



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليكم يا صبا
الربا

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

صحيح المنهاج

كتاب الصلوة

تأليف

الشيخ محمد صالح المنجد

الجزء الاول - التاسع

دار المنهاج



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مصباح المنهاج

كاتب:

محمد سعيد طباطبائي حكيم

نشرت في الطباعة:

دار الهلال

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٤٢	مصباح المنهاج - كتاب الطهارة
٤٢	اشاره
٤٣	المجلد ١
٤٣	اشاره
٤٩	كتاب الطهارة
٤٩	اشاره
٤٩	المبحث الأول فى أقسام المياه و أحكامها
٤٩	اشاره
٤٩	الفصل الأول: فى تقسيم الماء إلى مطلق و مضاف
٨٧	الفصل الثانى: فى أحكام الماء المطلق
٨٧	اشاره
١٥٤	مسأله ١ إذا كانت النجاسه لا وصف لها
١٥٤	مسأله ٢ إذا تغير الماء بغير اللون و الطعم و الريح
١٥٤	مسأله ٣ إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه بالمجاوره للنجاسه
١٥٩	مسأله ٤ إذا تغير الماء بوقوع المتنجس لم ينجس
١٦٧	مسأله ٥ يكفى فى حصول النجاسه التغير بوصف النجس فى الجملة
٢٧٤	مسأله ٦ يعتبر فى عدم تنجس الجارى
٢٨٤	مسأله ٧ الراكد المتصل بالجارى كالجارى
٢٨٥	مسأله ٨ إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالماده لا ينجس بالملاقاه
٢٨٨	مسأله ٩ إذا شك فى أن للجارى ماده أم لا و كان قليلا ينجس بالملاقاه
٢٩٠	مسأله ١٠ ماء المطر بحكم ذى الماده لا ينجس بملاقاه النجاسه فى حال نزوله
٣٠٣	مسأله ١١ إذا اجتمع ماء المطر فى مكان و كان قليلا فإن كان يتقاطر عليه المطر فهو معتصم كالكر
٣٠٨	مسأله ١٢ الماء النجس إذا وقع عليه ماء المطر طهر
٣١٤	مسأله ١٣ يعتبر فى جريان حكم ماء المطر أن يصدق عرفا أن النازل من السماء ماء مطر

- مسأله ١٤ الثوب و الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ في جميعه طهر الجميع ----- ٣١٩
- مسأله ١٥ الأرض النجسه تطهر بوصول المطر إليها ----- ٣٢٠
- مسأله ١٦ إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شئ ء آخر لم ينجس ----- ٣٢١
- مسأله ١٧ مقدار الكر وزنا بحقه الاسلامبول و هي مائتان و ثمانون مثقالا صيرفيا ----- ٣٢١
- مسأله ١٨: لا فرق في اعتصام الكر بين تساوى سطوحه و اختلافها ----- ٣٨٨
- مسأله ١٩ لا فرق بين ماء الحمام و غيره في الأحكام ----- ٣٩٥
- مسأله ٢٠ الماء الموجود في الأنابيب المتعارفه في زماننا بمنزله ماده ----- ٣٩٦
- الفصل الثالث: في الماء المستعمل ----- ٤٠٧
- الفصل الرابع: في الماء المشكوك ----- ٤٧٤
- الفصل الخامس: في الماء المضاف و الآسار ----- ٥١٨
- اشاره ----- ٥١٨
- مسأله ٢٢ الآسار كلها طاهره ----- ٥٥٢
- المجلد ٢ ----- ٥٨١
- اشاره ----- ٥٨١
- اشاره ----- ٥٨٢
- تممه كتاب الطهاره ----- ٥٨٨
- المبحث الثاني: في أحكام الخلوه ----- ٥٨٨
- اشاره ----- ٥٨٨
- الفصل الأول: في واجبات حال التخلي و محرماته ----- ٥٨٨
- اشاره ----- ٥٨٨
- مسأله ١ لو اشتبهت قبله لم يجز له التخلي ----- ٦٣١
- مسأله ٢ لا يجوز النظر إلى عوره غيره من وراء الزجاجه و نحوها و لا في المرآه ----- ٦٣٤
- مسأله ٣ لا يجوز التخلي في ملك غيره إلا بإذنه ----- ٦٣٥
- مسأله ٤ لا يجوز التخلي في المدارس و نحوها ما لم يعلم بعموم الوقف ----- ٦٣٨
- الفصل الثاني: في الاستنجاء ----- ٦٤٣
- اشاره ----- ٦٤٣
- مسأله ٥ الأحوط وجوبا اعتبار المسح بثلاثة أحجار ----- ٦٧٢

- مسأله ٦ يجب أن تكون الأحجار أو نحوها طاهره ٦٩٥
- مسأله ٧ يحرم الاستجمار بالأجسام المحترمه ٦٩٩
- مسأله ٨ يجب فى الغسل بالماء إزاله العين و الأثر ٧١٠
- مسأله ٩ إذا خرج مع الغائط نجاسه أخرى لا يجزى فى التطهير إلا الماء ٧١٤
- الفصل الثالث: فى آداب التخلي ٧١٥
- اشاره ٧١٥
- مسأله ١٠ ماء الاستنجاء طاهر على الأقوى ٧٥٩
- الفصل الرابع: كيفية الاستبراء من البول ٧٧٤
- اشاره ٧٧٤
- مسأله ١١ فائده الاستبراء ٨٠٠
- إذا شك فى الاستبراء أو الاستنجاء بنى على عدمه ٨٠٠
- إذا علم أنه استبرأ أو استنجى و شك فى كونه على الوجه الصحيح بنى على الصحة ٨٠٢
- مسأله ١٤ لو علم بخروج المذى و لم يعلم استصحابه لجزء من البول بنى على طهارته ٨٠٢
- المبحث الثالث فى الوضوء ٨٠٥
- اشاره ٨٠٥
- الفصل الأول: فى أجزائه ٨٠٥
- اشاره ٨٠٥
- الأول: غسل الوجه ٨٠٦
- اشاره ٨٠٦
- مسأله ١ غير مستوى الخلقه يرجع إلى متناسب الخلقه المتعارف ٨٤٧
- مسأله ٢ الشعر النابت فيما دخل فى حد الوجه يجب غسل ظاهره ٨٥٠
- مسأله ٣ لا يجب غسل باطن العين ٨٥٤
- مسأله ٤ الشعر النابت فى الخارج عن الحد إذا تدلى على ما دخل فى الحد لا يجب غسله ٨٥٦
- مسأله ٥ إذا بقى مما فى الحد شىء لم يغسل و لو بمقدار رأس إيره لا يصح الوضوء ٨٥٧
- مسأله ٦ إذا تيقن وجود ما يشك فى مانعيته يجب تحصيل اليقين بزواله ٨٥٨
- مسأله ٧ الثقبه فى الأنف موضع الحلقة أو الخزامه لا يجب غسل باطنها ٨٦٤

- الثاني: غسل اليدين ٨٦٥
- اشاره ٨٦٥
- مسأله ٨ المرفق مجمع عظمى الذراع و العضد ٨٨٤
- مسأله ٩ يجب غسل الشعر النابت فى اليدين مع البشره ٨٩٠
- مسأله ١٠ إذا دخلت شوكة فى اليد لا يجب إخراجها ٨٩٢
- مسأله ١١ الوسخ الذى يكون على الأعضاء إذا كان معدودا جزء من البشره لا تجب إزالته ٨٩٢
- مسأله ١٢ إذا شك فى حاجبيه شىء وجبت إزالته ٨٩٣
- مسأله ١٣ يجوز الوضوء برمس العضو فى الماء ٨٩٣
- مسأله ١٤ الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائدا على المتعارف لا تجب إزالته ٨٩٨
- مسأله ١٥ إذا انقطع لحم من اليدين غسل ما ظهر بعد القطع ٩٠٠
- مسأله ١٦ الشقوق التى تحدث على ظهر الكف من جهه البرد ٩٠١
- مسأله ١٧ ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه ٩٠٢
- مسأله ١٨ يجوز الوضوء بماء المطر ٩٠٣
- مسأله ١٩ إذا شك فى شىء أنه من الظاهر حتى يجب غسله ٩٠٤
- الثالث: مسح مقدم الرأس ٩٠٥
- اشاره ٩٠٥
- مسأله ٢٠ يكفى المسح على الشعر المختص بالمقدم ٩٣٧
- مسأله ٢١ لا تضر كثره بلل الماسح و إن حصل معه الغسل ٩٤٢
- مسأله ٢٢ لو تعذر المسح بباطن الكف مسح بغيره ٩٤٤
- مسأله ٢٣ يعتبر أن لا يكون على الممسوح بلل ظاهر ٩٤٥
- مسأله ٢٤ لو اختلط بلل اليد ببلل أعضاء الوضوء لم يجز المسح به على الأحوط ٩٤٩
- مسأله ٢٥ لو جف ما على اليد من الببل لعذر أخذ من بلل حاجبيه ٩٥٠
- مسأله ٢٦ لو لم يمكن حفظ الرطوبه فى الماسح فالأحوط الجمع بين المسح بالماء الجديد و التيمم ٩٥٥
- مسأله ٢٧ لا يجوز المسح على العمامه و القناع أو غيرهما من الحائل ٩٥٨
- الرابع: مسح القدمين ٩٦٠
- اشاره ٩٦٠
- مسأله ٢٨ يجب المسح على البشره ٩٩٣

- مسأله ٢٩ لا يجوز المسح على الحائل ٩٩٥
- مسأله ٣٠ لو دار الأمر بين المسح على الخف والغسل ١٠٠٥
- مسأله ٣١ يعتبر عدم المندوحه فى مكان التقيه على الأقوى ١٠٠٦
- مسأله ٣٢ إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل فى أثناء الوضوء ١٠١٩
- مسأله (٣٣): لو توضأ على خلاف التقيه فالأحوط وجوبا الإعاده ١٠٢٢
- مسأله ٣٤ لا يجب فى مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع ١٠٢٦
- الفصل الثانى: فى وضوء الجبيره ١٠٣٦
- اشاره ١٠٣٦
- مسأله ٣٥ الجروح و الفروح المعصبه حكمها حكم الجبيره المتقدم ١٠٥٤
- مسأله ٣٦ اللطوخ المطلى بها العضو للتداوى يجرى عليها حكم الجبيره ١٠٦١
- مسأله ٣٧ لا فرق فى الحكم المتقدم بين الجبيره المستوعبه للعضو و غيرها ١٠٦٣
- مسأله (٣٨): لا فرق فى ثبوت حكم الجبيره بين الوضوء و الغسل ١٠٦٩
- مسأله ٣٩ لو كانت الجبيره على العضو الماسح مسح ببلتها ١٠٧٢
- مسأله ٤٠ الأرمذ إن كان يضره استعمال الماء تيمم ١٠٧٣
- مسأله ٤١ إذا برئ ذو الجبيره فى ضيق الوقت أجزأ وضوؤه ١٠٧٥
- مسأله ٤٢ إذا كان فى عضو واحد جباثر متعدده يجب الغسل أو المسح فى فواصلها ١٠٨٤
- مسأله ٤٣ إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيره ١٠٨٤
- مسأله ٤٤ فى الجرح المكشوف ١٠٨٥
- مسأله ٤٥ إذا أضر الماء بأطراف الجرح بمقدار المتعارف يكفى المسح على الجبيره ١٠٨٦
- مسأله ٤٦ إذا كان الجرح أو نحوه فى مكان آخر غير مواضع الوضوء ١٠٨٧
- مسأله ٤٧ لا فرق فى حكم الجبيره بين أن يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره ١٠٨٧
- مسأله ٤٨ إذا كان ظاهر الجبيره طاهرا لا يضره نجاسه باطنها ١٠٨٧
- مسأله ٤٩ محل الفصد داخل فى الجروح ١٠٨٨
- مسأله ٥٠ إذا كان ما على الجرح من الجبيره مغصوبا لا يجوز المسح عليه ١٠٨٨
- مسأله ٥١ لا يشترط فى الجبيره أن تكون مما تصح الصلاه فيه ١٠٨٩
- مسأله ٥٢ ما دام خوف الضرر باقيا يجرى حكم الجبيره ١٠٩٠
- مسأله ٥٣ إذا كان رفع الجبيره و غسل المحل موجبا لفوات الوقت الأظهر العدول إلى التيمم ١٠٩٠

- مسأله ٥٤ الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم ١٠٩٠
- مسأله ٥٥ إذا كان العضو نجسا يتعين التيمم ١٠٩٢
- مسأله ٥٦ لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيره إن كانت على المتعارف ١٠٩٣
- مسأله ٥٧ الوضوء مع الجبيره رافع للحدث رفعا ناقصا لا مبيح فقط ١٠٩٣
- مسأله ٥٨ يجوز لصاحب الجبيره الصلاه في أول الوقت بوجاء استمرار العذر ١٠٩٤
- مسأله ٥٩ إذا اعتقد الضرر لم يصح الوضوء ١٠٩٦
- مسأله ٦٠ في كل مورد يشك في أن وظيفته الوضوء الجبيرى أو التيمم الأحوط الجمع ١٠٩٧
- الفصل الثالث: في شرائط الوضوء ١٠٩٩
- اشاره ١٠٩٩
- منها طهاره الماء و إطلاقه و إباحته ١٠٩٩
- و منها طهاره أعضاء الوضوء ١١٠١
- و منها إباحه القضاء الذى يقع فيه الغسل ١١٠٦
- اشاره ١١٠٦
- مسأله ٦١ يكفى طهاره كل عضو قبل غسله ١١١٣
- مسأله ٦٢ إذا توضع من إناء الذهب أو الفضة بالاغتراف منه دفعه أو تدريجا ١١١٤
- و منها عدم المانع من استعمال الماء ١١١٦
- اشاره ١١١٦
- مسأله ٦٣ إذا توضع في حال ضيق الوقت عن الوضوء فان قصد أمر الصلاه الأداى بطل ١١١٧
- مسأله ٦٤ لا فرق في عدم صحه الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل ١١١٧
- مسأله ٦٥ إذا التفت إلى الغصبيه في أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزاءه ١١١٩
- مسأله ٦٦ مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف ١١٢٠
- مسأله ٦٧ يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار ١١٢١
- مسأله ٦٨ الحياض الواقعه في المساجد و المدارس إذا لم يعلم كيفيه وقفها لا يجوز لغيرهم الوضوء منها ١١٢٨
- مسأله ٦٩ إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاه في مكان آخر ١١٢٨
- مسأله ٧٠ إذا دخل المكان الغصبي غفله، و في حال الخروج توضع بحيث لا ينافى فوريتيه ١١٣١
- و منها: النيه ١١٣٧

- اشاره ١١٣٧
- مسأله ٧١ لا يعتبر نيه الوجوب و لا الندب ١١٧٤
- مسأله ٧٢ لا بد من استمرار النيه ١١٩٢
- مسأله ٧٣ لو اجتمعت أسباب متعدده للوضوء كفى وضوء ١١٩٣
- و منها مباشره المتوضى للغسل و المسح ١٢٣٥
- و منها الموالاته ١٢٤٩
- اشاره ١٢٤٩
- مسأله ٧٤ الأحوط عدم الاعتداد ببقاء الرطوبه في مسترسل اللحيه الخارج عن حد الوجه ١٢٧٠
- و منها الترتيب بين الأعضاء ١٢٧١
- المجلد ٣ ١٢٨٦
- اشاره ١٢٨٦
- اشاره ١٢٨٧
- تمه كتاب الطهاره ١٢٩٣
- تمه المبحث الثالث ١٢٩٣
- الفصل الرابع في أحكام الخلل ١٢٩٣
- اشاره ١٢٩٣
- مسأله ٧٥ من تيقن الحدث و شك في الطهاره تطهر ١٢٩٣
- مسأله ٧٦ إذا تيقن الحدث و الطهاره و شك في المتقدم و المتأخر ١٢٩٦
- مسأله ٧٧ إذا شك في الطهاره بعد الصلاه أو غيرها مما يعتبر فيه الطهاره بنى على صحه العمل ١٣٠٠
- مسأله ٧٨ إذا شك في الطهاره في أثناء الصلاه مثلا قطعها و تطهر ١٣٠٢
- مسأله ٧٩ لو تيقن الإخلال بغسل عضو أو مسحه أتى به ١٣٠٣
- مسأله ٨٠: إذا شك بعد الوضوء في حاجبيه شىء كالخاتم لم يلتفت ١٣١٧
- مسأله ٨١ إذا كان مأمورا بالوضوء من جهه الشك فيه بعد الحدث إذا نسى شكه و صلى فلا إشكال في بطلان صلاته ١٣١٧
- مسأله ٨٢ إذا كان متوضئا و توضأ للتجديد و صلى ١٣١٩
- مسأله ٨٣ إذا توضأ وضوءين و صلى بعدهما ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما يجب الوضوء للصلاه الآتية ١٣٢١
- مسأله ٨٤ إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء أنه ترك جزءا منه ١٣٢٦
- مسأله ٨٥ إذا علم بعد الفراغ من الوضوء أنه مسح على الحائل ١٣٢٧

مسأله ٨٦ إذا تيقن أنه دخل في الوضوء و أتى ببعض أفعاله ----- ١٣٢٧

مسأله ٨٧ إذا شك بعد الوضوء في وجود الحاجب أو علم بوجوده قبله ----- ١٣٢٨

مسأله ٨٨ إذا كانت أعضاء وضوئه أو بعضها نجسا، فتوضأ ----- ١٣٢٩

الفصل الخامس في نواقض الوضوء ----- ١٣٣٧

اشاره ----- ١٣٣٧

الأول و الثاني خروج البول و الغائط ----- ١٣٣٨

الثالث خروج الريح من الدبر ----- ١٣٥٣

الرابع النوم ----- ١٣٥٧

الخامس الاستحاضه ----- ١٣٧٣

مسأله ٨٩ إذا شك في طروء أحد النواقض بنى على العدم ----- ١٣٧٤

مسأله ٩٠ إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء ----- ١٣٧٤

مسأله ٩١: لا ينتقض الوضوء بخروج المذي ----- ١٣٧٥

الفصل السادس في المسلوس و المبطون ----- ١٤٠٥

اشاره ----- ١٤٠٥

الأولى أن تكون له فتره تسع الوضوء و الصلاه الاختياريه ----- ١٤٠٦

الثانيه أن لا تكون له فتره أصلا ----- ١٤١٢

الثالثه أن تكون له فتره تسع الطهاره و بعض الصلاه ----- ١٤٢٧

الرابعه الصوره الثالثه لكن يكون تجديد الوضوء في الأثناء حرجا عليه ----- ١٤٣٨

مسأله ٩٢ الأحوط في الصوره الثالثه أن يكرر الصلاه بلا تجديد ----- ١٤٤٠

مسأله ٩٣ الأحوط وجوبا لمستمر الحدث الاجتناب عما يحرم على المحدث ----- ١٤٤٠

مسأله ٩٤ حكم صلاه الاحتياط و الأجزاء المنسيه حكم أبعاض الصلاه ----- ١٤٤٣

مسأله ٩٥ يجب على المسلوس و المبطون التحفظ من تعدى نجاسه إلى بدنه و ثوبه ----- ١٤٤٥

الفصل السابع في غايات الوضوء ----- ١٤٥٠

اشاره ----- ١٤٥٠

مسأله ٩٦ لا يجوز للمحدث مس كتابه القرآن ----- ١٤٤٤

مسأله ٩٧ لا يجوز جعل المس غايه للوضوء ----- ١٤٧٤

مسأله ٩٨ لا فرق في جريان الحكم المذكور بين الكتابه بالعربيه و الفارسيه ----- ١٤٧٩

- مسأله ٩٩ الألفاظ المشتركة يعتبر فيها قصد الكاتب ١٤٨٣
- مسأله ١٠٠ يجب الوضوء إذا وجبت إحدى الغايات المذكوره أنفا ١٤٩٣
- مسأله ١٠١ إذا دخل وقت الفريضة يجوز الإتيان بالوضوء بقصد فعل الفريضة ١٥٣٠
- مسأله ١٠٢ من سنن الوضوء وضع الإناء الذي يغترف منه على اليمين ١٥٣٨
- المبحث الرابع فى الغسل ١٦٢٣
- اشاره ١٦٢٣
- المقصد الأول فى غسل الجنابه ١٦٢٥
- اشاره ١٦٢٥
- الفصل الأول فى سبب الجنابه ١٦٢٥
- اشاره ١٦٢٥
- الأول خروج المنى ١٦٢٥
- اشاره ١٦٢٥
- مسأله ١ إن عرف المنى فلا إشكال ١٦٤٦
- مسأله ٢ من وجد منيا و علم أنه منه بجنابه لم يغتسل منها وجب عليه الغسل ١٦٥٧
- مسأله ٣ إذا دار أمر الجنابه بين شخصين لم يجب الغسل على أحدهما ١٦٦٤
- مسأله ٤ البلل المشكوك الخارج قبل الاستبراء منه بالبول بحكم المنى ظاهرا ١٦٧١
- الثانى الجماع ١٦٧١
- اشاره ١٦٧١
- مسأله ٥ إذا تحقق الجماع تحققت الجنابه للفاعل والمفعول به ١٦٩٤
- مسأله ٦ إذا خرج المنى بصوره الدم وجب الغسل ١٧٠٦
- مسأله ٧ إذا تحرك المنى و لم يخرج إلى الخارج لا يجب الغسل ١٧٠٧
- مسأله ٨ يجوز للشخص إجناب نفسه ١٧٠٧
- مسأله ٩ إذا شك فى أنه هل حصل الدخول أم لا لا يجب عليه الغسل ١٧١٣
- مسأله ١٠ الوطء فى دبر الخنثى موجب للجنابه دون قبلها ١٧١٤
- الفصل الثانى فيما يتوقف صحته أو جوازه على غسل الجنابه ١٧١٧
- اشاره ١٧١٧

- الأول الصلاة - ١٧١٧
- الثاني الطواف - ١٧١٨
- الثالث الصوم - ١٧٢٠
- الرابع مس كتابه القرآن - ١٧٢٠
- الخامس اللبث في المساجد - ١٧٣٠
- السادس قراءة آية السجده - ١٧٥٤
- اشاره - ١٧٥٤
- مسأله ١١ لا فرق في حرمه دخول الجنب في المساجد - ١٧٦٢
- مسأله ١٢ ما يشك في كونه جزءا من المسجد لا تجرى عليه أحكام المسجديه - ١٧٦٦
- مسأله ١٣ لا يجوز أن يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال الجنابه - ١٧٦٦
- مسأله ١٤ إذا علم إجمالا جنابه أحد الشخصين لا يجوز استئجارهما - ١٧٧٤
- مسأله ١٥ مع الشك في الجنابه لا يحرم شيء من المحرمات المذكوره - ١٧٧٧
- الفصل الثالث فيما يكره على الجنب - ١٨٠٢
- الفصل الرابع في واجباته - ١٨٣٥
- اشاره - ١٨٣٥
- النيه - ١٨٣٥
- غسل ظاهر البشيره - ١٨٣٥
- الإتيان بالغسل على إحدى كفتيرين - ١٨٤٩
- اشاره - ١٨٤٩
- الترتيب - ١٨٤٩
- ثانيهما الارتماس - ١٨٧٦
- اشاره - ١٨٧٦
- مسأله ١٤ النيه في هذه الكفيه يجب أن تكون مقارنه لتغطيه تمام البدن - ١٨٩٤
- مسأله ١٥ لا يعتبر خروج البدن كلاً - ١٨٩٥
- و منها إطلاق الماء و طهارته و إباحته و إباحه الآنيه - ١٨٩٧
- مسأله ١٦ الغسل الترتيبى أفضل من الغسل الارتماسى - ١٩٠٤
- مسأله ١٧ يجوز العدول من الترتيبى إلى الارتماسى - ١٩٠٥

- مسأله ١٨ يجوز الارتماس فيما دون الكر ١٩٠٦
- مسأله ١٩ إذا اغتسل باعتقاد سعه الوقت فتبين ضيقه ١٩٠٨
- مسأله ٢٠ ماء غسل المرأة عليها لا على الزوج ١٩١٠
- مسأله ٢١: إذا خرج من بيته بقصد الغسل في الحمام كفى ذلك في نيه الغسل ١٩٢٠
- مسأله ٢٢ إذا كان قاصداً عدم إعطاء العوض للحمامي ١٩٢١
- مسأله ٢٣ إذا ذهب إلى الحمام ليغتسل ثم شك بنى على العدم ١٩٢٣
- مسأله ٢٤ إذا كان ماء الحمام مباحاً لكن سخن بالمغصوب يجوز الغسل منه ١٩٢٣
- مسأله ٢٥ الغسل في حوض المدرسه غير صحيح لأهلها و لغيرهم ١٩٢٤
- مسأله ٢٦ الماء الذي يسبلونه لا يجوز الوضوء و لا الغسل منه ١٩٢٤
- مسأله ٢٧ الغسل بالمتزر الغصبي باطل ١٩٢٤
- الفصل الخامس في آداب الغسل ١٩٢٥
- اشاره ١٩٢٥
- مسأله ٢٨ الاستبراء بالبول ليس شرطاً في صحه الغسل ١٩٤٥
- مسأله ٢٩ إذا بال بعد الغسل و لم يكن قد بال قبله لم تجب إعادته الغسل ١٩٥٨
- مسأله ٣٠ إذا دار أمر المشتبه بين البول و المنى ١٩٥٨
- مسأله ٣١ يجزى غسل الجنابه عن الوضوء ١٩٥٩
- مسأله ٣٢ إذا خرجت رطوبه مشتبهه بعد الغسل ١٩٦٣
- مسأله ٣٣ لا فرق في جريان حكم الرطوبه المشبهه بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار ١٩٦٣
- مسأله ٣٤ لو أحدث بالأصغر في أثناء الغسل أتمه و توضأ ١٩٦٤
- مسأله ٣٥ حكم سائر الأغسال حكم غسل الجنابه في عدم بطلانها بالأحدث الأصغر ١٩٧٤
- مسأله ٣٦ إذا أحدث بالأكبر في أثناء الغسل ١٩٧٧
- مسأله ٣٧ إذا شك في غسل عضو من الأعضاء الثلاثه أو في شرطه قبل الدخول ١٩٨٣
- مسأله ٣٨ إذا صلى ثم شك في أنه اغتسل للجنابه أم لا بنى على صحه صلاته ١٩٩٣
- مسأله ٣٩ إذا اجتمع عليه أغسال متعدده ١٩٩٤
- مسأله ٤٠ إذا كان يعلم إجمالاً أن عليه أغسالا لكنه لا يعلم بعضها بعينه ١٩٩٤
- المجلد ٤ ٢٠٢٤
- اشاره ٢٠٢٤

- ٢٠٢٥ -..... اشاره
- ٢٠٢٩ -..... تتمه كتاب الطهاره
- ٢٠٢٩ -..... تتمه المبحث الرابع في الغسل
- ٢٠٢٩ -..... المقصد الثاني في غسل الحيض
- ٢٠٢٩ -..... اشاره
- ٢٠٣٣ -..... الفصل الأول في سببه
- ٢٠٣٣ -..... تحديد مصاديق الحيض
- ٢٠٣٨ -..... مسأله ١: إذا افتضت البكر فسال دم كثير و شك في أنه من دم الحيض أم من دم العذره أو منهما
- ٢٠٤٩ -..... مسأله ٢: إذا تعذر الاختبار المذكور فالأقوى الاعتبار بحالها السابق من حيض أو عدمه
- ٢٠٤٩ -..... اشاره
- ٢٠٥٤ -..... تنبيه
- ٢٠٥٥ -..... تتميم
- ٢٠٥٩ -..... بقى في المقام أمران:
- ٢٠٥٩ -..... الأول: أنه بناء على اعتبار الجانب و لزوم العمل بالروايه على أحد الوجهين المتقدمين فالظاهر وجوب الفحص عليها
- ٢٠٦٠ -..... الثاني: بناء على اعتبار الجانب فمورد الروايه ما لو علم بوجود القرحة و تردد الدم بينها و بين الحيض.
- ٢٠٦١ -..... الفصل الثاني في تحديد وقت الحيض
- ٢٠٦١ -..... لا حيض قبل البلوغ
- ٢٠٦٩ -..... في سن اليأس
- ٢٠٧٩ -..... الشك في كون المرأه قرشياً
- ٢٠٨٢ -..... حكم النسب بالزنا
- ٢٠٨٧ -..... مسأله ٣: الأقوى مجامعه الحيض للحمل
- ٢٠٨٧ -..... اشاره
- ٢١٠٦ -..... تنبيهات
- ٢١٠٦ -..... الأول: العشرون يوماً في التفصيل المتقدم تبدأ من أول العاده،
- ٢١٠٦ -..... الثاني: ما يخرج بعد العاده بعشرين يوماً حيث لا يحكم عليه بالحيضيه لا يكون تكرره في وقته من أشهر الحمل موجبا لانقلاب العاده،
- ٢١٠٦ -..... الثالث: إذا تم دليل الصفات فلو كان بعض الدم واجدا لها دون بعض فهو خارج عن المتيقن من الدليل المذكور،

- ٢١٠٦-----الربع: الذي تقتضيه القواعد مشاركه الحامل لغيرها في حكم التحيض
- ٢١٠٨-----الخامس: الحكم بعدم حيضه ما يخرج بعد العشرين يوما من العاده
- ٢١٠٩-----الفصل الثالث في تحديد مده دم الحيض
- ٢١٠٩-----اشاره
- ٢١١٣-----أما اعتبار التوالى
- ٢١١٣-----فقد استدل له بوجهه
- ٢١١٣-----الأول: الاحتياط،
- ٢١١٣-----الثاني: استصحاب عدم الحيض
- ٢١١٦-----الثالث: عموم أحكام الطاهر،
- ٢١١٧-----الرابع: الرضى:
- ٢١١٧-----الخامس: ما فى المدارك من أن المتبادر من قولهم عليهم التلام: أدنى الحيض ثلاثه و أقله ثلاثه، كونها متواليه.
- ٢١٢٥-----بقى فى المقام أمور
- ٢١٢٥-----الأمر الأول: أن الذى صرح به الشيخ و نسبه لبعض أصحابنا لزوم كون الثلاثه فى ضمن العشره،
- ٢١٣٢-----الأمر الثانى: لا يبعد اختصاص المرسله بما إذا كان التليف فى أقل الحيض بين دميين لا أكثر،
- ٢١٣٣-----الأمر الثالث: حكم النقاء المتخلل بين الدمين
- ٢١٤٣-----الأمر الرابع: لما كانت مرسله يونس مختصه بما إذا كان تفرق الدم فى أيام العاده فقد مال فى الحدائق إلى تقييدها لإطلاق حديثى محمد بن مسلم
- ٢١٤٤-----الأمر الخامس: لا إشكال فى وجوب الغسل إذا زاد الدم الأول على مقدار الاستحاضه القليله.
- ٢١٤٤-----الأمر السادس: الظاهر أنه بناء على اعتبار التوالى فى الأيام الثلاثه فاللازم كونها فى أول الحيض،
- ٢١٤٥-----الكلام فى اللبالبى
- ٢١٤٩-----مقدار خروج الدم فى اليوم
- ٢١٥٥-----أكثر الحيض
- ٢١٥٥-----اشاره
- ٢١٥٧-----تنبيهات:
- ٢١٥٧-----الأول: أن الكلام فى اللبالبى المتوسطه و المتطرفه فى الأكثر يظهر مما سبق فى الأقل،
- ٢١٥٧-----الثانى: تقدم منا فى مسأله اعتبار التوالى فى تعقيب ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سزه
- ٢١٥٧-----الثالث: الكلام فى ظهور إطلاقات التحديد فى اعتبار التوالى
- ٢١٦٠-----أقل الطهر

- ٢١٤٣ الكلام في الدم الفاقد في الحد
- ٢١٤٤ الفصل الرابع في معيار العاده و أحكامها
- ٢١٤٤ اشاره
- ٢١٤٨ أقسام العاده
- ٢١٤٨ اشاره
- ٢١٧٣ بقى في المقام أمور..
- ٢١٧٣ الأول: الظاهر توقف العاده العدديه مطلقاً- وقتيه كانت أم لا- على الاتفاق في عدد الأيام،
- ٢١٧٥ الثاني: الظاهر أنه لا يعتبر في العاده العدديه استقرار عاده للطهر،
- ٢١٧٥ الثالث: لا يبعد عدم إخلال الاختلاف اليسير في انعقاد العاده الوقتيه و العدديه
- ٢١٧٥ الرابع: الظاهر أنه لا يعتبر في استقرار العاده في العدد تعدد الشهر و لا توالي الشهرين،
- ٢١٨٢ الخامس: صرح في المعتمد و التذكرة و المنتهى و محكى غيرها بانعقاد العاده المركبه،
- ٢١٨٥ السادس: لو كان حيض المرأة بنحو يتخلله النقاء
- ٢١٨٧ السابع: ادعى في المنتهى الاتفاق على انقلاب العاده العدديه بالمرتين المتفتحتين،
- ٢١٩٠ مسأله ٤: ذات العاده الوقتيه- سواء أ كانت عدديه أم لا- تتحيز بمجرد رؤيه الدم في العاده
- ٢١٩٠ اشاره
- ٢٢٠٢ بقى في المقام أمور..
- ٢٢٠٢ الأول: حكم الصفه في غير أيام العاده
- ٢٢٠٤ الثاني: لا يخفى أن النصوص المتقدمه لا تنهض ببيان اعتبار الصفات في حيضيه الدم في موردها،
- ٢٢٠٥ الثالث: في مرسله يونس القصيره عن أبي عبد الله عليه السلام: ..
- ٢٢٠٨ تتميم: قاعده الإمكان
- ٢٢٠٨ اشاره
- ٢٢١٠ إذا عرفت هذا، فاعلم أنهم استدلوا على القاعده بوجوه..
- ٢٢١٠ الأول: الأصل.
- ٢٢١١ الثاني: بناء العرف على ذلك،
- ٢٢١٣ الثالث: ما في كشف اللثام من أنه لو لم يعتبر الإمكان لم يحكم بحيض،
- ٢٢١٣ الرابع: النصوص الكثيره الظاهره في الاكتفاء في التحيز بإمكان حيضيه الدم،
- ٢٢٢٤ الكلام في عموم حجه الصفات

- ٢٢٢٩ - قصور قاعده الإمكان عن الصفه ..
- ٢٢٣٠ - بقى الكلام فى مورد القاعده،
- ٢٢٣٠ - اشاره ..
- ٢٢٣١ - و الذى ينبغى الكلام فيه هو جريانها فى موارد آخر..
- ٢٢٣١ - الأول: ما إذا شك فى اعتبار بعض الشروط المفقوده بنحو الشبهه الحكميه.
- ٢٢٣٥ - الثانى: ما لو شك فى وجود شرط الحيض أو المانع منه بنحو الشبهه الموضوعيه
- ٢٢٣٦ - الثالث: ما لو تردد الدم بين أن يكون من الرحم و أن يكون من جرح أو قرح فى الفرج.
- ٢٢٣٨ - و قد تحصل مما تقدم أمور..
- ٢٢٣٨ - الأول: أن الدليل على قاعده الإمكان الإجماع و النصوص،
- ٢٢٣٨ - الثانى: أنه لا دليل على حجبه الصفات بنحو تصلح لرفع اليد عن عموم نصوص القاعده،
- ٢٢٣٨ - الثالث: لزوم الاقتصار فى القاعده على ما إذا أحرز موضوع الحيض
- ٢٢٣٩ - مسأله ٥: غير ذات العاده الوقتيه تحيض برؤيه الدم
- ٢٢٥٥ - مسأله ٦: إذا تقدم الدم على العاده الوقتيه أو تأخر عنها بمقدار كثير
- ٢٢٥٦ - مسأله ٧: الأقوى ثبوت العاده بالتمييز
- ٢٢٦٣ - الفصل الخامس فى الدم المتقطع
- ٢٢٦٣ - إذا رأت الدم ثلاثه أيام و انقطع، ثم رأت ثلاثه أخرى أو أزيد
- ٢٢٦٣ - اشاره
- ٢٢٨١ - بقى فى المقام أمران:
- ٢٢٨١ - الأول: بعد ما سبق من كون الأول حيضاً فلا إشكال فى عدم حيضيه الثانى لو كان بعد مضى عشره أيام من رؤيه الأول.
- ٢٢٨١ - الثانى: قد تضمن صحيح يونس بن يعقوب فيمن ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه و الطهر كذلك مكرراً التحيض بكل دم إلى شهر «٤»،
- ٢٢٨٥ - مسأله ٨: إذا تخلل بين الدمين أقل الطهر كان كل منهما حيضاً مستقلاً
- ٢٢٨٨ - الفصل السادس فى تشخيص الحيض
- ٢٢٨٨ - إذا انقطع دم الحيض لدون العشره، فإن احتملت بقاءه فى الرحم وجب الاستبراء
- ٢٢٩٣ - الكلام فى الاستظهار مع النقاء و احتمال العود فى ضمن العشره
- ٢٢٩٦ - كيفيه الاستبراء
- ٢٣٠٠ - الكلام فيما لو لم تستبرأ

- الكلام فيمن تعذر عليها الاستبراء ٢٣٠١
- مسأله ٩: إذا استبرأت فخرجت القطنه ملوثه و لو بصفره ٢٣٠٢
- اشاره ٢٣٠٢
- الكلام فى الاستظهار ٢٣٠٦
- فى وجوب الاستظهار و عدمه لذات العاده بعد مضيها ٢٣٠٦
- اشاره ٢٣٠٦
- و المذكور فى كلماتهم وجوه ٢٣٠٧
- الأول: حمل أخبار الاستظهار على الاستحباب، ٢٣٠٧
- الثانى: حمل أخبار الاستظهار على الاباحه، ٢٣٠٩
- الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من رفع اليد عن ظهور كلتا الطائفتين فى الوجوب التعيينى و حملهما على الوجوب التخييرى، ٢٣١٠
- الرابع: ما جعله فى المعتبر أحد وجهى الجمع من حمل الاستظهار على ما يغلب عند المرأة فى حيضها. ٢٣١٢
- الخامس: ما احتمله فى المدارك من حمل أخبار الاستظهار على ما إذا كان الدم بصفه الحيض و أخبار الاقتصار على العاده على ما إذا كان فاقدا لها. ٢٣١٢
- السادس: تقييد نصوص الاقتصار على العاده بنصوص الاستظهار، ٢٣١٣
- السابع: ما فى الحدائق من حمل أخبار الاقتصار على العاده- لو عمل بها و لم تحمل على التقيه، ٢٣١٤
- الثامن: ما قربه شيخنا الأعظم قدس سره من إبقاء أخبار الاستظهار على ظهورها فى الوجوب ٢٣١٦
- التاسع: هو تخصيص أخبار الاقتصار على العاده بالداميه التى يستمر دمها من الدور الأول إلى الثانى فما زاد ٢٣٢١
- بقى فى المقام أمور ٢٣٣٢
- الأول: أنه ظهر مما تقدم أنه لا مجال من طرح نصوص الاقتصار على العاده ٢٣٣٢
- الثانى: أن ظاهر النصوص بمجموعها التفصيل بين الدورين فى وجوب الاستظهار و وجوب الاقتصار على العاده، ٢٣٣٣
- الثالث: أشرنا أنفا إلى احتمال التفصيل فى الدور الثانى، ٢٣٣٦
- الرابع: المحكى عن بعض مشايخنا أنه بعد رد الوجه المتقدم عن الوحيد حمل أخبار الاستظهار على غير مستمره الدم، ٢٣٣٦
- الخامس: قال فى الوسيله: فإذا طهرت و كان عاداتها أقل من عشره أيام استبرأت بقطنه، ٢٣٣٨
- السادس: الظاهر أن المعيار فى الاستظهار على العاده العدديه ٢٣٣٩
- مقدار الاستظهار ٢٣٤١
- اشاره ٢٣٤١
- تنبيه: فيما لو انقطع الدم على العشره أو تجاوزها بعد الاستظهار ٢٣٥٢
- اشاره ٢٣٥٢

- المقام الأول: في انكشاف حيضيه ما بعد أيام الاستظهار مع انقطاع الدم على العشرة. ----- ٢٣٥٣
- المقام الثاني: في انكشاف عدم حيضيه ما في أيام الاستظهار مع تجاوز الدم على العشرة. ٢٣٥٤
- مسأله ١٠: الكلام في جمله من أحكام المستحاضه ٢٣٥٨
- رجوع مستمره الدم للعادة مع تحقيق العاده التي ترجع إليها ٢٣٥٨
- اشاره ٢٣٥٨
- ترجيح العاده على التمييز ٢٣٦٣
- رجوع غير ذات العاده للتمييز ٢٣٧٠
- بقي في المقام أمور ٢٣٧٧
- الأول: قال في مفتاح الكرامه: «و ليعلم أن جماعه من الأصحاب لم يتعرضوا للتمييز فيما أجده، ٢٣٧٧
- الثاني: ذكر في المبسوط أن المستحاضه المبتدأه ذات التمييز تتحيز بتمام الدم الواجد للصفه في كل شهر مع اختلاف الشهور في قدره، ٢٣٧٩
- الثالث: سبق أن رجوع مستمره الدم إلى العاده الوقتيه و العدديه لا يشمل الدور الأول، ٢٣٨٠
- الرابع: ذكر غير واحد أن المعيار في التمييز على اختلاف حال الدم من الشديد إلى الضعيف بما لهما من واقع إضافي ٢٣٨٥
- الخامس: استظهر في الدروس مشروعيه الاستظهار لذات التمييز بما تستظهر به المعتاده، ٢٣٨٨
- الكلام في شروط التمييز ٢٣٨٩
- اشاره ٢٣٨٩
- بقي في المقام أمران ٢٤٠٢
- الأول: و إذا رأت المبتدأه ما هو بصفه دم الاستحاضه ثلاثه عشر يوما ثم رأت ما هو بصفه الحيض بعد ذلك و استمر ٢٤٠٢
- الثاني: مقتضى بعض الكلمات السابقه و غيرها من تصريحاتهم التحيز بالواجد لصفه الحيض ٢٤٠٣
- رجوع المبتدأه لعادة نساؤها ٢٤٠٥
- اشاره ٢٤٠٥
- بقي في المقام أمور ٢٤١٠
- الأول: المراد بالنساء هنا الأقارب من الأبوين، لا من خصوص أحدهما- ٢٤١٠
- الثاني: حيث كان ظاهر المضمهر اعتبار أقراء جميع الأقارب و صريح الموثق الاكتفاء بالبعض فقد سبق الجمع بينهما ٢٤١٢
- الثالث: أهمل الأكثر التعرض لحكم الاستظهار مع اشتغال الموثق عليه، ٢٤١٢
- الرابع: مقتضى إطلاق الأصحاب عموم الرجوع لأقراء الأقارب لأول رؤيه الدم، ٢٤١٣
- الخامس: ذكر الشيخ في جمله من كتبه رجوع المبتدأه في المرتبه المتأخره عن أقراء أقاربها إلى أقراء أقرانها في السن، ٢٤١٦
- حكم اختلاف الأقارب في العدد ٢٤٢٠

- اشاره ٢٤٢٠
- و حيث ظهر ما ينبغي العمل عليه فالمناسب النظر في بقيه الأقوال على تداخلها و اضطرابها. ٢٤٢٥
- الأول: التخيير بين التحيض في كل شهر بسته أيام أو سبعة و التحيض في شهر عشره أيام و في آخر بثلاثه، ٢٤٢٥
- الثاني: وجوب الاقتصار على الستة و السبعه ٢٤٢٨
- الثالث: الاقتصار على التحيض بعشره في شهر و ثلاثه في آخر، ٢٤٣١
- الرابع: التحيض في كل شهر ثلاثه أيام، ٢٤٣٢
- الخامس: التخيير بين السبعه و الثلاثه، ٢٤٣٤
- السادس: أنها تعد عشره حيضا و عشره طهرا حتى تنعقد لها عاده، ٢٤٣٤
- السابع: التحيض بعشره في كل شهر، ٢٤٣٤
- بقي في المقام أمور... .. ٢٤٣٨
- الأول: صرح في جامع المقاصد و الروض و الروضه و المدارك و محكى الموجز بأن الأولى لها جعل العدد الذى تختاره في أول أيام الدم، ٢٤٣٨
- الثانى: بناء على التخيير لها في مقدار التحيض ٢٤٤١
- الثالث: لا يبعد كون الشهر الحيضى لمستمره الدم هو الشهر الهلالي، ٢٤٤١
- الرابع: قال فى الدروس بعد الحكم بروجع المبتدأه و المضطربه إلى التمييز ثم الروايات: ٢٤٤٣
- حكم المضطربه ٢٤٤٥
- حكم الناسيه الرجوع للتمييز ٢٤٤٧
- تتميم: ينبغي إلحاق الكلام فى وظائف المستحاضه بأمر... .. ٢٤٤٣
- الأول: لا بد فى الانتقال من وظيفه لأخرى من ارتفاع موضوع الأولى و تحقق موضوع الثانية، ٢٤٤٣
- الثانى: لا إشكال فى جريان الوظائف السابقه فى مستمره الدم أكثر من شهر، ٢٤٤٣
- الثالث: لا يخفى أن تشريع الوظائف المذكوره لا يرجع إلى تحديد الحيض واقعا بها، ٢٤٤٥
- (مسأله ١١): الأقوى عدم ثبوت عاده شرعيه مركبه ٢٤٤٧
- مسأله ١٢: الكلام فى ذات العاده العدديه ٢٤٤٧
- مسأله ١٣: إذا حصرت وقت عادتها فى عدد من أيام الشهر يزيد على أيام عادتها ٢٤٨٣
- مسأله ١٤: إذا ذكرت وقت عادتها و نسيت عددها، ٢٤٨٤
- اشاره ٢٤٨٤
- و بقي فى المقام أقوال آخر ذكرت فى أغلب كلماتهم فى الناسيه لعددها، ٢٤٨٩

- ٢٤٨٩ اشاره
- ٢٤٨٩ الأول: الاقتصار على الثلاثة،
- ٢٤٩٠ الثاني: جواز كل من الاقتصار على الثلاثة و التحيض بالروايات،
- ٢٤٩٠ الثالث: الاحتياط فيما زاد على الثلاثة إلى تمام العشرة،
- ٢٤٩٥ الفهرست
- ٢٥٠٨ المجلد ٥
- ٢٥٠٨ اشاره
- ٢٥٠٩ اشاره
- ٢٥١٣ تتمه كتاب الطهارة
- ٢٥١٣ تتمه المبحث الرابع في الغسل
- ٢٥١٣ تتمه المقصد الثاني في غسل الحيض
- ٢٥١٣ الفصل السابع في أحكام الحائض
- ٢٥١٣ اشاره
- ٢٥١٣ (مسألة ١٥): يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهارة من العبادات
- ٢٥١٣ اشاره
- ٢٥٢٣ بقى الكلام في ثمره الحرمة الذاتية،
- ٢٥٢٧ و يحرم عليها جميع ما يحرم على الجنب،
- ٢٥٢٧ مسألة ١٦: يحرم وطؤها في القبل عليها و على الفاعل
- ٢٥٤٤ مسألة ١٧ كفاره وطء الحائض
- ٢٥٤٤ اشاره
- ٢٥٥٩ بقى في المقام أمور،
- ٢٥٥٩ الأول: الظاهر عدم الفرق في الأمه بين القنه و المدبره و أم الولد و المكاتبه،
- ٢٥٦٠ الثاني: الظاهر عدم الفرق في الزوجه بين الحره و الأمه و الدائمه و المنقطعه،
- ٢٥٦٠ الثالث: لو لم تكن الموطوءه زوجة و لا أمه
- ٢٥٦١ الرابع: الظاهر عدم الإشكال في جواز دفع كفاره وطء الزوجه لمسكين واحد،
- ٢٥٦٢ الخامس: قال في العروه الوثقى: «وجوب الكفاره في الوطاء في دبر الحائض غير معلوم، لكنه أحوط»،
- ٢٥٦٢ السادس: حكى في الجواهر عن ظاهر كشف الغطاء تعميم وجوب الكفاره لما إذا كانت المرأه ميتة،

- السابع: الظاهر أن المعيار في الأول و الوسط و الآخر على الحيض الذي يقع فيه الوطء، ٢٥٤٣
- الثامن: الظاهر تعدد الكفاره بتعدد الوطء، ٢٥٤٥
- التاسع: الظاهر عدم الإشكال في أن الحيض لو فجاأ في أثناء الإدخال لزوم التخلص و يحرم الاستمرار فيه، ٢٥٤٩
- العاشر: ذكر في العروه الوثقى أنه لو خرج حيضها من غير الفرج حرم وطؤها في الفرج، ٢٥٧٠
- الحادي عشر: صرح في العروه الوثقى بعدم سقوط الكفاره بالعجز عنها، ٢٥٧٠
- الثاني عشر: المدار في مقدار الكفاره واقعا على الموضوع الواقعي من حيثيه المرأة و أنها زوجه أو أمه، ٢٥٧٦
- الثالث عشر: قال في المنتهى في فروع مسأله كفاره وطء الحائض: «الثاني عشر: يجب الامتناع من الوطء وقت الاشتباه، ٢٥٧٦
- الرابع عشر: قال في الجواهر: «لا إشكال عندهم، بل لا خلاف في قبول قول المرأة في الحيض إن لم تكن متهمه، ٢٥٧٧
- الخامس عشر: صرح جملة من الأصحاب بمشاركه النفساء للحائض في حكم الكفاره. ٢٥٨٢
- مسأله ١٨: طلاق الحائض و ظهارها ٢٥٨٣
- اشاره ٢٥٨٣
- بقي في المقام أمران: ٢٥٨٩
- الأول: تقدم في الفرع الثالث عشر من فروع كفاره الوطء إلزام بعضهم بالاحتياط مع اشتباه الحيض و لو كان لاستمرار الدم. ٢٥٨٩
- الأمر الثاني: لا يخفى أن ما كان من الأحكام المتقدمه قد أخذ في أدلته عنوان الحائض ٢٥٩٠
- (مسأله ١٩): يجب الغسل من حدث الحيض لكل مشروط بالطهاره من الحدث الأكبر ٢٥٩٢
- شاره ٢٥٩٢
- كيفية غسل الحيض ٢٥٩٣
- هل يجزى الغسل عن الوضوء ٢٥٩٩
- قول الأول عدم الإجزاء ٢٥٩٩
- اشاره ٢٥٩٩
- الأول: الإجماع ٢٥٩٩
- الثاني: إطلاق ما دل على سببيه أسباب الحدث الأصغر للوضوء ٢٦٠١
- الثالث: النصوص الخاصه، ٢٦٠٣
- القول الثاني إجزاء الغسل عن الوضوء ٢٦٠٣
- اشاره ٢٦٠٣
- بقي في المقام أمر، و هو أنه هل يجب تقديم الوضوء على الغسل أو يجوز تأخيره عنه؟ ٢٦١٢
- مسأله ٢٠: يجب عليها قضاء ما فاتها من الصوم في رمضان دون غيره ٢٦١٦

- اشاره - - - - - ٢٦١٦
- لا يجب على الحائض قضاء الصلاة - - - - - ٢٦١٨
- إذا طرأ الحيض أثناء الوقت - - - - - ٢٦٢٠
- اشاره - - - - - ٢٦٢٠
- يقع الكلام فيما ذكره الأصحاب و في نصوص المقام و هو في مسألتين: - - - - - ٢٦٢٣
- المسأله الأولى: إذا طرأ الحيض في أثناء الوقت - - - - - ٢٦٢٣
- اشاره - - - - - ٢٦٢٣
- بقي في المقام أمور.. - - - - - ٢٦٢٩
- الأول: بناء على اعتبار سعه الوقت للطهاره في وجوب القضاء فقد صرح في كشف اللثام بأنه لو كان ضيق الوقت مسوغاً للتيمم كفى سعه الوقت له. - - - - - ٢٦٢٩
- الثاني: بناء على ما هو المعروف من وجوب القضاء مع سعه الوقت للصلاه وحدها أو مع شروطها فالمعيار في الصلاه على أقل المجزى، - - - - - ٢٦٢٩
- الثالث: ربما يظهر مما في مبحث الحيض من التذكرة من إناطه القضاء بالقدرة على الصلاه مع الطهاره - - - - - ٢٦٢٩
- الرابع: لو علمت المرأة بأن الحيض يفجؤها لزمها التعجيل بالصلاه أداء، لتضييق وقتها. - - - - - ٢٦٣٠
- الخامس: قال في العروه الوثقى: «إذا شكت في سعه الوقت و عدمها وجبت المبادره» - - - - - ٢٦٣١
- السادس: ذكر في مبحث المواقيت من القواعد استحباب القضاء لو قصر الوقت عن الطهاره و الصلاه التامه، - - - - - ٢٦٣١
- المسأله الثانيه: إذا طهرت من الحيض أثناء الوقت فالكلام يقع في أمور. - - - - - ٢٦٣٢
- الأول: إذا لم يسع الوقت الطهاره و ركعه من الصلاه لم يجب عليها الأداء، فضلاً عن القضاء، - - - - - ٢٦٣٢
- الثاني: إذا وسع الوقت الطهاره و الصلاه التامه وجب أدائها - - - - - ٢٦٣٦
- الثالث: ذكرنا عند الكلام في مفاد القاعده أن مقتضاها عدم الاجتزاء في وجوب الصلاه - - - - - ٢٦٤٣
- مسأله ٢١ غسل الحائض من الحدث الأكبر - - - - - ٢٦٤٤
- مسأله ٢٢: استحباب الوضوء و الذكر للحائض - - - - - ٢٦٥١
- اشاره - - - - - ٢٦٥١
- بقي في المقام أمور.. - - - - - ٢٦٥٨
- الأول: قال في التذكرة: «و لا يرفع هذا الوضوء حدثاً و لا يبيح ما شرطه الطهاره» - - - - - ٢٦٥٨
- الثاني: قال في المنتهى: «لو فقدت الماء هل تتيمم أم لا؟» - - - - - ٢٦٦٠
- الثالث: ذكر في المنتهى أن الغسل لا يقوم مقام الوضوء في أداء الوظيفه المذكوره، لعدم تناول النص له. - - - - - ٢٦٦٢
- الرابع: هل يجزى الوضوء المذكور للحائض إذا كانت محدثه بالأكبر غير الحيض، - - - - - ٢٦٦٣

- مسألة ٢٣: مكروهات الحائض ٢٦٦٣
- المقصد الثالث في الاستحاضه ٢٦٦٦
- اشاره ٢٦٦٦
- مسألة ٢٤: تحديد موارد الاستحاضه ٢٦٦٦
- اشاره ٢٦٦٦
- و قد تحصل من جميع ما تقدم أمور.. ٢٦٨٠
- الأول: أن كل دم يخرج من طريق الرحم ليس بحيض و لا نفاس فهو استحاضه ٢٦٨٠
- الثاني: أنه إن أحرز عدم حيضه الدم بقاعده تنهض بإثبات لازم مؤداها لزم البناء على كونه استحاضه، ٢٦٨٠
- الثالث: أن الدم إذا خرج من باطن الفرج لقرح أو جرح فيه أو لمروره عليه مع نبعه من الجوف غير الرحم فهو ليس باستحاضه و لا حيض. ٢٦٨٠
- في ناقضيه الاستحاضه للطهاره ٢٦٨٠
- (مسألة ٢٥): في أقسام الاستحاضه ٢٦٨١
- مسألة ٢٦: وجوب الفحص عن صور الاستحاضه ٢٦٨٨
- مسألة ٢٧: حكم الاستحاضه القليله ٢٦٩٨
- مسألة ٢٨: حكم الاستحاضه المتوسطه ٢٧٣٠
- اشاره ٢٧٣٠
- بقي في المقام أمور.. ٢٧٤٤
- الأول: المعيار في السيلان الذى يعتبر عدمه فى المتوسطه و وجوده فى الكثيره هو عبور الدم عن الكرسف ٢٧٤٤
- الثاني: كما صرح الأصحاب رضى الله عنهم فى المقام بوجوب غسل واحد لليوم صرحوا بكونه قبل صلاه الصبح. ٢٧٤٤
- الثالث: مقتضى إطلاق النصوص الاكتفاء فى المتوسطه بعدم سيلان الدم لتبديل الكرسف قبل سيلان الدم منه ٢٧٤٨
- الرابع: مقتضى اقتصار الأصحاب رضى الله عنهم فى تعيين أحكام المستحاضه على حال الدم مع الكرسف أنه لا عبره بسيلانه مع عدم وضع الكرسف، ٢٧٤٨
- مسألة ٢٩: حكم الاستحاضه الكثيره ٢٧٤٩
- اشاره ٢٧٤٩
- فلا يبقى فى المقام إلا أمران: ٢٧٦٦
- الأول: الصلاه. ٢٧٦٦
- الثاني: الطواف. ٢٧٧٢
- الكلام فى النوافل الرواتب ٢٧٧٨
- بقي فى المقام أمور. ٢٧٨٢

- الأول: حيث سبق منا وجوب تجديد الغسل لكل صلاتين في غير الفرائض اليومية، ----- ٢٧٨٢
- الثاني: ذكر بعضهم وجوب تأخير الوضوء و الغسل للمستحاضه بأقسامها إلى دخول الوقت. ----- ٢٧٨٢
- الثالث: الظاهر التداخل بين الاستحاضه و غيرها من أسباب الحدث الأصغر و الأكبر، ----- ٢٧٨٥
- مسألة ٣٠: إذا حدثت المتوسطه بعد صلاه الصبح وجب الغسل للظهرين ----- ٢٧٨٦
- مسألة ٣١: إذا حدثت الكبرى بعد صلاه الصبح وجب غسل للظهرين و آخر للعشاءين ----- ٢٧٩١
- مسألة ٣٢: إذا انقطع دم الاستحاضه انقطع براء قبل الأعمال وجبت تلك الأعمال ----- ٢٧٩٢
- مسألة ٣٣: إذا علمت المستحاضه أن لها فتره تسع الطهاره و الصلاه وجب تأخير الصلاه إليها ----- ٢٨٠٩
- (مسألة ٣٤): إذا انقطع الدم انقطع براء و جددت الوظيفه اللازمه لها لم تجب المبادرة إلى فعل الصلاه ----- ٢٨١٠
- (مسألة ٣٥): إذا اغتسلت ذات الكثيره لصلاه الظهرين و لم تجمع بينهما عمداً أو لعذر وجب عليها تجديد الغسل للعصر ----- ٢٨١١
- (مسألة ٣٦): إذا انتقلت الاستحاضه من الأدنى إلى الأعلى - كالفليه أو المتوسطه إلى الكثيره، و كالمتوسطه إلى الكثيره ----- ٢٨١٢
- (مسألة ٣٧): إذا انتقلت الاستحاضه من الأعلى إلى الأدنى استمرت على عملها بالنسبه إلى الصلاه الأولى ----- ٢٨١٥
- مسألة ٣٨: ما يستثنى من وجوب المبادرة ----- ٢٨١٨
- مسألة ٣٩: يجب عليها التحفظ من خروج الدم ----- ٢٨٢٠
- اشاره ----- ٢٨٢٠
- بقى في المقام أمور... ----- ٢٨٢٣
- الأول: قد يستفاد من إطلاقهم وجوب التحفظ في جميع أقسام المستحاضه و عدم اختصاصه بالكثيره، ----- ٢٨٢٣
- الثاني: بناء على مبطليه خروج الدم بسبب عدم التحفظ للصلاه دون الطهاره يتعين اختصاص التحفظ بحال الصلاه، ----- ٢٨٢٤
- الثالث: قرب في الروض و محكى الذكرى وجوب التحفظ من الدم على الصائمه في تمام النهار، ----- ٢٨٢٥
- الرابع: النصوص و إن اشتملت على الاستثفار و الاستدفار و التلجم و التعصب و ضم الفخذين و الاستيثاق، إلا أن الظاهر رجوع الجميع للأخير من دون خصوصيه لها ٢٨٢٦
- مسألة ٤٠: جمله من أحكام المستحاضه ----- ٢٨٢٨
- صوم المستحاضه ----- ٢٨٢٨
- اشاره ----- ٢٨٢٨
- بقى في المقام أمور... ----- ٢٨٣٩
- الأول: تقدم عن الشهيدين و صاحب المعالم وجوب تقديم غسل الفجر للصائمه. ----- ٢٨٣٩
- الثاني: أن استبعاد الترك غير العمدى في تمام الشهر مانع من حمله عليه و ملزم بحمله على الترك العمدى و لو للجهل بالحكم ----- ٢٨٤٠
- الثالث: أن مقتضى إطلاق فتاوى الأصحاب و معاهد إجماعاتهم عدم الفرق بين صوم شهر رمضان و غيره، ----- ٢٨٤١
- الأحوط توقف صحه صوم الاستحاضه على غسل الفجر ----- ٢٨٤١

- الأحوط وجوبا توقف جواز وطئها على الغسل ٢٨٤٣
- دخول المساجد و قراءه العزائم للمستحاضه ٢٨٥٠
- مس المستحاضه للمصحف - ٢٨٥٢
- المقصد الرابع فى النفاس ٢٨٥٤
- اشاره ٢٨٥٤
- مسأله ٤١: تحديد النفاس و جملة من أحكامها ٢٨٥٤
- اشاره ٢٨٥٤
- تحديد النفاس ٢٨٥٤
- لا حد لقليل النفاس ٢٨٦٢
- الكلام فى أكثر النفاس ٢٨٦٣
- منها قول المشهور بأن أكثر النفاس عشره أيام من حين الولاده ٢٨٦٣
- اشاره ٢٨٦٣
- فقد استدل عليه بوجوه: ٢٨٦٥
- الأول: عموم أحكام الطاهر، ٢٨٦٥
- الثانى: الإجماع ٢٨٦٦
- الثالث: ما تضمن أن النفاس حيض محتبس، ٢٨٦٧
- الرابع: بعض النصوص المدعاه فى المقام، ٢٨٦٨
- منها اكثر النفاس خروجها قبل الثمانيه عشر - ٢٨٧٢
- اشاره ٢٨٧٢
- فيدل عليه جملة من النصوص: ٢٨٧٣
- منها: ما ورد فى قضيه أسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبى بكر. ٢٨٧٣
- و منها: ما فى العيون بسنده عن الفضل بن شاذان ٢٨٧٨
- و منها: خبر حنان بن سدير: ٢٨٧٩
- منها ما قد يظهر من كلام ابن ابى عقيل بان مقدار النفاس بذات العاده بحسب طبيعتها ٢٨٨٢
- إذا رأته بعد العشره لم يكن نفاسا ٢٨٨٩
- مبدأ حساب الأكثر من حين تمام الولاده ٢٨٩٢

- ٢٨٩٣----- كون النقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد بحكم النفاس
- ٢٨٩٥----- حكم التوأمين
- ٢٨٩٥----- اشاره
- ٢٩٠١----- بقى فى المقام أمران:
- ٢٩٠١----- الأول: الكلام فى الفرق بين القول بوحده النفاس وبتعدده فى التوأمين
- ٢٩٠٢----- الثانى: لو أقت الولد الواحد قطعاً متفرقه
- ٢٩٠٥----- إذا لم تر الدم إلا فى العاشر
- ٢٩١٢----- إذا رأته حين الولادة ثم انقطع ثم رأته قبل العشرة و انقطع عليها
- ٢٩١٢----- مسأله ٤٢: الدم الخارج قبل ظهور الولد ليس بنفاس
- ٢٩٢٠----- مسأله ٤٣: إذا تجاوز دمها العشرة من حين الولادة رجعت لعادتها فى الحيض
- ٢٩٢٣----- مسأله ٤٤: حكم غير ذات العاده و ذات العاده إذا رأت الدم فى عشره الولادة و استمر حتى تجاوز العشره من حين الولادة
- ٢٩٢٨----- مسأله ٤٥: النفساء بحكم الحائض فى الاستظهار عند تجاوز الدم أيام العاده
- ٢٩٢٨----- اشاره
- ٢٩٣٢----- يتعلق بالنفاس جميع ما يتعلق بالحيض على السواء من المحرمات و المكروهات
- ٢٩٣٢----- اشاره
- ٢٩٣٧----- و من هنا كان المناسب النظر فى كل حكم من أحكام الحيض، و فى نهوض الأدله بإثباته للنفساء.
- ٢٩٣٧----- الأول: تحريم العبادات المشروطه بالطهاره،
- ٢٩٣٨----- الثانى: تحريم وطئها.
- ٢٩٤١----- الثالث: تحريم دخولها للمساجد.
- ٢٩٤٢----- الرابع: تحريم قراءه العزائم.
- ٢٩٤٢----- الخامس: تحريم مس كتابه القرآن المجيد.
- ٢٩٤٢----- السادس: كراهه سؤرها على ما تقدم فى الأسأر.
- ٢٩٤٣----- السابع: كراهه الخضاب.
- ٢٩٤٤----- الثامن: كراهه حضورها عند الميت حال النزع
- ٢٩٤٤----- التاسع: استحباب الذكر لها فى أوقات الصلاه.
- ٢٩٤٤----- تقضى الصوم و لا تقضى الصلاه و لا يصح طلاقها
- ٢٩٤٨----- مسأله ٤٦: شروط الحيض المتأخر عن النفاس

٢٩٥٩	الفهرست
٢٩٧٢	المجلد ٦
٢٩٧٢	اشاره
٢٩٧٣	اشاره
٢٩٧٧	تتمه كتاب الطهاره
٢٩٧٧	تتمه المبحث الرابع
٢٩٧٧	المقصد الخامس في غسل الأموات
٢٩٧٧	اشاره
٢٩٧٧	الفصل الأول في أحكام الاحتضار
٢٩٧٧	اشاره
٢٩٧٧	مسأله ١: الكلام في وجوب الاستقبال بالميت حال الاحتضار و جمله من أحكامه
٢٩٧٧	اشاره
٢٩٧٧	وجوب الاستقبال حال الاحتضار
٢٩٧٧	اشاره
٢٩٧٩	و كيف كان، فقد استدلل للوجوب بجمله من النصوص:
٢٩٧٩	الأول: صحيح سليمان بن خالد:
٢٩٨١	الثاني: موثق معاوية بن عمار:
٢٩٨١	الثالث: ما رواه الصدوق عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال:
٢٩٨٤	الرابع: حديث الحسين بن مصعب
٢٩٨٥	الخامس: مرسل الدعائم
٢٩٨٧	بقي في المقام أمور:
٢٩٨٧	الأول: ظاهر حديث زيد بن علي عليه السلام الأمر بالاستقبال في تمام حال الاحتضار،
٢٩٨٨	الثاني: قال في محكي الذكرى: ان ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته،
٢٩٩٠	الثالث: صرح بعضهم بأنه لا فرق بين الرجل و المرأة في هذا الحكم،
٢٩٩٢	الرابع: لا إشكال في سقوط وجوب الاستقبال - لو تم في نفسه - واقعا بتعذره.
٢٩٩٣	كيفية استقبال المحتضر و الميت
٢٩٩٣	اشاره

- ٢٩٩٥----- بقى شىء:-----
- ٢٩٩٦----- هل يعتبر استئذان الولي في الاستقبال-----
- ٢٩٩٦----- اشاره-----
- ٢٩٩٦----- بقى في المقام أمران:-----
- ٢٩٩٦----- الأول: صرح في الشرائع وغيره بأن التكليف بالاستقبال كفاي،-----
- ٢٩٩٨----- الثاني: صرح في العروه الوثقى بلزوم استئذان الولي في الاستقبال المذكور.-----
- ٢٩٩٨----- اشاره-----
- ٢٩٩٨----- أولها: عموم ما دل على أن أولى الناس بالميت أولاهم بميراثه،-----
- ٣٠٠٠----- ثانيها: قوله تعالى: و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله-----
- ٣٠٠٠----- ثالثها: أن التوجيه المذكور تصرف في بدن المحتضر لا يجوز بغير إذن الولي.-----
- ٣٠٠٠----- في استحباب نقل المحتضر إلى مصلاه إن اشتد عليه النزع-----
- ٣٠٠٦----- استحباب تلقين المحتضر الشهادتين والإقرار بالنبى ص والأئمه ع و سائر الاعتقادات الحقه-----
- ٣٠٠٦----- اشاره-----
- ٣٠١٣----- بقى في المقام أمور:-----
- ٣٠١٣----- الأول: استحباب قراءة الدعاء و سوره الصافات عند المحتضر لتعجيل راحته-----
- ٣٠١٥----- الثاني: التلقين لغه و إن كان هو التفهيم، و هو يحصل بإسماع المحتضر الكلام و تفهمه له و إن لم يقله،-----
- ٣٠١٥----- الثالث: قال في الجواهر في تعيين من يستحب منه التلقين:-----
- ٣٠١٧----- ما يكره حال الاحتضار-----
- ٣٠٢١----- ما يستحب بعد الموت-----
- ٣٠٣٣----- ما يكره بعد الموت-----
- ٣٠٣٦----- الفصل الثاني في الغسل-----
- ٣٠٣٦----- وجوب التجهيز كفاي-----
- ٣٠٤١----- إزالة النجاسه عن بدن الميت-----
- ٣٠٤٨----- وجوب تغسيله ثلاثه أغسال هو المعروف بين الأصحاب-----
- ٣٠٥٢----- الكلام في وجوب الخليطين في الغسلتين-----
- ٣٠٥٢----- اشاره-----

- و قد يستدل لهما ببعض النصوص: ٣٠٥٣
- الأول: خبر معاوية بن عمار ٣٠٥٣
- الثاني: صحيح يعقوب بن يقطين: ٣٠٥٣
- الثالث: صحيح الفضل بن عبد الملك ٣٠٥٣
- وجوب الترتيب بين الغسلات ٣٠٥٥
- اشاره ٣٠٥٥
- و قد استدل عليه بوجه: ٣٠٥٥
- الأول: الإجماع ٣٠٥٥
- الثاني: أن الترتيب حيث ثبت في غسل الجنابه ثبت هنا للإجماع على عدم الفرق بينهما في ذلك، ٣٠٥٨
- الثالث: النصوص ٣٠٥٨
- بقي في المقام أمور: ٣٠٦٤
- الأول: تقدم في غسل الجنابه أن ما تضمنته بعض النصوص من عدم جواز تقديم تمام البدن على الرأس لا مجال لرفع اليد عنه، ٣٠٦٤
- الثاني: تضمنت جملة من النصوص المتقدمة الأمر بالبدء بالميامن، ٣٠٦٤
- الثالث: لو تم الدليل على الترتيب المذكور فظاهره إلحاق الرقبه بالبدن ٣٠٦٦
- الرابع: صرح في القواعد بسقوط الترتيب بالارتماس، ٣٠٦٦
- الخامس: تقدم في أول فصل أجزاء الوضوء أن المقدار الواجب من الماء ما يصدق معه وصول الماء للبشره و مشه لها و لو بمعونه اليد، ٣٠٦٩
- وجوب النيه في غسل الميت ٣٠٧٢
- اشاره ٣٠٧٢
- بقي في المقام أمور: ٣٠٧٨
- الأول: ظاهر الدروس و عن الذكرى الاكتفاء بنيه واحده للأغسال الثلاثه، ٣٠٧٨
- الثاني: صرح في جامع المقاصد و الروض و المدارك و محكى الذكرى بأن النيه نيه الصاب. ٣٠٨٢
- الثالث: صرح غير واحد بجواز تعدد الغاسل بنحو الاشتراك و بنحو التوزيع، ٣٠٨٢
- مسأله ٢: وجوب الرجوع إلى الولي في أحكام الميت ٣٠٨٤
- اشاره ٣٠٨٤
- و حيث ظهر ثبوت الولاية في الجملة فينبغي الكلام في أمور متعلقه بتحديددها و ما يتعلق بها: ٣٠٨٩
- الأول: أن ظاهر الأصحاب كون الأولويه المذكوره على نحو الوجوب، ٣٠٨٩
- الثاني: قال في محكى مجمع البرهان: كون الأولويه بمعنى عدم جواز اشتغال الأبعد بأحكام الميت إلا بإذن الأقرب، ٣٠٩٠

- الثالث: ظاهر كلام الأصحاب، بل صريح جماعه أن مقتضى الولاية لزوم صدور الفعل من الولي أو بنظره. ٣٠٩٠
- الرابع: أشرنا في ذيل الكلام في الوجوب الكفائي إلى ما يظهر من غير واحد من الأصحاب من منافاه ولاية شخص خاص له. ٣٠٩٠
- الخامس: مقتضى ثبوت ولاية الولي على خصوصيات التجهيز أنه لو أمر أو أذن بوجه خاص لم يجز التخلف عنه. ٣٠٩٤
- السادس: لا يبعد البناء على عموم الولاية للخصوصيات الكماليه في واجبات التجهيز - ٣٠٩٥
- السابع: الظاهر أن الولاية لا تسقط بإسقاط الولي. ٣٠٩٥
- الثامن: قد يظهر منهم عدم صحه الصلاه و الغسل لو وقعا بدون إذن الولي، ٣٠٩٦
- ولاية الزوج ٣٠٩٧
- اشاره ٣٠٩٧
- إذا عرفت هذا فيقع الكلام في أمور: ٣٠٩٩
- الأول: ذكر في الروض و الروضه و المسالك أنه لا فرق في الحكم المذكوره بين الدائمه و المتمتع بها، ٣٠٩٩
- الثاني: ظاهر جامع المقاصد عدم الفرق بين الحره و الأمه، ٣١٠٢
- الثالث: صرح في المسالك بعدم الفرق بين المدخول بها و غيرها. ٣١٠٣
- الرابع: صرح في المسالك بعموم الحكم للمطلقه رجعيا. ٣١٠٣
- الخامس: قال في المنتهى في فروع تعيين أولياء الميت: الحر أولى من العبد و إن كان الحر بعيدا و العبد أقرب، ٣١٠٥
- السادس: حكى في الروض عن بعض الأصحاب القول بولاية الزوجه على زوجها، ٣١٠٦
- ولاية الأرحام ٣١٠٧
- اشاره ٣١٠٧
- و كيف كان، فقد يستدل عليه بأمر: ٣١٠٨
- الأول: ما استفاض الاستدلال به في كلام جماعه ٣١٠٨
- الثاني: ما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سره ٣١١٤
- الثالث: أنه مقتضى نصوص المقام المتضمنه إيكال الأمر للأولى. ٣١١٦
- بقي شيء: ٣١٢١
- تذنيبان: ٣١٢٤
- الأول: قال في كشف اللثام: و عن أبي على يعنى ابن الجنيد أن الأولى بالصلاه على الميت إمام المسلمين، ثم خلفاؤه، ثم إمام القبيله. ٣١٢٤
- الثاني: فهل المدار على استئذان جميع أهل الطبقة حتى لو كان المتولى بعضهم، أو يكتفى بإذن أحدهم مطلقا، أو أنه ما لم يمنع غيره ٣١٢٧
- مسأله: ٣ فروع تعيين الأولياء ٣١٣٠
- (مسأله ٤): إذا تعذر استئذان الولي ٣١٤٠

- مسأله ٥: إذا أوصى أن يغسله شخص معين لم يجب عليه القبول ----- ٣١٤٣
- اشاره ----- ٣١٤٣
- تنبيه: ----- ٣١٥١
- مسأله ٦: بقيه شروط التمسيل من طهاره الماء و إباحته و إباحه متعلقات الغسل ----- ٣١٥٢
- مسأله ٧: يجرى تمسيل الميت قبل برده ----- ٣١٥٣
- مسأله ٨: إذا تعذر السدر و الكافور فالأقوى وجوب تمسيه ثلاث مرات بالماء القراح ----- ٣١٥٦
- اشاره ----- ٣١٥٦
- بقي فى المقام أمور: ----- ٣١٦٣
- الأول: قال فى التذكرة: «لو لم يجد السدر فى تمسيه بما يقوم مقامه من الخطمى و نحوه إشكال» ----- ٣١٦٣
- الثانى: ما تقدم جار فيما لو تعذر أحد الخليطين، فيجب الميسور من الغسل أيضا، ----- ٣١٦٤
- الثالث: أنه لو وجد الخليطان بعد الغسل بالماء القراح و قبل الدفن وجبت الإعادة ----- ٣١٦٤
- الرابع: لو تعذر التمسيل ثلاثا اقتصر على ما يمكن مره أو مرتين. ----- ٣١٦٧
- بقي شىء: ----- ٣١٦٩
- مسأله ٩: يعتبر فى كل من السدر و الكافور أن لا يكون كثيرا ----- ٣١٧٠
- اشاره ----- ٣١٧٠
- بقي فى المقام فروع تتعلق بالخليطين ----- ٣١٨٦
- اشاره ----- ٣١٨٦
- الأول: قال فى جامع المقاصد عند الكلام فى السدر: و يعتبر كونه مطحونا ----- ٣١٨٦
- الثانى: قد وقع التعبير بجلال الكافور فى جملة من كلمات قدماء الأصحاب رضى الله عنهم ----- ٣١٨٨
- الثالث: قال فى المقتع: «و يلقى فى الماء شىء من جلال الكافور و شىء من ذريه». ----- ٣١٩١
- الرابع: فى صحيح الفضل بن عبد الملك و ما تضمنه من كون الغسله الأولى بالحرص - الذى هو الأثنان - مخالف لبقية النصوص و فتاوى الأصحاب. ----- ٣١٩٣
- مسأله ١٠: إذا تعذر الماء أو خيف تناثر لحم الميت بالتمسيل يمم ----- ٣١٩٥
- اشاره ----- ٣١٩٥
- المقام الأول: فى أن سقوط التمسيل يقتضى الانتقال للميم، ----- ٣١٩٦
- المقام الثانى: فى تحديد موارد سقوط التمسيل الموجب للانتقال للميم. ----- ٣٢٠١
- مسأله ١١: يجب أن يكون التيمم بيد الحى ----- ٣٢٠٨

- اشاره ٣٢٠٨
- تنبيه: ٣٢١٠
- مسألة ١٢: يشترط في الانتقال إلى التيمم الانتظار إذا احتتمل تجدد القدره على التفسيل ٣٢١٠
- مسألة ١٣: إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو في أثناءه بنجاسه خارجيه أو منه وجب تطهيره ٣٢١١
- مسألة ١٤: إذا خرج من الميت بول أو منى لا تجب إعادته غسله ٣٢١٥
- مسألة ١٥: لا يجوز أخذ الأجره على تغسيل الميت ٣٢١٩
- مسألة ١٦: يجوز أن يكون المغسل صبيا ٣٢٢١
- مسألة ١٧: يجب في المغسل أن يكون مماثلا للميت في الذكوره و الأنوثة ٣٢٢٥
- اشاره ٣٢٢٥
- و يستثنى من ذلك صور: ٣٢٢٧
- الأولى: أن يكون الميت طفلا لم يتجاوز ثلاث سنين ٣٢٢٧
- اشاره ٣٢٢٧
- بقي في المقام أمران: ٣٢٣٢
- الأول: ظاهر نصوص التحديد أن المعيار في الحد حال الموت، لا حال التفسيل، ٣٢٣٢
- الثاني: ظاهر التحديد بالثلاث في حديث أبي النمير إكمالها، ٣٢٣٣
- الثانيه: الزوج و الزوجه ٣٢٣٤
- اشاره ٣٢٣٤
- بقي في المقام أمور: ٣٢٤١
- الأول: مقتضى إطلاق من ذهب لجواز التجريد من الثياب حال تغسيل أحد الزوجين للآخر عدم وجوب ستر العوره ٣٢٤١
- الثاني: قال في جامع المقاصد: و لم أقف في كلام على تعيين ما يعتبر في التفسيل من وراء الثياب. ٣٢٤٢
- الثالث: المناسبات الارتكازيه تقضى بأن لزوم التفسيل في الثياب أو القميص ٣٢٤٤
- الرابع: قال في الروض: «و يختص اللمس بما جاز نظره من الأعضاء». ٣٢٤٤
- تتميم و فيه أمران: ٣٢٥٢
- الأول: قال في الذكرى: «و لا عبره بانقضاء عده المرأه عندنا، بل لو نكحت جاز لها تغسيله، و إن كان الفرض بعيدا عندنا». ٣٢٥٢
- الثاني: قال في التذكرة: «لو كانت الزوجه كافره لم يكن لها غسل زوجها، إلا مع عدم المحارم» ٣٢٥٤
- الثالثه: المحارم ٣٢٥٥
- الرابعه: المولى ٣٢٤٤

- اشاره ٣٢٤٤
- و أما تغسيل الأمه لمولاها فجزاه محل إشكال - ٣٢٧٠
- مسأله ١٨: إذا اشتبه ميت بين الذكر و الأنثى - ٣٢٧٤
- اشاره ٣٢٧٤
- بقى فى المقام أمران: ٣٢٨٤
- الأول: أن وجوب تغسيل المحرم الخنثى من وراء الثياب الذى بنى عليه جملة من الأصحاب يبتنى على ما تقدم فى مطلق تغسيل المحارم. ٣٢٨٤
- الثانى: ما تقدم يجرى فى كل مشتببه بين الصنفين و لا طريق لتعيينه، ٣٢٨٤
- مسأله ١٩: إذا انحصر المماثل بالكافر الكتابى - ٣٢٨٤
- مسأله ٢٠: إذا لم يوجد المماثل حتى المخالف و الكتابى سقط الغسل - ٣٢٩٧
- مسأله ٢١: إذا دفن الميت بلا تغسيل عمداً أو خطأً جاز بل وجب نبشه لتغسيه أو تيممه - ٣٣٠٥
- مسأله ٢٢: إذا مات الميت محدثاً بالأكبر كالجنابه أو الحيض لا يجب تغسيه إلا غسل ميت فقط - ٣٣٠٦
- مسأله ٢٣: إذا كان محرماً لا يجعل الكافور فى ماء غسله الثانى - ٣٣٠٨
- مسأله ٢٤: يجب تغسيل كل مسلم حتى المخالف عدا صنفين - ٣٣١٥
- اشاره ٣٣١٥
- يلزم النظر فى بقيه ما استدل أو يستدل به عليه، و هى أمور: ٣٣١٧
- الأول: ما فى الجواهر من استصحاب جريان أحكام المسلم عليه. ٣٣١٧
- الثانى: ما دل على عموم وجوب الصلاة على المسلم. ٣٣١٨
- الثالث: ما أشار إليه فى الجواهر من إيجاب تغسيل الميت فى بلاد الإسلام - ٣٣١٩
- الرابع: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره - ٣٣٢١
- الخامس: إطلاق النصوص أو عمومها، - ٣٣٢١
- بقى فى المقام أمور. - ٣٣٣٢
- الأول: اشرنا فى صدر الكلام فى المسأله إلى تصريح جملة من الأصحاب بكراهه تغسيل المخالف. ٣٣٣٢
- الثانى: صرح فى كتاب الجنائز من المبسوط و الخلاف و كتاب الجهاد من المنتهى و التذكرة بعدم تغسيل القتيل من أهل البغى، ٣٣٣٥
- الثالث: مقتضى إطلاق سيدنا المصنف قدس سره هنا وجوب تغسيل المخالف على الوجه المشروع عندنا - ٣٣٣٦
- الرابع: قال شيخنا الأعظم قدس سره: ثم لو غسل غسلنا فالظاهر ترتب الآثار عليه - ٣٣٤٢
- الخامس: بناء على عدم جواز تغسيل المخالف فلا إشكال ظاهراً فى إلحاق أطفال المؤمنين بهم فى الأحكام، - ٣٣٤٣
- السادس: صرح غير واحد بوجوب تغسيل ولد الزنا، - ٣٣٤٤

- السابع: أشرنا أنفا إلى إلحاق الأطفال بأبائهم المسلمين و الكفار في جريان أحكام الإسلام و الكفر عليهم، ٣٣٤٦
- الثامن: ما تقدم من إلحاق الطفل بأبيه أو أبويه في الإسلام و الكفر يجرى في المجنون الذى يتصل جنونه بصغره، ٣٣٥١
- التاسع: صرح فى المبسوط بإسلام الطفل المسبى منفردا عن أبويه تبعاً للسببى، ٣٣٥٣
- العاشر: صرح جمهور الأصحاب بأن لقيط دار الإسلام محكوم بالإسلام، ٣٣٥٥
- الموردان اللذان سقط غسل الميت فيهما ٣٣٥٨
- الأول الشهيد ٣٣٥٨
- اشاره ٣٣٥٨
- و ينبغى التنبيه لأمر يتم بها تحديد محل الكلام: ٣٣٦١
- الأول: قد يدعى عموم سقوط الغسل لمن يقتل فى الجهاد ضد الكفار مع سلاطين الجور ٣٣٦١
- الثانى: قال فى الجواهر بعد أن قرب العموم لكل جهاد مشروع: ٣٣٦١
- الثالث: قد يدعى عموم سقوط الغسل لمن قتل مظلوما فى سبيل أمر راجح ٣٣٦٣
- الرابع: يجب غسل من قتل دون أهله و ماله ٣٣٦٤
- بقى فى المقام أمور: ٣٣٨٠
- الأول: لا إشكال ظاهرا فى وجوب الصلاة على الشهيد، ٣٣٨٠
- الثانى: كما صرح الأصحاب بعدم تغسيل الشهيد صرحوا بعدم تكفينه، ٣٣٨٠
- الثالث: حيث سبق اتفاق النص و الفتوى على دفن الشهيد فى ثيابه فقد اختلفت عباراتهم فيما يذفن معه و ما ينزع منه ٣٣٨٥
- اشاره ٣٣٨٥
- و إنما وقع الكلام فى جملة من الأمور، ٣٣٨٦
- اشاره ٣٣٨٦
- منها: السراويل ٣٣٨٨
- و منها: العمامه ٣٣٩٠
- و منها: القلنسوه ٣٣٩٢
- و منها: المنطقه ٣٣٩٣
- و منها: الفرو ٣٣٩٣
- و منها: الخف ٣٣٩٥
- بقى شئ ء: ٣٣٩٦

- الرابع: صرح الشيخ و جماعه بعموم سقوط التمسيل عن الشهيد لما إذا كان جنبا، ----- ٣٣٩٧
- الخامس: قال في المبسوط: «و حكم الصغير و الكبير و الذكر و الأنثى سواء إذا قتل في المعركه» ----- ٣٤٠٠
- السادس: صرح جماعه من الأصحاب بعدم الفرق في ثبوت حكم الشهيد بين أسباب القتل. ----- ٣٤٠١
- السابع: صرح في المبسوط و الخلاف بجريان حكم الشهيد على من مات في المعركه و ليس به أثر القتل، ----- ٣٤٠١
- الثامن: نبه في الحقائق إلى أن ما تضمنه معتبر زيد بن علي من أنه لا يترك على الشهيد شيء معقود إلا حل ----- ٣٤٠٣
- الثاني: من وجب قتله برجم أو قصاص ----- ٣٤٠٣
- اشاره ----- ٣٤٠٣
- إذا عرفت هذا فينبغي الكلام في أمور: ----- ٣٤٠٨
- الأول: ظاهر الأصحاب و معاهد الإجماع و نفي الخلاف المتقدمين وجوب الوجه المذكور، ----- ٣٤٠٨
- الثاني: ظاهر الأصحاب و معاهد الإجماع و نفي الخلاف المتقدمين الاجتزاء بالتمسيل المذكور عن التمسيل بعد الموت، ----- ٣٤٠٩
- الثالث: صرح أكثر الأصحاب بأن الشخص المذكور يؤمر بالاغتسال و غيره من أفعال التجهيز مع كونه هو المباشر له، ----- ٣٤١٠
- الرابع: قال في جامع المقاصد: «و لا يقدح في الاجتزاء به الحدث تخلل أو تأخر. ----- ٣٤١٢
- الخامس: صرح في جامع المقاصد و الروض بعدم إجزاء هذا الغسل عن غيره من الأغسال. ----- ٣٤١٣
- السادس: قال في جامع المقاصد: و لو سبق موته وجبت الإعادة ... و لو قتل بسبب آخر فكذلك، ----- ٣٤١٥
- السابع: الظاهر عدم الإشكال بينهم في اختصاص الوظيفة المذكوره بالمسلم الذي يجب تجهيزه، ----- ٣٤١٦
- مسأله ٢٥: قد ذكروا للتمسيل سننا و مكروهات ----- ٣٤١٩
- مستحبات التمسيل ----- ٣٤١٩
- مستحبات التمسيل التي ذكره المصنف ----- ٣٤١٩
- منها وضع الميت في حال التمسيل على مرتفع ----- ٣٤١٩
- منها أن يكون تحت الظلال ----- ٣٤٢٢
- منها أن يوجه إلى القبله ----- ٣٤٢٣
- منها أن ينزع قميصه من طرف رجليه ----- ٣٤٢٥
- أن يجعل ساترا لعورته ----- ٣٤٢٧
- اشاره ----- ٣٤٢٧
- بقي شيء، و هو أنه لا إشكال بينهم ظاهرا في حرمة النظر لعوره الميت ----- ٣٤٣١
- منها أن تلبس أصابعه برفق، و كذا جميع مفاصله ----- ٣٤٣٣
- منها أن يغسل رأسه برغوه السدر ----- ٣٤٣٤

- اشاره ٣٤٣٤
- بقي في المقام أمور: ٣٤٣٧
- الأول: لا يبعد استحباب غسل الرأس بالسدر قبل التمسح إن لم يغسل بالرغوه ٣٤٣٧
- الثاني: صرح في النافع والمعتبر والتذكرة ومحكي نهايه الأحكام بغسل تمام بدن الميت بالرغوه، ٣٤٣٩
- الثالث: مقتضى بعض النصوص المتقدمة استحباب غسل الرأس أمام كل من الغسلتين الأخيرتين بمائهما أيضا ٣٤٤٠
- منها أن يغسل فرجه بالاشنان ٣٤٤٢
- منها أن يبدأ بغسل يديه ٣٤٤٥
- منها أن يغسل كل عضو ثلاثا في كل غسل و يمسح بطنه في الأوليين إلا الحامل ٣٤٤٨
- منها أن يقف الغاسل على الجانب الأيمن للميت ٣٤٤٠
- منها أن يحفر للماء حفيره ٣٤٤١
- منها أن ينشف بدنه بثوب نظيف أو نحوه ٣٤٤٢
- مستحبات التمسح التي لم يذكره المصنف ٣٤٤٤
- اشاره ٣٤٤٤
- منها: توضئه الميت وضوء الصلاة. ٣٤٤٤
- اشاره ٣٤٤٤
- بقي في المقام أمور: ٣٤٤٨
- الأول: مقتضى إطلاق غير واحد أن الوضوء على نحو وضوء الحي بالماء المطلق، ٣٤٤٨
- الثاني: المذكور في كلام جملة ممن تقدم هو الوضوء قبل الغسل، ٣٤٤٨
- الثالث: تقدم من الخلاف نفى الخلاف في عدم جواز المضمضه والاستنشاق، ٣٤٧٠
- و منها: إمرار الغاسل يده على بدن الميت حين الغسل، ٣٤٧٠
- و منها: جعل الغاسل على يده خرقة. ٣٤٧٢
- و منها: إضافه الذريه للكافور في ماء الغسله الثانيه، ٣٤٧٦
- و منها: نفخ رأسه لتنظيف أنفه، ٣٤٧٦
- و منها: غسله بست أو سبع قرب، ٣٤٧٨
- و منها: غسل الغاسل يديه، ٣٤٧٨
- و منها: وضوء الغاسل إذا كان جنباً، ٣٤٧٨
- و منها: غسل الأواني، ٣٤٨٠

٣٤٨٠	و منها: الدعاء بالمأثور،
٣٤٨٠	و منها: كتم عيب الميت.
٣٤٨٢	مكروهات التمسيل
٣٤٨٢	اشاره
٣٤٩٣	تتميم:
٣٤٩٥	بقي شيء،
٣٤٩٧	الفهرست
٣٥١٢	المجلد ٧
٣٥١٢	اشاره
٣٥١٣	اشاره
٣٥١٧	ادامه المقصد الخامس: في غسل الاموات وفيه فصول
٣٥١٧	الفصل الثالث: في التكفين
٣٧٠١	الفصل الخامس (١): في التحنيط
٣٧٣٣	الفصل السادس: في الجريدتين
٣٧٥٧	الفصل السابع: في الصلاه عليه
٣٨٤٣	الفصل الثامن: في التشيع (١)
٣٨٧٧	الفصل التاسع: في الدفن
٣٩٤٧	المقصد السادس: في غسل المس
٣٩٤٧	اشاره
٣٩٩٣	فهرست تفصيلي
٤٠٠٦	المجلد ٨
٤٠٠٦	اشاره
٤٠٠٧	اشاره
٤٠١١	المقصد السابع: الأغسال المندوبه
٤٠٥٥	المبحث الخامس: في التيمم (١)
٤٠٥٥	اشاره

٤٠٦١	الفصل الأول: في مسوغاته
٤١٢١	الفصل الثاني: فيما يتيمم به
٤١٦٩	الفصل الثالث: كيفية التيمم أن يضرب بيديه على الأرض (١)،
٤٢٠٩	الفصل الرابع:
٤٢٣٩	الفصل الخامس:
٤٢٨٧	المبحث السادس: في الطهاره من الخبث وفيه فصول
٤٢٨٧	الفصل الأول: في عدد الأعيان النجسه
٤٤٨٣	فهرست تفصيلي
٤٤٩٥	المجلد ٩
٤٤٩٥	اشاره
٤٤٩٦	اشاره
٤٥٠٠	الفصل الثاني: في كيفية سرايه النجاسه إلى الملاقى
٤٥٣٤	الفصل الثالث: في أحكام النجاسه
٤٥٣٤	اشاره
٤٦٤٥	تتميم فيما يعفى عنه في الصلاه من النجاسات
٤٧٠٩	الفصل الرابع: في المطهرات
٤٩١٣	خاتمه
٤٩٣٨	فهرس التفصيلي
٤٩٥١	تعريف مركز

سرشناسه : طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵- م.

عنوان و نام پدید آور : مصباح المنهاج / تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر : نجف : دار الهلال، ۱۴۲۷ ق. = ۲۰۰۶ م. = ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری : ۹ ج.

شابک : دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۱-۴۲ ؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۱-۴۲-۰ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹ ؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱ ؛ ج. ۸: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۴-۸ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق. = ۲۰۰۵ م. = ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق. = ۲۰۰۹ م. = ۱۳۸۸)

یادداشت : ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۹۹).

یادداشت : چاپ قبلی: محمدسعید طباطبایی حکیم، ۱۴۱۵ ق. = ۱۹۹۴ م. = ۱۳۷۳.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب التجاره. - ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP / ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۴۱۸۹۴

المجلد ١

أشاره

كتاب الطهارة و فيه مباحث:

المبحث الأول فى أقسام المياه و أحكامها

المبحث الأول فى أقسام المياه و أحكامها و فيه فصول:

الفصل الأول: فى تقسيم الماء إلى مطلق و مضاف

الفصل الأول ينقسم ما يستعمل فيه لفظ الماء (١) إلى قسمين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب اشرح لى صدرى و يسر لى أمرى و أحلل عقده من لسانى يفقهوا قولى.

اللهم اهدنى فىمن هديت، و عافنى فىمن عافيت، و تولنى فىمن توليت.

اللهم كن فى عونى فى جميع أمورى، أنت حسبى و نعم الوكيل، نعم المولى و نعم النصير، و لا حول و لا قوة إلا بك، عليك توكلت و إليك أنيب.

(١) مقتضى ما ذكره قدس سرّه عدم كون التقسيم بلحاظ المعنى الحقيقى للماء، و لعل ذلك هو المشهور. خلافاً لشيخنا الأستاذ دامت بركاته «١»، فقد استظهر أن التقسيم بلحاظ المعنى الحقيقى، و أن الماء بما له من المعنى شامل للمضاف.

لصحة استعماله فيه و فى المقسم و الأولى كونه حقيقه. و لعدم التكلف و العناية فى

(١) الشيخ حسين الحلى (دامت بركاته) (منه).

التقسيم المذكور بحسب الذوق السليم.

نعم، المنصرف من إطلاقه خصوص المطلق، لا مطلق الماء و لا المضاف منه، بل إرادته كل منهما محتاجه إلى قرينه خاصه.

و فيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة.

و دعوى: عدم العناية فى التقسيم مردوده عليه، و لا سيما بعد عدم معرفيه التقسيم المذكور بين أهل اللغة، و إنما عهد من الفقهاء لأجل تعلق غرضهم به، و أعمالهم العناية لأجل ذلك غير عزيز.

بل ما اعترف به من انصراف خصوص المطلق كالمنافى لما ذكره أولاً من عموم المعنى، إذ الانصراف مع عموم المعنى إنما يكون لطوارئ خاصه توجب القرينه العامه الارتكازيه على التقييد، و لذا يختص غالباً بعرف خاص أو مقام خاص يناسب الطارئ المذكور، و لا يكون عاماً إلا مع عموم الطارئ، و هو يوجب النقل غالباً مع طول المده، و لا مجال لدعوى ذلك فى المقام، إذ لا إشكال فى عموم الانصراف و سبق أمدته، لعدم معهوديه إطلاق الماء مجرداً عن الإضافة على غير الماء المطلق من أحد، و عدم الموجب لانصرافهم المذكور لو لا الوضع.

و إن شئت قلت: لا- طريق لإثبات الوضع فى أمثال المقام إلا من استعمالات أهل اللغة و تبادلهم، و هى مختصه بالمطلق و لا تناسب التعميم.

نعم، لا يبعد كون إطلاق الماء مع الإضافة على أقسام الماء المضاف بنحو الحقيقة، كما سيأتى.

هذا، و ظاهر سيدنا المصنف قدس سرّه: أن التقسيم بلحاظ ما يستعمل فيه لفظ الماء بحيث يكون الاستعمال مأخوذاً فى الجامع الملحوظ مقسماً فى المقام.

و ربما يقال: إن التقسيم بلحاظ جامع ارتكازى معنوى، و هو الواجد للعنصر الخاص، الذى يدرك العرف تحققه فى المطلق و المضاف معاً و إن لم يطلق عليه الماء حقيقه، فإن ما يصح إطلاق الماء عليه و لو مضافاً خصوص السائل المشترك

الأول: ماء مطلق، و هو ما يصح استعمال لفظ الماء فيه بلا مضاف إليه، كالماء الذى يكون فى البحر أو النهر أو البئر أو غير ذلك، فإنه يصح أن يقال له: ماء، و إضافته إلى البحر مثلا للتعيين، لا لتصحيح الاستعمال.

الثانى: ماء مضاف (١)، و هو ما لا يصح استعمال لفظ الماء فيه بلا مضاف إليه، كماء الرمان و ماء الورد، فإنه لا يقال له ماء إلا مجازا، و لذا يصح سلب الماء عنه.

مع الماء المطلق فى الماهية الحقيقية و إن خالفه فى الحقيقة العرفية، دون بقيه السوائل، كالزيت و نحوه مما لا يدرك العرف و اجديته لعنصر الماء.

و فيه: أنه إنما يقتضى كون إطلاق الماء مع الإضافة فى الموارد المتفرقة بلحاظ الجهة المذكورة، و لا- يقتضى كون الجهة المذكورة هى الملحوظة فى المقسم فى مقام التقسيم.

كيف و لو كان كذلك لزم عموم المقسم لجميع ما يدرك العرف اشتماله على عنصر الماء كالريق و البول و الدمع و نحوها مما يكون له اسم يخصه و لا- يطلق عليه الماء عند العرف حتى مضافا، مع وضوح قصوره عنها إلا بعنايه أخرى غير العنايه الملحوظة للفقهاء فى مقام التقسيم، و هو شاهد بكون التقسيم بلحاظ المسمى، لا بلحاظ تلك الجهة.

(١) أشرنا إلى قرب كون إطلاق الماء عليه بلحاظ مشاركته مع الماء فى العنصر، و لذا لا يطلق على مثل الزيت و إن كان معتصرا من الجسم.

كما أنه لا يبعد كون المنشأ فى الإطلاق ضيق التعبير، لعدم اختصاص أنواعه غالبا بأسماء تخصصها، فاضطروا لإطلاق اسم الماء مضافا لما يميزه، و لذا لا- يجرى ذلك غالبا فيما له اسم ظاهر يخصه كاللبن و البول و الريق و العرق و نحوهما و إن كانت مشاركته له فى الجهة المذكورة و أمكن تخيل الاعتصار فيها من الأجسام.

هذا، ولا يبعد كون إطلاق الماء مع الإضافة في مثل ذلك حقيقه، كما صرح به سيدنا المصنف قدس سره فتكون الإضافة تتمه للاسم الموضوع، لا قرينه على المجاز في إطلاق لفظ الماء.

و مجرد الاستغناء بالمجاز عن الوضع المذكور لوفائه بغرض التفهيم مع فرض لزوم القرينه له و هي الإضافة، لا- ينافي تحقق الوضع لتخفيف مئونه الاستعمال باستغنائه عن ملاحظه العلاقه اللازمه في المجاز.

ولا- سيما بناء على ما هو الظاهر من عدم كون الوضع في أغلب اللغه تعيينيا مستندا لواضع خاص قد لاحظ الآثار و الفوائد المترتبه عليه، و إنما هو تعينى مستند للعرف العام اللغوى بسبب حاجتهم و ارتكازياتهم التى أودعها الله تعالى فيهم من الاهتمام بالبيان و التفاهم، فإنه حيث كانت الجبهه المصححه للاستعمال و الحاجه اللتان أشرنا إليهما ارتكازيتين في جميع ما يكون من هذا النوع فمن القريب جدا تحقق الوضع النوعى بجميع ما يكون من هذا السنخ، و لو بسبب كثره الاستعمال بحيث تكون الجبهه المصححه للاستعمال معيارا في الوضع نوعا، لا علاقه مصححه للمجاز ملحوظه عند الاستعمال، فان الالتفات للعلاقه المذكوره عند كل استعمال محتاج إلى عناية خاصه يبعد التزامها في مثل هذه الاستعمالات الكثيره المطرده.

بل التأمل في حال الاستعمالات المذكوره عند العرف شاهد بعدم ابتنائها على ملاحظه العلاقه، و ليست كاستعمال الماء من دون إضافه في الموارد المذكوره لقرينه حالیه. بل لا فرق عند العرف بين إطلاق قشر الرمان و ماء الرمان مثلا في عدم الابتناء على العلاقه، و إن افرقا في كون الإضافه في الأول للتعين، و فى الثانى لتتميم الاسم، كما ذكرنا.

و الأمر سهل، لعدم ترتب الأثر العملى على ذلك بعد فرض لزوم الإضافه و حصول التفهيم بها، إما لكونها قرينه على المجاز، أو لكونها متممه للاسم.

ثمّ إنه ظهر من جميع ما ذكرنا أن الجسم المائع على قسمين.

الأول: ما لا يدرك العرف واجديته لعنصر الماء، كالزيت. و لا إشكال ظاهرا

فى عدم مطهريته، و لا يعرف القول بها من أحد.

الثانى: ما يدرك العرف واجديته له، و هو.

تاره: يختص باسم عرفا، و لا يعرف بإطلاق اسم الماء عليه حتى مع الإضافة، كالبول، و اللبن، و الريق و غيرها.

و اخرى: لا يطلق عليه الماء الا مع الإضافة، كماء الرمان و ماء الورد.

و ثالثه: يطلق الماء عليه من دون إضافة، كماء النهر و البشر.

□
و لا إشكال فى مطهرية الثالث، كما سيأتى إن شاء الله تعالى. كما أن الكلام وقع بينهم فى مطهرية الثانى.

و أما الأول فظاهر بعض مشايخنا عدم القائل بمطهريته، و هو فى محله لو كان وجه البناء على المطهرية فى الماء المضاف التمسك بإطلاق الماء.

لكنه غير ظاهر منهم، بل يظهر منهم التمسك بأدله خاصة، و هى قد تعم القسم المذكور، لورود بعضها فى البصاق و النيذ، و الظاهر أنهما منه.

□
و يأتى تمام الكلام فى ذلك فى المسألة الحادية و العشرين من هذا المبحث إن شاء الله تعالى.

تتميم: قد أهمل سيدنا المصنف قدس سرّه طهاره الماء و مطهريته، فلم يتعرض لهما هنا، و لعله لوضوحهما فى مقام الفتوى و العمل، و ينبغى لنا التعرض لهما هنا، مع النظر فى أدلتهما، لأهميه تشخيص حالهما من حيثيه العموم و الخصوص.

فيقع الكلام فى أمور.

الأول: لا ريب فى طهاره الماء المطلق فى نفسه.

و يستدل عليه - بعد الإجماع، و ما دل على طهوريته، بناء على أن الطهور هو الطاهر، أو مبالغه فيه، أو هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره، على ما سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى - بأمر.

الأول: ما دل على مطهريته - لو تم - لدلالته على طهارته فى نفسه بالملازمه العرفيه، خصوصا فى مثل الماء من المائعات، التى يلزم عرفا من نجاستها التنجيس لا التطهير.

و دعوى: ان ما دل على عموم مطهره الماء- لو تمّ- مخصص أو مقيد بما دل على عدم حصول التطهير بالماء النجس، فيكون التمسك به في الماء المشكوك الطهاره من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، فلا مجال في الماء المذكور للبناء على مطهرته، فضلا عن إثبات طهارته بذلك.

مدفوعه: بأن وضوح توقف مطهره الماء على طهارته و الملازمه بينهما ارتكازا موجب لكون عموم مطهرته بيانا لعموم طهارته، فيجب الرجوع للعموم المذكور في الماء المشكوك لإثبات طهارته المستتبعه لمطهرته. و لو فرض ثبوت نجاسه بعض أقسام الماء كان مخصصا للعموم المذكور المستفاد من عموم المطهره مع فرض الملازمه المذكوره، فيقتصر في التخصيص على مورد اليقين.

فالمقام نظير ما دل على جواز لعن بنى أميه قاطبه الذى يكون- بضميمه وضوح التنافى بين اللعن و الإيمان- بيانا عرفا لعدم إيمانهم، حيث لا مجال لرفع اليد عن العموم المذكور في من يشك في إيمانه بتوهم تخصيص عموم جواز لعنهم بعدم جواز لعن المؤمن الموجب لكون التمسك بالعموم في من يشك في إيمانه تمسكا بالعام في الشبهه المصدقيه.

و إنما يتم ذلك لو استفيد اعتبار طهاره الماء في التطهير به من دليل خاص تعبدى، لولاه لكان مقتضى العموم جواز التطهير بالنجس، كما هو الحال في عموم وجوب إكرام العلماء مع ما يدل على عدم جواز إكرام العالم الفاسق، لعدم كون عدم جواز إكرام الفاسق من الوضوح و المفروغيه بنحو ينهض عموم وجوب إكرام العلماء ببيان عدم فسقهم كى يرجع إليه عند الشك في فسق أحدهم. و تمام الكلام في مبحث العموم و الخصوص من الأصول.

هذا، و يأتى في آخر المقام الثانى عند الكلام في مطهره الماء ما له دخل في المقام.

□

الثانى: ما دل على جريان أصاله الطهاره في الماء، كروايه حماد عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر» «١» و غيرها، حيث استدل بها

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

بعض مشايخنا.

بدعوى: أنه و إن قيل بسوقها لبيان قاعده الطهاره الظاهريه فقط، إلا أنها داله حينئذ على طهاره الماء واقعا فى نفسه بالالتزام، و يكون الشك فى الطهاره حينئذ لاحتمال عروض النجاسه، لا لثبوتها بالأصل.

و لا يخفى أنه بناء على سوقها لبيان الطهاره الظاهريه فقط فموضوع الطهاره الظاهريه ليس هو ذات الماء، بل الماء بقيد الشك، و من الظاهر أن ثبوت الطهاره الظاهريه للماء المشكوك الحكم لا يستلزم عموم الظاهريه لذات الماء، بل فرض العلم بكونه قدرا فى الغايه شاهد بوجود النجس الواقعى فيه. و حمله على خصوص النجس بالعرض مبنى على الملازمه التى عرفت إنكارها.

و منه يظهر أنه لا- مجال لتوهم أنه لو فرض كون قسم من الماء نجسا بالذات لم يكن مجرى لقاعده الطهاره، إذ لا- أقل من استصحاب النجاسه حينئذ.

لاندفاعه: بأن الماء المذكور إن فرض العلم بنجاسته خرج عن موضوع الحكم لفرض تقييده بالشك، و إن فرض الشك فى تطهيره بعد فرض نجاسته بالأصل كان مقتضى العموم المذكور طهارته ظاهرا، لو لا حكومه الاستصحاب على قاعده الطهاره فى سائر الموارد، و إن فرض الشك فى أصل نجاسته امتنع الرجوع لاستصحاب النجاسه فيه، و تعين البناء على طهارته ظاهرا بمقتضى هذه الروايات.

و دعوى: أن وظيفه الإمام عليه السلام التنبيه فى مثل ذلك على الحكم الواقعى و عدم الاكتفاء ببيان الوظيفه الظاهريه.

مدفوعه: بأن ذلك مختص بما إذا كان عليه السلام بصدد التعرض لحكم ذلك الماء بعنوانه الاولى كماء البئر- كما لو سئل عن ذلك- لا فى مثل المقام، حيث أنه عليه السلام بصدد بيان الوظيفه الظاهريه فى مطلق الماء المشكوك، و ليس بصدد التعرض للحكم الواقعى، كما هو الحال فى سائر موارد بيان الوظيفه الظاهريه.

□

و إلفى موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه

قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (١)، و فى موثق مسعده بن صدقه عنه عليه السّلام: «كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه.» (٢)،

و قد تضمن الأول عموم الطهاره الظاهره فى الأشياء، و تضمن الثانى عموم الحل الظاهرى لها، فهل يمكن دعوى دلالتها بالالتزام على عموم الحل و الطهاره الواقعيين للأشياء فى أنفسها؟! فالإنصاف أن الاستدلال بالنصوص المذكوره بناء على سوقها لبيان الطهاره الظاهره فقط للماء فى غايه الإشكال.

نعم، قد يدعى سوقها لبيان الطهاره الواقعيه و الظاهره معا للماء، فإن الغايه و إن كانت غايه للطهاره الظاهره، و هى قرينه على سوق الصدر لبيان الطهاره الظاهره أيضا لا- الواقعيه، إلا أنه لما كان موقوفا على تقييد الماء بالمشكوك الحال، و هو مما لا يناسب التعميم جدا، و على إلغاء خصوصيه الماء فى الحكم، لوضوح ثبوت الطهاره الظاهره فى كل مشكوك، و هو خلاف ظاهر أخذ العنوان الذاتى فى موضوع الحكم، و لا سيما فى مثل الماء الذى ارتكز فى أذهان العرف طهارته، حيث ينسب مع ذلك سوق القضييه على طبق الارتكاز المذكور، كان ذلك مانعا من التصرف فى الصدر و تحكيم ظهور الغايه عليه، بل يلزم التفكيك بينه و بين الغايه بجعلها غايه لما يستفاد منه تبعا، من الحث على الجرى العملى على الطهاره و ترتيب آثارها، فإن الحكم بطهاره الماء واقعا ليس واردا لمحض بيان حاله، بل للحث على ترتيب الآثار المناسبه له، فكأنه قيل: الماء كله طاهر، و اعمل على مقتضى الطهاره حتى تعلم أنه قدر، فيكون نظير الاستثناء المنقطع.

و هذا بخلاف موثقى عمار و مسعده، فإن الموضوع فيهما هو الشىء، و هو عنوان عرضى لا ينتزع عن الشىء بلحاظ ذاته فقط، بل بلحاظ الجهات العرضيه أيضا، فكما يكون الماء و التراب و القطن و الحديد و غيرها أفرادا له، كذلك يكون المتغير و الميت و ملاقى الدم و غيرها أفرادا له.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

و من الظاهر أن جعل الطهاره و الحل الواقعيين لكل شىء بهذا العموم الواسع مناف لفرض العلم بالنجاسه و الحرمة فى الغايه.

و دعوى: حمل الشىء فى الصدر على خصوص ما ينتزع بلحاظ الذات، ليكون مرجعه إلى ثبوت الطهاره للأشياء بذواتها، فلا ينافى فرض الشك فى النجاسه بلحاظ الطوارئ الخارجيه كالملاقاه و الموت و غيرهما.

مدفوعه: بأن الحمل على ذلك ليس بأولى من حملة على خصوص المشكوك، بل الثانى أولى، لما فيه من المحافظه على السنخيه بين الغايه و المغيى.

و بعباره أخرى: التفكيك بين الغايه و المغيى بالوجه الذى ذكرنا مخالف للظاهر فى نفسه، و إنما يلتجأ إليه فى روايات الماء محافظه على خصوصيه الماء و عمومه الارتكازى المصرح به فى الصدر، و حيث لا مجال لذلك فى الموثقين، إذ لا بد من التصرف فى عمومهما على كل حال، فلا موجب للتفكيك المذكور.

على أنه لا مجال لحمل الصدر فيهما على الحكم الواقعى مع ما هو المفروغ عنه من وجود النجس و الحرام ذاتا فى الأشياء، فلا بد من حملة على الحكم الظاهرى، فيطابق الغايه. فتأمل جيدا.

ثم إن نصوص قاعده الطهاره فى الماء لو دلت على عموم طهارته واقعا فهى إنما تقتضى طهارته ذاتا، كما هو المنسب من أخذ العنوان الذاتى فى موضوع الحكم، و ليس لها إطلاق أحوالى يقتضى طهارته الواقعيه، ليكون مرجعا فى دفع احتمال تنجسه لطارئ، و ليس العموم الأحوالى المستفاد من الغايه إلا لبيان الطهاره الظاهريه.

و منه يظهر الوجه فى حمل القدر المفروض فى الغايه على خصوص القدر الطارئ، فإنه هو المناسب لعموم الطهاره الواقعيه للماء بذاته.

هذا، و ما ذكرناه من الوجه فى استفاده عموم الطهاره الواقعيه فى الماء من هذه النصوص و إن كان قابلا للإنكار، إلا أنه قريب جدا، مناسب لما ينسب من النصوص بدوا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الثالث: ما دل من الروايات الكثيره على تنجس الماء القليل بالملاقاه،

و الكثير بالتغير، و اعتصامه بدونه «١»، فإنه قد يستدل بذلك.

بدعوى: أن الحكم بالتنجس و الاعتصام ظاهر في المفروغيه عن الطهاره الذاتيه، إذ لا معنى الحكم بهما على النجس، و حيث كان في الروايات ما هو مطلق أو عام لجميع أقسام الماء كان دالا على عموم طهارته.

و فيه: أن الروايات المذكوره مسوقه لبيان سببيه الملاقاه و التغير للنجاسه و سببيه الكريه للاعتصام، و إطلاقه لا يقتضى إلا عموم قابليه السبب للتأثير لا- فعليه التأثير، ليستلزم قابليه الموضوع، فلا ينافى عدم تأثيره في بعض الموارد، لقصور الموضوع، لكونه نجسا بالذات.

و إن شئت قلت: الإطلاق مسوق لبيان السببيه بعد الفراغ عن قابليه الموضوع، فلا ينهض بإثبات قابليه الموضوع.

و لذا لا- يظن من أحد الالتزام بأنه لو ورد عموم حاكم بأن الجلل محرم لأكل الحيوان مثلا كان دالا على عموم حليه الحيوانات بالأصل، بحيث ينافيه ما دل على تحريم بعض الحيوانات ذاتا.

غايه الأمر في المقام أن بيان سببيه السبب ظاهر في فعلية تأثيره في بعض الموارد، لقابليه الموضوع، و إلا كان بيانه لغوا عرفا، لعدم ترتب العمل عليه، إلا أنه ليس موردا للشك و لا محلا للكلام في المقام.

الرابع: ما دل على اعتصام الماء في نفسه مطلقا، كالنبي: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» «٢»، فإن الحكم بعدم تنجيسه ظاهر في طهارته عرفا، و ليس عدم تنجيسه لكونه نجسا، و ليس هو في مقام البيان من جهة أخرى كى يمنع من الإطلاق، كما تقدم في الوجه السابق، كما أن مقتضى إطلاقه الأحوال بقاء الماء على الطهاره، لا مجرد طهارته ذاتا.

لكن العموم المذكور لم يثبت بوجه معتد به إذ لم أعثر على دليل له غير

(١) راجع الوسائل باب: ٨، ٩ من أبواب الماء المطلق و غيرهما.

(٢) رواه عن المعتمد و السرائر في الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

النبوى المتقدم و النبوى الآتى، و الأول قد روى مرسلًا فى المعتبر «١»، و عن عوالى اللئالى «٢»، و عن محكى السرائر أنه متفق على روايته «٣». و حجيته بمثل ذلك لا يخلو عن إشكال، بل منع، لقرب أخذه من العامه، لروايه المضمون المذكور من طرقهم، و عدم روايته من طرقنا.

مع أنه مناف لما دل على اعتبار الكريه فى الاعتصام، لصعوبه الجمع بينهما عرفاً، لظهوره فى أن الاعتصام مقتضى طبيعه الماء التى خلق عليها، و ظهور الأدله المذكوره فى أنه من لواحق الكريه التى هى من سنخ العرض الزائد على الذات. فتأمل.

و منه يظهر حال ما عن ابن أبى جمهور الأحسائى: «روى متواتراً عن الصادق عن آبائه عليهم السّلام أن الماء طاهر لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته» «٤»، فإنه - مع ضعف سنده - ظاهر فى أن عدم التنجيس كالطهاره من أحكام الماء بحسب طبيعه.

□
و أما ما فى غير واحد من النصوص من عدم انفعال الماء بالنجاسه ما لم يتغير، كصحيح حريز عن أبى عبد الله عليه السّلام: «كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب» «٥»، و غيره.

فهو وارد فى مقام بيان دوران التنجيس مدار التغير و عدمه، بعد الفراغ عن قابليه الموضوع، فلا ينهض إطلاقه بإثبات قابليه كل ماء للتنجيس و أنه طاهر، كما تقدم نظيره. مع أنه لا بد من رفع اليد عن الإطلاق المذكور - لو تم - بما دل على اعتبار الكريه فى الاعتصام، فلا ينهض بإثبات طهاره القليل إلا بفرض فهم عدم

(١) راجع ص: ١٦.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المطلق حديث ٤.

(٣) حكاه عنه فى الوسائل عند روايته للحديث.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

الخصوصية. فتأمل.

الأمر الثاني: الماء المطلق كما يكون طاهرا في نفسه كذلك هو مطهر لغيره من الحدث و الخبث إجماعا مستفيضا كما في مفتاح الكرامه، و كتابا و سنه كادت تكون متواتره، و إجماعا محصلا و منقولا- نقلا- مستفيضا، بل متواترا، كما في الجواهر. و في المعبر: «و هو مذهب أهل العلم سوى [عدا، خ. ل] سعيد بن المسيب، فإنه قال: لا يجوز الوضوء بماء البحر مع وجود الماء، و ما حكى عن عبد الله بن عمر أنه قال: التيمم أحب [أعجب، خ. ل] إلى منه». و لم يستبعد في الجواهر كون تحريم الوضوء بماء البحر مخالفا لضروري الدين.

و كيف كان، فقد يستدل عليه- بعد الإجماع المذكور- بأمر.

الأول: إطلاق الطهور عليه في الكتاب و السنه، و هو مبني على اقتضاء الطهور للمطهره، و حيث كان ذلك محل الكلام كان المناسب تحقيق الحال فيه.

و لا يخفى أن ذلك إنما يحتاج إليه في ما خلا عن القرينه المعينه لإرادته المطهر، دون مثل صحيح جميل بن دراج و محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام الوارد في التيمم: «ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا» «١»، و نحوه غيره، و صحيح داود بن فرقد عنه عليه السلام: «قال: كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، و قد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض و جعل لكم الماء طهورا، فانظروا كيف تكونون» «٢».

و حينئذ نقول: المحتمل بدوا في الطهور أحد أمور.

الأول: أنه مصدر طهر و تطهر، كالطهور بالضم.

الثاني: أنه الطاهر في نفسه.

الثالث: أنه يفيد المبالغه في الطهاره.

الرابع: أنه ما يتطهر به كالفطور لما يفطر به، فهو اسم جامد نظير اسم الآله.

(١) الوسائل باب ١، من أبواب الماء المطلق، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب ١، من أبواب الماء المطلق، حديث: ٤.

الخامس: أنه المطهر بنحو يكون من أسماء الصفات المتضمنه للحدوث.

السادس: أنه الطاهر المطهر بأن يكون من الصفات أيضا.

أما الأول فهو المحكى عن سيبويه، حيث ذكر أن المصدر يأتي بالضم و الفتح معا، كما ذكر ذلك فى الوضوء أيضا، و فرّق بينهما غيره و جعل المصدر بالضم لا غير.

و هو- لو تمّ- لا مجال لاحتماله فى المقام، لأن حمل المصدر على الأعيان- كالماء و التراب- مبنى على تكلف لا مجال لحمل الكلام عليه.

مع أنه لو سلم التكلف المذكور بلحاظ المبالغه فظاهر المصدر إرادته المعنى الحدوثى، و هو فى المقام المطهريه، لا الطهاره لأنها فى الماء أمر تابع لذاته غير حادث له، فيرجع إلى المعنى الخامس.

و أما الثانى فقد يتراءى من غير واحد، و إن أمكن حمل كلامهم على الثالث أيضا، بل هو ظاهر بعضهم.

و كيف كان، فهو خلاف الظاهر جدا، لما صرح به بعض اللغويين- بل هو المقطوع به- من أنه لا يوصف به كل طاهر كالثوب و البدن و غيرهما، فان ذلك كاشف عن تضمينه معنى غير الطهاره.

و احتمال ابتناء الإطلاق على ملاحظه بعض الخصوصيات الزائده على الطهاره و هى من شؤونها غير المطهريه، كصعوبه زوالها عنه و نحوه مما يختص بالماء و لا يطرد فى غيره من الأمور الطاهره.

مدفوع: بأن ذلك لو تمّ فى نفسه فإنما يتجه فى الاستعمالات الشخصيه التى قد تبتنى على النكات الخفيه، أما فى الاستعمالات الشائعه عند العرف فلا بد من كون الجهم الملحوظه ارتكازيه يطرّد الاستعمال بلحاظها، بحيث يكون الخروج عنها محتاجا إلى عناية و قرينه، و الظاهر عدم ملاحظه مثل هذه الجهات فى إطلاق الطهور فى سائر الموارد التى سنشير إلى بعضها.

و منه يظهر حال الوجه الثالث، فإنه و إن صرح به الزمخشري فى أساس

البلاغه، و حكى عن أبى حنيفه، بدعوى: أن صيغه «فعول» تفيد المبالغه، كما فى الحسود و الحقود و الصبور و الوقور و غيرها.

و لأنهم قد يستعملون (فعولا) فيما لا يفيد التطهير كما فى قوله تعالى:

وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿١﴾ و قول الشاعر:

عذاب الثنايا ريقهن طهور

إلا أنه مندفع: بأن المبالغه فى الطهاره لا تختص بالماء عرفا، و لذا صحت المفاضله فيها، فيقال مثلا: زيد أظهر من عمرو نفسا أو أصلا أو ثوبا، و من الظاهر عدم اطراد استعمال الطهور بلحاظ شدة الطهاره و المبالغه فيها.

و احتمال لحاظ خصوصيه زائده مختصه بالماء قد عرفت ما فيه، و لا سيما مع أن الخصوصيه المفروضه لا تطرد فى سائر موارد استعمال صيغه المبالغه، بل ليس الملحوظ فيها إلا- شدة التلبس بالماده، ففرض ابتناء المقام على المبالغه من جهه الصيغه لا يناسب ذلك.

و أما الآيه فربما يحمل الطهور فيها على المطهر، كما عن بعض المفسرين، بل هو المروي، إما من حيث كون الشراب موجبا لازاله آثار الأكل من أجوافهم، فيطهرهم منها، أو لأنه يطهرهم عن التدنس بما سوى الله تعالى. كما أشار إليهما فى مجمع البيان.

و كذا البيت، لا مكان إرادته أن ريقهن يشفى سقم الصب الواله أو نحوه.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا من الإشكال فى ذلك بأن الطهاره الشرعيه لما كانت أمرا اعتباريا متقوما بالحكم الشرعى فهى لا تتصف بالشده و الضعف، بل بالوجود و العدم لا غير.

فيندفع: بأن الاعتبار و إن لم يقبل الشده و الضعف إلا أن الأمر المعبر قد يقبله، كما هو الحال فى الطهاره ارتكازا، بل قد يشهد به استحباب تجنب بعض المياه، كماء البئر قبل النرح بناء على طهارته، و الغسل من بعض الأمور، كفضلات

الفرس و الحمار و البغل، كما هو الحال في الطهارة الحديثية، لارتكاز أن الأغسال المستحبه موجب لمرتبته زائده من الطهارة، و كذا الوضوءات، بل هو كالصريح مما ورد في الوضوء التجديدي من أنه نور على نور «١».

نعم، قد يدعى أن المبالغه في الطهارة ملحوظه جهه مصححه لإطلاق الطهور على ما يحدث التطهير، لأن إفاضه الطاهر للطهارة على الغير يناسب شدة طهارته، فالمبالغه ليست ملحوظه في المعنى المستعمل فيه، لتكون معيارا مصححا للاستعمال - كما في سائر موارد صيغ المبالغه - بل هي جهه ملحوظه للواضع موجب لمناسبه اللفظ للمعنى و سببا لاستعماله فيه و إطلاقه عليه.

و بعبارة أخرى: الطهور ليس هو شديد الطهارة و كثيرها - كما هو مفاد صيغته المبالغه قياسا - بل هو المطهر، لا لوضعه لذلك ابتداء، بل لمناسبته للمبالغه في الطهارة.

و كأنه إلى ذلك يرجع ما ذكره غير واحد، فعن الشيخ قدس سره في محكى التهذيب: «لا خلاف بين أحد من أهل النحو أن «فعولا» موضوع للمبالغه و تكرر الصفه، و عدم حصول المبالغه على ذلك الوجه لا يستلزم عدم حصولها بوجه آخر، و هو هنا باعتبار كونه مطهرا» و قريب منه في محكى الخلاف. و قال ابن الأثير في النهاية: «و الماء الطهور في الفقه هو الذي يرفع الحدث و يزيل النجس، لأن «فعولا» من أبنية المبالغه، فكأنه تناهى في الطهارة».

بل هو الظاهر من بعض من أنكر مجيء طهور بمعنى مطهر، كالزمخشري، قال في الكشاف: «طهورا: بليغا في طهارته. و عن أحمد بن يحيى: هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره. فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة كان سديدا.

و يعضده قوله تعالى وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَ بِهٖ و إلا - فليس فعول من التفعيل في شىء. و نحوه عن محكى المغرب، و الطراز.

فإن كلامهم - كما ترى - راجع إلى ما ذكرنا.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

و إن كان قد يتراءى منه أن الصيغه محافظه على المبالغه و ان إفادتها للمطهره لأنها من مظاهرها و مصاديقها الا دعائه بعد تعذر المصداق الحقيقى لها و هو التكثر، لعدم قابليه الطهاره له.

لكن لا مجال له بعد ما عرفت من إمكان المبالغه الحقيقه بلحاظ شدة الطهاره و استحكامها و عدم اطراد الاستعمال معها، فلو تمّ ما ذكره تعين إرجاعه لما ذكرنا.

و الحاصل: أنه لا- مجال لحمل الطهور فى المقام على أحد المعانى الثلاثه الأول، بل يتعين جملة على أحد المعانى الثلاثه الأخيره، فيتضمن التطهير، كما صرح به غير واحد من الفقهاء و اللغويين، بل هو المعروف بينهم. و يناسبه إطلاق الطهور فى كثير من الموارد على الماء مع القرينه المعينه لذلك- كما أشرنا إليه آنفا- و على غير الماء كالأرض و التراب فى أحاديث التيمم و على النوره و غير ذلك.

بل لا ينبغى التأمل فيه بعد ملاحظه ذلك، لبعده الاشتراك فى مثل ذلك جدا كبعده المجاز فى الإطلاقات المذكوره.

ثمّ إن المعنى الرابع هو المناسب لمقتضى الهيئه، حيث استعملت فى نظيره فى مثل السحور و الفطور و الوقود و النشوق و السعوط و الحنوط و اللطوخ و الغسول و الوضوء. بل يظهر من كثير التسالم على استعمال الطهور بالمعنى المذكور، و أن الكلام إنما هو فى أن المعنى الآخر الوصفى هل يتضمن المطهره أو لا.

و منه يظهر أن هيئه «فعل» لا- تختص بالمبالغه، فلا- حاجه إلى ما تقدم من غير واحد فى إفاده الطهور للمطهره من تكلف إرجاعها للمبالغه.

كما لا وجه لما يظهر من المعتبر، و عن كنز العرفان من أن ذلك توقيفى ليس على مقتضى القياس.

نعم، لو أريد إثبات المطهره بما هى معنى حدوثى وصفى- كما تضمنه المعنيان الأخيران- لم يبعد خروجه عن القياس و توقفه على تكلف المبالغه

بالوجه المتقدم.

إلا أنه لا طريق لإثبات المعنى المذكور، لأنه وإن كان قد يشهد به وقوع الطهور وصفا للماء،- كما فى الآيتين الشريفتين- و لذا ذكر كثير من اللغويين أن الطهور يرد اسما و وصفا، لكن من القريب رجوعه للمعنى الرابع لما بينهما من التناسب، بنحو قد يتوسع و يستعمل أحدهما مكان الآخر بل احتمال فى الجواهر كونه بدلا فى مثل ذلك.

و إلا فمن البعيد وضعه بوضعين للمعنى الجامد و الوصفى، و لعله لذا أنكر فى المعنى الرابع وقوعه بمعنى مطهر وصفا متعديا، و لذا لا يقال: الماء طهور من الحدث و إن صح أنه مطهر من الحدث.

و الأمر سهل، لعدم الفرق بين المعنيين عملا.

ثم إن أخذ الطهارة فى الطهور- كما تضمنه المعنى السادس، و صرح به غير واحد- قد يتجه بناء على لحاظ المبالغة فى المقام بالوجه المتقدم.

أما بناء على المعنى الرابع فلا وجه له، و لا يبعد كون ذكرهم له لما تقدم آنفا من أن التطهير بالماء ملازم لطهارته ارتكازا، فهى من لوازم المعنى من دون أن تؤخذ فيه، و قد يشهد بذلك وصف النوره بأنها طهور، مع وضوح أن سنخ مطهريتها لا يتوقف على طهارتها.

و قد تحصل مما ذكرنا أمور.

الأول: أن صيغته فعول لا- تختص بالمبالغة، بل تأتى لما تحصل به المادة كالغسول و الوضوء، و هى حينئذ نظير اسم الآله اسم جامد لا يكون وصفا مفيدا للحدوث، و عليه فمجيء «طهور» بمعنى ما يتطهر به ليس مخالفا للقياس.

الثانى: أن مجيء «طهور» بمعنى مطهر وصفا ليس قياسيا، لما أشار إليه غير واحد من أن «فعولا» لا يصاغ من التفعيل، بل من الفعل، فلو ورد كان سماعيا شاذا، و لا يبعد حينئذ رجوعه للمبالغة.

الثالث: أن مجيء «طهور» وصفا غير ثابت، و إن صرح به غير واحد، و مجرد

التوصيف به- لو ثبت- لا ينافى كونه بمعنى ما يتطهر به توسعاً، لما بين المعنيين من التناسب.

الرابع: أن حمل «طهور» على الطاهر فى نفسه أو البليغ الطهاره من دون أن يفيد التطهير به لا مجال له بعد ملاحظه الاستعمالات المختلفه، حيث يطرد بمعنى المطهر دون الطاهر.

الخامس: أن حمل «طهور» على المصدر فى الآيه لا مجال له إلا بتأويل، و هو- لو تم- كان مفيداً للتطهير به.

السادس: أن وصف الماء بالطهور يقتضى كونه طاهراً فى نفسه، إما بالملازمه العرفيه، لتوقف التطهير به على طهارته ارتكازاً، أو لابتناؤه على المبالغه، و الأول أظهر.

السابع: أن الأقرب فى المقام هو الحمل على المعنى الرابع، ثم السادس، ثم الأول، ثم الخامس. و على الجميع فهو يقتضى التطهير به. و أما الحمل على الثانى و الثالث فلا مجال له.

و حيث انتهى الكلام فى معنى الطهور، فاعلم: أن ثبوت الطهوريه للماء فى الجمله لا إشكال فيه، لتطافر الأدله به، و إنما الكلام فى ثبوت عموم يرجع إليه عند الشك، إما من حيث أفراد الماء، أو من حيث أنحاء الطهاره من الحدث و الخبث. و ربما استدل أو يستدل على ذلك بأمور.

الأول: قوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتاً وَ نُشَقِّقَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَاماً وَ آنَاسٍ كَثِيراً (١). و يشكل الاستدلال به بوجهين.

أحدهما: أنه مختص بماء السماء الظاهر فى خصوص المطر.

ولا- مجال لما فى الجواهر من تنميته بالإجماع المركب، لعدم ثبوت الإجماع على الملازمه بين أفراد الماء المحققه و المقدره فى الحكم غير الإجماع

(١) سورة الفرقان: ٤٨، ٤٩.

المتقدم على مطهرية الماء، و هو إجماع بسيط لا مجال للاستدلال به في مورد الشك و الخلاف، كما لو فرض في ماء البحر أو الماء المصنع كيميائيا في المختبرات الحديثه.

بل لو فرض من أحد الشك في مطهرية مثل ذلك فلا يظن منه الشك في مطهرية الماء في الجملة، و هو شاهد بعدم الإجماع على الملازمه المذكوره.

و مثله ما ذكره من أن جميع المياه أصلها من السماء، مستدلا عليه بقوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّا فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ. (١).

و زاد بعض مشايخنا فاستدل بقوله تعالى أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعٌ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ. (٢)

و قوله سبحانه وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (٣).

إذ فيه. أولا: أن الآيتين الأوليين ليستا مسوقتين لبيان أن كل ماء نازل من السماء، بل هما في مقام الإشاره إلى أن الماء النازل من السماء من نعم الله تعالى الجليله الخاضعه لقدرته، و المنوطه بإرادته، و هو يناسب الإشاره لمثل ماء المطر الذي يقر في الأرض و يجرى في مسالكها و يخرج من منابعها، مكونا الأنهار و العيون ذات الأثر البالغ في حياه الإنسان، و لا يشمل ماء البحر، فضلا عن مثل الماء المصنع كيميائيا.

و لا أقل من اختصاصهما بقرينه الغايه بالماء الصالح للزراعة، كماء الأنهار و العيون و الآبار- كما هو المحكى عن تفسير على بن إبراهيم في الآيه الاولى- و لا يشمل مثل ماء البحر.

و دعوى: أنه متجمع منها فلا يكون قسما آخر في مقابلها.

(١) سورة المؤمنون: ١٨، ١٩.

(٢) سورة الزمر: ٢١.

(٣) سورة الحجر: ٢١.

كما ترى! لأن صب الأنهار و نبع بعض العيون فيه لا يستلزم كون جميعه منها، و لا سيما مع كثرته بنحو يناسب استغناء عنها، بل ظاهر بعض الآيات و الروايات أن الماء أسبق خلقا من الأرض و السماء، و المتيقن منه ماء البحار.

فراجع أوائل كتاب السماء و العالم من البحار.

و أما الآيه الثالثه فهى ظاهره فى نزول أمر كل شىء من السماء بمعنى تقديره فيها، نظير قوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ «١»، و ظاهر آيه الطهوريه النزول الحقيقى، كماء المطر.

و ثانيا: أنه لا- عموم لآيه الطهوريه فى طهوريه كل ماء نازل من السماء، بل هى مختصه بقريه الغايه بالماء الصالح للزراع و الشرب، و هو مختص بماء المطر و ما يتفرع منه من مياه الآبار و العيون و الأنهار.

و ثالثا: أنه ليس لآيه الطهوريه إطلاق أحوالى يقتضى عدم انفكاك الطهوريه عن الماء النازل من السماء، بل ليس مدلولها المطابقى إلا طهوريته حين نزوله.

نعم، لا إشكال فى التعدى عنه فى الجملة، لفهم عدم الخصوصيه، أو بقريه غلبه الانتفاع بماء المطر و استعماله بعد استقراره فى الأرض و تجمعه فيها، و المتيقن من ذلك ما إذا لم يغفل العرف عن كونه ماء المطر النازل من السماء، كالماء المتجمع منه و ماء السيل، دون مثل ماء العيون و الآبار و الأنهار مما لا ينسب عرفا للمطر و إن كان أصله منه، فضلا عن مثل ماء البحر ما لم يعلم بكون أصله منه.

فتأمل.

و ما ذكره بعض مشايخنا من وضوح أن حكم ماء المطر المتجمع فى الأرض حكم سائر مياهها.

راجع إلى دعوى الملازمه بين أفراد الماء المستقر فى الأرض. و هى غير واضحه المأخذ، كما أشرنا إليه فى نظيره قريبا. و لو تمت لم نحتج إلى النظر فى

دليل العموم إذ لا إشكال في مطهره بعض أفراد الماء المستقر في الأرض فيلزم عموم مطهرتها بضميمة الملازمه المدعاه.
 ثانيهما: أنه لا عموم له ولا إطلاق يقتضى طهوريه جميع أفراد الماء، لما قيل من ان النكره في سياق الإثبات لا تفيد العموم.
 وقد أجاب عن ذلك في الجواهر.

تاره: بتتيمم دلالتها بالإجماع المركب، و يظهر حاله مما تقدم.

و اخرى: بأن النكره في سياق الإثبات تفيد العموم إذا وقعت في معرض الامتنان، كما في قوله تعالى فِيهِمَا فَكِّهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُْمَانٌ ﴿١﴾.

و زاد بعض مشايخنا أن طهوريه فرد من أفراد الماء من دون بيانه و تعريفه مما لا يتعقل فيه الامتنان أصلا.

و يندفع: بأن الامتنان لا يتوقف على عموم الطهوريه، بل يكفي فيه طهوريه قدر يعتد به يقع موردا للابتلاء العام، كما المطر المعلوم طهوريته و لو من الخارج.

و لا سيما مع عدم سوق الآيه الشريفه للامتنان إلا عرضا، و ليس المقصود بالأصل إلا الامتنان بلحاظ ما يترتب على إنزال الماء من إحياء البلده الميته و سقى الحيوانات و الناس به.

و أما الآيه التي نظّر بها في الجواهر فدلالته على العموم لجميع أنواع الفواكه ممنوعه، و لو ثبت إرادته منها فهو من دليل خارج.

بقي في المقام شىء: و هو أنه حيث كانت الطهاره لغه ضد الدنس و النجاسه و الخبث و القذر، كما يستفاد من اللغويين و استعمال العرف، فهي من الأمور الإضافيه الاعتباريه تبعاً لاعتبار الدنس و الخبث في شىء، فكلما اعتبر الخبث و الدنس و النجاسه من جهه كان الخلوص منها طهاره منها، كما أن ما يخلص منها طهور و مطهر.

(١) سورة الرحمن: ٦٨.

ص: ٢٧

و عليه فلا وجه لما فى الجواهر من أن حمل الطهور على المطهره الشرعيه لا يبنى على المعنى اللغوى، بل على النقل الشرعى.

و أشكل من ذلك ما حكاه عنهم من أن استعمال لفظ الطهاره فى الطهاره الخبيثه مجاز حتى بلحاظ النقل الشرعى.

و من ثمّ استشكل فى عموم الطهور لذلك، لاستلزامه استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى معا، ثمّ قال: «و حملة على عموم المجاز لا قرينه عليه».

إذ بناء على ما عرفت لا- تصرف من الشارع فى مفهوم الطهاره و الطهور ليلزم المجاز أو النقل الشرعى، بل فى المصادق، من حيث اعتبار الخبث و الدنس و النجاسه فيما لا يعتبره العرف كذلك.

و أما ما حكاه عنهم من أن الطهاره مجاز فى الطهاره من الخبث فلعله بلحاظ خصوص مصطلح الفقهاء، حيث عرفوا الطهاره بأنها استعمال طهور مشروط بالنيه، أو أنها اسم للوضوء و الغسل و التيمم إلى غير ذلك مما لا يشمل الطهاره من الخبث، بل هو صريح الشهيد قدس سرّه فى محكى نكت الإرشاد، حيث قال: «إن إدخال إزاله الخبث ليس من اصطلاحنا».

و ما فى الجواهر من أن المعنى المصطلح هو المعنى المتشرعى الذى هو ضابطه الحقيقه الشرعيه.

لا وجه له، لعدم ثبوت النقل الشرعى فى المقام، بل الظاهر جرى الشارع على المعنى اللغوى فى استعماله، كما تقدم، و لا سيما وقت نزول الآيه. بل لا يظن من أحد الالتزام بمجازيه الاستعمالات الشرعيه الكثيره الوارده فى الطهاره الخبيثه. و عليه فلا مانع من عموم الطهور بلحاظ الطهاره العرفيه و الشرعيه الحديثه و الخبيثه.

نعم، لا بد من ثبوت إطلاق معتد به فى ذلك فى الآيه، و هو غير ظاهر، لعدم سوق الآيه للحكم بطهوريه الماء و تشريع ذلك، لتكون ظاهره فى الطهوريه من

الأخبثات و القذارات الشرعيه، و يمكن فيها فرض الإطلاق المقتضى لعموم المطهرية، بل لبيان الامتنان و الأنعام بإنزال الماء الطهور، حيث ذكرت الطهوريه وصفا للماء النازل، و يكفي في ذلك طهوريته في الجملة، و لو من الأخبثات و القذارات العرفيه. فتأمل جيدا.

و قد تحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا عموم في الآيه الكريمه، لا بلحاظ أفراد الماء، و لا بلحاظ جهات التطهير و أنواع الأخبثات و الاحداث.

الثاني: ما تضمن أن الماء خلق طهورا، و هو النبوى المتقدم عند الكلام في طهاره الماء.

لكنه لا ينهض إلا بإثبات طهوريته ذاتا بحسب أصل الخلقه، و لا إطلاق له أحوالى ينفي احتمال عروض المانع من التطهير به.

و أما استثناء التغير فحيث كان من الحكم بعدم التنجيس لا من الحكم بالطهوريه فهو إنما يقتضى عموم عدم التنجيس لجميع الحالات، لا عموم الطهوريه.

و دعوى: أن الحكم بعدم التنجيس ليس في قبال الحكم بالطهوريه، و إلا- كان المناسب عطفه عليه بالواو، بل هو متفرع على الحكم بالطهوريه من حيث منافاه النجاسه للطهوريه، فيرجع الاستثناء إليهما معا، و هو كما يقتضى عموم عدم التنجيس يقتضى عموم الطهوريه.

ممنوعه: فإن مجرد عدم العطف لا يوجب الظهور المعتد به، و غايته الاشعار غير الصالح للاستدلال.

مع أن ذلك- لو تم- كان عموم الطهوريه بالوجه المذكور كعموم الاعتصام منافيا لأدله عاصميه الكر، كما تقدم نظيره، هذا مضافا إلى ما تقدم من ضعف سنده بنحو لا يصلح للاستدلال.

الثالث: النصوص الكثيره الوارده في التيمم المتضمنه أن الله جعل التراب طهورا كالماء، كصحيح جميل و محمد بن حمران المتقدم في أول الكلام في أدله

الطهوريه و غيره.

و فيه: أن كثيرا من هذه النصوص وارد لبيان طهوريه التراب بعد الفراغ عن طهوريه الماء، و ليس واردا لبيان طهوريه الماء، ليكون له إطلاق يقتضى عموم طهوريته، فيرجع إليه في مورد الشك.

و كذا الحال في مثل خبر سماعة: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته. قال: يتيمم بالصعيد و يستبقى الماء، فان الله عز و جل جعلهما طهورا الماء و الصعيد» (١).

لأنه وارد لتشريع التيمم مع قله الماء بعد الفراغ عن كون ذلك الماء طهورا في نفسه، لا لبيان طهوريته، ليكون له إطلاق يعم جميع أفرادها. فتأمل. و لم أعثر في النصوص المذكوره على ما هو ظاهر في الإطلاق.

هذا، مع أن النصوص المذكوره لا- تنهض بإثبات طهوريه الماء من الخبث، لسوقها مساق طهوريه التراب التي لا- يراد بها إلا طهوريته من الحدث.

إن قلت: التراب قد يكون مطهرا من الخبث، كما في تطهيره باطن القدم و النعل، فلا- مانع من التزام كون المراد من هذه النصوص بيان الطهوريه من الحدث و الخبث معا، و إن اختص موردها بالأول، لأن المورد لا يخصص الوارد.

قلت: هذا موقوف على ظهور الكلام في نفسه في العموم، و لا- مجال له في المقام، لأن الطهور يصدق على المطهر من جهه واحده، و إنما يكون حذف المتعلق ظاهرا في العموم إذا وردت القضييه لأجل العمل و لزم من عدم حملها على العموم الإهمال المانع من ترتب العمل عليها، لا في مثل المقام مما كان المورد صالحا لصرف الطهوريه إلى جهه خاصه يترتب العمل عليها، أو لم تكن القضييه مسوقه لأجل العمل، بل لمحض الإعلام، فإن الإعلام بالطهوريه في الجملة قد يتعلق به الغرض.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ٣.

مضافا إلى أن مطهره التراب من الخبث لما لم تكن عامه، بل في خصوص مورد خاص، فلو حملت هذه النصوص على عموم المطهره من الحدث و الخبث معا لزم كثره التخصيص المستهجن فيها.

و أما حملها على المطهره في الجملة، ليمكن فرض شمولها لهما معا.

فهو- مع أنه لا ينفع في المقام- لا يناسب مقام التعليل، لوضوح أن التعليل إنما يحسن بالقضايا الكلية، لتكون من سنخ الكبريات الصالحة للاستدلال. فتأمل جيدا.

هذا تمام الكلام في أدله الطهوريه، و لم يتضح لنا ما يكون منها صالحا لإثبات عموم يرجع إليه في مورد الشك لو فرض، لا من حيث أفراد الماء، و لا من حيث أنحاء التطهير.

الثانى: مما يستدل به على مطهره الماء قوله تعالى وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ كُمْ بِهِ «١».

لكنه لا ينهض بالعموم لا من حيث أفراد الماء، و لا من حيث أنحاء التطهير الحدثى و الخبثى، لوروده في قصه خارجيه خاصه لا عموم لها من الجهتين.

و غايه ما قيل في تفسيره مما ينفع في المقام أنه ورد في غزوه بدر حين أصيب بعض المسلمين بالجنابه فنزل عليهم المطر ليتطهروا به منها. و هو- لو تم- مختص بحدث الجنابه و بماء المطر.

و ما ذكره بعض مشايخنا من أن الانتفاع بماء المطر غالبا يكون بعد نزوله في الأرض و تجمعه فيها، و من الظاهر أن حكمه حينئذ حكم سائر مياه الأرض. قد عرفت الجواب عنه في الآيه السابقه.

و أما ما عن الحدائق من اختصاصه بالمجاهدين في وقعه بدر فلا مجال لتعميمه لغيرهم.

فقد يندفع بفهم عدم الخصوصيه عرفا لذلك. و هذا هو العمده في دفعه، لا

(١) سورة الأنفال: ١١.

ما ذكره بعض مشايخنا من دلالة الروايات على أن نزول الآية في قوم لا- يوجب اختصاصها بهم و موتها بموتهم، لأن القرآن يجرى أوله على آخره ما دامت السماوات و الأرض، و هو يجرى مجرى الشمس و القمر.

لاندفاعه: بأن ذلك إنما ينفي احتمال دخل الخصوصيات الشخصية مع فرض عموم الموضوع المأخوذ في الآية، و لا ينفي احتمال دخل عنوان عام- كالجهاد و الاضطرار- يختص بمن نزلت فيهم الآية، فلا- بد من إحراز عدم دخل الخصوصيات المذكورة، و لا تنهض بذلك الآية بعد ورودها في واقعه شخصيه إلا بضميمه ما ذكرنا من فهم عدم الخصوصيه. فلاحظ.

الثالث: النصوص المتضمنه أن الماء يطهر و لا يطهر، كموثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: الماء يطهر و لا يطهر» (١) و غيره.

لكن الظاهر أن الصدر فيها مسوق لبيان الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي الذي تضمنه الذيل، و لا يفيد عموم التطهير به، لا من حيث أفراد الماء، و لا من حيث أنحاء التطهير من أنواع الاحداث و الأخباث.

هذا عمده ما استدلوا به في المقام، و قد عرفت عدم نهوض شىء منه بإثبات المطلوب.

و لعل الأولى أن يقال:

أما الطهاره من الحدث، فيكفى في الدليل عليها آيتا التيمم، قال تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.

وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. «٢» و قال سبحانه:

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) سوره المائده: ٨.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴿١﴾ فَإِنْ إِطْلَاقُ الْغَسْلِ فِي صَدْرِهِمَا ظَاهِرٌ فِي مَقَامِ شَرْحِ الطَّهَارَةِ وَظَاهِرٌ فِي تَحْقِيقِهَا بِمَسْمَاهِ، وَ مِنْ الظَّاهِرِ اشْتِرَاكُ جَمِيعِ أَفْرَادِ الْمَاءِ فِي تَحْقِيقِ الْغَسْلِ بِهَا.

كما أن عموم الماء في ذيلهما المستفاد من تنكيره في سياق النفي ظاهر في مانع كل فرد من الماء من مشروعيه التيمم ووجوب الوضوء أو الغسل به، فيؤكد إطلاق الصدر.

و كذا الحال فيما عن أبي أمامه: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: فضلت بأربع: جعلت لي الأرض مسجداً و طهوراً، و أياً رجل من أمتي أراد الصلاة فلم يجد ماء و وجد الأرض فقد جعلت له مسجداً و طهوراً» (٢)، و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في الرجل يكون معه اللبن أ يتوضأ منها للصلاة؟ قال: لا، إنما هو الماء و الصعيد» (٣)، و نحوه ما عن عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين (٤)، لوضوح أن ورودها في شرح ما يتطهر به موجب لظهورها في الإطلاق، بل هو كالصریح فيما عن تفسير النعماني عن علي عليه السلام: «قال: و أما الرخصة التي هي الإطلاق بعد النهي فإن الله فرض الوضوء على عباده بالماء الطاهر، و كذلك الغسل من الجنابه، فقال تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ. (٥)، فإن الاقتصار على تقييد الماء بالطاهر مع الاستشهاد بالآية كالصریح في عدم التقييد فيها بغير الطاهر.

بل لا ينبغي الإشكال في ذلك بعد ملاحظه النصوص الكثيره الوارده في

(١) سورة النساء: ٤٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب التيمم حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المضاف حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٥١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

كيفية الوضوء و الغسل «١»، و بيان بعض المستحبات «٢» فيهما، و تقدير مائهما «٣»، و النهى عن الإفراط فى الوضوء «٤»، و أجزاء المطر فيه «٥»، و أحكام الجبائر «٦»، و وجوب الغسل بالإيلاج من دون إنزال «٧»، و كراهه نوم الجنب «٨»، و غسل الشعر فى الغسل «٩»، و نصوص التيمم الواردة فى طلب الماء «١٠»، و عدم إعادته الصلاة لمن وجده بعدها «١١»، و انتقاض التيمم بوجدانه «١٢»، و جوازها مع خوف قلته «١٣»، و تأخير التيمم إلى آخر الوقت «١٤»، و التيمم بالطين «١٥»، و الطهاره بالثلج «١٦» و غيرها، لأن النصوص المذكوره و إن كانت واردة لبيان أحكام خاصه بعد الفراغ عن مشروعيه الغسل و الوضوء بالماء و مشروعيه التيمم مع عدمه، و لا ظهور لها فى شرح ما يتطهر به، ليم إطلاق الغسل و الماء فيها من هذه الجبهه.

(١) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء، و باب: ٢٦ من أبواب الجنابه. و باب ٦ من أبواب غسل الميت.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٦، ٢٦ من أبواب الوضوء. و باب: ٢٤، ٤٠ من أبواب الجنابه. و باب: ٦ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء و باب: ٢١ من أبواب الجنابه.

(٤) راجع الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء.

(٥) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء.

(٦) راجع الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء.

(٧) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه.

(٨) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه.

(٩) راجع الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابه.

(١٠) راجع الوسائل باب: ١، ٢ من أبواب التيمم.

(١١) راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم.

(١٢) راجع الوسائل باب: ١٩، ٢٠، ٢١ من أبواب التيمم.

(١٣) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب التيمم.

(١٤) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب التيمم.

(١٥) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب التيمم.

(١٦) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم.

ص: ٣٤

إلا أن إغفال التقييد فيها- على كثرتها- مع ارتكاز مناسبه الماء بجميع أفراده للمطهره ظاهر فى الجرى على الارتكاز المذكور، ولا سيما مع تنكير الماء فى كثير منها الظاهر فى الاجتزاء بأى ماء فرض.

بل ما ورد فى حديث وضوء رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فى السماء «١»، الظاهر فى كون ذلك أصل التشريع كالصريح فى العموم، لوضوح أنه لا جامع ارتكازى بين ماء السماء و ماء الأرض الذى يشرع التطهر به إلا عنوان الماء.

مع أنه لا يبعد تحصيل الإطلاق لبعض هذه النصوص، خصوصا نصوص تغسيل الميت «٢»، وإن كان محتاجا الى سبر و تأمل لا يسعه الوقت. ولا يهمل ذلك بعد ما عرفت من وضوح الحكم. فلاحظ.

و أما المطهره من الخبث فيكفى فيها ما تقدم بناء على ملازمه المطهره من الحدث للمطهره من الخبث، و إن لم يتم العكس، بناء على عدم ارتفاع الحدث بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

و إن استشكل فى الملازمه المذكوره أمكن التمسك بإطلاق النصوص الوارده فى كيفية التطهير، المتضمنه للأمر بالغسل، أو الغسل بالماء، مثل ما ورد فى البول «٣»، و الكلب و الجرذ الميت «٤»، و الأوانى «٥»، و الجلود المدبوغه بالنجس «٦»، و فيما يستعمله الكفار «٧».

فإن بعض هذه النصوص و إن تضمن بيان العدد أو الكيفيه، إلا أن مقتضى إطلاقه تحقق التطهير مع الكيفيه أو العدد المذكورين بأى فرض. بل هو كالصريح

(١) راجع الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢، ٦، ٣١ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع الوسائل باب: ١، ٢، ٣، ٥ من أبواب النجاسات.

(٤) راجع الوسائل باب: ١٢، ٢٦، ٥٣، ٧٠ من أبواب النجاسات.

(٥) راجع الوسائل باب: ١٤، ٥١، ٥٣ من أبواب النجاسات.

(٦) راجع الوسائل باب: ٧١ من أبواب النجاسات.

(٧) راجع الوسائل باب: ٧٣ من أبواب النجاسات.

من مثل خبر مسعده بن صدقه عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «قال: قال جابر بن عبد الله: □

ان دباغه الصوف و الشعر غسله بالماء، و أى شىء يكون أطهر من الماء؟!» (١) فان التعليل المذكور ظاهر فى عموم المطهريه جدا. فتأمل.

بل التأمل فى النصوص الكثيره الوارده فى النجاسات يوجب القطع بعموم مطهريه الماء، لأنها و إن لم ترد فى بيان كيفية التطهير، إلا أنها ظاهره فى المفروغيه عن عموم مطهريه الماء، خصوصا بملاحظه ما تقدم فى نصوص الطهاره من الحدث.

نعم، لا- عموم فى هذه النصوص من حيث أنواع النجاسات و المتنجسات، إلا- أنه يتم بعدم الفصل بين أنواع النجاسات و المتنجسات القابله للتطهير بال غسل.

بل لعل النصوص المذكوره بمجموعها ظاهره فى المفروغيه عن العموم من الجهتين المذكورتين. بل لعله مقتضى عموم التعليل فى خبر مسعده المتقدم.

بقى فى المقام شىء: و هو أن الأدله المتقدمه كما تقتضى مطهريه الماء بحسب طبعه و أصل خلقته كذلك تقتضى مطهريته بعد طروء الطوارئ عليه و تبدل حالاته، لأن اختلاف أحواله لا يمنع من صدق الغسل، أو الغسل بالماء، أو وجدان الماء، و نحو ذلك مما أخذ فى هذه الأدله، و حيث لا ريب فى عروض النجاسه على الماء و فى مانعيتها من التطهير به تعيين تخصيص عموم الأدله المذكوره بالماء الطاهر، فلا مجال للرجوع إليه مع الشك فى طهاره الماء، لعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه من طرف المخصص على التحقيق.

بل لعله من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه من طرف العام، الذى لا يجوز بلا كلام، لأن ارتكاز توقف التطهير بالماء على طهارته من سنخ القرينه المتصله المانع من ظهور هذه الأدله فى العموم، كما قد يومئ إليه ما تقدم عن تفسير النعمانى.

و منه يظهر أنه لا مجال للاستدلال بهذه الأدله على طهاره الماء عند الشك

(١) راجع الوسائل باب: ٦٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

فيها، و ما تقدم من أن أدله مطهره الماء داله على طهارته، إنما يتم في مثل النبوى المتقدم الدال على عموم طهاره الماء في نفسه مع قطع النظر عن الأحوال الطارئة عليه، لأن العموم المذكور حيث لم يثبت تخصيصه كان حجه في إثبات عموم المطهره المستلزم لعموم الطهاره، بقرينه ارتكاز توقف المطهره على الطهاره.

و بعبارة أخرى: ارتكاز توقف المطهره على الطهاره موجب لكون دليل المطهره دليلا على الطهاره، فيما لو أمكن إبقاؤه على عمومه، كما هو الحال فيما دل على طهاره الماء في نفسه مع قطع النظر عن الحالات الطارئة عليه، بخلاف ما دل على مطهرته مطلقا حتى بلحاظ الحالات الطارئة- كالأدله المتقدمه- لأنه حيث لا إشكال في عروض النجاسه على الماء في الجملة، يكون الارتكاز المذكور قرينه على تخصيص العموم المذكور بغير النجس فهو وارد لبيان التطهير بالماء بعد الفراغ عن طهارته، لا لبيان طهارته، فكما لا- ينهض بإثبات المطهره مع الشك في الطهاره لا- ينهض بإثبات الطهاره نفسها، سواء شك في طهاره الماء بحسب الأصل، أم في عروض النجاسه عليه، إذ ليس له عمومان أفرادى و أحوالى، قد علم بتخصيص الثانى منهما دون الأول، ليتمكن التمسك بالأول لو فرض الشك في طهاره بعض أفراد الماء بحسب أصله، بل له عموم واحد واسع يقتضى مطهره جميع أفراد الماء في جميع الأحوال، و قد علم بتخصيص العموم المذكور بغير الماء النجس، فلو فرض نجاسه بعض المياه بحسب أصله لم يكن ذلك تخصيصا زائدا، بل فردا للمخصص الواحد.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه في هذا المقام و ما قبله أمور.

الأول: أن دليل عموم طهاره الماء بحسب أصله ينحصر بنصوص قاعده الطهاره في الماء لو تمّ ما سبق منا في تقريبها.

و أما أدله مطهره الماء فما تضمن منها طهاره الماء بحسب أصله- كآيئه و النبوى المتقدمين- قاصر عن مقام الاستدلال دلالة أو سندا. و ما تضمن منها طهارته مطلقا و لو بلحاظ الطوارئ- كالأدله المتقدمه منا- مخصص بالطاهر، فلا

ينهض بإثبات المطهريه مع الشك في الطهاره، فضلا عن الطهاره.

الثانى: أنه لا دليل ينهض بإثبات طهاره الماء حتى بلحاظ الطوارئ و الأحوال.

الثالث: أنه لا- دليل ينهض بإثبات مطهريه الماء، لا من حيث الأفراد، و لا من حيث الأحوال، لأن ما دل على مطهريته فى نفسه قاصر عن إثبات العموم، و ما دل على مطهريته مطلقا- كالأدله المتقدمه منا- مخصص بالطاهر، فليس لنا إلا عموم مطهريه الماء الطاهر. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

الأمر الثالث: الماء المضاف.

تاره: يؤخذ من طاهر.

و اخرى: يؤخذ من نجس أو متنجس.

أما الأول فهو طاهر سواء حصل بالخلط- كماء الزيب- أم الاعتصار- كماء الرمان- أم التصعيد- كماء الورد- إذ لا يحتمل تنجسه بأخذه بأحد الوجوه المذكوره.

و لو فرض حصول الشك فى ذلك أمكن الرجوع لاستصحاب الطهاره مع الخلط و الاعتصار، بناء على ما هو الظاهر من جريان الاستصحاب الحكمى فى الشبهات الحكميه فى مثل المقام، مما كان موضوع الحكم المتيقن- كالجسم- باقيا حقيقه بنظر العرف، بحيث يكون ثبوت الحكم معه بقاء و استمرارا، لأن الخلط و الاعتصار من سنخ الحالات التى لا يتبدل بها الموضوع و إن اختلف الاسم، و ليسا بحيث يغفل العرف معهما عن بقاء الموضوع، بحيث يعدون ما يحصل بعدهما مباينا لما كان قبلهما كالمتولد منه.

و منه يظهر الحكم فيما لو حصل الماء المضاف بالخلط و الامتزاج مع ما هو مستصحب الطهاره، لا مسلوبها، فإنه حيث فرض بقاء الموضوع بعد الامتزاج أو الخلط فكما يجرى الاستصحاب قبلهما يجرى بعدهما.

هذا، و لو فرض الشك فى بقاء الموضوع معهما كفت أصاله الطهاره التى لا

خلاف فيها ظاهرا. ويدل عليها موثق عمار المتقدم فى أدله طهاره الماء الشامل للشبهه الحكيمه و الموضوعيه معا، المطابق لمرتكزات المتشرعه الحاكمه بأن الطهاره مقتضى الأصل الذى عليه العمل ما لم تثبت النجاسه. و يأتى الكلام فيها فى أول الفصل الرابع من مباحث المياه. و هى المرجع أيضا فيما لو حصل الماء المضاف بالخلط و الامتزاج مع ما هو مجرى لأصالة الطهاره، كما لعله ظاهر.

و أما التصعيد فلو فرض الشك فى بقاء الطهاره معه فالمرجع أصاله الطهاره.

و أما الاستصحاب فربما يمنع عنه بدعوى: أن الموضوع معه و إن كان باقيا حقيقه إلا أنه مما يغفل العرف عن بقاءه، و لا يجرى مع ذلك الاستصحاب على التحقيق.

وفيه: أن هذا إنما يتم فى الماء و البخار، لغفله العرف عن اتحاد الثانى مع الأول بل يرويه متولدا منه، أما بعد رجوع البخار ماء فهو بنظر العرف متحد مع الماء الذى تحول إلى البخار غير مباين له و إن مرّ بدور البخار الذى يغفل عن اتحاده معه، فتحول البخار إلى الماء رجوع له إلى ما كان، لا- تحول آخر لما يباينه، بحيث يكون كتحويل البيضه المتولده من الحيوان إلى حيوان آخر.

فالأولى فى المنع عن الاستصحاب أن الماء الحاصل من البخار و إن فرض اتحاده مع الماء الموجود قبله، إلا أن الاستصحاب لما كان هو إبقاء الحكم السابق فانقطاعه فى دور بسبب تبدل الموضوع عرفا مانع من جريانه بعد رجوع البخار ماء، لا ابتناء الاستصحاب على الاستمرار لا- على الطفره، فالمانع من الاستصحاب ليس هو تعدد الموضوع، و لا- انقطاع الحكم الواقعى المستصحب [١]، بل انقطاع الحكم الاستصحابى بالإبقاء.

[١] لإمكان بقاء النجاسه فى دور البخار، كما سيأتى. نعم، لو تمت الأدله الاجتهاديه المستدل بها على طهاره البخار كان المانع من الاستصحاب هو انقطاع الحكم المستصحب. و تمام الكلام فى مبحث المطهرات. منه عفى عنه.

بل ربما يدعى أن البخار لا يقبل الحكم بالنجاسة و الطهاره، لأنهما يختصان بالأجسام ذات الكثافه المستقره فى الوجود، دون مثل الدخان و البخار و الهواء و إن كانت أجساما حقيقه، و لذا لا ريب فى عدم تنجسها بملاقاه النجاسه مع الرطوبه، فيمتنع استصحاب الحكم السابق للعلم بانقطاعه، بل ينبغى استصحاب عدمه و لو بنحو استصحاب العدم الأزلى.

و لا- ينبغى أن يقاس بالغبار الذى لا- ريب فى قبوله الحكم بالطهاره و النجاسه، كما لا- ريب فى بقاء النجاسه بتحول التراب النجس إليه و عوده ترابا بالتجمع.

للفرق بينهما عرفا، فإن صيروره الماء بخارا و رجوع البخار ماء من سنخ التحول عرفا، فالبخار مباين عرفا للماء و له نحو وجود لا يقبل الطهاره و النجاسه، بخلاف الغبار، فإنه لا يبتنى على التحول، بل على محض تفرق الأجزاء الترابيه بعد اجتماعها، الذى لا إشكال فى عدم دخله فى القابليه للنجاسه و الطهاره.

فالذى ينبغى أن يقاس بالغبار هو تفرق الأجزاء المائيه بدفع الهواء و نحوه، الذى لا إشكال فى بقاء الحكم معه أيضا.

لكن الإنصاف أن البخار و إن لم يكن من سنخ الغبار، إلا أنه لا مجال للجزم بخروجه عن قابليه الحكم بالنجاسه، و لذا لو حكم الشارع بذلك بنحو يتنجس ملاقيه لم يكن الحكم المذكور مستنكرا، و لا مؤؤلا بما يخرج عن ظاهره.

و أما عدم تنجسه بالملاقاه للنجس فإن أريد به عدم تنجس خصوص محل الاتصال فهو لانصراف أدله التنجيس عنه، لا لعدم قابليته للنجس. و إن أريد به عدم تنجس تمامه بملاقاه بعض سطوحه للنجس، فهو لا يرجع إلى عدم قابليته للنجس، بل إلى عدم سرايه النجاسه فيه، نظير عدم اعتصامه بالاتصال بالماده، و هو أجنبي عن محل الكلام. فلاحظ.

و أما الثانى- و هو المأخوذ من نجس أو متنجس- فلا- ينبغى الإشكال فى نجاسته مع الخلط و الاعتصار، لليقين ببقاء الحكم معهما أو استصحابه، كما تقدم نظيره.

و يزيد هنا بملاقاه النجس لبعض أجزائه الموجب لتنجسه، لغلبه حصول الامتزاج و الاعتصار تدريجا، بحيث يبقى الجسم النجس حافظا لصورته مده قليله كافيه للتنجيس للماء المخروط به أو المعتصر منه.

و أما مع التصعيد، فالظاهر البناء على طهارته، لأصالة الطهاره بعد عدم جريان استصحاب النجاسه لما تقدم، إلا أن ينطبق عليه عنوان نجس نظير الخمر الحاصل بالتصعيد من طاهر أو نجس.

ثم إنه تقدم في أوائل هذا الفصل أنه يلحق بالماء المضاف في الكلام في الطهوريه و عدمها ما كان من المائعات واجدا لعنصر الماء، و لا يطلق عليه الماء حتى مع الإضافه، كالنبيذ و البصاق و البول. و أما في الطهاره و النجاسه فالمتبع فيه الدليل الخاص. و لا ضابط له.

هذا تمام الكلام في طهاره الماء المضاف، و أما مطهريته فيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى تبعا لسيدنا المصنف قدس سره في المسأله الحاديه و العشرون من مباحث المياه. و الله سبحانه و تعالى ولي التوفيق و التسديد، و هو خير معين.

الفصل الثانى الماء المطلق إما لا ماده له، أو له ماده (١)، و الأول إما قليل لا يبلغ مقداره الكر، أو كثير يبلغ مقداره الكر (٢). و القليل ينفعل بملاقاه النجس (٣)،

(١) و هو الذى يتصل بغيره و يتقوى به، سواء كان ذلك الغير ظاهرا، كمياه الحياض الكبيره التى هى ماده لما فى الحياض الصغيره المتصله بها، أم فى بطن الأرض، كماده الجارى أو البثر. بل يشمل ماده المتقطعه التى اعتبرها الشارع الأقدس عاصمه، كماء المطر على ما يأتى الكلام فيه فى محله إن شاء الله تعالى.

ثم إن المعروف منهم تقسيم الماء إلى جار، و بثر، و محقون. و هو مستدر ك بماء المطر، و بالنابع على وجه الأرض من دون جريان، كما أن المعيار عندهم فى ترتب أحكام الجارى و البثر على وجود ماده لهما، و من هنا كان التقسيم المذكور فى المتن أولى. و الأمر سهل.

(٢) لأن الكريه هى المعيار فى الكثره التى هى موضوع الأحكام الخاصه.

و عليها ينزل الكثير فى كلماتهم و فى النصوص «١» جمعا بين الأدله، كما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

(٣) على المعروف بين الأصحاب. ففى الجواهر: «للإجماع محصلا و منقولا، نصا و ظاهرا، مطلقا فى لسان بعض و مستثنى منه ابن أبى عقيل فقط فى

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

لسان آخريين. وقد وقعت حكايه الإجماع للأساطين من علمائنا، كما عن المرتضى رحمه الله في الناصريات، و الشيخ في الخلاف و الاستبصار، و ابن زهره في الغنيه، و في المختلف مستثنيا ابن أبي عقيل، و مثله في المدارك».

و يقتضيه بعد ذلك النصوص الكثيره قال سيدنا المصنف قدّس سرّه: «و عن صاحب المعالم، و العلامه المجلسي، و المحقق البهبهاني أن الأخبار بذلك متواتره.

و في الرياض جمع منها بعض الأصحاب مائتي حديث. و عن العلامه الطباطبائي قدّس سرّه في أثناء تدريسه في الوافي إنها تزيد على ثلاثمائه روايه». و كيف كان فالنصوص المذكوره على طوائف.

منها: المستفيضه المتضمنه أن الماء إذا بلغ الكر لم ينجس، إما ابتداء، أو بعد السؤال عن ملاقه الماء للنجاسه، كصحيح معاويه بن عمار: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (١)، و صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام: «و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (٢)، و صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «سألته عن الدجاجه و الحمامه و أشباههما تطأ العذره ثم تدخل في الماء يتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر» (٣).

و غيرها مما هو صريح أو ظاهر في الفرق بين الكر و غيره بالانفعال و عدمه.

بل بعضها ظاهر في معروفيه الحكم المذكور و المفروغيه عنه، كصحيح إسماعيل بن جابر: «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال:

كر». (٤)، و نحوه صحيحه الآخر (٥).

فإن النصوص المذكوره تدل على انفعال ما دون الكر صريحا أو ظاهرا

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

ص: ٤٣

بمقتضى المفهوم، بل بمقتضى ذكر عنوان الكر، حيث يدل على دخله فى الاعتصام، و عدم كون الاعتصام من لوازم ذات الماء، و إلا كان ذكر الكر موهما لخلاف المراد، لمناسبه الكثرة للاعتصام، فالتعرض لها ظاهر فى دخلها جدا.

و مثلها فى ذلك ما تضمن السؤال عن قدر الماء و إن لم يصرح فيها بالكريه، كصحيح صفوان الوارد فى الحياض تردها السباع و تلغ فيها الكلاب و يغتسل فيها الجنب، حيث قال عليه السلام: «و كم قدر الماء؟ قال: إلى نصف الساق و إلى الركبه. فقال:

توضأ منه» (١).

و منه يظهر الوجه فى الاستدلال بما دل على اعتصام غير الكر من العناوين الخاصه، كالجارى، و ماء البئر، و الحمام، أو الذى له ماده، بل لتعليل اعتصام البئر و ماء الحمام بأن له ماده كالصريح فى أن الماء غير معتصم بنفسه لو لا ماده و نحوها، كما ذكر فى الجواهر و غيرها.

و منها: ما ورد فى سؤر النجس و فضله «٢»، من الأمر بصب الماء، و النهى عن الوضوء به و شربه، و الأمر بغسل الإناء، و نحو ذلك مما ورد فى الكلب و الخنزير و الطائر إذا وجد فى منقاره دما، و الكفار- بناء على نجاستهم- و غير ذلك مما لا وجه له إلا تنجس الماء القليل.

بل ما ورد فى الأسار المكروهه، كسؤر الحائض المتهمه، و غيرها ظاهر فى المفروغيه عن التنجس بالملاقاه، و إن لم يجب الاجتناب ظاهرا لعدم العلم به.

بل حتى ما ورد فى السؤر الطاهر ظاهر فى ذلك أيضا، إذ لو لا المفروغيه عن تنجس الماء لم يكن وجه للسؤال و الجواب عن حال ذى السؤر، و أنه ينجس سوره أو لا.

و منها: ما ورد فى إدخال اليد الماء و فيها القذر، كموثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا أصاب الرجل جنبه، فأدخل يده فى الإناء فلا بأس، إذا لم

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

(٢) ذكر النصوص المذكوره فى الوسائل فى أبواب الأستار و غيرها.

يكن أصاب يده شىء من المنى» (١)، وغيره من النصوص الكثيره.

ومثله ما ورد فى الماء الذى تقع فيه النجاسه، كالدّم والميته والمسكر، كصحيح على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام: «وسألته عن رجل رعى وهو يتوضأ فتقطر قطره فى إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا.» (٢)،

□
وموثق عمار فى من يجد فى إنائه فأره (٣)، وخبر أبى بصير فى حديث النيذ عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء.» (٤)، وخبر حفص بن غياث: «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله» (٥)، وغيرها من النصوص الكثيره المتضمنه لانفعال الماء بملاقاه النجاسات.

بل ما تضمن عدم تنجس الماء بملاقاته لبعض الأمور- كالفأره الحيه، وبعض ما لا نفس له سائله- ظاهر فى المفروغيه عن تنجسه بالملاقاه فى الجملة، وأن عدم تنجسه حينئذ لطهاره الملاقى.

□
ومنها: ما ورد فى الإنائين المشتبهين، كموثق سماعه: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام: عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع فى أحدهما قدر، لا يدري أيهما هو، وليس يقدر على ماء غيره؟ قال: يهريقهما جميعا و يتيمم» (٦)، وقريب منه موثق عمار (٧).

فإن الأمر بإهراق الماء مع فرض الاشتباه والانحصار كالصريح فى تنجسه، بل ظاهر السؤال المفروغيه عن ذلك، وأن منشأه خصوصيه الاشتباه والانحصار، إذ

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩ وفى الباب المذكور أحاديث كثيره تدل على ذلك.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الأسآر حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

قد يكونان سببا في تشريع استعمال أحدهما و لو بعد مثل القرعه.

و منها: نصوص نجاسه ماء الغساله، فإنه لا يحتمل خصوصيته عن بقيه أفراد الماء في التنجس، بل ربما احتمل خصوصيتها في عدمه، لأن القول باستثنائها من أدله التنجس مشهور.

إلى غير ذلك من النصوص الكثيره الوارده في الموارد المتفرقه الصريحه أو الظاهره في انفعال الماء بالملاقاه، بل بعضها ظاهر في المفروغيه عنه، و أن الحديث وارد لبيان بعض الجهات الخاصه المتعلقة به، كما أشار إلى كثير منها في الجواهر، و أشرنا لبعضها.

هذا، و قد تقدم الخلاف في ذلك عن ابن أبي عقيل، و عن جماعه من المتأخرين - منهم الكاشاني و الفتونى - موافقته.

و استدل لهم بأمور.

الأول: عموم طهاره الماء، فإن المتيقن في الخروج عنه هو المتغير، و يبقى غيره على العموم.

و يظهر الجواب عنه مما تقدم منّا في الفصل السابق، فإن العموم المذكور مسوق لبيان طهاره الماء في نفسه بحسب أصله، فلا ينافى انفعاله بالملاقاه أو التغير، و ليس فيهما تخصيص له.

و أما عموم مطهريته الملازمه لطهارته، فهو مختص بالماء الطاهر، و قد خرج منه الماء النجس، فلا ينهض بإثبات مطهريه الماء عند الشك فيها، فضلا عن طهارته.

إن قلت: المتيقن تقييده بالمتغير، فيرجع في غيره إلى عموم المطهريه، المستلزم للطهاره.

قلت: هذا إنما يتم لو فرض أن المتغير بعنوانه مأخوذ في عنوان المخصص، لا - بما أنه نجس، بحيث لو فرض كون غيره نجسا أيضا لبقى تحت عموم المطهريه، و احتاج في الخروج عنه إلى مخصص آخر، و من الظاهر أنه لا - مجال لذلك، بل الخارج عنوان النجس، و نجاسه غير المتغير موجب لسعه أفراد التخصيص الواحد، لا لسعه التخصيص نفسه.

لوضوح أن الارتكاز الموجب لتخصيص الأدلة قائم بعنوان النجس، لا بعنوان المتغير، و من ثمَّ كان ما تضمن مانعيه التغير من المطهريه و من الانتفاع دليلاً على نجاسه المتغير من باب بيان الموضوع- و هو النجاسه- بلسان بيان الحكم- و هو المانعيه المذكوره- و لو استفيد منها خصوصيه التغير فى المانعيه المذكوره لم تنهض تلك الأدله ببيان النجاسه.

كما أنه لو لا ذلك لزم عدم نهوض دليل النجاسه فى بعض المياه بإثبات امتناع التطهير به، بل احتاج إلى دليل آخر.

نعم، لو فرض سوق عموم المطهريه لبيان الطهاره لأجل ملازمتها لها فلا- بد من الالتزام بأن التخصيص وارد على العناوين المأخوذه فى أسباب النجاسه- كالتغير و الملاقاه و نحوهما- إذ لا معنى لتقييد دليل الطهاره بعنوان النجس، لاستحاله أخذ أحد الضدين فى موضوع الآخر.

لكن لا- مجال لذلك فى المقام، لوضوح أن الأدله المتقدمه مسوقه لبيان المطهريه، و لا إشعار لها فى سوقها لبيان الطهاره. و مجرد ملازمتها لها ارتكازاً لا يقتضيه، إذ قد لا يتعلق الغرض ببيان الملزوم.

غايه ما فى المقام أنه لو تمت المطهريه لاستفيدت الطهاره بضميمه الارتكاز المذكور و إن لم يكن المتكلم بصدد بيانها، كما تقدم فى عموم مطهريه الماء بحسب أصله، و لا مجال له فى الأدله المتقدمه الداله على مطهريته مطلقاً، لما تقدم من تخصيصها بغير النجس، فلا تنهض بإثبات المطهريه مع الشك فى الطهاره، فضلاً عن الطهاره نفسها.

مع أنه لو فرض اعتماد المتكلم على الارتكاز المذكور فى بيان الطهاره تبعاً للمطهريه كان متسامحاً فى إهمال التقييد بالتغير الذى هو تقييد تعبدى يحتاج إلى تنبيه عليه بالخصوص، أما لو فرض اعتماده على الارتكاز المذكور فى إهمال التقييد بالظاهر و سوق الكلام لبيان المطهريه بعد فرض الطهاره فلا يلزم منه التسامح فى شىء.

هذا، وبملاحظه ما تقدم منا في العمومات المذكوره يتضح حال كثير من الجهات المتعلقة بالاستدلال التي أشار إليها في الجواهر. فراجع.

على أنه لو تمّ العموم المذكور كفت الأدله المتقدمه في الخروج عنه في القليل الملاقي للنجاسه، كما كانت أدله التغير مخرجه عنه فيه.

□
الثاني: النصوص الكثيره الظاهره في إناطه نجاسه الماء بالتغير وجودا و عدما، كصحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء فلا توضأ منه و لا تشرب» (١)، و نحوه خبر أبي بصير الوارد في النقيع الذي تبول فيه الدواب و يقع فيه الدم و أشباهه (٢)، و خبر القمطاط في الماء يمر به الرجل و هو نقيع فيه الميتة و الجيفه (٣)، و موثق سماعه في من يمر بالماء فيه دابه ميتة قد أنتنت (٤)، و صحيح شهاب بن عبد ربه في الغدير الذي فيه جيفه (٥)، و خبر العلاء ابن الفضيل في الحياض التي يبال فيها (٦)، و غيرها.

و فيه: - مع قرب انصراف أكثر هذه النصوص أو اختصاصها بما زاد على الكر، كما هو الغالب في المياه الباقيه في الصحارى و القفار و الموجوده في الغدران و الحياض المعده لها، و لا سيما مع ما فرض فيها من عدم تغيرها بالجيفه و الميتة النتنة - أنه لا بد من الجمع بينها و بين أدله النجاسه المتقدمه بحملها على ما زاد على الكر، إذ لا مجال لحمل تلك الأدله على المتنجس بخصوص التغير، لوضوح اشتراك التنجس معه بين الكر و غيره. مع صراحه بعضها في التنجس بالملاقاه التي لا توجب التغير، كما يظهر بملاحظه بعض نصوص الكر - كصحيحى ابن جعفر

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

و صفوان المتقدمين - و غيرها مما تقدم، بل لا يبعد ظهور بعض نصوص التغير في تنجس القليل بغيره، كصحيح عبد الله بن سنان: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر عن غدير أتوه و فيه جيفه. فقال: إن كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ منه» (١)، لظهوره في توقف عدم التنجيس مع عدم تغير ريح الماء على كونه قاهرا، الظاهر في لزوم كثرته، و أنه لو كان قليلا لتنجس و إن لم يحمل ريح الجيفه.

و أما حمل كونه قاهرا على التمهيد لعدم تغيره من دون أن يكون قيذا آخر في قباله. فلعله خلاف الظاهر. فتأمل جيدا.

نعم، قد يشكل ما ذكرنا في صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «سألته عن رجل رعف فامتخط، فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئا يستبين في الماء فلا بأس، و إن كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه» (٢)، بناء على أن المراد باستبانة الدم في الإناء تغير مائه به، فيدل على أن انحصار سبب الانفعال بالتغير لا يختص بالكر، لامتناع حمل الإناء عليه، و لو لأنه الفرد النادر.

لكنه يندفع بالمنع من ظهور الاستبانة في التغير، بل هي ظاهره في كون الدم بمقدار يرى في الإناء حين وقوعه و إن لم يوجب تغيره بعد تحلله فيه لقلته، أو لعدم تحلله. و يأتي تمام الكلام في الصحيح عند الكلام في عموم الانفعال إن شاء الله تعالى.

الثالث: النصوص الظاهرة في عدم تنجس الماء بملاقاه النجاسه. و لا يخفى أن النصوص المذكوره بين ما هو مطلق، و ما هو ظاهر في خصوص القليل.

أما الأول فكموثق سماعه: «سألته عن الرجل يمر بالميتة في الماء. قال:

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

يتوضأ من الناحية التي ليس فيها الميتة» (١)، و غيره (٢).

و اللازم تخصيصه بالكر نظير ما تقدم في نصوص التغير، بل هو أولى بذلك بعد ورود التخصيص عليه بنصوص التغير.

و أما الثانى فهو جمله من النصوص ذكرت فى المقام ينبغى النظر فيها.

أحدها: خبر زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قلت له: روايه من ماء سقطت فيها فأره، أو جرد، أو صعوه ميتة. قال: إن تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ و صبّها، و إن كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا أخرجتها طريه.

و كذلك الجره و حب الماء و القربه و أشباه ذلك من أوعيه الماء. و قال أبو جعفر عليه السّلام: إذا كان الماء أكثر من روايه لم ينجسه شىء، تفسخ فيه أو لم يتفسخ، إلا أن يجىء له ريح تغلب على ريح الماء» (٣).

و فيه: - مع ضعف سنده- أنه لا ينفع الخصم، لاشتماله على التفصيل بوجه لا يقول به هو و لا غيره من الأصحاب.

لظهوره. أولاً: فى التفصيل بين التفسخ و عدمه.

و دعوى: أن ذكر التفسخ للتلازم بينه و بين التغير فى الأوعيه المذكوره.

ممنوعه، لمخالفتها لظاهر أخذ العنوان، بل المقابله فى الذيل بينه و بين التغير ظاهره فى كونه سبباً آخر فى مقابله. فتأمل.

بل الظاهر أنه لا تلازم بينهما خارجاً و لا سيما مع اختلاف الأوعيه و أقسام الميتة فى الصغر و الكبير.

و ثانياً: فى اختصاص الحكم المذكور بالروايه و الجره و ما بينهما من الأوانى، و لا- يعم ما دونهما كالقله و نحوها من المياه القليله، بل هو مشعر بالانفعال فيها مطلقاً، و يكون المحصل من الخبر أن ما زاد على الروايه لا ينفعل إلا بالتغير، و ما

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٢) راجع بعضها فى باب: ٩ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٨، ٩.

بين الجره و الروايه ينفعل به و بالتفسخ، و ما دون ذلك ينفعل بالملاقاه مطلقا، و لا قائل بذلك.

و ثالثا: فى اختصاصه بالميتة القابله للتفسخ و عدمه، و التعميم فى هذا و ما قبله لجميع أفراد الماء القليل و فى جميع أنواع النجاسات بعدم الفصل، لا مجال له بعد ظهور الخبر فى خصوصيه المورد.

مع أن الخبر فى نفسه لا يخلو عن اضطراب، لظهوره تاره فى أن المدار على تفسخ الميتة و عدمه، و اخرى فى أن المدار على إخراجها طريه و عدمه.

و الحاصل: أن الخبر- مع ضعفه و اضطرابه فى نفسه- مخالف للأحكام المعروفة بين الأصحاب. المأخوذه من الأدله المعتمده، المعول عليها عندهم، فلا بد من تأويله أو رد علمه إلى قائله (عليه الصلاه و السلام).

نعم، عن المختلف مرسلا عنه عليه السلام: «أنه سئل عن القربه و الجره من الماء يسقط فيها فأره أو جرد أو غيره فيموتون فيها. فقال: إذا غلب رائحته على طعم الماء أو لونه فارقه، و إن لم يغلب عليه فاشرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا أخرجتها طريه» «١».

إلا أنه- مع اختصاصه بالميتة- لا مجال للتعويل عليه مع إرساله، و لا سيما مع قرب كونه مأخوذا بالمعنى من الخبر المتقدم، على أن التفصيل فيه بين إخراج الميتة طريه و عدمه مما لا قائل به. فلاحظ.

و أما مضمرة زراره المروى بطريق صحيح عنه المشتمل على الذيل فقط فهو إنما يكون دليلا على اعتصام ما زاد على الروايه، و تنجس ما دونها فى الجمله، فلا- يكون دليلا- للخصم بل عليه، بالإضافة لمنافاته لروايات الكر، لأن حمل الروايه على الكر بعيد جدا.

ثانيها: خبر محمد بن ميسر الذى لا يبعد كونه موثقا بل صحيحا: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق و يريد أن يغتسل

منه، و ليس معه إناء يغرف به و يدها قذرتان. قال: يضع يده ثم [و خ ل] يتوضأ ثم يغتسل. هذا مما قال الله عز و جل [□] مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «^١».

بدعوى: أنه نص في الماء القليل.

لكنه - كما ترى - وارد في المتنجس، و غايه ما يدعى أن إطلاقه يشمل ما لو كانت اليد حامله لعين النجاسه، و رفع اليد عن الإطلاق المذكور بالأدله المتقدمه المتضمنه للانفعال بعين النجاسه غير عزيز. و يأتي عند الكلام في الانفعال بالمتنجس تمام الكلام في هذا الخبر إن شاء الله تعالى.

□
ثالثها: خبر أبي مریم: «كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في حائط له، فحضرت الصلاة، فترج دلوا للوضوء من ركي له، فخرج عليه قطعه عذره يابسه، فأكفأ رأسه و توضأ بالباقي» «^٢». و لا يخفى قوه ظهوره في عدم الانفعال، بل هو كالصریح فيه.

و حملة على عذره مأكول اللحم - كما عن الشيخ قدس سره - بعيد جيداً. و ما في الجواهر من إطلاقها عليها كما في صحيح ابن بزيع «^٣» الوارد في البئر من قوله:

«فيقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذره [٤] كالبعره و نحوها».

غير ظاهر، لقرب كونه للتشبيه لبيان مقدار العذره، لا للتمثيل لبيان فرد منها.

و أشكل من ذلك ما فيها أيضاً من عدم نصوصيته في كون العذره في الماء، و ما في الوسائل من احتمال كون المراد بالباقي ما بقى من ماء البئر، لا ماء الدلو، أو أن الدلو كان كرا.

إلا أن يراد بالوجوه المذكوره محض توجيه الروايه في مقابل طرحها، لا التوجيه الذي هو مقتضى الجمع العرفي بين الأدله.

[٤] انما يتجه الاستشهاد به بناء على هذه النسخه التي رواها الكليني، أما على ما رواه الشيخ من قوله:

«أو يسقط فيها شيء من غيره» فيكون أجنيا عما نحن فيه. منه عفى عنه.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢١.

ص: ٥٢

نعم، قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: «ان أحدا لا يرضى بتوضؤ الامام عليه السّلام من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في ماء الطهاره بما لا يهتم في غيره».

بل ذكر سيدنا المصنف قدّس سرّه أن أحدا لا يرضى باستعمال هذا الماء في مطلق الانتفاع، فضلا عن الوضوء. ثمّ قال: «فلا بد من توجيه الروايه قلنا بالنجاسه أو الطهاره. فلا- يبعد إذا حمل العذره فيه على الروث الطاهر، أو الحمل على خطأ الراوى في اعتقاده أنها عذره. و ليس ذلك بأبعد من حمل الفعل على إرادته بيان الجواز على تقدير القول بالطهاره».

لكن استبشاع ذلك على تقدير القول بالطهاره ليس بحد يلزم بالتأويل، بل لا منشأ ظاهرا للاستبشاع المذكور إلا المفروغيه عندنا عن النجاسه. فالعمده في الإشكال في الخبر ضعف السند و الهجر عند الأصحاب.

□
رابعها: صحيح زراره عن أبي عبد الله عليه السّلام: «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس» (١).

بدعوى: أن نجاسه الحبل تستلزم نجاسه الماء المستقى به بناء على انفعال الماء القليل.

لكن الاستدلال به إن كان باعتبار ملاقيه الحبل بنفسه لماء الدلو فهو قد يتم في حال نزول الدلو في البئر، المستلزم لاتحاد مائه مع مائه، لا عند إخراجها منها و انفصاله عنها، فهو يدل على عدم انفعال ماء البئر بالحبل المذكور- كما يظهر من الوسائل- و هو أجنبي عن محل الكلام.

و إن كان باعتبار تقاطر الماء من الحبل على الدلو عند إخراجها من البئر.

□
فهو- لو تمّ- لا- ينهض بإثبات عدم انفعال الماء القليل بالنجس، بل عدم انفعاله بالمتنجس الذي يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

□
خامسها: خبر زراره: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن جلد الخنزير يجعل دلوا

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

كتاب الطهارة؛ ج ١، ص: ٥٤

ص: ٥٣

يستقى به الماء. قال: لا بأس» (١).

و يشكل: بأنه لا ظهور له معتد به في طهاره الماء المستقى بالجلد، بل في جواز استعمال الجلد في الاستقاء و لو لسقى الزرع و الدواب، كما عن الشيخ قدس سره حمله عليه. و غايته الإشعار بالطهاره أو الظهور الضعيف الذى يسهل رفع اليد عنه بأدله الانفعال المتقدمه.

سادسها: خبر الأحوال أو غيره عنه عليه السلام قال: «قلت: جعلت فداك الرجل يستنجى فيقع ثوبه في الماء الذى استنجى به. فقال: لا بأس. فسكت فقال: أو تدرى لم صار لا بأس؟ قال: قلت: لا والله. فقال: إن الماء أكثر من القدر» (٢)، فإن مقتضى عموم التعليل التعدى إلى غير ماء الاستنجاء من المياه الملاقيه للقذر.

و فيه: - مع ضعف سنده، و عدم وضوح عموم التعليل لغير ماء الغساله، لا مكان وروده لدفع توهم كونه حاملا للقذر بمقتضى ارتكاز كون ماء الغساله حاملا للقذر المغسول به، لا من جهه سببيه الملاقيه للتنجس. فتأمل - أنه لا مجال للأخذ بعموم التعليل، لوضوح عدم دوران الاعتصام و الانفعال مدار كون الماء أكثر من القذر و عدمه حتى عند الخصم، بل مدار التغير و عدمه، و قد يحصل التغير مع كون الماء أكثر، و قد لا يحصل مع كون القذر أكثر. و ليس التصرف فى التعليل بحمله على التغير بأولى من البناء على إجماله و قصره على مورده. فلاحظ.

و هناك أخبار أخرى وارده فى ملاقى المتنجس، أو ماء الغساله، أو الاستنجاء أو غير ذلك مما لا ينفع فى المقام، لأن الكلام فى انفعال الماء بالنجس فى الجملة فى مقابل اعتصامه. و كذا ما ورد فى ملاقى الكافر و نحوه مما يمكن إرادته طهاره ملاقى الماء منه، و يأتى الكلام فيه فى محله إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

هذا تمام ما عثرنا عليه من الأخبار الخاصه بالقليل التي قد يستدل بها لاعتصامه، و قد عرفت قصورها دلالة أو سنداً، و لو تمت فهي لا تنهض بمعارضه أخبار الانفعال المتقدمه بعد كثرتها و وضوح دلالتها و تصافق الأصحاب على العمل بها، بنحو ينبغى أن يكون مضمونها من الواضحات، بل الضرورات الفقيهه التي لا- يلتفت إلى ما يوهم خلافها، فيلزم تأول نصوص الطهاره ببعض الوجوه المتقدمه أو غيرها و إن بعدت، أو ردّ علمها إلى أهلها عليهم السّلام.

و أما دعوى: صلوحها لصرف نصوص الانفعال عن ظاهرها بحملها على كراهه استعمال الماء و إن كان طاهراً، لطوء مرتبه من القدر عليه لا تبلغ التنجيس.

فمؤونه بآباء النصوص المذكوره عن ذلك مع كثره التعبير فيها بالنجاسه بنحو يصعب حملها على المبالغه، و لا سيما ما ورد فى الإنائين المشتهين، كما أشرنا إليه آنفاً، و ما ورد فى الأسآر من التشديد فيه و الأمر بغسل الإناء، الصريح فى انفعاله، بنحو يصعب حمله على استحباب الغسل إلى غير ذلك مما يظهر بالتأمل.

و من جميع ما ذكرنا يظهر حال كثير من المؤيدات أو الأدله التي سيقت فى كلماتهم للقول بعدم الانفعال مما أشار إليه فى الجواهر و غيرها، و لا مجال لإطاله الكلام فيها مع وضوح ضعفها، كما يظهر بمراجعتها و التأمل فى ما ذكرنا و ذكره فى ردها.

نعم، ينبغى التعرض لأهمها فى المقام، و هو ان الانفعال مستلزم للهرج و المرج و الوقوع فى الوسواس، بسبب سريان النجاسه فى الأشياء، مع ما هو المعلوم من تسامح الناس فى ذلك، بنحو يحصل العلم العادى بنجاسه أكثر الأمور، بل أكثر المياه القليله الموجوده فى الأماكن التي لا- تتعرض للاعتصام بالمطر و نحوه، و خصوصاً فى الأماكن التي تقل فيها المياه الكثيره العاصمه، و يكثر فيها اختلاط الناس و تسامحهم، خصوصاً الحرمين الشريفين قديماً، حيث يكثر فيهما الابتلاء بالعامه و البدو و نحوهم ممن تكثر منهم المخالفه فى أحكام النجاسه،

اعتقاداً أو عملاً، فلو كان البناء على التنجيس بمجرد الملاقاه لزم نجاسه المياه الموجوده في البلدتين المعظمتين، و لكان اللازم من الناس التقيد في ذلك، و الاهتمام بحفظ المياه من التعرض للنجاسه، بإبعادها عن موارد الاحتمال التي يوجب تكررها العلم بها، و لكثير التنبيه عليه من الشارع الأقدس، فعدم وجود شىء من ذلك شاهد بالبناء على عدم الانفعال.

و قد سلّم بعض مشايخنا بلزوم ذلك بناء على عموم الانفعال و لو بالمتنجس مطلقاً، و أطال في تقريبه و توضيحه، و نقل عن الفقيه رحمته الله الهمداني قدس سرّه الإصرار عليه و الإغراق فيه، و من ثمّ ذكر أن التخلص عن ذلك منحصر بالتفصيل بالنحو الآتي إن شاء الله تعالى.

لكن الإنصاف أن الأمر ليس بذلك الوضوح، بل هو مبنى على نحو من المبالغه و الإغراق في البيان، لابتناؤه على إغفال احتمال حصول الطهاره بوجه غير مقصوده، أو غير محتسبه و لا مألوفه، فإن ذلك و إن كان مغفولاً عنه، إلا أنه كثيراً ما يقع، كما يتضح بملاحظه ما يتلى به الإنسان في وقائعه الشخصيه.

و بعد ذلك إن أريد حصول العلم التفصيلي للمكلف بنجاسه جميع المياه، أو أكثر ما يتلى به منها بحيث يلزم الهرج و المرج. فهو ممنوع جداً.

و إن أريد حصول العلم الإجمالى بنجاسه أكثر المياه الموجوده و إن لم يتل بجميعها، فلا أثر له في عمل المكلف، و لا يمنع من الرجوع للأصول الترخيصيه في محل الابتلاء، كما هو ظاهر.

و لا- ملزم مع ذلك بالحذر من تعريض المياه لما قد يوجب الانفعال، كما لا ملزم بتنبيه الشارع على ما يمنع من حصوله و إن كان كثيراً، إذ لا- يجب على الشارع الاهتمام بتطبيق الأحكام الواقعيه خارجاً، بل له التساهل في ذلك تيسيراً على المكلفين في مقام العمل، و عليه يتنى جعل الأحكام الظاهريه. بل هو المقطوع به منه في خصوص باب الطهاره، كما يظهر من النصوص الكثيره المتضمنه للتنبيه على الاحتمالات البعيده المقتضيه للسعه و غيرها.

و ليس حال المياه إلا كحال غيرها مما يبتلى به المكلف، كالنقود التي تمر بكثير من الناس المتسامحين في طرق اكتسابها، التي لو حرمت على أحدهم حرمت على من بعده ممن يتفرع تملكه لها على تملكه، و الثمار التي يكثر التسامح في اكتسابها أو اكتساب أصولها- من البذور أو الأشجار- حيث يعلم إجمالاً- بحرمة أكثرها و لو من جهة طروء الحرمة على بعض أصولها البعيده، و كذا الحيوانات المتناسله، و نحو ذلك مما يكثر فيه العلم الإجمالي بالحرمة لو لا ابتلاؤه غالباً بما يسقطه عن التأثير من عدم الابتلاء ببعض الأطراف، بنحو يجوز معه الرجوع للطرق و الأصول الترخيصيه، و لعل المياه أهون من كثير منها.

فالإنصاف أنه لا مجال للتعويل على الوجه المذكور في الخروج عما تقتضيه الأدله و القواعد التي تقدم و يأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى. و منه سبحانه و تعالى نستمد العون و التوفيق، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

بقي شىء: و هو أن المراد بالكلام في ما تقدم هو تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه في الجملة في مقابل عدم تنجسه مطلقاً الذي هو المحكى عن ابن أبي عقيل و الكاشاني و غيرهما.

أما عموم الانفعال بجميع النجاسات و في جميع الأحوال فهو محتاج إلى النظر في الأدله المتقدمه، حيث إن أكثرها وارد في موارد خاصه لا عموم فيها.

إلا- أن الظاهر أن الاستفادة منها بعد ضم بعضها إلى بعض و ضمها إلى عدم الفصل هو العموم المذكور، و لو لفهم عدم الخصوصيه، بضميمه ما يركز في أذهان العرف و المتشرعه من عموم سريان النجاسه في الماء، لأن المنسب من النصوص المتقدمه الجرى على ذلك.

كما يظهر أيضاً من إهمال التعرض للضابط بنحو العموم من حيثيه أنواع النجاسات و المياه و الأحوال، مع مزيد الحاجه إليه لو لم يكن العموم مفروغاً عنه تبعاً للارتكاز العرفي المذكور.

نعم، ذلك مختص بما يوجب الانفعال ارتكازاً، دون ما لا يوجب ذلك من

صور ملاقاته النجاسه، كما لا يخفى.

هذا، مع أن النصوص وافية بالعموم في الجملة، أما من حيث أنواع الماء فظاهر، لإطلاق الماء في بعضها، و ترك الاستفصال في آخر.

و أما من حيث أنواع النجاسات فيكفي فيه صحيح البرنطى: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء و هي قدره؟ قال: يكفي الإناء» (١)، و نحوه صحيح أبي بصير (٢)، و غيره، فإنها ظاهره في تنجس الماء مع تنجس اليد مطلقاً بأى نجاسه كانت، و حيث إن ذلك يقتضى تنجسه بما ينجسها بالأولويه العرفيه كان مقتضاه تنجس الماء بكل نجاسه قابله لتنجيس اليد، كما لا يخفى.

و أما من حيثيه الأحوال فتحصيل العموم لا يخلو عن إشكال، لعدم أخذ عنوان الملاقاه في شىء من النصوص التي بين أيدينا، و إنما أخذ فيها عناوين خاصه لها إطلاق من بعض الجهات، فمثل موثق عمار (٣) تضمن وجدان الفأره في الإناء الشامل لصورتى ورودها على الماء و وروده عليها، غير الشامل للملاقاه غير المستقره مثلاً، و غير ذلك مما قد يتضح حاله عند الحاجه له في موارد الخلاف.

نعم، قد يستدل على العموم من حيثيه النجاسات و الأحوال معاً بإطلاق نصوص الكر الداله بمفهومها على الانفعال، لأن مقتضى التركيب فيها و إن كان هو الانفعال في الجملة في مقابل السلب الكلى الذى هو مفاد المنطوق، إلا أن ورود القضييه في جواب السؤال عن حال إصابه النجاسه للماء، كما في صحيح محمد بن مسلم المتقدم ظاهر في العموم بلحاظ الأحوال و النجاسات- كما نبه له في الجملة سيدنا المصنف قدس سرّه- لوضوح أن الجواب فيه مسوق لبيان كلاله الكريه و عدمها، فلو كان مفاد المفهوم هو الانفعال في الجملة لم يكن وافياً ببيان حكم

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

عدم الكريه بنحو يترتب عليه العمل.

إلا- أنه لا- يبعد اختصاصه بما يكون موجبا للانفعال عرفا، لعدم اقتضاء القرينه المذكوره ما زاد على ذلك. و كأن العموم المذكور ارتكازى مفروغ عنه عند الكل، كما يظهر من استدلالات بعض من خرج عنه فى بعض الموارد، حيث لم يذكر العموم المذكور، بل ذكر ما يلزم بالخروج عنه، مثل ما ذكره الشيخ قدس سرّه فى وجه عدم انفعال الماء بما لا يدركه الطرف من الدم، و ما ذكره المرتضى قدس سرّه فى وجه اعتبار ورود النجاسه على الماء، و ما ذكره القائلون بطهاره الغساله من أن نجاستها تستلزم تعذر التطهير بالماء و غير ذلك مما يظهر من مطاوى كلماتهم.

و كيف كان، فلا ينبغى الإشكال فى العموم المذكور فى الجملة. و إنما الإشكال فيما يظهر من بعض الأصحاب من البناء على عدم الانفعال فى بعض الموارد، و هى بين ما يأتى من سيدنا المصنف قدس سرّه التعرض له- كالغساله و ماء الاستنجاء- و ما لم يتعرض له.

و المناسب هنا الكلام فى الثانى، و هو أمور.

الأول: ذكر الشيخ قدس سرّه فى الاستبصار أن ما لا يدركه الطرف من الدم كرؤوس الإبر إذا وقع فى الماء القليل لم ينجسه. و عن غايه المراد نسبته إلى كثير من الناس، و عن المدارك ترجيحه. و عمم الحكم فى المبسوط لغير الدم من النجاسات، مستدلا عليه بأنه لا يمكن التحرز عنه.

و هو بظاهره ضعيف، لأن التعذر لا يرفع الأحكام الوضعيه، التى هى من سنخ المسببات التابعه لأسبابها. إلا أن يريد بأنه لو كان منجسا مع تعذر التحرز عنه للزم الهرج و المرج، و لكثير السؤال عن طريق التخلص، و حيث لم يقع شىء من ذلك كشف عن عدم كونه منجسا، بل عن وضوح ذلك.

لكن الشأن حينئذ فى تماميه ما ذكره من تعذر التحرز، لقله الابتلاء بأجزاء النجاسات الدقيقه مع العلم بها، و التحرز منها ممكن غالبا، و تعذره لو فرض ليس

من الكثرة بالنحو المستلزم للهرج و المرج، فالمتعين البناء على الانفعال بها، بل لا يظن من أحد البناء على عدم الانفعال بتراب النجاسات- كالدم و المنى و الميتة و نحوها- مهما دقت أجزاءه.

اللهم إلا- أن يريد بذلك الإشارة إلى أن الغبار المنبث في الجو الذي يكثر الابتلاء به ليس متمحضا في الذرات الترابية، بل يشتمل على ذرات أمور أخرى- و منها النجاسات المتحللة- فلو بنى على انفعال الماء أو غيره بها لزم الهرج و المرج، لتعذر التحرز عنها.

لكن لا يخفى ندره الابتلاء بالغبار المعلوم اشتماله على ذرات النجاسات بنحو يعلم بملاقاتها للماء أو غيره من الأمور الطاهرة، فلا يلزم المحذور المذكور.

مع أن ذلك إنما يكون غالبا مع تحلل النجاسات بتأثير الأرض و الهواء و الشمس، بحيث تعد تالفه عرفا، و يغفل عن بقائها حقيقه، فهو نظير استهلاك النجاسة في الماء مانع من الحكم بنجاستها حتى بالاستصحاب. فلاحظ.

هذا، و قد أشير في كلام جماعه إلى الاستدلال على الحكم المذكور بصحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن رجل رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا، فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئا يستبين في الماء فلا بأس، و إن كان شيئا بينا فلا يتوضأ منه» (١).

بدعوى: دلالة على عدم انفعال الماء بما لا يستبين فيه من أجزاء الدم الصغار.

و استشكل فيه في جامع المقاصد و غيره بإنكار دلالة، و كأنه لما في كشف اللثام و غيره من احتمال كون السؤال عن صورته الشك في إصابه الدم للماء، إما للعلم إجمالا بإصابته لأحد الأمرين منه و من الإناء- كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره- أو للعلم تفصيلا بإصابته للإناء مع الشك في إصابته للماء، فيكون المراد في

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

الجواب الطهاره الظاهريه، للشك في تحقق رافعها، أو لعدم الأثر للعلم الإجمالى المذكور بعد خروج أحد طرفيه- و هو الإناء-
عن الابتلاء.

بل استظهر في الوسائل الثانى من الروايه، و تبعه غير واحد، لأصالة الحقيقه في إسناد الإصابه للإناء في السؤال.

و يندفع: بأنه لا- إشعار في السؤال في فرض الشك الذى هو موضوع الحكم الظاهرى، بل ظاهره السؤال عن الحكم الواقعى
لاحتتمال مانعيه إصابه الدم للإناء من الوضوء منه واقعا، و هو كاف في القرينه على حمل إصابه الإناء المفروضه في السؤال على
إصابه الماء.

كما أنه المناسب للتفصيل في الجواب في الدم المفروض الإصابه بين الاستبانه في الماء و عدمها، إذ لو كان المراد صوره الشك
في إصابه الماء كان عدم الاستبانه في الماء هو المفروض، فلا يحتاج للترديد بينه و بين الاستبانه في الجواب.

و منه يظهر عدم الفرق بين النسخه المعروفه و النسخه الأخرى المتضمنه لرفع «شىء» التى أشار إليها شيخنا الأعظم قدس سرّه و
شيخنا الأستاذ (دامت بركاته)، و إن لم أعر على ما يشير إليها في الاستبصار و الوسائل.

على أن السؤال قد فرض فيه إصابه الدم للإناء، ففرض التردد بينه و بين الماء- كما هو مقتضى العلم الإجمالى المفروض في
كلام شيخنا الأعظم قدس سرّه- لا يتم إلا بفرض التسامح في التعبير عن إصابه الماء الذى في الإناء بإصابه الإناء، و مع فرض
ذلك فحمل إصابه الإناء على إصابه مائه هو الأنسب بمقام السؤال و الجواب من تكلف العلم الإجمالى المذكور.

كما أن فرض احتمال إصابه الماء زائدا على إصابه الإناء- في كلام صاحب الوسائل و غيره- مستلزم لكون التفصيل في الجواب
بين الاستبانه و عدمها في دم آخر غير ما فرض في السؤال إصابته للإناء، و هو بعيد جدا، بل لا يناسب نسخه النصب المفروضه.

و بالجمله: التأمل فى الصحيح سؤالا و جوابا قاض بظهور ما فهمه الشيخ قدس سرّه فى الاستبصار من تضمنه التفصيل فى الدم الذى يصيب الماء بين الاستبانة و عدمها، و هو الوجه فى استدلالهم به فى المقام.

و قد اعترف شيخنا الأعظم قدس سرّه بأن الصحيح أظهر فى ذلك من الاحتمال الذى ذكره.

فالعمده فى الإشكال فى الاستدلال المذكور أن الصحيح أعم من المدعى، لأن ما لا يستبين فى الماء من الدم الطرى ليس خصوص ما لا يدركه الطرف، بل ما هو أكبر حجما بكثير من ذلك، لأن الدم الطرى يتحلل و يضمحل فى أكثر السوائل و خصوصا الماء بسرعه، فلا يستبين فيه إلا أن يكون بحجم كبير، حيث قد يبقى زمنا قليلا متميزا و يستبين فيه.

و قد عرض عنه الأصحاب فى مضمونه، بحيث يظهر منهم هجره المسقط له عن الحجية، و الشيخ قدس سرّه فى الاستبصار و إن وجهه بالدم الذى لا يدركه الطرف، إلا أنه ليس لدعوى ظهوره فيه، و لا لاستدلاله به عليه، ليشهد باعتماده عليه، بل لمحض التأويل الرافع للتعارض بين الأخبار- مع مخالفته للظاهر- الذى سلكه فى الكتاب المذكور، و ليس من سنخ التأويل العرفى.

و أما العفو عن الدم المذكور فظاهر كلامه فيه أنه أمر مفروغ عنه لا من جهه الصحيح، كما يشهد بذلك تعميمه فى المبسوط العفو لغير الدم، و استدلاله عليه بما تقدم، من دون تعرض للصحيح المذكور.

و بالجمله: الأصحاب و إن اختلفوا فى العفو عن الدم المذكور، إلا أنه يظهر منهم التسالم على ترك الصحيح و الإعراض عنه، فلا مجال للاعتماد عليه فى الخروج عن عموم الانفعال المتقدم. بل لا بد من حمله على ما لا ينافيه، و إن كان مخالفا للظاهر، أو ردّ علمه لأهله عليهم السلام.

نعم، لا بد من فرض ثبوت نجاسه الدم المذكور. و هو ظاهر فيما لو كان تفرق أجزائه بنحو لا يمنع من رؤيته- على ما يأتى الكلام فيه فى محله- و كذا لو كان بعد

خروجه من الباطن و الحكم بنجاسته، لظهور أن تفرق الأجزاء لا- يوجب الطهاره، إلا أن يرجع إلى الاستهلاك، كما تقدمت الإشارة إليه.

أما لو كان تفرق الأجزاء بنحو يمنع من رؤيته عند خروجه من الباطن، فحيث لا- عموم لأدله النجاسه يشمل الدم المذكور، لاختصاصها بالدم المرئي المتعارف تعين البناء على طهارته و عدم انفعال الماء و لا غيره به، لأصاله الطهاره.

إلا أنه لا يتضح الابتلاء بالدم المذكور ليكون الحكم بطهارته موردا للأثر.

و ما يقال: من اكتشاف وجود الدم في الحليب عند خروجه من الضرع ببعض الآلات الحديثه، فبيني الحكم بعدم تنجيسه للحليب على ذلك.

غير ظاهر، لأنه يكفي في ذلك استهلاكه في الحليب، كاستهلاكه بعد الحكم بنجاسته في الماء أو غيره، و إن كان الفرق بينهما أن الاستهلاك بعد الحكم بالنجاسه إنما يكون غالباً بعد ملاقاته لما يستهلك فيه، فعدم تنجيسه له موقوف على اعتصامه، كالماء الكثير، دون مثل الحليب، بخلاف الاستهلاك قبل ذلك، كما في الفرض المذكور. فتأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

الثاني: مقتضى إطلاق كثير من الأصحاب و تصريح بعضهم عدم الفرق بين ورود النجاسه على الماء و وروده عليها، خلافاً لما عن السيد المرتضى و ابن إدريس قدس سرهما في الناصريات و السرائر، من تقريب عدم الانفعال مع ورود الماء على النجاسه.

ففي محكي الناصريات: «و الوجه فيه: أنا لو حكمنا بنجاسه القليل الوارد على النجاسه لأدى ذلك إلى أن الثوب لا يطهر إلا بإيراد كر من الماء عليه، و ذلك يشق، فدل على أن الماء الوارد على النجاسه لا يعتبر فيه القله و الكثره كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسه».

و في محكي السرائر: «ما قوى في نفس السيد صحيح مستمر على أصل المذهب و فتاوى الأصحاب به».

و لا يخفى ضعف الاستدلال المذكور، لأن وقوع التطهير بالماء القليل لا

ينافى انفعال الماء بورود النجاسه عليه، غايه الأمر أنه يستلزم استثناء الغساله من عموم الانفعال، أو من عموم مانعيه نجاسه الماء من التطهير به، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

على أن اعتبار ورود الماء في التطهير به أول الكلام، بل قد يدعى تحقق التطهير مع ورود النجاسه على الماء، وحينئذ كما لا يكون التطهير بالمورود منافيا لانفعاله لا يكون التطهير بالوارد منافيا لانفعاله.

و منه يظهر الإشكال فيما تقدم من السرائر، فإنه إن كان مراده بالأصول و الفتاوى ما تضمن التطهير بالماء القليل توجه الإشكال عليه بما ذكرنا، و إن كان غير ذلك فلا يتضح حتى نظر فيه.

و مثله الاستدلال بما في خبر عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: اغتسل في مغتسل يبال فيه و يغتسل من الجنابه، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض. فقال:

لا بأس» (١).

بدعوى: أنه ظاهر في عدم انفعال الماء الواقع على الأرض النجسه الذي ينزو منها في الإناء، و لا وجه له إلا كون الماء المذكور واردا على الأرض النجسه، لا مورودا لها.

لاندفاعه: باختصاص ذلك لو تمّ بالملاقاه غير المستقره، فلا يدل على عدم انفعال الوارد مطلقا.

هذا، و قد يوجه التفصيل المذكور بقصور أدله الانفعال عما لو كان الماء واردا، لظهور ما عدا مفهوم روايات الكر في غير الوارد على النجاسه، مثل من يدخل يده القذره في الإناء، و الماء الذي تدخل فيه الدجاجه و قد وطأت العذره، و الماء الذي يشرب منه الطائر و في منقاره دم، و نحوها.

و أما المفهوم فلا عموم له، بل يقتضى الانفعال في الجملة، كما تقدمت الإشارة إليه.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف حديث: ٧.

و يظهر اندفاعه بما تقدم من أن المستفاد من المفهوم و غيره عموم الانفعال بالملاقاه بالوجه الموجب للانفعال عرفا، و لا فرق عرفا بين الوارد و المورد في ذلك، و من ثمَّ كان المفهوم عرفا عدم الخصوصية لورود النجاسه في سائر موارد التنجيس بالملاقاه.

مضافا إلى ثبوت العموم في بعض النصوص، كما في موثق عمار- المتقدمه إليه الإشاره- الوارد فيمن يجد في إنائه فأره من قوله عليه السّلام: «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثمَّ يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء» (١)، لعدم الاستفصال فيه بين ورود الماء على الفاره و ورودها عليه، بل لو فرض ورودها عليه فالغالب سقوطها حيه طاهره ثمَّ تموت فيه، فلا يتحقق ورودها عليه و هي نجسه، و إن لم يرد هو عليها أيضا.

كما أنه لو فرض الجهل بالحال فاللازم بالحكم بالطهاره ظاهرا لا- النجاسه، فكان المناسب التنبيه عليه، لأنه أقرب احتمالا من وقوعها بعد الوضوء في الساعه التي رآها، الذي قد تضمنه ذيل الحديث.

و قد يشهد بذلك أيضا ما ورد في الأسآر النجسه، مثل ما ورد في الكلب الذي يشرب في الإناء، من الأمر بصب الماء و النهي عن شربه (٢)، مع أنه قد يفرض ورود الماء على الإناء حين شربه منه، كما لو فرض عدم اكتفائه بماء الإناء فصب له ماء آخر قبل رفع رأسه.

و أظهر منه ما ورد في سؤر اليهودى و النصرانى (٣)، لوضوح أنه كثيرا ما يكون الماء هو الوارد على فيهما بإماله الإناء إليه.

لكنه موقوف على العمل بظاهره من نجاستهما، و إلا تعين حملة على

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب الأسآر.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الأسآر.

الكراهه، كما ورد في سؤر الحائض غير المأمونه، فلا ينفع في المقام.

إلا- أن يستشعر منه المفروغيه عن الانفعال مع ورود الماء على النجاسه، و أن عدم الاجتناب في المورد لعدم اليقين بنجاسه الملاقى أو خفه قدره.

□
بل قد يومئ لعدم الفرق بين الوارد و المورد خبر عمر بن حنظله: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: ما ترى في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره؟ فقال: لا- و الله، و لا- قطره قطرت في حب إلا أهريق ذلك الحب» (١) لظهوره في أن الانفعال في المثال الذي تضمنه الجواب يقتضى الانفعال في مورد السؤال بالأولويه، و لو لا المفروغيه عن عدم الفرق بين الوارد و المورد لم يكن للأولويه المذكوره مجال.

□
و أظهر من الكل ما ورد في أواني الخمر من عدم جواز جعل الماء فيها قبل غسلها، كموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل، أو ماء، أو كامخ، أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس. و عن الإبريق و غيره يكون فيه خمر، أ يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: إذا غسل فلا- بأس.» (٢)، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن الشرب في الإناء يشرب فيه الخمر قدحا عيدان أو باطيه. قال: إذا غسله فلا بأس» (٣).

لوضوح أن الماء هو الذي يرد على الإناء المتنجس، خصوصا الإبريق، فلو لا انفعاله به لم يكن ملزم بغسله.

و لا يبعد العثور بالفحص على نصوص آخر، و فيما ذكرناه كفايه.

هذا، و أما الاستدلال عليه- كما في الجواهر- بإطلاق خبر حفص عن جعفر عن أبيه عليه السّلام: «قال: لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله» (٤).

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

فهو كما ترى! لوروده في بيان ما يوجب انفعال الماء من أنواع الميته، لا لبيان كيفية الانفعال به، فلا إطلاق له من هذه الجهه.

بل مقتضى المقابله بين المستثنى و المستثنى منه هو انفعال الماء بما له نفس سائله بنحو القضيه المهمله في قبال عدم انفصاله بما لا نفس له بنحو السالبه الكليه، نظير ما تقدم في روايات الكر.

و مثله ما ذكره بعض مشايخنا من الاستدلال بإطلاق ما في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث النبيذ: «ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء» (١).

لوضوح أنه كسابقه وارد لبيان الانفعال بالنبيذ و لو مع قلته، لا لبيان كيفية الانفعال به.

و أشكل منه ما ذكره من الاستثناس بما في صحيح البقاع: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهره و الشاه. فقال: لا بأس به، حتى انتهيت إلى الكلب، فقال: رجس نجس، لا تتوضأ بفضله و اصعب ذلك الماء» (٢)، و بما في خبر الأحوال المتقدم من تعليل طهاره ماء الاستنجا بآن الماء أكثر من القدر.

بدعوى: أنه لو كان لورود النجاسه خصوصيه في الانفعال لذكره عليه السلام في الأول، لأنه في مقام البيان، و لكان المناسب التعليل بعدمه في الثاني.

لظهور اندفاعه: بآن التعليل في الأول إنما كان لبيان تحقق مقتضى الانفعال في الكلب، فرقا بينه و بين غيره من الحيوانات المذكوره في السؤال، و هو أولى من التعليل بالشرط المعلوم حصوله في الكل.

و التعليل في الثاني مجمل في نفسه - كما تقدم - فلا ظهور لعدم ذكر شيء آخر في عدم دخله. فتأمل.

و بالجملة: الظاهر وفاء ما ذكرنا في الاستدلال على النجاسه مع ورود الماء، و الاستغناء عن هذه الوجوه و نحوها مما لا يخلو عن الضعف و الإشكال.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأسآر حديث: ٤.

هذا، وقد احتمل فى الجواهر حمل كلام المرتضى على وجهين آخرين:

الأول: أن يريد بالوارد ما يرد على النجاسه ولا يستقر معها.

الثانى: عدم نجاسه العالى بالسافل.

و الظاهر بعد كلا الوجهين عن كلام المرتضى قدس سره، كما اعترف به فى الجملة فى الجواهر. و يأتى التعرض منا للأول قريبا.

و أما الثانى فإن أريد به صورته التدافع، فسيأتى من سيدنا المصنف قدس سره التعرض له.

و إن أريد به ما يكون مع سكون الماء فلا يظن من أحد الالتزام به على إطلاقه، كيف و لازمه عدم نجاسه ما فى أعلى الجره بملاقاه أسفلها للنجاسه؟! و هو لا- يناسب إطلاق بعض النصوص كموثق عمار المتقدم الوارد فى الفأره، و تخصيصه بضعف الاتصال كالأنبوب لا ضابط له، و العموم هو الأوفق بالعموم المشار إليه آنفا. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى أعلم.

الثالث: مقتضى إطلاق الأصحاب و صريح الجواهر عدم الفرق فى الانفعال بين الملاقاه المستقره و غيرها. و نسب لبعض المشايخ ممن أدر كناهم «١» فى بعض فتاواه عدم الانفعال مع عدم استقرار الملاقاه و انفصال الماء عن النجاسه بمجردا. مستدلا بروايه عمر بن يزيد المتقدمه فى الأمر السابق.

بدعوى: دلالتها على طهاره ما يقع على الأرض النجسه و ينزو منها فى الإناء، و لذا لا يفعل ما فى الإناء به.

نعم، لو قلنا بأن المتنجس لا ينجس الماء مطلقا، أو مع الواسطه لم يكن الحكم بعدم انفعال الماء دالا على عدم الانفعال بالملاقاه غير المستقره، لوضوح أن ما ينزو لم يلاق عين النجس، بل الأرض المتنجسه، فيمكن أن يكون طاهرا لعدم انفعاله بالمتنجس، لا لعدم استقرار الملاقاه، كما يمكن أن يكون نجسا غير

(١) المرحوم الشيخ محمد رضا آل يس قدس سره.

منجس لما فى الإناء، لعدم انفعال ماء الإناء بالمتنجس مع الواسطه، فالاستدلال مبنى على انفعال الماء بالمتنجس مطلقا.

ولا مجال للإشكال فى سند الروايه بأن فيه معلى بن محمد الذى لم ينصّ أحد على توثيقه، بل قال فيه النجاشى: «مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريبه»، و عن ابن الغضائرى: «يعرف حديثه وينكر، يروى عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهدا».

لاندفاعه: بأن روايه ابن قولويه عنه فى كامل الزيارات شاهد بتوثيقه بعد نصه فيه أنه لا يثبت فيه إلا ما رواه الثقات، مؤيدا بإكثار المشايخ- خصوصا الكلينى قدّس سرّه- الروايه عنه مع قله الوسائط بينهم وبينه، فمن البعيد جدا تعمد الروايه عنه مع جهل حاله، أو مع الوثوق به أو بروايته لمقدمات حدسيه بعيده عن الحس، كما يؤيد أيضا بتصريح النجاشى و ابن الغضائرى فيما تقدم بأن كتبه قريبه، وأنه يجوز أن يخرج شاهدا، المشعر بوثاقته فى نفسه و بنحو يترتب العمل عليه.

ولا ينافيه ما ذكره النجاشى من اضطراب حديثه الراجع ظاهرا إلى ما ذكره ابن الغضائرى من اشتمال حديثه على المناكير، لأنه لا ينافى وثاقته فى نفسه.

و مثله ما فى الجواهر من عدم صراحتها فى وقوع ما ينزو من الأرض فى الماء.

لاندفاعه بأنه بعد التصريح فيها بأنه يقع فى الإناء فلا بد من ملاقاته للماء الموجود فيه، إلا أن يفرض خلو الإناء من الماء، وهو- مع بعده جدا- موجب لكون السؤال عن حال الإناء، فيدل على عدم تنجسه بما ينزو، فينفع فى المطلوب أيضا.

فالعمده فى الإشكال فى الاستدلال المذكور ما أشار إليه فى الجواهر أيضا من عدم القطع بكون ما ينزو واقعا على مكان البول.

و توضيح ذلك: أن السؤال لم يتضمن ملاقيه ما ينزو للبول، و لا- للمكان المتنجس به من أرض المغتسل، بل تضمن ملاقاته لأرض المغتسل الذى يبال فيه و يغتسل من جنبابه، و من الظاهر أن ذلك بنفسه ليس موجبا للانفعال، و لا موهما

له، ليكون موردا للسؤال، فلا- يظن احتمال السائل انفعال ما ينزو من أرض المغتسل المذكور و لو مع فرض طهاره موضع الملاقاه، بل لا بد من حمل ذكره فى كلام السائل على كونه كناية عما يوهم الانفعال و يوجب السؤال، و هو أحد أمرين:

الأول: وقوعه على الموضع المتنجس و ملاقاته له بالوجه المذكور، فيكون السؤال عن الحكم الواقعى، و ينفع الجواب فى إثبات المطلوب.

الثانى: احتمال ملاقاته للموضع المتنجس من دون يقين بذلك، لاحتمال وقوعه على غير موضع البول، أو على موضعه مع احتمال سبق تطهيره بماء الغسل للعلم بتوارد الحالتين عليه أو نحو ذلك، فيكون السؤال عن الحكم الظاهرى، فلا ينفع الجواب فى المطلوب.

و الأقرب عرفا الثانى، لكون المغتسل المذكور ماثرا للشك و ملازما له غالبا، و مثل ذلك كاف فى حصول العلاقه الذهنيه بين الأمرين، الموجه للانتقال من أحدهما للآخر، بخلاف الأول، لعدم تحقق العلاقه المذكوره بعد عدم كون الاغتسال فى المكان المذكور ملازما غالبا لكون ما ينزو ملاقيا للمتنجس حال نجاسته، لوضوح أن تعرض المغتسل لأن يبال فيه لا يقتضى غالبا تنجس جميع أرضه، و لا بقاء نجاسه ما يتنجس منه بعد تعرضه لجريان ماء الغسل و غيره فيه.

و مما ذكرنا يظهر الإشكال فيما ذكره بعض مشايخنا من أن فرض الشك محتاج إلى مئونه زائده يدفعها إطلاق السؤال و الجواب.

لما عرفت من أنه لا- مجال للجمود على العنوان المذكور فى السؤال، بل لا بد من التزام العناية بجعله كناية عن أحد الأمرين المذكورين، و لا ينبغى التأمل فى أن الثانى هو الأقرب عرفا.

على أنه لو تم الاستدلال المذكور فهو مختص بملاقاه المتنجس، و لا- وجه للتعدى منه لملاقاه النجس، و مجرد البناء على الانفعال بالمتنجس لا يوجب فهم عدم الخصوصيه له فى المقام، لأن إلحاق المتنجس بالنجس فى الانفعال فى

الجملة لا- يستلزم إلحاق النجس بالمتنجس في عدمه، وربما يكون منشأ العفو هو كثره الابتلاء بالمتنجس بالوجه المذكور الموجب لمشقه الاجتناب، بخلاف النجس.

نعم، لو لم يكن البناء على عدم الانفعال في الملاقاه غير المستقره ناشئا من الروايه المتقدمه، بل لدعوى قصور أدله الانفعال عن شمولها و اختصاصها بالملاقاه المستقره- كإصابه اليد القدره للإناء و سقوط الفأره أو الدم فيه و ولوغ الكلب منه و نحو ذلك- اتجه عموم عدم الانفعال بها للنجس و المتنجس معا.

لكن لا- مجال للدعوى المذكوره بعد ما تقدم من ظهور أدله الانفعال بمجموعها في الإيكال في كيفية التنجيس إلى الارتكاز العرفي الذي لا يفرق فيه بين الملاقاه المستقره و غيرها، و لذا لا ريب ظاهرا في عدم الفرق بينهما في غير الماء.

و من ثمَّ كان الظاهر من حال المخالف الاعتماد على الروايه المتقدمه، لا على الدعوى المذكوره.

هذا، و قد يستدل أو يستأنس للانفعال في الملاقاه غير المستقره بخبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب ما حاله؟ قال: إذا كان جافا فلا بأس» (١) بناء على أن الجفاف كناية عن عدم رطوبه الموضع بعين النجاسه من البول و نحوه، فيدل على انفعال ما ينضح إذا وقع على الموضع النجس.

و إلا فالجمود على الجفاف يوجب إجمال الروايه المانع من الاستدلال بها.

إلا- بدعوى إشعارها أو ظهورها في المفروغيه عن الانفعال بالملاقاه غير المستقره، و إن كان الحكم فيها بعدم الانفعال لأجل جفاف الموضع مما لا يمكن الالتزام به.

فتأمل جيدا.

هذا تمام الكلام في الأقوال المفصله في انفعال الماء بملاقاه النجاسه.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

□
و لعله يأتي في الانفعال بملاقاه المتنجس ما ينفع في المقام. و الله سبحانه و تعالى ولى العون و التوفيق و هو حسبنا و نعم الوكيل.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب. و لا يعرف الخلاف فيه قبل المحقق الخراساني قدس سرّه، فقد خالف هو في ذلك، كما حكى أيضا عن بعض المحققين من تلامذته قدس سرّه لدعوى قصور أدله الانفعال عنه، لعدم الإجماع عليه، كما لا خبر يدل عليه خصوصا أو عموما منطوقا أو مفهوما، لانصراف الشئ في الأخبار العامه- و هي أخبار الكر- إلى عين النجاسه، كما ادعى انصرافه في أخبار التغير إلى ما يكون بأوصاف النجاسه دون المتنجس.

و لو سلم عمومه للمتنجس لم ينفع المفهوم المقتضى للانفعال في إثبات العموم له، لما تقدم من دلالاته بمقتضى التركيب على انفعال القليل في الجملة.

و أما الأخبار الخاصه فهي مختصه بعين النجاسه كالميته و الدم و المنى و نحوها، و لا تشمل المتنجس.

□
و الكل كما ترى! فإن التأمل في كلمات الأصحاب (رضى الله عنهم) شاهد بعموم معاهد الإجماعات المدعاه في المقام، فإنهم و إن عبروا بملاقاه النجاسه، إلا- أن عموم بعض أدلتهم للمتنجس و عدم تنبيههم على عدم الانفعال به مع إطلاقهم القول بأن المتنجس ينجس من دون استثناء للماء من عموم التنجس به، شاهد بما ذكرنا.

كما أنه لا وجه لانصراف «الشئ» إلى خصوص النجاسات العينيه، بل الظاهر عمومه لكل ما من شأنه أن ينجس.

و الفرق بينه و بين أخبار التغير- لو تمّ فيها الانصراف- هو ارتكاز أن منشأ الانفعال مع التغير هو قهر النجاسه للماء المانع من اعتصامه بالكثرة، و هو مختص

بالتغير بأوصافها، بخلاف المقام، فإن منشأ الانفعال فيه ليس إلا ضعف الماء لفرض قلته المقتضى لانفعاله كغيره من الأجسام بكل ما من شأنه التنجيس، ولا موجب للانصراف عن المتنجس.

و بعبارة أخرى: المدعى هنا عموم الشئ للمتنجس، و هناك اختصاص التغير بأوصاف النجاسه، و لذا لو أوجبت ملاقاه المتنجس التغير بأوصاف النجاسه لم يبعد البناء على الانفعال، فلا سنخيه بين المقامين.

نعم، هذا إنما ينفع لو ثبت تنجيس المتنجس لغير الماء، كما لعله ظاهر.

و أما دلالة المفهوم على الانفعال بنحو القضية المهملة، فقد تقدم في آخر الكلام في انفعال القليل بالنجاسه أنه و إن كان كذلك بمقتضى التركيب في نفسه، إلا أن بعض القرائن تشهد بإرادته العموم منه.

و أما اختصاص النصوص الخاصه بعين النجاسه فلا- مجال له بعد ظهور جمله من النصوص في المتنجس أو فيما يعمه، كصحيحى البنظى و أبى بصير المتقدمين في آخر الكلام في انفعال الماء القليل، المتضمنين لإراقه الإناء بإدخال اليد القدره فيه.

و دعوى: انصرافها للقدر الحقيقى الذى يكون مع حملها للقدر، دون القدر التنزىلى الذى يكون بتنجسها و لو مع ذهاب عين النجاسه.

مدفوعه: بأن التنجس موجب للقذاره حقيقه و لو مع زوال عين النجاسه، لا تنزيلا، غايته أنه قد لا يوجب قذارتها عرفا، بل شرعا.

و حينئذ فإن أريد الحمل على القذاره العرفيه، فهو- مع عدم مناسبتة لمقام الشارع- يستلزم قادحيه القذاره العرفيه، و إن لم تكن موجبه للتنجيس شرعا، كملاقاه مثل النخامه، و حيث لا ريب فى عدم إرادته يتعين الحمل على القذاره الشرعيه الحاصله بملاقاه القدر من دون تطهير و إن زالت عين النجاسه.

مع أن زوال عين النجاسه قد يكون بوجه يصدق معه أن اليد قدره حتى عرفا، و إذا ثبت فى مثله التنجيس ثبت فى غيره بعدم الفصل.

و يدل على الانفعال- أيضا- صحيح شهاب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السّلام: «فى الرجل الجنب يسهو فيغمس يده فى الإناء قبل أن يغسلها: أنه لا بأس به إذا لم يكن أصاب يده شىء» (١)، و موثق سماعه عنه عليه السّلام: «قال: إذا أصاب الرجل جنبه فأدخل يده فى الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شىء من المنى» (٢)، و موثقه الآخر عنه عليه السّلام: فى حديث قال عليه السّلام: «و إن كانت أصابته جنبه فأدخل يده فى الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شىء من المنى، و إن كان أصاب يده فأدخل يده فى الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله» (٣)، فإن أصابه الشىء لا يرد به إلا تنجسها به و لو مع زوال عينه، بل هو كالصريح من موثق سماعه الثانى المتضمنه لإهراق الماء بإدخال اليد قبل الإفراغ عليها الذى لا يرد به إلا تطهيرها، لا مجرد زوال عين النجاسة عنها.

و أظهر من الكل من هذه الجبهه صحيح زواره: «قال أبو جعفر عليه السّلام: ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم؟ فقلنا: بلى. فدعا بقعب فيه شىء من ماء، فوضعه بين يديه ثمّ حسر عن ذراعيه، ثمّ غمس فيه كفه اليمنى، ثمّ قال: هكذا إذا كانت الكف طاهره، ثمّ غرف مائها ماء، فوضعها على جبهته.» (٤)، لما هو المعلوم من عدم طهاره الكف بزوال عين النجاسة، كما لا ريب فى ظهوره فى اعتبار طهاره اليد فى نفس الغمس، لا فى نفس الوضوء بلحاظ اعتبار طهاره الأعضاء عنده، أو باعتبار تنجسها للأعضاء عند غسلها بها، فإن ذلك يقتضى اعتبار طهارتها عند غسلها أو الغسل بها، لا حين غمسها، كما تضمنه الحديث.

و إليه يشير ما فى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام: «سألته عن الرجل يبول، و لا يمس يده اليمنى شيئا، أ يغمسها فى الماء؟ قال: نعم،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و إن كان جنباً» (١).

و أما ما ذكره بعض مشايخنا من احتمال وروده بلحاظ عدم صحه الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الخبث، حيث إن غمس الكف النجسه فى الماء موجب لتطهيرها به، فيكون مستعملاً فى رفع الخبث و إن لم يقصد به ذلك.

ففيه: أنه- مع ابتناؤه على عدم اعتبار ورود الماء على النجاسه فى تطهيره لها. و على المنع من الوضوء بالماء المستعمل حتى على القول بطهارته، و لا- يظهر منه الالتزام بذلك- لا ملازمه بين غمس اليد النجسه فى الماء و تطهيرها به ليكون مستعملاً فى رفع الخبث، لإمكان أن يصيبها حين تنجسها أو بعده ما له جرم خفيف يمنع من استيلاء الماء عليها و تطهيرها به بمجرد الغمس و إن لم يمنع من وصول الماء إليها و تنجسه بها، فإطلاق الحديث يناسب إرادته الانفعال.

بل لا ينبغي التأمل فيه بعد النظر فى النصوص المتقدمه المتضمنه لإهراق الماء بإدخال اليد القذره فيه الظاهره فى انفعاله، لتفسير بعض النصوص لبعض، حيث تصلح تلك النصوص لبيان أن الجبهه الموجهه للمنعم من الغمس فى هذا الصحيح هو انفعال الماء، و صلوح هذا الصحيح لبيان أن منشأ الحكم بالانفعال فى تلك النصوص مع إدخال اليد القذره هو نجاستها لا حملها للقذر. فلاحظ.

و يشهد بالانفعال أيضا ما تضمن النهى عن وضع الماء فى إناء الخمر قبل غسله، كموثق عمار و خبر على بن جعفر المتقدمين فى مسأله انفعال الماء الوارد على النجاسه، بناء على ما هو الظاهر من كون المراد من الغسل فيهما هو الغسل المطهر للإناء، لا الكنايه عن زوال عين النجاسه.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل فى وفاء الأدله بأن المتنجس كالنجس موجب لانفعال الماء.

نعم، قد يستدل على عدم انفعال الماء بالمتنجس بجملة من النصوص.

□

الأول: صحيح زراره عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الحبل يكون من شعر

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوضوء حديث: ١.

الخنزير يستقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس» (١)، بدعوى غلبه تقاطر الماء من الحبل إلى الدلو و غلبه مباشره المستقى للماء مع مماسته للحبل، فلو لا عدم انفعال ماء الدلو بما يتقاطر و باليد المتنجسين بالحبل لامتنع الوضوء به.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من احتمال كون السؤال من جهة الشك فى التقاطر، أو من جهة انفعال ماء البئر، أو من جهة استعمال شعر الخنزير فى الوضوء العبادى، فلا مجال له.

لاندفاع الأول: بأن فرض الشك و السؤال عن الحكم الظاهرى محتاج إلى عناية لا مجال للحمل عليها من دون قرينه، و لا سيما مع بعد الشك فى التقاطر و فى مباشره المستقى للماء نوعاً.

و الثانى: بأن المناسب عليه السؤال عن ماء البئر، لا عن الماء المستقى كما تضمنه الحديث.

نعم، يدل الجواب بالملازمه على عدم انفعال ماء البئر.

و الثالث: بأنه لا- منشأ له ظاهراً إلا ما ذكره بعض مشايخنا من ذهاب جمع إلى حرمة استعمال نجس العين حتى فيما لا يعتبر فيه الطهاره، بنحو قد يتوهم امتناع ترتب العباده على الاستعمال المذكور.

و هو- مع بعده فى نفسه لخفاء الملازمه المذكوره- لا يناسب السؤال جداً، بل الأولى حينئذ السؤال عن حكم الاستقاء نفسه.

و احتمال وضوح حرمة عند السائل بعيد جداً لا يناسب النصوص الصريحه و الظاهره فى جواز الاستعمال «٢»، التى لا يبعد كون هذا الصحيح منها.

على أن هذا الوجه و ما قبله لا يمنع من دلالة الصحيح ضمناً على عدم الانفعال بالقطرات و بمساوره المستقى، لغلبه الابتلاء بهما، فلو فرض الانفعال بهما

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٣، ٦٥ من أبواب الأطعمه المحرمه.

لزم كون الحكم الذى تضمنه الصحيح اقتضائيا غير فعلى غالبا، و هو خلاف الظاهر.

و بالجملة: الاحتمالات المذكوره ليست بنحو تصلح لمنع ظهور الصحيح فى عدم البأس بما يلزم غالبا من الاستقاء بالحبل من تقاطر الماء فى الدلو و مباشره المستقى له.

فالعمده فى الإشكال فى الاستدلال بالصحيح: أنه كما يمكن أن يكون واردا لبيان طهاره ملاقى المتنجس لشعر الخنزير بعد الفراغ عن نجاسه الشعر نفسه، كذلك يمكن أن يكون واردا لبيان طهاره الخنزير بعد الفراغ عن الانفعال لو كان نجسا.

بل لعل الأظهر الثانى، لما فيه من المحافظه على خصوصيه شعر الخنزير فى السؤال و الجواب، و أن ذكره ليس بلحاظ الانفعال بملاقيه بعد فرض نجاسته الذى هو من شؤون كل نجس، من دون خصوصيه له، لما هو الظاهر من أن خصوصيه الخنزير مما يصعب إلغاؤها جدا، بحيث تكون عبره للجبهه العامه المذكوره، بل الجبهه المذكوره مما يحتاج التنبيه عليها و صرف السؤال إليها إلى عنايه خاصه لا يشعر بها الكلام.

□

و يظهر ما ذكرنا بملاحظه موثق الحسين بن زراره: «كنت عند أبى عبد الله عليه السلام و أبى يسأله عن السن من الميتة، و البيضة من الميتة، و إنفحه الميتة.

فقال: كل هذا ذكى. قلت: فشعر الخنزير يجعل حبلا يستقى به من البئر التى يشرب منها أو يتوضأ منها؟ فقال: لا بأس به. قال الكلينى: و زاد فيه على بن عقبه و على بن الحسن بن رباط. قال: و الشعر و الصوف كله ذكى» «١».

و دعوى: أنه بعد ثبوت نجاسه شعر الخنزير لا بد من صرف الصحيح إلى حيثه الانفعال بالمتنجس.

مدفوعه: بأنه موقوف على كون دليل نجاسته من القرائن العرفيه الموجه

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الأطمه المحرمه حديث: ٤، ٥.

لظهوره الثانوى فيما نحن فيه، ليكون الاستدلال به من صغريات حجيه الظهور، و هو غير ظاهر فى المقام، بل كما يمكن حمله على ذلك يمكن حمله على فرض الشك فى الملاقاه و نحوه مما هو مخالف لظاهر الصحيح، و الأولى من الكل إبقاؤه على ظاهره و استحكام التعارض.

الثانى: خبر محمد بن ميسر الذى لا يبعد كونه موثقاً، بل صحيحاً: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق و يريد أن يغتسل منه، و ليس معه إناء يغرف به و يدها قذرتان؟ قال: يضع يده ثم [و. خ ل] يتوضأ ثم يغتسل. هذا مما قال الله عز و جل مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

بدعوى: أنه نص فى مساوره اليد القذره للماء القليل.

و قد أجب عن ذلك - كما فى الجواهر و غيرها - بحمله على القليل العرفى، لا - ما يقابل الكر، لغلبه كثره الماء الموجود فى الصحارى، المتجمع من المطر و نحوه، بنحو يزيد على الكر كثيراً، فيصدق القليل على ما يكون بقدر الكر.

لكنه لا - يخلو عن إشكال، لأن فرض القله فى السؤال منبه لعدم فرض كريتته، و لا - سيما مع ظهوره فى دخل القله فى احتمال مانعيه إدخال اليد القذره فى الماء من الاغتسال به، فلو كان اعتصامه موقوفاً على كريتته لكان المناسب التنبيه عليها فى الجواب، فإطلاق الجواب مع ذلك ظاهر فى عدم دخلها بنحو يصعب جداً حمله على خصوص الكر.

و منه يظهر وهن احتمال أن يكون منشأ السؤال جهل السائل باعتصام الكر، فإنه لا - يناسب تنبيهه على القله، بل قد لا يناسب التعرض للحرج فى الجواب، حيث إن التنبيه على اعتصام الكر أولى بذلك.

و مثله احتمال كون منشأ السؤال احتمال مانعيه إدخال اليد القذره من الاغتسال بالماء و لو مع اعتصامه، لأنه أيضاً لا يناسب فرض القله الظاهر فى كونها

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

هي المنشأ له.

كما ظهر أيضا أنه لا مجال لحمله على القذر العرفي، إذ لا منشأ لتوهم مانعيته، فإن المنع من إدخال الجنب يده في الماء وإن حكى عن بعض العامة، إلا أنه لأجل كونه جنبا و لو لم تكن يده قدره قذاره عرفيه. فتأمل.

فالإنصاف أن ظهور الخبر في عدم مانعيه إدخال اليد النجسه في الماء القليل من الاغتسال به المستلزم لعدم انفعاله قوى جدا.

اللهم إلا أن يقال: ظاهر حال السائل المفروغيه عن انفعال الماء بملاقاه اليد، و أن السؤال لمكان الضروره المفروضه في كلامه، و ظاهر الجواب تقريره على ذلك، إذ لو كان المراد عدم انفعال الماء في نفسه لكان الأولى الجواب بذلك، و الاستشهاد بما يدل على طهاره الماء أو طهوريته عموما ردعا عن التوهم المذكور، لا التنبيه على رفع الحرج المناسب لاختصاص الحكم بحال الضروره، تقريرا لما يظهر من السائل.

و دعوى: أن الحرج حكمه لعدم الانفعال، لا عله يدور الحكم مدارها وجودا و عدما.

مخالفه لظاهر حال السؤال و الجواب جدا، لما ذكرنا من ظهور السؤال في أن منشأ الضروره المفروضه، و ظهور الجواب في تقرير ذلك، و إنما يتجه ذلك في مثل صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الجنب يحمل [يجعل] خ. ل] الركوه أو التور فيدخل إصبغه فيه؟ قال: إن كانت يده قدره فأهرقه، و إن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه. هذا مما قال الله تعالى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١)، لعدم القرينه المانعه منه.

و بالجملة: ظاهر الحديث المفروغيه عن انفعال الماء في نفسه و امتناع الغسل به لو لا الحرج.

و تعذر الالتزام بظاهره، لما هو المعلوم من عدم ارتفاع الحكم المذكور

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

بطرء الحرج، يوجب إجماله، لا حملة على عدم انفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس، ليكون دليلاً للخصم، و ينهض بمعارضه أدله الانفعال. فتأمل جيداً.

الثالث: خبر علي بن جعفر: «عن جنب أصابت يده جنبه، فمسحها بخرقه، ثم أدخل يده في غسله، هل يجوز أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال عليه السلام: إن وجد ماء غيره فلا يجوز أن يغتسل، وإن لم يجده غيره أجزاء» (١).

وفيه: - مع ضعف سنده- أن التفصيل المذكور فيه مما يناسب ما تقدم في خبر محمد بن ميسر، الذي عرفت تعذر الالتزام به، و لا سيما مع أن مسح المنى بخرقه كثيراً ما يبقى معه بعض الأجزاء الدقيقة منه، فينافي الأدلة الكثيرة الواردة في الانفعال بعين النجاسة.

و لعله لذا قد يحمل على الكر، لعدم التصريح فيه بالقله- كما تبه له في الجواهر- فيكون نظير صحيح ابن بزيع: «كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء و يستقى فيه من بئر، فيستنجد في الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب، ما حده الذي لا يجوز؟ فكتب: لا توضع من مثل هذا إلا من ضروره إليه» (٢).

و إن كان الإنصاف أنه بعيد جداً.

الرابع: موثق أبي بصير عنهم عليهم السلام: «قال: إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنبه، فإن أدخلت يدك في الماء و فيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء» (٣).

بدعوى: ظهور ذيله بمقتضى المفهوم في أن إدخال اليد في الماء مع حملها لشيء من البول و جنبه لا يوجب إهراقه.

□

و لا مجال للإشكال في سندها- كما عن بعض مشايخنا- لاشتماله على عبد الله بن المغيرة المشترك بين البجلي الثقة و الخزاز المهمل.

(١) عن قرب الاسناد طبعه إيران ص: ٨٤.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

لاندفاعه: بان اشتهار البجلي الثقة- الذى هو من الأعيان، و الذى قال فيه النجاشى: «ثقه، ثقه، لا يعدل به أحد من جلالته و دينه و ورعه»، و نسب روايه كتبه إلى كثير من أصحابنا- هو الموجب لانصرافه عند الإطلاق [١]، خصوصا من مثل إبراهيم بن هاشم الذى هو من الرواه عن البجلي الثقة، و لم تنقل روايته عن الخزاز.

بل إهمال النجاشى للخزاز و انفراد الشيخ فى كتابه و إهماله للتصريح بالبجلي مما يقرب اتحادهما، و ان الاختلاف بين الشيخ و النجاشى قدس سرهما فى نسبة الرجل.

فلاحظ.

فالعمده فى الإشكال فى الاستدلال المذكور أن حمل القدر على عين النجاسه موقوف على كون «بول أو جنابه» بدلا من «قدر»، أو مضافا إليه إضافة بيانيه، و لا قرينه على ذلك، بل من الممكن كونه مضافا إضافة اختصاص، بلحاظ نشويه منهما، فيحمل على المعنى الاسم المصدرى، و هو النجاسه، و يكون المراد: إلا أن يكون أصابها نجاسه بول أو جنابه، و لعل الثانى هو الأظهر.

فلا- يكون مفاد المفهوم إلا توقف الإهراق على بقاء النجاسه الناشئه من البول و الجنابه، لا على بقاء العين، فيطابق أدله الانفعال السابقه.

و يناسبه ظهور ورود الدليل لشرح الاستثناء الوارد فى قوله عليه السلام: «إلا أن يكون أصابها». الشامل لصوره زوال عين النجاسه، لا تقييدا له مع إرجاع الصوره المذكوره لحكم المستثنى منه.

إن قلت: الظاهر من قوله عليه السلام: «و فيها شىء من ذلك» كون المشار إليه مما يقبل التبعض، و هو أعيان النجاسات، دون أثرها الحاصل فى اليد، و هو النجاسه الشرعيه.

قلت: التبعض كما يكون بلحاظ الأجزاء الخارجيه للمركب، فيختص بالأعيان، يكون بلحاظ الأفراد من الجنس، فلا يختص بها، بل يجرى فى الأثر،

[١] و من ثم فهم غير واحد البجلي من إطلاق الكشى حيث عد عبد الله بن المغيرة من أصحاب الإجماع. □

فتختلف أفراده و لو من جنس واحد، و الظاهر إرادته الثانى فى المقام حتى على فرض الحمل على أعيان النجاسه، فلا يراد بقاء بعض مما أصاب اليد عليها، بل حملها لشيء من البول و الجنابه و إن كان تمام ما أصابها أولاً.

نعم، قد يكون التعبير بالإصابة ظاهراً فى كون القذر من سنخ الجسم الملاقى لليد. لا العرض القائم بها. إلا أن فى كفايه ذلك فى الاستدلال إشكالا.

و عليه لا ينهض الموثق بالخروج عن إطلاق النصوص السابقه الظاهره فى تنجيس المتنجس التى يصعب حملها على خصوص ما لو كان حاملاً- لعين النجاسه، لقوه ظهورها فى موضوعيه المتنجس من حيثيه كونه متنجساً فى الانفعال، و اعتبار طهاره الملاقى فى عدم الانفعال، و حملها على ذلك ليس من التقييد فى الحقيقه، بل من إلغاء عنوان الحكم و صرفه إلى ما قد يقارنه، و هو أبعد من التقييد.

و من ثم لا يبعد تقديم الأدله المذكوره على الموثق حتى لو فرض تماميه دلالتيه بدوا بتزيله على ما لا ينافى أدله الانفعال، و لو بإلغاء خصوصيه المفهوم فيه. و لعله لذا يغفل عن منافاته لها عند النظر إلى جميعها، و يحتاج ذلك إلى تنبيه.

على أنه يصعب جدا التفكيك بين النجس و المتنجس بعد ظهور حال الأصحاب فى المفروغيه عن عدمه مع اختصاص أكثر أدله الانفعال بالنجس، و ما ذلك إلا لارتكاز عدم الخصوصيه عندهم، فإن فهمهم و إن لم يكن حجه، إلا أن تسالمهم على ذلك مع كثره الابتلاء بالمتنجس و شيوعه فى جميع العصور حتى عصور الأئمه عليهم السلام يشرف بالفقيه على القطع بعدم الفرق.

و بعباره أخرى: لا ريب فى أن مسأله الانفعال بالنجس و المتنجس مما يكثر الابتلاء به، و تشتد الحاجه لبيان الحكم فيه، كما أن كثره الأدله الوارده فى الانفعال بالنجس تقتضى وضوح الحكم به فى عصور الأئمه عليهم السلام.

أما المتنجس فلو كان البناء فيه على خلاف ذلك أو على الإشكال فيه لظهر و شاع بنحو يمنع الأصحاب عن إلحاقه بالنجس، و لا تكفى فيه الأدلة المتقدمه- لو فرض تماميتها- التي لم تلفت نظر الأصحاب و لم تنبههم للخصوصيه، بل لم تلفت نظر المخالف حيث لم يستند إليها، بل لدعوى قصور أدله الانفعال.

فالإنصاف أن التأمل في أدله الانفعال بالنجس و المتنجس بعد ملاحظه عموم الحكم عند الأصحاب و غفلتهم عن الفرق بينهما مانع من الركون لأدله التفصيل حتى لو فرض تماميتها بدوا، لأن ذلك يوجب قوه ارتكاز فهم عدم الخصوصيه في المقام بنحو يرى أن الأدله المذكوره كبعض ما ورد في النجس معارضه لأدله أصل الانفعال، المعول عليها في المقام.

و مما ذكرنا يظهر حال ما ذكره بعض مشايخنا من التفصيل بين المتنجس بعين النجاسه، و المتنجس بالمتنجس بالميل للانفعال بالأول دون الثاني، مدعيا قصور أدله الانفعال عنه، لأن ما تضمن انفعال الماء بإدخال اليد القدره مختص بما إذا كانت ملاقيه لعين النجس، إذ لم ير إطلاق القدر على المتنجس غير الملاقى لعين النجس، فإن المتنجس بالمتنجس و إن كان نجسا لكنه ليس قدرا.

إذ فيه. أولا: أن التفكيك المذكور أبعد من التفكيك بين النجس و المتنجس عن المرتكزات، لوضوح أن نجاسه المتنجس بالنجس ليست إلا حكميه شرعيه، فاقضاؤها انفعال الملاقى له ليست ارتكازا إلا من جهة حكم الشارع بسرايه النجاسه الحكميه بالملاقاه، و ذلك يقتضى السرايه في كل ما هو نجس حكما و إن كانت نجاسته بملاقاه المتنجس مع تكثر الوسائط.

و إذا كان التفكيك بين النجس و المتنجس منافيا لتسالم الأصحاب بالتقريب المتقدم، فالتفكيك بين أقسام المتنجس مناف لارتكازيات العرف في فهم الكلام و تلقى الأحكام.

و لو بنى على ذلك لأمكن التفكيك بين النجاسات، بل بين أقسام النجاسه

و أحوالها، بالاختصار على الخصوصيات المأخوذة فى النصوص، و لىس عدم الفصل بينها عندهم إلا كعدم الفصل بين النجس و المتنجس، أو بين أقسام المتنجس، فإن احتمال التفصيل بالوجهين المذكورين أو القول به من حوادث العصور المتأخره التى لا أثر لها فى الكشف عن رأى المعصومين عليهم السلام، و لا عن القرائن المحيطه بكلامهم الصالحه للتعميم و إلغاء الخصوصيه.

و ثانيا: أنه لا مجال لإنكار عموم بعض أدله الانفعال المتقدمه للمقام. و ما ذكره من إنكار عموم اليد القدره للمتنجسه بالمتنجس غير ظاهر الوجه، فإن القذاره مقابله للطهاره و النظافه، فالقدر العرفى ما لا يكون نظيفا عرفا، و القدر الشرعى ما لا يكون نظيفا و لا طاهرا شرعا، كما يشهد به نصوص قاعده الطهاره فى الماء، و فى كل شىء، و قوله فى موثق عمار: «سئل عن الكوز و الإناء يكون قدرا كيف يغسل» (١).

و حينئذ إن أريد حمل النصوص المتقدمه على القذاره العرفيه، أشكل إثبات عموم الانفعال بالمتنجس بالنجاسه بها، مع أنه استدل بها على ذلك.

و إن أريد حملها على القذاره الشرعيه - كما تقدم أنه الظاهر - فهى تشمل كل نجس.

هذا، مع أنه يكفى إطلاق صحيح زواره الوارد فى غمس اليد فى ماء الوضوء، المتضمن اعتبار كونها طاهره بناء على ما تقدم فى تقريب الاستدلال به على انفعال الماء بالمتنجس.

هذا، و قد استدل على التفصيل المذكور بموثق أبى بصير المتقدم:

بدعوى: أن عدم تنجيس المتنجس بالمتنجس للماء متيقنا منه حتى لو حمل القدر فيه على الأثر المسبب عن البول و الجنابه، لأن نجاسه المتنجس المذكور لا تستند إلى البول و الجنابه و نحوهما من أعيان النجاسات.

و يندفع. أولا: بأنه لا يبعد نسبه نجاسه المتنجس بالمتنجس عرفا لعين

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

النجاسة بمعنى أنها ناشئة منها، لما هو المرتكز من أن المتنجس واسطه في نقل النجاسة من الأعيان المنجسه له إلى الأعيان المتنجسه، و ليس الانفعال به لملاك قائم به مباين لملاك النجاسة المنجسه له. و لا أقل من الشك المانع من الاستدلال.

و ثانيا: بأنه لا مجال للجمود على خصوصيه البول و الجنابه المذكورين في الموثق، فلا بد من حمل ذكرهما على مجرد التمثيل و الإشاره لمطلق ما يوجب التنجس، و لو لكونهما مورد الابتلاء للجنب غالبا، الذى قد يتوهم عدم جواز إدخاله اليد فى الماء مطلقا و إن كانت طاهره، فلا يصلح الموثق لشرح ما يوجب التنجيس، بل يرجع فى ذلك للأدله الأخر، التى تقدم دلالتها على الانفعال بكل ما يصدق عليه أنه نجس، و لو كان متنجسا من غير فرق بين أقسامه.

و عليه لا مجال للتفصيل المذكور، خصوصا بعد ما عرفت من صعوبه التفكيك المذكور، فإنه يوجب ارتفاع الوثوق بأصالة الظهور فى الموثق لو تمّ ظهوره فى نفسه، فيسقط عن الحجيه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) فقد ادعى فى الجواهر الإجماع على عدم سرايه النجاسة من الأسفل إلى الأعلى، و فى المقابس: «فإنهم حكوا الإجماع على عدم سرايه النجاسة من الأسفل مطلقا»، و حكى شيخنا الأعظم قدّس سرّه دعواه عن روض الجنان و العلامه الطباطبائى قدّس سرّه فى مصابحه، ثمّ قال قدّس سرّه: «و هو فى الجمله مما لا ريب فيه».

و قد يوجه بما ذكره بعض مشايخنا و أشار إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أن الماء و إن كان متحدا حقيقه إلا أنه متعدد عرفا، فلا تشمله أدله الانفعال، لاختصاصها بالماء الواحد.

و فيه: أنه لو تمّ التعدد العرفى بين ما يكون التدافع منه و ما يكون التدافع

إليه، كماء السطح و الأرض في المثال المذكور في المتن، فلا يتم في الخط الواصل بينهما كالخط المتصل بالميزاب و الأرض لو فرض تنجس أسفله.

على أن التعدد إنما يمنع من انفعال أحد المائين بالنجاسه الواقعه في الآخر، و لا يمنع من انفعال أحدهما بالاتصال بالآخر، نظير الحوضين المتصلين بأنبوب ضعيف، إلا بناء على عدم تنجيس المتنجس.

فالعمده في وجه عدم الانفعال قصور أدلته عن شمول المقام، إذ الأدله الخاصه وارده في الإناء و النور و الركوه و نحوها مما ينصرف أو يختص بصوره استقرار الماء و عدم تدافعه.

و أما الأدله العامه فالعمده فيها روايات الكر، و قد تقدم في آخر مبحث انفعال الماء القليل أنها محموله على الانفعال بالطرق العرفيه الارتكازيه، و هى الموجه للاستقذار عندهم، و من الظاهر عدم كون الملاقاه مع التدافع موجه للانفعال بنظرهم، بل هى قاصره عن التأثير في المتدافع منه، كما هو الحال في قذاراتهم.

و أما الاستدلال عليه - كما في المقابس - بأنه لولاه لامتنع التطهير بالماء القليل.

ففيه: أنه لا إشكال في إمكان التطهير به حتى مع عدم التدافع، كما في غسل الثياب في المركز.

و بما ذكرنا يظهر وجه تعميم الحكم في المتن لصور التدافع الثلاث، و عدم الاقتصار على صورته التدافع من الأعلى إلى الأسفل التى هى معقد إجماعاتهم.

لعموم الارتكاز المشار إليه لجميع الصور المذكوره.

بل لا- يبعد كونه قرينه على إلغاء خصوصيه العنوان المذكور حتى في كلماتهم، فبقية الصور داخله في الإجماع لب، و إن لم تدخل فيه لفظاً، و إلا فمن البعيد جدا التزامهم بالانفعال فيها مع منافاته للارتكاز المذكور و كثره الابتلاء بها.

(١) ظاهره اعتبار قوه الدفع، كما صرح به بعض مشايخنا، بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سره أن المتيقن من الإجماع صورته التسليم و ما يشبهه من التسريح، و أن المرجع فى غيرهما عموم الانفعال، لصدق وحده الماء.

بل شكك فى الجواهر عموم كلماتهم لمثل انكفاء الإناء على الأرض النجسه، الذى هو يستلزم غالبا مرتبه معتدا بها من التدافع.

لكن الظاهر كفايه التدافع بالمقدار الذى يصدق معه الجريان عرفا، بحيث يرى العرف عدم استقرار الماء، لما أشرنا إليه من الارتكاز، و التشكيك فيه هنا- كما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره- فى غير محله.

و لا أقل من الشك فى عموم أدله الانفعال، فيرجع لأصالة الطهاره، كما نبه له صاحب الجواهر و سيدنا المصنف قدس سرهما. و لا يهم مع ذلك قصور الإجماع.

على أن عمومه قريب جدا، بقريته الارتكاز المذكور، الموجب للغفله عن الانفعال فى مثل ذلك.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره فيظهر الإشكال فيه مما تقدم من عدم كون وحده الماء عرفا معيارا فى المقام.

نعم، إذا كان التدافع و الجريان ضعيفا جدا بحيث يصدق الاستقرار عرفا لم يبعد عن الارتكاز البناء على الانفعال. فلاحظ.

(٢) يعنى: و لا- تسرى إلى الجبهه التى يتدافع منها إليه، و إن كانت تسرى فى مجموع ما لا- تدافع فيه من موضع الملاقاه بلا إشكال، كالماء المتجمع من الميزاب فى الحفر.

ثم إن ما ذكر لا يختص بالماء، بل يجرى فى غيره من المائعات من أقسام الماء المضاف و غيره كاللبن و الزيت و غيرهما، لعين ما ذكرنا من الوجه.

و لا- تسرى إلى غيره، سواء كان جارياً من الأعلى إلى الأسفل (١)، كالماء المنصب من الميزاب إلى الموضع النجس، فإنه لا تسرى النجاسة إلى أجزاء العمود المنصب، فضلاً عن المقدار الجارى على السطح، أم كان متدافعا من الأسفل إلى الأعلى (٢)، كالماء الخارج من الفواره الملاقي للسقف النجس، فإنه لا تسرى النجاسة إلى العمود و لا إلى ما فى داخل الفواره، و كذا إذا كان متدافعا من أحد الجانبين إلى الآخر.

و أما الكثير الذى يبلغ الكر فلا يفعل بملاقاه النجس فضلاً عن المتنجس (٣)،

(١) تقدم أن هذا هو معقد إجماعاتهم المدعاه فى المقام.

(٢) تقدم أن هذه الصورة و ما بعدها و إن خرجتا عن معقد إجماعاتهم لفظاً، إلا أنه لا يبعد دخولهما فى مرادهم بقريته الارتكاز الذى هو الدليل فى جميع الصور.

(٣) الظاهر أنه فى الجملة لا خلاف فيه، بل صرح فى الجواهر بأن عليه الإجماع المحض و المنقول، و فى مفتاح الكرامة: «و قد نقل الإجماع جماعه كثيرون على عدم نجاسته».

و يقتضيه النصوص الكثيره «١» التى تقدم بعضها فى مبحث انفعال القليل، و يظهر من بعضها المفروغيه عن الحكم «٢». و يظهر من غيرها من النصوص دخل الكثره فى انفعال الماء و إن لم يصرح فيها بالكريه، فتحمل عليها جمعا، كصحيح صفوان عن أبى عبد الله عليه السلام: «عن الحياض التى بين مكه و المدينه، ترددها السباع، و تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب، و يتوضأ منها. قال:

(١) راجع النصوص المذكوره فى الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

و كم قدر الماء؟ قال: إلى نصف الساق و إلى الركبه. قال: توضحاً منه «(١)»، و موثق أبى بصير عنه عليه السّلام: «و لا تشرب من سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه» (٢). و كذا الحال فى المطلقات الواردة فى الغدران، و الحياض، و الماء النقيع، و ماء الطريق و نحوها مما تضمن عدم انفعاله إلا بالتغير، كما تقدم التعرض لبعضها.

و أما موثق سماعه عن أبى بصير: «سألته عن كر من ماء مررت به و أنا فى سفر قد بال فيه حمار أو بغل أو إنسان؟ قال: لا توضحاً منه و لا تشرب منه» (٣).

فلا بد من حملة على التغير - كما عن الشيخ قدّس سرّه - أو على الكراهه، لاشتماله على ما ليس بنجس، كما احتمله فى الوسائل. هذا، و المعروف المشهور عدم الفرق بين جميع المياه فى ذلك، و عن ظاهر المفيد فى المقنعه و سلار فى المراسم استثناء ما فى الأوانى و الحياض و الحكم بنجاسته حتى مع الكثرة، و عن ظاهر النهايه ذلك فى الأوانى.

و لم يتضح وجهه بعد عموم كثير من نصوص الكر، و ظهورها فى أنّ المدار على كميّه الماء من دون دخل لمحله، و خصوص ما ورد فى الحياض، كصحيح صفوان المتقدم و غيره، و مرسل عبد الله بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: الكر من الماء نحو حبى هذا، و أشار إلى حب من تلك الحباب التى تكون بالمدينه» (٤).

فتأمل.

و لعله لأجل ذلك روى القول المذكور بالشذوذ - كما قيل - و حمل - كما عن المنتهى - على الكثرة العرفيه، لا ما يكون بقدر الكر.

تنبيه: الظاهر توقف سريان النجاسه مع القله و الاعتصام مع الكريه على سيلان الماء، فلو كان جامداً لحقه حكم سائر الأمور الجامده من انفعال موضع

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

الملاقاه فقط و عدم اعتصامه بالكريه، كما لا يكون متمما للكر، كما صرح به غير واحد.

كل ذلك لاختصاص أدله الأحكام المذكوره بالماء، و السيلان مأخوذ في مفهومه و إن لم يكن دخيلا- في حقيقته، و هو المطابق لارتكاز دخله في الأحكام المذكوره.

و لا وجه للإشكال في اعتبار السيلان في العاصميه- كما في القواعد و عن التحرير- فضلا عن الجزم بعدم اعتبارها فيه- كما عن المنتهى و الحواشى المنسوبه للشهيد- و لا سيما مع الحكم بعدم السريان مع القله، بل يلحقه حكم الجامد من إلقاء ما يكتنفه.

إذ مع فرض اختصاص الماء بالسائل لا وجه للأول، و مع فرض عمومه للجامد لا وجه للثاني.

اللهم إلا- أن يكون الوجه فيه ما ورد في الدهن و نحوه «١» إذا كان جامدا بدعوى: أن عدم سريان النجاسه فيها مع الجمود يقتضى عدم سريانها في الماء معه، لأولويته في الطهاره. فتأمل.

(١) فإنه ينجس بلا- خلاف ظاهر، بل في الجواهر: «عليه الإجماع محصلا و منقولا كاد يكون متواترا، بل في المعتمد أنه مذهب أهل العلم كافه، و في المنتهى أنه قول كل من يحفظ عنه العلم».

و تقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا- توضأ منه و لا تشرب» «٢»، و صحيح عبد الله بن سنان: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا

(١) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف و المستعمل، و باب: ٤٣ من أبواب الأتعمه المحرمه و غيرها.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

حاضر عن غدیر أتوه و فيه جیفه؟ فقال: إن كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ» (١) و غیرهما.

فیتعین رفع الید بها عن عموم نصوص الکر و إن كان بین الطائفتین عموم من وجه، إذ لا مجال لحمل نصوص التغير علی ما دون الکر بعد ظهور کثیر منها فی کثره الماء بنحو یمتنع حمله علی ما دون الکر، و لو لأنه الفرد النادر، خصوصا مثل صحیح عبد الله بن سنان المتقدم الظاهر فی اعتبار کون الماء قاهرا، علی ما یتضح بمراجعته ما تقدم عند الکلام فی أدله الانفعال.

بل لما كان بعض نصوص انفعال القليل صريحا في انفعاله بمجرد الملاقاه من دون تغير، فحمل نصوص التغير علی القليل موجب للغويتها، لوضوح تأخر التغير عن الملاقاه، فلا يستند الانفعال له.

و بالجمله: لا- ريب في لزوم حمل نصوص اعتصام الکر علی غير صورته التغير بأن تحمل علی الاعتصام من الانفعال بمحض الملاقاه الثابت فيما دون الکر.

هذا، و يأتي إن شاء الله تعالى أن انفعال الماء بالتغير يعم جميع أقسام الماء، و لا يختص بالراكد، و هو مورد إجماع الجواهر المتقدم.

(١) ظاهرهم عدم الفصل بين الصفات الثلاث في الانفعال، إلا- ما حكاها في الجواهر عن بعض المتأخرين من التشكيك في الانفعال بالتغير اللوني، لكن ذكر أنه مما لا ينبغي أن يلتفت إليه، بل هو من قبيل التشكيك في الضروري.

و كيف كان، فالأمر في الريح ظاهر، لتطافر النصوص به، و كذا في الطعم، لاشتغال كثير من النصوص عليه، كصحیح ابن بزيع عن الرضا عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح و يطيب

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

طعمه، لأن له مده» (١) و غيره، و بها ترفع اليد عن ظهور بعض النصوص فى الحصر بالريح، كصحيح ابن سنان المتقدم و غيره. و لا سيما مع ورود تلك النصوص فى الميتة و الجيفة التى تغير الريح قبل غيره من الصفات. و أما اللون فقد يستدل عليه.

تاره: بما ذكره بعض مشايخنا من ملازمه التغير به للتغير بالريح و الطعم.

و اخرى: بإطلاق التغير فى مثل صحيح ابن بزيع عن الرضا عليه السلام: «قال: ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا أن يتغير» (٢)، قال فى الجواهر: «فإنه لا ريب فى شمولها للتغير اللونى، بل قد يدعى أنه أظهر الأفراد». و لا سيما مع اشتمال بعضها- كخبر أبى بصير (٣) - على الدم الذى يكون لونه أظهر صفاته.

و ثالته: بالنصوص المتضمنه له بالخصوص كالنوى: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» (٤)، و خبر العلاء بن الفضيل:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها؟ قال: لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول» (٥)، و ما فى صحيح شهاب بن عبد ربه عنه عليه السلام: «قلت: فما التغير؟ قال:

الصفرة» (٦)، و غيرها.

لكن الأول: إن تمّ رجوع إلى عدم الانفعال بالتغير اللونى، لسبق الانفعال بغيره. على أنه غير ظاهر فى مثل الدم مما يشتد لونه، إذ لا يبعد كون تغيره به أسبق.

و الثانى: إنما ينفذ فى قبال أصل الطهاره، لا فى قبال ظهور بعض النصوص فى الاختصاص بالريح و الطعم- كصحيح ابن بزيع المتقدم- لصلوحها لتفسير التغير

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

ص: ٩٢

و حمله عليهما. فتأمل.

و أما الثالث: فهو موقوف على حجيه النصوص المذكوره لتنهض برفع اليد عن مثل صحيح ابن بزيع المتقدم.

و قد تقدم فى مبحث عموم مطهرية الماء الإشكال فى حجيه النبوى.

كما أن خبر العلاء بن الفضيل ضعيف بمحمد بن سنان، و كذا بقيه النصوص المشار إليها.

إلا صحيح شهاب حيث لا غمز فيه ظاهراً، لروايته فى بصائر الدرجات بسند صحيح.

و طريق الوسائل إلى كتاب البصائر صحيح بناء على وثاقه أحمد بن محمد ابن يحيى العطار، كما تقدم فى مسأله عدم قدح الصغائر فى العدالة «١».

على أن كتاب بصائر الدرجات من الكتب المعروفة التى لا تحتاج إلى إسناد، و إنما يذكر السند لها لمحض التعبد، أو التبرك باتصال السند بالمعصومين عليهم السلام.

و لا سيما مع تأيد الصحيح بقيه الأخبار خصوصاً خبر علاء بن الفضيل الذى لا يخلو عن اعتبار، لأن ابن سنان و إن ضعف إلا أنه لا يبعد وثاقته فى نفسه [٢]، و أن منشأ الطعن فيه روايته لمضامين توهم الغلو، و لا سيما مع وقوعه فى أسانيد كثير من روايات الأعيان الطاعنين عليه و غيرهم، إذ لا أقل من وثوقهم بالروايات المذكوره لقرائن خاصه.

هذا، مع أن تسالم الأصحاب على عدم الفرق بين الصفات الثلاث كاف فى جبر هذه النصوص لو فرض فيها شىء من الضعف. فلاحظ.

[٢] يأتى فى المسأله السابعه عشره عند الكلام فى تحديد الكر بالمساحه تفصيل الكلام فى محمد بن سنان و تقريب توثيقه. منه عفى عنه.

(١) مصباح المنهاج - الاجتهاد و التقليد: ٢٤٢.

(١) يعنى: ولا يكفى التغير التقديرى، كما هو المصرح به فى كلام جمع، و عن الذكري و الروض أنه ظاهر المذهب، و فى كشف اللثام أنه ظاهر الأكثر، خلافا للقواعد و محكى المنتهى و المختلف و الإيضاح من الاكتفاء بالتغير التقديرى، مع احتمال العدم فى الأخيرين، و فى جامع المقاصد و عن مجمع الفائده و محكى المهذب أنه أرجح و أقرب للاحتياط.

هذا، و من الظاهر أن التغير المذكور فى النصوص و كلمات الأصحاب لإيراد به ما يعم التغير الواقعى الدقى الذى ليس من شأنه الظهور للحس لضعفه، لظهور كون المراد بالنصوص فى المقام و غيره- مما يتضمن أخذ عنوان خاص فى موضوع حكم عملى- الإشارة إلى أمر يتعارف الاطلاع عليه، ليرتب عليه العمل.

بل لا ينفك عن التغير بالنحو المذكور وقوع كثير من النجاسات فى الماء، كالبول و الدم و العذره و الجيفه مع صراحه النصوص فى التفصيل بين التغيير و عدمه، فلو أريد بالتغيير ما يعم ذلك لم يكن للتفصيل المذكور مجال.

و بعد أن كان ظاهر الأدله هو التغير القابل للإدراك بالحس يقع الكلام فى أن المدار فى التغير المذكور على وجوده الفعلى، أو على تقدير وجوده و إن لم يوجد فعلا لجهات خاصه.

و توضيح ذلك أن عدم ظهور التغير فى الماء لأحد أمور:

الأول: قصور النجاسه عن التأثير.

تاره: لقصور فى نوعها بحيث لو وقعت نجاسه من نوع آخر لأوجبت التغير، كالبول الذى لا يوجب مقدار خاص منه تغيير لون الماء و إن أوجبه ذلك المقادر من الدم.

و اخرى: لقصور فى شخصها لفقده الوصف، أو لضعف الوصف فيه، إما بحسب أصله، أو لطارئ عليه بعد وجوده.

الثانى: قصور الماء عن أن يتأثر بالنجاسه، و هو:

تاره: يكون لاشتماله على ما يمنع من التأثر كالأملح و نحوها، إما بحسب أصله عرفا كمياه الآبار، أو بإضافته إليه بوجه لا يخرج عن الإطلاق.

و اخرى: يكون لحمله قبل ملاقاته النجاسه نفس الوصف الذى تحدثه النجاسه، إما بحسب طبعه عرفا- كالمياه الكبريتيه الصفراء و المياه الطينيه الحمراء- أو بطروء ما يوجب ذلك فيه من الأصباغ و نحوها.

الثالث: عدم تحقق شرط التأثير، كما لو توقف تأثير النجاسه فى الماء على تعرضه للحر و نحوه مما لم يتحقق.

هذا، و لم يعرف من أحد احتمال الاكتفاء بالتقدير فى الوجه الثالث، و الصورتين الأوليين من الوجهين الأولين، بل لا ينبغى الريب فى ذلك فى الجمله بعد النظر فى النصوص، حيث لم ينبه فيها إليه مع شدة الحاجه إليه، لكثرة الابتلاء به و الغفله عنه. فاحتمال الاكتفاء بالتغيير التقديرى إنما هو فى الصوره الثانيه من كل من الوجهين الأولين.

أما الصوره الثانيه من الوجه الأول فهى الظاهره من علامه قدس سرّه و من تبعه ممن سبقت الإشاره إليه، قال فى القواعد: «لو وافقت النجاسه الجارى فى الصفات فالوجه عندى الحكم بنجاسته إن كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفه، و إلا فلا».

و أما ما فى الجواهر من إمكان حمله على الصوره الثانيه من الوجه الثانى، فهو خلاف ظاهره، حيث كان المناسب أن يقول: إذا وافق الجارى النجاسه. إلخ.

فاختصاصه بالصوره التى ذكرناها أو عمومها لها مما لا ينبغى أن ينكر.

نعم، لا يشمل تمام أقسامها، بل يختص بصوره فقد الوصف، بل يظهر من الجواهر اختصاصه بصوره فقد الوصف بعد وجوده، لا فقدته بحسب الأصل، حيث يظهر منه المفروغيه عن عدم التقدير فيه و فى صورتى ضعف الوصف، بل نقل عن المصاييح الإجماع على ذلك.

و كيف كان، فقد يستدل للتقدير فى ذلك بوجه عمدتها: ان أخذ التغيير

ليس لدخله بنفسه فى التنجيس، بل لكشفه عن غلبه النجاسه على الماء، و ذلك يقتضى الاكتفاء بكون النجاسه بالمقدار الموجب للتغيير و إن لم يتحقق فعلا لفقدائها للوصف.

و ربما يشير لذلك ما عن المنتهى، حيث قال: «بلوغ الكريه حد لعدم قبول التأثير عن الملاقي إلا مع التغيير، من حيث أن التغيير قاهر للماء عن قوته المؤثره فى التطهير. و هل التغيير علامه على ذلك و الحكم يتبع الغلبه أم هو المعبر؟ الأولى الأول. فلو زال التغيير من قبل نفسه لم يزل عنه حكم التنجيس».

و فيه: أنه إن أريد بالغلبه استيلاء النجاسه على الماء بسبب تأثيرها فيه - كما قد يظهر من عبارته المنتهى المتقدمه بقرينه التفريع - فهو مساوق لاعتبار التغيير و لا ينفع فى إثبات الانفعال مع عدم فعليته.

و إن أريد بها ما ينتزع من صلوح النجاسه للتأثير، لا من فعلية التأثير فهو عين المدعى. مع أنه لا ينفع فى إثبات الانفعال فى مورد الكلام، لعدم شأنه النجاسه الملاقيه للماء للتأثير فيه.

و إن أريد بها كون النجاسه بكمّ خاص يقتضى التغيير و لو مع عدم فعلية التأثير، فهو - مع مخالفته لظهور الأدله فى دخل التغيير بنفسه واقعا لا بلحاظ كشفه عما هو الدخيل - مما يقطع ببطلانه، ضروره اختلاف كميته النجاسه المغيره باختلاف أنواع النجاسات و أفرادها و أنواع المياه و أفرادها، و اختلاف الظروف من الحر و البرد و غير ذلك مما لا مجال معه لحمل نصوص التغيير على اعتباركم خاص.

مع أن الغلبه بالنحو المذكور تقتضى الانفعال فى أكثر الصور المتقدمه أو جميعها، و لم يظهر منهم البناء على ذلك، بل عرفت دعوى الإجماع على عدم الانفعال فى بعضها، و هو المقطوع به من النصوص فى بعض آخر.

و هناك بعض الوجوه ظاهره الوهن. مثل ما عن المختلف من أن النجاسه تدور مدار الأوصاف، فإذا فقدت وجب تقديرها.

و أن ظاهر النصوص استناد التنجيس للنجاسه، و ليس التغير إلا- علامه لها، و أنه لو لم يبين على التقدير لزم عدم الانفعال و لو زادت النجاسه على الماء أضعافاً مضاعفه.

لاندفاع الأول: بأنه بظاهرة عين الدعوى، بل مقتضى دوران النجاسه مدار الأوصاف عدمها عند عدمها.

و الثانى: بأن التنجيس لا يستند لمطلق النجاسه، بل لخصوص المتغير منها، فلا يحصل مع عدم فعلية التغير. إلا أن يرجع هو و ما قبله للوجه الأول، الذى عرفت الجواب عنه.

و يندفع الثالث: بأنه استبعاد فى فرض لا واقع له، لأن ذلك يخرج الماء عن الإطلاق، فيخرج عن محل الكلام.

و كأن هذا الوجه هو الذى دعا إلى القول بالتقدير، و لعله لذا قال فى محكى حاشيه المدارك: «و لعل القائل بالتقدير مطمح نظره مثل البول الممزوج بالماء، و إلا فاعتبار التقدير فى مثل الميته فى ماء البئر و ما مائل الميته فاسد قطعاً».

و بالجملة: لا مجال للبناء على التقدير فى ذلك بعد مخالفته لظاهر الأدله، بل هى آييه عنه جدا بعد ملاحظه شده الاختلاف بين أفراد النجاسات فى الأوصاف بنحو ليس هناك ضابط عرفى يمكن دعوى إشاره النصوص إليه غير التغير الفعلى.

و أما الصورة الثانيه من الوجه الثانى، فالظاهر شيوع القول فيها بالانفعال بين المتأخرين، و فى الجواهر أنه نقل أنه أفتى به كل من تعرض له، و عن الحدائق أنه قطع به متأخرو الأصحاب من غير خلاف معروف فى الباب، و ظاهر جامع المقاصد أنه لا تردد فيه حتى ممن تردد فى الاكتفاء بالتقدير فيما سبق.

و قد أشار غير واحد إلى وجهه، ففى محكى المدارك: «لو خالفت النجاسه الجارى فى الصفات لكن منع من ظهورها مانع- كما لو وقع فى الماء المتغير بظاهر أحمر دم مثلاً- فينبغى القطع بنجاسته، لتحقق التغير حقيقه، غايه الأمر أنه مستور

عن الحسن»، و نحوه فى جامع المقاصد و عن المعالم، و حكى نحو ذلك فى الجواهر عن المصاييح، و زاد: «بل قد يقال: إنه لا بد أن تؤثر النجاسة فيه اشتدادا، فيتحقق التغيير فيه حسا».

و مع هذا فقد أنكر ذلك فى الرياض مدعى عدم الفرق بينه و بين ما إذا كان عدم التغيير لقصور فى النجاسة، و وافقه غير واحد منهم شيخنا الأعظم قدس سره و سيدنا المصنف قدس سره.

قال شيخنا الأعظم قدس سره بعد أن تعرض لكلام مدعى حصول التغيير: «لا خفاء فى امتناع تلون محل واحد شخصى بلونين، و قد عرفت أن تلون الماء بالنجاسة لا- يكون إلا مع تأثيرها فيه فعلا، و أنه لو فرض ممازجه جسمين متساويين فى اللون لم يصر أحدهما منفعلا- بلون الآخر، بل كل جزء من المجموع مركب من جزئين، لون كل منهما قائم بنفسه غير مؤثر فى الآخر، لامتناع الترجيح بلا مرجح. فلا أجد معنى لظهور وصف النجاسة، و تحقق التغيير، و الاستيلاء، و دعوى استتاره عن الحسن، و لا لما ذكر من أنه لا بد من تأثير النجاسة اشتدادا فى لون الماء الموافق، و قد مثلنا لك أن زياده اللبن على اللبن لا تؤثر فى بياضه».

و قال سيدنا المصنف قدس سره: «لامتناع اجتماع المثليين كالضدين، فإذا كان الماء متلونا بمثل لون النجاسة كيف يتلون بلونها؟».

و الظاهر أن كلا طرفى النزاع قد نقل فى مقام الاستدلال إلى ما لم ينظر إليه الآخر.

و توضيح ذلك: أن حمل الماء الصفه من النجاسة و تغييره.

تاره: يكون بسبب تفاعلها معه و إن لم تختلط به، كالميته المغيره لرائحه الماء و إن لم تختلط به.

و اخرى: يكون بتوسط انبثاتها فيه من دون تفاعل، كالبول الأصفر الموجب لاصفرار الماء باختلاطه به.

أما فى القسم الأول فحمل الماء للوصف سابقا لا يمنع من تغييره بالنجاسة،

ضروره أن اجتماع العلل على معلول واحد فيما يقبل التأكد- كالأوصاف المذكوره- يوجب التأكد، و هو نحو من التغيير.

و أما فى الثانى فإن كان الوصف فى النجاسه أشد منه فى الماء أوجبت الزيادة المذكوره شدة الوصف فى الماء.

و إن كان وصف النجاسه أخف من وصف الماء أثرت النجاسه فى الماء تخفيف الوصف، لاشتراكها معه فيما كان يمتاز به من الزيادة.

و إن كانا متساويين فى الوصف بحسب المرتبه تعين عدم تغير الماء بالنجاسه، لانشغال كل منهما بوصفه من دون زياده له لينقلها إلى ما يختلط به.

نعم، لو فرض خلو الماء عن الوصف لتأثر بوصف النجاسه و أخذ منه بسبب انبثائها فيه، و خف الوصف فيهما، إلا أن هذا محض تقدير.

و كأن من ادعى تحقق التغيير نظر إلى القسم الأول و الوجه الأول من القسم الثانى، و من أنكره نظر إلى الوجه الثالث من القسم الثانى، كما يشهد به ما سبق من شيخنا الأعظم قدس سره.

و كيف كان، فاللازم التفصيل بين الوجهين - كما قد يظهر من الجواهر- فما يكون موجبا لشدة الوصف يحكم بانفعال الماء به، لأنه نحو من التغيير الفعلى، فيدخل فى إطلاق الأدله، من دون فرق بين ظهوره للحس لقوه أثر النجاسه، و خفائه عليه بسبب شدة الوصف الأول فى الماء و ضعف أثر النجاسه، فإن ذلك قد يوجب صعوبه التمييز بين حالى الماء قبل تأثير النجاسه و بعده، إلا أنه من باب التباس الأمر على الحس لتشبعه بالوصف السابق، لا لعدم صدق التغيير عرفا.

نعم، يتعين البناء على عدم الانفعال لو كانت الشدة بمرتبته ضعيفه، بأن يكون عدم إدراك العرف لها لعدم اعتدادهم بها، بحيث لا تكون بنظرهم موجه لصدق التغيير بالإضافة لذلك الماء- و إن فرض صدقه بالإضافة إلى الماء الصافى، إذ لا يبعد اختلاف حالات الماء فى مقدار الوصف الذى يصدق معه التغيير عرفا- لما تقدم فى أول الكلام من قصور النصوص عن التغيير الدقى و اختصاصها بالعرفى.

و الفرق بينه و بين ما ذكرنا أن عدم ظهور التغيير للحس فيه لقصور في نفس التغيير، و عدم ظهوره فيما ذكرنا لقصور في الحس عن إدراكه للمانع من ظهوره مع صلوحه للظهور، نظير الظلام، و لا دليل على قادحيه ذلك بعد شمول إطلاقات التغيير.

و بالجملة: المعبر فعليه التغيير، كما هو مقتضى الأدله، لا- فعليه الظهور للحس، لعدم الدليل عليه، و إنما اعتبرت شأنه الظهور للحس لتحديد التغيير المستفاد من الأدله اعتباره.

و لعل هذا هو مراد الشهيد قدّس سرّه، حيث قال في محكى البيان: «و المعبر في التغيير المحسوس به لا التقدير، إلا أن يكون الماء مشتملا على صفة تمنع من ظهور التغيير، فيكفي التقدير».

بل لا يبعد كونه مرادا لجميع من علل بتحقق التغيير و عدم ظهوره، و إن كانت أمثلتهم قد تعم غير ذلك. بل من البعيد جدا أن يكون مراد المانع من الاكتفاء بالتغيير التقديرى ما يعم هذه الصوره.

و أما ما لا يوجب شدة الوصف- و هو الوجه الثالث من القسم الثانى- فاللازم البناء على عدم الانفعال به، لقصور النصوص عنه و ظهورها في التغيير الفعلى المفروض عدم تحققه.

و ربما يوجه القول بالانفعال بوجوه كثيره، عمدتها وجهان.

الأول: ما أشار إليه غير واحد من مشايخنا [١] من أن التغيير موجود حقيقه، لأن انتقال اللون للماء ليس إلا بسبب انبثاث أجزاء الجسم المتلون في الماء، فيرى معه، و ذلك موجود في المقام، لأن المفروض انبثاث أجزاء النجاسه في الماء و إن لم يمكن تمييزها بسبب تلونه قبلها، فالمقام من باب وجود المانع عن ظهور التغيير للحس، لا من باب عدم فعليه التغيير.

و فيه: أن ذلك إنما يتم بحسب النظر الدقى، لا العرفى، و إلا فالعرف يرى أن

[١] الشيخ حسين الحلّى، و السيد أبى القاسم الخوئى دامت بركاتهما. منه عفى عنه.

انبثاآ الجسم المآلون فى الماء سبب لآآصاف الماء باللون، و لا ىرونه فى المقام موبآ لذلك بنحو ىصدق معه آغير الماء الذى هو المآخوذ فى الأدله.

الآانى: ما أآار إله المحقق الآسآرى فى المقابس من أنه لو فرض فى محل الكلام آآلىص الماء من اللون الأول لآهر لون النآاسه، و لا بد معه من الحكم بنآاسآه، مع ظهور أن الأآر المذكور الموب للنآاسه إنما آآآ قبل الآصفىه، فلا بد أن ىؤآر النآاسه من آىن آآوآه و إن منع المانع من ظهوره.

و فىه: أن آآوآ الأآر المذكور و إن كان سابقا على آآلىص الماء من اللون الأول، إلا أنه لا ىصح عرفا نسبه الآغير للنآاسه إلا بعد الآلىص من اللون الأول، فىآرب حكمه- و هو الآنآىس- آىنآذ.

نعم، ما مآل به قآس سرّه من فرض اللون الأول بطىن أآمر قد ىكون آارجا عما نحن فىه، لأن آآآلاط الماء بالآىن- كآآآلاطه بالرمل- لا ىصح عرفا نسبه لونه بالماء و إن أوهمه، بل هو بنآرهم محض آلط، نظىر آلط مسآوق الفآم بالنوره، لا ىوبآ آلون النوره و إن أوهمه بسبب صعوبه الآمىز بىنهما، و آىنآذ لا ىمنع عرفا من نسبه الآغير للنآاسه و إن لم ىآهر، نظىر ما سبق فى القسم الأول.

إلا أن ىكون آآرار الآىن بنحو ىآعله صبآا لآآىره فى الماء و إن صفى برآوده كما لا ىبعد ذلك فى مآل الآىن الأرمنى، و إن كان آآآىص ذلك لا ىآلو عن صعوبه، و الأمر سهل بعد رجوعه إلى آنآىح الصآرى الذى لا ىهم فى محل الكلام.

و هناك بعض الوجوه الأآر آعرض لها فى المقابس، و أطال شىآنا الأعظم قآس سرّه فى نقلها و رآها بما لا مجال لآآقصاصه، و هى بىن ما ىبآنى على آآبعاآات محضه، أو قضاىا آىر مسآمه، أو فهم الأدله بوجه آىر آآهر. فرآآع.

و الآاصل: أنه لا مجال فى مآل ذلك للبناء على الآآدىر بعد آروجه عن آآهر الأدله، بل لا ىنبغى الرىب فىه فى الجملة بلآاظ ما هو المعلوم من آآآلاف

أنواع المياه فى الطعوم و الألوان، بل الروائح، كمياه الآبار المالحة، و مياه الكبريت الصفراء و غيرها.

و من الظاهر دخل ذلك فى تغير الماء بالنجاسه عرفا، فالإكتفاء فى النصوص بالتغير الظاهر فى الفعلى العرفى و عدم التنبيه على التقدير مع الإبتلاء بالمياه المذكوره موجب لقوه ظهور النصوص فى عدم الإكتفاء بالتقدير.

و لعل هذا هو الذى دعا المحقق الخونسارى قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى عدم اعتبار التقدير فيما لو كان وصف الماء أصليا، كما فى المياه الكبريتيه، و اعتباره فيما لو كان الوصف عارضا بصبغ و نحوه.

و إن كان هو أيضا فى غير محله، بل يتعين عدم الاعتبار بالتقدير مطلقا فى الفرض، عملا بظاهر الأدله.

نعم، الظاهر عدم الأثر لذلك أو ندرته، لملازمته غالبا لكون الماء مضافا، لأن الكلام فى النجاسه التى من شأنها أن تغير الماء لو لا اتصافه بمثل وصفها.

و من الظاهر أن تغير الماء بمحض الخلط بالنجاسه موقوف إما على كثرتها أو على شده و صفها، و الأول ملازم غالبا لصيروره الماء مضافا بالخلط.

و أما الثانى فحيث كان المفروض مساواه الماء للنجاسه فى مرتبه الوصف فهو ملازم غالبا لكون الماء مضافا قبل الخلط. فتأمل.

بقى الكلام فى الصوره الثانیه من القسم الثانى، و هى التى تكون النجاسه فيها موجب لتخفيف الوصف، و ربما تكون خارجه عن كلام الكل.

و لا- يبعد البناء فيها على الانفعال، لصدق التغير الكاشف عن استيلاء النجاسه على الماء و غلبتها له، إذ لا فرق فيه بين نقل النجاسه للماء من وصفه الأصلى إلى وصف طارئ، و نقلها له من وصفه الطارئ إلى وصفه الأصلى، حتى لو قيل باعتبار التغير بخصوص وصف النجاسه- على ما يأتى الكلام فيه فى المسأله الخامسه- لأن المراد من تغيره بوصفها مفارقتة لصفته و أخذه لصفتها، و إن كان

مسألة ١ إذا كانت النجاسة لا وصف لها

مسألة ١: إذا كانت النجاسة لا وصف لها (١)، أو كان وصفها يوافق وصف الماء (٢) لم ينجس الماء بوقوعها فيه (٣)، وإن كان بمقدار بحيث لو كان على خلاف وصف الماء لغيره.

مسألة ٢ إذا تغير الماء بغير اللون و الطعم و الريح

مسألة ٢: إذا تغير الماء بغير اللون و الطعم و الريح، بل بالثقل أو الثخانة أو نحوهما لم ينجس أيضا (٤).

بنحو أخف، ففي ظرف حمرة النجاسة و صفاء الماء يكون تغيره بصفته بتلونه بالحمرة ببعض مراتبها، و في ظرف شدة حمرة و خفه حمرة يكون تغيره بصفته بتغيره من الحمرة الشديدة إلى الحمرة الخفيفة، و مثلها في ذلك النجاسة الفاقده للصفه.

نعم، لا بد من كون التغير بالنحو المعتد به عرفا مع ظهوره للحس أو التباسه عليه، و لا يكفي مجرد التغير الدقي، على ما تقدم في نظيره. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) تقدم أن هذه الصورة هي مورد كلام العلامة و من تبعه، و أن عدم الاعتبار بالتقدير فيها في محله.

(٢) بأن يكون الماء حاملا لوصف مشترك بينه و بين النجاسة، و تقدم أن هذه الصورة هي مورد كلام جماعه من المتأخرين. و أن اللازم البناء فيها على الانفعال مع حصول التغير بشده الوصف في الماء أو خفته، و إن التباس على الحس. إلا أن يكون عدم الظهور للحس لعدم التغير أصلا، أو لكونه دقيا غير عرفي.

(٣) يعني: و مضى المده التي يتوقف عليها التغير مع اختلاف الوصف.

(٤) كما هو المصرح به في القواعد و غيرها، و هو الظاهر من كل من اقتصر على ذكر الصفات الثلاث، و في كشف اللثام: «و أما عدم اعتبار سائر الأوصاف فكأنه لا خلاف فيه» و في المقابس: «و هو موضع وفاق، كما يظهر منهم، و قد حكى الإجماع عليه صريحا في الدلائل و شرح المفاتيح، و ظاهرا في الناصريات و الغنيه و التنقيح و الذخير و غيرها».

و قد يستدل عليه بما تضمن حصر سبب الانفعال بالتغير فى الريح و الطعم، كصحيحى ابن بزيع «١» المتقدم أحدهما و غيرهما، و الخروج عن الحصر المذكور باللون لأدلتة المتقدمه لا يقتضى الخروج عنه فى غيره، فيرفع اليد بذلك عن إطلاق التغير فى صحيح ابن بزيع الثالث المتقدم، و خبر أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب. فقال: إن تغير الماء فلا تتوضأ منه، و إن لم تغير أبوالها فتوضأ منه. و كذلك الدم و أشباهه» «٢».

لكن كما يمكن ذلك يمكن الجمع بإلغاء الحصر فى نصوص التغير بالصفات، بقريته اختلافها فى تعدادها بنحو يناسب إلغاء خصوصيه كل منها و حملها على الحصر بلحاظ أصل التغير، فلا تنافى الإطلاق المذكور.

نعم، لو كان النبوى حجه كان ظهوره فى الحصر بالصفات المذكوره محكما على الإطلاق بلا إشكال. إلا أنه عرفت الإشكال فى حجيته.

كما لا مجال لدعوى انجباره فى المقام بعمل الأصحاب، لعدم ظهور اعتمادهم عليه، بل على النصوص الأخرى. بل مفروغيتهم عن عدم اعتصام غير الكر قريته إعراضهم عنه.

هذا، و لكن إثبات الإطلاق لا يخلو عن إشكال، لقرب احتمال كون صحيح ابن بزيع مختصرا من صحيحه الآخرين المشتملين على التقييد بالريح و الطعم، لاشتراكهما معه فى المتن، و فى الإمام الذى روى عنه، و فى من يروى عن ابن بزيع، و هو أحمد بن محمد، و لا سيما مع صراحه أحد الصحيحين فى عدم سؤال ابن بزيع للإمام عليه السلام و أنه كتب إلى من يسأله، لبعد تعدد السؤال مع ذلك جدا. بل من القريب كون حذف التتمه فى الصحيح المذكور لنقله بالمعنى، لأجل انصراف التغير إلى الأوصاف المعهوده، و كما فهمه الأصحاب، و لا يبقى مع ذلك و ثوق بالإطلاق.

و أما خبر أبى بصير فهو - مع عدم خلو سنده عن الإشكال، و اشتماله على

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

مسأله ٣: إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه بالمجاوره للنجاسه لم ينجس أيضا (١).

بول الدواب الذى لا يوجب التنجيس - لا ظهور له فى الإطلاق، لوضوح أنه و إن لم يتضمن التخصيص بصفه، إلا أنه مختص بالتغير بالدم الذى يكون التغير الظاهر فيه هو التغير بالصفات الثلاث أو بعضها.

بل لا يبعد انصراف إطلاق التغير عرفا إلى الصفات المذكوره، لأنها الصفات الظاهره عندهم، كما قد يشهد به ظهور تسالم الأصحاب على ذلك. مع أن تعيين الجمع الذى ذكرناه بين الإطلاق و نصوص الصفات لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح أقربيته من الوجه الأول بنحو يمكن الاعتماد عليه فى الاستدلال، خصوصا مع قرب كون نصوص الصفات مفسره له، لا مقيده، لقرب انصرافه بدوا إليها. فإنه لا أقل مع جميع ذلك من الاجمال الموجب للرجوع إلى عموم الاعتصام.

ثم إن الكلام إنما هو فى التغير بالصفه التى لها نحو ثبوت، كالتى ذكرت فى المتن، و أما الحراره و البروده، فلا ينبغي الإشكال فى انصراف إطلاق التغير عنها، لاختصاصه عرفا بما يكون له نحو استحكام، و لذا ينصرف تغيير النار أو الشمس أو الهواء عن ذلك.

(١) كما فى المبسوط و المعبر و كشف اللثام، و عن المنتهى و التذكره و نهايه الأحكام و الروض و المدارك، و هو منصرف إطلاق غيرهم، بل فى الجواهر: «لعله لا خلاف فيه، بل مجمع عليه». و فى مفتاح الكرامه: «و الأستاذ نقل الإجماع عليه فى شرحه، و أن الأصحاب فهموا مباشره النجاسه لا مجاورتها، و فى الذخيره أنه لا خلاف فيه».

و يكفى فيه قصور أدله التغير عن شموله المقتضى للرجوع إلى عموم الاعتصام، لأنها بين ما هو مختص بملاقاه النجاسه - كما ورد فى الغدير الذى فيه

الجيفه و الحياض التي يبال فيها و الماء الذى يقع فيه الدم و غيرها- و ما هو مجمل من هذه الجفه، لوروده فى مقام بيان شرطيه التغير فى الانفعال بعد الفراغ عن تماميه المقتضى له، كالنبوى «١» لوضوح أن المراد به «لا- ينجسه شىء مما يوجب التنجيس لغيره» و لا- يعم ما ليس من شأنه التنجيس، كالمجاور و الطاهر، لظهور أن ذلك هو المناسب لاعتصام الماء المفروض فيه. و مثله فى ذلك صحيح ابن بزيع «٢» المختصر الذى تقدمت الإشاره إليه فى المسأله السابقه.

و أظهر منهما فى ذلك صحيحاه الآخران «٣» المتضمنان تعليلا لاعتصام البئر بأن له ماده، لظهورهما فى الاختصاص بما يوجب الانفعال لو لا ماده.

□
و هذا هو الظاهر أيضا فى صحيح حريز عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب» «٤»، فان بيان عدم الانفعال مع غلبه الماء إنما هو لبيان مانعيه غلبه الماء من انفعاله فى فرض وجود مقتضيه، لما هو المعلوم من أن التغير ليس هو المقتضى للانفعال، بل هو شرط فى تأثير مقتضيه، و هو الملاقى دون المجاور.

نعم، فى خبر محمد بن القاسم عن أبى الحسن عليه السّلام: «فى البئر يكون بينها و بين الكنيف خمس أذرع أو أقل أو أكثر يتوضأ منها؟ قال: ليس يكره من قرب و لا بعد، يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير» «٥».

لكنه- مع ضعف سنده، و عدم ظهوره فى التغير بمحض المجاوره، بل بسريان النجاسه فى الأرض و لو بنحو الرطوبه غير المسريه- مختص بالبئر المختصه بأحكام كثيره.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ١، ص: ١٠٦

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

ص: ١٠٦

مسأله ٤: إذا تغير الماء بوقوع المتنجس لم ينجس (١)،

(١) كما فى القواعد و جامع المقاصد و كشف اللثام، و عن الروض و المدارك و الذخير، و نسبه فى كشف اللثام للأكثر، و فى مفتاح الكرامه عن شرح أستاذة دعوى الإجماع عليه ممن عدا الشيخ، و فى الجواهر فى رد احتمال العموم قال: «و يمكن استنباط الإجماع عند التأمل على خلافه».

خلافاً للسيد فى محكى الجمل، و الشيخ فى المبسوط، فعن الأول: «كل ماء على أصل الطهاره إلا أن تخالطه- و هو قليل- نجاسه، أو يتغير- و هو كثير- أحد أو صافه من لون أو طعم أو رائحه»، فإن عدم تفريقه بين ما ينجس القليل بالملاقاه و الكثير بالتغير ظاهر فى عموم الثانى للمتنجس، لعموم الأول له عندهم.

و فى الثانى عند الكلام فى المضاف النجس: «و لا- طريق إلى تطهيرها بحال إلا أن يختلط بما زاد على الكر من المياه الطاهره المطلقه، ثم ينظر فيه فإن سلبه إطلاق اسم الماء لم يجز أيضا استعماله بحال، و إن لم يسلبه إطلاق اسم الماء و غير أحد أو صافه إما لونه أو طعمه أو رائحته فلا يجوز أيضا استعماله بحال، و إن لم يتغير أحد أو صافه و لم يسلبه إطلاق اسم الماء جاز استعماله فى جميع ما يجوز استعمال المياه المطلقه فيه»، فإنه و إن كان فى مقام بيان عدم تطهير المضاف مع تغييره للكر، إلا أنه لو لا تنجيسه للكر لم يكن وجه لحرمة الاستعمال مع فرض عدم خروج الكر عن الإطلاق. و من ثم لا يبعد ظهور ميل المحقق قدس سره فى المعبر إلى ذلك أيضا، لأنه نقل عن الشيخ قدس سره ذلك مستشهدا به، و لم ينبه على خلاف له فى ذلك، كما أنه حكى عن التحرير التصريح بذلك أيضا.

بل لا- يبعد كون ظاهر من لم ينبه على الفرق بين النجس و المتنجس عدم الفرق بينهما، نظير ما تقدم فى انفعال القليل بالمتنجس، و لا سيما مع عدم تنبيههم لخلاف السيد و الشيخ قدس سرهما و من تبعهما.

و من ثم لا مجال لدعوى الشهره على التفصيل، فضلا عن الإجماع.

و كيف كان، فعمده ما يستدل به على الانفعال مع التغير بالمتنجس أدله التغير العامه، و إلا فالأدله الخاصه كلها وارده فى أعيان النجاسات، كالميته و الدم و البول، فاللازم النظر فى العمومات المذكوره، و هى النبوى «١»، و صحاح ابن بزيع «٢» الوارده فى البشر.

أما النبوى فهو- كما تقدم فى المسأله السابقيه- وارد لبيان شرطيه التغير فى الانفعال فى ظرف تحقق المقتضى له، و حيث كان المتنجس من شأنه التنجيس لغير الماء كان مقتضى إطلاقه كونه موجبا لانفعال الماء مع تغيره به. و قد استشكل فيه.

تاره: بانصراف لفظ «شىء» إلى خصوص أعيان النجاسات، نظير ما تقدم من المحقق الخراسانى فى التفصيل فى انفعال القليل بين النجس و المتنجس.

و اخرى: بانصراف التغير إلى خصوص وصف النجس. قال سيدنا المصنف قدس سره: «إذ هو الذى يساعده الارتكاز العرفى من اختصاص النفه بذلك لا غير عندهم، للفرق بين ظهور أثر النجس بالذات فى الماء و بين ظهور أثر الطاهر بالذات فيه و إن كان نجسا بالعرض، فإن الأول يناسب البناء على نجاسه الماء دون الثانى، لأن النفه الذاتيه فى الأول تستوجب النفه عن الأثر، بخلاف الثانى، لعدم النفه الذاتيه فيه، و النفه العرضيه زائله بزوال موضوعها، لفرض الاستهلاك».

و يشكل الأول: بأنه لا وجه للانصراف المذكور بعد ما ذكرنا من ظهور النبوى فى بيان شرطيه التغير فى فرض تحقق المقتضى، و المفروض تحققه فى المتنجس.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره فى وجه الاختصاص من أن المتنجس إنما ينجس ما يلاقيه بواسطه نجس العين. فإن رجع إلى دعوى: أن مقتضى التنجيس قائم بالنجس لا بالمتنجس، فلا يدخل المتنجس فى الإطلاق.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٦، ٧.

ففيه: أن النجس سبب في صيروره المتنجس مقتضيا للتنجيس، فالمتنجس يكون بسبب النجس مقتضيا مثله، و لا وجه لحمل الإطلاق على خصوص ما يكون اقتضاؤه لذاته.

و إن رجع إلى دعوى: أن ترتب اقتضاء المتنجس على اقتضاء النجس مانع من إرادتهما معا من الإطلاق، لاختلاف الرتبة، بل يختص بالنجس، لأنه أسبق رتبة.

فيدفعه: أن ترتبهما في الاقتضاء خارجا لا يمنع من عموم الإطلاق لهما بلحاظ صدق مفهومه عليهما معا.

و إن رجع إلى دعوى: أن النجس بسبب ذلك يكون أقرب إلى الذهن، فيختص به الإطلاق.

ففيه: أن ذلك لا يكفي في انصراف الإطلاق إليه، فضلا عن اختصاصه به.

و أما الثانى فهو موقوف على استفاده أن منشأ الانفعال بالتغير هو الاستقدار و النفرة للأثر الحاصل، ليختص بأثر النجاسه دون أثر المتنجس، و لا طريق لإحراز ذلك من النبوى و نحوه.

بل لعل منشأه مقهوريه الماء و مغلوبيته مع ظهور الأثر فيه و إن لم يكن مستقدرا بنحو لا يكون مقتضى الاعتصام- من الكثره و الماده- صالحا لعصمته و دفع النجاسه عنه.

نعم، قد يستفاد ذلك من بعض النصوص الأخرى، كما سيأتى.

فالإنصاف أنه لا مجال للخروج بمثل هذه الوجوه عن الإطلاق.

نعم، تقدم غير مره أن النبوى قاصر عن مقام الاستدلال، لضعف سنده، و منافاته لأدله اعتبار الكريه و الماده فى الاعتصام، بنحو يصعب الجمع بينها و بينه جدا.

فاللازم النظر فى صحاح ابن بزيع، و قد تقدم فى المسأله الثانيه الإشكال فى الاستدلال بصحيحه المختصر، لقرب اختصاره من الصحيحين الآخرين، فلم يبق إلا الصحيحان المذكوران، و استفاده الإطلاق منهما فى غايه الإشكال بعد

قوله عليه السلام: «فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه» كما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و توضيحه: أن طيب الطعم إنما هو في مقابل خبثه، فيدل على أن خبائه الحاصل مع التغيير أمر مفروغ منه في المقام، و لا يراد بالخبائه العرفيه الراجعه إلى نفره الطعم، لعدم اختصاصه بما يوجب الانفعال، و عدم اطراده فيه، بل ما ينتزع من الخبائه الشرعيه.

و من الظاهر أن انتزاع الخبائه للطعم لا- تصح عرفا إلا بلحاظ خبائه منشئه، فيختص بطعم نجس العين، أما المتنجس فهو و إن كان خبيثا، إلا أن الخبث فيه لما كان عارضا فهو لا يصحح عرفا نسبة الخبث لما هو من شؤون ذاته و هو الطعم.

بل لعل الصحيح المذكور قرينه على كون معيار الحكم بالانفعال مع التغيير هو نفره الأثر الذي يحمله الماء، لا غلبه النجاسه بلحاظ أصل تأثيرها في الماء، فالمراد بغلبه النجاسه مع التغيير تأثيرها في الماء أثرها المناسب لخبثها المنافي لطهارته و المانع من اعتصامه، كما قد يرجع إليه ما تقدم من سيدنا المصنف قدس سرّه فلو تمّ هذا كان صارفا لإطلاق النبوى و صحيح ابن بزيع المختصر- لو غض النظر عما تقدم فيهما- كما أنه لا مجال للعموم أيضا لو أريد بطيب الطعم ما يقابل نفره الذوق منه، و غض النظر عما تقدم، لوضوح أن مصحح ذكره ليس الا غلبه تحققه مع التغيير، أو لفرض نجاسه خاصه موجب له لذلك، كالميته، و الأول مختص بنجس العين، إذ لا يغلب في المتنجس نفره الطعم، و الثانى موجب لإجمال الصحيحين، المسقط لاطلاقهما عن الحجيه.

نعم، لو أريد من طيب الطعم محض زوال أثر الملاقى، لا ما يقابل الخبث لم يكن قرينه على تقييد الصحيحين و لا غيرهما.

لكنه خلاف الظاهر، و لا أقل من إجماله المانع من إطلاق الصحيحين اللذين عرفت أنهما العمده في المقام، فيرجع إلى عموم دليل الاعتصام.

إلا أن يتغير بوصف النجاسة التي تكون للمتنجس، كالماء المتغير بالدم يقع في الكر فيغير لونه و يكون أصفر، فإنه ينجس (١).

هذا، و أما الاستدلال- كما في المقابس- على الاختصاص بأثر نفس العين بما تضمن حصر التغير بما كان بالجيفة، بدعوى: أن المتيقن في الخروج عنه هو التعدى إلى مطلق نجس العين دون المتنجس.

فيدفعه أن الحصر المذكور- لو فرض ثبوته- فحمله على الحصر الإضافي بلحاظ خصوص فرض وجود الميتة- فلا ينافى الانفعال بالتغير بغيرها في فرض وجوده، لخروجه عن موضوع الحصر- أقرب عرفا من إبقاء الحصر على حقيقته، ثم الخروج عنه بالنحو المذكور.

مع أنه لا دليل على الحصر المذكور، لأن النصوص الخاصة بالميتة بين ما هو صريح في أن حصر الانفعال بالتغير بها في فرض وجودها في الماء، لا مطلقا، فلا يدل على عدم الانفعال في فرض التغير بغيرها، بل هو خارج عن موضوع الحصر، و ما هو ظاهر في ذلك، كصحيح حرير المتقدم في المسألة السابقة، فإن فرض غلبه الماء على ريح الجيفة في صدره ظاهر في فرض وجود الميتة، فلا إطلاق فيه لصوره وجود غيرها.

نعم، قد يستدل عليه بصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:

«سمعتة يقول: لا يغسل الثوب و لا تعاد الصلاة مما وقع في البئر إلا أن يتنن، فإن أنتن غسل الثوب و أعاد الصلاة و نزحت البئر»
«١».

لكن التنن لا يختص بالميتة، بل يكون من غيرها من النجس و المتنجس، بل الظاهر كاللحم المذكى.

(١) كما صرح به شيخنا الأعظم و المحقق التستري قدس سرهما و غيرهما، و هو الظاهر مما حكى عن السيد الطباطبائي قدس سره من النجاسة إذا كان التغير بواسطه

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٠.

المتنجس، بخلاف ما إذا كان بصفاته.

و يقتضيه ما تقدم من عموم الشئ في الروايات العامه للمتنجس، و اختصاص التغير فيها بوصف النجاسه، فإن الجمع بين الأمرين يقتضى التفصيل بالوجه المذكور، خلافا لما في الجواهر من عدم التنجيس مع اضمحلال النجاسه و استهلاكها. و قد يستظهر من كل من أطلق عدم الانفعال مع التغير بالمتنجس.

و استدل عليه في الجواهر بأن انتقال صفات النجاسه من دون ملاقاتها كانتقالها بالمجاوره لا يوجب التنجيس.

و فيه: أن ملاقاته المتنجس مقتضيه للتنجيس بمقتضى الإطلاق المتقدم و ليست كالمجاوره، و الشرط - و هو التغير بصفات النجاسه - حاصل بالفرض.

نعم، قد يتجه ورود ذلك على شيخنا الأعظم و المحقق التستري و غيرهما ممن صرح باختصاص الإطلاق بعين النجاسه.

ثم إن المدار في ذلك على كون الوصف مما من شأن النجاسه إن تحدثه، بحيث يصح نسبه الأثر لها و إن كان نقله بواسطه المتنجس، فلو لم يصح نسبه الأثر للنجاسه، بل للمتنجس، و لو لكونه مشاركا للنجاسه في الوصف، لا مجال للبناء على الانفعال، لقصور الوجه المتقدم عنه.

كما أنه لو كان الوصف مما من شأن النجاسه إن تحدثه في الماء و إن لم يكن وصفا لها قبل ملاقاته تعيين البناء على الانفعال، لما يأتي إن شاء الله تعالى في المسأله الخامسه. فلاحظ.

هذا، و قد يستدل على الانفعال في المقام بوجهين.

الأول: أنه لا يعتبر في التغيير بالنجاسه ملاقاتها لكل جزء من أجزاء الماء، بل يكفي ملاقاتها لبعض أجزائه و سريان أثرها منه إلى غيره، كما لو غيرت الميته جانب الماء و سرى التغيير إلى الباقي - من دون ملاقاته للميته، فالمنفصل عن النجاسه لم يتغير بملاقاتها، بل بملاقاه المتنجس المتغير بها و الناقل لأثرها، فلا بد أن يراد من التغير بالنجاسه ما يعم مثل ذلك، لأن التغير حقيقه بها و إن كان بتوسط

ملاقاه المتنجس، كما ذكره المحقق التستري قدس سره.

و فيه: أنه مع ملاقاه النجاسه لبعض الماء الواحد و تغييرها لجميعه تدريجا يصدق عرفا تغيير الجميع بملاقاه النجاسه التي هي موضوع الانفعال بالفرض. أما اتصال التغير بعد انفصال النجاسه عنه أو استهلاكها فيه بماء آخر فلا يوجب صدق تغير الماء الآخر بملاقاه النجاسه بل بملاقاه المتنجس المفروض عدم كونها موجب للانفعال.

و دعوى: أن التغير في الحقيقه بالنجاسه، إن أريد بها أنه بملاقاتها، فهو ممنوع، لفرض استهلاكها في المتنجس أو انفصالها عنه، فلا يصدق عرفا ملاقاتها له.

و إن أريد بها أنه بسببها في الجملة، فهو لا ينعف، إذ لا يكفي سببه النجاسه للتغير مع عدم الملاقاه، كما في المجاوره.

نعم، قد يكون استبعاد الفرق بين الأمرين مؤيدا لما ذكرنا من عموم الانفعال للمتغير بالمتنجس مع اختصاص التغير بصفات النجاسه، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره.

الثاني: ما ذكره المحقق التستري من أن الماء المتغير بالنجاسه إذا اتصل بغيره فغيره فلا مجال للبناء على طهاره الجميع، للإجماع و النصوص على أن المتغير لا يطهر مع بقاء تغيره، و لا على التفصيل بين المتغير بالنجاسه و المتصل به، للإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد، فيتعين البناء على نجاسه الجميع.

و قد أجاب عن ذلك بعض مشايخنا بأنه مع فرض عدم استهلاك أحد المائين بالآخر يتعين البناء على طهارتهما لتعارض ما دل على انفعال المتغير بالنجاسه مع ما دل على اعتصام الكر بعد فرض اتحاد المائين في الحكم، فيتساقطان و يرجع إلى أصله الطهاره فيهما معا.

و هو راجع إلى التشكيك فيما ذكره المستدل من الإجماع على نجاسه المتغير مع بقاء تغيره، و إلا كان الإجماع المذكور دليلا قطعيا لا يعارض بعموم

اعتصام الكر، بل يخصصه، و من الصعب جدا التشكيك في ذلك، إذ كيف يمكن الالتزام بأن المتغير بالنجاسه مع عدم تغييره للمتصل به يبقى على النجاسه، فإذا غيرته طهر معه، بل ما تضمنه صحيحا ابن بزيع من لزوم النزح حتى يذهب الريح و يطيب الطعم كالصريح في أن المتغير بالنجاسه لا يطهر بمجرد اختلاطه مع ما يرشح من البثر بعد النزح حتى يذهب التغير، فان ذلك ملزم في المقام بتقديم دليل نجاسه المتغير. على دليل اعتصام الكر، و لا وجه معه للتوقف و الرجوع لأصاله الطهاره. هذا مع أن تشخيص مفاد الأصل في المقام يبتنى على مباني لا مجال لاطاله الكلام فيها. فلاحظ.

فالعمده في الجواب عن الوجه المذكور: أن الإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد مختص بغير صورته تغير بعضه تغيرا منجسا، إذ مع ذلك لا-ريب في اختصاص الانفعال بالمتغير و طهاره غيره إذا كان كثيرا، فإذا فرض اختصاص التغير المنجس بالتغير بالنجاسه لزم التفصيل في الماء الواحد المتغير بعضه بالنجاسه و بعضه بالمتنجس بالترام نجاسه الأول دون الثانى، نظير ما لو اتصل الماءان المتغير أحدهما بملاقاه النجاسه و الآخر بمجاورتها، فإنه يتعين البناء على نجاسه الأول و طهاره الثانى إذا كان كرا. و ليس في ذلك مخالفه للإجماع، و تخيل مخالفته له ناشئ من استيضاح عموم التغير المنجس، لمحل الكلام.

نعم، تغيير المتغير بالنجاسه لغيره.

تاره: يكون بمحض اتصاله به من دون امتزاج.

و اخرى: يكون بامتزاجه به.

و في الأول لا محذور في التفكيك بين المائين، لما ذكرنا.

أما في الثانى فحيث كان الامتزاج مانعا غالبا من اعتصام المتغير بالمتنجس و إن كان كثيرا لتفرق أجزائه و انفصال بعضها عن بعض بالمتغير بالنجاسه لزم انفعاله بالملاقاه للمتغير بالنجاسه لا بتغيره به.

إلا أن يفرض استهلاك المتغير بالنجاسه في الماء الآخر، لكثرتة، و إن تغير به،

مسألة ٥ يكفى فى حصول النجاسه التغير بوصف النجس فى الجمله

مسألة ٥: يكفى فى حصول النجاسه التغير بوصف النجس فى الجمله و لو لم يكن متحدا معه (١)، فإذا أصفر الماء بملاقاه الدم تنجس.

بنحو لا يمنع عرفا من اتصاله و اعتصامه.

أو يفرض امتزاج المتغير بالنجاسه ببعض الماء الآخر مع بقاء الباقي على اتصاله و اعتصامه و إن تغير. و كلام المحقق التستري و إن كان مختصا بالامتزاج، إلا أن كلام غيره يعم صورته عدمه.

و قد تحصل من جميع ذلك: أنه بناء على ما ذكرنا من عموم المقتضى للتنجيس للمتنجس و اختصاص التغير بوصف النجاسه يكون المعيار فى الانفعال هو تغير الماء بواسطه المتنجس و لو مع عدم الامتزاج، و بناء على اختصاص المقتضى بعين النجاسه فالوجه المذكور إنما يقتضى الانفعال فى صورته الامتزاج المانع من اعتصام الماء لتفرق أجزائه فى المتنجس بملاك الملاقاه لا بملاك التغير، و لذا ينجس أيضا حتى لو فرض عدم تغيير المتنجس للماء، كما فى امتزاج الدهن بالماء فى حال غليانه معه.

و منه يظهر عدم إمكان التعدى بعدم الفصل عن غير الماء من المتنجسات الموجه لتغيير الماء بوصف النجاسه، لأن عدم الفصل إنما يتم لو كان ملاك التنجيس التغير، أما حيث كان هو الملاقاه المانعه من الاعتصام فعدم الفصل فيما لا يوجب ذلك غير ثابت فتأمل جيدا.

(١) فإن اعتبار اتحاد الوصف حتى فى المرتبه مما لا مجال له جدا، لغلبيه خفه الوصف فى الماء عما هو عليه فى النجاسه عينها، خصوصا فيما يوجب التغير بامتزاجه و انبثائه فى الماء، كالدم، فلا مجال لحمل أدله التغير عليه. و من ثم لا مجال لحمل كلام الجواهر عليه و إن كان قد يوهمه.

هذا، و ظاهر المتن لزوم كون الوصف الحادث من سنخ وصف النجاسه،

و فى الجواهر: لعله الأقوى، اقتصارا على المتيقن فى الخروج عن استصحاب الطهاره.

وفيه: أنه لا مجال للاقتصار على المتيقن مع إطلاق التغير فى غير واحد من النصوص كصحاح ابن بزيع «١» المشار إليها فى المسأله السابقه، و صحيح معاويه بن عمار «٢» المتقدم فيها أيضا، و صحيح حرير «٣» المتقدم فى المسأله الثالثه، و خبر أبى بصير «٤» المتقدم فى المسأله الثانيه، و خبر أبى خالد القمات: «انه سمع أبى عبد الله عليه السلام يقول فى الماء يمر به الرجل و هو نقيع فيه الميته و الجيفه. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب و لا تتوضأ منه، و إن لم يتغير ريحه و طعمه فاشرب و توضأ» «٥» و ما فى صحيح شهاب بن عبد ربه عنه عليه السلام:

«و جئت تسأل عن الماء الراكد من الكر [البئر خ. ل] مما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبه. قلت: فما التغير؟ قال: الصفره. فتوضأ منه، و كلما غلب كثره الماء فهو طاهر» «٦»، فإن النصوص المذكوره ظاهره فى كفايه التغير بالنجاسه فى قهرها للماء و تنجيسها له.

و حملها على خصوص ما كان بوصف النجاسه الثابت لها بلا قرينه، خصوصا مع كثره كون التغير ليس بمحض امتزاج النجاسه بالماء و انبثاتها فيه المستلزم غالبا لحمله لصفتها، بل بتفاعلها معه الذى قد يسبب حدوث وصف فى الماء غير موجود فى النجاسه، و حمل الإطلاقات المتقدمه على ما عدا ذلك صعب جدا.

و لا سيما مع كون لازمه البناء على الطهاره لو شك فى وجود الوصف فى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٦، ٧.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

النجاسه، كما هو الغالب فى تغيير الميته للطعم مع عدم امتزاجها بالماء الذى هو مورد بعض النصوص.

هذا، مع أن الإطلاق المذكور لما كان مناسباً جداً للمترجمات العرفيه فى مقهوريه الماء بمجرد تغيير النجاسه له، كما قد يشير إليه ذيل صحيح شهاب المتقدم، فمن الصعب جداً حمله على خصوص التغير بوصف النجاسه.

نعم، قد استدل سيدنا المصنف قدس سره على الاختصاص.

تاره: باختصاص الاستقذار العرفى بذلك.

و اخرى: بظهور جملة من النصوص فيه، ففى صدر صحيح شهاب المتقدم الوارد فى الجيفه تكون فى الغدير: «قال: توضاً من الجانب الآخر، إلا أن يغلب الماء الريح فينتن» «١» و موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرجل يمر بالماء و فيه دابه ميته قد أنتنت. قال: إذا كان التن الغالب على الماء فلا تتوضأ و لا تشرب» «٢» و فى خبر العلاء عنه عليه السلام فى الحياض التى يبال فيها: «قال: لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول» «٣» و فى صحيح ابن بزيع: «حتى يذهب الريح و يطيب الطعم» «٤».

و يشكل الأول: - بعد تسليم عدم الاستقذار العرفى فى المقام - بما تقدم من عدم الدليل على كون ملاك الحكم هو نفره الأثر إلا صحيح ابن بزيع المشار إليه فى آخر كلامه، و هو لا يقتضى إلا قادحيه خبث الطعم الذى لا يبعد أن يكفى فيه استناده لما هو خبيث بالذات، بحيث يكون من شؤونه و آثاره و إن لم يكن موجوداً فيه قبل ذلك.

و يشكل الثانى: بعدم صلوح شىء من النصوص المذكوره لإثبات ذلك، فإن

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

ذكر الجيفه فى صحيح شهاب منبه للريح و ظاهر فى فرض وجوده، فاعتبار غلبته فى التنجيس غير ظاهر فى الحصر الحقيقى، بل الإضافى، لبيان الطهاره من حيثته، فلا ينافى الانفعال مع التغير من غير جهته، كالريح الذى لم يكن موجودا فى النجاسه و غير الريح من بقيه الصفات وجدت أم لم توجد فيها، و لذا لم يذكر الطعم و لا اللون مع فرضه فى الذيل.

و لا أقل من كون الجمع بذلك بينه و بين نصوص التغير بغير الريح أقرب عرفا من حملة على الحصر الحقيقى ثم تخصيصه بها، و لا- سيما مع قوله عليه السّلام فى ذيله: «و كلما غلب كثره الماء فهو طاهر»، فإنه كالصریح فى إعطاء الضابط العام لبيان اختصاص عدم الانفعال بما إذا كانت الكثره بنحو تقتضى عدم تغير الماء بالنجاسه.

و منه يظهر الحال فى موثق سماعه، لصراحته فى فرض نتن الميته. و كذا الحال فى خبر الفضيل، إذ لا مجال لحملة على الحصر الحقيقى مع ما هو المعلوم من الانفعال بغير اللون، و لا- سيما مع قرب أن يكون تغير الماء برائحه البول و طعمه أسبق غالبا من تغيره بلونه، لتقارب لونيها.

فالإنصاف أن النصوص المتقدمه لا تنهض بالخروج عن الإطلاق المتقدم المناسب للارتكاز جدا.

هذا، و يلحق بهذه المسأله أمران.

الأول: لو كان فى الماء وصف أصلى أو عرضى - كالصفرة فى ماء الكبريت، أو بسبب صبغ طارئ- و أوجبت النجاسه تخفيفه أو زواله فالظاهر - تبعا لغير واحد- الانفعال، لصدق التغير بالنجاسه، سواء كان التغير بسبب امتزاج النجاسه و انبثاتها فى الماء أم بسبب تفاعلها معه.

بل تقدم فى آخر الكلام فى التغير التقديرى أن الصوره الأولى داخله فى التغير بوصف النجاسه، فما يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه من أنه بناء على اعتبار التغير بوصف النجاسه يتعين البناء على عدم الانفعال لو كانت النجاسه مزيله

لوصف الماء مطلقا، لعله في غير محله. فتأمل.

الثاني: أنه و إن لم يعتبر في التغير أن يكون بوصف النجاسه إلا- أنه لا- بد أن يكون مستندا إليها عرفا، بحيث يكون من شأنها تأثيره و لو لخصوصيه صنفها أو شخصها، فلو لم يستند إليها عرفا، بل إلى أمر آخر طارئ عليها و إن استهلك فيها فلا مجال للبناء على الانفعال.

لانصراف الإطلاق عنه بعين الوجه المتقدم في انصراف الإطلاق عن وصف المتنجس، كما لو أضيف للبول مقدار من الزعفران أو جب طيب رائحته فطيب رائحه الماء الملاقي له، أو أضيف للدم مقدار من الصبر أو جب مرارته فصار الماء الملاقي له مراً.

فكما يكون التغير بوصف النجاسه بواسطه المتنجس موجبا للانفعال، كذلك لا يكون التغير بوصف المتنجس بواسطه النجاسه موجبا له. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

بقي في المقام فروع متعلقه بالتغير و باعتصام الكر، أهمل سيدنا المصنف قدس سره ذكرها، فينبغي التعرض لها تكميلا للفائده، مستمدا منه تعالى العون و التوفيق.

الأول: لو استند التغير للنجس و الطاهر معا، فقد أطلق في العروه الوثقى عدم الانفعال، و قطع في المقابس بالنجاسه إذا كان النجس صالحا للتغير. و يظهر من شيخنا الأ-عظم قدس سره الاشكال حتى مع ذلك، لظهور الأدله في استناد التغير إلى نفس النجاسه.

و الذي ينبغي أن يقال: الوصف الحادث في الماء.

تاره: يكون قابلا للتأكد بحيث يستند ببعض مراتبه للنجس و ببعضها للطاهر.

و اخرى: يكون متركبا عرفا من وصفين كالحلاوه و الحموضه و إن أطلق عليه اسم واحد عرفا.

و ثالثه: لا يكون قابلا لكلا الأمرين، إما لكون أثر كل من الأمرين منفردا

متحددا سنخا مع أثر الآخر من دون أن يقبل التأكد- لو فرض إمكان ذلك- أو لاختلاف سنخ أثر كل منهما منفردا، إلا أن اجتماعهما يوجب وجود وصف ثالث مابين لهما بسيط عرفا، كما قد يدعى فى بعض الألوان.

و لا ينبغي الإشكال فى عدم الانفعال فى الجميع لو فرض كون النجس وحده لا يصلح للتأثير بنحو معتد به صالح للظهور للحس وإن كان له نحو من التأثير الدقى، كما تقدم فى أول الكلام فى التغير التقديرى.

و أما لو كان أثره معتدا به عرفا بحيث يمكن تمييزه حسا لو كان وحده فالظاهر الانفعال فى الصورة الأولى- كما صرح به سيدنا المصنف قدس سرّه و غيره- و فى الثانية- كما هو مقتضى إطلاق المحقق التستري- لإطلاق أدله التغير إذ لا يستفاد منها إلا اعتبار استناد التغير لملاقاه النجس المفروض حصوله هنا.

و مجرد عدم تمييز الأثر بحده فى الصورة الأولى و تركبه مع غيره فى الثانية لا يخرج عن الإطلاق المذكور.

و أما فى الصورة الثالثة فالأمر لا يخلو عن إشكال، لعدم صحه التغير الفعلى للنجس وحده، و مجرد دخله فى التأثير غير كاف فى الدخول فى إطلاقات التغير بالنجس، لظهورها فى استقلاله به. كما أن مجرد استقلاله بالتأثير لو فرض كونه وحده لا يكفى فى ذلك، لظهور الأدله فى الاستقلال الفعلى لا التقديرى، فالمقام نظير التغير التقديرى الذى تقدم عدم الاعتداد به.

اللهم الا- أن يستفاد من قوله عليه السلام فى ذيل صحيح شهاب المتقدم: «و كلما غلب كثره الماء فهو طاهر» أن المعيار فى الطهاره فى فرض وجود مقتضى التغير كثره الماء بنحو تمنع من التغير بالنجس، و ليس الأمر كذلك فى المقام، لفرض عدم مانعيه كثره الماء من التغير بالنجاسه، و أن عدم استقلال النجاسه بالتأثير لوجود العله الأخرى لا لكثرة الماء و مانعيته. فتأمل جيدا.

الثانى: لا إشكال ظاهرا فى أن الانفعال مشروط بظهور التغير، و لا يكفى فيه ملاقاه ما يوجب التغير قبل ظهور أثره، كما صرح به فى المقابس. لظهور الأدله فى

إناطته بالتغير بنحو الشرط المقارن، لا المتأخر.

نعم، قد يتوهم دلالة النبوى «١» على الانفعال بمجرد ملاقاته ما يوجب التغير.

□
بدعوى: ظهور قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إلا ما غير» فى أن المنجس نفس الأمر المغير.

لكنه يندفع: بأنه ظاهر فى أن المنجس هو المغير بما هو مغير، لا بذاته، و العنوان المذكور لا ينطبق عليه إلا بعد فعلية التغير بسببه.

كما لا ريب فى عدم اعتبار بقاء النجاسة متميزه فى الماء حين ظهور التغير، بل يكفى استهلاكها فيه بسبب انبثائها، لإطلاق ما دل على الانفعال بوقوع النجاسات فى الماء و تغييرها له، كخبر أبى بصير «٢» الوارد فى الدم، و خبر العلاء «٣» الوارد فى البول و صحيح معاوية بن عمار «٤» الوارد فيما يقع فى البثر. خصوصا مع كثره استهلاكك مثل ذلك قبل استيعاب التغير للماء.

على أن وقوع ما ينبث فى الماء لا ينفك عن تغييره لبعض الماء قبل استهلاكه، فينجس الماء المتغير به، كما ينجس بقيه الماء بناء على ما تقدم فى المسألة الرابعة من الانفعال بالمتنجس الحامل لوصف النجاسة. و كيف كان فالانفعال فى مثل ذلك ليس محلا للإشكال.

و إنما الإشكال فيما لا ينبث من النجاسات فى الماء - كالميتة - لو فرض ملاقاته للماء و ظهور أثره فيه بعد انفصاله، فقد صرح غير واحد من المعاصرين بالانفعال فيه، لإطلاق الأخبار و عدم التفصيل فيها بين الملاقاة المؤثره بالفعل و الملاقاة المؤثره بعد مده.

لكن تحصيل الإطلاق بالنحو الذى ينفع فيما نحن فيه لا يخلو عن إشكال، لأن النصوص على أقسام ثلاثة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٠.

الأول: ما ورد فيما ينبث في الماء كالدّم والبول. وهو أجنبي عما نحن فيه، لعدم قابليته عادة للانفصال عن الماء بعد وقوعه فيه، وغايته أنه يستهلك فيه، وقد عرفت أنه لا يمنع من الانفعال.

الثاني: ما ورد فيما لا ينبث فيه كالميتة، وهو مختص بما إذا كان التغير حين وجوده في الماء.

نعم، قد يتوهم الإطلاق من صحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السّلام: «كَلِمَا غَلَبَ الْمَاءُ عَلَى رِيحِ الْجَيْفِ فَتَوْضُأً مِنَ الْمَاءِ وَ اشْرَبْ، فَإِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَ تَغَيَّرَ الطَّعْمُ فَلَا تَوْضُأً مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبُ» (١).

لكن تقدم في مسأله التغيير بالمجاوره عدم تماميه الإطلاق فيه من هذه الجهه، لوروده لبيان شرطيه التغير في الانفعال بعد الفراغ عن وجود المقتضى له، وليس واردا لبيان المقتضى ليتم إطلاقه من هذه الجهه و يكشف عن كفايه الملاقاه و لو قبل التغير في تحقق المقتضى.

الثالث: الأخبار العامه، و هي النبوى (٢) و صحاح ابن بزيع و معاويه بن عمار (٣) الوارده في البئر.

و ما عدا الأخير منها كصحيح حريز و ارد لبيان شرطيه التغير في الانفعال بعد الفراغ عن ثبوت مقتضيه، فلا إطلاق لها يقتضى كفايه الملاقاه قبل التغير.

و أما الأخير - و هو صحيح معاويه - فقد يوهّم الإطلاق المذكور، لقوله عليه السّلام:

«لَا يَغْسَلُ الثَّوْبَ وَ لَا تَعَادُ الصَّلَاةَ مِمَّا وَقَعَ فِي الْبُئْرِ إِلَّا أَنْ يَنْتَنَ.» فان مقتضى إطلاقه تنجيس ما يقع في البئر لها مع التّن سواء بقى إلى حين التّن، أم أخرج قبل حصوله.

لكن من القريب جدا انصرافه إلى خصوص صورته بقائه إلى حين التّن، لما

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٦، ٧، ١٠.

هو المرتكز من كون المقتضى للتنجيس ليس إلا ملاقاه النجس الملازمه لوقوعه و أن التتن من سنخ الشرط الذى لا يؤثر إلا فى ظرف وجود المقتضى، و ليست الملاقاه من سنخ المعد، و المقتضى هو التغيير، ليكون التأثير مقارنا له و لو مع عدم الملاقاه حينه. فتأمل.

هذا، مضافا إلى أن الصحيح لم يتضمن اعتبار نتن الماء، بل نتن نفس ما يقع، و حيث لا إشكال فى عدم كفايه نتن النجس فى انفعال الماء فلا بد من كون ذكره كناية عن نتن الماء لفرض الملازمه بينهما غالبا فى مثل البثر التى لا يتخللها الهواء، بل ينجس التتن فى جوها و يسرع انتقاله للماء، و من الظاهر أن نتن النجاسه إنما يلزم نتن الماء فى ظرف بقائها فيه حينه، و ذلك مانع من إطلاقه بنحو يقتضى كفايه التغيير المنفصل عن الملاقاه.

هذا، و أما الاستدلال بتنقيح المناط، بدعوى: أن التغيير فى الحقيقه لا يكون إلا بتأثير النجاسه و لو لوجود بعض أجزائها الدقيقه فى الماء.

فيندفع: بأن ذلك لا يكفى فى التنجيس، و الا لجرى فى التغيير بالمجاوره إذ التأثير فيها أيضا يستند إلى بعض الأجزاء الدقيقه المنبثه من النجس فى الهواء و المنتقله بواسطته فى الماء.

و مثلها دعوى: أن التغيير مع استمرار الملاقاه لا يستند إلى بقاء الملاقاه، بل إلى حدوثها السابق عليه، فلا أثر لبقائها.

لاندفاعها: بأن عدم دخل بقاء الملاقاه فى التغيير لا ينافى دخله فى الانفعال.

و بالجملة: لا يتضح المخرج عن عموم أدله الاعتصام فى المقام.

الثالث: لا ريب فى أن مقتضى إطلاق الأدله كفايه التغيير و لو بعد مداه طويله من ملاقاه النجس للماء، كما صرح به فى العروه الوثقى، و أمضاه كثير من شراحها و محشيها.

نعم، اعتبروا العلم باستناد التغيير للنجس مستدلين عليه بالأصل على اختلاف منهم فى تقريره بما لا مجال لاطاله الكلام فيه.

و الظاهر أن الأولى الرجوع لاستصحاب عدم تغيير ما وقع للماء، أو عدم تغيير الماء به، بمفاد ليس الناقصه، الراجع إلى عدم تغييره للماء أو عدم تغيير الماء به، فإن المستفاد من الأدله اعتبار ملاقاه ما هو نجس للماء، و تغييره له أو تغييره به، و الأصل عدم تحقق الثانى، لكونه مسبوqa بالعدم فى ظرف وجود الماء و وجود الملاقى، و هو لا ينافى العلم بوجود التغيير فى الجملة.

و لا مجال للرجوع لاستصحاب عدم استناد التغيير للنجس، لا لكونه من استصحاب العدم الأزلى، بل لعدم أخذ الاستناد- بمعناه الاسمى أو الحرفى- وصفا للتغيير المعتر زائدا عليه.

هذا، و لكن الرجوع للأصل فى الفرض على إطلاقه فى غايه الإشكال، لورود غير واحد من النصوص فى اجتناب الماء بتغييره بالميته الموجوده فيه، مع أنه كثيرا ما لا يتيسر العلم باستناد التغيير للنجاسه الموجوده فى الماء، لاحتمال تغييره قبلها بغيرها مما لا يوجب الانفعال، أو بمجاورتها أولا- ثم وقعت فيه بعد حصول التغيير، أو احتمال مشاركه غيرها فى التغيير، فعدم التنبيه فى النصوص المذكوره- خصوصا ما ورد منها فى الماء الذى يمر به الرجل، حيث يغلب الجهل بحالته السابقه- ظاهر فى أن الأصل فى التغيير الحاصل حين وجود النجاسه فى الماء أن يكون ناشئا من ملاقاه النجاسه فيوجب الانفعال، و الا لزم عدم ترتب العمل على النصوص المذكوره غالبا، مع ظهورها فى البيان الذى يترتب عليه العمل، لا محض بيان كبرى الانفعال بالتغيير مع عدم ترتب العمل إلا بعد انسداد باب الاحتمالات المذكوره و نحوها.

نعم، المتيقن من ذلك ما إذا لم تكن هناك جهات خاصه مثيره لاحتمال عدم استناد التغيير للنجاسه، كوجود أمر آخر يحتمل دخله أو استقلاله فى التغيير، أو طول المده فى حدوث التغيير بالنحو الذى لا يتعارف، فالرجوع للأصل حينئذ فى محله.

و مثله ما لو لم يعلم بأن الوصف الحادث مما من شأن النجس أن يحدثه،

لخروجه عن المتيقن أيضا.

كما لا بأس بالرجوع للأصل في غير صوره وجود التغير حين وجود النجاسه من صور الشك، كما لو شك في أصل التغير بنحو الشبهه الموضوعيه مع احتمال ارتفاعه أو بقاءه و خفائه بسبب ظلمه و نحوها. أو علم بوجوده و احتمال استناده للطاهر أو للمجاوره للنجاسه من دون أن يعلم ملاقاه النجاسه للماء، كما لو كانت النجاسه قريبه من الماء، و احتمال انحساره عنها بعد تغيره بها.

و كذا لو شك في نجاسه الملاقى الموجب للتغيير، كما لو احتمال كون الدم مما لا نفس له. لعدم المخرج في مثل ذلك عن عموم أدله الأصول.

الرابع: تقدم أنه لا بد من ملاقاه الماء المتغير للنجس، و لا يكفي مجاورته للنجاسه. و حينئذ يقع الكلام فيما لو استند التغير إلى مجموع الداخلى فى الماء و الخارج عنه.

و لا ينبغي الإشكال فى الانفعال لو كان الأثر المستند للمقدار الملاقى مضرا به عرفا، و كان الخارج دخيلا فى زياده التغير، نظير ما تقدم فى الفرع الأول.

كما لا ينبغي الإشكال فى عدم الانفعال لو لم يكن كذلك، و كان النجس الملاقى مبينا للنجس الخارج، كميتتين استند التغير إلى مجاوره إحداهما و ملاقاه الأخرى.

أما لو كان النجس أمرا واحدا كالميته الخارج بعضها من الماء و استند التغير بالمقدار المعتد به لتمامها فقد استظهر شيخنا الأعظم قدس سره الانفعال، لصدق تغيره بما وقع فيه، و وافقه غير واحد منهم سيدنا المصنف قدس سره.

و ظاهر بعض الأعظم قدس سره و غيره الإشكال فيه. بل جزم غير واحد من مشايخنا و غيرهم بعدم الانفعال. بدعوى: عدم تحقق موضوعه، و هو ملاقاه النجس الذى يوجب التغير.

أقول: إن استفيد من الأدله الاكتفاء فى الانفعال بالنجس بملاقاته فى الجملة و تغييره للماء ثم ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره، لفرض تحققهما فى المقام.

و إن استفيد منها لزوم كون التغيير مسببا عن الملاقاه بحيث يكون مستندا لخصوص المقدار الملاقى من النجس اتجه البناء على الطهاره، لفرض عدم تحقق ذلك فى المقام.

وقد يدعى أن مقتضى الأدله العامه - كالنبوى « ١ » و صحاح ابن بزيع « ٢ » - الأول، لأن المراد بالشىء فيها ما يقتضى التنجيس، و هو فى المقام صادق على الميتة، إذ لا إشكال فى أنه يكفى فى اقتضاؤها للتنجيس ملاقاتها و لو ببعض أجزائها، فمع فرض تحقق التغيير بها مع ذلك فقد تمّ مقتضى و الشرط و لزم البناء على الانفعال.

بل قد يتعين لأجل ذلك البناء على الانفعال لو فرض العلم باستناد الملاقاه لخصوص الخارج، كما احتمله سيدنا المصنف قدّس سرّه.

و لا مجال لما ذكره بعض المشايخ المعاصرين قدّس سرّه [٣] من أن ذلك يشبه القول بالانفعال مع التغيير بالمجاوره.

للفرق بينهما بعدم تحقق المقتضى - و هو الملاقاه - فى المجاوره و تحققه هنا.

نعم، لو كانت الملاقاه لا تقتضى الانفعال - كالملاقاه بما لا تحله الحياه من أجزاء الميتة - كان نظير المجاوره.

اللهم إلا - أن يقال: المستفاد من الأدله المذكوره لزوم استناد التغيير لما هو المقتضى للتنجيس، لا للنجس كيف اتفق، كما هو صريح النبوى، و صحيح ابن بزيع المختصر، و ظاهر صحيحه المفصلين، و لو بضميمه المفروغيه عن عدم كفايه التغيير بالنجس الذى لا يلاقى الماء مع ملاقاه الماء لنجس لا يصلح لتغييره، و من الظاهر ان المقتضى للتنجيس فى ظرف ملاقاه النجس ببعض أجزائه ليس هو

[٣] المرحوم الشيخ محمد تقى الآملى قدّس سرّه.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٦، ٧.

النجس بتمامه، بل خصوص الجزء الملاقى منه، فلا بد من استناد التغير إليه استقلالاً، ولا يكفى غيره من أجزاء النجس فى التغير، فضلاً عن استقلالها به دونه.

نعم، مقتضى الإطلاق كفايه استناد التغير لملاقاه الملاقى و لو بسبب اتصاله بالأجزاء الخارجة عن الماء، فى مقابل ما إذا استند التغير للأجزاء الخارجة بالمجاورة من دون دخل لاتصالها بالجزء الملاقى، ولا يعتبر استناده لخصوص الملاقى بحيث لو فرض انفصاله عن بقية الأجزاء لأوجب التغير، عملاً بالإطلاق.

بل من المقطوع عدم اعتبار ذلك، لما هو المعلوم من أن الملاقاه إنما تكون للجزء الظاهر، و من الغالب عدم اقتضائه للتغير لو لا اتصاله بالأجزاء الباطنة التى يكون التثنت بسبب تفسخها. فلاحظ.

هذا، و قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سره الاستدلال بإطلاق نصوص الماء المتغير بالجيفة التى تكون فيه، مع غلبه بروز بعض الجيفة، و التفكيك بينه و بين غيره من فروض المسألة بعيد عن المرتكز العرفى، و لا مجال للالتزام فى الجميع بالطهارة فى صورته استناد التغير لمجموع الداخل و الخارج.

أقول: الاستدلال إن كان باعتبار إطلاق النصوص المذكورة لفظاً.

ففيه: أن الإطلاق المذكور مقيد بما أشرنا إليه من أن المستفاد من النصوص الأول لزوم استناد التغير لما هو المقتضى للتنجيس، و هو خصوص الجزء الداخل.

و إن كان باعتبار غلبه خروج بعض الجيفة عن الماء بنحو يمنع عن التقييد المذكور.

ففيه: أن غلبه خروج بعض الجيفة لا يستلزم غلبه دخل الخارج فى المقدار المعبر من التغير، بل يغلب كفايه المقدار الداخل فى التغير، لكثرتة أو سرعه تفسخه و ننته، كالبدن.

و منه يظهر الوجه فى التفكيك بين الفرض الغالب فى موارد الروايات و غيره من صور خروج بعض النجاسة مما يعلم معه بدخل الخارج فى التغير، فضلاً عن استقلاله به.

و إن كان باعتبار غلبه عدم العلم باستقلال الداخل فى التغيير مع أنه لو كان معتبرا فى الانفعال ثبوتا كان مقتضى الأصل الطهاره ظاهرا، فعدم التنبيه لذلك فى الروايات المذكوره مع ورودها مورد العمل لا لمحض بيان كبرى الانفعال مع التغيير ظاهر فى عدم اعتبار ذلك فى الانفعال.

ففيه: - مع عدم وضوح الغلبه المذكوره، خصوصا مع بعد التغيير بالمجاوره فى المياه المكشوفه التى هى مورد الروايات المشار إليها: أن ذلك إنما يمنع من الرجوع للأصل المقتضى للطهاره فى ظرف الشك، لا البناء على الطهاره واقعا حتى مع العلم بعدم استقلال الداخل فى التغيير، نظير ما تقدم فى الفرع السابق.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا دليل على الانفعال فى الفرض المذكور، فضلا عما لو علم باستناد التغيير للخارج فقط.

الخامس: لو تغير بعض الماء تنجس بالتغيير، فإن كان الباقي كرا أو معتصما بالماده بقى على اعتصامه بلا- خلاف ظاهر، بل مقتضى ما فى مفتاح الكرامه من أن المخالف فى ذلك بعض الشافعيه الاتفاق عليه.

و يقتضيه عموم أدله الاعتصام، و اختصاص أدله المتغير بخصوص التغيير دون تمام الماء. و قد يحمل عليه موثق سماعه: «سألته عن الرجل يمر بالميتة فى الماء قال: يتوضأ من الناحيه التى ليس فيها الميتة» «١».

و إن لم يكن كرا تنجس بالملاقاه للمتغير، كما يظهر منهم المفروغيه عنه.

و وجهه ظاهر.

السادس: لو زال تغير الماء من قبل نفسه أو بتصفيق الرياح أو باتصاله ببعض الأمور الطاهره غير المطهره لم يطهر، كما صرح به فى المعتبر و الشرائع و غيرهما، بل ظاهر كثير من كلماتهم الوارده فى كيفية تطهير الماء بعد زوال تغيره المفروغيه عنه. بل ادعى شيخنا الأ-عظم قدس سرّه الإجماع عليه فى القليل. و أما فى الكثير فقد ادعت الشهره على ذلك، بل عن المنتهى عدم نسبه الخلاف فيه الا للشافعى

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

و أحمد. خلافا لما عن المحكى عن يحيى بن سعيد من القول بالطهاره، و عن العلامه قدس سره فى نهايه الأحكام التردد فيه.

و كيف كان فاللازم النظر فى الدليل على النجاسه ثم فى المخرج عنه.

و قد يظهر من بعض مشايخنا أنه مقتضى إطلاق أدله التغير، نظير إطلاق ما دل على نجاسه ملاقى النجس المقتضى لنجاسته سواء أشرقت الشمس عليه أم لم تشرق، و سواء كانت الملاقاه باقيه أم لا؟

لكن استفاده الإطلاق من الأدله المذكوره فى غايه الإشكال. أما ما كان منها بلسان النبوى و نحوه فهو لا يدل إلا على حدوث التنجيس من دون نظر إلى أمد النجاسه، كما لعله ظاهر. و أما ما كان منها بلسان آخر، مثل ما فى خبر أبى خالد القمات: «إن كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا تشرب و لا تتوضأ منه» (١)، فهو و إن كان قد يظهر منه بدوا الإطلاق، لإطلاق النهى فيه عن الشرب و الوضوء من الماء الذى تغير، الشامل لما بعد تغيره، إلا أن تعليق الجزاء على شرط له نحو استمرار كثيرا ما يراد منه دورانه مدار بقاء الشرط، لا ثبوته مطلقا و لو بعد ارتفاعه، فكما قد يراد بقولنا: إن سافر زيد حسنت حاله، كون السفر عله لحسن حاله مطلقا و لو بعد رجوعه، كذلك قد يراد به كونه عله لحسن حاله ما دام مسافرا، و كما قد يراد بقولهم: إذا سخن الماء بالشمس كره استعماله، كراهه الاستعمال مطلقا و لو بعد بروده الماء، كذلك قد يراد به كراهه الاستعمال ما دام الماء ساخنا، و مع كثره الاستعمال المذكور يشكل ظهوره فى الإطلاق، و لا سيما مع مناسبه الوصف للحكم، كما فى المقام.

هذا، مع معارضه الإطلاق - لو تم - بما فى موثق سماعه: «إذا كان التتن الغالب على الماء فلا تتوضأ و لا تشرب» (٢)، و ما فى صحيح عبد الله بن سنان: «إن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ «١»، لوضوح أنه مع زوال التغير بعد حدوثه لا يصدق أن التثني غالب على الماء، كما أنه يصدق أنه لا توجد منه الريح، فيتعين سقوط الإطلاقين، أو الجمع بينهما بحملهما على بيان سببيه التغير لحدوث التنجيس من دون نظر إلى بقاءه.

و بالجملة: تحصيل الإطلاق المعتد به المقتضى لبقاء النجاسة بعد ارتفاع التغير لا يخلو عن إشكال، بل الظاهر ورودها لبيان سببيه التغير لحدوث النجاسة من دون نظر لأمدها. و من ثمَّ لا يرى العرف منافاه الأدله المذكوره لما دل على تطهير الماء المذكور بملاقاته للماده و نحوها.

و أما أدله انفعال الملاقي فظهورها في بقاء النجاسة بعد الملاقاه لقرائن خاصه بها، مثل الأمر بإهراق الماء و الزيت و نحوهما الظاهر في عدم الانتفاع بها و الأمر بغسل الثوب الظاهر في احتياجه للتطهير و عدم طهارته بمجرد زوال الملاقاه، و نحو ذلك مما لا يناسب الطهاره بمجرد ارتفاع الملاقاه.

و الا- فهي أيضا لا إطلاق لها في بيان أمد النجاسة بالملاقاه، و لذا لا تكون الأدله الشارحه للتطهير منافيه لإطلاقها عرفا، بل هي نظير أدله بطلان النكاح بالرضاع و الطلاق مع أدله تحققه بأسبابه، حيث لا نظر في الثانيه إلا لأصل حدوث النكاح، و ليس بقاؤه إلا لأن من شأنه البقاء لو لا الرفع، لا من جهة ظهور الأدله المذكوره في استمراره، لتنافي أدله البطلان.

نعم، قد يستدل على بقاء النجاسه مع قله الماء بأن التنجس فيه ليس بالتغير حقيقه، بل بالملاقاه، لأنها أسبق منه رتبه و زمانا، و ليس التغير إلا- مؤكدا للتنجيس، و حيث لا- إشكال في بقاء نجاسه القليل غير المتغير، و عدم ارتفاعها إلا- باتصاله بالعاصم، فالمتغير أولى بذلك، و لا وجه لزوال نجاسته بزوال التغير. و لعله لأجل ذلك سبق نقل الإجماع على بقاء النجاسه في القليل.

و عمدته الإشكال إنما هو في الكثير الذي يكون التغير هو الموجب لنجاسته

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

لا مجرد الملاقاه، فكما يمكن أن يكون التغيير عله لها بنحو يكفى حدوده فى بقائها بعده يمكن أن يكون بنحو تدور مداره وجودا و عدما.

إن قلت: التغيير ليس هو المنجس للكثير، بل هو شرط فى تنجسه بما يلاقه من النجس و المتنجس، و حينئذ كما يكون تنجيس الملاقى للقليل من دون تغيير مقتضيا لبقاء نجاسته ما لم يطهر باتصاله بالمعتصم، كذلك يكون تنجيس الملاقى للكثير مع التغيير مقتضيا لبقاء نجاسته ما لم يطهر بذلك.

و لعله إلى هذا يشير ما تقدم فى الاستدلال على الاكتفاء بالتغيير التقديرى من أن ظاهر النصوص استناد التنجيس للنجاسه و ليس التغيير إلا علامه لها، و ما تقدم عن المنتهى من قوله: «بلوغ الكريه حد لعدم قبول التأثير عن الملاقى إلا مع التغيير، من حيث أن التغيير قاهر للماء عن قوته المؤثره فى التطهير، و هل التغيير علامه على ذلك و الحكم يتبع الغلبه، أم هو المعتبر؟ الأولى الأول، فلو زال التغيير من قبل نفسه لم يزل عنه حكم التنجيس».

قلت: التنجس و إن استند للملاقاه، إلا أنه تقدم عدم الإطلاق فى أدله الانفعال بالملاقاه يقتضى استمرار النجاسه، و إنما استفيد فى القليل بقاء النجاسه بعد الملاقاه بقرائن خاصه لا تجرى فى الكثير، و لا سيما مع قله ذهاب التغيير بنفسه أو بالهواء و نحوه بالنحو الذى لا يستكشف معه من عدم التنبيه عليه عدم الطهاره به.

هذا، و قد استدل شيخنا الأعظم قدس سرّه و غيره على عدم كفايه زوال التغيير فى الطهاره بما فى صحيحى ابن بزيع «١» من الأمر بالنزح حتى يذهب الريح و يطيب الطعم، بناء على ما هو الظاهر من كون «حتى» غائيه لا تعليليه و كأنه لدعوى: أنه ظاهر فى انحصار المطهر بذلك، و عدم كفايه زوال التغيير بنفسه.

و فيه: أنه لو تمّ ظهور (حتى) فى الغائيه بنحو يصلح للاستدلال فهو كما قد يكون لأخذ النزح المغيى قيدا فى التطهير زائدا على زوال التغيير، كذلك قد يكون

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

لأجل كونه عله خارجيه له، حيث لا يزول التغير غالبا بدون نزع.

و لعل هذا هو المتعين فى مورد الروايه، إذ الظاهر أنه لو زال التغير بتكاثر الماء فى البئر من دون نزع كفى فى طهاره الماء اتصاله بالماده و تدافعها عليه.

مع أنه لو تمّ البناء على عدم كفايه ذلك فى البئر فلا- مجال للتعدى منها لغيرها من موارد اتصال الماء بالماده أو الكثير، و هو كاشف عن خصوصيه فى البئر، و حينئذ لا يدل ذكر النزع فيها على عدم كفايه ذهاب التغير فى غيرها، إذ لا مجال لدعوى عدم الفصل بين البئر و غيرها من المياهم غير المعتصمه بعاصم، بعد ثبوت الفصل بينها و بين غيرها من المياهم المعتصمه العاصمه. فلاحظ.

فالعمده فى المقام: أن الظاهر من حال الشارع الأقدس فى الأحكام الوضعيه- كالطهاره و النجاسه و الحريه و الرقيه و الملكيه و الزوجيه و غيرها- جعلها بنحو يكون من شأنها البقاء، بحيث يبنى على بقائها ما لم يثبت الرفع، و لم يخرج عن ذلك إلا النكاح المنقطع، الذى كان التحديد فيه محتاجا إلى عناية فى أصل جعله، بحيث لو لا العنايه المذكوره لكان نكاحا دائما من شأنه البقاء.

و يشهد بما ذكرنا عدم تعرض أدله جعل الأحكام الوضعيه لبيان أمدها مع مسيس الحاجه لذلك لو لم يكن البناء على استمرارها و احتياج ارتفاعها إلى دليل، و لكثير السؤال عن ذلك فيها. و لذا جرى الفقهاء على ذلك فى مقام الاستدلال، حيث صار ديدنهم البحث عما يقتضى الرفع، الظاهر فى مفروغيتهم عما ذكرنا من الأصل.

و هذا الأصل و إن كان من سنخ الاستصحاب، إلا أنه مستغن عن أدلته، و عن النظر فى مبانيه، بل هو أصل متشرعى خاص. بل لا يبعد كونه أصلا عقلاييا، لبناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم الوضعيه فىكون نظير أصله عدم النسخ.

و لو غرض النظر عن ذلك كفى عموم أدله الاستصحاب، بناء على ما هو الظاهر من أن المعيار فيه على اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه فيما هو الموضوع و المعروض الحقيقى للمستصحب بنظر العرف، لما هو المعلوم من ان النجاسه

بنظرهم عارضه و محموله على الماء الشخصى بذاته، الموجود فى حالتى التغير و عدمه، و ليس التغير إلا- من عوارضه غير المقومه له فى مقام معروضيته لها، و ليس هذا مبنيا على التسامح العرفى، بل على اعمال نظر العرف فى المعروض الحقيقى للمستصحب.

من دون فرق فيما ذكرنا بين أن يكون دليل نجاسه المتغير بلسان: إن تغير الماء تنجس، و أن يكون بلسان: الماء المتغير نجس، إذ الاختلاف فى ذلك لا يوجب اختلاف سنخ المعروض عندهم، بل يتعين عندهم حمل «المتغير» فى الثانى على كونه عنوانا تعليليا لثبوت النجاسه لذات الماء.

فلا مجال لتوهم امتناع جريان الاستصحاب لدعوى تعدد الموضوع.

هذا، و قد استشكل بعض مشايخنا- تبعا للفاضل النراقى قدّس سرّه- فى الاستصحاب فى المقام و غيره من الاستصحابات الحكيمه بمعارضتها باستصحاب العدم الثابت قبل التشريع، فإن الحكم فى الزمان الثانى حادث تابع للجعل الشرعى مسبق بالعدم الأزلى السابق على التشريع، فيستصحب و يعارض الاستصحاب الوجودى.

فاستصحاب نجاسه الماء من حين التغير إلى حين ارتفاعه و إن جرى ذاتا فى المقام، إلا أنه معارض باستصحاب عدم النجاسه للماء بعد تغيره، إذ قبل التشريع لم يكن الماء نجسا لا حال التغير و لا بعده، و المتيقن بعد التشريع انتقاض العدم بالإضافه إلى حال التغير، و يشك فى انتقاضه بالإضافه إلى ما بعده، فيستصحب.

و يندفع: بأن كلاً من الاستصحابين يبتنى على ما ينافى مبنى الآخر، فلا يجتمعان معا حتى يتعارضوا، فالاستصحاب الوجودى يبتنى على كون وجود الحكم المشكوك فى زمان الشك استمرارا لوجوده فى زمان اليقين، لاتحادهما موضوعا، و الاستصحاب العدمى يبتنى على كونه موجودا آخر مباينا له، لاختلافهما فى الموضوع، و لا- يعقل اجتماع ذلك فى الحكم الواحد، بل إن استفيد

من دليل الحكم- و لو بضميمه الرجوع للعرف- الأول جرى الاستصحاب الوجودى، و امتنع الاستصحاب العدمى، لانتقاض العدم بالوجود المتيقن، و إن استفيد الثانى جرى الاستصحاب العدمى، و امتنع الاستصحاب الوجودى، لتعدد الأمر المتيقن و المشكوك، كما أطال شيخنا الأعظم قدس سرّه فى ذلك، و حيث كان المفروض فى كلامهم هو الأول فلا مجال لتوهم المعارضه.

و توضيح ذلك: أنه لو فرض وجوب الجلوس قبل الزوال و شك فى وجوبه بعده، فإن احتمال كون الزوال قيّداً فى الجلوس الواجب كان الجلوس بعد الزوال مباحين للجلوس المتيقن الوجوب، و امتنع استصحاب وجوب الجلوس، و لزم الرجوع لاستصحاب عدم وجوب الجلوس بعد الزوال الثابت قبل التشريع، أو لأصالة البراءة منه.

و إن علم بعدم أخذ الزوال قيّداً فى الجلوس الواجب، بل ليس الواجب إلا ذات الجلوس المنطبق على ما يكون بعد الزوال قهراً، و إنما احتمال كون الزوال قيّداً لوجوب الجلوس المذكور، تعين الرجوع لاستصحاب وجوب الجلوس الى ما بعد الزوال.

و أما استصحاب عدم وجوب الجلوس بعد الزوال بلحاظ ما قبل التشريع مع ذلك، فإن أريد به استصحاب عدم وجوب ذات الجلوس إلى ما بعد الزوال بنحو يكون الزوال ظرفاً للعدم المستصحب مع كون العدم مضافاً لماهية الجلوس المطلقة، فلا مجال له، للعلم بانتقاضه بوجوب ذات الجلوس قبل الزوال.

و إن أريد به استصحاب عدم وجوب الجلوس الواقع بعد الزوال، بنحو تكون الخصوصيه قيّداً للجلوس الواجب، فهو يجرى بلا إشكال لو فرض ثبوت الأثر لعدم الوجوب بالنحو المذكور، لأن انتقاض العدم المطلق لا يستلزم انتقاض العدم الخاص.

لكنه لا يعارض الاستصحاب الوجودى المذكور و لا ينافيه، لأن عدم ثبوت الوجوب للجلوس الخاص بخصوصيته لا ينافى ثبوته لمطلق الجلوس المنطبق

عليه بعد الزوال قهرا. و يجب العمل على الاستصحاب الوجودى، فيؤتى بالجلوس بعد الزوال، إذ يكفي فيه وجوب الماهيه و الذات المنطبقه عليه قهرا، و هو لا ينافى عدم وجوبه بخصوصيته، لأن اللامقتضى لا يزاحم المقتضى، بل العمل على الثانى، كما لعله ظاهر.

و منه يظهر الحال فى المقام، فإن النجاسه لما كانت محموله و معروضه على الماء الخارجى الجزئى، فهو غير قابل للتقييد بزمان دون زمان، و ليس هو كالجلوس الذى هو أمر كلى قابل للتقييد بذلك، فلا بد من كون الزمان فيما نحن فيه ظرفا للمستصحب، لا-قيدا فى موضوعه، و حينئذ لا-يجرى استصحاب العدم، للعلم بانتقاضه بثبوت النجاسه للذات فى الزمان الأول، بل يجرى الاستصحاب الوجودى لا غير.

نعم، يظهر من بعض مشايخنا التمسك فى المقام باستصحاب عدم الجعل للحكم فى الزمان الثانى و معارضته بالاستصحاب الوجودى المفروض.

بدعوى: أن الجعل بالإضافة إلى زمان الشك حادث مسبق بالعدم قبل التشريع، فيستصحب عدمه بعده، فيقال: لم يكن وجوب الجلوس بالإضافة إلى ما بعد الزوال مجعولا قبل التشريع فهو غير مجعول بعده، و لم تكن نجاسه الماء بالإضافة إلى ما بعد زوال تغيره مجعوله قبل التشريع، فهي غير مجعوله بعده، فيعارض بذلك الاستصحاب الوجودى.

وفيه: أن الأثر العملى إنما يترتب على المجعولات الشرعيه- كالتكليف و النجاسه و نحوهما- دون جعلها، لوضوح أن المجعولات لما كانت أمورا اعتباريه فلا مصحح لاعتبارها إلا ترتب الآثار العقلية- كوجوب الإطاعه- و الشرعيه- كالمانعيه من الوضوء و حرمة الشرب- عليها، فليس موضوع الآثار إلا-المجعولات، كما هو ظاهر أدله الآثار أيضا، و حينئذ لا-يجرى استصحاب عدم الجعل و لا يعارض الاستصحاب الوجودى إلا بناء على الأصل المثبت.

و دعوى: أن الجعل متحد مع المجعول حقيقه أو عرفا.

ممنوعه جدا، بل هما مختلفان كاختلاف الإيجاد مع الموجود، فإن جعل أمر حقيقي قائم بالجاعل قيام العرض بمعرضه، و المجعل أمر اعتباري قائم بموضوعه، كما أن الإيجاد أمر حقيقي من سنخ العرض أيضا قائم بالموجد، و الموجود قد يكون جوهرًا قائمًا بنفسه، كما قد يكون عرضًا قائمًا بموضوعه.

و مثلها دعوى: أن توقف فعلية الحكم المجعل على الجعل كتوقفه على موضوعه، فكما يصح استصحاب الموضوع لإحراز الحكم المترتب عليه، أو عدم الموضوع لإحراز عدم الحكم المترتب عليه، كذلك يصح استصحاب عدم الجعل لإحراز عدم الحكم المجعل.

لاندفاعها: بأن التلازم بين الموضوع و حكمه شرعي، و التلازم بين الجعل و المجعل خارجي عرفي، فالأصل في الأول سببي، و في الثاني مثبت.

مع أنه لو تمّ لزم حكومه استصحاب عدم الجعل على استصحاب المجعل كحكومه استصحاب عدم الموضوع على استصحاب حكمه، لا المعارضه بينهما و التساقط، كما هو المدعى.

ثمّ إن في المقام جهات آخر للكلام استقصاؤها في علم الأصول أنسب. و ما ذكرناه كان في إثبات صحة الاستصحاب الحكمي الوجودي بنحو يترتب عليه الأثر، الذي هو المهم في المقام.

هذا، و حيث عرفت الدليل على النجاسه يقع الكلام فيما يخرج عنه مما استدل به على الطهاره، و هو أمور.

الأول: النبوى المرسل، كما عن المبسوط و الخلاف و السرائر و عوالى اللئالى و محكى المسائل الرسيه للسيد المرتضى: «إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثًا» (١)، و في جواهر القاضى نسبه إلى قولهم عليهم السلام.

بدعوى: أن مقتضى إطلاقه الأحوالى عدم حمل الكر للخبث مطلقا لا قبل التغير و لا حينه، و لا بعد زواله، خرج منه حال التغير و بقى الباقي تحت

(١) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

العموم، بناء على ما هو الظاهر من أن المرجع في مثل ذلك عموم العام لا استصحاب حكم المخصص.

لكن ضعف الخبر مانع من العمل به. وإرساله ممن عرفت لا يكفي في حجيته، وما عن السرائر من روايه المؤلف و المخالف له ان أريد به الاتفاق على روايته في الجملة و لو مرسلًا فهو لا يكفي في حجيته، و إن أريد به التسالم منهم على صدوره بألفاظه، فهو غير ثابت، و لا سيما مع خلو أمهات كتب الحديث لأصحابنا عن ذكره، بل قد يكون مراد بعضهم الإشاره به إلى مضمون الحديث المشهور من طرفنا: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» الذي هو أجنبي عما نحن فيه بلا كلام، كما لعله ظاهر كلام القاضي في جواهره، و لا سيما مع ظهور كلامه في نسبه لأهل البيت عليهم السّلام.

كما يمكن كونه من روايات العامه، و ذكره أصحابنا في كتبهم مجاراه في مقام الاستدلال، كما هو ظاهر السيدين في الناصريات و الانتصار و الغنيه.

و لا مجال لدعوى انجباره بعمل بعض من ذكره في مسأله الماء النجس المتمم كرا بطاهر. لعدم كونه بمرتبته تكفي في الحجيه، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

هذا، و ظاهر المستدل به و بعض المانعين المفروغيه عن تماميه دلالته، لدلالته على ما يعم الدفع و الرفع، فهو كما يدل على أن بلوغ الكريه مانع من حدوث النجاسه في الماء كذلك يدل على أنه مانع من بقائها فيه، لأن عدم الحمل أعم من ذلك.

بل هو الذي أصرّ عليه بعض مشايخنا في مسأله المتمم كرا بطاهر، بدعوى:

أن المراد بعدم حمل الخبث عدم الاتصاف بالنجاسه.

لكنه غير ظاهر، كما ذكره غير واحد، لأن هيئه الفعل إنما تدل على الحدث، لا على محض الاتصاف بالماده، بخلاف اسم الفاعل، فالفرق بين قولنا:

زيد غدا مريض، و قولنا: يمرض زيد غدا، ان الأول يدل على محض اتصاف

زيد بالمرض و لو من جهه استمراره فيه، و الثانى يدل على حدوث المرض له، و لا يكفى فيه استمراره.

نعم، ربما يصح إطلاق الفعل بلحاظ الاستمرار، إما لتقوم المادة به، كما فى مثل البقاء و الاستمرار و نحوهما، أو لابتناء المادة على التجدد، بحيث يكون كل جزء فعلا- مابينا للآخر و إن كان متصلا به، بحيث يعتبر امرا واحدا كما فى الكلام و الأكل و الشرب أو لإعمال عنايه فى الفعل الواحد المستمر بتحليله و فرضه أفعالا متعددة، أو لكون المراد بالمادة ما هو نتيجة المصدر المبني على الاستمرار. كما ربما يستفاد إلحاق البقاء بالحدوث بقرائن خاصه خارجه عن الكلام.

و لا ملزم بشىء من ذلك فى المقام، لوضوح عدم تقوم الحمل بالاستمرار، و عدم كونه من سنخ الكلام مما تتصل أجزاءه و تعددت حقيقته.

كما لا- قرينه على إعمال العناية فيه بتحليله، و لا على حمله على نتيجة المصدر و لا على إلحاق بقائه بحدوثه، بل المتيقن من الحديث كون الكريه مانعه من حدوث حمل الخبث بالمعنى المصدرى، فيكون مطابقا لقولهم عليهم السّلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء» (١) الذى لا ريب فى اختصاصه بالدفع، و لعله لذا نسبه فى السرائر إلى روايه المؤلف و المخالف. و لذا فسر الشيخ قدّس سرّه محكى التهذيب و الاستبصار قوله عليه السّلام «إذا كان الماء أكثر من روايه لم ينجسه شىء» بقوله:

«لم يحمل خبثا». بل ذلك هو الظاهر مما حكى عن غير واحد من كتب اللغة، كتاج العروس و المصباح و النهايه.

و بالجملة: المتيقن من الحديث الاختصاص بالدفع، و لا يعم الرفع، و حيث لا إشكال فى عدم دفع الكريه للنجاسه مع التغيير، فلا يدل الحديث على ارتفاعها بعده. فتأمل جيدا.

الثانى: قوله عليه السّلام فى صحيح ابن بزيع: «فينزح حتى يذهب الريح و يطيب

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

طعمه» (١).

بدعوى: أن «حتى» تعليليه نظيرها فى قولنا: أسلم حتى تسلم، أو غائيه مع كون ما بعدها عله غائيه لما قبلها نظيرها فى قولنا: تأمل حتى تفهم المراد، فتدل على أن عله طهاره البئر ذهاب الريح و طيب الطعم، فيتعدى من البئر لغيرها بعموم العله المنصوصه.

وفيه: أنه لا- قرينه على الأمرين، بل قد تكون لمحض الغايه نظيرها فى قوله تعالى لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ (٢).

بل لا- ريب فى عدم كونها لمحض التعليل، لما هو المعلوم من عدم إرادته نزع تمام البئر لأجل ذهاب الريح و طيب الطعم، بل خصوص النزع بمقدار يترتب عليه ذلك، و هو راجع إلى كونها غائيه. نعم، يمكن أن يكون ما بعدها عله غائيه، و إن لم يكن عليه قرينه.

مع أنه لو فرض إفادتها التعليل فعموم التعليل انما يقتضى التعدى عن النزع إلى غيره من أسباب زوال التغير فى البئر، لا التعدى إلى غير البئر مما يزول عنه التغير، لأن الحكم المعلل هو مطهره النزع للبئر، المستفاده من قوله: «فينزع.»،

لا أصل ثبوت الطهاره للبئر، ليتعدى لغيرها.

مثلا لو قيل: تحرم الخمر لأنها مسكره، كان ظاهره حرمه كل مسكر، أما لو قيل يحرم ماء الشعير بالغليان لأنه يوجب إسكاره، فهو لا يدل إلا على أن كل ما يوجب إسكار ماء الشعير محرم له، لا أن كل مسكر حرام.

و حينئذ لعل طهاره البئر بزوال التغير لكون التغير مانعا من الاعتصام بالماده المفروضه فى البئر، فيكون ارتفاعه موجبا لتأثير المقتضى للاعتصام، و هو الماده، لا لكونه تمام المقتضى لتطهير البئر، ليتعدى لغير البئر مما لا مقتضى فيه للتطهير.

بل يتعين ذلك بلحاظ التعليل بقوله عليه السلام: «لأن له ماده» بناء على رجوعه

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) سوره طه: ٩١.

للحكم المذكور وحده أو مع الحكم الأول المذكور في الصدر، لا لخصوص الحكم الأول.

الثالث: دعوى ظهور بعض نصوص التغير في دوران الحكم مداره وجودا و عدما، كصحيح عبد الله ابن سنان و موثق سماعه «١»
المتقدمين في أول المسألة.

ففي الأول: «إذا كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ».

و في الثاني: «إذا كان التتن الغالب على الماء فلا تتوضأ و لا تشرب».

لكن قال شيخنا الأعمش قدس سره: «الظاهر من الأخبار إناطة الحكم بغلبه الماء على أوصاف النجاسه أو غلبتها عليه في أول الأمر، فلا يشمل ما كان غالبا بعد أن كان مغلوبا».

و ما ذكره قدس سره قريب جدا. و لا- أقل من انصراف الخبرين لذلك بقريته التعبير بقاهريه الماء في الأول، و غلبه التتن في الثاني، لقرب كون القاهريه في الأول إشاره إلى الكثره المانع من التغير في مقابل المقهوريه، كما أن غلبه التتن في الثاني ليس عباره عن محض ظهوره، بل قهر الماء به، و من الظاهر أن المعيار في القاهريه و المقهوريه بين الوصف و الماء هو حدوث التغير في مقابل عدمه، و لا- دخل لبقائه، بل ارتفاعه بعد حدوثه ينشأ من أسبابه الخاصه من هواء و نحوه، لا من قاهريه الماء له بعد مقهوريته به.

بل لا- أقل من كون ما ذكرنا هو مقتضى الجمع بين نصوص التغير على اختلاف ألسنتها، فان التأمل في مجموعها شاهد بأنها مسوقه لبيان حدوث النجاسه بسبب حدوث التغير، و لا نظر لها إلى بقائها، كما تقدم في أول الكلام في أدله النجاسه، فلا مخرج عما عرفت من الاستصحاب المقتضى للنجاسه. و الله العالم.

هذا، و أما الكلام في كيفية تطهير المتغير بعد زوال تغيره فهو الكلام في تطهير كل ماء نجس قليلا- كانت أو كثيرا، و يأتي التعرض لذلك في المسألة العشرين

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١، ٦.

من هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

السابع: الماء النجس لا يطهر بتتميمه كرا، سواء تم بطاهر أم بنجس، كما فى المعبر و الشرائع و القواعد و كشف اللثام، و عن الخلاف و المنتهى و التحرير و المختلف و النهايه و التذكرة و الذكرى و الدروس و البيان و محكى ابن الجنيد.

و نسبه فى جامع المقاصد إلى المتأخرين، و هو قول الأكثر، كما عن الذخير، و أكثر المتأخرين، كما عن المدارك، و الأشهر، كما عن التذكرة.

خلافًا لما عن الوسيله من طهارته بتتميمه بطاهر. و لما فى جواهر القاضى من إطلاق طهارته بالتتميم الشامل لما لو تم بنجس، و هو المحكى عن المسائل الرسيه للسيد المرتضى، و المراسم و السرائر و المهذب و الإصباح و الجامع و الإيضاح، و مال إليه فى جامع المقاصد، و نسبه إلى أكثر المحققين و عن السرائر الإجماع عليه.

و العمده فيما ذكرنا أن التتميم إن كان بطاهر فمقتضى عموم قولهم عليهم السلام:

«إذا كان الماء قدر كرم ينجسه شىء» (١) نجاسه الماء الطاهر بملاقاه النجس، لأنه دون الكرم.

و دعوى: أن الملاقاه فى المقام لما كانت موجه للكريه المانع من الانفعال كانت خارجه عن العموم، لاستحاله كون الشىء عله لأمر و لما يمنع عنه.

مدفوعه: بأن المستفاد من العموم هو عاصميه الكريه من الانفعال بملاقاه النجس المباين للكر لا المقوم له، فلا تكون الكريه فى المقام عاصمه كى يمنع كون الملاقاه الموجه لها منجسه. و ليس المنشأ فى ذلك ظهور الحديث فى لزوم سبق الكريه على الملاقاه كى يمنع ذلك، بل ظهوره فى كون المنجس المفروض مباينا للماء الكرم، و لا يظن بأحد منعه.

و إن شئت قلت: المفروض فى الحديث أمران.

الأول: ما يوجب الانفعال.

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

الثانى: الماء المعروض له، الذى إن كان كرا لم ينفعل، و إلا- ينفعل. و حيث ينطبق الأول فى المقام على الماء النجس ينطبق الثانى على الماء الطاهر، لا على مجموع الماء، و حيث فرض كون الطاهر دون الكر كان مقتضى إطلاق الحديث انفعاله.

و أما توهم: أن الانفعال بملاقاه النجس المتمم لكره الطاهر موقوف على ثبوت عموم انفعال ما دون الكر بكل نجس، و لا مجال لإثباته بالروايه المتقدمه، لأن مفهومها الدال على انفعال القليل قضيه مهمله فى قوه الجزئيه لا تقتضى إلا انفعال القليل ببعض النجاسات، لا بكل نجس.

فمدفوع: بما تقدم فى آخر الكلام فى أدله انفعال الماء القليل من تقريب العموم المذكور من الروايه المتقدمه و غيرها، و أن المستفاد منها انفعال الماء بكل ما من شأنه التنجيس لغير الماء، و منه الماء النجس فى المقام. فراجع.

و أما لو كان التتميم بالنجس فهو و إن كان خارجا عن العموم المذكور، إذ لا- معنى لتنجيس النجس، إلا أنه يدل على بقاء النجاسه فيه بالأولويه، كما لا يخفى.

هذا، و لو غرض النظر عن الاستدلال المذكور أمكن الرجوع للاستصحاب، بناء على ما تقدم فى الفرع السابق من التعويل على الاستصحاب الحكمى فى أمثال المقام.

أما فيما لو تمم بنجس فظاهر. و أما فيما لو تمم بطاهر فمقتضى الاستصحاب بدوا و إن كان هو بقاء الطهاره فيما كان طاهرا و النجاسه فيما كان نجسا، إلا أن استصحاب النجاسه فى النجس حاكم على استصحاب الطهاره فى الطاهر لأن الطاهر فى نفسه إذا كان أقل من كر و لاقى نجسا ينجس.

لكن شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) أنكر الحكومه فى المقام بدعوى: أن منشأ الشك فى كلا المائين هو الملاقاه المفروضه فى المقام، حيث يحتمل طهاره النجس بملاقاه الطاهر، كما يحتمل تنجس الطاهر بملاقاه النجس، و لا وجه لتقدم أحدهما على الآخر رتبته، ليكون الأصل فيه حاكما على الأصل فى الآخر و سببيا

بالإضافة إليه.

نعم، لو كان الشك في بقاء طهاره الطاهر مسببا عن الشك في بقاء نجاسه النجس مع العلم بحال الملاقاه و أنها تقتضى الانفعال على تقدير النجاسه كان استصحاب نجاسه النجس حاكما على استصحاب طهاره الطاهر، كما لو لاقت اليد الطاهره الماء المستصحب النجاسه.

و فيه: أن احتمال الطهاره بسبب الملاقاه ناشئ من احتمال ارتفاع نجاسه النجس، لاحتمال اعتصام أحد المائين بالآخر بسبب اتصالهما و حصول الكريه لهما، و بعد فرض إجمال أدله الاعتصام من هذه الجهه و استصحاب نجاسه النجس يتعين جريان حكم ملاقاه النجس مترتبا في المقام، فيكون استصحاب نجاسه النجس حاكما على استصحاب طهاره الطاهر، كما ذكرنا.

و بعبارة أخرى: الشك في ترتب حكم ملاقاه النجس على الطاهر ناشئ من احتمال حدوث ما يرفع نجاسته أما لو فرض العلم ببقاء نجاسه النجس فيعلم بانفعال الطاهر به، كما ينفعل بغيره، و كما ينفعل غيره به، و ذلك لعموم أدله انفعال الماء القليل بملاقاه النجس، فمع فرض حكم الاستصحاب ببقاء نجاسه النجس يتعين الحكم بنجاسه الطاهر، و يكون حاكما على استصحاب طهارته.

اللهم إلا- أن يرجع ذلك إلى التشكيك في عموم انفعال القليل بملاقاه النجس لمثل المقام، فلا ينفع العلم ببقاء نجاسه الماء فضلا عن استصحابها في انفعال الطاهر به.

لكن أشرنا إلى ثبوت العموم آنفا فليس الشك ناشئا من احتمال استثناء الملاقاه في المقام من عموم الانفعال بملاقاه النجس، بل من احتمال طهاره النجس بسبب حدوث الكريه له، بنحو يرتفع موضوع الانفعال به، فمع فرض استصحاب نجاسته لا ريب في ترتب الحكم المذكور عليه. فتأمل جيدا.

هذا، و قد يقرب الاستصحاب بوجه آخر في كثير من صور المسأله، فإن الملاقاه الموجهه للانفعال كثيرا ما تكون أسبق من الاتحاد الموجب للكريه

العاصمه، إذ يكفي في الانفعال أدنى ملاقاه بين المائين، و لا بد في الكريه من الاتصال بنحو معتد به مع تساوى السطوح في الجملة و نحو ذلك مما هو متأخر عن الملاقاه الموجه للانفعال.

و حينئذ مقتضى عموم دليل الانفعال نجاسه كلا المائين في الآن الأول، و يرفع اليد به عن استصحاب طهاره الطاهر. غايه الأمر أنه يشك بعد تحقق الاتحاد و صدق الكر على المجموع في طهارته، و مقتضى الاستصحاب بقاء نجاسته، كما لو كان متمما بنجس.

و مما ذكرنا يظهر ضعف القول بالطهاره في خصوص ما تمم بطاهر، لانهصار الوجه فيه بدعوى: معارضه استصحاب الطهاره في الطاهر لاستصحاب النجاسه في النجس للإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد، و بعد تساقطهما يكون المرجع قاعده الطهاره فيهما معا.

وجه الضعف: أنه لا- مجال لاستصحاب طهاره الطاهر مع عموم انفعال القليل بالملاقاه. و لو غرض النظر عنه كان استصحاب نجاسه النجس حاكما على استصحاب طهاره الطاهر، كما تقدم.

هذا مضافا إلى أن الإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد إنما يوجب سقوط الاستصحابين إذا رجع إلى اتحاد حكمه حتى ظاهرا، لرجوعه إلى العلم بعدم دخول كلا القسمين في عموم الاستصحاب، فيسقط فيهما معا، لعدم المرجح لأحدهما، و عدم الدليل على التخيير بينهما، كما هو المقرر في سائر موارد العلم بعدم دخول كلا الفردين في عموم دليل التبعيد.

لكنه غير ظاهر، بل غايه ما يدعى هو اتحاد حكم الماء الواحد واقعا و هو لا يمنع من العمل بالأصل الظاهري الجارى في كل من قسميه و إن اختلف مؤداه فيهما، و العلم الإجمالى بكذب أحد الاستصحابين واقعا لا يمنع من العمل بهما بعد عدم لزوم مخالفه عمليه منه.

على أن اتحاد حكم الماء الواحد- حتى واقعا- مما لم يتضح منشؤه بعد

ثبوت اختلاف قسمى الماء الواحد فى مثل الماء الكثير المتغير بعضه دون بعض.

نعم، ربما يدعى ذلك فى خصوص صورته الامتراج.

لكنه- مع عدم اختصاص محل الكلام به- غير ظاهر أيضا، كما لعله يأتى الكلام فيه عند الكلام فى تطهير الماء النجس فى المسأله العشرين من هذا الفصل.

و أما ما يظهر من بعض مشايخنا من أنه مع امتراج المائين يكونان موضوعا واحدا عرفا.

فإن أراد به ارتفاع موضوع كل من الأصلين و تبدله بموضوع واحد ليس له حاله سابقه. فمن المقطوع به عدم زوال كل من الموضوعين لا حقيقه و لا عرفا، و أن الماء الواحد مركب منهما لا أنه بدل فى الوجود عنهما.

و إن أراد به اتحاد كل من المائين الموجودين سابقا مع الماء الواحد الحاصل بعد امتراجهما بحيث يكون بقاء له، حتى يكون مقتضى الاستصحاب فى كل منهما جريان حكمه على تمام الماء المذكور، فيتعارض الاستصحابان فيه و يتساقطان.

ففيه: أن الماء المذكور متحد مع المائين بمجموعهما لا مع كل منهما بمفرده فاستصحاب حكم كل منهما لا يقتضى إلا ثبوت حكمه لبعض الماء المذكور لا- لتمامه. و مجرد عدم تميز كل من الجزئين لا يمنع من استصحاب حكمه مع امتياز واقعا، نظير امتراج النوره النجسه و الملح الطاهر مع جفافهما.

نعم، قد يتم أحد الوجهين لو كان أحد المائين قليلا مستهلكا فى الآخر.

و لعله خارج عن محل الكلام.

و إن أراد تحقق الوحده العرفيه فى الماء بمجرد امتراج بعضه ببعض.

فهو لا ينافى بقاء كل من الموضوعين الذى هو المعيار فى جريان الاستصحاب فيه، إذ لا دخل للوحده المذكوره فى بقائه قطاعا، بل هى من سنخ الحالات الطارئه على الموجود الواحد.

و كأن مرادهم من اتحاد الماء الواحد حكما فى المقام هو اتحاد المائين

القليلين المتصلين.

و هو إنما يتم مع تحقق شرط الانفعال فيهما، حيث يكون كلاهما نجسا، و لذا لو قلنا بعدم انفعال الماء القليل اتجه البناء على بقاء الطاهر على طهارته، كما أنه لو قلنا بعدم انفعال الماء الوارد على النجاسة اتجه البناء على بقاء الوارد على طهارته لو كان النجس هو المورد، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سره.

و عليه يكون مرجع الإجماع المذكور إلى ما ذكرنا من انفعال الطاهر بالنجس على تقدير بقاء نجاسته، المستلزم لما تقدم من حكمه استصحاب نجاسة النجس على استصحاب طهاره الطاهر، لا تساقطهما بالمعارضه.

و بالجملة: لا يتضح منشأ تساقط الأصلين في المقام، بل لا بد من البناء إما على حكمه استصحاب النجاسة- كما ذكرنا- أو على العمل بكل من الأصلين في مورد، المستلزم لعدم الفائده في استصحاب طهاره الطاهر مع الامتراج، لعدم تيسر الانتفاع به خالصا عن الماء النجس، كما لعله ظاهر.

هذا و قد استدل للطهاره مطلقا بوجوه.

الأول: ما عن السيد المرتضى قدس سره: من الإجماع على طهاره الكر الملاقي للنجاسة إذا شك في سبق كيرته على الملاقاه أو تأخرها عنه، فلو لا بناؤهم على طهاره المتنجس بصيرورته كرا لم يكن وجه لذلك.

و فيه: أنه لا ملازمه بين الأمرين، إذ المرجع في تلك المسأله إما أصاله الطهاره أو الاستصحاب المقتضى للطهاره تاره و النجاسه أخرى على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، أما في المقام فالمرجع عموم الانفعال أو استصحاب النجاسه على ما تقدم.

بل فرض الشك في تلك المسأله ظاهر في أنه مع العلم بلحوق الكريه للملاقاه يتعين البناء على النجاسه. فلاحظ.

الثاني: ما عنه أيضا من أن بلوغ الكريه يستهلك النجاسه، فلا فرق بين وقوعها قبل البلوغ و بعده.

وفيه: أنه لا- ظهور لقولهم عليهم السّلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء» في كون الكريه موجب له لاستهلاك الماء للنجاسه بعد ظهورها فيه، بل في مانعيتها من ظهور النجاسه فيه، و تعميمه لرفع النجاسه الحادثه سابقا في غير محله، و إلحاقه به قياس لا مجال له.

الثالث: النبوى المتقدم فى الفرع السابق: «إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا» بناء على ظهوره فيما يعم الرفع و الدفع.

و أما الإشكال فى الإطلاق المذكور بمعارضته بإطلاق ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه الشامل للمقام.

فمدفوع: بأن من القريب جدا الجمع بينهما بما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من حمل الثانى على الاقتضاء دون الفعلية، فالملاقاه من حيث هى تقتضى النجاسه لعموم دليل الانفعال، لو لا عروض الكريه التى هى من سنخ الرافع لها و المانع منها، كما هو الحال فى سائر موارد اجتماع العنوان الاولى و الثانوى.

و مثله الإشكال فيه بمعارضته بالنهى عن غسله الحمام فى مثل موثق ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث قال: «و إياك أن تغتسل من غسله الحمام ففيتها تجتمع غسله اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا أهل البيت، فهو شرهم، فان الله تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب، و إن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه» (١). لعموم النصوص المذكوره لما إذا بلغت الغساله كرا، بل هو الغالب فى مجمع الغساله، كما هو المفروض فيها.

فإنه يندفع: بظهور نصوص غسله الحمام فى أن منشأ النهى ليس هو النجاسه بالمعنى المصطلح، لتنافى النبوى بل الخبائث المعنويه الحاصله من الاغتسال بالماء خصوصا من المذكورين فيها، كما يشهد به ذكر غسله ولد الزنا، و الغساله من الزنا فى بعضها، مع عدم نجاسه الماء بذلك بلا إشكال.

و مجرد التنبيه فى الموثق المتقدم إلى أن الناصب أنجس من الكلب لا

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٥.

يكفى الدلالة على كون العله هي نجاسه الماء، إذ هو لا ينافى الخباثه بالمعنى الذى ذكرنا، نظير ما تضمنته بعض هذه النصوص
 «١» من أن ولد الزنا لا يطهر إلى سبعة آباء.

ولا سيما مع ظهور بعض هذه النصوص فى الكراهه، كخبر محمد بن على بن جعفر عن الرضا عليه السلام: «قال: من اغتسل فى
 الماء الذى قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلو من إلا نفسه. فقلت لأبى الحسن: إن أهل المدينة يقولون: إن فيه شفاء من العين.
 فقال: كذبوا. يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذى هو شرهما و كل من خلق الله ثم يكون فيه شفاء من العين!»
 «٢».

فالعمده فى الاشكال فى الاستدلال بالنبوى المذكور ما تقدم فى الفرع السابق من ان المتيقن منه الدفع. مضافا إلى ضعف سنده،
 كما تقدم أيضا.

و دعوى: انجباره فى المقام بعمل من عرفت، خصوصا مع ما عن السرائر من دعوى الإجماع عليه.

مدفوعه: بعدم وضوح الاعتماد منهم عليه بنحو يكفى فى جبره، إذ ما ادعاه فى السرائر أنكره عليه فى المعبر، و ظاهر ما نقله فى
 المعبر عن المرتضى اعتماده على الوجهين الأولين، لا على النبوى.

و القاضى فى الجواهر و إن ذكر النبوى، إلا أنه ذكر أيضا أن الطاهر لا ينجس لصيرورته كرا، و النجس يطهر للإجماع على عدم
 اختلاف الماء الواحد، و ظاهره عدم تطبيق الكر على مجموع الماء، و إلا لكان النبوى دالا على ارتفاع نجاسه النجس بلا حاجه
 إلى الإجماع، و من ثم لا يبعد كون مراده بالخبر الذى نقله مضمون الروايه المشهوره المختصه بالدفع، خصوصا مع ظهور كلامه
 فى نسبه الخبر لهم عليهم السلام لا للنبي صلى الله عليه و آله و سلم، كما تقدم التنبيه له فى الفرع السابق.

و أما بقيه من ذهب إلى هذا القول فلا يتيسر لنا الاطلاع على كلامهم، حتى

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

نعلم اعتمادهم على النبوى.

على أن اعتماد هذا المقدار لا- يكفى فى جبره. ولا- سيما مع ما تقدم فى الفرع السابق من احتمال كون منشأ ذكرهم للخبر ذهابهم إلى اتحاد مضمونه مع مضمون الروايه المشهوره، كما احتمله فى المعتبر أيضا.

و بالجمله: لا طريق لتحصيل الاعتماد بالمقدار الجابر لضعف سند النبوى بنحو ينهض بالاستدلال به فى المقام.

هذا، مضافا إلى بعد القول المذكور بلحاظ ما تستلزمه أدلته من طهاره النجس المتمم كرا بالماء المضاف الطاهر أو النجس إذا لم يسلبه إطلاق اسم الماء.

□

بل لازمه كفايه التتميم بعين النجاسه كالبول مع ذلك، و إن لم يظهر منهم الالتزام بذلك. و الله سبحانه و لى التوفيق و التسديد.

الثامن: إذا حدثت الكريه و الملاقاه فى آن واحد فهل يحكم بطهاره الماء و اعتصامه أو بانفعاله؟ وجهان، بل قولان.

الأقوى الأول، كما صرح به السيد الطباطبائى قدس سرّه فى العروه الوثقى، و وافقه جمع من شراحها و محشيها، منهم سيدنا المصنف قدس سرّه.

و قوى بعض الأعظم قدس سرّه الثانى، و وافقه شيخنا الأستاذ (دامت بر كاته) و بعض المعاصرين قدس سرّه. و توقف آخرون.

و قد استدل للقول بالطهاره و الاعتصام بإطلاق أدله اعتصام الكر الشامل للملاقاه المقارنه و اللاحقه.

و ما قيل من لزوم تقدم الموضوع على الحكم.

مدفوع: بأن اللازم تقدم الموضوع رتبه لا زمانا، بل يستحيل تقدمه زمانا لاستلزامه تخلف الحكم عن موضوعه الذى هو محال، كتخلف المعلول عن علته.

هذا، مضافا إلى ما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سرّه من ارتكاز كون الكريه من سنخ المانع عن الانفعال، و يكفى فى تأثير المانع مقارنته للمقتضى حدوثا، و لا أثر لسبقه عليه.

ثمّ إنه لو فرض لزوم تقدم الموضوع زماناً، فكما تكون الكريه موضوعاً للاعتصام بمقتضى المنطوق أو غيره من نصوص الكر، كذلك يكون عدمها موضوعاً للانفعال بمقتضى المفهوم أو غيره من أدلة انفعال القليل، فلا بد من وجوده حينه، ولا يكفى سبقه عليه مع ارتفاعه حينه، فتكون صورته التقارن خارجه عن عموم الحكمين، و المرجع فيها استصحاب الطهاره.

ولا مجال لتوهم الرجوع فيها لعموم انفعال الماء بملاقاه النجاسه، فإن العموم المذكور- لو فرض تحصيله من غير أدله الكر- مخصص بنصوص اعتصام الكر، فيكون موضوع الانفعال مقيداً بما لا يكون كراً، فيجرب فيه ما تقدم.

نعم، لو كان المستفاد من أدله الاعتصام أن موضوعه سبق الكريه، بأن يكون اعتبار السبق لأخذه في الموضوع زائداً على الكريه، لا- لكونه من لوازم موضوعيه الكر، اتجه كون موضوع الانفعال هو عدم سبق الكريه، فيشمل صورته التقارن، و يتعين البناء فيها على النجاسه.

لكن لا- مجال لذلك، بل هو خلاف إطلاق النصوص الظاهره في موضوعيه الكريه لا- غيرها. و ربما يرجع ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه في المقام إلى ذلك، و إن كانت عبارته لا تساعد عليه. فراجع و تأمل جيداً.

هذا، و قد يستدل على النجاسه.

تاره: بانصراف نصوص الاعتصام إلى سبق الكريه، فمع عدم سبقها يتعين الانفعال.

و اخرى: بما عن شيخنا الأستاذ من أن كلّاً من الكريه و النجاسه قد وقعا على الماء القليل، و مقتضى عموم انفعال القليل انفعاله في المقام و إن حصلت معه الكريه.

و يندفع الأول: بأنه لا- منشأ لانصراف المذكور إلا- الترتب بين الكريه و الاعتصام في الأدله، و هو كسائر موارد الترتب بين الموضوع و حكمه لا يقتضى التقدم الزمانى، بل الرتبى، و لو اقتضى التقدم الزمانى لم ينفذ، كما تقدم.

أما استفادته أخذ التقدم زائداً على الكرية في موضوع الاعتصام فمما لا مجال له، كما تقدم.

و غايه ما يدعى هو إجمال نصوص اعتصام الكر بالإضافة إلى هذه الصورة و عدم وضوح شمولها لها، و هو يقتضى إجمال عموم الانفعال أيضا بالإضافة إليه، لانحصار الدليل على العموم المذكور بالنصوص المذكوره، الداله بمنطوقها على الاعتصام و بمفهومها على الانفعال، و إجمال المنطوق مستلزم لإجمال المفهوم.

نعم، لو كان لأدله الانفعال الأخرى إطلاق حجه يشمل الكثير اتجه لزوم الاقتصار فى الخروج عنه على المتيقن من أدله الاعتصام، المفروض خروج محل الكلام عنه.

لكن لا وجود للإطلاق المذكور، لاختصاص نصوص الانفعال الأخرى بما هو ظاهر فى القله، كالإناء و نحوه، و لو فرض وجوده كان معارضا ببعض إطلاقات عدم الانفعال المشار إليها فى أدله القول بطهاره القليل، فالمرجع فى المقام بعد فرض إجمال نصوص الكر إما إطلاقات عدم الانفعال المشار إليها، أو استصحاب الطهاره. و يأتى فى أواخر الفرع اللاحق و فى أوائل المسأله السابعه عشره ما له نفع فى المقام.

و يندفع الثانى: بأن الملاقاه فى المقام ليست للقليل بما هو قليل، لفرض مقارنتها للكريه الحاصله بعد القله، بل لذات الماء المسبوق بالقله، و معنى ورود الكريه على القليل ذلك، لا كون القليل بما هو قليل معروضا للكريه، لاستحاله كون أحد الضدين معروضا للآخر، و المعتبر فى الانفعال هو ملاقاه القليل بما هو قليل، إذ لا بد فى الموضوع من تحققه حين الحكم، و لا يكفى سبقه عليه و إن كان متصلا به، كما تقدم.

التاسع: إذا شك فى كرية الماء بنحو الشبهه الموضوعيه، فقد صرح فى المعتبر، و القواعد، و جامع المقاصد، و كشف اللثام بانفعاله بملاقاه النجاسه، و هو المحكى عن التذكره، و النهايه، و التحرير، و الدلائل، و مجمع الفوائد، و عن محكى

الذخيره: «و لم أر تصريحاً بخلافه».

و عن الذخيره الإشكال فيه، و الميل إلى الرجوع لأصالة الطهاره فى الماء، و عن المنتهى احتمال الرجوع لاستصحابها.

و الكلام. تاره: مع عدم العلم بسبق الكريه أو القله فى الماء، إما لفرض العلم بوجوده دفعه أو للجهل بحالته السابقه.

و اخرى: مع العلم بذلك.

أما مع عدم العلم بسبق الكريه أو عدمها فى الماء فقد يستدل عليه بما فى كشف اللثام من أن الأصل عند ملاقاته النجس التنجيس.

لكن لا يخفى أن المراد بالأصل المذكور.

تاره: هو عموم الانفعال بملاقاه الماء.

و اخرى: الأصل الظاهرى فى ظرف الشك و عدم الدليل.

أما الأول فهو مخصص بأدله الكفر فلا يجوز الرجوع إليه مع الشك فى الكريه بناء على التحقيق من عدم حجيه العام فى الشبهه المصداقيه من طرف الخاص.

و أما ما قد يظهر من شيخنا الأعظم قدّس سرّه من اختصاصه بما إذا دار الخاص بين المتباينين، كما لو خصص عموم وجوب إكرام العلماء بدليل حرمة إكرام زيد، و تردد زيد بين شخصين، أما لو دار بين الأقل و الأ-كثر- كما فى المقام، حيث يكون هناك أفراد متيقنه الكريه غير المشكوك- فالعام حجه فى الافراد المشكوكه، لأنه يكفى فى ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص.

فلا- مجال له، لأن العام قد خرج منه عنوان الخاص الواقعى، فحكمه مشروط بعدم ثبوت حكم الخاص واقعا، و لا يكفى فيه الشك فى ثبوت حكمه، بل اللازم الرجوع فيه للأصول التى يختلف مؤداها. على أن الأمر فى المقام قد يدور بين المتباينين، كما لو علم بكريه أحد المائين و قله الآخر. فتأمل.

هذا، و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من الإشكال فى ذلك بعدم ثبوت كون الانفعال هو مقتضى العموم، بل قد يدعى أن الاعتصام هو مقتضى العموم، كما

يشهد به النبوى المشهور و بعض النصوص المتقدمه إليها الإشاره فى أدله القول بطهاره الماء القليل، بل هو الذى أصر عليه شيخنا الأستاذ.

فلا يخلو عن تأمل، لعدم حجيه النبوى، كما تقدم عند الكلام فى أدله عموم طهاره الماء.

و أما النصوص المذكوره فهى لا- تتضمن الحكم بعموم الاعتصام للماء، بل اعتصام بعض المياه الخاصه، كالماء الذى يمر به الرجل فى الطريق و نحوه، و استفاده العموم منها إنما هى بعدم الاستفصال، فتكون محكومته لمثل صحيح ابن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الدجاجه و الحمامه و أشباههما تطأ العذره ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا، إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء» (١)، لظهوره فى التحديد العنوانى، و أن حكم الكر من سنخ المستثنى من عموم الانفعال، بنحو يلزم بحمل تلك النصوص على أن الحكم بالطهاره فيها لفرض تحقق عنوان الخاص فيها و هو الكريه، لا لعموم الاعتصام، بل هو المناسب لجميع نصوص الكر، لمناسبه إناطه الطهاره بالعنوان الوجودى لكونه هو الخاص، و التنجيس هو مقتضى العموم فى الماء، كما هو مقتضاه فى غيره.

نعم، التخصيص فى العموم المذكور لما كان متصلا بالقول بحجيه العام معه فى الشبهه المصادقيه أضعف منه مع التخصيص المنفصل، كما حقق فى محله.

فلاحظ.

و أما الثانى فقد يقرب بوجه.

الأول: ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من أن الملاقاه من سنخ المقتضى للانفعال، و الكريه مانع منه، و مع تحقق المقتضى لا يرفع اليد عن مقتضاه إلا مع العلم بالمانع و إن لم يحرز عدم المانع بالاستصحاب.

و لعل ذلك هو المراد بما فى جامع المقاصد من أصاله عدم المانع فى ظرف تحقق المقتضى، و هو الذى نقل عنهم فى محكى الذخيره تعلييل البناء على

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

الانفعال به، فإنه لا يبعد كون مرادهم عدم الاعتناء باحتمال المانع، لا استصحاب عدمه، ليعتبر فيه شروط الاستصحاب.

□
و قد استشكل فيه بعض المعاصرين رحمه الله بعدم وضوح كون الكريه من سنخ المانع من الانفعال، بل لعلها موجه لقصور اقتضاء الملاقاه عنه، نظير قصور قليل الدم عن تغيير الماء الكثير.

وفيه: أن الظاهر قابليه الكر لأن يتأثر بالنجاسه، و قابليه النجاسه للتأثير فيه، و لذا يتحقق ذلك فعلا مع تفرق أجزاء الماء مهما كان كثيرا، و ليس اجتماع أجزاء الكثير ارتكازا موجبا لتبديل الخاصيه الذاتيه فى الماء أو النجاسه، بل ليس هو إلا أمرا خارجا عن الذات من سنخ المانع ارتكازا عن فعلية التأثير مع تحقق القابليه، فتحقق موضوع قاعده المقتضى فى المقام قريب جدا للمرتكزات.

و العمده فى الاشكال ما ذكره غير واحد من عدم ثبوت قاعده المقتضى بنحو مطلق، فإنه و إن بنى العرف على مقتضاها فى كثير من الموارد- كالشك فى القرينه الصارفه عن مقتضى الظهور الاولى، و الشك فى التعذر و الحرج المسقطين للتكليف و غير ذلك- إلا أنه لا طريق لإحراز عموم البناء عليها شرعا و عرفا بنحو يمكن الاعتماد عليها فى المقام.

□
إلا أن ترجع إلى استصحاب عدم المانع، فيلزم النظر فى تماميه شروط الاستصحاب فى المقام على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

الثانى: ما ذكره بعض الأعظم قدس سرّه، و وافقه فيه شيخنا الأستاذ (دامت بر كاته) فى ظاهر كلامه من أن تعليق الحكم الترخيصى تكليفيا كان- كالحل- أو وضعيا- كالطهاره- على عنوان وجودى- كالكريه- ملازم عرفا لعدمه ظاهرا عند عدم إحرازه، فإن لم تحرز الكريه فى المقام لا مجال للبناء على الطهاره و الاعتصام.

وفيه: أنه لا منشأ ظاهرا لما ذكره، سواء أراد به دلالة الجعل المذكور عرفا على إيجاب الاحتياط شرعا تخصيصا لأدله البراءه و قاعده الطهاره و نحوهما، أو على التعبد شرعا بعدم الحكم أو بعدم الموضوع عند عدم إحرازه، أم أراد به بناء

العرف على الاحتياط أو أصله عدم الحكم أو الموضوع فيكون ذلك أصلا ثانويا عقلائيا، نظير أصله عدم القرينه، فإنه على جميع التقادير لا- دليل على ما ذكره، خصوصا مع التفريق بين الحكم الترخيصي و الإلزامي، كما أوضحنا، في مبحث الشبهه الموضوعيه التكليفيه. فراجع.

□

و أشكال من ذلك ما نسبه إليه بعض المعاصرين رحمه الله من دعوى ظهور تعليق الحكم مطلقا و إن كان إلزاميا على العنوان الوجودى فى كونه معلقا واقعا على إحرازه، لا على وجوده الواقعى، فمع فرض عدم إحرازه لا يتحقق الموضوع واقعا.

إذ فيه: أن ذلك خلاف ظاهر أخذ العنوان، فلا بد عليه من قرينه خاصه مفقوده فى المقام و فى أكثر الموارد. على أنه مخالف لما فى تقرير درسه قدس سرّه و نسبه إليه غير واحد، من اختصاص ذلك بالحكم الترخيصي أولا، و من كونه حكما ظاهريا ثانيا. فراجع.

الثالث: أن مقتضى الاستصحاب عدم الكريه، و عمدته تقريبه وجهان.

الأول: ما ذكره بعض مشايخنا من ظهور جمله من الآيات فى أن المياه كلها نازله من السماء، و قد ذكر فى علم الطبيعه الحديث أن أصل مياه الأرض هو المطر، و عليه يقطع بأن المياه الموجوده كلها مسبوقة بالقله، لأنها نزلت على شكل قطرات و لم تكن كرا، فيستصحب عدم الكريه لكل ماء مشكوك الكريه، للعلم بعدم كريتته سابقا حين وجوده.

نعم، لا يتم ذلك فيما لو علم بطروء الكريه و القله على الماء، و شك فى السابق منهما.

وفيه: - بعد الغض عما تقدم فى أدله عموم مطهره الماء من التشكيك فى أن المطر أصل لجميع مياه الأرض - أنه لا ريب فى كون الكريه من المقادير التى لا يفرق فيها بين اتصال الأجزاء و تفرقها.

نعم، لا- إشكال فى عدم كفايه ذلك فى الاعتصام، بل لا بد من اتصال الأجزاء المقومه لوحده الماء عرفا، فالكريه شرط فى اعتصام الماء الواحد المتصل

بعضه ببعض.

ولا يخفى أن المتيقن سابقا للماء الواحد المشكوك حاله ليس هو القله، بل تفرق الأجزاء، و المفروض العلم بعروض الواحده عليه، و انتفاض حاله السابق، و أما كميته فهي لم تتغير قطعاً، بل يشك فيها من أول الأمر، فلا يعلم بسبق عدم الكريه له حتى يستصحب.

الثاني: استصحاب عدم الكريه فى الماء، بلحاظ حال ما قبل وجوده، بناء على ما هو الظاهر من جواز الرجوع لاستصحاب العدم الأزلى، لأن الكريه أمر زائد على وجود الماء و إن كانت مقارنه له، فيستصحب عدمها، لليقين به قبل وجود الماء.

و قد يشكل: بأن الكريه لما كانت من سنخ المقادير المنتزعه من نفس الأجزاء المجتمعه فى الوجود لم يكن لها حاله سابقه حتى بلحاظ حال ما قبل وجود الماء، لانتزاعها من مقام ذات الموجود الخارجى التى لا يعقل انفكاكه عنها و لا سلبها عنه حتى قبل وجوده، و ليست منتزعه من أمر زائد على ذات الماء الموجود عارض لوجوده، كالبروده و الحراره، ليصح سلبها عنه بلحاظ حال ما قبل وجوده، فكما لا يصح سلب العشره عن العشره بلحاظ حال ما قبل وجودها، لأن عنوان العشره منتزع من واقع ذواتها مع قطع النظر عن وجودها، كذلك لا يصلح سلب الكريه عن الكر بلحاظ ما قبل وجوده، و كذا الحال فى جميع العناوين المنتزعه من المقادير و الكميات.

و بعبارة أخرى: المقصود سلب الكريه أزلا عن الماء الخارجى، فلا بد من كون موضوع النسبه السلبيه نفس ذلك الماء لا بقيد وجوده، و من الظاهر أن الماء المذكور متقوم بأجزائه المقومه لكميته، فإن كانت أجزاءه بقدر تنتزع منه الكريه لم يصح سلب الكريه عنه أزلا، لأن تقومه بأجزائه لا يناط بوجوده، بل هو تابع لذاته.

و إلى هذا يرجع ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه، و حكى عن بعض الأعيان المحققين قدس سرّه.

و ليس المراد بذلك أنها من عوارض ماهيه الماء، ليدفع- كما عن بعض مشايخنا- بأنه لم يؤخذ في ماهيه الماء كمّ خاص، بل هي تصدق على القليل بعين صدقها على الكثير.

فإن الكمّ و إن لم ينتزع من مقام ماهيه الماء الكليه، إلا أنه منتزع من واقع الفرد الموجود بلحاظ سعته، و ليس المقصود إلا سلب الكريه عنه، لا عن الماهيه المذكوره.

كما لا- مجال للإشكال عليه بما يرجع إلى ما سبق من بعض مشايخنا من أن الكريه منتزعه من اتصال الأجزاء و اتحادها التابع لوجودها لا لذاتها.

لما تقدم من اندفاعه: بأن اتصال الأجزاء لا دخل له في الكريه، بل هو مقوم لوحده الماء عرفاً، و المفروض حصوله، بل هي منتزعه من الكمّ و المقدار المتقوم بالأجزاء لا بقيد الاتصال.

نعم، لو كانت الكريه منتزعه من نفس الوزن و المساحه كان استصحاب عدمها الأزلى متجهاً، لوضوح أنهما نحو نسبه قائمه بوجود الماء.

لكن الظاهر أن التحديد بهما لمحض التقدير و بيان الكمّ، فهما معرفان للكر، لا مقومان له، و ليس المقوم له إلا الكمّ المنتزع من واقع الفرد الموجود من الماء المتقوم بأجزائه.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال لحمل الوزن و المساحه على محض التقدير و التعريف بلحاظ كميّه الماء المتقومه بأجزائه، بل الظاهر دخلهما في موضوع الكريه الموضوعه للأحكام بنفسهما، و لذا لو طرأ على الكر ما يوجب نقص مساحته، كالبروده الموجبه لتقلصه خرج عن الاعتصام، كما أنه لو طرأ على القليل ما يوجب سعه مساحته، كالحراره الموجبه لتمدده، حصل له الاعتصام، مع عدم تبدل كميّه أجزائه و عدم تغير واقعها [١].

[١] من هنا يتضح أن الكريه و جميع الأوزان و المكايل إما أن لا تكون من الكميات، أو يراد بالكميه ما لا ينتزع من خصوص ذات الموجود، بل مما زاد عليها من حيثيات و إضافات. منه عفى عنه.

بل لعل مثل ذلك ما لو اختلط بالماء ما يوجب تبدل وزنه أو مساحته مع استهلاكه فيه و عدم خروجه عن إطلاق الماء عرفاً، فإن الوزن و المساحه و إن كانا قائمين بالأمر المختلط بالماء حقيقه كقيامهما بالأجزاء المائيه، إلا أنهما منسوبان عرفاً للماء، بحيث يكون الأمر المختلط موجبا عرفاً لتبدل وزن الماء أو مساحته مع عدم محافظه الماء على أجزاءه و عدم تبدلها.

و عليه ليست الكريه منتزعه من واقع الأجزاء المائيه، ليمتنع استصحاب عدمها عند الشك، بل من الوزن و المساحه المتقومين بنحو من النسبه المتقومه بوجود الماء، لا بذات الماء الموجود، فعنوان الكر لا يحكى عن واقع الأجزاء نحو حكاية عنوان العشره، بل عن نحو من نسبه قائمه بوجود الأجزاء ينتزع منها المساحه و الوزن لا واقع لها قبل وجود الماء الخاص، فيصح أن يستصحب عدمها الأزلئ بلحاظ حال ما قبل وجود الماء، فإن الماء قبل وجوده و إن لم ينسلخ عن إجزائه، إلا أنه منسلخ عن الوزن و المساحه، فيصح سلبهما عنه، كما يصح سلب سائر العوارض القائمه بالوجود، كالبروده و الحراره.

هذا حاصل ما يوجه به استصحاب العدم الأزلئ فى المقام، فإن تمّ لزم البناء على عدم الاعتصام، و إن كان اللازم التأمل، لاحتمال كون ذلك مبنيًا على النظر الدقى الذى لا يعول عليه فى الاستصحاب، بل المعوّل فيه على الموضوع الحقيقى بنظر العرف الذى قد يساعد فى المقام على كون الكريه من سنخ الكم المنتزع من واقع الأجزاء بذواتها. و منه سبحانه و تعالى نستمد العون و التوفيق.

هذا كله مع عدم العلم بالحاله السابقه، و أما معه فقد صرح غير واحد باستصحابها، سواء كانت هى الكريه أم عدمها، بل يظهر من بعضهم أنه من المسلمات.

و هو فى محله بناء على ما اشتهر فى العصور المتأخره من أن المعيار فى موضوع الاستصحاب على التسامح العرفى، لأن موضوع القضييه المشكوكه و إن اختلف عن موضوع القضييه المتيقنه حقيقه، لتقومه بأجزائه، و المفروض أن الشك

فى الكرىه و عدمها بعد اللىقن بأحدهما إنما يكون غالباً لزياده الأجزاء أو نقصها، إلا أن العرف بنظره المسامحى قاض باتحاد الماء و أن القله و الكثره حالتان طارئتان على الموضوع الواحد، كالحاراه و البروده.

نعم، لا بد من كون الزيادة أو النقصه بمقدار يتسامح فيه عرفاً لقلته بالإضافة إلى الماء المتيقن الحال، بحيث يصدق عرفاً: كان هذا الماء كذا، أما لو كان بمقدار يعتد به عرفاً، بحيث لا يصح نسبه الحال المتيقنه سابقاً لنفس الماء المشكوك عرفاً، فلا مجال للاستصحاب، لتعدد الموضوع.

لكن أشرنا فى الفرع السادس و غيره إلى عدم العبره بالتسامح العرفى، بل لا بد من البقاء الحقيقى لما هو الموضوع عرفاً، و من الظاهر قيام الكثره و القله بنظر العرف بالماء بحسب حدوده الخارجيه المتقومه بأجزائه بمجموعها بشرط عدم لحاظ غيرها معها، بحيث يكون ذلك مقوماً للمعروض، و لا- يتبدل الحال إلا- بتبدل المعروض، و ليستا كالحاراه و البروده موضوعهما الذات الخارجيه بنفسها لا بمجموعها، بنحو لا يوجب معه نقصها أو زيادتها تبدلاً فى المعروض.

و إطلاق البقاء فيما نحن فيه مع الزيادة أو النقصان مبنى على التسامح، نظير تسامحهم فى إطلاق الرطل على ما نقص عنه أو زاد عليه قليلاً، و لا عبره به فى جميع الموارد، و منها الاستصحاب.

نعم، لو احتمال تبدل حاله السابقه لبعض الطوارئ من دون تبدل فى أجزاء الماء، كالحاراه الموجه لسعته، و البروده الموجه لتقلصه، أمكن الاستصحاب بلا إشكال، لبقاء الموضوع حقيقه.

بل لا يبعد ذلك فيما لو كان التبدل المحتمل لإضافه أمر آخر غير الماء- كالملاح- مستهلك فيه عرفاً أو لاستخراجه منه بتصفيه دقيقه و نحوها مما لا يوجب تبدل الموضوع العرفى للقله و الكثره عرفاً، و هو الماء، و إن أوجب تبدل الموضوع الدقى، لقيام الوزن أو المساحه بذلك كقيامه بالماء حقيقه، لكن العرف يغفل عن دخل ذلك، بحيث لا يكون إطلاق الوصف على الماء و الحكم

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ١، ص: ١٦٠

باستمراره فيه تسامحيا مجازيا، بل يكون حقيقيا، نظير إطلاقهم الحنطه على ما يكون منها مختلطا بقليل من التراب، فان مثل ذلك مغتفر في موضوع الاستصحاب، على ما حقق في محله.

و هذا بخلاف ما إذا أضيف له أو أخذ منه شىء من الماء، لعدم الفرق بين المضاف و المضاف إليه، و المأخوذ و المأخوذ منه في قيام الكريه و القله بهما عرفا، بحيث يكون صدق البقاء معهما تسامحيا لا حقيقيا.

فلا يجرى الاستصحاب بلحاظ الحال السابق، بل يتعين الرجوع لاستصحاب العدم الأزلى بالتقريب المتقدم الذى لا يفرق فيه بين العلم بسبق الكريه و العلم بعدمها و تعاقب الحالتين - لزياده الماء و نقصه - و عدم العلم بالحاله السابقه أصلا كما قد يظهر بالتأمل.

ثمَّ إنه لو فرض عدم استصحاب الكريه و لا عدمها، لعدم جريان استصحاب العدم الأزلى، المشار إليه فيقع الكلام في مقتضى الأصل في الماء حينئذ، و أنه هل يلزم ترتيب أحكام القله أو الكريه؟

الظاهر أنه يختلف باختلاف الأحكام المذكوره.

توضيح ذلك: أن ما قيل بامتياز الكر فيه عن غيره من الأحكام خمس.

الأول: عدم الانفعال بملاقاه النجاسه.

الثانى: تطهير الماء النجس باتصاله أو امتزاجه به.

الثالث: تحقق التطهير به مع ورود المتنجس عليه، بناء على اختصاص ذلك بالكر، و أنه لا بد فى القليل من وروده على النجاسه.

الرابع: كفايه استيلاء الماء على المتنجس فى تطهيره به، حتى فى مثل الفراش و الثوب، و لا يحتاج معه للعصر و نحوه، حيث قيل بذلك فى الكر، بخلاف القليل.

الخامس: عدم اعتبار التعدد فيه، حتى فى مثل النجاسه بالبول، و فى الإناء، و نحوهما مما يحتاج إلى التعدد فى القليل.

أما الأول: فاللازم البناء عليه في المقام، لاستصحاب الطهاره أو أصالتها، بعد فرض عدم أصل حاكم عليها يقتضى الانفعال.

ولا مجال لتخيل الرجوع فيه لاستصحاب الاعتصام أو الانفعال لو فرض العلم بحال الماء سابقا. بدعوى: ان امتناع استصحاب الكريه أو عدمها لتبدل الموضوع لا ينافى صحه استصحاب الحكم لأنه قائم بذات الماء لا بمجموع الأجزاء و هي لا تتبدل بزيادة الماء و نقصه.

لاندفاعه: بأن الاعتصام و الانفعال ليسا من الأحكام الفعلية الثابته للماء، بل هما منتزعا من تنجسه بالملاقاه و عدمه، فمرجع الاستصحاب في الحقيقة إلى استصحاب النجاسه على تقدير الملاقاه أو عدمها على تقديره، الذى هو من الاستصحاب التعليقى الذى لا يجرى على التحقيق، و لا سيما فى مثل المقام مما لم تكن القضية التعليقيه مصرحا بها فى الأدله و انما استفيدت ضمنا. فلاحظ.

و أما الثانى: فلا مجال للبناء عليه فى المقام، بل يلزم البناء على استصحاب نجاسه الماء النجس مع استصحاب طهاره مشكوك الكريه، و إن لزم منه اختلاف الماء الواحد فى الحكم الظاهرى مع الامتزاج، فضلا عن عدمه، لعدم ثبوت الإجماع على اتحاد الماء الواحد فى الحكم الواقعى، فضلا عن الظاهرى، كما تقدم فى مسأله تميم النجس كرا.

نعم، تقدم هناك حكومه استصحاب النجاسه لفرض عدم كرية الطاهر، و لا مجال له هنا بعد فرض عدم إحراز ذلك.

لكن لا يبعد حكومته بعد الامتزاج لاستلزامه تقطع الماء الطاهر بالنجس المستلزم لتنجسه به، لعدم عاصميه بعضه لبعض حتى لو كان كرا.

ولا أقل من لغويه الحكم بطهارته، لعدم الانتفاع به مع امتزاجه بالنجس، كما تقدم نظير ذلك فى مسأله المتمم و فى أواخر المسأله الرابعه.

نعم، لو فرض قله النجس بنحو يستهلك فى مشكوك الكريه قبل أن يوجب تقطعه لم يبعد البناء على طهارته بالاستهلاك المذكور، كما ذكره بعض مشايخنا.

و لا أقل من عدم كونه مانعا من استصحاب مشكوك الكريه حينئذ.

و أما الثالث: فقد ذكر غير واحد لزوم البناء على عدمه، للشك في تحقق سبب التطهير، فتستصحب نجاسه المتنجس و إن لم يحكم بانفعال الماء به. و العلم بكذب أحد الاستصحابين غير ضائر بعد عدم لزوم مخالفه عمليه منه.

لكن يظهر من صاحب الجواهر قدس سره تقريب حصول التطهير بذلك، قال في نظير المقام بعد أن أشار إلى المنع من التطهير عملا- بالأصل المتقدم: «على أنه يمكن القول به أيضا، لأنه ليس لنا ماء لا- ينجس بملاقاه المتنجس، و مع ذلك لا- يظهر المتنجس بالغسل فيه، بل الحكم بطهارته مع وضع المتنجس فيه، و تحقق الغسل كاف في الحكم بالتطهير به. فتأمل جيدا».

و كأنه أشار بذلك إلى أن عدم التطهير مع ورود الماء المتنجس على الماء القليل ليس لمجرد عدم كونه كرا، بل لانفعال الماء بالمتنجس المانع من تطهيره له، فهو من أحكام الانفعال الذى هو من أحكام عدم الكريه، لا من أحكام عدم الكريه ابتداء، فإذا فرض عدم إحراز موضوع الانفعال- و هو عدم الكريه- فى الماء و استصحاب طهاره الماء بعد وقوع المتنجس فيه، كان الاستصحاب المذكور حاكما على استصحاب نجاسه المتنجس، لأنه محرز لشرط تطهير الماء له، فيقتضى ارتفاع نجاسته بغسله فيه.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (دامت بركاته) من امتناع الحكومه فى المقام، لأن جريان استصحاب طهاره الماء مسبب عن الشك الناشئ من وقوع المتنجس فى الماء، فلا يعقل حكومه تلك الطهاره على بقاء نجاسه المتنجس.

فلم يتضح المراد به، إذ لو أراد امتناع حكومه المسبب على السبب، ففيه: - مع أن لازمه حكومه استصحاب نجاسه الثوب على استصحاب طهاره الماء، عكس ما ذكرنا، لا- العمل بكل من الاستصحابين فى مورده، كما ادعاه هو و غيره- أن طهاره الماء المستصحبه ليست مسببه عن بقاء نجاسه المتنجس، التى ندعى حكومتها عليها، بل عن وقوعه فى الماء.

مع أن تسببها عن وقوعه في الماء ليس شرعياً، بل خارجياً، لأن الحكم بها مسبب عن الشك، المسبب خارجاً عن الوقوع المذكور، و المعيار في تحاكم الأصول التسبب بين مؤدياتها شرعاً.

اللهم إلا- أن يريد أن الشك في طهاره الماء كما ينشأ عن الشك في كريتته كذلك ينشأ عن نجاسه ملاقيه، فلا يعقل حكمه استصحابها على استصحاب نجاسته.

لكن يدفعه: أن الشك في طهاره الماء إنما ينشأ من نجاسه الملاقى في رتبه الملاقاه، و هي متيقنه لا معنى لحكمه استصحاب طهاره الماء عليها، و المدعى إنما هو حكومته على استصحاب نجاسته بعد الملاقاه التي هي مشكوكه، و لا دخل لها في الشك في طهاره الماء.

و إن أراد أن الشك في بقاء طهاره الماء و الشك في بقاء نجاسه المتنجس مسبيان عن أمر واحد، و هو وقوع المتنجس في الماء، فلا مجال لحكمه الأصل في أحدهما على الأصل في الآخر، نظير ما تقدم منه في مسأله تميم النجس كرا.

ففيه: أن تسبب الشك في تطهير المتنجس عن وقوعه في الماء في طول تسببه عن الشك في بقاء طهاره الماء، فمع فرض إحراز طهاره الماء بالاستصحاب يتعين حكمه الاستصحاب المذكور على استصحاب نجاسه المتنجس، للسببيه بينهما، كما ذكرنا.

نعم، لو كان عدم تطهير الثوب بوقوعه في غير الكر من أحكام غير الكر في عرض الحكم بنجاسته امتنعت الحكومه في المقام، لعدم السببيه بين المؤديين.

□

لكنه خلاف الظاهر، على ما يتضح في محله إن شاء الله تعالى.

و أما الرابع: فيظهر الكلام فيه مما تقدم في الثالث، و لا يبعد أن يكون منشأ التفصيل فيه بين الكر و غيره هو تنجس الملاقى مع عدم الكريه و طهارته معها، فمع فرض استصحاب طهاره الماء في المقام يتعين الاكتفاء باستيلائه، كما في الكثير.

و تمام الكلام في محله، إذ اللازم إعمال النظر في أدله تلك المسأله، و لا

يسعه المقام.

و أما الخامس: فالظاهر عدم ترتيبه في المقام، لعدم وضوح كون الاكتفاء بالمره في الكر من أحكام طهارته و عدم انفعاله، بل هو لو تمّ من أحكام كربيته في عرض الحكم بعدم انفعاله، فاستصحاب طهاره الماء في المقام مع عدم إحراز كربيته لا ينفع في إحراز الاكتفاء في التطهير به بالمره، ليكون حاكما على استصحاب نجاسه المتنجس، إلا بناء على الأصل المثبت.

هذا، و لو فرض في مثل ذلك غسل المتنجس بالماء المشكوك في المره الأولى بالغمس فلا مجال لغسله في المره الأخرى بذلك الماء، للعلم بعدم دخول تلك الغسله في أدله التطهير، إما لطهاره المتنجس بالغسله الأولى، لكون الماء كرا، أو لنجاسه الماء بملاقاته له، لعدم كربيته.

و دعوى: أن مقتضى استصحاب طهاره الماء تحقق التطهير به بالغسل مرتين و لو بالوجه المذكور.

مدفوعه: بأن التطهير بالغسل مرتين إنما يكون مطهرا مع طهاره الماء في المره الثانيه و بقاء نجاسه المتنجس قبلها، و الاستصحاب و إن أحرز كلا الأمرين، إلا أنه يعلم تفصيلا بكذب الاستصحاب في إحراز الأثر المشترك، و هو المطهر، بنحو لا مجال للتعبد به ظاهرا، و ليس هو كالعالم الإجمالي بكذب أحد الأصلين في مقتضاه غير المانع من العمل بهما مع عدم لزوم مخالفه قطعيه لتكليف منجز.

و عليه لا يحرز تطهير المتنجس، لانهحصار مطهره بالغسل مره في الكر، و مرتين بالماء الطاهر، و كلا الأمرين لا مجال لإحرازه في المقام، لفرض عدم إحراز الكريه، العلم بعدم الغسل مرتين بالماء الطاهر المشمول لأدله التطهير، فيتعين غسله بغيره.

بل الظاهر لزوم غسله مرتين أيضا لا مره واحده، و عدم احتساب الغسله الأولى غمسا [١] في الماء المشكوك، للعلم بعدم دخول تلك الغسله و الغسله

[١] بناء على أن الغمس في الماء القليل منجس له بنحو يمنع من التطهير به. و كذا الحال فيما بعده.

منه عفى عنه.

الثانيه معا فى أدله التطهير، لأن الماء المشكوك إن كان كرا خرجت الغسله الثانيه عن أدله التطهير، و إلا خرجت الاولى عنه.

و منه يظهر أنه لو لم يكتف باستيلاء الماء فى مشكوك الكريه، بأن التزم فيه بالعصر مثلا، امتنع الغسل به حتى فيما لا يحتاج إلى التعدد، للعلم بعدم دخول تلك الغسله فى أدله التطهير، لانهصار المطهر بالغسل بالكر، و الغسل بغيره مع العصر، بنحو تبقى النجاسه بدونه، و الأول غير محرز، و الثاني معلوم العدم، للعلم بعدم دخل العصر فى رفع النجاسه إما لكريه الماء [١]، أو لنجاسته بمجرد ملاقاه المتنجس، فلا ينفع الغسل به مع العصر فى تطهيره. فتأمل جيدا.

و قد يظهر من جميع ما ذكرنا أنه كما يجرى الأصل مع العلم بكذبه تفصيلا كذلك لا مجال لترتيب الأثر الواحد إذا استند إلى مجموع أصليين يعلم بكذب أحدهما إجمالا، لاستلزامه العلم بعدم ترتب الأثر المذكور واقعا المانع من التعبد به ظاهرا.

و كذا لا يعمل بالأصليين مع لزوم مخالفه عمليه منهما و إن اختص كل منهما بالأثر و لم يشتركا فى أثر واحد. و إنما يجوز العمل بالأصليين المعلوم كذب أحدهما إجمالا إذا اختص كل منهما بأثر، و لم يلزم منهما مخالفه عمليه.

تذييل: ما تقدم إنما هو لو شك فى الاعتصام بنحو الشبهه الموضوعيه، للشك فى الكريه و يناسب هنا التعرض للوظيفه العمليه فى الشبهه الحكميه فى الاعتصام إما للشك فى تحديد الكر، أو للشك فى بعض الشروط المعبره فيه، كتساوى السطوح و نحوه، مع فرض إجمال أدله الكر. و تظهر كثير من جهات الكلام فيه مما تقدم.

و محصله: أنه لا مجال للتمسك فيه بعموم انفعال الماء، إذ لا دليل على العموم المذكور، إلا الحصر المستفاد من نصوص الكر، و هو مجمل بعد فرض

[١] بناء على أن الكر لا يحتاج فيه للعصر. منه عفى عنه.

إجمال الكر و عدم تماميه الإطلاق لأدلته، فلا ينفع فى مورد الشك.

بل ربما يدعى حينئذ الرجوع إلى إطلاق بعض النصوص الظاهره فى عدم الانفعال حتى فى القليل، فينبغى الاقتصار فى الخروج عنها على المتيقن.

و ليست معارضه بإطلاق يقتضى الانفعال، لما أشرنا إليه فى آخر الكلام فى الملاقاه المقارنه للكريه من عدم ثبوت الإطلاق المذكور، لاختصاص نصوص الانفعال - غير روايات الكر - بما هو ظاهر فى القله، كالإناء و الركوه و الحب و نحوها.

اللهم إلا أن يقال: إطلاق عدم الانفعال لما لم يكن عنوانيا، و إنما استفيد من عدم الاستفصال فنصوص الكر مع كثرتها و وضوح مضمونها تكشف عن احتفافها بالقرينه الصارفه للكريه المغنيه عن الاستفصال، كما لا يبعد كونه منصرف أكثرها، لورودها فى الغدير و نحوه، فإجمال الكر يوجب إجمالها، لرجوعه إلى إجمال القرينه المحتفه بها. فالاستدلال بعمومها فى مورد الإجمال فى غايه الإشكال.

مع أنه إن أريد من الرجوع لعموم الاعتصام إثبات طهاره الماء، فهو غير مهم بعد وفاء الاستصحاب أو أصله الطهاره به.

و إن أريد به إثبات جميع أحكام الكر حتى ما كان منها على خلاف مقتضى الأصل، بدعوى: أنه لما كان الاعتصام ملازما لبقية أحكام الكر بل لنفس الكريه كان العموم الذى هو دليله دليلا عليها.

فلا مجال له، لعدم حجيه العموم فى اللازم المذكور عنها، لأن ملاك حجيه العموم مع إجمال المخصص إنما هو عدم جواز رفع اليد عن الحجبه بغير الحجبه، لا كونه رافعا لإجمال المخصص، لعدم تعرضه لذلك بوجه. فتأمل جيدا.

و أما قاعده المقتضى فقد سبق إنكارها. مع أنه لا يبعد اختصاصها - لو تمت - بما إذا شك فى وجود المانع بنحو الشبهه الموضوعيه، و لا تنفع فى مثل المقام مما شك فيه فى مانعيه الموجود بنحو الشبهه الحكيمه.

و مثلها ما سبق عن بعض الأعظم قدس سرّه من أن تعليق الترخيص أو مطلق الحكم على عنوان وجودى ملازم عرفا لعدمه ظاهرا أو واقعا عند عدم إحرازه.

كما أنه لا مجال لاستصحاب الكريه أو عدمها حتى لو تمّ في الشبهه الموضوعيه، لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المردد، فان مرجع الشك في المقام إلى إجمال الكر العاصم، و تردده بين ما يعلم حصوله في مورد الشك و ما يعلم بعد حصوله.

و عليه يتعين الرجوع في أحكام الكر إلى مقتضى الأصول المتقدمه، كما هو ظاهر الجواهر، خلافا لما أصر عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه من لزوم البناء على الانفعال.

تاره: لعموم أدلته المقتصر في الخروج عنها على المتيقن.

و اخرى: لأصالة عدم السبب العاصم، فيحرز الانفعال. لاندفاعه بما أشرنا إليه من منع التمسك بعموم الانفعال في المقام. و بأنه لا مجال للرجوع لأصالة عدم السبب، لعدم أخذ عنوان السبب في أدله الاعتصام، بل هو عنوان انتزاعي، و إنما أخذ فيها عنوان الكريه، فمع فرض إجمالها يمتنع الاستصحاب، لكونه من استصحاب المفهوم المردد. و لو فرض جواز استصحاب المفهوم المردد فهو قد يقتضى الاعتصام، كما لو كان الماء مسبوqa بما يقطع معه بالكريه.

و إن رجع كلامه إلى التمسك بقاعده المقتضى، فقد تقدم منعه.

هذا، و يأتي في أوائل المسأله السابعه عشره ما له نفع في المقام.

العاشر: لو كان الماء قليلا طاهرا ثمّ علم بطروء الكريه عليه و ملاقاته للنجاسه و لم يعلم السابق منهما فظاهر المعبر و القواعد و جامع المقاصد و كشف اللثام و غيرها طهارته مطلقا، بل ظاهر مفتاح الكرامه حيث لم يعقب كلام العلامه في ذلك المفروغيه عنه، بل تقدم عن المرتضى في مسأله تتميم النجس كرا الإجماع على ذلك.

و ينبغي الكلام تبعا لذلك في عكسه، و هو ما لو كان الماء كرا ثمّ علم بطروء القله و ملاقاه النجاسه عليه و لم يعلم السابق منهما. و عليه يقع الكلام في مقامين.

الأول: فيما لو كان الماء قليلا طاهرا ثمّ علم بطروء الكريه عليه و ملاقاته

للنجاسه و لم يعلم السابق منهما. و صوره ثلاث.

الأولى: أن يعلم تاريخ الكريه دون الملاقاه. و يتجه البناء فيها على الطهاره، كما ذكره فى العروه الوثقى و غير واحد من شروحيها و حواشيها. لاستصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكريه المقتضى لاعتصام الماء.

و قد يستشكل فيه بوجه.

الأول: ما يظهر من الآشتيانى قدس سره فى حاشيه الرسائل و غيره ممن عاصرناهم و قاربنا عصورهم من منع الاستصحاب المذكور، لأنه لا يحرز كون الملاقاه بعد الكريه إلا بالمالزمه.

وفيه: أنه لا- حاجه إلى إحراز كون الملاقاه بعد الكريه، بل يكفى إحراز عدم الملاقاه إلى حين الكريه، إذ لا يعتبر فى عاصميه الكريه إلا طهاره الماء حينها و عدم انفعاله قبلها، كما تقدم فى مسأله المتمم كرا، و الاستصحاب المذكور ينهض بإحراز ذلك. و مجرد العلم بتحقق الملاقاه لا يلزم بإحراز حالها بعد إحراز حال الماء.

و بالجملة: موضوع الاعتصام هو الكريه مع طهاره الماء و عدم نجاسته قبلها، و الأول محرز بالوجدان، و الثانى محرز بالاستصحاب المذكور.

الثانى: ما ذكره بعض مشايخنا من أن موضوع النجاسه مركب من الملاقاه و عدم الكريه، و ليس هو عبارته عن أمر منتزع من اجتماعهما، كالملاقاه المقيد به بمقارنه عدم الكريه، ليكون عدمه موردا للأثر و يجدى استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، فالاستصحاب المذكور لا أثر له، لعدم إحرازه ارتفاع موضوع النجاسه.

وفيه: أنه إنما يتم لو أريد بالاستصحاب نفي الملاقاه الخاصه بمفاد ليس التامه، بحيث يكون عدم الكريه قيذا للملاقاه المنفيه بالاستصحاب، لما ذكره من أن موضوع النجاسه ليس أمرا بسيطا و هو الملاقاه الخاصه، بل هو مركب من الملاقاه و عدم الكريه، فنفي الملاقاه الخاصه لا يجدى فى نفي موضوع النجاسه.

أما لو أريد بالاستصحاب نفى الملاقاه بنفسها فى زمان عدم الكريه، بنحو يكون الزمان المذكور ظرفا لعدم المستصحب، فلا إشكال، لوضوح أنه لما كان موضوع النجاسه مركبا من أمرين الملاقاه و عدم الكريه، و كان الاستصحاب المذكور محرزا لعدم الأول، فهو يكفى فى إحراز عدم النجاسه، كما أن إحرازه بالأصل يكفى فى إحراز النجاسه.

الثالث: دعوى تبدل الموضوع، لأن الماء الذى يعلم بعدم ملاقاته للنجاسه سابقا ليس هو الماء المشكوك بتمامه، بل بعضه و هو ما عدا الزيادة التى أوجبت كريتته، فلا مجال للاستصحاب بناء على ما تقدم فى الفرع السابق من عدم الاعتبار فى موضوع الاستصحاب بالتسامح العرفى، و لذا تقدم المنع من التمسك باستصحاب الكريه أو عدمها فى مثل ذلك.

وفيه: أن قيام الملاقاه و عدمها بالماء ليس كقيام الكريه و عدمها به، فان البعض المسبوق بالقله يكون بنفسه معروضا للملاقاه و عدمها لا بقيد اجتماعه بغيره، و يراد استصحاب عدم الملاقاه له لا للمجموع.

نعم، الزيادة قبل الملاقاه توجب اعتصام المجموع و عدم تنجسه بالملاقاه الطارئه، كما أن الزيادة بعد الملاقاه توجب تنجس الزائد بملاقاه الماء المتنجس لا بملاقاه نفس النجاسه، و ذلك لا يستلزم تبدل الموضوع.

و هذا بخلاف الكريه و عدمها، فإنهما من الكم القائم بالماء الواحد بحده الخارجى المتقوم بالأجزاء المجتمعه بنفسها، و لا يراد بالاستصحاب إلا إثبات صفه البعض المتيقنه للكل المشكوك أو العكس، و هو مستلزم لتبدل الموضوع.

ثم إن الوجوه المذكوره لو تمت فهى إنما تمنع من جريان استصحاب عدم الملاقاه فى الماء، لا من جريان استصحاب الطهاره أو أصالتها فيه، بناء على ما سبق من أن ملاقاه ما لم تحرز كريتته و لا عدمها لا تقتضى الحكم بانفعاله ظاهرا، و بعد الحكم بطهاره الماء ظاهرا و العلم بصيرورته كرا يحكم باعتصامه.

نعم، بناء على ما سبق من غير واحد من لزوم البناء فى مثل ذلك على

انفعال الماء لقاعده المقتضى أو نحوها يتعين البناء على نجاسته فى المقام حينئذ.

لكن تقدم ضعف المبنى المذكور.

و منه يظهر حال دعوى معارضه استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه- لو فرض جريانه فى نفسه- باستصحاب عدم الكريه إلى حين الملاقاه- بناء على ما ذهب إليه بعضهم من معارضه الاستصحاب فى معلوم التاريخ للاستصحاب فى مجهوله- فان المعارضه المذكوره- لو تمت- انما تمنع من البناء على طهاره الماء بناء على الحكم ظاهرا بانفعال ما لم يحرز كريتته و لا عدمها، و لا تمنع منه بناء على المختار فى المسأله من الرجوع للاستصحاب أو أصاله الطهاره فى الماء.

نعم، بناء على عدم جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه لأحد الوجهين الأولين و جريان استصحاب عدم الكريه إلى حين الملاقاه يكون الاستصحاب المذكور محرزا للنجاسه و حاكما على استصحاب الطهاره المذكور.

و هذا بخلاف ما لو كان المانع هو الوجه الثالث، فإنه- لو تمّ- يمنع من كلا الاستصحابين، كما لو سقطا بالمعارضه.

على أن المحقق فى محله عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ بالإضافة إلى مجهول التاريخ، فلا يجرى حينئذ استصحاب عدم الكريه إلى حين الملاقاه، كى يعارض استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، أو يحكم على استصحاب الطهاره.

و الذى تحصل: أنه ليس لنا فى المقام إلا استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، و استصحاب عدم الكريه إلى حين الملاقاه.

و أن القول بالطهاره يبنى على انفراد الأول بالجريان، أو على عدم جريانهما معا ذاتا أو من جهه المعارضه مع البناء على أن الأصل فى الماء غير المحرز الكريه و لا عدمها عدم الانفعال.

كما أن القول بالنجاسه يبنى على انفراد الثانى بالجريان- كما ذهب إليه بعض مشايخنا- أو على عدم جريانهما معا مع البناء على أن الأصل فى الماء غير

المحرز الكريه و لا عدمها هو الانفعال.

الصوره الثانيه: أن يعلم بتاريخ الملاقاه و يجهل تاريخ الكريه.

و اللازم البناء على النجاسه- كما فى العروه الوثقى و غير واحد من شروحها و حواشيها- لاستصحاب عدم الكريه إلى حين الملاقاه غير المعارض باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، بناء على ما تقدم من عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ.

فان ظاهر أدله الكر انفعال الماء بالملاقاه مع عدم الكريه، فمع إحراز الملاقاه بالوجدان و عدم الكريه بالاستصحاب يحرز موضوع الانفعال، و يكون حاكما على استصحاب طهاره الماء.

و ما قد يظهر من شيخنا الأعظم قدس سرّه فى مبحث الأصل المثبت من الفرائد من عدم جريان الاستصحاب المذكور، لأن اللازم إحراز وقوع الملاقاه حال القله و تقدمها على الكريه.

لا- يتضح وجهه، إذ لو رجع إلى دعوى تركب موضوع الانفعال من القله و الملاقاه، فظاهر أدله الكر خلافه، لظهورها فى أخذ الكريه فى موضوع الاعتصام، المستلزم لكون موضوع الانفعال عدمها، لا عنوان القله، مع أنه كما يمكن استصحاب عدم الكريه الملازم للقله يمكن استصحاب القله بنفسها، فيخرج عن الأصل المثبت.

و إن رجع إلى دعوى: أخذ عنوان التقدم فى موضوع الانفعال، بحيث لا يكون الموضوع مركبا من الملاقاه و عدم الكريه، بل هو عباره عن الملاقاه المتقدمه على الكريه، و الاستصحاب المذكور لا يحرز عنوان التقدم. فلا شاهد عليه من الأدله، بل ظاهرها أخذ عدم الكريه لا غير، كما ذكرنا.

إن قلت: تقدم فى الفرع السابق المنع من استصحاب عدم الكريه، لابتئائه على التسامح العرفى فى موضوع الاستصحاب، و هو غير معتد به.

قلت: إنما لا يجرى استصحاب عدم الكريه لو أريد به إثبات حال تمام الماء

الموجود، لإحراز انفعاله، حيث تقدم أن ما يعلم بعدم كبريته حقيقه هو بعضه لإتمامه.

أما لو أريد إثبات حال خصوص البعض المتيقن عدم كبريته سابقا، فلا إشكال فيه، لاتحاد الموضوع فيه حقيقه لا تسامحا، و ذلك هو المراد فى المقام، حيث إن الماء الملاقى للنجاسه يعلم بعدم كبريته سابقا، و يشك فى اتصاله بما يوجب كبريته قبل الملاقاه، فيستصحب حاله السابق المتيقن لإثبات انفعاله بالملاقاه، لا لإثبات انفعال تمام الماء، و إنما يحكم بانفعال بقيه الماء لملاقاته للماء القليل المتنجس، لا لملاقاته لنفس النجاسه.

و منه يظهر أن المستصحب فى الحقيقه ليس هو عدم الكريه، للعلم بعدم انقلاب الماء الملاقى للنجاسه عن حاله، بل هو عدم صيروره الملاقى جزءا من الكر، فإن ذلك حال طارئ على الماء قابل للشك و الاستصحاب.

و هذا بخلاف ما تقدم فى الفرع السابق، فإنه بعد فرض اتحاد الماء بعضه مع بعض لا بد فى انفعاله من عدم كبريته بمجموعه، و لا طريق لإحراز ذلك إلا باستصحاب عدم كبريته، المبني على التسامح العرفى. فتأمل جيدا.

الصوره الثالثه: أن يجهل تاريخ الملاقاه و الكريه معا.

و اللازم البناء على الطهاره - كما فى العروه الوثقى و غيرها - لاستصحاب طهاره الماء، و لا يجرى كل من استصحاب عدم الكريه إلى حين الملاقاه، و لا استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه.

إما لعدم جريان الأصل ذاتا فى كل من مجهولى التاريخ بالإضافة إلى الآخر، و إن جرى فى عمود الزمان - كما هو الظاهر - أو لسقوطه فى كل منهما بالمعارضه للآخر - كما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره - فيكون بحكم الماء المشكوك الكريه الذى تقدم فى الفرع السابق أن المرجع فيه استصحاب الطهاره، و هو يقتضى فى المقام الاعتصام بعد فرض تحقق الكريه.

و مما تقدم يظهر الوجه فيما ذكره غير واحد من البناء على النجاسه فى هذه

الصورة، وأنه إما أن يبتنى على عدم جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه ذاتا، و جريان استصحاب عدم الكريه إلى حين الملاقاه، بناء على جريان الأصل فى مجهول التاريخ بالإضافة إلى الآخر- كما جرى عليه بعض مشايخنا- أو على أن الأصل فى الماء الذى لم تحرز كريتته و لا عدمها هو الانفعال لقاعده المقتضى و نحوها. و قد تقدم ضعف كلا المبنيين.

المقام الثانى: فيما لو كان الماء سابقا كرا معتصما، ثم علم بطرود القله عليه و ملاقاته للنجاسه، و لم يعلم السابق منهما.

و صورته أيضا ثلاث.

الاولى: أن يعلم تاريخ الملاقاه و يجهل تاريخ الكريه. و قد ذكر فى العروه الوثقى و غير واحد من شروحها و حواشيها أن الحكم فيه الطهاره.

و يكفى فيه استصحاب الطهاره، بل الظاهر جواز الرجوع فيه لما هو سابق عليه رتبه، و هو استصحاب الكريه إلى حين الملاقاه، الذى هو فى الحقيقه عبارته عن بقاء الملاقى على حاله السابق كرا مجتمع الأجزاء أو جزءا من كرا مجتمع الأجزاء، لما أشرنا إليه فى الصورة الثانیه من المقام السابق، فان الشك فى الحقيقه فى ذلك، لا فى خروج الكرا عن كونه كرا.

هذا، و لا مجال لدعوى: معارضه الاستصحاب المذكور باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين ارتفاع الكريه و حدوث القله. لما تقدم من عدم جريان الأصل فى معلوم التاريخ. مضافا إلى ما يأتى فى الصورة الثانیه من عدم جريان الاستصحاب المذكور ذاتا.

مع أن فرض المعارضه إنما يقتضى البناء على النجاسه بناء على أصاله الانفعال فى مشكوك الكريه، و قد تقدم المنع منه و أن المرجع فيه استصحاب طهاره الماء.

الصورة الثانیه: أن يعلم تاريخ القله و يجهل تاريخ الملاقاه. و قد حكم فى العروه الوثقى بالنجاسه حينئذ، و أمضاه بعض المحشين عليها و منهم بعض

الأعظم قدّس سرّه.

و كأنه لاستصحاب عدم الملاقاه إلى حين ارتفاع الكريه و حدوث القله، غير المعارض باستصحاب الكريه إلى حين الملاقاه، لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ بالإضافة إلى مجهوله.

لكن الظاهر- تبعاً لما ذكره غير واحد من شراح العروه و محشيها- هو الطهاره، لعدم الأثر لاستصحاب عدم الملاقاه المذكور، فان موضوع الانفعال هو حدوث الملاقاه حين عدم الكريه، و هو لازم مؤدى الاستصحاب المذكور لا عينه.

نعم، لو ثبت التعبد بأصالة تأخر الحادث بنحو يحرز بها وجوده المتأخر، لا- مجرد عدمه فى الزمان السابق- الذى هو مفاد الاستصحاب المذكور- كانت حجه فى إثبات حدوث الملاقاه بعد ارتفاع الكريه الذى هو موضوع الانفعال.

لكنه غير ثابت. فلا مخرج عن استصحاب الطهاره فى المقام بناء على ما تقدم من أنه المرجع فى الماء الذى لا تحرز كريتته و لا عدمها.

و لعل ما صدر من بعض الأعظم قدّس سرّه من إمضاء الحكم بالانفعال مبنى على أنه الأصل فى الماء المذكور، كما تقدم منه فى الفرع السابق.

الصورة الثالثه: أن يجهل التاريخان. و الحكم فيها الطهاره- كما صرح به فى العروه الوثقى و غير واحد من شروحيها و حواشيها- و الوجه فيه استصحاب طهاره الماء، لما أشرنا إليه فى نظير هذه الصورة من المقام الأول من عدم جريان الأصل فى كل من مجهولى التاريخ بالإضافة إلى الآخر، فلا مجال لاستصحاب الكريه إلى حين الملاقاه، بل تصل النوبه إلى استصحاب الطهاره فى الماء، كما ذكرنا.

نعم، بناء على جريان الاستصحاب ذاتا فى كل من مجهولى التاريخ بالإضافة إلى الآخر، فالمرجع هو استصحاب الكريه إلى حين الملاقاه، غير المعارض باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، لأنه مثبت، كما ذكرناه فى الصورة الثانيه.

و الثاني: - و هو ماله ماده- لا ينجس بملاقاه النجاسه (١).

و مما ذكرنا فى هذه الصور و ما قبلها يظهر الكلام فيما لو فرض العلم بحدوث الملاقاه حين الكريه و احتمال استمرارها إلى ما بعد ارتفاعها، فان استصحاب الملاقاه إلى ما بعد زمان الكريه يقتضى النجاسه، و استصحاب الكريه فى تمام أزمه الملاقاه يقتضى الطهاره.

فإن جرى الأول وحده- كما فى صوره العلم بتاريخ ارتفاع الكريه- كان حاكما على استصحاب طهاره الماء، و لزم البناء على نجاسته. و إن جرى الثانى وحده- كما فى صوره العلم بتاريخ ارتفاع الملاقاه- أو لم يجرى معا- كما فى صوره الجهل بالتاريخين- لزم البناء على الطهاره.

و ما تقدم من المباني الأخرى فى جريان الأصل فى مجهول التاريخ و معلومه و تعارض الأصلين جار هنا. و تفصيل ذلك يعلم مما تقدم. و الله سبحانه و تعالى العالم.

هذا تمام ما أردنا التعرض له من الفروع التى أهملها سيدنا المصنف قدس سره.

و بقيت فروع أخرى أشار إليها فى العروه الوثقى أهملناها، لعدم أهميتها، أو لظهور الكلام فيها مما تقدم. و الحمد لله رب العالمين. و هو ولى العصمه و السداد.

(١) يعنى: و إن لم يكن كرا، كما نسبه فى الجواهر إلى المشهور، بل ربما ادعى الإجماع عليه فى بعض الأقسام كالجارى، و إن وقع الخلاف فى بعضها، على ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و يقتضيه عموم التعليل فى صحيح ابن بزيع عن الرضا عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له ماده»، و نحوه صحيحه الآخر «١»، فإنه قد تضمن فى صدره الحكم بعدم الانفعال، و فى ذيله الحكم بالطهاره بمجرد زوال التغير، و التعليل إما أن يرجع

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

لأول، لأنه الذى سيق له الكلام بالأصل، أو للثانى، لأنه الأقرب، أو لهما معا، لمناسبتة لهما معا ارتكازا، و احتياجهما معا للتعليل، حيث وقعا موردا للكلام، بل أطبق العامه- كما قيل - على خلافهما، و استفاضت به النصوص.

أما على الأول و الثالث فالاستدلال بعموم التعليل واضح.

و أما على الثانى فلأن رافعيه الماده للنجاسه تستلزم دافعيته لها عرفا. بل ذكر المحقق الخراسانى قدس سره أنها تقتضيه بالأولويه. على أنه لو غرض النظر عن التلازم بينهما فمقتضى الإطلاق ارتفاعهما بمجرد حدوثها مع فرض عدم التغير، فلا يكون وجودها إلا رتبيا، و لا استقرار لها فى الزمان، و مثل ذلك لا أثر له عملا، ليقبل الجعل شرعا.

نعم، هو موقوف على التعدى عن النجاسه الموجه للتغير التى هى مورد الحديث و التعليل، و لا- ينبغى الريب فيه، لفهم عدم الخصوصيه، بل القطع به بعد معلوميه أن التنجس مع التغير أولى بالبقاء و أقوى من التنجس بدونه. فتأمل جيدا.

هذا، مع أن التردد بين الوجوه المذكوره إنما يتجه لو كان كل من الحكمين مستقلا عن الآخر و مجعولا فى قبالة، و هو خلاف ظاهر الحديث الشريف، فان مقتضى تفريع قوله عليه السلام: «فينزح» على ما قبله كون الحكم الثانى من شؤون الحكم الأول و مرتبطا به و مترتبا عليه، و يتعين رجوع التعليل للأول لا غير، و لا معنى لرجوعه إلى الثانى فقط و إن كان أقرب، لأن الأقربيه إنما تقتضى ترجيحه لو كان مستقلا عن الأول، بحيث يكون رجوع التعليل للأبعد مستلزما لخلو الأقرب عنه مع افتقاره إليه، لا فى مثل المقام مما كان تعليل الحكم الأول موجبا لاستغناء الثانى عن التعليل، لأنه من شؤونه و توابعه.

بل إرجاع التعليل للثانى حينئذ مخالف للظاهر جدا، لأن مقتضى تفريعه على الأول كون الأول هو العله له، فيستغنى عن التعليل، و لا يحتاج إليه إلا منشؤه الذى سيق الكلام له بالأصل، كما لعله يظهر بالتأمل.

و وجه ترتبه عليه أن المستفاد من الحكم الأول بضميمه التعليل ان عدم

الانفعال مسبب عن أن المادة مقتضيه للاعتصام و الطهاره، و حينئذ فمانعيه التغير من الطهاره إنما تقتضى النجاسه ما دام التغير موجودا، لاختصاص تأثير المانع فى فرض وجود المقتضى بحال وجوده، و لا معنى لتأثيره مع ارتفاعه، بل يتعين تأثير المقتضى و ارتفاع أثر المانع مع عدم سقوط المقتضى عن الاقتضاء، كما فى المقام، لوضوح عدم تغير المادة و عدم تنجسها.

و منه يظهر الفرق بين المقام و ما إذا ارتفع تغير الكر من قبل نفسه، فإن الكريه و إن كانت مقتضيه للاعتصام، إلا أنها لما كانت قائمه بالماء و كان تغيره موجبا لانفعاله كان ذلك مسقطا للمقتضى عن الاقتضاء ارتكازا، فلا يؤثر بعد ارتفاع المانع.

نعم، لو اتصل المتغير بكر لم يتغير اتجاه كونه نظير المقام فى كونه عاصما للماء بعد ارتفاع تغيره و مطهرا له، لاشتراكه معه فى الجهه الارتكازيه التى أشار إليها التعليل.

هذا، و قد يقال: ان التعبير عن ماء البئر بالسعه لا يراد به السعه الحكيمه بلحاظ اعتصامه، ليكون قوله عليه السلام: «لا يفسده شىء» تأكيدا و تفسيراً له، و يستدل بعموم تعليله، بل المراد به كثرته وسعه وجوده فلا يعم القليل.

وفيه: - مضافا إلى ما قيل من عدم مناسبه التعبير عن الكثره بالسعه - أن حمل السعه على الكثره يقتضى سوقها لتمهيد الحكم بعدم التنجس و تعليله، فلا موقع لتعليل الحكم المذكور بعد ذلك بأن له ماده، بل لا بد من جعل ذلك تعليلا للسعه، لبيان أن الكثره الموجبه للاعتصام نعم الكثره الحاصله من الاتصال بالماده، و لا يعتبر فيها وحده الماء عرفا و اجتماعه، فينفع فى إثبات المطلوب.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم و حكاه عن البهائى قدس سرهما من إجمال التعليل، لاحتمال رجوعه إلى ترتب ذهاب الريح و طيب الطعم على النرح، نظير قولك:

لازم غريمك حتى يوفيك حقه، فإنه يكره ملازمتك.

ففيه: ما أشار إليه غير واحد من ان الكلام غير مسوق لبيان ترتب ذهاب

التغيير على النرح، بل لبيان توقف الظهاره على النرح الرافع للتغيير، و ليس ترتب ذهاب التغيير على النرح فى الجملة إلا متصيدا من ذلك، و صرف التعليل إلى القضييه المتصيده التى لم يتصد المتكلم لبيانها بعيد جدا.

نعم، لو كانت «حتى» للتعليل كان الكلام مسوقا لبيان ترتب ذهاب التغيير على النرح و أمكن صرف التعليل إليه.

لكنه خلاف الظاهر، إذ لا- إشكال فى عدم إرادته مسمى النرح بنرح البعض، لعدم ترتب ذهاب التغيير عليه، و لا- نرح الكل، لارتفاع موضوع طيب الطعم معه، بل المراد النرح الخاص المناسب لحملها على الغائيه، و هو النرح منه إلى أن يذهب تغييره، فيكون ذهاب التغيير قيدا فى النرح، كما يكون ترتبه عليه فى الجملة متصيدا لا يمكن صرف التعليل إليه.

هذا، مضافا إلى أن ترتب ذهاب التغيير على النرح فى الجملة- مع كونه أمرا خارجيا لا يناسب اهتمام الشارع بتعليه- مستغن عن التعليل لوضوحه.

و منه يظهر الفرق بين الحديث الشريف و المثال الذى ذكره، إذ ليس فى المثال المذكور ما يصلح لصرف التعليل إليه إلا ترتب الوفاء على ملازمه الغريم، و هو كاف فى تعيين «حتى» للتعليل، و ليس هو من الوضوح بحد يستغنى عن التعليل، كما أن التعرض له ليس خارجا عن وظيفه المتكلم.

فالإنصاف أنه لا مجال للتشكيك فى رجوع التعليل للحكم بالاعتصام و قوه ظهوره فى عاصميه ماده مطلقا، كما ذكرنا.

نعم، الرجوع إليه موقوف على العمل بالحديث فى البئر، أما لو فرض إهماله فيها أشكال الاعتماد عليه فى غيرها، إذ كما يمكن أن يكون إهماله فيها لخصوصيه مخرجه عن عموم عاصميه ماده، يمكن أن يكون لعدم تماميه العموم المذكور، و لا قرينه على أحد الأمرين، و خروج المورد عن عموم العام يوهنه، لصعوبه التفكيك بين المورد و الوارد فى أعمال أصاله الظهور عرفا، و ليسا مفادين متباينين ليسهل التفكيك بينهما فى الحجيه.

إلا أن الظاهر هو العمل بالعموم في مورده- كما يأتي إن شاء الله تعالى- فيتجه الاستدلال به في المقام.

هذا، ويمكن الاستدلال أيضا بما دل على اعتصام ماء الحمام، الذي يأتي الكلام فيه في المسألة التاسعة عشره إن شاء الله تعالى، بناء على ما هو الظاهر من عدم كون عنوان الحمام دخيلا- في موضوع الحكم، وأن المراد به الإشارة إلى المياه الخارجيه الموجوده في الحمامات. و هي مياه الحياض الصغيره، بلحاظ فرض ماده لها، فيتعدى منها إلى جميع ما له ماده.

نعم، يلزم الاقتصار فيها على المتيقن من الخصوصيات المحتمل دخلها في الحكم و تحققها في مياه الحمامات الموجوده في عصر صدور الروايات، لعدم الإطلاق فيها بعد فرض عدم دخل عنوانها في موضوع الحكم و عدم تحديد موضوعه فيها، بل هي نظير القضايا الخارجيه يجب الاقتصار فيها على المتيقن.

فلاحظ.

ثمّ إنه لو تمّ الدليل على اعتصام ذى ماده فلا مجال لمعارضته بأدله انفعال القليل، لانحصار تلك الأدله بالنصوص الوارده في الإناء و الكوز و الدلو و نحوها، و نصوص الكر الداله بمفهوم الحصر على انفعال ما دونه، و الأولى مختصه بما لا ماده له، و الثانيه و إن كان بينها و بين أدله اعتصام ذى ماده عموم من وجه، إلا أنه يلزم تقديم أدله الاعتصام بحمل تلك النصوص على غير ذى ماده، لثلا يلزم إلغاء خصوصيه ماده في أدلتها، إذ لو حملت نصوص ماده على ما بلغ الكر كفى في الاعتصام الكريه و لا أثر للماده.

و كذا الحال في غير نصوص الكر من أدله الانفعال لو فرض لها إطلاق أو عموم يشمل ما له ماده.

هذا، و لو فرض استحكام التعارض بين أدله الاعتصام و الانفعال فقد ذكر سيدنا المصنف قدّس سرّه أن المرجع عموم النبوى «١» الدال على اعتصام الماء مطلقا و لو

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

كان قليلا، أو أصاله الطهاره.

لكن تقدم غيره مره الإشكال فى الاستدلال بالنبوى.

نعم، قد يستدل بالعموم المستفاد من ترك الاستفصال فى بعض النصوص التى أشرنا إليها فى أدله القول بعدم انفعال القليل.

لكن النصوص المذكوره بين ما هو مختص بما لا ماده له، و لا بد من حملة على الكر، و ما لا عموم فيه للماء القليل بنفسه لقرينه فيه.

فالأول: كصحيح ابن بزيع: «كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء و يستقى فيه من بئر، فيستنجدى فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب، ما حده الذى لا يجوز؟ فكتب: لا يتوضأ من مثل هذا إلا من ضروره إليه» (١)، و نحوه موثق أبى بصير (٢) و غيره (٣).

و الثانى: كموثق سماعه: «سألته عن الرجل يمر بالميتة فى الماء. قال:

يتوضأ من الناحية التى ليس فيها الميتة» (٤)، فإن الأمر فيه بالوضوء من الناحية التى ليس فيها الميتة موجب لقرب احتمال فرض الماء قد تغير بعضه بالميتة دون بعض، و هو لا يكون إلا فى الكثير.

و قريب منه فى ذلك كثير من النصوص (٥) المفصلة بين تغيره و عدمه، فإن فرض عدم التغير مناسب لكثرة الماء جدا. على أنه لا يبعد عدم الإطلاع لبعضها، لورودها فى مقام بيان كون التغير موجبا للانفعال، و ليست فى مقام البيان من جميع الجهات. فتأمل.

و أما ما ذكره من أن عدم الانفعال مقتضى أصاله الطهاره لو فرض سقوط

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٣، ١٦. و باب: ٩ منها حديث: ١٣ و ١٦.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٥) راجع الوسائل باب: ٣.

ص: ١٨٠

إلا إذا تغير (١) على النهج السابق فيما لا مادة له (٢).

العمومين بالمعارضه.

فهو كما ذكره، بل الأولى الرجوع فيه لاستصحابها.

هذا، مع أن من الظاهر أن العموم والأصل لا يقتضى الحكم الثانى الذى تضمنه الصحيحان، و هو طهاره الماء النجس بالاتصال بالماده، بل مقتضى الاستصحاب نجاسته، و إن كان ذلك خارجاً عن محل الكلام. اللهم إلا أن يتمسك فيه بالصحيحين المتقدمين، لعدم المعارض لهما فى ذلك. فتأمل جيداً.

(١) لما تقدم فى أدله تغير الكر من الإجماع و النصوص، فان بعض الأصحاب و إن نقل الإجماع على النجاسه فى الموارد الخاصه كالجارى و المحقون، إلا أن المستفاد من ملاحظه كلامهم فى الموارد المذكوره أن التغير منجس لجميع أقسام الماء، و هو الذى نسبه فى المعبر إلى أهل العلم كافه، و قال فى الجواهر: «أما نجاسه الجارى بذلك، بل جميع المياه، فلا أعلم فيه خلافاً، بل عليه الإجماع محصلاً و منقولاً كاد يكون متواتراً. و فى المنتهى أنه قول كل من يحفظ عنه العلم».

كما أن عموم النصوص للمقام مما لا ينبغى التأمل فيه، و كفى دليلاً على انفعال ذى الماده مع التغير إطلاق صحيح حريرى: «كلما غلب الماء على ریح الجيفه فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب» (١) و خصوص نصوص البئر، و منها صحيح ابن بزيع المتضمنان للتعليل بالماده.

(٢) من اعتبار التغير بصفات النجاسه و عدم كفايه التغير التقديرى و غير ذلك، فإن بعض أدله تلك الخصوصيات لو اختصت بما لا- ماده له فخصيصه موردها ملغيه بعد ما علم من عدم اختصاص حكم التغير به، و عدم احتمال اختلاف التغير المنجس بحسب الموارد. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

ص: ١٨١

□
(١) الكلام فيه هو الكلام في الماء الجارى، الذى يأتى الكلام فيه فى المسأله السادسه إن شاء الله تعالى.

(٢) كما فى القواعد و عن أكثر كتب العلامه، و نسب إلى المشهور بين المتأخرين، و عن الشهيد فى نهايه المراد أنه مذهب العماني، و حكى نسبه إلى أبى عبد الله الحسين الغضائرى و محمد بن جهم، و عن الهدايه: «ماء البئر واسع لا يفسده شىء» [١] ثم ذكر مقادير النرح من دون تصريح بالنجاسه.

و نسب القول المذكور للشيخ قدس سره فى التهذيبين. لكن كلامه فيهما ظاهر فى النجاسه مع العفو عن الاستعمال جهلا، و قد يظهر من غيره - على ما حكى.

و كيف كان، فالقول بالطهاره مطابق لنصوص كثيره.

منها: صحيح ابن بزيع المتقدم، و نحوه صحيحه الآخر، و صحيحه الثالث المختصر «٢».

□
و منها: صحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: لا يغسل الثوب، و لا تعاد الصلاه مما وقع فى البئر، إلا أن يتن، فإن أنتن غسل الثوب و أعاد الصلاه و نرحت البئر» «٣»، لظهوره فى عدم وجوب النرح مع عدم التتن.

و مثله فى ذلك صحيح محمد بن مسلم: «أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن البئر يقع فيها الميتة. فقال: إن كان لها ريح نرح منها عشرين دلوا» «٤»، بناء على أن ذكر العشرين لغلبه زوال الريح بها، و إلا كان مجملا.

[١] نقله عنها فى مفتاح الكرامه و هو الموجود فى نسختين مخطوطتين منها، و يناسبه ما فى صحيح ابن بزيع. لكن فى النسخ المطبوعه: «و ماء النهر واسع». منه عفى عنه.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

و منها: صحيح زراره «١» و موثق ابنه الحسين «٢» الواردان فى الاستقاء من البئر بحبل من شعر الخنزير المتقدمان فى أدله القول بعدم انفعال القليل بالمتنجس، بناء على المفروغيه فيها عن نجاسه شعر الخنزير، حيث يدلان حينئذ على عدم انفعال البئر بمماسه الحبل و جواز الوضوء منها.

لكن تقدم الإشكال فى ذلك. فراجع.

نعم، قد يستدل بخبر زراره الوارد فى الاستقاء بجلد الخنزير «٣»، المتقدم فى أدله القول بعدم انفعال الماء القليل بالنجس، إذ من البعيد عدم المفروغيه فيه عن نجاسته، فعدم التنبيه فيه على انفعال البئر ظاهر فى عدمه.

اللهم إلا أن يقال: إنما يدل عدم التنبيه على ذلك لو كان الانفعال مما يخفى على السائل، و ربما يدعى وضوحه بمقتضى الأدله الكثيره الآتية بنحو يستغنى عن التنبيه و يلزم بصرف السؤال لخصوص حكم الاستقاء تكليفا. و لعله لذا لم ينبه فيه على انفعال ما يخرج بالدلو مع أنه قليل منفصل عن ماده.

و منها: صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن بئر ماء وقع فيها زبيل [زنبيل خ. ل] من عذره رطبه أو يابسه، أو زبيل من سرقين، أ يصلح الوضوء منها؟ قال عليه السلام: لا بأس» «٤»، و نحوه موثق عمار، إلا أنه قال: «لا بأس إذا كان فيها ماء كثير» «٥»، بناء على أن التقييد فيه بالكثرة لملازمه وقوع ذلك لتغير البئر مع عدمها، لا لاعتبار الكريه فى اعتصام البئر، و إلا كان من أدله القول بذلك، الذى يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و الإشكال فى الاستدلال بهما.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣. و أورده مع تتمه له فى باب: ٣٣ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٤، ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

تاره: بأن العذره و السرقين أعم من النجس.

و اخرى: بأن وقوع الزبيل المذكور فى البئر لا يستلزم إصابه ما فيه لمائها.

كما ترى لاندفاع الأول: بأن العذره ظاهره فى عذره الإنسان عرفاً، بل لغه، على ما صرح به غير واحد من اللغويين، كما يشهد به ما ذكره من أن منشأ تسميتها بذلك أنهم كانوا يلقونها فى أفنيه الدور التى هى عذراتها. و لا أقل من كونه المتيقن منها. و لا سيما مع مقابلتها بالسرقين فى الروايه، بل لا أقل من شمولها لها، المصحح للاستدلال بعدم الاستفصال.

و اندفاع الثانى: بأن الظاهر كون ذكر الزبيل لبيان مقدار الواقع فى البئر من العذره و السرقين، لا لبيان وقوعه فيها معه. مع أن غلبه ملازمه وقوع الزبيل لملاقاه ما فيه مانع من الحمل على عدم الملاقاه لو فرض إمكانه خارجاً.

و أضعف من ذلك الإشكال فى الاستدلال بغير واحد من نصوص المقام.

تاره: بحملها على المصنع الذى يزيد ما فيه على الكر أو الغدير.

و اخرى: بإمكان أن يراد جواز استعمال الماء بعد الترح فى مقابل التعطيل المطلق.

لوضوح مخالفه الأول للظاهر جداً، خصوصاً بملاحظه اشتمال بعض النصوص على التعبير بالترح الظاهر فى الترح المعهود.

و أما الثانى فيوهن بأن منصرف السؤال الاستعمال قبل الترح لشيوع مشروعيته، و بعد احتمال مانعيه وقوع الزبيل المذكور من استعمال الماء مطلقاً ليتمكن صرف السؤال و الجواب إليه.

و كأن ارتكابهم لهذه المحامل و نحوها للفرار من الطرح بعد المفروغيه عن تقديم نصوص النجاسه عملاً، لا لكونها هى الظاهر منها بدواً أو بعد الجمع العرفى بينها و بين نصوص النجاسه، و إلا فمخالفتها للظاهر لا تخفى عليهم.

و منها: مرسل على بن حديد عن بعض أصحابنا: «كنت مع أبى عبد الله عليه السلام فى طريق مكه، فصرنا إلى بئر فاستقى غلام أبى عبد الله عليه السلام دلوا فخرج

فيه فأرتان، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: أرقه، فاستقى آخر فخرج فيه فأره، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: أرقه. قال: فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شىء. فقال: صبه فى الإناء، فصبه فى الإناء» (١)، و فى المعتبر: «فقال: صبه فى الإناء، فتوضأ و شرب» (٢).

و كذا مرسل الصدوق عنه عليه السّلام: «كانت فى المدينة بئر وسط مزبله، فكانت الريح تهب و تلقى فيها القدر، و كان النبى صلى الله عليه و آله و سلم يتوضأ منها» (٣).

و منها: النصوص الكثيره المتضمنه لعدم إعاده الوضوء و الصلاه و عدم غسل الثوب لمن استعمل ماء البئر جاهلا بوقوع النجاسه فيها، كصحيح معاويه بن عمار المتقدم، و صحيحه الآخر عن أبى عبد الله عليه السّلام: «عن الفأره تقع فى البئر، فيتوضأ الرجل منها، و يصلى، و هو لا يعلم، أ يعيد الصلاه و يغسل ثوبه؟ فقال: لا يعيد الصلاه و لا يغسل ثوبه» (٤). و قريب منه موثقا أبى بصير و أبان بن عثمان، و موثق أبى أسامه و أبى يوسف، و خبر أبى عيينه عنه عليه السّلام، و موثق يعقوب بن عيثم عنه عليه السّلام الوارد فى البئر التى يقع فيها سام أبرص» (٥)، و نحوها ما تضمن جواز أكل الخبز الذى يعجن بماء البئر التى فيها الميته إذا أصابته النار» (٦)، بناء على ما هو المعروف من عدم كون النار من المطهرات الشرعيه للنجاسات المتعارفه، بل لا يبعد شمول إطلاق بعضها لما إذا استعمل الماء جهلا بالحكم مع العلم بالموضوع.

فإن هذه النصوص و إن ظهر منها المفروغيه عن تأثير النجاسه شيئاً فى البئر يقتضى تركها و نزعها، لأن السؤال عن وجوب التدارك ظاهر فى المفروغيه عن أن الاستعمال لا ينبغى وقوعه و لا يقدم عليه لو لا الجهل، بل صرح فى بعضها بالنزع، إلا أنها لا تناسب الانفعال جدا، لما هو المعلوم من أن الطهاره شرط واقعى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

(٢) المعتبر ص: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢٠.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥، ١١، ١٢، ١٣، ١٩.

(٦) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٧.

للاستعمال، كما يومئ إليه صحيح معاوية بن عمار الأول الظاهر في أن وجوب النزع لا ينفك عن وجوب الإعادة و أنهما معا من لوازم النجاسة.

على أنه لو فرض تصحيح الوضوء بالماء النجس لمطابقته للأمر الظاهري، و لو في خصوص المورد، إلا أن عدم تنجس الثوب مع نجاسة الماء مما تأباه المرتكزات جدا.

و كيف يمكن التفكيك بين الثوب و الماء الذى أصابه خصوصا مع العلم بالحال قبل جفاف الثوب، بل و هو فى الماء؟!.

و قد فصل الشيخ قدس سرّه فى التهذيب بين التغيير و عدمه، فحكم بالعمو فى الثانى دون الأول مع أنهما بملاك واحد بناء على النجاسة بالملاقاه، بل إطلاق نصوص النزع شامل لما إذا أوجبت النجاسة التغيير، فلو فرض كون النزع بمجرد الملاقاه ناشئا عن نجاسة الماء كان مقتضى إطلاق هذه النصوص العفو عن استعمال الماء النجس المذكور و لو مع التغيير، و لا يظن من أحد التزامه، و ما ذلك إلا لقوه ارتكاز أن النجاسة تستلزم عدم العفو، بنحو توجب انصراف نصوص العفو عن صورته التغيير التى لا إشكال فى النجاسة معها.

و دعوى: أن العفو مع التغيير و إن كان مقتضى إطلاق النصوص، إلا أنه يجب تقيدها بصحيح معاوية بن عمار المتقدم الصريح فى عدم العفو منه.

مدفوعه: بأن ظاهر الصحيح المذكور ملازمه النجاسة لعدم العفو، و أن عدم التدارك فى غير صورته التغيير لعدم النجاسة، فهو لا ينفع القائل بالنجاسة فيها.

هذا، و قد استدل فى الجواهر على الطهاره بخبر محمد بن القاسم أو صحيحه عن أبى الحسن عليه السلام: «فى البئر يكون بينها و بين الكنيف خمس أذرع أو أقل أو أكثر يتوضأ منها؟ قال: ليس يكره من قرب و لا بعد يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير الماء» (١).

و فيه: أنه إنما يدل على أن قرب البئر من النجاسة مع عدم التغيير لا ينجسها،

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

و هو أجنبي عن محل الكلام، لعدم الملاقاه بوجه عرفي، و إن أمكن فرض ملاقاه الماء المتصل بماء البئر بمسام الأرض و مجاريها، و عدم الانفعال معه خارج عن محل كلامهم.

و كفى بالنصوص الأخرى دليلا على عدم الانفعال مع اعتبار أسانيد كثير منها و وضوح دلالتها.

و مع هذا كله فقد ذهب إلى القول بالنجاسه جماعه من أعيان الأصحاب و أكابرهم، كالصدوق في الفقيه و الأمامي، و المفيد، و السيد، و الشيخ، و أبي الصلاح، و المحقق، و كثير غيرهم على ما حكى عن بعضهم، بل عن غير واحد نسبته للأكثر أو المشهور، و في المعتبر أنه الأظهر بين الأصحاب، بل عن غير واحد نفى الخلاف فيه، و عن آخرين دعوى الإجماع عليه، و في الانتصار أنه من متفردات الإماميه، و عن غايه المراد أن عليه عملهم في سائر الأعصار و الأمصار، و عن ظاهر الأمامي أنه من دينهم. إلى غير ذلك مما يظهر منه معروفه القول المذكور و اشتهاؤه، خصوصا بين القدماء.

و يقتضيه منصرف الأمر بالنزح في النصوص الكثيره الوارده في تحديد المقادير المنزوحه المختلفه باختلاف النجاسات الواقعه في البئر.

لوضوح أن الأمر المذكور ليس نفسيا، إذ لا إشكال في جواز ترك النزح و هجر البئر، بل هو شرط للانتفاع بالماء، و المرتكز أن مانعيه وقوع النجاسه من الانتفاع بالماء ليست إلا لانفعاله بها، كما ينفع في كثير من موارد ملاقاتها.

و فيه: أن الأمر بالنزح و إن كان ظاهرا في ذلك بدوا، إلا أن نصوص العفو عن الاستعمال المتقدمه مع التنبيه فيها للنزح ظاهره في أن النزح ليس من جهه النجاسه المانعه من الاستعمال المقتضيه للتدارك، فهي من سنخ الحاكم على نصوص النزح المفسر لها، لا من سنخ المعارض، لينظر في الترجيح بينها.

و لا سيما مع قرب عدم ورود نصوص النزح في مقام تشريعه، بل لبيان مقداره حسب اختلاف النجاسات مع المفروغيه عن أصل تشريعه من دون

تعرض لمنشئه.

هذا مضافا إلى كثير من القرائن في نصوص النزح لا تناسب كونه لأجل تطهير الماء بعد انفعاله بملاقاه النجاسه.

منها: شدة الاختلاف بينها في مقدار المنزوح، فإن القاعده في ذلك و إن اقتضت الاقتصار على الأقل و استحباب الأكثر، إلا أن كثرة ذلك موهنة لظهور النصوص في الانفعال جدا، إذ حمل الأكثر على عدم كونه مطهرا يقرب حمل الأقل عليه مع كونهما من سنخ واحد، و لا سيما مع اتحاد السياق في بعضها، مثل ما اشتمل على نزح الكل لبول الصبي و مطلق البول و الخمر «١»، مع أنه مختص عندهم بالأخير، و غير ذلك مما هو كثير جدا.

و من ثم وقع الأصحاب في كثير من المفارقات في مقام الاستدلال على التحديدات المذكوره تظهر للمتأمل في كلامهم.

و منها: التخيير في كثير منها بين الأقل و الأكثر، فإنه لا يناسب بيان المطهر الرافع للنجاسه جدا. و لا سيما مع شدة الاختلاف بين أطراف التخيير كميته، كالتخيير بين العشرين و الثلاثين و الأربعين، أو بين الأخيرين، لموت السنور «٢»، و غير ذلك.

و منها: ما في غير واحد منها من الأمر بنزح دلاء «٣»، أو دلاء يسيره «٤»، فإن هذا بدوا ليس من سنخ المجمل، بل من سنخ المطلق الذي يكفي فيه الأقل، و هو ثلاثه، و لو كان هو المراد لكان الأولى ذكره، لأنه الأنسب بالتحديد، فإهمال التحديد به موجب لنحو من الاجمال، و لا سيما مع عدم كفايه ذلك إجماعا في كثير من موارد تلك النصوص أو كلها، فالإكتفاء به من قبل السائل لا يناسب الحمل

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣، ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢١، و باب: ١٥ منها حديث: ٦. باب: ١٧ منها حديث: ٢، ٥، ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

على التطهير، لأهميه الحكم عملا المقتضيه لشده الحاجه للبيان الواضح.

و منها: التسامح فى بعض التحديدات للنجاسه الملاقيه، كقولهم عليهم السلام:

«الكلب و شبهه» (١) و: «الفأره و أشباهها» (٢) و: «شاه أو ما أشبهها» (٣).

□
و أشدها فى ذلك موثق عمار: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه فى البئر، فقال: ينزح منها دلاء. هذا إذا كان ذكيا فهو هكذا، و ما سوى ذلك مما يقع فى بئر الماء فيموت فيه فأكثره الإنسان ينزح منها سبعون دلو، و أقله العصفور ينزح منها دلو واحد، و ما سوى ذلك فيما بين هذين» (٤) فان التسامح فى التحديد بهذا النحو من الامام عليه السلام فى مقام البيان و اكتفاء السائل به لا يناسب أهميه الحكم.

و منها: الأمر فى كثير منها بالنزح فى غير مورد ملاقيه النجاسه، كاغتسال الجنب و موت الوزغ و العقرب، فإن الالتزام بالانفعال فيها بعيد عن المرتكزات جدا، و الحمل على عدمه يناسب ذلك فى بقيه النصوص، خصوصا مع وحده السياق فى بعضها. إلى غير ذلك من الجهات التى تظهر بالتأمل فى النصوص، و النظر إلى ما وقع فيه الأصحاب من الاضطراب فى جهات مهمه و فروع كثيره، فإن ذلك بمجموعه لا- يناسب مثل هذا الحكم ذى الآثار المهمه، و لا سيما مع كثره الابتلاء بالآبار، خصوصا فى تلك العصور، و هو مما يقرب عدم أهميه الحكم جدا.

نعم، قد يستدل على الانفعال ببعض النصوص التى قد تصلح لبيان وجه الأمر بالنزح فى النصوص.

منها: صحيح ابن بزيع: «كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون فى المنزل للوضوء، فيقطر فيها قطرات من بول أو دم، أو

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

يسقط فيها شيء من عذره [غيره خ ل] كالبعره و نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاه؟ فوق عليه السلام بخطه فى كتابي: ينزح منها دلاء» (١) و صحيح على ابن يقطين عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «سألته عن البثر تقع فيها الحمامه و الدجاجه أو الكلب أو الهره. فقال: يجزيك أن تنزح منها دلاء، فان ذلك يطهرها إن شاء الله تعالى» (٢) و موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث طويل: «و سئل عن بثر يقع فيها كلب أو فأره أو خنزير. قال: تنزف كلها، فان غلب عليه الماء فلينزف يوماً إلى الليل يقام عليها قوم يترأحون اثنين اثنين، فينزفون يوماً إلى الليل و قد طهرت» (٣). فان مقتضى تصريح الامام عليه السلام فى الأخيرين و تقريره فى الأول أن النزح لتطهير البثر المناسب لانفعالها و تنجسها بما وقع فيها.

و فيه: أن الاكتفاء فى التطهير على تقدير النجاسه بمسمى الدلاء فى الأولين - كما هو مقتضى الإطلاق فيهما خصوصاً الثانى - خلاف إجماعهم - كما قيل - لاختلاف الأمور المذكوره فيهما اختلافاً فاحشاً، حسب الفتوى و النصوص الأخرى، فهما متروكا الظاهر، فلا بد إما من التزام الإهمال و ورود الجواب لبيان مطهره النزح فى الجملة مع إيكال التفصيل لبيان آخر، أو التزام نصب القرينه لإيراده العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبه إلى كل من النجاسات المسؤول عنها، و الأول لا يناسب ورود السؤال و الجواب لأجل العمل، و الثانى مقطوع البطلان، كما أشار لذلك فى الجملة شيخنا الأعظم قدس سره.

فالأقرب الحمل على الاستحباب، و يكون إطلاق التطهير بلحاظ نحو من القذاره تحصل من الملاقاه يكره معها الاستعمال، و هى غير النجاسه التى هى محل الكلام و مورد الأحكام، على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

فإن ذلك هو المناسب لهذا النحو من التسامح فى التحديد، كما أشرنا إليه

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

آنفاء. و إلا تعين الالتزام بإجمال الخبرين و عدم صلوحهما للاستدلال.

و منه يظهر حال الثالث، فان ترك مضمونه إجماعاً موهن للاستدلال به و مقرب لحملة على ما ذكرنا.

كما ظهر حال الاستدلال بما تضمن ترتب الوضوء و الشرب على النزع، حيث قد يظهر منه بطلان الأول و حرمه الثاني بدونه، كصحيح على بن جعفر المتضمن نزع ما بين الثلاثين و الأربعين لسقوط الشاه المذبوحه و هى تشخب دما، و نزع دلاء يسيره لسقوط الدجاجه أو الحمامه المذبوحه «١» و للرعاف. و خبره المتضمن لنزع سبع دلاء لموت الفاره من دون تقطع و نزع عشرين لموتها مع التقطع «٢». و صحيح الفضلاء المتضمن نزع دلاء لموت الدابه و الفاره و الكلب و الخنزير و الطير «٣»، و مثله خبر البقباق «٤» إلا أنه لم يذكر فيه الخنزير.

فإنه بملاحظه ما تقدم يتعين حملها على ما ذكرنا.

و منها: صحيح عبد الله بن أبي يعفور و عنسه بن مصعب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا أتيت البئر و أنت جنب فلم تجد دلوا و لا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد، فإن رب الماء رب الصعيد، و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم ماءهم» «٥».

فإن تشريع التيمم إنما يكون مع تعذر الماء الطاهر، و هو إنما يتم بناء على الانفعال. كما أن التعبير بالإفساد ظاهر فى الانفعال و امتناع استعمال الماء، نظير ظهور التعبير بعدمه فى صحاح ابن بزيع المتقدمه فى عدم الانفعال.

و فيه: ما أشار إليه غير واحد من أن انفعال البئر موقوف على نجاسه بدن الجنب، و هو غير مفروض فى السؤال، بل لازمه امتناع الغسل، لنجاسه البدن

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢٢.

و الماء، لا فساد الماء على أهله بعده، كما كان المناسب عليه التعرض للعفو عن الصلاة بالخبث من جهة التعذر كما تعرض عليه السلام لتهوين ترك الطهارة المائيه و الاكتفاء بالترايبه.

و دعوى: أن الاغتسال مع طهاره البدن و إن لم يوجب انفعال الماء إلا- أنه يمنع من استعماله بمقتضى ما دلت عليه نصوص النزع، و هو كاف فى صدق الإفساد، فيكشف عن عدم اعتصام ماء البئر، و أنه كالماء القليل الذى يمنع استعماله إذا اغتسل به من الحدث الأكبر، فينفع بملاقاه النجاسه مثله.

مدفوعه: بأن ذلك لا يكفى فى مشروعيه التيمم حينئذ، بل يجب الاغتسال به ثم تطهيره بالنزع، فلا بد من كون منشأ النهى عدم إحراز رضا أهل الماء بذلك، أو التسهيل بلحاظ صعوبه تطهير البئر، فيرجع إلى بيان جواز ترك الغسل لا إلى وجوبه، و هو كما يمكن أن يكون للجهه المذكوره يمكن أن يكون من جهه لزوم استقذار الماء عرفاً أو تعرضه للتعفن، أو تعكره بما يختلط به من طين و نحوه، أو نحو ذلك مما يوجب الرغبه عن استعماله.

و دعوى: ظهور إفساد الماء فى خصوص امتناع استعماله شرعاً لنجاسه أو نحوها.

ممنوعه، و الفرق بين هذا الصحيح و صحاح ابن بزيع أنها قد تضمنت الحكم بعدم الفساد، و ظاهر حكم الشارع بشىء أنه من شؤونه و مجعولاته، أما هذا الصحيح فلم يتضمن الحكم بالفساد، بل النهى عنه، و لا ظهور للمنهى عنه فى كونه أمراً شرعياً، كما لا يخفى.

و منها: صحيح زراره و محمد بن مسلم و أبى بصير: «قلنا له: بئر يتوضأ منها يجرى البول قريباً منها أ ينجسها؟ فقال: إن كانت البئر فى أعلى الوادى، و الوادى يجرى فيه البول من تحتها فكان بينهما قدر ثلاث أذرع أو أربعه أذرع لم ينجس ذلك شىء، [و إن كان أقل من ذلك نجسها. خ ل] قال: و إن كانت البئر فى أسفل

الوادي و يمر الماء عليها، و كان بين البئر و بينه تسعه أذرع لم ينجسها. و ما كان أقل من ذلك فلا يتوضأ منه. قال زراره: فقلت له: فان كان مجرى البول يلصقها و كان لا يثبت على الأرض. فقال: ما لم يكن له قرار فليس به بأس و إن استقر منه قليل، فإنه لا يثقب الأرض و لا- قعر له حتى يبلغ البئر، و ليس على البئر منه بأس، فيتوضأ منه، إنما ذلك إذا استنقع كله» (١). و جه الاستدلال دعوى ظهوره في تنجس البئر بوصول البول إليها.

لكن قال في محكي المنتهى: «ان القائلين بانفعال البئر بالملاقاه متفقون على عدم حصول التنجيس بمجرد التقارب، فلا بد من تأويله عندهم لمخالفته لإجماعهم».

و أجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سره بقوله: «و الانصاف أن هذه الحسنه و إن لم تحمل على ظاهرها من حيث عدم انفعال البئر بمجرد قرب المبال فيها [منها. ظ] إلا أنها ظاهره في الانفعال عند العلم بوصول البول إليها».

أقول: إن كان الظهور المذكور بملاحظه أن تنجس البئر بقرب المبال المستلزم لوصول رطوبه البول لها يقتضى تنجسها مع وقوع البول نفسه فيها بالأولويه العرفيه.

ففيه: أنه مع فرض سقوطه عن الحجيه بمدلوله المطابقي لا- مجال لحجيته في المدلول الالتزامي، و فرض حمله في المدلول المطابقي على الكراهه أو التغير يقتضى حمله عليهما في المدلول الالتزامي المذكور.

و إن كان بملاحظه قوله عليه السلام في ذيل الصحيح: «فإنه لا يثقب الأرض و لا قعر له حتى يبلغ البئر.» لظهوره في التنجيس لو ثقب البول الأرض و بلغ البئر، الذي هو عين المدعى.

ففيه: أن الظاهر أن الذيل المذكور تفصيل في مورد السؤال، و هو تقارب محل البول و البئر، لا بيان لأمر آخر خارج عنه، فلا بد من أن يراد ببلوغ البول للبئر

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

هو البلوغ الملازم للتقارب، لا وصوله لها رأسا الذي هو محل الكلام. فالظاهر عدم تماميه الاستدلال بالصحيح المذكور.

□
و منها: صحيح أبي بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقع في الآبار. فقال:

«أما الفاره و أشباهها فينزع منها سبع دلاء. و كل شئ ء وقع في البئر ليس له دم مثل العقرب و الخنافس و أشباه ذلك فلا بأس به»
«١».

و قد جعلها شيخنا الأعظم قدس سره ظاهره في الانفعال. و ضعفه ظاهر، فان ثبوت البأس فيما له نفس أعم من الانفعال، بل ليس هذا الصحيح إلا كسائر نصوص النزح الظاهره في ثبوت البأس في الجملة، بالاستعمال مع الملاقاه.

هذا تمام ما يستدل به للقول بالانفعال، و قد عرفت عدم تماميه شئ ء منه.

و لو فرض تماميه ظهوره و غض النظر عما تقدم لم ينهض بمعارضه نصوص الطهاره التي هي أظهر دلالة، خصوصا صحاح ابن بزيع. و لا سيما صحيحه المشتملين على التعليل بالماده، فإن ظهورهما في بيان الحكم بالطهاره و دفع ما يختلج في النفوس من شبهه الانفعال، و تأكيد ذلك بالتعليل، ملزم بتقديمهما على جميع ما يوهم الانفعال من الأدله.

نعم، قد يستشكل في نصوص الاعتصام بأن إعراض القدماء عنها يكشف عن اطلاعهم على خلل فيها مانع من العمل بها مهما قوى ظهورها و سندها، بل قوتها مما يزيدا و هنا، حيث لا يحتمل معه كون الاعراض بسبب تخيل قصورها، كى لا يمنع من الاعتماد عليها في حق من يرى تماميتها و فساد منشأ الاعراض.

و لا مجال لتوهم: أن اهتمامهم بتوجيهها و حملها على ما لا ينافى أخبار الانفعال ظاهر في اهتمامهم بها و عدم إعراضهم عنها.

لأن التوجيهات المذكوره لما كانت ظاهره الوهن فهم لم يذكروها إلا فرارا من الطرح بعد المفروغيه عن عدم العمل بها، كما أشرنا إليه عند الكلام في صحيح

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

ابن جعفر.

نعم، لو كان المدعى كشف إعراضهم عن اطلاعهم على كذبها و عدم اهتمامهم بصدورها، لكان التوجيه مانعا من ذلك، و لذا لم يهتموا بتوجيه روايات العامه.

إلا أن الإعراض المسقط للحجيه لا ينحصر وجهه باطلاعهم على خلل فى الصدور، بل يكون غالبا لجهات آخر لا تنافى التوجيه فرارا عن الطرح.

لكنه يندفع بعدم ظهور الإعراض منهم بالنحو المسقط للحجيه، لما عرفت من ذهاب بعضهم للطهاره، بل يظهر من بعض من يعمل بنصوص النجاسه الاعتداد بنصوص الطهاره فى مقام العمل.

فقد تقدم عن الصدوق فى الهدايه التعبير بمضمون صدر صحيح ابن بزيع.

و فى المقنع بعد أن ذكر مقادير النزع للنجاسات و منها العذره قال: «و إن وقع فيها زنبيل من عذره رطبه أو يابسه أو زنبيل من سرقين فلا بأس بالوضوء منها، و ليس عليك عن أن تنزع منها شيئا. و روى عبد الكريم.» ثم ذكر موثق أبى بصير المتضمن العفو عن استعمال الماء جهلا فى الوضوء و غسل الثياب و العجن، و قد أشرنا إليه آنفا.

و تقدم من الشيخ قدس سرّه العفو أيضا عملا بنصوصه التى عرفت ظهورها فى الطهاره.

و عن الكلينى قدس سرّه أنه بعد أن ذكر صحيح ابن بزيع المتقدم فى أدله الانفعال قال: «و بهذا الاسناد قال: ماء البئر واسع لا يفسده شىء.» و مقتضى ما يظهر من ديباجه الكافى - من أنه ألفه ليكون مرجعا فى أخذ الأحكام لا لمجرد جمع الروايات و أنه عند التعارض يتعين التخيير - جواز الأخذ بروايه الاعتصام إما لعدم منافاتها للروايه الأولى، للجمع بينهما عرفا بما ذكرنا، أو للتخيير بينهما بما ذكرنا.

بل هو المظنون من حال أكثر القدماء الذين كان شأنهم ذكر الروايات فى كتبهم لعملهم بها لا لمحض الحفظ، و إن لم يصل إلينا كلامهم. و إلا فلو كان طرح

الروايات المذكوره، مسلما بينهم لم يخف على أعيان المتأخرين و أكابرهم، و لم يذهبوا للقول بالاعتصام لأجلها مهما قويت دلالتها.

نعم، الظاهر تحقق الشهره من القدماء الذين التزموا بتحرير الفتاوى و حفظت كلماتهم على ما هو ظاهر كلامهم، و مثل ذلك لا يكفى فى سقوط نصوص الاعتصام عن الحجيه، و لا- سيما مع قرب كون منشئه خفاء وجه الجمع بين النصوص عليهم، و ترجيحهم نصوص الانفعال لكثرتها و موافقتها للاحتياط، لا ظهور خلل فى نصوص الطهاره لهم مانع من العمل بها فى نفسها، و مع ذلك كيف يحصل الوثوق بخلل فى النصوص المذكوره مسقط لها عن الحجيه، بل الظاهر حجيه النصوص المذكوره و رفع اليد بها عن ظاهر نصوص الانفعال لو فرض غض النظر عن المناقشات المتقدمه فيها.

هذا، و لو فرض استحكام التعارض بين النصوص المذكوره و أن اللازم منه التساقط فالمرجع بعد تساقطها نصوص الكر المقتضيه للتفصيل بين القليل و الكثير.

اللهم إلا- أن يقال: نصوص الكر و إن كانت بدوا شامله للماء الذى له ماده إلا أن ورود الأدله باعتصام ذى الماده فى الجمله كأدله ماء الحمام كاشف عرفا عن اختصاصها بالماء الراكذ الذى لا ماده له، إذ لو فرض عمومها لما له ماده لزم رفع اليد عن ظهورها فى حصر الاعتصام بالكر، و حيث كان ظهورها فى ذلك أقوى من ظهور إطلاق الماء فيها فى عموم ذى الماده لزم رفع اليد عن عمومها المذكور محافظه على ظهورها فى الحصر المذكور.

بل قد يدعى انصراف نصوص الكر فى نفسها عن ذى الماده، و أنها ناظره لاعتصام الماء الراكذ بعضه ببعض، و لا نظر فيها للاعتصام بأمر خارج عنه.

و كيف كان، فلا مجال للرجوع فى البئر لنصوص الكر، بعد فرض تعارض نصوصها، بل المرجع استصحاب الطهاره، أو أصالتها المقتضيه لاعتصامها مطلقا.

و ربما يدعى ترجح نصوص اعتصام البئر.

تاره: بموافقته للكتاب و السنه الدالين على عموم طهاره الماء.

و اخرى: بمخالفتها للعامه، لما قيل من إطباقهم على النجاسه.

و يندفع الأول: بما تقدم فى الفصل السابق من أنه لا دليل على عموم طهاره الماء بلحاظ الأحوال لينفى به احتمال انفعال الماء بالملاقاه و يحرز به الاعتصام، و أن غايه ما يمكن إثباته هو عموم طهاره الماء بلحاظ الأفراد بحسب أصله، و هو لا ينفع فى المقام.

و يندفع الثانى: بعدم وضوح موافقه نصوص الانفعال للعامه و مخالفه نصوص الاعتصام لهم، لظهور شده الاختلاف بينهم فى ذلك، فالمحكى عن المالكيه اعتصام البئر مطلقا مع استحباب النرح، و هو المحكى عن محمد بن الحسن الشيبانى و أبى يوسف من أصحاب أبى حنيفه فى ظاهر كلامهما، و عن بشر انفعال البئر و عدم طهارتها بالنرح، لعدم المطهر لأرضها و حيطانها، و عن الشافعيه و الحنابله التفصيل بين بلوغها قلتين و عدمه كالماء الراكد.

و من الظاهر مخالفه نصوص الانفعال لجميع الأقوال حتى القول بالتفصيل، لأن المتيقن من كثير من نصوص النرح الشمول للكثير، لتضمنها نرح الدلاء الكثيره و التراوح مع غلبه الماء.

نعم، حكى عن الحنفيه و بعض علماء العامه من غير أئمه المذاهب انفعال البئر و طهارتها بالنرح مطلقا، كما هو مفاد النصوص المذكوره، و من الظاهر أن ذلك - لو تم - لا يكفى فى الترجيح، إذ لا يراد بموافقته العامه إلا - موافقه القول الشائع المعروف بينهم، لا موافقه قول بعضهم مع مخالفه الآخرين.

على أنه كيف يمكن خفاء موافقه نصوص الانفعال للعامه على أعيان الأصحاب و قدمائهم حتى أفتوا بمضمونها و أهملوا نصوص الطهاره لأجلها، مع شيوع الابتلاء بالمسأله المناسب لظهور الخلاف بيننا و بين العامه فيها لو فرض، كما ظهر خلافنا معهم فى الأوقات و نحوها.

و ما أبعد ذلك عما ذكره السيد المرتضى قدس سرّه فى الانتصار من أن القول

المذكور من متفردات الإماميه.

و بالجملة: اضطراب كلام العامه و اختلاف النقل عنهم و إهمال أعيان الأصحاب لذلك مانع من الرجوع للمرجح المذكور.

هذا، و عن البصروي التفصيل في انفعال ماء البثر بين بلوغه كرا و عدمه.

و لعله إليه يرجع ما عن الجعفي من اعتبار بلوغها ذراعين في الأبعاد الثلاثة في اعتصامها. إذ لا يبعد ابتناؤه على تحديده الكر بذلك.

و قد يدعى أنه لازم للعلامه و غيره ممن اعتبر الكريه في اعتصام الجارى، لأن البثر لا تزيد عليه. و إن كان لا يخلو عن إشكال.

و كيف كان فقد يستدل له.

تاره: بالنصوص الخاصه، كموثق عمار المتقدم المتضمن لعدم البأس بالوضوء في البثر التي يقع فيها زنبيل من عذره إذا كان فيها ماء كثير، و خبر الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شىء» «١»، و الرضوى: «كل بثر عمق مائها ثلاثة أشبار و نصف في مثلها فسييلها سبيل الجارى، إلا أن يتغير لونها و طعمها و رائحتها» «٢»، فيخصص بها نصوص الاعتصام بعد تقديمها على نصوص الانفعال، أو تكون شاهد جمع بين الطائفتين.

و اخرى: بما أشرنا إليه آنفا من أنه بعد تساقط نصوص البثر بالمعارضه فالمرجع نصوص الكر المقتضيه للتفصيل المذكور.

و ثالثه: بغلبه كثره ماء البثر الموجب لانصراف نصوص الطهاره إليها و قصورها عن صورته القله، بل هو مقتضى فرض السعه في صحيح ابن بزيع بناء على أنها بمعنى الكثره، فيرجع مع القله إلى عموم انفعال القليل.

و رابعه: بأن الترجيح في المقام لنصوص الانفعال، إلا أنه لا بد من تقييدها بالقليل، إذ لو شملت الكثير لزم كون المادة سببا للانفعال، فإن الكثره عاصمه لماء

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

البئر لو انقطعت عنه المادة و صار من الراكد.

و يشكل الأول: بقصور النصوص المذكوره عن إفاده التفصيل المذكور، إذ لا وجه لحمل الكثره فى الموثق على الكريه، إذ لم يثبت كونها حقيقه فيها شرعا، بل الظاهر منها الكثره العرفيه بالنحو الذى يزيد على الكر، و لعله دفعا لمحذور التغير اللازم من وقوع المقدار المذكور مع عدمها، و إلا- فالظاهر أن الكريه لا تكفى فى منع التغير بالمقدار المذكور، المستلزم لكون الحكم بالطهاره اقتضائيا.

و أما الخبر و الرضوى فضعهما مانع من الاعتماد عليهما، مع موافقتهما لمذهب بعض العامه، و مخالفتهما لظاهر نصوص الاعتصام و الانفعال معا، لظهور الاولى فى خصوصيه ماده المناسب لعدم اعتبار الكريه، و كون المتيقن من أكثر الثانيه ما زاد على الكر.

و لعله لذا حمل الشيخ قدس سره خبر الحسن على التقيه، لمخالفه حكم البئر لحكم الغدير عندنا.

و يندفع الثانى: - مضافا إلى ما سبق من ترجيح نصوص الاعتصام- بما تقدم آنفا من قصور نصوص الكر عن شمول ذى ماده، جمعا بين ما دل على اعتصامه فى الجملة و ظهورها فى الحصر.

و منه يظهر اندفاع الثالث، لانحصار عموم انفعال القليل بنصوص الكر.

و بقيه أدلته مختصه بمواردها كالإناء و الركوه و التور و غيرها مما لا يشمل البئر. على أن الغلبه لو كفت فى انصراف الإطلاق فلا- مجال لها فى المقام مع اشتمال بعض نصوص الاعتصام على التعليل بالماده. و فرض السعه فى صحيح ابن بزيع لا ينهض بذلك، كما تقدم عند الكلام فى عموم عاصميه ماده.

كما ظهر اندفاع الرابع، إذ لا وجه لترجيح نصوص الانفعال بعد ما سبق، مع أن المذكور فى تقييدها استبعاد محض لا ينهض دليلا على التخصيص، خصوصا بعد ما عرفت من أن المتيقن من كثير منها ما زاد على الكر، و أن القول المذكور مما يظهر من الشيخ خروجه عما عليه الأصحاب.

نعم، يصلح الوجه المذكور لتأييد القول بالاعتصام مطلقا تقديمًا لنصوصه على النصوص الأخرى.

بقى الكلام فى النزح، فقد اختلف القائلون بالطهاره فى حكمه، فعن المنتهى و الموجز وجوبه تعبداً، و نسب فى كلام غير واحد إلى الشيخ قدس سره فى التهذيب، لكن تقدم أن كلامه ظاهر فى النجاسه مع العفو عن الاستعمال جهلاً.

و كيف كان، فعمده الدليل على ذلك ظهور أوامر النزح فى الوجوب المولوى، إما بدواً، أو بعد تعذر حمله على الإرشاد للنجاسه بسبب نصوص الطهاره.

وفيه: أن بعض أدله الطهاره و إن لم يناف ذلك، مثل ما دل على العفو عن الاستعمال، إلا بعضها ينافيه، لظهور صحيحى معاويه بن عمار و محمد بن مسلم فى انحصار وجوب النزح بالتغير.

بل لما لم يمكن الالتزام بوجوب النزح نفسياً، إذ لا- إشكال فى جواز هجر البئر، بل المراد به توقف الاستعمال عليه- كما هو ظاهر صحيح ابن جعفر، و خبره، و صحيح الفضلاء، و خبر البقباق المتقدم إليها الإشاره فى أدله الانفعال- كان راجعاً إلى أن ملاقاته النجاسه تقتضى نحواً من الفساد فى الماء، فيدفعه صحاح ابن بزيع الحاكمه بسعه ماء البئر و عدم فساده بما يقع فيه، كما يدفعه صحيح ابن جعفر و موثق عمار المتضمنان جواز الوضوء بماء البئر التى يقع فيها زنبيل من عذره، لقوه ظهورها فى عدم توقفه على النزح.

بل أكثر ما تقدم من القرائن المنافيه لحمل نصوص النزح على مطهريته للماء بعد انفعاله مانع من حملها على وجوبه تعبداً، كما يظهر بالتأمل فيها.

كما أن ما تقدم فى أدله الانفعال من التعبير بالتطهير- كصحيحى ابنى بزيع و يقطين- آب عن حمل أوامر النزح على الوجوب التعبدى جداً.

و بالجمله: الحمل المذكور مناف لأكثر أدله الاعتصام و الانفصال، فلا مجال لحمل أوامر النزح عليه، و لا سيما مع ما أشرنا إليه من عدم قوه ظهور نصوص النزح فى الوجوب، لقرب ورودها لبيان مقدار النزح بعد الفراغ عن مشروعيته، لا لتشريعته.

فالأقرب حمل نصوص النزح على ثبوت مرتبه من القذاره تحصل بالملاقاه يكره معها الاستعمال، و هى غير النجاسه التى هى محل الكلام و مورد الأحكام، على ما أشرنا إليه آنفا، كما هو الحال فى كثير من المياه التى ورد النهى عن استعمالها مع ثبوت طهارتها. و مثله كثير من موارد الأمر بالغسل مع ثبوت عدم وجوبه.

و مثل هذه القذاره يصح التعبير عنها بالنجاسه، كما ورد نظيره فى صحيح الفضلاء الآخر المتقدم المتضمن لحكم مقاربه البثر للبالوعه، و يصح التعبير عن رفعها بالتطهير، كما تقدم فى بعض النصوص.

لكن بعض مشايخنا منع ذلك.

أولاً: لعدم كونه جمعا عرفيا.

و ثانياً: لاستحاله اجتماع الطهاره مع النجاسه و لو بمرتبه ضعيفه منها، لأنهما ضدان، كالسواد الذى يمتنع اجتماعه مع مرتبه ضعيفه من البياض.

و قد رتب على ذلك استحكام التعارض بين النصوص و ترجيح نصوص الطهاره بموافقه الكتاب أو مخالفه العامه، و بعد إهمال نصوص النجاسه لا يبقى دليل على استحباب النزح.

و فيه: أن النجاسه و الطهاره و إن كانتا صفتين متضادتين، إلا أنهما من الأمور الإضافيه، فكل قذاره و خبث نحو من النجاسه يكون عدمها طهاره بالإضافة إليها و رفعها تطهيرا منها. و من هنا صح إطلاق الطهاره تاره فى مقابل النجاسه الخبيثه، و اخرى فى مقابل الحدث، كما صح نفيها عن ولد الزنا، و أنه لا يطهر إلى سبعة آباء، إلى غير ذلك من موارد إطلاقها المتفرقه.

و ليس المراد من ثبوت مرتبه من القذاره فى المقام أنها مرتبه من النجاسه التى هى محل الكلام و مورد الأحكام، بحيث تكون فردا منها، لوضوح استحاله اجتماعها مع الطهاره، كما ذكره، بل هى سنخ آخر يكره معه الاستعمال و يستحب التطهير منه قبله، أو أنها من سنخ النجاسه المذكوره إلا أنها لا تبلغ أدنى مراتبها لتكون من أفرادها و يستحيل اجتماعها مع الطهاره منها.

نعم، لما كان موضوع الأحكام المهمه هو النجاسه بالنحو الخاص ذى المرتبه الخاصه انصرف إطلاق الأدله إليها، كما انصرف إطلاق الطهاره و التطهير إلى ما يقابلها، حتى صارت حقيقه فيها، و هو لا يمنع من الحمل على غيرها بقرائن خاصه، نظير ما تقدم فى صحيح الفضلاء من إطلاق النجاسه على البئر بمقاربه البالوعه، مع الإجماع على طهارتها، كما تقدم.

و نظير ما اعترف به هو من أنه لو عمل بنصوص النجاسه لزم الجمع بين نصوص النزع المختلفه فى المقدار المتزوح بالاختصار على الأقل و حمل الأكثر على الاستحباب، فكما أمكن حمل نصوص الأكثر على الاستحباب مع ظهورها فى الإرشاد إلى التطهير بقريته نصوص الأقل أمكن حمل جميع نصوص النزع عليه بقريته أخبار الطهاره.

و مع ذلك لا مجال لإنكار كون الجمع المذكور عرفيا، و لا سيما مع معرفيه هذا النحو من الجمع بين الأصحاب فى المقام و غيره.

و قد أشرنا آنفا إلى أن ذلك هو المناسب للتسامح فى التحديد فى بعض النصوص و تعبيرهم عليهم السّلام بمثل: «دلاء» و معه لا موجب لما ذكره من حمله على عدم كونهم عليهم السّلام فى مقام بيان الحكم الواقعى.

كما أن ما ذكره من ترجيح نصوص الطهاره بموافقه الكتاب أو مخالفه العامه قد تقدم ما فيه.

و أما ما ذكره فى توجيه احتمال الاستحباب من حمل الأخبار على التحفظ على نظافه المياه و دفع الاستقذار العرفى.

فهو أبعد مما ذكرناه، لأن استحباب النظافه العرفيه و إن لم يكن بعيدا عن الأدله، إلا أنه لا يناسب نصوص المقام الظاهره فى بيان طريق التطهير بتحديد مقادير النرح، لوضوح أن بيان طريق التطهير من الاستقدار العرفى ليس من وظيفه الشارع، فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

تنبيهات:

الأول: إذا تغيرت البئر بالنجاسه فقد اختلفت أقوالهم فى مقدار النرح المطهر لها، فبين قائل بكفايه زوال التغير، و ملزم بنرح الجميع إلا- مع التعذر، فيتراوح عليه يوما إلى الليل، أو يكتفى بزوال التغير، و ملزم بأكثر الأمرين من زوال التغير و نرح المقدر مطلقا أو مع تعذر نرح الجميع. إلى غير ذلك من الأقوال التى بلغ بها فى مفتاح الكرامه إلى ثمانيه، مما لا مجال لإطاله الكلام فيه و فى أدلته.

و الظاهر الاكتفاء بذهاب التغير، كما فى القواعد، و جامع المقاصد، و كشف اللثام، و عن المذهب، و المقنعه، و الإصباح، و بقيه كتب العلامه، و الموجز، و البيان، و المدارك و غيرها، و عن الدلائل أنه المشهور بين المتأخرين.

و تقتضيه النصوص الكثيره، كصحيحى ابن بزيع المتقدمين المشتملين على التعليل بالماده، و غير واحد من نصوص النرح المتضمنه لحكم التغير، كقوله عليه السّلام فى موثق سماعه: «و إن أنتن حتى يوجد التنن فى الماء نرحت البئر حتى يذهب التنن من الماء» «١» و قوله عليه السّلام فى صحيح الشحام: «فإن تغير فخذ منه حتى يذهب الريح» «٢» و غيرهما.

و بها يرفع اليد عن إطلاق نرح البئر فى صحيح معاويه بن عمار، فيحمل على نرحها فى الجمله و لو بنرح بعضها فى مقابل عدم نرحها مع عدم التغير الذى

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

يستفاد من الصدر، بل لا يبعد كون ذلك هو الظاهر منه بدوا بمقتضى المقابله بين صدره و ذيله.

نعم، لا- مجال لذلك فى بعض نصوص النرح المتضمنه لنرح الكل أو لنرح مقدار معين، كخبر منهال: «فان كانت جيفه قد أجيفت فاستق منها مائه دلو، فان غلب عليها الريح بعد مائه فانزحها كلها» (١) و صحيح محمد بن مسلم المتقدم المتضمن لقوله عليه السّلام: «إن كان لها ریح نرح منها عشرون دلو» (٢) بناء على عدم كون ذلك لملازمه القدر المذكور لذهاب التغير، و لا سيما فى نرح الكل لغلبه ذهاب التغير قبله، بل يتعين فى مثل ذلك الحمل على الاستحباب، كما حمل النرح فى بقيه الموارد عليه بناء على عدم الانفعال.

نعم، بناء على الانفعال بالملاقاه لا يبعد لزوم الجمع بين أكثر الأمرين من ذهاب التغير و نرح ما تقتضيه النجاسه الواقعه مع عدمه، جمعا بين دليليهما، لظهور نصوص الاكتفاء بالنرح المذهب للتغير فى النظر لحيثيه التغير، فلا- ينافى وجوب ما زاد عليه لحيثيه الملاقاه، و إن اختلفت فى ذلك كلماتهم بما لا مجال لإطاله الكلام فيه.

هذا، و الظاهر كفايه زوال التغير و لو بغير النرح، كما فى جامع المقاصد، لظهور التعليل فى صحيح ابن بزيع فى أن الماده مقتضيه للاعتصام و التغير مانع منه، فكما تقتضى دفع النجاسه عند عدمه تقتضى رفعها عند ارتفاعه، للزوم الاقتصار فى تأثير المانع على حال وجوده، كما سبق، فذكر النرح فيه ليس الا لكونه مقدمه لارتفاع التغير، لا لموضوعيته، و ذلك هو الحال فى سائر موارد ارتفاع التغير عن الماء مع اتصاله بالعاصم.

نعم، يشكل الأمر بناء على الانفعال و إهمال صحيحى ابن بزيع، لان المتيقن من بقيه النصوص الظاهره فى كفايه زوال التغير هو زواله بالنرح، و حملها

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

على محض مقدميته يحتاج إلى لطف قريحه، و لعله لذا قال في القواعد: «و لو زال تغيرها بغير النزح و الاتصال فالأقرب نزح الجميع و إن زال بعضه لو كان على إشكال» فإن الظاهر ابتناؤه على القول بالانفعال، لأنه ذكره في ضمن فروعِهِ.

الثانى: بناء على انفعال البئر بالملاقاه فهل يقوم الاتصال بالعاصم - كالكر أو الجارى - مقام النزح فى التطهير لها، أو لا؟ صرح بالثانى فى الجملة فى القواعد، و هو المحكى عن جماعه، بل فى الجواهر أنه نسب للأكثر. لكن الظاهر الأول، كما صرح به فى المعبر، لظهور بعض نصوص النزح فى الانحصار به، كقوله فى صحيح ابن بزيع المتقدم: «ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها؟».

و دعوى: أنه وارد لبيان الطريق المتعارف الميسور الذى تختص به البئر.

لا دليل عليها، بل هى مخالفه للظاهر. مضافا إلى أن عمدته أدله التطهير بالأمر المذكوره هو الإجماع و صحيح ابن بزيع المشتمل على التعليل بالماده بالتقريب المتقدم فى الكلام على ذى الماده. و لا إجماع فى المقام، و صحيح ابن بزيع لا بد من إهماله على القول بالانفعال.

لكن فى مرسل الكاهلى: «كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر» «١»، و إطلاقه شامل للبئر. إلا أنه لو كان حجه فى نفسه و شاملا لتطهير الماء معارض لمفهوم الحصر فى صحيح ابن بزيع المتقدم بالعموم من وجه، و بعد تساقطهما فالمرجع استصحاب النجاسه.

و دعوى: لزوم تقديمه لكونه أقوى دلالة من الحصر و يتعدى لغير المطر من الأمور العاصمه بعدم الفصل. غير ظاهره.

و مما ذكرنا يظهر عدم قيام غير النزح مقامه فى رفع الكراهه بناء على الاعتصام.

نعم، لو فرض خروج الماء عن كونه ماء بئر بالاتصال بالجارى أو غيره و الخروج عن البئر فلا- يبعد اتفاقهم على كونه بحكم الجارى الذى يطهر بعضه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

بعضاً، كما أشار إليه في الجواهر، فهو كسائر المياه المتنجسه، و منها ما يخرج بالنزح لو اتصل بالكر أو نحوه، و إنما النزاع فيما يبقى في البئر و يصدق عليه أنه ماؤها، فان للبئر أحكاماً خاصه، و لا طريق لإثبات ذلك فيها. فتأمل جيداً.

الثالث: الظاهر عدم الإشكال بينهم في عدم انفعال البئر بمجرد القرب من البالوعه التي فيها القدر، بل في الرياض و عن الدلائل: أنه بلا خلاف، و في الجواهر: أن عليه الإجماع محصلاً و منقولاً، و تقدم عن المنتهى عند الكلام في صحيحه الفضلاء دعوى الإجماع عليه من القائلين بانفعال البئر بالملاقاه، فضلاً عن غيرهم.

و لعل ما عن الذخير من أنه المشهور في قبال ما عن بعضهم من البناء على النجاسه مع ظن وصول الماء، في قبال ما صرحوا به من اعتبار العلم بالوصول، إذ في مفتاح الكرامه لم يجد مخالفاً إلا- من يقول بذلك. و عليه فلا يكون خلافاً فيما نحن فيه من الطهاره في فرض عدم الوصول.

و يقتضيه- بعد ذلك- نصوص الطهاره مع الملاقاه لعين النجاسه، فإنها تقتضى الطهاره مع مقاربه النجاسه المستلزمه لاحتمال وصول رطوبتها بالأولويه العرفيه.

مضافاً إلى خبر محمد بن القاسم المتقدم في ذيل الكلام في نصوص الطهاره بالملاقاه، الذي لا يبعد صحه سنده، كما جزم به بعض مشايخنا. إذ ليس في سنده من يستشكل فيه إلا محمد بن القاسم المذكور، لأنه مشترك بين جماعه ليس بعضهم موثقاً، و عباد بن سليمان الذي لم ينص أحد على توثيقه.

لكن الظاهر أن الأول هو ابن الفضيل ابن يسار النهدي الثقه، بقريته روايه سعد بن سعد عنه الذي يميز به، لأنه ممن يختص به، كما عن جامع الرواه.

كما أنه لا يبعد وثاقه الثاني، لأنه من رجال كامل الزياره. مضافاً إلى ما عن الوحيد قدس سرّه من أنه روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى و لم يستثن روايته القميون، و يروى عنه الأجله مثل محمد بن الحسين بن أبي الخطاب و الصفار و أحمد بن

محمد بن عيسى و غيرهم.

هذا، مع ظهور اعتماد القائلين بعدم انفعال البئر بمقاربه البالوعه على هذا الخبر، لانحصار دليلهم به فى قبال بعض النصوص الظاهره فى النجاسه، و منها صحيح الفضلاء المتقدم.

و لا يهيم مع ذلك تحديد مقدار البعد المستحب، حيث اختلفت فيه كلمات الأصحاب تبعا لاختلاف الروايات المحمول على اختلاف مراتب الفضل أو الصور، بما لا مجال لاطاله الكلام فيه فى هذه العجالة.

هذا، و أما لو تغيرت البئر بمقاربه البالوعه من دون وصول النجاسه فظاهر المحقق قدس سرّه فى المعتبر المفروغيه عن نجاستها، حيث تعرض لحكم الشك فى استناده للبالوعه و قال: «و الأحوط التطهير، لأن سبب النجاسه قد حصل، فلا يحال على غيره. لكن هذا ظاهر لا قاطع، و الطهاره فى الأصل متيقنه، فلا تزول بالظن» و هو الظاهر مما عن المنتهى و فى جامع المقاصد و الجواهر و غيرها.

و يقتضيه ما تقدم فى خبر محمد بن القاسم. و إن كان قد يستشكل فيه بأنه لم يتضمن الحكم بالنجاسه، بل بالكراهه.

إذ لا بد من حمل الكراهه على النجاسه بقريته النصوص الأخرى الآمره بالتباعد الظاهره فى كراهه الاستعمال بدونه، فيخرج به عما تقدم فى غير البئر من عدم الانفعال بالتغير بمجاوره النجاسه، كما أشرنا إليه هناك. فتأمل.

نعم، لا بد من استناد التغير للبالوعه، لانصراف الخبر المتقدم إليه، كما لا بد من العلم به، و لا يكفى الظن، فضلا عن الشك، لما تقدم من المعتبر.

الرابع: حيث تضمن صحيح ابن بزيع تعليلا اعتصام البئر بالماده فلا- بد من الاقتصار فيه على صورته بقاء الماده و اتصالها، فلو فرض انقطاعها حكم بالانفعال.

و به يخرج عن إطلاق بقيه نصوص اعتصام البئر، لأقوائيه التعليل بلا إشكال. بل الظاهر أن ذلك إجماعى لا يحتاج إلى استدلال.

نعم، يقتصر فى ذلك على ما إذا كان دون الكر، عملا بعموم الكر غير

المعارض بالتعليل، إذ ليس مفاد التعليل إلا الانفعال في الجملة، لأن مفهوم السالبة الكليه موجب جزئيه. و هو ظاهر.

الخامس: يظهر من كلماتهم نحو اضطراب في تعريف البئر و تحديدها في مقابل العيون و الثمد و نحوهما، فإن البئر و إن كانت من المفاهيم المعروفة- كما في القاموس- إلا أن معرفيتها باعتبار مصاديقها، لا بنحو يسهل تحديد مفهومها بتعريف و نحوه.

نعم، لا- ريب في كونها في قبال الجارى، إلا أن هذا يكون في الثمد بالمعنى الآتى، كما يكون في العيون، إذ لا ريب في عدم توقف صدق العين على الجريان، بل قد تقف عنه، لضعف نبعها و حصر الماء بحوض و نحوه، فتحديد البئر عنهما ببعض القيود مشكل جدا، و إن كان لا يبعد أخذ نحو من العمق في مفهومها، كما قد يناسبه بعض الاستعمالات للماده، حيث تدل على نحو من الخفاء و الاستتار قال في القاموس: «و بأر. الشىء خبأه أو ادخره، و الخير قدّمه أو عمله مستورا».

إلا أن هذا- مع عدم وضوحه- من المشكك الذى يصعب تحديده أيضا، و المتيسر في المقام هو الرجوع للعرف في التطبيق، لأنه يكشف عن تحديد المفهوم في الجملة.

نعم، قد يدعى عموم حكمها لكل ماء نابع راكد، كما يأتي عن الوحيد قدس سرّه نسبتة للفقهاء. لكنه غير ظاهر الوجه بعد قصور عمومات البئر عنه.

و دعوى: عدم خصوصيه الإطلاق العرفي، و أن المدار على الركود في مقابل الجريان، الذى هو عاصم للماء في الجملة بلا إشكال.

مصادره، و لا- سيما مع اختصاص البئر بأحكام تعديده غير عرفيه. و ليس مرجع ذلك إلى دوران أحكام البئر مدار الصدق العرفي، بحيث لو فرض تبدل المفهوم العرفي تبعه الحكم، لوضح أن الإطلاق العرفي محض طريق لاستكشاف مراد الشارع، من دون أن يكون له دخل في الموضوع، كما هو الحال في سائر موارد الرجوع للعرف.

و منه يظهر أنه لو فرض كون الإطلاق العرفي في بعض الموارد حادثاً لم ينفذ في إحراز الحكم إلا بضميمة أصاله عدم النقل. فتأمل. و الأمر سهل، بناء على ما عرفت من اعتصام البئر كسائر أفراد ذى المادة.

و مما تقدم يظهر عدم شمول أحكام البئر للماء الجارى في بطن الأرض من منابعه المتصله بطرق بينها و قنوات كالأنهر، إذ لا ريب في صدق الجارى عليها و خروجها عن المتيقن من مدلول النصوص، لعدم معهوديه هذا النحو في العصور السابقه، بل المنصرف من الأمر في النصوص بنزح البئر إخراج الماء الملاقي للنجاسه أو المتغير بها من البئر، لا إخراج غيره مع خروجه هو بالجريان، بل نسبة التغير للبئر في بعض النصوص ظاهر في مكث الماء فيها، كما أن فرض نزح الكل في كثير منها ظاهر في خروج محل الكلام عنها، و فرض تعذر نزح البئر في بعضها إنما هو لغلبتها و غزارتها- كما فهمه الفقهاء- لا لجريان الماء إليها من غيرها.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم شمول أحكام البئر لذلك بعد أدنى تأمل في حال الآبار في العصور السابقه و في النصوص.

و مجرد إطلاق البئر على ذلك في أعراف بعض البلاد التي يشيع فيها هذا النوع كالنجف الأشرف لا يكفي في تسريه الحكم، لما تقدم من عدم موضوعيه الإطلاق العرفي.

فما عن المحقق الأردبيلي قدس سرّه من احتمال إجراء الأحكام فيما يطلق عليه البئر عرفاً مطلقاً من غير تقييد بنبع و عدم جرى، غريب جداً. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم و هو ولى التوفيق.

(١) مفرد العين، و هي ينبوع الماء، كما في القاموس.

و لا إشكال، بل لا خلاف في اعتصامه مع جريان الماء، لدخوله في الجارى

الذى لا إشكال فى اعتصامه فى الجملة.

و أما مع عدمه، لضعف النبع و حصر الماء بحوض و نحوه فقد يقال بدخوله فى الجارى أيضا، كما فى المسالك و ظاهر الرياض و عن الروض و الذخير و الدلائل، و عن الروض: «الجارى هو النابع من الأرض مطلقا غير البئر على المشهور».

لكن إن أريد به دخوله فيه لغيره أو عرفا، بحيث تكون أدله الجارى شامله له، فهو خلاف الظاهر، كما صرح به غير واحد، بل السيلاان مأخوذ فى الجارى لغيره قطعا و عرفا على الظاهر.

و إن أريد به دخوله فيه فى مصطلح الفقهاء (رضوان الله عليهم) بقريته تقسيمهم الماء إلى الجارى و المحقون و البئر، فحيث خرج عن البئر و المحقون تعين دخوله فى الجارى، فيكون عندهم بحكمه و إن لم تشمله أدلته.

فليس هو بأولى من إدخاله عندهم فى البئر، كما عن الوحيد قدس سره، حيث قال: «ان النابع الراكذ عند الفقهاء فى حكم البئر»، و يناسبه ما فى المعتبر فى وجه عدم تطهير القليل المتنجس بالنبع من تحته، من أن النابع ينجس بملاقاه النجاسه.

بل مقتضى ما عن المقنعه و التهذيب من انفعال القليل من الغدير النابع و تطهيره بالترج، و عدم انفعال الكثير منه، خروج النابع الواقف عن الأقسام الثلاثه، إذ المحقون مع القله لا يطهر بالترج، و البئر عندهم تنفعل مطلقا و لو مع الكثره، و عند المتأخرين لا تنفعل مطلقا، و الجارى لا ينفعل مطلقا عند المشهور.

و بالجملة: لا مجال لاستفاده عموم الجارى فى الأدله أو الفتاوى للنابع الراكذ.

نعم، صرح غير واحد باعتصامه. و العمده فيه عموم عاصميه ماده، المستفاد من عموم التعليل فى صحيح ابن بزيع، كما تقدم.

(١) اختلفت كلمات اللغويين فى تعريف الثمد، فعرفه غير واحد بأنه الماء القليل الذى لا ماده له، كما فى جمهوره اللغه، و عن محكى المصباح و شمس العلوم. و جعله أول المعانى فى لسان العرب و القاموس، و به عرف الثمد فى مجمع البحرين.

و يناسبه ما عن الخليل من أنه الماء القليل يبقى فى الأرض الجلد، و ما عن ابن الأعرابى من أنه القلت يجتمع فيه ماء السماء فيشرب به الناس شهرين فى الصيف، فإن الأرض الجلد هى الأرض الشديده، و القلت النقره فى الجبل و نحوه من الأرض الصلبه تمسك الماء.

فكأن الثمد على هذا هو الماء المجتمع فى الحفر الطبيعى فى الأراضى الصلبه من السيول و نحوها مما لا ماده له، فيخرج عما نحن فيه.

نعم، عن الأصمعى: «هو ماء المطر يبقى محقونا تحت رمل، فإذا كشف عنه أدته الأرض». و لعله إليه يرجع ما قيل - كما فى لسان العرب و القاموس - من أنه الذى يظهر فى الشتاء و يذهب فى الصيف. و ظاهر ذلك أن له ماده، إلا أن مادته بالرشح الحاصل من الرمل، لا بالنبع الحاصل من شقوق الأرض الصلبه. و يشابهه فى ذلك ماء التزيز، و ما يخرج عند الحفر قرب شطوط الأنهار و نحوها. و كأن هذا هو مراد سيدنا المصنف قدّس سرّه.

و الاعتصام فيه مبنى على عموم ماده للرشح - كما هو الظاهر - عملاً بمقتضى الإطلاق الارتكازى الوارد فى التعليل. و لا سيما بقرينه المورد، لأن ماده البثر قد تكون بالرشح، بل فى الجواهر أنه قيل إن ذلك هو الغالب فيها. و كأن من أخذ النبع فى تعريفها أراد منه ما يعم ذلك.

هذا، و لو فرض الشك فى شمول عموم ماده لمثل ذلك فالظاهر أن المرجع هو استصحاب الطهاره المقتضى للاعتصام، لا عموم ظهوريه الماء، لما

أشرنا إليه غير مره من عدم ثبوت العموم المذكور، و لا عموم انفعال القليل، لما أشرنا إليه عند الكلام فى البئر من اختصاصه بغير ذى المادة، و أنه راجع إلى عدم اعتصام القليل فى نفسه فى مقابل الكر الذى يعصم بعضه بعضا، فلا ينافى اعتصامه بأمر خارج عنه كالماده، كما هو المحتمل فى المقام.

نعم، لو كانت المادة ضعيفه جدا بحيث يحتاج تجمع الماء منها إلى زمان طويل لم تصلح عرفا للعاصميه و خرجت عن عموم المادة بمقتضى ظهور كون التعليل بها ارتكازيا، فلا بد من البناء على انفعال الماء لما يظهر من نصوص الكر و المادة من أن الماء لا يعصم بنفسه، بل لا بد له من عاصم. فتأمل جيدا.

ثم إن الشهيد قدس سرّه اعتبر فى محكى الدروس دوام النبع فى اعتصام الجارى، و عن محكى الموجز لابن فهد موافقته. و عن المدارك أن دوام النبع لا يزيد على اعتبار أصل النبع.

و ربما حمل مراد الشهيد قدس سرّه.

تاره: على الاحتراز عن العيون التى لا يتصل نبعها لضعف الاستعداد فيه، فتنبع آنا و تقف آنا، نظير الدفق.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ١، ص: ٢١٢

و اخرى: على الاحتراز عن انقطاع النبع بسد و نحوه.

و ثالثه: على الاحتراز عما إذا انقطع الاتصال بمحل النبع.

و رابعه: على الاحتراز عن العيون التى يضعف نبعها، فيقف ببلوغ الماء حدا معيناً، و لا يتجدد النبع إلا إذا أخذ منها فيرجع إلى الحد.

و خامسه: على الاحتراز عن العيون التى تنبع فى وقت دون آخر، كالعيون التى تنبع فى الشتاء و تقف فى الصيف. إلى غير ذلك.

أما الأول فهو الذى احتمله الكر كى فيما حكى عنه. و اللازم البناء فيه على عدم الاعتصام فى آن النبع فضلا عن غيره، لأن المدار فى الاعتصام على المادة لا على النبع و النبع المذكور لا يتصل غالبا بالماده، بل كل دفعه منه لا تتصل بما وراءها.

نعم، لو أحرز الاتصال بسبب طول زمان النبع أو غيره اتجه الاعتصام حال النبع إذا كانت المادة بقدر الكر أو كان المجموع كرا، كما سيأتى.

و منه يظهر الوجه فى عدم الاعتصام فى الثانى و الثالث حين الانقطاع. و إن كان من البعيد حمل كلام الشهيد عليهما، لوضوح حكمهما.

و أما الرابع فهو يشمل القسم الثانى من العيون الذى سبق الكلام فيه، و من ثمَّ احتمل فى مفتاح الكرامه حمل كلامه عليه، كما يشمل التمد.

لكن لا وجه لعدم الاعتصام فيه، لما أشرنا إليه من عدم أخذ النبع فى أدله الاعتصام، بل ليس المأخوذ فيها إلا المادة الصادقة فى المقام، و لا سيما مع ان مادة البئر التى هى مورد التعليل كثيرا ما تكون من هذا القبيل.

و أما الخامس فعن الكركى ان أكثر المتأخرين عن الشهيد قدّس سرّه ممن لا تحصيل له فهموا هذا المعنى من كلامه، و أنه لا شاهد له من الأخبار، و لا يساعد عليه الاعتبار، و أنه تخصيص لعموم الدليل بمجرد التشهى و الشهيد منزّه عن مثله.

و ما ذكره قدّس سرّه متين جدا.

هذا، و قد اعتبر السيد الطباطبائى قدّس سرّه فى العروه الوثقى دوام المادة. و كأنه أراد الاحتراز عن خصوص التمد و نحوه، حيث قال: «يعتبر فى المادة الدوام، فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض، و يترشح إذا حفرت لا يلحقه حكم الجارى».

مع أنه صرح بعدم اعتبار استمرار النبع من المادة، بل يكفى الاتصال بها و إن لم تخرج، كما صرح بأن العيون التى تنبع فى الشتاء و تنقطع فى الصيف تكون عاصمه حال نبعها. و أقره على جميع ذلك بعض الأعظم قدّس سرّه فى حاشيته.

و يظهر الاشكال فيه مما تقدم.

(١) كما صرح به فى القواعد و جامع المقاصد و المسالك فى مادة الحمام،

و نسبه فى مفتاح الكرامه إلى المشهور، و فى المسالك و عن الروض و مجمع الفوائد و الدلائل و الذخيره أنه مذهب الأكثر، و عن المدارك أنه مذهب أكثر المتأخرين.

و عن الشهيد الثانى فى فوائد القواعد و الروض و صاحب الكفايه الاكتفاء بكریه المجموع من الماده و ما اتصل بها، و عن بعضهم نقل الإجماع عليه.

و عن الحدائق عدم اعتبار ذلك أيضا، و إليه مال فى الجواهر، بل استقرب عدم الفرق فى ذلك بين الدفع و الرفع، فكما تكون الماده عاصمه للماء مطلقا تكون مطهره له بعد نجاسته مطلقا.

و ظاهر المعبر التفصيل بينهما، حيث قال: «و لا اعتبار بكثره الماده و قلتها.

لكن لو تحقق نجاستها لم تطهر بالجريان». فتأمل.

و فى مفتاح الكرامه عن أستاذة الشريف: «يشترط بلوغ المجموع كرا فى عدم قبول النجاسه، و كون الماده كرا فى التطهير إذا تنجس ما فى الحياض» قال:

«و على هذا يحمل كلام الأصحاب، لأنهم أطلقوا كرية الماده، فيحمل ذلك على التطهير. و من اكتفى ببلوغ المجموع كرا يحمل على الطهاره و عدم قبول النجاسه، و تصح دعوى الإجماع على ذلك».

و كيف كان فالكلام.

تاره: فى الدفع.

و اخرى: فى الرفع.

أما الأول: فقد يستدل لعدم اعتبار كرية الماده فيه بإطلاق أدله عاصميتها.

لكن الأدله المذكوره منحصره- كما تقدم- بالتعليل فى صحيحى ابن بزيع و بنصوص الحمام. أما التعليل فسيأتى الكلام فيه فى المقام الثانى.

و أما نصوص الحمام فقد أشرنا آنفا إلى عدم تماميه الإطلاق فيها، لما هو الظاهر من أن عنوان الحمام ليس دخيلا فى الحكم، و لذا لو فرض العلم بتغير حال الحمامات عما كانت عليه فى عهد صدور الروايات لم يكن مجال للرجوع لتلك النصوص فيها، كما أنه لو فرض خروج الحمام عن كونه حماما بانهدام و نحوه لم

يتبدل حكم مائه.

كما لا يظن بأحد توهم أن مقتضى إطلاق ما دل على اعتصام ماء الحمام إذا كانت له مادة انفعال مائه إذا لم تكن له مادة و إن بلغت كرا، و اعتصامه مع المادة و إن كانت مثل الإبريق، أو أن مقتضى إطلاق ما دل على أن ماء الحمام لا ينجسه شىء اعتصام جميع ما يكون فى الحمام و إن لم يكن فى الحياض الصغيره المتصله بالحياض الكبيره، بل فى الأوانى الصغيره إلى غير ذلك مما يظهر للمتأمل، فليست خصوصيه الحمام ارتكازا إلا كخصوصيه الدار و الطريق و نحوهما لا يراد بها إلا الإشاره إلى الفرد المعهود، و هو ماء الحياض الصغيره المتصله بالحياض الكبيره، و الذى يكون اعتصامه أو عدمه لجهه خاصه غير كونه ماء حمام.

و حينئذ لا مجال للتمسك بإطلاقها لإثبات عدم اعتبار الكريه فى المادة فضلا عن عدم اعتبارها فى المجموع، إلا إذا ثبت وجود هذا النحو من الحمامات فى عهد صدور النصوص، و لا طريق لإثبات ذلك، بل من القريب جدا كون مادة الحمامات كثيره جدا لا تنقص عن الكر مهما كثر الاستعمال عليها، كما هو المشاهد فى عصورنا القريبه.

و ليس هذا من تقييد الإطلاق بالغلبه، ليمنع كبرى و صغرى، بل من سقوط الإطلاق عن الحجيه بسبب كون عنوانه غير دخيل فى الحكم الذى هو الشرط فى حجيه الإطلاق، لظهور اقتصار المتكلم عليه فى كونه تمام الدخيل فى الفرض، فمع عدم دخله يكون الدخيل فى الغرض أمرا آخر متحققا فى أفراد المطلق الخارجيه لا بد فى تعيينه من دليل آخر غير الإطلاق.

و مما ذكرنا يظهر حال ما فى الجواهر من أن القول باشتراط الكريه ينافى ما هو كالصريح من الأخبار من أن لماء الحمام خصوصيه على غيره من المياه، و أن حملها على بيان ما هو كائن فى غير الحمام، فالمراد أن ماء الحمام كالجارى، لأن له ماده كثيره و كل ما كان له ماده كثيره فهو معتصم. بعيد جدا.

إذ فيه: أن خصوصيه الحمام غير دخيله فى الحكم ارتكازا، بل لا يمكن

البناء على دخلها بعد ما عرفت.

إن قلت: هذا إنما يتم في النصوص المطلقة المتضمنة لاعتصام ماء الحمام، مثل ما دل على أنه بمنزلة الجارى، و أنه كماء النهر يطهر بعضه بعضاً «١»، بخلاف ما تضمن التقييد بالماده، و هو خبر بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له ماده» «٢» المنجبر ضعف سنده - لجهاله بكر بن حبيب - بظهور عمل الأصحاب به، و لا سيما مع وقوع صفوان الذى هو من أصحاب الإجماع فى طريقه، و روايه منصور بن حازم الذى هو من الأعيان غير مره عن بكر المذكور. فتأمل.

فإن خصوصيه الحمام و إن لم تكن دخيله فى الحكم ارتكازاً، إلا أن خصوصيه الماده مما لا مجال لإهمالها، و حينئذ مقتضى إطلاقها عدم اعتبار الكريه فى المجموع، فضلاً عن خصوص الماده.

قلت: لا مجال للبناء على الإطلاق المذكور و الاكتفاء بمسمى الماده، كيف و لازمه اعتصام ما فى الحياض الصغيره بأخذ شىء قليل منها و صبه عليها.

فلا بد إما من الالتزام بورود الخبر لبيان اعتصام ماء الحمام باتصاله بالماده التى من شأنها أن تعصم بقيه المياه، لا فى مقام بيان الماده العاصمه لماء الحمام، فهو لبيان صغرى اعتصام ماء الحمام بالماده بعد الفراغ عن كبرى عاصميه الماده للماء، لا لبيان كبرى اعتصام ماء الحمام بالماده، لىتمسك بإطلاقه.

أو الالتزام بأن المراد بالماده هى الماده المعهوده فى الحمامات، و هى الحياض الكبيره التى تمد الحياض الصغيره، كما فهمه الأصحاب، و حينئذ لا مجال للتمسك بإطلاقها، إلا أن يثبت كون عدم الكريه من حالات تلك الماده فى عهد صدور الخبر، و لا طريق لإثباته، كما تقدم.

و من هنا يظهر أنه لا مجال للاستدلال بإطلاق نصوص الحمام على كفايه

(١) راجع النصوص المذكوره فى باب ٧ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

كريبه المجموع من المادة و ما يتصل بها فى الاعتصام.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا من أن نصوص الحمام واردة لبيان أن مادة الحمام و إن كانت أعلى سطحاً من حياضه، إلا أنها شرعاً كالمادة المساوية له سطحاً صالحه لتقويته، فهى واردة لبيان أن المادة المذكوره تصلح شرعاً لتتيممه كرا و إن لم تصلح لذلك عرفاً.

فلا- قرينه فى النصوص المذكوره عليه، بل كما يمكن أن تكون كذلك يمكن أن تكون واردة لبيان أن المادة عاصمه له فى مقابل الكريبه، و حينئذ قد يدعى أنه لا بد فى عاصميتها لغيرها من قوتها و اعتصامها فى نفسها، كما أشار إليه فى جامع المقاصد بقوله: «اشتراط الكريبه فى المادة هو أصح القولين للأصحاب، لانفعال ما دون الكر بالملاقاه فلا- يدفع النجاسه عن غيره». فالإنصاف أن نصوص الحمام غير صالحه للاستدلال فى المقام.

و حينئذ يلزم الرجوع فى ذلك إلى الأدله الأخرى.

و الظاهر أنه يبتنى على أنه هل لأدله انفعال القليل عموم يشمل ذا المادة ليقصر فى الخروج عنه على المتيقن، و هو الذى تبلغ مادته الكر، أو لا بل المرجع فيه الأصل المقتضى لعدم انفعاله مع بلوغ المجموع كرا؟ و قد تقدم فى البئر أن الظاهر الثانى. و إن كان ربما يخرج عنه بما يأتى فى المقام الثانى عند الكلام فى مفاد التعليل فى صحيح ابن بزيع.

هذا كله مع كون أحد المائين ماده للآخر عرفاً، و أما لو كان المجموع ماء واحداً فاللازم البناء على عاصميه بعضه لبعض مع بلوغ المجموع كرا، لعموم أدله الكر، و يأتى الكلام فى ضابط ذلك فى المسأله الثامنه عشره إن شاء الله تعالى.

ثم انه لا ينبغى الإشكال فى اعتبار كريبه المجموع من المادة و ذبيها، خلافاً لما تقدم من الحدائق و الجواهر، إذ لا مجال لاحتمال تبدل حكم الماء القليل و اعتصامه بمجرد إجراء بعضه على بعض و صيروره بعضه ماده لبعض، بل المادة

إما أن تكون بنفسها عاصمه فيلزم اعتصامها في نفسها ارتكازا، كما تقدم من جامع المقاصد، أو تكون عاصميتها باعتبارها محققه لكريه ذيها شرعا، فيعتبر كرية المجموع، كما تقدم من بعض مشايخنا.

بل ما دل على انفعال القليل و عدم عاصميه بعضه لبعض يقتضى الانفعال في المقام، لصدق القليل على المجموع، و إن كان منصرفا عن خصوص ذى المادة بناء على ما سبق منا. فتأمل.

بل الظاهر مفروغيتهم عن عدم الاعتصام في ذلك، و أن احتمال ذلك في الحمام إنما هو من جهة إطلاق نصوصه، الذى عرفت الاشكال فيه.

و أما الثانى: - و هو الرفع - فلا مجال فيه للاستدلال على عدم اعتبار الكرية في المادة بإطلاق نصوص الحمام، لما تقدم.

□
و لا سيما مع عدم وضوح ورودها في هذا المقام، إذ ليس ما يوهم الدلالة فيه إلا خبر ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: أخبرنى عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوسى. فقال: إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا» «١».

لكن الظاهر أنه ليس المراد به تطهير بعضه لبعض بعد تنجسه - كما هو مقتضى مدلوله المطابقى - بل الكنايه عن عاصميه بعضه لبعض، فيكون واردا في مقام الدفع، كما هو المناسب للسؤال، لظهور أن السؤال عن انفعال الماء بسبب اغتسال هؤلاء لا عن كيفية تطهيره بعد الفراغ عن انفعاله، و هو المناسب أيضا لتشبيهه بماء النهر.

نعم، لا يبعد شمول إطلاق خبر بكر بن حبيب المتقدم لمقام الرفع.

و أما التعليل في صحيحى ابن بزيع فاللازم حمله على خصوص ما إذا بلغت المادة كرا، لأنه المناسب لكونه ارتكازيا، لما هو المرتكز من أن ما لا يعتصم في نفسه لا يصلح لتطهير غيره، بل يتنجس به.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

مسألة ٦: يعتبر في عدم تنجس الجارى (١)

و لا سيما مع ما هو المعلوم من عدم مطهره مسمى المادة و إن كانت قليلة جدا، إذ مع ذلك يصلح الوجه الارتكازى المذكور لتعيين المراد بالإطلاق، بنحو يصح الاتكال عليه فى مقام البيان.

بل لعل ذلك صالح لبيان المراد من المادة الموجه للاعتصام و المانعه من الانفعال، إذ من البعيد جدا أن يراد من إطلاق المادة هناك أمر آخر من دون قرينه، و يكتفى بذلك فى مقام البيان، بل تقدم فى أوائل الكلام فى عاصميه المادة تقريب رجوع التعليل المذكور فى الصحيحين للحكم بالاعتصام و مقام الدفع، دون تطهير ماء البئر بعد ارتفاع تغييره فى مقام الرفع، بل هو تابع للحكم الأول و متفرع عليه بنحو يستغنى عن التعليل.

و مقتضى ذلك دوران الاعتصام مدار المادة المذكوره فى التعليل وجودا و عدما، و لا بد من حمل المادة المذكوره فيه على خصوص ما تبلغ الكر، بقرينه تفرع مقام الرفع عليه، لما أشرنا إليه قريبا من أن ما لا- يعتصم فى نفسه لا- يصلح لتطهير غيره ارتكازا. و بذلك يتعين الخروج عن الأصل المتقدم فى المقام الأول، المقتضى للاكتفاء بكرهه المجموع.

(١) لا ريب أن الجارى لغه متقوم بالجريان، لا بالماده، فلا يشمل الراكد الذى له ماده، و قد تقدم عند الكلام فى ماء العيون أنه لا مجال لدعوى شموله له عرفا أو اصطلاحا، و إن كان مثله فى الاعتصام، كما أنه يشمل الجارى لا عن ماده.

إلا أن الظاهر المفروغيه عن قصور نصوص المقام و فتاوى الأصحاب عنه فى الجملة، ففى جامع المقاصد: «المراد به النابع، لأن الجارى لا عن نبع من أقسام الراكد يعتبر فيه الكريه- اتفاقا ممن عدا ابن أبى عقيل [١]- بخلاف النابع».

[١] الظاهر أن المراد به الإشارة إلى خلاف ابن أبى عقيل فى اعتبار الكريه فى الراكد، لما تقدم منه من عدم انفعال الماء القليل، لا أنه مخالف فى أخذ النبع فى الجارى. (منه عفى عنه).

و لعل منشأ ذلك ما ارتكز في أذهان المشرعه من أن الجريان بنفسه ليس عاصما للماء، و لا موضوعيه له في الأحكام، و لذا لا ريب في عدم ترتبها على ما يجرى في الأرض بإراقه الإناء و نحوها، بل اعتصام الجارى إنما هو باعتبار مادته، فان استحكام الانصراف المذكور أوجب انصراف الجارى عندهم لما له ماده، و حيث كان المعهود من ذلك الأنهار و نحوها مما يكون جريانه مستندا للنبع أخذوا النبع فيه، كما تقدم من جامع المقاصد.

لكن الإنصاف أن المعهود من الجارى لا يختص بما يكون عن نبع، بل قد يستند إلى مثل ذوبان الثلوج، كبعض الأنهار، كما قد يستند إلى الدوالى و النواعير و نحوها مما يكون وروده متقطعا بنحو التوالى المستلزم للجريان، فالمناسب لوجه الانصراف جعل المعيار فى الجارى مطلق الاعتصام مع الجريان، سواء استند إلى كثره الماء- كالأنهار المستنده لذوبان الثلج- أم للماده التى هى من سنخ النبع أو الرشح، أو التى هى عباره عن الماء الراكد المتدافع، كماء الأنابيب المتعارفه فى زماننا.

و بالجملة: مقتضى الجمود على لفظ الجارى الاكتفاء بفعليه الجريان، و الارتكاز المتقدم لا يقتضى إلا التقييد بالاعتصام.

اللهم إلا- أن يقال: لو تمّ هذا فى إطلاق الجارى فى عرف المشرعه فلا مجال له فى إطلاقه فى النصوص و فتاوى الأصحاب الوارده فى مقام بيان اعتصام الجارى، لامتناع أخذ خصوصيه الحكم فى موضوعه، و حيث كان حمله على إطلاقه متعذرا، للقطع بعدم عاصميه الجريان بنفسه- و لو مع القله و عدم النبع- كان عنوان الجارى غير خال عن الاجمال، و لزم الاقتصار فيه على المتيقن المعروف فى عصر صدور النصوص، و الظاهر عدم اختصاصه بما يكون عن نبع، بل يشمل مثل الأنهار الكبيره المستنده لذوبان الثلوج من الجبال، لصدق الجارى عليها قطعا.

و التزام المجاز فيها لمشابهتها للشروط النابعه صعب جدا، و إن أصر عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه مستدلاً بعدم اطراده فى كل ما يتلبس بالجريان و لو كان قليلا.

إذ فيه: أن المشابهة كما تكون مع الكثرة تكون مع القلة، لأن الجارى عن نبع قد يكون قليلا- أيضا، مع ظهور عدم صحه الاستعمال و لو مجازا مع القلة بدون النبع، فعدم صحه الاستعمال مع القلة و صحته مع الكثرة شاهد بالفرق بينهما، لا بمجازيه الاستعمال مع الكثرة.

و دعوى: أن إطلاق الجارى على الأنهار المذكوره لتخيل نبعها، و أن المعيار هو النبع، كما ذكره فى جامع المقاصد.

ليست بأولى من دعوى: أن ذكر الجريان من حيث ملازمته عرفا لكثرة الماء بنفسه أو بمادته، بحيث يكون قاهرا غير محدود عرفا.

و أشكل من ذلك ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن الاستعداد للجريان مقوم لمفهوم الجارى، و ما لا يكون له نبع فاقد لذلك الاستعداد.

إذ فيه: أن ظاهر اسم الفاعل اراده فعلية الحدث لا بقيد الاستعداد، و ان كان قد يستعمل بنحو الملكة، فيتمحض فى الاستعداد، و هو لو تمّ اقتضى كفايه النبع و لو مع عدم فعلية الجريان لمانع- كما تقدم من بعضهم- و قد منع قدس سرّه منه.

على أن اختصاص الاستعداد بالنبع لا- وجه له، بل قد يكون بالكثرة المقتضية للتدافع، و بكثرة المادة غير العاصمه كالتلج. فالإنصاف أن منع صدق الجارى على مياه الأنهار الكبيره غير المستنده للنبع فى غايه الاشكال.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا فى توجيه العموم من حمل الجارى على ما يكون له جريان بنحو الدوام أو الغلبه، لأنه لا ماء إلا و له جريان سابقا أو فعلا فتخصيص بعض أنواعه بوصف الجريان لا- بد أن يكون بلحاظ استمرار جريانه أو غلبته، و منه الأنهار المذكوره و نحوها.

ففيه: - مع عدم اشتراك جميع المياه فى عروض وصف الجريان و لو سابقا، كماء البثر و التمد- أن ظاهر إطلاق الجارى لحاظ فعلية الجريان لا ما يعم سبقه ليشترك فيه جميع المياه و يتعين حمله على الاستمرار أو الغلبه نظير الملكة.

مع أن لازم ذلك عدم صدق الجارى على ما يكون فعلى الجريان عن نبع

ينقطع كثيرا و لو لسد محل النبع، و صدقه على ما توقف جريانه لعارض طارئ، و لا يظن من أحد الالتزام بالأول، كما اعترف هو بعدم صحه الثاني.

فالعمده ما ذكرنا من أن عنوان الجارى فى نصوص الاعتصام لا يخلو عن إجمال، للقطع بعدم اراده المعنى اللغوى على إطلاقه، و عدم وضوح القيد الذى أخذ فيه، و من القريب الاعتماد على بعض القرائن فى الاختصاص ببعض الأفراد المعهوده التى يصعب تحديدها.

بل ذلك قد يوجب إجماله فى غيرها من النصوص، كصحيح محمد بن مسلم الآتى الوارد فى تطهير الثوب، لصعوبه التفكيك فى إطلاقات الجارى فى كلام الشارع الأقدس.

فاللازم الاقتصار فى الأدله المتضمنه لعنوان الجارى على المتيقن و إلحاق غيره به لا يكون إلا لفهم عدم الخصوصيه، أو لتتقيح المناط، أو لدليل خارج، كعموم ماده و نحوه. فلاحظ.

هذا كله فى مفهوم الجارى، و أما حكمه فاعلم أنه لا إشكال بينهم فى اعتصام الجارى، و فى المعتبر أنه مذهب فقهاءنا أجمع، و عن المنتهى أنه بإجماع أهل العلم، و عن شرح الموجز دعوى الإجماع عليه، و عن الغنيه نفى الخلاف فيه. و الأدله به متظافره، كما سيأتى.

هذا، و ظاهر بعضهم و صريح آخرين عدم اعتبار الكريه فيه، و عن الحاشيه الميسيه و الروض و الدلائل و الذخيره أنه المشهور، بل عن المذكورى نفى الخلاف فيه ممن سلف على العلامه، و فى جامع المقاصد و عن مجمع الفوائد أن العلامه قد تفرد باعتبار الكريه و خالف فيه مذهب الأصحاب، و عن الغنيه و جمل القاضى و محكى حواشى التحرير للكركى نفى الخلاف فيه صريحا، و هو كالصريح من المعتبر، و الخلاف، و الظاهر مما عن مصايح السيد الطباطبائى قدّس سرّه. و فى الجواهر:

«و يمكن للمتأمل المتروى فى كلمات الأصحاب تحصيل الإجماع على عدم اشتراط الكريه».

و مع هذا فقد صرح العلامة قدس سرّه في القواعد باعتبار الكريه، و هو المحكى عن سائر كتبه عدا ظاهر الإرشاد. و عن ظاهر جمل السيد، و في المسالك أنه الأصح، و في الروضه و عن الروض الميل إليه، و عن التنقيح أنه الأولى، و في الروضه نسبتة إلى جماعه، و عن الروض نسبتة إلى جماعه من المتأخرين.

و لا يخفى أن النزاع في الكريه إنما هو في النابع، و قد يلحق به غيره مما يجرى عن ماده- بناء على دخوله في الجارى- و أما ما لا ماده له فلا يظن من أحد الإشكال في اعتبار الكريه فيه، لما أشرنا إليه آنفا من عدم عاصميه الجريان.

إذا عرفت هذا، فقد يستدل للعلامة قدس سرّه بما أشار إليه في محكى التنقيح من عموم نصوص الكر الظاهره في انفعال القليل مطلقا و إن كان جاريا.

و فيه: - مع ما سبق في البئر من الإشكال في شمول العموم المذكور لدى الماده الذى هو محل الكلام هنا- أنه لا بد من رفع اليد عن العموم المذكور بما دل على اعتصام ذى الماده، و عمدته التعليل فى صحيحى ابن بزيع المتقدمين، كما تقدم فى المسأله السابقه.

مضافا إلى إطلاق بعض النصوص- التى لا تصلح إلا لتأييد الحكم، لضعفها سندا- عن أمير المؤمنين و الرضا عليهما السلام، المتضمنه على اختلاف ألسنتها: أن الجارى لا ينجسه شىء «١».

و احتمال عدم شمول الجارى للقليل النابع، لما تقدم من إجماله و لزوم الاقتصار فيه على المتيقن. بعيد، لقرب معهوديه ذلك سابقا. فلاحظ.

و ربما استدل بنصوص اخرى مختصه بالجارى لا بأس بالكلام فيها تبعا لغير واحد.

□
منها: صحيح داود بن سرحان: «قلت لأبى عبد الله ع: ما تقول فى ماء الحمام؟ قال: هو بمنزله الماء الجارى» «٢»، حيث يدل على اعتصام الجارى، بل

(١) تراجع النصوص المذكوره فى مستدرک الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

على معرفيه الحكم المذكور، بحيث يتكل فى بيان الاعتصام على التشبيه الجارى.

وقد استشكل فيه.

تاره: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أنه بناء على اختصاص ماء الحمام بما إذا بلغت مادته و لو بضميمه ما فى الحياض كرا تكون الصحيحه على خلاف المطلوب أدل، لأن مقتضى التنزيل تساوى الشئيين فى الحكم.

و اخرى: بما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من إجمال الحكم الملحوظ فى التنزيل، إذ يحتمل أن لا يكون هو الاعتصام.

و ثالثه: بما ذكره بعض مشايخنا من أن المشبه به هو الجارى الكثير، لأنه الموجود فى أراضي العرب و الحجاز، و أن المنظور فى التشبيه هو تنزيل كثره ماء الحمام الجعليه الناشئه من اتصاله بالماده منزله كثره الماء الجارى الحقيقه.

و يندفع الأول.

تاره: بأن ذلك إنما يقتضى اعتبار الكريه فى ماده الجارى، أو فى المجموع منها و من الخارج عنها- و لا- بأس به- لا فى خصوص الجارى الخارج كما هو مذهب العلامة قدس سرّه و من تبعه.

نعم، لو كان المراد بماء الحمام مجموع ما فى الحياض مع الماده فقد يتجه ما ذكره قدس سرّه. إلا أنه خلاف الظاهر جدا، بل الظاهر اراده خصوص ما فى الحياض، لأنه الذى هو محل الابتلاء و يتوهم انفعاله دون الماده.

و منه يظهر أنه لا- مجال لما ذكره قدس سرّه من أنه بناء على اعتبار الكريه فى ماء الحمام فالمراد تنزيه منزله الجارى فى رفع القذاره المتوهمه بسبب تدافعه كالجارى، لا فى عدم التنجس، و إلا فمن البعيد إرادته اعتصام الكر بهذه النصوص، لوضوحه.

فإن ذلك- مع كونه خلاف ظاهر النصوص جدا- إنما يحتاج إليه لو كان المعبر كريه ما فى الحياض، أما حيث كان المعبر كريه الماده دون ما فى الحياض

فلا- مانع من بيان اعتصام ما فى الحياض بهذه النصوص دفعا لتوهم كون قلته مقتضيه لانفعاله، و تنبيها على عاصميه ماده له، كما هو ظاهر النصوص فى أنفسها.

و اخرى: بأن ارتكاز اعتصام الجارى و معروفيته بذلك عند المتشرعه بل العرف- بل هو الظاهر من مجموع النصوص- موجب لظهور الحديث فى تنزيل ماء الحمام فى خصوص الاعتصام منزلته، لا- تنزله منزلته فى التفصيل بين الاعتصام و عدمه، فإن التفصيل المذكور ليس من الواضح بحيث يتكل عليه فى مقام البيان و يكتفى به فى الجواب.

و لذا كان ما دل على تقييد اعتصام ماء الحمام بالماده أو بكريتها من سنخ المقيد الشارح لموضوع التنزيل فى الحديث و هو ماء الحمام، و ليس من سنخ المجمل و المفصل.

و منه يظهر اندفاع الثانى، إذ لا مجال لدعوى إجمال جهه التنزيل مع معرفيه الجارى بالاعتصام و عدم ظهور حكم آخر صالح لحمل التنزيل عليه بحيث يكون مسوقا له دون الاعتصام، و لا سيما مع كثره السؤال عن اعتصام ماء الحمام الموجب لانصراف السؤال و الجواب فى الصحيح إليه، و لذا استدل قدس سره به على اعتصام ماء الحمام.

و دعوى: أن الاستدلال به على اعتصام ماء الحمام بعد المفروغيه عن اعتصام الجارى لا يصحح الاستدلال به فى المقام لإثبات اعتصامه.

مدفوعه: بأن الاستدلال به فى المقام ليس لإثبات أصل اعتصامه، بل لإثبات عمومه لحال القله بعد الفراغ عن ثبوته فى الجملة، فإنه ليس موردا للإشكال. فلاحظ.

و يشكل الثالث: - مع عدم وضوح انحصار الجارى فى أرض العرب بالكثير، و عدم الموجب للانصراف إلى خصوص ما فى أرض العرب، خصوصا فى كلام الصادق عليه السلام مع مثل داود الذى هو مولى كوفى- بأن ظاهر الصحيح السؤال

و الجواب عن حكم ماء الحمام من حيث الاعتصام و عدمه، و ما ذكره إنما يناسب بيان عله الاعتصام بعد المفروغيه عنه.

و مثله ما يقال من أن المقصود بالتشبيه ليس هو بيان الاعتصام بل تنزيل جريان المادة على الحياض منزله جريان الجارى فى عدم إخلاله بالوحده و إن لم يكن معتصما لقلته.

فالعمده فى وهن الاستدلال بالصحيح أنه ليس واردا لبيان اعتصام الجارى، لينعقد له ظهور فى الإطلاق صالح للاستدلال على عموم اعتصامه، بل لبيان اعتصام الحمام بعد الفراغ عن اعتصام الجارى فلا ينافى اختصاص الاعتصام بالجارى الكثير، لاختصاص المفروغيه به، فهو نظير ما ورد من أن أكل الطين حرام كالميته و الدم «١»، حيث لا- إطلاق له فى حرمه كل ميتة و دم و إن كانا مما لا نفس له، مثلا.

و دعوى: أن ذلك يستلزم إلغاء خصوصيه الجارى فى التنزيل، لوضوح أن كل ماء كثير معتصم و إن كان راكدا.

مدفوعه: بأنه يكفى فى الخصوصيه المصححه لذكره فى التنزيل غلبه كريتته و اعتصامه. و لا سيما مع كون اعتصامه ارتكازيا، لا تعبديا كالكر الراكد، فهو أظهر أفراد المعتصم.

□

و منها: خبر ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت: أخبرنى عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب، و الصبى، و اليهودى، و النصرانى، و المجوسى. فقال: إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا» «٢».

فإن المراد فيه بالتطهير الاعتصام الذى هو حفظ الطهاره، لا إحداثها بعد ارتفاعها- كما تقدم- فيدل على اعتصام ماء النهر الشامل بإطلاقه لما إذا كان قليلا.

(١) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ١١ و باب: ٥٩ من الأبواب المذكوره حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

و يظهر الجواب عنه مما تقدم في صحيح ابن سرحان. و لا سيما مع ظهوره في اعتصام النهر بعضه ببعض، لا بالماده الخارجه عنه، فيناسب كثرته - كما نبه لذلك غير واحد - و إن كان هو لا يناسب حال ماء الحمام. إلا أن يراد منه ما يعم الماده.

على أن عموم النهر للقليل غير ظاهر، كيف و عن المصباح: انه الماء الجارى المتسع، و فى مفردات الراغب: أنه مجرى الماء الفائض، و فى الجمهره: أن أصل النهر السعه و الفسحه، و فى كلام بعضهم أنه فوق الساقية.

□

و منها: صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول. قال: اغسله فى المرن مرتين، فإن غسلته فى ماء جار فمره واحده» (١)، فإنه بناء على أنه يشترط فى التطهير بالماء غير المعتصم وروده على النجاسه - كما هو مذهب العلامة قدس سره - يكون الصحيح دليلا على اعتصام الجارى، لظهور أن الغسل به إنما يكون بوضع الثوب فيه، لا بوروده على الثوب، لعدم تعارف ذلك.

و فيه: أن الصحيح لما لم يكن واردا لبيان اعتصام الجارى، بل لبيان كفايه المره فيه، أمكن أن يكون جواز ورود الثوب عليه مشروطا ببلوغه الكره، فإن ذلك ليس تقييدا فيه، بل خروج عن المتعارف فى كيفية التطهير فى قليل من أفراده لأمر خارج عن جهه الإطلاق.

و دعوى: أن المناسب حينئذ التنبيه على ذلك للغفله عنه.

مدفوعه: بأن عدم التنبيه إنما يدل على الاعتصام لو كان الغالب هو قله الجارى، لانصراف الذهن إليه بسبب ذلك، فيكون عدم التنبيه ظاهرا فى إقرار مورد الانصراف، أما حيث لم تكن القله بهذا النحو لم يكن لعدم التنبيه ظهور فى ذلك، و لزم الرجوع إلى مقتضى الأدله الأخرى.

و منه يظهر اندفاع ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره من أنه حتى على القول بعدم اعتبار ورود الماء فى التطهير لو كان ملاقاته الثوب للماء الجارى القليل سببا

(١) الوسائل ج: باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

لتنجسه لكان على الامام عليه السلام التنبيه على ذلك في الصحيح و لو لم يكن مقصودا بالسؤال.

وجه الاندفاع: أن عدم التنبيه مع عدم غلبه القله لا ظهور له في عدم الانفعال مع عدم كونه مقصودا بالسؤال و لا موردا للإطلاق.

نعم، لو تمّ ملازمه الاكتفاء بالمره في البول لاعتصام الماء كان مقتضى الإطلاق المذكور اعتصام الجارى مطلقا و إن كان قليلا.

اللهم إلا- أن يقال: الملازمه المذكوره لو تمت فالدليل عليها منحصر بهذا الصحيح و نحوه، لدعوى فهم عدم الخصوصية للجارى، و أن المناط على اعتصامه، و ذلك موقوف على المفروغيه عن اعتصام الجارى، فلا بد من ثبوته في مرتبه سابقه، و لا يكفي الصحيح و نحوه في الدلاله عليه. فتأمل جيدا.

□

و منها: النصوص النافيه للبأس عن البول في الماء الجارى، كصحيح الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجارى، و كره أن يبول في الماء الراكد» (١) و غيره، فقد استدل بها في الوسائل تبعا لما في الخلاف و عن التهذيب.

و فيه: أن نفى الكراهه في الماء الجارى كثبوتها في الراكد لا- ينافى الانفعال مع القله. إلا- أن يكون مرادهم الاستدلال على اعتصام الجارى في الجملة من جهه أن الاهتمام بطهاره الجارى يمنع من البول فيه لو كان يفعل به، فعدم التنبيه ظاهر في المفروغيه عن عدم انفعاله.

نعم، قد يستدل بموثق سماعه: «سألته عن الجارى يبال فيه؟ قال: لا بأس به» (٢)، بدعوى ظهوره في السؤال عن حكم الماء الذى يبال فيه، لا عن حكم البول فيه.

اللهم إلا أن يقال: كما يمكن أن يكون قوله: «يبال فيه» حالا من الماء

(١) الوسائل ج: باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٢) الوسائل ج: باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

اتصاله بالماده (١)، فلو كانت الماده من فوق تترشح و تتقاطر فإن كان دون الكر ينجس (٢).

نعم، إذا لاقى محل الرشح للنجاسه لا ينجس (٣).

مسألة ٧ الرائد المتصل بالجارى كالجارى

مسألة ٧: الرائد المتصل بالجارى كالجارى (٤)،

المسؤول عنه، فيكون المراد به السؤال عن حكمه فى فرض البول فيه، كذلك يمكن أن يكون بدلا من الماء لكونه هو الوجه المسؤول عنها.

بل لعل الثانى أظهر بعد النظر فى الأخبار الواردة فى حكم نفس البول فى الماء، لصلوحها لتفسيره.

بل يشكل الأول: بأن المفروغيه عن اعتصام الكثير الجارى، و شيوع استعماله بعد البول فيه تقتضى صرف السؤال إلى خصوص القليل منه، و هو مما يباه الكلام جدا، بعد غلبه الكثره فيه.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا: أن العمده فى المقام عموم عاصميه الماده المستفاد من التعليل فى صحيحى ابن بزيع.

(١) بلا- إشكال ظاهر، لاختصاص عاصميه الماده بذلك، لمناسبته لكون التعليل ارتكازيا. بل لو فرض التمسك فى المقام بنصوص الجارى لزم اعتبار ذلك أيضا، فإنه بعد فرض اعتبار الماده فيه لا- بد من اعتبار الاتصال بها لعين الوجه المقتضى لاعتبارها. فتأمل.

(٢) و أما إذا كان بقدر الكر فلا ينجس لعموم نصوص الكر، على ما يأتى فى المسألة الثامنة عشره إن شاء الله تعالى. □

(٣) لاتصاله بالماده العاصمه. إلا أن تكون الماده ضعيفه بحيث لا تكون متصله به عرفا، بل كان شبه النضح لا يتجمع إلا بطول المده. و الظاهر خروجه عن مفروض المتن.

(٤) كما صرح به فى القواعد، و ظاهر شروحا وضوح الحكم. و يقتضيه

فالحوض المتصل بالنهر بساقيه يلحقه حكمه، و كذا أطراف النهر، و ان كان ماؤها واقفا (١).

مسألة ٨ إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالماده لا ينجس بالملاقاه

مسألة ٨: إذا تغير بعض الجارى دون بعضه الآخر فالطرف المتصل بالماده لا ينجس بالملاقاه و إن كان قليلا (٢).

عموم عاصميه الماده، لأن الماده ماده له كما هي ماده للجارى.

و كذا لو فرض عدم كون الجارى ذا ماده- بناء على عدم أخذها فيه- إما لما هو الظاهر من اتحاده مع الجارى عرفا، بحيث يكونان ماء واحدا و إن لم يكن بعضه جاريا، فيكفى فى اعتصامه كريبه المجموع من الجارى و الواقف المتصل به، فضلا عن كريبه الجارى وحده.

أو لكون الجارى عاصما له كالماده، لأن المستفاد من التعليل بالماده بعد كونه ارتكازيا الاكتفاء فى اعتصام الماء بما يقتضى الاعتصام، و إن كان لا يستمد منه فعلا، و لذا كانت الماده عاصمه للبئر و إن لم تجر عليها فعلا، لصعود مائها، كما تقدم نظيره فى ماء العيون، عند الكلام فيما ذكره الشهيد قدس سرّه من اعتبار دوام النبع.

هذا، و لو فرض كون الجارى من سنخ الماده ففى اعتبار كريبته وحده أو الاكتفاء بكريبه المجموع ما تقدم عند الكلام فى ذى الماده.

(١) لا- ريب فى دخول ذلك فى إطلاق الجارى تبعا، بل فى المتيقن منه، لكثرة تحققه فيه و شيوع الابتلاء به و الغفلة عن اختلاف حكمهما، بنحو يتعذر حمل النصوص و الفتاوى على خصوص ما يجرى منه بالفعل.

و منه يظهر أنه لا مجال لما ذكره بعض مشايخنا من عدم جريان أحكام الجارى عليه- لو فرض اختصاصه ببعض الأحكام- و إن كان معتصما من جهه الماده.

نعم، قد يتجه ذلك فى مثل الحوض المنفصل عن الجارى عرفا، لخروجه عن المتيقن الذى ذكرناه.

(٢) بل و إن انقطع عما وراء التغير لاستيعاب المتغير لتمام قطر الماء.

و الطرف الآخر حكمه حكم الراكد، إن تغير تمام قطر ذلك البعض (١) تنجس (٢)،

لعموم عاصميه ماده للماء و إن كان قليلا، فلا ينجس فى المقام بملاقاه المتغير النجس.

بل على القول باعتبار كربه الجارى فى اعتصامه قد يقال فى المقام بعدم انفعال ما قبل المتغير المتصل بالماده بالتغير، لأنه متدافع إليه.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن العلو الموجب للجريان لا يمنع من سرايه النجاسه إلى العالى.

مبنى على ما تقدم منه فى غير ذى ماده من اعتبار قوه الدفع فى عدم الانفعال. و قد تقدم الاشكال فيه و الاكتفاء بقوه الجريان المعتد به عرفا، فلو فرض تحققه فى المقام لم يبعد البناء على الطهاره و لو للأصل.

نعم، كثيرا ما يستوجب الجريان اختلاط المتغير بغيره من غير تدافع بين الأجزاء، و فى مثله يتعين الانفعال.

كما أنه لو فرض تنجس الأرض الملاقيه للمتغير تعين تنجس غير المتغير بالمرور عليها و ملاقاتها بلا إشكال. إلا أن يخص ذلك بالمقدار الذى يصدق غسلها و تطهيرها به، دون ما بعده مما يمر عليها بعد التطهير.

و مما ذكرنا يظهر الحال فى الجارى لا عن ماده بناء على شمول الجارى له، فان انفعال ما بعد المتغير المتدافع إلى جهته موقوف على قلته و ضعف جريانه جدا. فلاحظ.

(١) بحيث لا يتصل ما بعده بالماده إلا بواسطته.

(٢) يعنى: إن كان قليلا، لأن المتغير النجس لا يكون واسطه فى اعتصام الماء بالماده، بحيث يصدق أن له ماده، لقصور الاتصال بالماده المعتبر ارتكازا فى عاصميتها- كما تقدم- عن مثله.

و إلا (١) فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط، لاتصال ما عداه بالماده (٢).

و أما ما ذكره بعض مشايخنا فى وجه عدم صدق أن له ماده بأنه لا يستمد من الماده.

ففيه: - مع ما عرفت من عدم اعتبار الاستمداد، بل مجرد الاتصال- أن المراد بالاستمداد هو استمداد المجموع لا كل جزء جزء، و من الواضح أن الجارى بمجموعه يستمد من الماده، و هو يقتضى طهاره جميعه الا المتغير الذى دل الدليل على نجاسته و استثناءه.

فالعمده ما ذكرنا من قصور الاتصال عن مثل ذلك، بقرينه كون التعليل بالماده ارتكازيا.

بل لو فرض عدم استفاده عموم عاصميه الماده من التعليل، كان قصوره عن الاتصال المذكور متعينا بقرينه مناسبه الحكم للموضوع الارتكازيه. و من الغريب ما فى الجواهر من إمكان الاكتفاء بذلك فى الدخول تحت الإطلاقات بعد جزمه أوّلا بعدمه.

نعم، لو فرض إجمال الأدله و الشك فى ذلك لم يبعد الرجوع لأصالة الطهاره أو استصحابها، كما ذكر، و لا مجال للرجوع لعموم انفعال القليل، لما تقدم غير مره من قرب انصرافه إلى بيان عدم اعتصام الماء فى نفسه، فلا ينافى اعتصامه بغيره كالماده التى فرض احتمال عاصميتها فى المقام، فالمرجع استصحاب الطهاره، لا العموم.

(١) يعنى: و إن لم يتغير تمام ما فى القطر، بل بقى منه ما يصلح لوصل ما قبل المتغير بما بعده.

(٢) الموجب لاعتصامه و إن كان قليلا، كما تقدم.

هذا، و لو لم يكن للجارى ماده فالكلام فيه يظهر مما ذكرناه هنا و ما تقدم فى

مسألة ٩ إذا شك في أن للجاري مادة أم لا و كان قليلا ينجس بالملاقاه

مسألة ٩: إذا شك في أن للجاري مادة أم لا، و كان قليلا، ينجس بالملاقاه (١).

الفرع الخامس من الفروع التي استدر كناها في الماء الذي لا مادة له.

(١) كما صرح به السيد الطباطبائي قدس سرّه في العروه الوثقى و تابعه عليه جملة من الشراح و المحشين.

و كأن محل كلامهم لا يشمل ما لو شك في انقطاع المادة بعد العلم بوجودها. و إلا فالمتعين البناء على الاعتصام،- كما صرح به سيدنا المصنف قدس سرّه- لأنها من الحالات الزائدة على ذات الماء التي لا يكون الشك فيها مستلزما للشك في الموضوع، بخلاف الكرية، فإن الشك فيها إنما يكون للشك أو العلم بنقص الماء و لا يحرز معه الموضوع المعتبر في الاستصحاب، كما تقدم في الفرع التاسع من الفروع التي استدر كناها في الماء الذي لا مادة له. فراجع.

و منه يظهر عدم الاشكال فيما ذكره لو كان الشك في ثبوت المادة للماء راجعا إلى الشك في حدوثها له بعد العلم بعدمها سابقا، فان استصحاب عدمها حاكم بانفعالها، كما صرح به سيدنا المصنف قدس سرّه أيضا.

و إنما الإشكال فيما لو لم يعلم بحالته السابقه أو كان موردا لتعاقب الحالتين مع الجهل بالتاريخ.

و قد يوجه البناء على الانفعال حينئذ.

تاره: بأنه مقتضى عموم انفعال الماء القليل.

و اخرى: بقاعده المقتضى، لإحراز مقتضى الانفعال و هو الملاقاه للنجاسه، و الشك في وجود المانع و هو المادة.

و ثالثه: بأن تعليق الطهاره و نحوها من الأحكام الترخيصيه على عنوان وجودى- كالماده- يقتضى البناء على عدمها عند عدم إحراز العنوان المذكور.

و رابعه: بأصالة عدم المادة الراجع إلى استصحاب العدم الأزلى.

لكن الأول من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه من طرف الخاص الذى لا مجال له على التحقيق. مضافا إلى ما تقدم فى البئر و غيرها من أن العموم المذكور وارد لبيان عدم اعتصام الماء فى نفسه، و أنه لا يشمل ماله ماده، فلا عموم يقتضى انفعال ذى المادة، ليرجع إليه عند الشك فيها.

كما أنه تقدم فى مشكوك الكريه أنه لا مجال للرجوع للثانى و الثالث.

فالعمده هو الرابع، لما تقدم من أن التحقيق جريان استصحاب العدم الأزلى. بل هو هنا أبعد عن الاشكال منه هناك، إذ لا ريب فى أن المادة أمر زائد على الماء غير منتزع من مقام الذات، و إنما هى من لواحق الوجود، فيصح سلبها عنه بلحاظ ما قبله أزلا، بخلاف الكريه، حيث تقدم الإشكال فى جريان الاستصحاب المذكور فيها بأنها منتزعه من مقام الذات، فلا يصح سلبها عنه حتى أزلا، على ما تقدم الكلام فيه.

لكن هذا مختص بما إذا لم تعلم الحاله السابقه، أما مع توارد الحالتين، فلا مجال لاستصحاب عدم المادة الأزلى، للعلم بانتقاض العدم المذكور، بل يتعين معه البناء على مقتضى الأصل الحكمى فى الشك المذكور فى الأحكام الخمسه التى تقدم الكلام فيها فى مبحث الشك فى الكريه.

و قد تحصل من جميع ما ذكرنا: أن الشك فى المادة يكون.

تاره: بعد إحرازها.

و اخرى: بعد إحراز عدمها.

و ثالثه: مع تعاقب الحالتين.

و رابعه: مع الجهل بالحاله السابقه، و أن البناء على عدم المادة مختص بالصوره الثانيه، لاستصحاب العدم المحمولى، و الرابعه لاستصحاب العدم الأزلى.

أما فى الصوره الأولى فيتعين البناء على وجود المادة.

كما أنه فى الصوره الثالثه لا يحرز كل منها، و يرجع للأصل فى الأحكام.

مسألة ١٠: ماء المطر بحكم ذى المادة لا ينجس بملاقاه النجاسة فى حال نزوله (١).

(١) كما صرح به فى الشرائع و المعتمر و القواعد و غيرها، و هو فى الجملة مما لا إشكال بل لا خلاف فيه نسا و فتوى.

□
ففى صحيح هشام بن سالم: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السطح يبال عليه، فتصبيه السماء، فيكف، فيصيب الثوب فقال: لا- بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه» (١)، و صحيح هشام بن الحكم عنه عليه السلام: «فى ميزابين سالا، أحدهما بول و الآخر ماء المطر، فاختلطا فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك» (٢)، و صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «سألته عن البيت يبال على ظهره و يغتسل من جنباه، ثم يصيبه المطر أ يؤخذ من مائه، فيتوضأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به. قال: و سأله عن الرجل يمر فى ماء المطر قد صب فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلى فيه قبل أن يغسله؟ فقال: لا يغسل ثوبه و لا رجله، و يصلى فيه و لا- بأس [به خ ل]» (٣)، و نحوه خبره، و زاد فيه: «و سألته عن الكنيف يكون فوق البيت، فيصيبه المطر، فيكف فيصيب الثياب أ يصلى [و يصلى خ ل] فيها قبل أن تغسل؟

قال: إذا جرى من ماء المطر فلا بأس» (٤)، و خبره الآخر: «سألته عن المطر يجرى فى المكان فيه العذره فيصيب الثوب أ يصلى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى به [فيه خ ل] المطر فلا بأس» (٥)، و غيرها.

هذا، و عن المبسوط، و التهذيب، و الوسيله، و الجامع، و الموجز اعتبار

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

الجريان من ميزاب.

لكن ما فى التهذيب لا يدل عليه، حيث إنه بعد أن ذكر صحيح هشام بن الحكم المتقدم وغيره قال: «الوجه فى هذين الخبرين هو أن ماء المطر إذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الماء الجارى لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته، يدل على ذلك ما رواه على بن جعفر.» (١) ثم ذكر صحيح ابن جعفر المتقدم.

و من الظاهر أن التقييد بالجريان من الميزاب كما يمكن أن يكون لاعتباره فى الاعتصام كذلك يمكن أن يكون لذكره فى الخبرين.

و كذا ما حكى عن المبسوط، حيث قال: «و مياه المرازيب الجارية من المطر حكمها حكم الجارى» (٢)، فإنه غير ظاهر فى التقييد، بل لعل ذكر الجارى من الميزاب لدفع توهم اختصاص الطهارة بالمطر فى حال نزوله من السماء وأنه لا يعتصم حين وصوله إلى الأرض و جريه عليها، لعدم الكريه و لا-المادة، كما هو الظاهر أيضا مما عن الموجز، حيث قال: «و كذا ماء الغيث نازلا و لو من ميزاب».

و مثله ما فى الوسيله، حيث أنه بعد أن ذكر الماء الجارى، قال: «و ما يكون فى حكم الجارى هو ماء الحمام ما دامت له مادة من المجرى، فإذا انقطعت المادة ارتفع عنه هذا الحكم. و حكم الماء الجارى من الشعب [المشعب خ ل] [٣] من ماء المطر كذلك» (٤)، فكأنه شبه المطر بالمادة، و الماء الجارى منه بالماء الذى له مادة فى الاعتصام.

و بالجملة: نسبة القول المذكور إلى من عرفت فى غايه الإشكال، و لا سيما مع تصريح الشيخ فى النهايه بطهارة طين المطر مع عدم توقفه على الجريان من

[٣] قال فى القاموس: «الشعب. بالكسر الطريق فى الجبل و مسيل الماء فى بطن أرض أو ما انفرج بين الجبلين»، و قال: «و المشعب الطريق، و كمنبر المثقب».

(١) التهذيب: ١- ٤١١.

(٢) المبسوط: ١- ٦.

(٤) الوسيله: ٧٢.

الميزاب، بل ولا على مطلق الجريان.

وأشكل منه الاستدلال له بصحيح هشام بن الحكم المتقدم، لعدم ظهوره في التقييد، بل ظاهر ذكر الميزاب فيه التمهيد لفرض الاختلاط، الذى هو مثار احتمال الانفعال، للتنبية على دفعه و اعتصام الماء. بل قد يشعر بأن الاعتصام لخصوصيه كون الماء ماء مطر، و أن عدم انفعاله مع السيالان لذلك لا لدخله فى الاعتصام، فإنه مما لا دخل له بحسب الارتكازات العرفيه البدويه.

نعم، لا يبلغ ذلك مرتبه الظهور الصالح للاستدلال.

هذا، وربما نسب لغير واحد ممن تقدم اعتبار مطلق الجريان فى اعتصام ماء المطر، ولا ظهور لكلماتهم المتقدمه فى ذلك.

نعم، فى كشف اللثام: «و الظاهر أنه لا بد من اعتباره» و عن المدارك و الكفايه نفى البعد عنه.

و قد يستدل له.

تاره: بعموم انفعال القليل بعد قصور النصوص المتقدمه عن شمول غير صوره الجريان لتضمنها السيالان و الوكف الذى قيل إنه ملازم للجريان غالبا، و لا إطلاق له يشمل صوره عدمه.

و اخرى: بصحيح ابن جعفر و خبريه التى تقدمت آنفا، لأن مقتضى المفهوم فيها ثبوت البأس مع عدم الجريان، فيخرج بها عن عموم النصوص الأخرى - لو تمّ.

و يندفع الأول: بأن الوكف إما أن يكون هو التقطير - كما فى القاموس، و ذكره فى لسان العرب، و لعله الظاهر - و هو لا يلزم الجريان، بل قد يكون لفساد السطح و عدم تماسكه، كما يناسبه ما فى جمهوره اللغه و غيرها من أن الوكف الفساد و الضعف. أو السيالان الذى هو غير الجريان ظاهرا، لصدقه مع ضعف الجرى جدا.

على أن صحيح هشام بن سالم و إن تضمن الوكف إلا - أن التعليل فيه بأن ما أصابه من الماء أكثر منه ظاهر فى أن الوجه فى الطهاره ليس هو الوكف أو الجريان،

بل كثره ماء المطر على البول الذى أصاب السطح، ولا يبعد أن يكون ذلك كناية عن قاهريته له و عدم تغيره به أو بأثره.

مع أن مقتضى إطلاق ما فى ذيل صحيح ابن جعفر المتقدم من طهاره ماء المطر الذى صب فيه الخمر عدم اعتبار الجريان.

و دعوى: أنه ربما يكون المراد به عدم نجاسه الخمر، كما تضمنته كثير من النصوص، و إن كان اللازم الخروج عنها تقديمًا لأدله النجاسه، فلا- يكون دالا على اعتصام المطر. و مجرد البناء على نجاسه الخمر تقديمًا لنصوصها لا يوجب ظهوره عرفًا فى اعتصام ماء المطر.

مدفوعه: بأن ظاهر حال السؤال المفروغيه عن نجاسه الخمر، و أن منشأ السؤال خصوصيه المطر، إذ لا وجه لتخصيصه بالذكر لو لا ذلك.

على أنه لو فرض الاجمال فثبوت نجاسه الخمر قرينه عرفًا على صرف الكلام إلى ذلك، و إنما لا يصلح للقرينيه لو كان الحمل على ذلك مخالفًا للظاهر، حيث إن ارتكاب خلاف الظاهر فيه ليس أولى من حملة على ظاهره مع حملة على التقيه و نحوها مما تحمل عليه النصوص الأخرى الداله على طهاره الخمر، نظير ما تقدم منا فى صحيح محمد بن مسلم الوارد فى الحبل من شعر الخنزير المستدل به على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجس. فراجع.

هذا، مضافًا إلى تأيد ذلك ببعض النصوص، كمرسل محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن عليه السّلام: «فى طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثه أيام، إلا أن يعلم أنه قد نجسه شىء بعد المطر» (١) فإن إطلاقه شامل لما إذا لم يجر ماء المطر، و مقتضى الحصر فيه أنه لا يضر فى طهاره الطين تنجسه قبل المطر، فيدل على طهارته بالمطر و طهاره ماء المطر المختلط به.

و مثله مرسل الكاهلى عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قلت: يسيل على من ماء المطر أرى فيه التغير و أرى فيه آثار القدر، فتقطر القطرات على و ينتضح على منه، و البيت

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا. قال: ما بدأ بأس لا تغسله، كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» (١)، فإن الظاهر سوق التعليل لبيان طهاره الأثر المصاحب لماء المطر، لدفع توهم بقاءه على النجاسه مع المفروغيه عن طهاره نفس ماء المطر و عدم تنجسه، و لذا صح الاكتفاء فى الجواب بذلك مع أن السؤال عن حكم نفس الماء الواقع عليه بمجموعه.

و دعوى: أن المفروض سيلان ماء المطر الذى هو نحو من الجريان، فلا تدل على عدم الاعتصام بدونه.

مدفوعه: بأن الاقتصار فى التعليل على بيان عدم نجاسه الأثر ظاهر فى المفروغيه عن عدم نجاسه الماء بمجرد إصابته للقدر، و إلا كان ارتفاع نجاسته بالجريان بعد حدوثها بالملاقاه أولى بالتنبيه و التعليل، و لذا لا يظن من أحد الإشكال فى ظهور الروايه بمقتضى التعليل فى عدم البأس بإصابه الماء فى السطح قبل سيلانه.

على أن السؤال و إن تضمن السيلان، إلا أنه قد تضمن أيضا القطرات و التضح، بل ظاهره تفسير السيلان بما يعمهما، و من الظاهر مبايئتهما للجريان و عدم ملازمتهما له. فتأمل.

□

و مثله فى ذلك خبر أبى بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنيف يكون خارجا، فتمطر السماء، فتقطر على القطره. قال: ليس به بأس» (٢) فإن إطلاقه من حيثه الجريان و عدمه ظاهر.

و هذه النصوص و إن كانت ضعيفه السند، إلا أنه قد يهون الأمر فيها بعد إرسال الأول من محمد بن إسماعيل بن بزيع الثقه الجليل، و إرسال الثانى من الكاهلى الذى ذكر النجاشى أنه كان وجيها عند الكاظم عليه السلام و وصى به على بن يقطين فقال له: اضمن لى الكاهلى و عياله أضمن لك الجنة. انتهى.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨.

و وقوع عمر بن الوليد المجهول الذي هو سبب ضعف الثالث بين أبي بصير و جعفر بن بشير الذي ذكر في الفهرست أنه ثقه جليل القدر، و ذكر النجاشي أنه من زهاد أصحابنا و عبادهم و نساكهم، ثقه له مسجد بالكوفه، و أنا و كثير من أصحابنا إذا وردنا الكوفه نصلي فيه مع المساجد التي يرغب في الصلاه فيها، و كان ابن نوح يقول: كان يلقب فتحه العلم، روى عن الثقات و رووا عنه. انتهى.

فان ذلك كله مما يوجب قوه هذه النصوص بمجموعها بنحو تصلح للاستدلال على الحكم، فضلا عن تأييد الصحيحين المتقدمين فيه.

هذا مضافا إلى أن خصوصيه الجريان و السيالان و نحوهما ملغيه عرفا، كما تلغى في سائر الموارد، لعدم دخلها ارتكازا في الاعتصام.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل في صلوح ما ذكرنا لتخصيص عموم الانفعال، و الخروج عنه.

و أما ما ذكره في الجواهر من قصور العموم المذكور رأسا عن شمول المطر فلم يتضح وجهه، بل لا ريب في أن المطر كغيره من الماء المتقاطر لا تقتضى القواعد اعتصامه، و لا مجال للبناء عليه لو لا الأدله الخاصه.

اللهم إلا أن يقال: عموم انفعال القليل منحصر بالأدله الخاصه، و نصوص الكر الداله بمقتضى الحصر على انفعال ما دونه.

أما الاولى فلا ريب في انصرافها عن المطر، بل قصورها عنه، لاختصاصها بالإناء و الركوه و النور و نحوها من الظروف التي يستقر الماء فيها.

و دعوى: أن مقتضى إطلاق عاصميه المطر عدم انفعال الماء الموجود في هذه الأواني عند نزول المطر عليه، و هو مناف لإطلاق هذه النصوص.

مدفوعه: بظهور هذه النصوص، و لو بضميمه نصوص الماده و نحوها في انفعال الماء و عدم اعتصامه في نفسه، و لا تنافي اعتصامه بأمر خارج عنه، كالماده و المطر.

و أما الثانيه فهي و إن كانت شامله للمطر، لوضوح أنه عباره عن قطرات

متفرقه لا- يبلغ شىء منها الكر، إلا- أن وضوح اعتصام المطر فى الجملة و لو مع الجريان قرينه على اختصاص تلك النصوص بغيره من الماء الراكد المستقر فى الأرض، لأن ظهورها فى حصر الاعتصام بالكريه أقوى من ظهورها فى شمول ماء المطر، نظير ما تقدم فى البئر من تقريب قصور عمومات الانفعال عن ذى المادة.

فراجع و تأمل جيدا.

و كيف كان، فلا- ريب فى عدم صحه الاستدلال على اعتبار الجريان بعموم انفعال القليل، إما لقصوره عن شمول المطر، أو لصلوح النصوص المتقدمه لتخصيصه.

و أما الثانى فيشكل: بأن الخبرين كما يحتملان تقييد المطر بالجريان يحتملان تقييد الجارى بكونه مطرا، بل لعل الثانى أظهر، خصوصا فى الثانى، لظهوره فى تأكيد اعتبار ما احتمل السائل دخله فى الاعتصام، و ظاهر حال السائل أن فرض الجريان فى كلامه تمهيد لفرض الإصابه، لا لاحتمال دخله فى الاعتصام، و أن ما يحتمل دخله فيه هو فرض المطر.

فالعمده الصحيح، لتضمنه اعتبار الجريان فى المطر المفروض فى السؤال.

و قد حاول غير واحد الجواب عنه بوجه.

الأول: ما عن المنتهى من حمل الجريان على نزول المطر و تقاطره، لا جريانه فى الأرض الذى هو محل الكلام.

وفيه- مع مخالفته للظاهر جدا- أن المراد به إن كان هو تحقق التقاطر فى مقابل عدمه، فهو ملازم لفرض المطر فلا- معنى لاعتباره، و حمله حينئذ على التعليل لا الاشتراط كما احتمله فى الجواهر بعيد جدا.

و إن كان هو استمراره حين أخذ الماء فى مقابل انقطاعه، فلا مجال لاعتباره، إذ مع تغير الماء بالنجاسه لا ينفع الجريان، و مع عدمه يكون الماء طاهرا، لعدم تنجسه بناء على عموم اعتصام المطر حين نزوله، كما أشار إلى ذلك فى كشف اللثام.

الثانى: أنه مختص بمورده، و هو السطح الذى يبال فيه، لظهور السؤال فى كونه معدا لقضاء الحاجه المستلزم لقوه أثر البول فيه، بل وجود عين العذره و غيرها من النجاسات فيه، بنحو يستلزم تغير الماء مع عدم جريانه.

و فيه: أن التعبير عن السطح بأنه يبال فيه إنما يدل على تعرض السطح للبول، لا كونه معدا لقضاء الحاجه على نحو يكثر البول فيه، فضلا عن غيره من النجاسات، و لذا عبّر بذلك فى صحيح هشام بن سالم أيضا.

على أن المناسب لذلك تقييد المطر بالكثرة لا بالجريان، لإمكان تغير الجارى فى أول أمره، بل هو الغالب، لحمله للقدر و غسله له.

و أما احتمال خصوصيه السطح المفروض لا من جهه التغير فهى ملغيه عرفا، و لا سيما مع تضمن صحيح هشام لذلك أيضا.

الثالث: أنه مناف للنصوص الأخرى، كصحيح هشام بن سالم الظاهر فى أن المدار على غلبه الماء على النجاسه، لا الجريان.

و فيه: أن اللازم تقديم الصحيح على أدله المقام، لأنه أخص من صحيح هشام، فضلا عن غيره من النصوص لأن الجريان و فرض تجمع الماء بنحو يؤخذ منه للوضوء ملازم لأكثرية الماء من القدر، و لا عكس.

الرابع: أن لازمه عدم اعتصام المطر الواقع على الأرض الرملية، و فى البحر، و هو مما يقطع بفساده.

و أما حملها على الجريان التقديرى، لكثرة المطر و إن لم يجر بالفعل - كما عن المحقق الأردبيلى و الحدائق - فهو مخالف للظاهر، و ليس هو بأولى من تأويلها أو رد علمها إلى أهلها.

و فيه: أنه لا يتضح وجه النقض بذلك لوضوح أن اعتصام المطر ليس عرفيا، بل تعبدى، فلا وجه لاستبشاع تقييده بالجريان.

نعم، ذلك لا ينافى مطهريته مع عدم الجريان، فيلترم فى الأرض الرملية التى يفرض عدم جريان المطر فيها، بأنها تطهر بالمطر النازل فى أعماقها، و إن تنجس

بها، كماء الغساله القليل، فإذا اجتمع الماء بعد ذلك على ظاهرها فهو و إن لم يعتصم من جهه المطريه، إلا أنه يعتصم بالكريه بعد عدم ملاقاته للماء المتنجس، لفرض نزوله فى أعماق الأرض، و عدم اتصاله به إلا برطوبه غير مسريه. إلا أن يفرض صلابه الأرض و عدم غوص الماء فيها أو اشتمالها على مثل العذره مما لا- يغوص فى الرمل، فيتعين البناء على الانفعال، كما يلتزم بذلك فى غير المطر من الماء القليل لو فرض تواليه على الأرض.

و ليس ذلك محذورا يصح لأجله طرح النص الصحيح الذى لم يتضح هجره عند الأصحاب.

و مما ذكرنا يظهر حال ما تقدم عن الأردبيلى و الحدائق، فإنه إن رجع إلى لزوم حمل الصحيح على الجريان التقديرى لأجل القرينه المذكوره فهى لا تنهض بذلك، كما ذكرنا و ذكره المستشكل.

و إن رجع إلى ظهوره فى نفسه فيما يعم الجريان التقديرى، فهو مردود عليهما. و لا- سيما مع كون المفروض فيه كثره الماء بحيث يمكن أخذ شىء منه للوضوء، و هو ملازم للجريان التقديرى، فاعتبار الجريان مع ذلك كالصریح فى إرادته الفعلى و عدم كفايه التقديرى.

و منه يظهر الاشكال فيما يظهر من شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أن الحمل على الجريان التقديرى مقتضى الجمع بين الصحيح المذكور و صحيح هشام بن سالم، لأن غلبه الماء على النجاسه إنما تستلزم الجريان التقديرى دون الفعلى.

فإنه لا مجال للجمع بذلك بعد ما ذكرنا، بل اللازم تقديم الصحيح المذكور الذى هو كالصریح فى الجريان الفعلى، لأنه أخص، كما سبق.

و بالجملة: الوجوه المذكوره فى دفع الاستدلال بالصحيح لا- تنهض بالجواب عنه، و كأن ذكرهم لها لمفروغيتهم عن عدم الالتزام بظاهره- كما قد يظهر من بعضهم- فهى من سنخ التأويل الذى هو أولى من الطرح.

إلا أنه لم يتضح الوجه فى ذلك، بعد عدم وضوح هجر الأصحاب للصحيح

المذكور.

فالعمده فى الجواب عن الصحيح ما أشار إليه فى الجواهر من أنه لا ظهور له فى انفعال الماء مع عدم جريانه، بل مجرد ثبوت البأس فى الوضوء به، ولا- مانع من خصوصيه فى الوضوء تقتضى رجحان نقاء مائه بنحو لا- يستعمل فيه ماء المطر الملاقى للنجاسه و الغاسل لها و إن كان طاهرا فى نفسه إلا بعد جريانه، لما يستلزمه الجريان عاده من ذهاب الماء الذى انغسل به القدر أو قلته بالإضافه إلى الماء النازل من المطر بنحو يضعف أثره و تذهب النفره عنه، فهو نظير ما فى صحيح إسماعيل بن بزيع: «كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء و يستقى فيه من بئر، فيستنجدى فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب، ما حده الذى لا يجوز؟ فكتب: لا توضأ من مثل هذا إلا من ضروره إليه» (١).

بل تعبير السائل بالوضوء للصلاه كالمشعر بفرض أهميه الوضوء و خصوصيته من بين سائر الاستعمالات، فلا مجال لتعميم الحكم لغير الوضوء من الاستعمالات، فضلا عن حمله على الانفعال و الخروج به عن إطلاق أو عموم النصوص الكثيره الظاهره فى طهاره ماء المطر و عدم انفعاله.

غايته أنه لو تمت المفروغيه عن جواز الوضوء بالماء لو فرضت طهارته فظهور هذه النصوص فى طهاره ماء المطر يكون قرينه عرفيه على حمل البأس فيه على الكراهه، كما يحمل عليه فى كثير من موارد النهى عن الوضوء بالمياه المكروهه أو غيره من الاستعمالات.

بل البأس فى نفسه أعم من الكراهه. و حمله على الحرمة أو النجاسه أو نحوهما مما يقتضى الإلزام إنما يكون بقرائن خاصه، كمفروغيه الأصحاب عن إرادتها أو نحو ذلك مما لا مجال له فى المقام. لما عرفت من عدم ظهور قدماء الأصحاب فى العمل بالصحيح بعد تفسيره بالحرمة و النجاسه.

و أما المتأخرون ممن فهموا منه ذلك و حاولوا توجيهه أو أعرضوا عنه فلا

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

يكشف فهمهم عن المراد به، لقرب أن يكون ذكره في جملة أدله الاعتصام هو الذى أوجب غفلتهم عن ذلك، ولا سيما مع ما عرفت من الجواهر من التنبيه لما ذكرنا.

و بالجمله: لا مجال للخروج عن نصوص اعتصام المطر بالصحيح المذكور.

ولا سيما بملاحظه أن اعتبار الجريان راجع إلى طهارته به بعد انفعاله بالنجاسه، أو كشفه عن عدم انفعاله من أول الأمر، و كلاهما من الأمور الغريبه البعيده عن المرتكزات المتشريعيه على طهاره المطر و اعتصامه، فيحتاج في مثله إلى التنبيه و البيانات الكثيره الواضحه بنحو يمنع من ارتكاز عموم اعتصام المطر، و لا يكتفى بمثل هذا الصحيح الذى لم يتضح التنبيه لمضمونه إلا من آحاد المتأخرين.

فالإنصاف أن التأمل في ذلك و نحوه شاهد بعموم اعتصام المطر تبعا للارتكازات المتشريعيه. بل قد يلزم لأجله تأويل الصحيح و عدم العمل بظاهره لو فرض ظهوره في نفسه في التقييد، فضلا عما لو كان قاصرا، كما ذكرنا.

هذا، و لا يبعد ظهور الصحيح في كون السؤال عن الماء الموجود في السطح بعد المطر، و أن المراد بالجريان هو جريان الماء من السطح إلى الأرض المستلزم لكون الباقي في السطح هو الماء النازل بعد الانغسال، بحيث لا يبقى معه شىء من الغساله أو يبقى شىء لا يعتد به و لا يوجب النفرة من الماء المجتمع.

و أما احتمال حمل الجريان على مجرد انتقال الماء و لو مع تجمعه بتمامه في مكان آخر، فيؤخذ منه بعد تجمعه في ذلك المكان و إن كان ماء الغساله بتمامه فيه، و لا تكون فائده الجريان إلّا كثره الماء و غلبته على الغساله، فقد يبعد بلحاظ كون المنصرف من الصحيح هو السؤال عن الأخذ من ماء السطح، و لا يكون جريانه غالبا إلا- بنزول بعض مائه إلى الأرض من الميزاب و نحوه.

اللهم إلا أن يراد به الأخذ من الماء النازل من السطح لا الماء الباقي فيه.

فتأمل.

و عليه يتنى ما يظهر منهم من اعتبار جريان نفس الماء في اعتصامه، لا أن المعتبر جريان بعض الماء في اعتصام باقيه. بل صريح كشف اللثام الاكتفاء بمجرد انتقال أجزاء الماء في أجزاء الأرض و إن كان قليلا. إلا أن الظاهر منه أن اعتبار ذلك

أما لو وقع على شىء - كورق الشجر أو ظهر الخيمة أو نحوهما - ثم وقع على النجس تنجس (١).

ليس من جهه الصحيح.

و هو كما ترى لا موجب له بعد انصراف الصحيح عن مثله، لعدم صدق الجريان عليه عرفا.

و دعوى: لزوم اعتباره بمقتضى التعليل فى صحيح هشام بن سالم لملازمه أكثرية الماء من البول لجريانه.

كما ترى، إذ قد تمنع رخاوه الأرض من جريانه و ان كان كثيرا.

و الأمر فى تحقيق معنى الجريان سهل بعد ما عرفت من حمل الصحيح على الكراهه و عدم دليل معتد به غيره. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) كما صرح به السيد الطباطبائى قدس سرّه فى العروه الوثقى، و تبعه عليه جمع من محشيها.

و ربما يكون هو المراد مما عن مصابيح السيد الطباطبائى قدس سرّه فإنه بعد أن ذكر أن انقطاع التقاطر رافع لاعتصام الماء قال: «و يحصل الانقطاع فى القطرات النازله بملاقاتها لجسم و لو قبل الاستقرار على الأرض، فلو لاقى فى الجو شيئا ثم سقطت على نجس تنجست بالملاقاه ما لم تتقوّ باتصالها بالنازل بعدها».

خلافًا لما ذكره بعض الأعظم قدس سرّه و بعض من تأخر عنه من الاعتصام فى الفرض.

و ما فى المتن مبنى على ما يأتى من عدم صدق المطر أو ماء المطر إلا على الماء المتقاطر من السماء، و أن الماء بعد نزوله منها يخرج عن كونه ماء مطر، و اعتصامه حين التقاطر للنصوص الخاصه الداله على عاصميه المطر، و كونه كالماده لما يجرى على الأرض، و لا مجال لذلك فى المقام، لفرض التقاطر و عدم اتصال الماء النازل على الأرض بالماء الذى على ورق الشجر.

مسأله ۱۱ إذا اجتمع ماء المطر في مكان و كان قليلا فإن كان يتقاطر عليه المطر فهو معتصم كالكر

مسأله ۱۱: إذا اجتمع ماء المطر في مكان و كان قليلا، فإن كان يتقاطر عليه المطر فهو معتصم كالكر (۱)، و إن انقطع عنه التقاطر كان بحكم القليل (۲).

و ما ذكره بعض مشايخنا من صدق المطر عليه حقيقه لا يناسب المبنى المذكور، الذي يظهر منه الاعتراف به.

نعم، قد يتم ذلك فيما إذا كان نزوله على الأرض استمرارا لحركه نزوله من السماء، بأن يكون عابرا على الورق من دون توقف فيه أصلا.

و لعل ذلك خارج عن مراد سيدنا المصنف قدس سرّه و غيره، و يختص مرادهم بما إذا كان نزوله إلى الأرض بحركه اخرى.

أما لو قيل بصدق المطر على الجميع و أن عدم اعتصام ما يجري بعد انقطاع التقاطر للإجماع أو نحوه فالمتعين البناء على الاعتصام، عملا بعموم نصوص المطر بعد عدم وضوح تخصيصها فيه.

و منه يظهر الحال لو جرت القطره و سالت من محل وقوعها في منحدر، فإنه بناء على الأول يتجه البناء على انفعالها ما لم يتقاطر المطر على موضعها، بحيث يكون ماده للجارى، و على الثانى يتعين البناء على الاعتصام. فلاحظ.

(۱) فكما لا ينفعل بحدوث الملاقاه حين نزوله على النجاسه لا ينفعل باستمرارها بعد نزوله، و لا بالملاقاه الحادثه بعده، سواء كان واردا على النجاسه أم كانت وارده عليه، كما هو مقتضى صحيح هشام بن الحكم فى الميزابين، و صحيح على بن جعفر فيما يصب فيه الخمر، و إطلاق بعض النصوص الأخرى. فلا وجه لما حكاه فى الرياض عن بعض المتأخرين من التردد فى اعتصامه مع ورود النجاسه عليه.

(۲) كما صرح به غير واحد و يظهر منهم أنه من المسلمات، بل صرح فى الرياض بالإجماع عليه، و صرح فى كشف اللثام بالاتفاق على أن ماء المطر بعد

انقطاع التقاطر كالواقف، و عن الذخيره: الظاهر أنه لا خلاف فيه.

و كأنه لما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أنه لا يراد بماء المطر الماء الذى أصله المطر، إذ لا ريب فى كون كثير من مياه الغدران و الطرق و الأوانى و نحوها أصلها المطر، مع وضوح عدم جريان أحكام المطر فيها، و لذا لا يتوهم التعارض بين أدله انفعالها و أدله المطر بالعموم من وجه، بل المراد من ماء المطر الماء النازل من السماء الذى تكون إضافته للمطر بيانيه، كما يراد بماء النهر و ماء البئر الذى هو فعلا- فيهما، لا- ما يكون أصله منهما و إن اخرج عنهما، لما هو المناسب من دخل الخصوصيه المذكوره فى الاعتصام.

غايه الأمر أن ما تقدم و يأتى من اعتصام الماء المستقر فى الأرض بتقاطر المطر عليه يقتضى كون المطر عاصما كالماده.

نعم، قد يشكل ذلك بأن ظاهر كثير من النصوص و كلمات الأصحاب إرادته ما يعم الماء المستقر فى الأرض من ماء المطر، لأنه الذى يسيل من الميزاب، أو على الإنسان، و يجرى فى المكان الذى فيه العذره، و يمر به الإنسان و قد صب فيه خمر و غير ذلك مما تضمنته النصوص و كلماتهم.

و مقتضى الإطلاق الأ-حوالى بل العموم المستفاد من ترك الاستفصال من بعضها- خصوصا صحيح ابن جعفر الوارد فى ماء المطر الذى يصب فيه الخمر- هو اعتصام ماء المطر بعد انقطاع التقاطر، فلا بد فى الخروج عنه من دليل مخصص، من إجماع أو نحوه.

اللهم إلا أن يقال: لما كان ظاهر المطر خصوص الماء النازل حال نزوله، فالاستعمال فى الموارد المذكوره كما يمكن أن يبتنى على كون إضافه الماء للمطر بلحاظ أن أصله منه ليعم الماء بعد انقطاع التقاطر، كذلك يمكن أن يبتنى على التوسع فى إطلاق ماء المطر على الماء النازل منه المتصل به المستمد منه، بلحاظ كون المطر النازل ماده عاصمه له، لا لكونه معتصما بنفسه، و حيث لا قرينه على الأول، فالمتيقن هو الثانى.

بل هو المناسب لإهمال النصوص للتنبيه على التقييد بالتقاطر مع مفروغيه الأصحاب عن عدم اعتصام ما انقطع عنه التقاطر من دون تعرض إلى وجه التقييد، إذ لو كان عموم النصوص شاملاً له لكان التعرض في النصوص للتقييد و في كلمات الأصحاب لوجه متعينا، و الاعتماد على الإجماع مع فرض العموم بعيد جدا.

هذا، و أما ما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه من أن اتصال الجارى بالمطر يوجب الوحده العرفيه بحيث يكون إطلاق المطر عليه كإطلاقه على النازل حال نزوله بمعنى واحد. فهو غير ظاهر الوجه، لعدم الجامع بينهما ارتكازا، إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه من التوسع.

على أنه لو فرض كون إطلاق ماء المطر بلحاظ كون أصله منه بنحو يشمل حال ما بعد التقاطر، إلا أن ظهور المفروغيه عن عدم اعتصام الماء بعد الانقطاع حتى في عصر صدور الروايات مانع من انعقاد الظهور في العموم، بل يلزم الاقتصار فيه على المتيقن.

و لا مجال لتوهم لزوم الأخذ بالعموم و عدم الخروج عنه إلا في مورد القطع بالتخصيص.

لأنه موقوف على احتمال انعقاد ظهور الكلام حين صدوره في العموم للغفله عن التخصيص، و لا مجال له في مثل المقام مما يعلم بعدم فهمه بسبب المفروغيه المذكوره. فتأمل.

و كيف كان، فلا مجال لإثبات العموم لحال انقطاع التقاطر، و غايه ما يستفاد من النصوص هو اعتصام ماء المطر في الجمله بعد نزوله في الأرض، و هو أعم من ذلك، لإمكان ابتناؤه على عاصميه النازل عليه له كالماده- كما يظهر من غير واحد- لا لاعتصامه بنفسه، لأن أصله المطر. فالرجوع إلى عموم انفعال القليل متعين.

ثم إن المعروف في كلماتهم اعتبار التقاطر على الماء في اعتصامه. و الظاهر الاكتفاء بالتقاطر على بعضه المتصل به، كما يناسبه تشبيههم المطر بالجارى.

و يقتضيه- بعد ظهور تسالمهم على ذلك- إطلاق بعض النصوص، كصحيح

على بن جعفر فى ماء المطر الذى يصب فيه خمر، و صحيح هشام بن الحكم فى الميزابين، حيث قد يكون الميزاب مستور الظاهر فلا يقع ما يتقاطر من المطر عليه.

بل لما لم يكن التقاطر مصرحا به فى النصوص، و ليس اعتباره إلا لكونه المتيقن فى نسبة الماء للمطر بسبب استمداده منه فالمرتکز عدم الفرق فى الوجه المذكوره بين استيعاب سطوح الماء بالتقاطر و عدمه، إذ السطح الذى لا يشمله التقاطر كقعر الماء المستور بالسطح الذى يقع عليه التقاطر يتقوى بما يقع عليه التقاطر بسبب الاتصال.

هذا، و قد قرب فى الجواهر الاكتفاء بتقاطر المطر على غير الماء إذا كان الماء معرضا لوقوع المطر عليه، بأن لم يكن فى مكان يصدق عليه اسم الانقطاع عن المطر عرفا- كما لو وضع فى خايه و ترك فى بيت، حيث لا يجرى عليه حكم المطر ضروره.

بدعوى: أن ماء المطر معتصم فى نفسه كالجارى، لا أن اعتصامه بالتقاطر عليه، لينقطع بانقطاع التقاطر عنه، لظهور النصوص فى أن اعتصام الماء الجارى من الميزاب و الذى يمر به الإنسان فى الطريق و نحوه مما تضمنته النصوص، لأنه ماء مطر، لا لأنه متصل بالمطر. مضافا إلى استصحاب حكم الجارى عليه.

و يظهر الإشكال فيه مما تقدم من عدم القرينه على أن إطلاق ماء المطر بلحاظ كون أصله منه، بل المتيقن كون الإضافة بيانیه، و أن إطلاق ماء المطر على المتصل به توسع بلحاظ استمداده منه، فلا عموم له يشمل حال عدم الاتصال، و هذا هو المنشأ فى الضروره التى اعترف بها على أن عدم تعرض الماء للتقاطر رافع لاعتصامه، فضلا عما لو انقطع التقاطر من السماء رأسا، كما تقدم.

على أن ما ذكره من جعل المعيار على صدق الانقطاع عرفا إن أريد به صدق انقطاع التقاطر عن الماء عرفا فمن الظاهر صدقه حتى مع تعرضه للتقاطر، لوضوح عدم صدق تقاطر المطر على الماء حينئذ إلا بنحو من التوسع و المجاز الذى لو صحّ لصحّ مع انقطاع التقاطر من السماء كليه مع كونها فى معرض التقاطر

لشده الغيوم و قرب فتره الانقطاع.

و إن أريد به صدق انقطاع التقاطر من السماء كليه فمن الظاهر عدم صدقه حتى مع عدم تعرض الماء للتقاطر لوضعه في خاييه و نحوها. فالفرق بين الوجهين غير ظاهر.

هذا، و أما استصحاب حكم الجارى، الراجع إلى استصحاب الاعتصام، فهو- مع أنه تعليقى، و ليس فى البين إلا- استصحاب الطهاره- محكوم لعموم انفعال القليل.

تنبيه: لا إشكال ظاهرا فى أن ماء المطر كسائر المياه ينجس مع التغير، كما صرح به فى الشرائع، و ظاهر الجواهر المفروغيه عنه.

و يقتضيه تشبيههم المطر بالجارى، و عموم معاهد الإجماعات المدعاه على نجاسه الماء مع التغير، التى تقدم نقلها عند الكلام فى ذى ماده. مضافا إلى إطلاق بعض نصوص المتغير، كصحيح حريز المتقدم عند الكلام فى ذى ماده.

و النسبه بينه و بين نصوص اعتصام المطر و إن كانت هى العموم من وجه، إلا أن الظاهر بعد التأمل فى مجموع الأدله تقديم أدله التغير، لأن المستفاد منها قصور الجهات المانعه من الانفعال و العاصمه من النجاسه عن صورته التغير، و عدم قابليه الماء معه للطهاره، كما قد يشهد به صحيحا ابن بزيع «١» الواردان فى البئر، حيث أهمل فيهما تعليل انفعالهما مع التغير و اقتصر على تعليل الاعتصام، فلو لا المفروغيه عن قصور مقتضى الاعتصام عن حال التغير لكان محتاجا للتعليل أيضا.

و عليه يكون المقام من موارد تقديم أقوى المقتضيين، لا تقديم أقوى الدليلين، ليتوقف على ملاحظه النسبه و نحوها.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

مسألة ١٢: الماء النجس إذا وقع عليه ماء المطر طهر (١)،

و لعل هذا هو منشأ التسالم الذي عرفته من الأصحاب على الحكم.

هذا، مضافاً إلى قرب كون المراد من التعليل في صحيح هشام بن سالم المتقدم بأن ما أصابه من الماء أكثر منه، الكناية عن عدم تغير الماء بأثر البول، كما تقدم، وإلا فأكثرية الماء لا دخل لها في الحكم قطعاً. فتأمل.

و كيف كان، فلا ينبغي التأمل في الحكم بعد ما عرفت من تسالم الأصحاب عليه و مفروغيتهم عنه.

و منه يظهر لزوم تنزيل صحيح هشام بن الحكم على ما هو الغالب من عدم تغير الماء من البول، لما هو الغالب من كون ماء المطر النازل من الميزاب أضعاف البول النازل منه.

كما أن التغير و القذر في مرسل الكاهلي منزَّلان على التغير بغير عين النجاسة، و على القذر المتنجس، لا النجس، ليناسب ما تقدم في تقريب الاستدلال بالمرسل و توجيه التعليل فيه. و لا أقل من لزوم تنزيلهما على ذلك لما ذكرناه هنا. فلاحظ.

(١) كما صرح به في جامع المقاصد و الروضة و كشف اللثام و الجواهر، بل ظاهر الأول كونه من المسلمات، و صريح الثاني و عن محكي المفاتيح الإجماع عليه.

و استدل عليه في الجواهر بمرسل الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام: «. قلت:

يسيل على من ماء المطر أرى فيه التغير و أرى فيه آثار القذر فتقطر القطرات على و ينتضح على منه و البيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا. قال: ما بذا بأس، لا تغسله، كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» (١). قال: «و القول بعدم صدق رؤيه ماء المطر له إلا باستيعابه تماماً المتعذر ذلك بالنسبة للتقاطر.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

مما لا ينبغي أن يصغى إليه».

لكنه غير ظاهر، لوضوح أنه لا- يكتفى في طهاره غير الماء من المتنجسات بالتقاطر على بعض أجزائه، بل لا بد من استيعابه، فلا وجه للاكتفاء بذلك في الماء.

و إن شئت قلت: المنصرف من المرسل التطهير باستيلاء الماء المطهر على المتنجس، الذي لا يتحقق في الماء وغيره من السوائل المتنجسه، و أما تطهير الماء بالإيصال بالعاصم فهو غير مبنى على ذلك، بل على غلبه حكم الطاهر على حكم النجس، و لا ينهض بذلك المرسل و نحوه مما ورد في التطهير بالماء.

و أما الاستدلال به بلحاظ ما عن بعض نسخه، حيث ادعى أن الصحيح:

«يسيل على الماء المطر».

فيشكل بعدم ظهوره حينئذ في مطهره المطر للماء الذي يسيل عليه، إذ لم يفرض فيه نجاسته قبل سيلان المطر عليه، بل لعله كان طاهرا، و منشأ السؤال هو ماء المطر نفسه الذي فرض فيه التغير و حملته لأثر القدر، حيث يحتمل نجاسته و تنجيسه للماء الذي يسيل عليه.

و دعوى: أن التغير و القدر حينئذ مفروض في الماء الذي يسيل عليه المطر، لا في ماء المطر نفسه. بعيدة عن ظاهر الرواية جدا.

هذا، مضافا إلى ضعف سند الحديث و عدم وضوح انجباره بعمل الأصحاب، لاحتمال اعتمادهم على غيره، و غايه ما تقدم منا قرب الاستدلال به بلحاظ اعتضاده بغيره مما يشاركه في الضعف، لا الاستدلال به استقلالا، فتأمل جيدا.

و قد استدل بعض مشايخنا على الحكم بصحيح هشام بن الحكم «١»، بتقريب: ان اختلاط البول بالمطر إنما يكون تدريجيا يستلزم تغير بعض ماء المطر و تنجسه بالبول، ثم يذهب التغير تدريجيا بتكاثر المطر، فلو لا مطهره المطر للماء المتنجس بالتغير لزم بقاء المتغير منه على نجاسته كما أشار

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

إليه شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و الظاهر أن ما ذكره لا يخلو عن وجه، و هو لا ينافي ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من لزوم حمل الصحيح على استهلاك البول، إذ استهلاك البول لا يستلزم استهلاك الماء المتنجس به.

هَذَا، و ربما يستدل بعموم التعليل بالماده فى صحيحى ابن بزيع الواردين فى البئر، لظهوره فى أن الماده لما كانت مانعه من حدوث النجاسه فهى رافعه لها بعد حدوثها، و مقتضى ظهور كون التعليل ارتكازيا التعدى من الماده إلى كل عاصم، كالكريه و المطر و نحوها، كما أشرنا إليه عند الكلام فى عاصميه الماده.

نعم، الاستدلال بذلك موقوف على ثبوت عاصميه المطر لكل ماء و إن لم يكن متجمعا منه، و ليس تسالم الأصحاب على ذلك بأظهر من تسالمهم على تطهير المطر للماء المتنجس، الذى لا يحتاج معه للاستدلال المذكور.

و هو العمده فى المقام، و لا- سيما مع شيوع الابتلاء بذلك، خصوصا مع كثره تقطع المطر، فلا يتجمع ماؤه إلا فى دفعات، و كثيرا ما يتخلل بينها ملاقاته الماء للنجاسه، فلو لا طهاره المتنجس منه بنزول المطر عليه لأشكّل الأمر كثيرا و لم يخف الحكم فى ذلك، فتسالمهم مع ذلك على إلحاق المطر بالجارى، و تسالم من عرفت على تطهيره للماء المتنجس، و تصريح بعضهم بالإجماع عليه، كاشف عن وضوح عاصميه المطر مطلقا لمائه و غيره دفعا و رفعا. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) الكلام. تاره: فى طهاره الإناء و نحوه مما يحتاج إلى تعدد بمجرد إصابه المطر.

و اخرى: فى طهارته بتقاطر المطر على الماء الذى فيه و نحوه مما يتصل به،

كما لو فرض كون الإناء المتنجس فيه ماء و تقاطر المطر على الماء.

أما الأول فالوجه فيه بناء على ثبوت عموم الاكتفاء بالمره في مطلق الماء المعتصم ظاهر. و أما مع عدم ثبوت العموم المذكور، فقد يستدل على ذلك ببعض النصوص الخاصه.

الأول: مرسل الكاهلي، لظهوره في خصوصيه المطر، بنحو لو قدم عليه إطلاق دليل التعدد لزم إلغاء خصوصيته.

و منه يظهر أنه لا مجال لما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أن دليل التعدد أيضا ظاهر في خصوصيه مورده.

لاندفاعه: بأن تقديم المرسل عليه لا يوجب إلغاء خصوصيته، لأعماله في غير المطر من أقسام الماء.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا في توجيه تقديم المرسل من أن دلالاته بالعموم، و هي أقوى من إطلاق دليل التعدد.

فقد يشكل: - بعد تسليم أقوائيه العموم من الإطلاق مطلقا، أو في خصوص المقام- بأن العموم فيه بلحاظ أفراد المتنجس، لا بلحاظ كيفية التطهير، بل هي ليست مستفاده إلا من إطلاق الرؤيه أيضا، لا من العموم، و إنما يتجه ذلك لو قيل:

كلما رأى المطر شيئا طهره. اللهم إلا أن يقال: الرؤيه لما أخذت صفه للشئ المتنجس كان العموم واردا عليها بتبعه.

نعم، لو قيل: كل شئ يطهر برؤيه المطر اتجه ذلك، لورود الرؤيه في بيان سبب التطهير، لا في بيان المتنجس الذي هو موضوع العموم. فلاحظ.

لكن هذا كله مبنى على حججه المرسل في نفسه، و قد تقدم الكلام فيه.

الثاني: صحيح هشام بن سالم، حيث استدل به بعض مشايخنا، بتقريب أن الكوف هو التقاطر من سقف أو إناء أو نحوهما، و كوف السطح يكون غالبا بعد انقطاع المطر، لرسوب الماء فيه، فلو بقى السطح مع ذلك على نجاسته لزم نجاسه الماء بعد الانقطاع، لملاقاته للسطح المتنجس، فالحكم بطهارته معللا بأن ما أصابه

من الماء أكثر، ظاهر في خصوصيه ماء المطر و في مطهريته بمجرد قاهرته بلا حاجه إلى عصر أو تعدد.

و فيه. أولاً: أن وكوف السطح بعد انقطاع المطر لا- يستلزم اتصال الماء المتقاطر بالأرض المتنجسه بالنحو المعتبر في سريان النجاسه، لإمكان انفصالهما بالسطح بنحو لا- يكون بينهما إلا- رطوبه أو نحوها مما لا يقتضى الانفعال. و مع الشك فالمرجع استصحاب طهاره الماء الثابته له حين انقطاع التقاطر.

نعم، لو فرض العلم بكون المتقاطر هو الماء المتخلف في ظاهر السطح لزم انفعاله لو كان السطح نجسا.

لكن شمول الإطلاق لذلك لا يخلو عن إشكال، لما هو الظاهر من عدم شيوع الصورة المذكوره و غلبه احتياج التقاطر مع ذلك إلى أمد طويل لا يناسب التعقيب بالفاء الذى تضمنه الصحيح. و حملها على مجرد التفريع محتاج إلى قرينه. فتأمل.

و ثانياً: أن حمل التعليل على ما ذكره راجع إلى كونه تعليلاً لطهاره السطح بإصابه المطر له، و من الظاهر أن التعليل المذكور إنما يحتاج إليه في خصوص صورته انقطاع المطر، و حمل السؤال على خصوص ذلك بعيد، إذ الظاهر عموم السؤال لحال التقاطر، المناسب لحمل التعليل على بيان عدم التغير- كما سبق- لأنه الذى يحتاج اليه حتى مع التقاطر، و لا سيما مع كون التعليل حينئذ ارتكازياً، بخلافه على المعنى الذى ذكره.

نعم، مقتضى شمول إطلاقه حينئذ لحال انقطاع التقاطر طهاره السطح بالتقريب المتقدم منه- لو تمّ. لكنه ليس مقتضى عموم التعليل، لينفع في غير السطح الذى يبال فيه مما يحتاج إلى التعدد.

و ثالثاً: أن ما ذكره من عموم التعليل لو تمّ فليس هو مما يأبى عن التخصيص، ليتعين رفع اليد به عن عمومات التعدد، بل يتعين بعد تعارضها معه

التساقط و الرجوع إلى استصحاب النجاسه.

بل التعليل المذكور إن أريد منه مطلق الماء من دون خصوصيه المطر فهو أعم من أدله التعدد مطلقا، فيلزم تخصيصه بها، و إن أريد منه خصوص المطر فليس ارتكازيا ليتعدى منه عن مورده، بل يتعين الاقتصار على مورده و هو السطح المتنجس بالبول.

و من الظاهر أن الدليل في المورد المذكور ليس مختصا به، بل يدل عليه أيضا صحيح على بن جعفر «١» المتضمن لجواز الأخذ من ماء السطح الذى يبال فيه الشامل للأخذ منه بعد انقطاع التقاطر عنه، و مرسل ابن بزيع الظاهر فى طهاره طين المطر إذا علم بتنجيس البول له قبل المطر.

بل الظاهر أنه لا إشكال فيه الجملة، لأنه المتيقن من السيره على طهاره الأرض بوقوع المطر عليها، و إنما الإشكال فى مثل الأوانى مما يحتاج إلى التعدد، فلا بد فيه إما من فهم عدم الخصوصيه للأرض التى يصيبها البول مؤيدا بمرسل الكاهلى، أو البناء على كفايه المره فى مطلق المعتصم الذى يأتى الكلام فيه فى مبحث المطهرات إن شاء الله تعالى.

و أما الثانى - و هو الاكتفاء بالمره فى الماء المعتصم بالمطر، الذى هو محل الكلام هنا - فالوجه فيه منحصر بالعموم المذكور، و إلا فمن الظاهر قصور النصوص المتقدمه عنه، لاختصاصها بماء المطر، و لا تشمل الماء المعتصم به، و التعدى منه إليه كالتعدى منه إلى مطلق المعتصم.

و دعوى: صدق رؤيه ماء المطر بالإضافة إلى المتنجس باتصاله بالماء الذى يتقاطر عليه المطر. ممنوعه جدا.

هذا كله فى التعدد، و أما التعفير المعتبر فى التطهير من الولوغ، فقد استشكل فى سقوطه السيد الطباطبائى قدس سره فى العروه الوثقى، و تابعه على ذلك جماعه من محشيها و شراحها.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

مسأله ۱۳ يعتبر في جريان حكم ماء المطر أن يصدق عرفاً أن النازل من السماء ماء مطر

مسأله ۱۳: يعتبر في جريان حكم ماء المطر أن يصدق عرفاً أن النازل من السماء ماء مطر (۱)،

و قد استدل عليه سيدنا المصنف قدس سره بأن مرسل الكاهلي ليس أقوى مما دل على اعتبار التعفير، لقرب دعوى ظهوره في تميز ماء المطر عن سائر أفراد الماء، فلا يعتبر في مطهريته ما يعتبر في مطهرية غيره، لا جعله مطهراً لما لا يطهره غيره كالتراب.

و يشكل: بأن ظاهر المرسل خصوصية المطر عن غيره من أفراد الماء بأنه يطهر الشيء بمجرد إصابته المستلزم لعدم الحاجة للتعفير كغيره مما يعتبر في مطهريتها، وليس للدليل التعفير خصوصية عن غيره من أدله الشروط الأخرى.

و رجوع اعتبار التعفير إلى مطهرية التراب لا- دخل له بما نحن فيه. بل هو إنما ينفع لو كان لسان دليل المطر تنزيل رؤيته منزله الغسل المطهر بالماء، لقصوره حينئذ عن الدلالة على قيامه مقام غيره من التراب ونحوه، و من الظاهر عدم ظهور المرسل في ذلك، بل فيما ذكرنا. و كذا الحال في صحيح هشام بن سالم لو فرض الاستدلال به بالوجه المتقدم.

نعم، لو كان الدليل على سقوط التعدد عموم عدم اعتباره في كل ماء معتصم اتجه لزوم التعفير، عملاً- بعموم دليله، لعدم المعارض له.

□
و أما العصر فيأتي الكلام فيه في المسأله الرابعه عشره إن شاء الله تعالى.

(۱) كما صرح به غير واحد، لدعوى عدم صدق المطر إلا بأن يكون للنازل نحو كثره معتد بها.

لكنه غير ظاهر، إذ لا إشكال في عدم صحه سلب المطر عن القطرات النازله و إن قلت، و ليس عدم صدقه عليها إلا لانصرافه عنها لعدم الاعتداد بها عرفاً الموجب للتسامح بتنزيلها منزله العدم، لا لخروجها عنه حقيقه.

و حينئذ يتعين النظر في ترتب أحكامه المتقدمه عليه و عدمه، فنقول.

بناء على عموم اعتصام المطر يتجه البناء على اعتصام القطرات النازله، بمعنى عدم انفعالها بمماسستها للمحل النجس، فلا يكون النضح منها نجسا لانفصاله عنها بمجرد مماسستها للمحل قبل استقرارها عليه الرافع لحكم المطر عنها.

و حينئذ فإن وقعت على عين النجاسه تعين نجاستها بعد استقرارها، لارتفاع حكم المطر عنها، و المفروض عدم اعتصامها بالتقاطر بعدها.

و إن وقعت على المتنجس طهر بها بناء على الاكتفاء فى المطر بمجرد وصول الماء للمحل النجس و لو مع عدم الدلك و الجريان و نحوهما، كما يأتى الكلام فيه فى المسأله الآتیه.

نعم، ذلك يختص بالموضع الذى يلقى القطره بمجرد سقوطها، لا ما يلاقيها بعد استقرارها بسبب تفشيها أو سيلانها، الرافع لحكم المطر عنها.

بل قد يسرى الانفعال لتمامها لو فرض كون التفشى فى حال بقائها ماء ينفعل بعضه ببعض، لا من سنخ الرطوبه التى لا تسرى النجاسه معها.

و هذا بخلاف ما إذا تابع التقاطر، فان اللازم البناء على عدم الانفعال حتى مع التفشى و إن لم يتصل الماء بعضه ببعض، لغلبه التفشى فى المطر بنحو لا مجال لحمل الأدله على غير صورته.

هذا فى غير الماء من المتنجسات، و أما الماء فيتضح الكلام فيه مما يأتى.

لكن هذا كله مبنى على ثبوت عموم اعتصام المطر بنحو يشمل مثل ذلك، و إثباته مشكل، لاختصاص النصوص السابقه بغيره، كالماء الذى يكف، أو الذى يصب فيه الخمر و نحوهما مما يقصر عن محل الكلام، و ورود بعضها فى مقام البيان من جهات آخر بعد الفراغ عن الاعتصام، مثل مرسل الكاهلى، بناء على ما تقدم فى توجيه التعليل فيه.

و حينئذ يتعين الاقتصار فى الخروج عن عموم الانفعال بخصوص ماله نحو من الكثره المعتد بها، كما ذكره فى المتن أخذنا بالمتيقن من الأدله. إلا أن يناقش فى

و إن كان الواقع على النجس قطرات منه (١). و أما إذا كان مجموع ما نزل من السماء قطرات قليلة فلا يجرى عليه هذا الحكم.

العموم المذكور بما تقدم عند الكلام فى اعتبار الجريان. فتأمل.

(١) و إن لم يتحقق الدلك و الجريان و نحوهما بناء على عدم اعتبار ذلك فى مطهريه المطر، على ما يأتى الكلام فيه. هذا كله فى غير الماء المتنجس.

و أما الماء فقد يدعى الاكتفاء بذلك فى تطهيره، بل عن الشهيد الثانى قدس سرّه فى روض الجنان: «كان بعض من عاصرناه من الساده الفضلاء يكتفى فى تطهير الماء النجس بوقوع قطره واحده عليه. و ليس ببعيد، و إن كان العمل على خلافه».

فإن أراد به الاكتفاء بالقطره الواحده فى صدق المطر المعتصم و العاصم كان راجعا إلى ما سبق منا.

و إن أراد به الاكتفاء بها فى تطهير الماء مع فرض كثره النازل من السماء كان مما نحن فيه.

و كيف كان، فذلك هو الذى أصر عليه فى الجواهر، و وافقه فيه سيدنا المصنف قدس سرّه أخذا بإطلاق دليل عاصميه المطر و مطهريته بعد فرض صدقه على المقدار النازل من السماء، و دخوله فى الأدله أو فى المتيقن منها، على ما سبق الكلام فيه.

و عن المعالم الحكم بغلظه، لأن الاعتصام مبنى على تقوى النجس بالملاقاه للكثير و ما بحكمه، و لا مجال لذلك هنا، إذ أقصاه تطهير القطره لما تلاقيه، ثم يجرى عليها حكم الانقطاع بعد ذلك، فتنجس بالماء، و المفروض عدم استمرار التقاطر العاصم لها، و هذا بخلاف الجارى الذى يعتصم بعضه ببعض، و لا ينجس بالملاقاه.

و فيه: أن القطره- بناء على اعتصامها و عاصميتها لما يتصل بها قبل استقرارها الرافع لحكم المطر عنها- تطهر الكل دفعه من دون حاجه إلى ترتب

زمانى - كما فى الجواهر - بل و لا ذاتى - كما عن الذخيره - لأن تطهير الماء المتنجس مبنى على اتحاده بالعاصم، و هو حاصل بالإضافة إلى جميع الأجزاء دفعه واحده.

قال فى الجواهر: «على أنه يجرى مثل الأشكال المذكور أيضا فيما لو تواتر القطرات على الماء النجس، لحصول الانقطاع بالنسبه إلى كل قطره لاقت ذلك الماء، فتنجس به حينئذ، و هو واضح الفساد عند القائلين بكونه كالجارى حال تقاطره».

و منه يظهر الإشكال فيما ذكره بعض مشايخنا من اعتبار إصابه ماء المطر لتمام السطح الظاهر من الحوض أو معظمه على وجه يكون ماء المطر موجودا عرفا على سطحه، لأنه يوجب طهاره السطح الظاهر بمقتضى كونه ماء مطر، و طهاره ما تحته من ماء الحوض الأصلي، لأن له ماده، لأن المراد بالماده مطلق الماء العاصم، و منه ماء المطر، و أما مجرد وقوع قطره أو قطرات فلا يكفى، لاستهلاكها فى ماء الحوض عرفا.

إذ فيه: أن استهلاك القطره أو القطرات إنما يكون بعد استقرارها فى الحوض، لا بمجرد اتصالها به، و حينئذ ان التزم بانفعالها بملاقاه الحوض قبل الاستهلاك كان خروجا عن عموم اعتصام المطر. و إن التزم ببقائها على الاعتصام كانت ماده للحوض - لو تمّ ما ذكره مع عدم الاستهلاك - فتطهره، إذ عليه يكون المراد بالماده هو الماء المعتصم لا - العاصم، و إلا - استحال الحكم بعاصميتها، لرجوعه إلى أخذ الحكم فى موضوعه، كما لا طريق لإحراز عاصميه المطر مع عدم الاستهلاك، ليحرز كونه ماده للحوض.

على أن ماء المطر حين تقاطره لا - يتميز عن الماء الواقع عليه، بل يختلط به و ينفصل بعضه عن بعض، فلا يكون التقاطر تقاطرا على الماء المتجمع من المطر كى يعتصم به.

و لذا لو فرض كون ما فى الحوض ماء مضافا متنجسا لا يتصور طهاره سطحه

بالتقاطر، لعدم تمحضه في ماء المطر، بحيث لو كان عليه شيء طافيا كالخشب يطهر به.

و حينئذ لو فرض بقاء ماء الحوض على نجاسته قبل صيروره المطر ماده له لزم انفعاله به مهما كثر، لأن تكثره تدريجي نظير ما تقدم من الجواهر في رد ما سبق عن المعالم، فلو لا البناء على طهاره الماء بالتقاطر عليه لم تنفع الكثره في طهارته.

مع أن صدق الماده على الماء المجتمع من المطر المتصل بالماء النجس غير ظاهر، لاختصاصها عرفا بما يكون مباينا للماء مما يمدده و يجري عليه و لو شأننا بنحو يكون له نحو من الاستمرار، لا ما يتحد معه عرفا، و لذا لا يكون اعتصام الكر بعضه ببعض من باب الماده.

فالعمده في وجه عدم الاكتفاء بالقطرات القليله فضلا عن القطره الواحده عدم وضوح العموم المعتد به لعاصميه المطر بنحو يشمل ذلك.

فإن ما يستدل به على ذلك، إن كان صحيح هشام بن الحكم الوارد في الميزابين بالتقريب المتقدم فهو مختص بالمطر الكثير الذي يسيل من الميزاب.

و إن كان هو مرسل الكاهلي فقد عرفت الإشكال فيه سنداً و دلالة.

و إن كان هو عموم التعليل بالماده في صحيح ابن بزيع الوارد في البئر، فهو و إن كان يعم كل ماء عاصم، إلا أن عموم عاصميه المطر لمثل الفرض غير ظاهر، و المتيقن منه ما إذا كان التقاطر بنحو معتد به.

و إن كان هو دعوى صدق الماده، لأنها كل ماء معتصم، فقد عرفت الإشكال فيه.

نعم، لو تمّ ما قيل من الإجماع على اتحاد الماء الواحد في الحكم اتجه البناء على طهاره المنتجس بالقطره الواحده من المطر. لكنه- و إن كان قريبا- غير ظاهر بنحو يخرج به عن استصحاب النجاسه.

فليس في المقام إلا ما سبق من التسالم على طهاره الماء المنتجس بالتقاطر عليه المعتضد بصحيح هشام بن الحكم، و المتيقن منه ما إذا كان التقاطر بنحو معتد

مسألة ١٤ الثوب و الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ في جميعه طهر الجميع

مسألة ١٤: الثوب و الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ (١) في جميعه طهر الجميع، و لا يحتاج إلى العصر (٢) أو التعدد (٣)، و إذا وصل إلى بعضه دون بعض طهر ما وصل إليه دون غيره. هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسه، و إلا فلا يطهر (٤) إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (٥).

به عرفا. فالأقتصار عليه متعين. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) إذا كان النفوذ قبل انقطاع التقاطر، و إلا لم ينفع لانقطاع حكم المطر.

بل لا يبعد اعتبار كون النفوذ مستندا عرفا للتقاطر، لقوه التقاطر و نفوذ الماء بصوره عموديه أو ما يشبهها، فلو كان بحركه أخرى جانيه لا دخل لها بالتقاطر لم يبعد خروجه عن حكم المطر إلا مع اعتصام الماء النافذ بالتقاطر عليه أو على ما يتصل به. فلاحظ.

(٢) إما لعموم مرسل الكاهلي، أو لعموم التعليل في صحيح هشام بن سالم، أو لعموم عدم الاحتياج لذلك في التطهير بالماء المعتصم، و منه ماء المطر.

و الكلام في الأولين يظهر مما تقدم في المسألة الثانيه عشره، و في الثالث يأتي في مبحث المطهرات إن شاء الله تعالى.

(٣) يعنى: فيما إذا كانت النجاسه مما يعتبر فيه التعدد. و تقدم الوجه في عدم اعتباره في المسألة الثانيه عشره.

(٤) لاعتبار زوالها في التطهير مطلقا، كما هو ظاهر، و يأتي في مبحث المطهرات إن شاء الله تعالى.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ١، ص: ٢٦٣

(٥) بل يكفي زوال عينها بالتقاطر، بناء على الاكتفاء بذلك في مطلق الغسل المطهر، على ما يأتي الكلام فيه في المسألة الرابعه من فصل المطهرات إن شاء الله تعالى.

مسأله ١٥ الأرض النجسه تطهر بوصول المطر إليها

مسأله ١٥: الأرض النجسه تطهر بوصول المطر إليها (١) بشرط أن يكون من السماء و لو بإعانه الريح (٢).

و أما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر (٣)، كما لو ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكانا نجسا لا يطهر (٤).

نعم، لو جرى على وجه الأرض فوصل إلى مكان مسقف (٥) طهر (٦).

(١) كما يقتضيه صحيح ابن جعفر المتضمن لجواز الأخذ من ماء السطح الذى يبال عليه الشامل للأخذ منه بعد انقطاع التقاطر، و مرسل ابن بزيع الظاهر فى طهاره طين المطر إذا علم بتنجيس البول له قبل المطر، و غيرهما مما تقدم الكلام فيه فى المسأله الثانيه عشره، و تقدم فيها أنه المتيقن من السيره على طهاره الأرض بوقوع المطر عليها، فلا بد أن يكون الكلام فى اعتبار التعدد و غيره فى غير الأرض.

(٢) لعدم منافاته لصدق المطر الذى هو عباره عن الماء النازل من السماء حال نزوله.

(٣) تقدم فى المسأله العاشره أن المعتبر فى اعتصام المطر نزوله على الموضع النجس بحركه نزوله من السماء، لا بحركه أخرى، فإن كانت الملاقاه للمحل الآخر موجب لتعدد الحركه كانت مانعه من الاعتصام.

(٤) يعنى: بالنحو الذى يكتفى به فى المطر، بل يكون كسائر أفراد الماء القليل فى اعتبار الشروط الخاصه فى التطهير به.

(٥) يعنى: مع بقاء التقاطر على المحل الذى يكون منه الجريان.

(٦) يعنى: و لا ينقطع عنه حكم المطر بذلك، لاعتصامه بالماء المعتصم بالتقاطر، كما تقدم التعرض له فى المسأله الحاديه عشره.

مسألة ١٦ إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شىء آخر لم ينجس

مسألة ١٦: إذا تقاطر على عين النجس فترشح منها على شىء آخر لم ينجس ما دام متصلًا بماء السماء بتوالى تقاطره عليه (١).

مسألة ١٧ مقدار الكر وزنا بحقه الاسلامبول و هي مائتان و ثمانون مثقالا صيرفيا

مسألة ١٧: مقدار الكر وزنا (٢) بحقه الاسلامبول- و هي مائتان و ثمانون مثقالا صيرفيا-

(١) لاعتصامه بذلك، كما تقدم.

و يشهد به خصوص خبرى ابن جعفر الواردين فى المطر يصيب الكنيف و المكان الذى فيه العذره «١». بل صحيح هشام بن الحكم الوارد فى الميزابين اللذين أحدهما بول و الآخر ماء مطر «٢»، لعدم خصوصيه البول ارتكازا.

و استهلاكه لا يصلح للفرق، لأنه متأخر عن الملاقاه زمانا. فلاحظ.

(٢) المشهور المعروف بين الأصحاب أن الكر ألف و مائتا رطل، بل هو المنسوب إلى الأصحاب فيما عن التنقيح، و فى المعتبر و عن كشف الرموز و المهذب البارع و المقتصر أن عليه عمل الأصحاب، و عن كشف الرموز نسبتته إلى فتواهم أيضا، و عن ظاهر المنتهى و صريح غيره عدم الخلاف فيه، و فى الانتصار و الجواهر و عن الناصريات و الغنيه و المفاتيح و ظاهر المدارك دعوى الإجماع عليه، و عن الصدوق أنه من دين الإماميه.

ثم إن المصرح به فى كلمات غير واحد أن الرطل مردد بين العراقى و المدنى، و أن الأول ثلثا الثانى، كما أن المصرح به فى الاستبصار و الوسائل و كشف اللثام و الرياض و الجواهر و عن محكى الحدائق نسبتته إلى الأصحاب: أن الرطل المكى ضعف العراقى.

و الظاهر عدم الإشكال فى أن نصوص المقام مردده بين هذه الاصطلاحات، و لا مجال لحملها على غيرها، كالرطل المصرى الذى هو ألف

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣ و ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

درهم، وغيره مما تعرض له بعض اللغويين و ستأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى. □

و سيتضح الوجه فى ذلك بعونه تعالى.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه ذهب الشيخان و الفاضلان فى الشرائع و القواعد و الشهيدان فى اللمعتين إلى أن الرطل المعتبر هو العراقى، و هو المحكى عن القاضى و عماد الدين بن حمزه و جمع من المتأخرين، و نسب إلى المشهور تاره، و إلى الأ-كثأر أخرى.

و عن الصدوقين و المرتضى أنه الرطل المدنى، بل عن الصدوق أنه من دين الإماميه، و فى الانتصار دعوى الإجماع عليه و أنه الذى دلت عليه الآثار المعروفة المرويّه.

و الظاهر الأول. و ينبغى قبل الاستدلال عليه التعرض لنصوص المقام التى يستفاد منها التحديد بالأرطال، و هى مرسل بن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: الكر من الماء [الذى لا ينجسه شىء] ألف و مائتا رطل» (١) و صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السّلام: «و الكر ستمائه رطل» (٢) و نحوه مرفوع عبد الله ابن المغيرة عنه عليه السّلام (٣).

و يمكن الاستدلال بهذه النصوص من وجوه.

الأول: حمل مرسل بن أبى عمير على العراقى، اقتصارا فى الخروج عن استصحاب طهاره الماء على المتيقن، و هو خصوص ما لم يبلغ المقدار المذكور.

بناء على ما تقدم عند الكلام فى الملاقاه المقارنه للكريه من عدم ثبوت عموم يقتضى الانفعال غير نصوص الكر المفروض إجمالها، لاختصاص النصوص الأخرى بما دون الكر كالركوه و الإناء و نحوهما.

نعم، استدل بعض مشايخنا على العموم المذكور بموثق عمار بن موسى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

□
 عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى فى منقاره دما، فإن رأيت فى منقاره دما فلا
 توضأ منه ولا تشرب». و زاد الشيخ: «و سئل عن ماء شربت منه الدجاجة. قال: إن كان فى منقارها قدر لم يتوضأ منه و لم يشرب،
 و إن لم يعلم.» «١»، و صحيح شهاب بن عبد ربه عنه عليه السلام: «جئت تسألنى عن الجنب يسهو فيغمر [فيغمس خ ل] يده فى
 الماء قبل أن يغسلها. قلت: نعم.

قال: إذا لم يكن أصاب يده شىء فلا بأس.) «٢»، فإن مقتضى إطلاق المنطوق فى الأول و المفهوم فى الثانى انفعال الماء و لو
 كان كثيرا إذا كان فى منقار الطائر دم، أو أصاب اليد شىء، و كذا حال غيرهما من النصوص الواردة فى الموارد المتفرقة.

و فيه: أن الظاهر ورود الخبرين فى مقام بيان طهاره الطائر و بدن الجنب بعد الفراغ عن قابليه الماء للانفعال، و ليسا واردين لبيان
 قابليه الماء للانفعال، ليكون لهما إطلاق يشمل كثرته، و كذا الحال فى بقيه النصوص الواردة فى الأسأر، و فى الشك فى
 الملاقاه و غيرهما مما يتضح بالنظر فيها، فإنها واردة لبيان أحكام أخرى غير قابليه الماء للانفعال، فلا يتم إطلاقها من هذه الجبهه.

على أنه لو فرض تماميه عموم الانفعال بمثل ذلك فهو معارض بما يستفاد منه عموم الاعتصام، كموثق سماعه: «سألته عن الرجل
 يمر بالميتة فى الماء. قال:

يتوضأ من الناحيه التى ليس فيها الميتة» «٣». و بعد تساقطهما يكون المرجع استصحاب الطهاره. فراجع كلامه، ليتضح عدم توجه
 التخلص الذى ذكره على ما ذكرنا.

و كيف كان، فالظاهر أنه لا مخرج عن استصحاب الطهاره مع الشك فى تحديد الكر، كما تقدم فى ذيل الكلام فى الشك فى
 الكريه فى الفرع التاسع من

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأسأر حديث: ٢، ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

الفروع التي استدر كنها فيما ليس له ماده.

نعم، الوجه المذكور لا ينهض بإثبات كرية الماء بنحو تترتب عليه أحكامها المخالفه للأصل، و إنما ينهض بإثبات اعتصامه و ما يترتب على الاعتصام من الأحكام، على ما تقدم توضيحه فى الفرع التاسع المذكور.

و أما دعوى: أن إطلاق الرطل على العراقى هو الأشيع، فيكون هو الظاهر عند عدم القرينه، كما يناسبه ما فى روايه الكلبي النسابه عن الصادق عليه السلام الوارده فى النيذ، حيث قال: «فقلت له: و كم كان يسع الشن ماء؟ فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك. فقلت: بأى الأرتال. قال: أرتال مكيال العراق» «١» فان مقتضى اكتفاء الامام عليه السلام بإطلاق الرطل فى إرادته العراقى منه كونه هو المنصرف منه بلا- قرينه. مؤيدا بما يأتى من الجوهرى من أن الرطل مائه و ثمانيه و عشرون درهما و أربعه أسباع الدرهم، حيث يقارب ما ذكره فى مقدار الرطل العراقى.

فهى ممنوعه، لأن روايه الكلبي- مع عدم خلوها عن ضعف السند- لا تدل على ظهور الرطل مع عدم القرينه فى العراقى، لإمكان احتفافها بقرينه حاله تقتضى ذلك، و أصاله عدم القرينه لا مجال لها مع تشخيص المراد.

و ما ذكره الجوهرى معارض بما عن ابن الأ-عرايى و الحربى من أن الرطل اثنتا عشره أوقيه بأواقى العرب، و الأوقيه أربعون درهما، و ما عن أبى منصور، حيث قال بعد أن تعرض لحديث مهر السنه: «و كانت الأوقيه قديما عباره عن أربعين درهما، و هى فى غير الحديث نصف سدس الرطل، و هو جزء من اثنى عشر جزءا.

و تختلف باختلاف، اصطلاح البلاد».

بل ظاهر ما حكى عن الجوهرى أنه يريد اصطلاح عصره. فراجع ما ذكره فى لسان العرب فى ماده: «وقى».

على أن الاعتماد على اللغويين فى مثل هذه التحديدات التى كثر الكلام

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

فيها لا يخلو عن إشكال.

و بالجمله: لا- طريق لإحراز ظهور إطلاق الرطل في خصوص العراقي، بنحو يحمل عليه المرسل مع قطع النظر عن القرائن الخارجية.

الثاني: ما أشار إليه في الاستبصار من أنه مقتضى الجمع بين المرسل و الصحيح، إذ لا مجال للجمع بينهما بحمل الصحيح على الوجوب و المرسل على الاستحباب، لإبلاء لسان التحديد فيهما عن ذلك جدا، بل المتعين عرفا بعد الاطلاع على اختلاف إطلاقات الرطل الجمع بينهما بحمل المرسل على العراقي، و الصحيح على المكي، فيكون كل منهما مفسرا للآخر و رافعا لإجماله، و ذلك أولى عرفا من طرح أحدهما أو كليهما.

و أما تقريب ذلك بأن ابن أبي عمير و مشايخه من أهل العراق، و محمد بن مسلم ثقفي من أهل الطائف القريب من مكة.

فلا ينهض للتأييد فضلا عن الاستدلال، لعدم وضوح ترجيح عرف السامع على عرف المتكلم، و عدم المثبت لاختصاص مشايخ ابن أبي عمير بالكوفيين، كما أن محمد بن مسلم من أهل الكوفة، كما يظهر من ترجمته.

على أن كون أصل كل من المعاني مأخوذا من بلد لا يستلزم اختصاص شيوخه فيه عند الإطلاق في عصر صدور النصوص بذلك البلد، لإمكان انتشار الاصطلاح في سائر البلدان حينئذ، كما هو الحال في الحق الاسلامبوليه المشهوره في بلادنا مثلا.

فالعمده في استفاده المطلوب من الصحيح و المرسل صلوح كل منهما عرفا لتفسير الآخر و رفع إجماله.

و دعوى: سقوط الصحيح عن الحجيه، لإعراض الأصحاب عنه، فعن التهذيب: «لم يعمل على هذه الروايه أحد من الأصحاب». بل الظاهر منهم العمل بالمرسل لا غير، كما سيأتي.

مدفوعه: بعدم ظهور إعراضهم عن الصحيح بالنحو المسقط له عن الحجيه،

لاحتمال كونه ناشئا من خفاء وجه الجمع بينه وبين المرسل، أو من اكتفائهم عنه به.

فالمتيقن منهم العمل بالمرسل، لا هجر الصحيح بنحو يكشف عن خلل فيه مانع من العمل به والاعتماد عليه في تفسير المرسل. كما أن مقتضى ما ذكره الشيخ في الاستبصار من جعل الصحيح قرينه على تفسير المرسل كون مراده من عدم عمل الأصحاب به عدم عملهم به بالنحو المنافى للمرسل، لا هجره مطلقا، لعدم صلوحه بنظرهم للاستدلال.

ثم إن هذا الوجه و ما قبله مبنيان على ما هو الظاهر من حجيه المرسل المذكور، و عدم وهنه بالإرسال. و يقتضيه.

أولا: ظهور تسالم الأصحاب على العمل به، كما صرح به في المعبر و عن التنقيح. و يشهد به اتفاقهم على التحديد بالعدد الذي تضمنه، و إن اختلفوا بين من أطلق الرطل، و من حدده بالعراقي و من حدده بالمدني، مع إهمالهم التحديد بالاستمائه الذي تضمنه صحيح محمد بن مسلم، فإن ذلك كاف في جبر الصحيح المذكور لو كان ضعيفا في نفسه.

بل يكفي في الجبر عمل جماعه معتد بهم يوجب الوثوق بصدق الخبر، فضلا عن مثل هذا العمل الذي يظهر التسالم عليه.

و ثانيا: ما صرح به الشيخ و النجاشي و المحقق في المعبر و غيرهم من عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير قال الشيخ في العده: «و إذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا نظر في حال المرسل، فان كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره. و لأجل ذلك سوت [ميزت خ. ل] بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات، الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم. و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم.»

و عنه أنه قال فيها أيضا: «أجمعت الطائفة على أن محمد بن أبي عمير و يونس بن

عبد الرحمن و صفوان بن يحيى و أضرابهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقه».

و قال النجاشى فى ترجمه ابن أبى عمير: «و قيل: إن أخته دفنت كتبه فى حاله استتاره و كونه فى الحبس أربع سنين فهلكت الكتب. و قيل: تركها فى غرفه فسأل عليها المطر فهلكت، فحدّث من حفظه و مما كان سلف له فى أيدي الناس. فلهذا أصحابنا يسكون إلى مراسيله». و قريب من ذلك ما عن غيرهما.

فإن تمييز الأصحاب لهؤلاء فى عملهم بمراسيلهم شاهد باطلاعهم على خصوصيه فى رواياتهم تقتضى الاعتماد عليها من دون اهتمام بتحقيق حال رجالها، و مثل هذا كاف فى الوثوق المعتبر فى حجه الروايه.

إن قلت: لازم ذلك البناء على تصحيح رجال ابن أبى عمير و أضرابه و مشايخهم، بنحو تكون جميع رواياتهم صحاحا أو موثقه، لكشف روايتهم عنهم عن وثاقتهم، مع عدم بناء الأصحاب على ذلك، كما قيل، فلا بد من حمل كلامهم على وثاقه من يروون عنه فى خصوص الخبر الذى رواه و لو لقرائن خارجيه حدسيه تكفى فى اعتماد الراوى على الروايه و وثوقه بها.

و هذا لا يختص بابن أبى عمير و أضرابه، بل يجرى فى أكثر الرواه، لما هو المعلوم من حالهم من أن نقلهم للروايه ليس لمجرد الحفظ و التدوين، نظير نقل الحوادث التاريخيه، بل للعمل، فما لم تكن الروايه مورد الوثوق لا يروونها، و لذا تجنبوا الروايه عن كثير ممن اطلعوا على ضعفه، كما يظهر بملاحظه كتب الرجال.

و حينئذ لا مجال للاعتماد على التوثيق المذكور، إذ لا بد من استناده إلى الحس أو الحدس القريب منه.

على أنه لو فرض ظهور روايه هؤلاء عن شخص فى توثيقه عن حس أو حدس قريب منه، بنحو يكون حجه فى نفسه فحيث ثبت طعن الأصحاب فى غير واحد ممن يروون عنه - كيونس بن ظبيان و غيره - امتنع الاعتماد على مراسيلهم، لاحتمال كون الواسطه ممن تعارض فيه الجرح و التعديل.

قلت: تسالم الأصحاب المدعى على العمل بروايات هؤلاء و مراسيلهم و تميزهم لهم عن غيرهم كاشف عن اطلاعهم على وثاقه من يروون عنه بطريق الحس أو الحدس القريب منه بالنحو المصحح للعمل، و ليس المراد من ذلك وثاقه من يروون عنه مطلقا، ليكون توثيقا له في سائر رواياته و ينافى الجرح المدعى، لعدم توقف العمل بالرواية على ذلك، بل يكفي وثاقته حين تحمل الرواية عنه، و هو لا يقتضى صحه سائر رواياته، كما لا ينافى جرحهم له، إذ ليس المراد بالجرح إلا صدور ما ينافى الاعتماد على رواياته في الجملة المقتضى للتوقف في رواياته مع جهل وقت تحملها عنه، لا في تمام ما يرويه، كما لعله ظاهر.

و بعبارة أخرى: الأمر المتفق عليه بين الشيخ و النجاشي و المحقق في المعتمد و غيرهم اعتماد الأصحاب على مراسيل ابن أبي عمير، و المناسب لذلك حمل التعليل الذي ذكره الشيخ قدس سره من أنه لا يروى إلا عن ثقة على الثقة حين تحمل الرواية عنه، لا مطلقا، و لم يثبت ما يقتضى الخروج عن ذلك، فالبناء عليه متعين.

على أن ذلك إنما يوجب الإشكال في التعليل، لا في الإجماع المدعى من الشيخ و النجاشي و غيرهما على العمل بمراسيل ابن أبي عمير، فإن العمل المذكور ليس من الأمور الحدسية التي يحتمل الاشتباه فيها على مثل هؤلاء الناقلين له، كما أنه لا يحتمل خطأ الأصحاب في عملهم بالمراسيل المذكورة، و يكفي في الاعتماد عليها الإجماع المذكور و إن لم يتم التعليل.

و مما ذكرنا يظهر الإشكال فيما في مسأله سنن الوضوء من المعتمد فإنه بعد أن طعن في سند مرسله لابن أبي عمير قال: «و لو قال قائل مراسيل بن أبي عمير يعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأن في رجاله من طعن الأصحاب فيه، و إذا أرسل احتمل أن يكون الراوى أحدهم».

فإنه إن أراد منع عمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير، فهو مخالف لما صرح به هو و أعظم الأصحاب. مع أن عملهم برواياته لا ينافى طعنهم

فى بعض رجاله.

و إن أراد أن التوثيق معارض بالجرح - كما هو ظاهر ذيل كلامه - اتجه الجواب عنه بما سبق.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أن مقتضى تعليل الشيخ قدس سره عدم اختصاص الحجيه بمراسيل ابن أبى عمير، بل تعم مسانيدده، فلا ينظر فى حال رجال السند بعده.

و الاعتماد على ما ذكره قدس سره قريب جدا، لظهوره فى نقل أمر حسى شائع، و ليس هو كنقل الإجماع على الفتوى الذى ثبت تسامحهم فيه و ابتناء بعضه على مقدمات حدسيه بعيده. بل مقتضى ذلك البناء على وثاقه من ثبت روايته عنه ما لم يثبت طعنه و جرحه. فتأمل.

الثانى: تقدم من الشيخ قدس سره تعميم الأمر المذكور ليونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى، و هو المحكى عن الشهيد فى الذكرى، فاللازم البناء على ذلك، و لا وجه لقصر ذلك على ابن أبى عمير، كما عن الفقهاء.

الثالث: ربما يدعى أن مراد الشيخ قدس سره من قوله: «و غيرهم من الثقات» و قوله:

«و أضرابهم» الإشاره للجماعه الذين ادعى الكشى إجماع الأصحاب على تصحيح ما يصح عنهم. لكنه ليس من الظهور بنحو يصلح للحجيه بنفسه، أو لتفسير مراد الكشى من الإجماع المذكور، فاللازم الاقتصار على خصوص الجماعه الذين سماهم الشيخ قدس سره.

كما أنه لا مجال لدعوى: ظهور كلام الكشى بنفسه فى ذلك، لوضوح أن ما صح عنهم هو ما حدّثوا به من حديث الواسطه لهم، لا حديث الامام عليه السلام مع من بعدهم من رجال السند، بل ظاهر عطفه قدس سره التصديق على التصحيح كونه تفسيريا، حيث قال: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقههم».

بل لا ينبغي التأمل في ذلك بعد الالتفات إلى اختصاص التعبير بالتصحيح بالطبقتين الأخيرتين مع ظهور كلامه في أنهما من سنخ الطبقة الأولى، بل دونها، و لم يذكر في الطبقة الأولى إلا- التصديق: قال: «اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر و أصحاب أبي عبد الله عليهما السلام، و انقادوا لهم بالفقه فقالوا: أفقه الأولين سته: زراره.» «١»، ثم قال بعد ذلك: «اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقتهم لما يقولون و أقروا لهم بالفقه من دون أولئك الستة الذين عددناهم و سميناهم سته نفر جميل بن دراج. و هم أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام» «٢» ثم قال بعد ذلك: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقتهم و أقروا لهم بالفقه و العلم، و هم سته نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، منهم يونس بن عبد الرحمن.» «٣».

و دعوى: أن حمل كلامه على ذلك لا يناسب تخصيصهم، لعدم الريب في وثاقه غيرهم.

مدفوعه: بأن كلامه لم يقتصر على التوثيق، بل اشتمل على الفقه و العلم، مع إقرار الكل لهم بذلك و انقيادهم لهم فيه، و ذلك لا يتهياً إلا للأوحدى، و يحق لمثل الكشى الرجالى الناقد أن يهتم بذلك و يؤكد عليه.

نعم، لو ثبت أن نقل هؤلاء الجماعة للرواية و لو بواسطة مبنى على التعهد بصدورها كان مقتضى تصديق الأصحاب لهم قبولهم لها و تصحيحها.

لكن ذلك و إن كان قريبا جدا، بل هو المعلوم به إجمالا في كثير من رواياتهم، بل أكثرها، إلا أنه لا حجة عليه عموما، ليرجع إليه مع الشك، فلا يصلح إلا للتأييد.

(١) رجال الكشى ص: ٢٠٦.

(٢) رجال الكشى ص: ٣٢٢.

(٣) رجال الكشى ص: ٤٦٦.

كما أنه بالتأمل في حق هؤلاء، و أمثالهم يتضح كون روايتهم عن شخص من جمله المؤيدات لوثاقته و إن لم تكن دليلا عليها. فلاحظ.

الوجه الثالث للاستدلال بنصوص المقام على المختار: أنه مقتضى صحيح ابن مسلم، بحمله على المكي، للإجماع على عدم الاكتفاء بستمائه مدني أو عراقي، كما أشار إليه في الاستبصار.

و يقتضيه أيضا ما في صحيح ابن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن جره ماء فيه ألف رطل وقع فيه أوقيه بول، هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: لا يصلح» (١)، إذ لا بد من حمله على العراقي و حمل صحيح محمد بن مسلم على المكي، جمعا، نظير ما تقدم في الوجه الثاني. بل لو تمّ ما ذكره بعض مشايخنا من عموم انفعال الماء كان اللازم حمل صحيح ابن مسلم على المكي اقتصارا في تخصيص العموم المذكور على المتيقن.

لكن تقدم الإشكال في العموم المذكور. و العمده ما عرفت، مؤيدا بما تضمن تقدير الكر بالحب، و ما تضمن اعتصام الماء الذي يكون قدر قلتين، أو أكثر من راويه «٢» فإن تنزيلها على المطلوب أقرب من تنزيلها على القول الآخر.

و مما ذكرنا يظهر ضعف القول باعتبار المدني، و إن ادعى المرتضى و الصدوق قدس سرهما في الانتصار و الناصريات و المجالس عليه الإجماع، كما تقدم عنهما.

و كأن الإجماع على عدد الأبطال قد اشتبه عليهما بالإجماع على تحديدها أيضا. بل لا يبعد كون مراد الانتصار ذلك، و إن أوهمت عبارته خلافه، فقد ادعى أن تحديد الكر بألف و مائتي رطل مدني محصل من الإجماع، و قد دلت عليه الآثار

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٦.

(٢) راجع في ذلك باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨، ٩. و باب: ١٠ من الأبواب المذكوره حديث: ٧، ٨.

المعروفه المرويّه، مع وضوح أن الآثار المرويّه إنما تعرضت لإعداد الأبطال، لا لنوعها.

كما لا يبعد كون مراد الصدوق الإجماع على اعتصام الكر لا تحديده، فقد قال فى المجالس: «دين الإماميه هو الإقرار بتوحيد الله تعالى ذكره.» و ذكر جملة من أصول الدين و فروع و أحكامه المشهوره إلى أن قال: «و الماء إذا كان قدر كر لم ينجسه شىء. و الكر ألف و مائتا رطل بالمدنى.» (١).

و كيف كان، فلا ينهض ذلك بإثبات القول المذكور. و مثله الاستدلال له.

تاره: بأن ذلك هو الظاهر من الرطل فى مرسل ابن أبى عمير، بقرينه كون المتكلم مدنيا.

و اخرى: بأنه مقتضى الاحتياط.

لاندفاع الأول: بعدم وضوح كون عرف المتكلم هو الأظهر فى قبال عرف السامع. مضافا إلى بعض ما تقدم فى الوجه الثانى من وجوه الاستدلال للقول المختار.

و الإشكال فى الثانى: بأن الاحتياط - مع عدم اطراده - لا ينهض بالاستدلال.

بقى فى المقام أمور يتوقف عليها تحديد الكر.

الأول: أن شيخنا الأستاذ قدس سرّه استشكل فى نصوص الأبطال، بعدم وضوح كون الرطل من الأوزان، بل لعله مكيال مجهول المقدار، لاختلاف اللغويين فى ذلك. فبعضهم اقتصر على جعله كيلا، مثل ما عن الليث من أن الرطل مقدار منّ، بضميمه ما عن أبى الحسن من أن المن من الأكيال. و بعضهم اقتصر على الوزن، مثل ما تقدم عن ابن الأعرابى، و القاموس، من أنه اثنتا عشره أوقيه، بضميمه ما يظهر منهم التسالم عليه من أن الأوقيه من الأوزان.

و بعضهم جمع بينهما، قال ابن دريد: «الرطل الذى يكال به و يوزن (بكسر الراء) معروف قال الشاعر:

(١) المجالس ص ٥٧٧ طبع النجف الأشرف.

لها رطل تكيل الزيت فيه و فلاح يسوق لها حمارا

« ونحوه ما فى الصحاح و عن المصباح. إلى غير ذلك من كلماتهم الموجه لإجماله و تردده بين الأمرين.

كما أن النصوص فى المقام لا تصلح لتعيين كونه وزنا، بل ظاهر غير واحد من النصوص كونه كيلا، كصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «سألته عن الرجل يدفع إلى الطحان الطعام، فيقاطعه على أن يعطى لكل عشره أرطال اثنى عشر دقيقا. قال: لا» (١) إذ لو كان الرطل وزنا لم يكن للطحان داع لأن يدفع اثنى عشر رطلا دقيقا فى قبال عشره أرطال حنطه، فلا بد أن يكون كيلا، لأن الكيل من الدقيق أقل وزنا من كيل الحنطه، بسبب انحلاله و تماسكها.

و مثله صحيح عمر بن يزيد: «سألته أبا عبد الله عليه السّلام: تعطى الفطره دقيقا مكان الحنطه؟ قال: لا بأس يكون أجر طحنه بقدر ما بين الحنطه و الدقيق» (٢)، فإنه كالصريح فى أن صاع الحنطه أكثر من صاع الدقيق، و لا يكون ذلك إلا فى الكيل.

و كذا روايه الكلبي النسابه المتقدمه.

هذا، و لكن صحيح محمد بن مسلم روى عن محكى الفقيه: «لكل عشره أمان عشره أمان»، و من البعيد جدا تعدد الروايه. و صحيح عمر بن يزيد أجنبى عما نحن فيه و ليست الزكاه فيه إلا صاعا.

نعم، روايه الكلبي ظاهره فيما ذكره قدس سرّه. لكن لا يبعد فى دفع ذلك أحد أمرين.

الأول: أن يكون الرطل بحسب أصل جعله كيلا، إلا أنه قد حدد بالوزن شرعا و عرفا بلحاظ بعض الأمور المكيه، حتى اشتهر فى الوزن، و هجر الكيل، كما قد يناسبه اختلاف وزنه حسب اختلاف البلاد، إذ قد يكون ناشئا من اختلاف أوزان الأمور المكيه التى جعلت معيارا فى ضبط وزنه.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الربا حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٥.

الثانى: أن يكون وزنا لا غير، و إطلاقه على الكيل بلحاظ ابتناؤه على الوزن الخاص فى بعض الأمور التى يكتر احتياج الناس إلى وزنها و لا- يتهياً لهم الميزان، نظير كيل الجص و الحليب فى عصرنا، و ربما يحمل عليه قول الشاعر المتقدم، و ما فى صحيح محمد بن مسلم.

و لعل هذا هو الأقرب، فإن اللغويين مع تعرضهم لكونه كيلا لم يحدوده إلا بالوزن، و كذا النصوص، و كلمات الأصحاب لا إشاره فيها لتحديده بغير الوزن.

و كيف كان، فالظاهر إرادته الوزن فى المقادير الشرعيه، لاشتهارها مطلقا، أو فى استعمالات الشارع. و لو لأجل تنزل الشارع عن خصوصيه الكيل، و الاكتفاء بالوزن، لتيسر ضبطه، كما يناسبه إطلاق الرطل فى كثير من النصوص و الاقتصار فى نصوص اخرى على تحديده بالوزن، خصوصا مع اختلاف وزن الأمور المعبر فيها الرطل كالأعيان الزكويه، فلو وجبت المحافظه على الكيل لامتنع التحديد بالوزن فى الأمور المذكوره.

على أنه لو فرض إجمال الرطل فى نفسه كفى فى حمله فى المقام على الوزن تسالم الأصحاب عليه و أخذهم له طبقه عن طبقه متصلا بعصور المعصومين عليهم السلام، حيث ينحصر الخلاف بينهم فى حمله على المدني أو العراقى المحددين بالوزن- كما يأتى- و لا أثر لاحتمال كونه كيلا فى كلماتهم.

بل لا- أقل من كون ذلك مقتضى، الجمع بين نصوص المقام، لما أشرنا إليه من لزوم حمل بعضها على العراقى، و الآخر على المكى اللذين حددا بالوزن.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل بعد ملاحظه النصوص بمجموعها و كلمات الأصحاب فى أن المدار على الرطل المحدد بالوزن، إما لاختصاص إطلاق الرطل به، أو شيوعه فيه، أو لإرادته منه فى خصوص المقام بالقرينه، أو لتنزل الشارع للتحديد بالوزن، لإمكان ضبطه، كما هو الحال فى الصاع الذى لا إشكال فى كونه

فى الأصل كيلا. فلاحظ.

الثانى: انه حيث ذكرنا أن المعتبر هو الرطل العراقى، و أنه من الأوزان، فاعلم أن المعروف أنه مائه و ثلاثون درهما، و لا ينقل الخلاف فى ذلك إلا عن العلامة قدس سرّه فى موضع من التحرير و المنتهى، فجعل وزنه مائه و ثمانيه و عشرين درهما و أربعه أسباع درهم مع موافقته للأصحاب فى مبحث الكرم من المنتهى، و زكاه الفطره من التحرير، و فى كتاب الزكاه من مفتاح الكرامه: «قد اعترف جماعه بعدم معرفه مستنده. و قال بعضهم: الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، و أنه تبع فيه بعض العامه، كما احتمله بعض أصحابنا» و قريب منه فى الجواهر.

و كيف كان، فيدل على المشهور ما تضمن من النصوص تقدير الرطل المدنى بمائه و خمسه و تسعين درهما، بضميمه ما دل على أن الرطل العراقى ثلثا الرطل المدنى، كخبر جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمدانى الذى لا يخلو عن اعتبار يلحقه بالحسان [١]: «كتبت إلى أبى الحسن عليه السّلام على يد أبى: جعلت فداك إن أصحابنا اختلفوا فى الصاع، بعضهم يقول الفطره بصاع المدنى، و بعضهم يقول:

بصاع العراقى. قال: فكتب إلى: الصاع سته أرطال بالمدنى، و تسعه أرطال بالعراقى.

قال: و أخبرنى أنه يكون بالوزن ألفا و مائه و سبعين وزنه [درهما خ ل] «٢». و مكاتبه إبراهيم أبيه التى لا تخلو عن اعتبار أيضا [٣]: «الفطره عليك و على الناس كلهم،

[١] إذ ليس فى سنده من لم يصرح بتوثيقه إلا جعفر المذكور، و تستفاد وثاقته مما حكى من روايه الصدوق بإسناده إليه مترحما و مترضيا عليه، و عدم استثناء القميين له من رجال نوادر الحكمة. و يؤيد ذلك كون أبيه من وكلاء الهادى عليه السّلام و قد اعتمد عليه فى حمله كتابه إليه عليه السّلام: كما أنه يظهر من الخبر المتقدم كونه من رفقاء محمد بن أحمد بن يحيى فى طريق الحج، حيث أنه حدثه به فى الطريق المذكور، فإن مجموع ذلك كاف فى وثاقته أو حسنه.

[٣] فقد رواها الشيخ قدس سرّه عن المفيد و ابن عبدون عن الحسين بن على بن شيبان القزوينى - الذى هو من مشايخ الإجازة - عن على بن حاتم القزوينى - الذى وثقه النجاشى - عن محمد بن عمر - الذى لا يبعد كونه ابن سعيد الزيات الثقة العين لتمييزه بروايه على بن حاتم عنه - عن الحسين بن الحسن الحسينى - الذى ترحم عليه الكلينى، و قال الشيخ فيه: «فاضل» - فلاحظ.

و من تعول ذكرا كان أو أنثى، صغيرا أو كبيرا، حرا أو عبدا، فطيما أو رضيعا، تدفعه وزنا سته أرطال برطل المدينه، و الرطل مائه و خمسه و تسعون درهما، يكون الفطره ألفا و مائه و سبعين درهما» (١). و خبر على بن بلال: «كتبت إلى الرجل عليه السّلام أسأله عن الفطره و كم تدفع؟ فكتب سته أرطال من تمر بالمدنى، و ذلك تسعه أرطال بالبغدادى» (٢) و نحوه مرسل الحسن بن على بن شعبه (٣)، و فى خبره عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون: «و الصاع تسعه أرطال، و هو أربعة أمداد، و المد رطلان و ربع بالرطل العراقى» (٤) و صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال:

□
كان رسول الله عليه و آله و سلّم يتوضأ بمد و يغتسل بصاع، و المد رطل و نصف، و الصاع سته أرطال» (٥) و زاد فيه فى المعبر: «بأرطال المدينه يكون تسعه أرطال بالعراقى» (٦)، و عن الفقه الرضوى فى تحديد الصاع، و هو: «تسعه أرطال بالعراقى» (٧)، و عن كتاب الاستغاثه: «و قال أهل البيت عليهم السّلام: صاع رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم تسعه أرطال بالعراقى، و سته أرطال بالمدنى» (٨)، فإن التأمل فى ذلك و غيره من كلمات الأصحاب يوجب وضوح المطلوب و ظهور عدم المستند لما تقدم نقله عن العلامة قدس سرّه.

نعم، قد يستأنس له بما فى الصحاح: «و الرطل اثنتى عشره أوقيه، و الأوقيه أستار و ثلثا أستار، و الأستار أربعة مثاقيل و نصف، و المثقال درهم و ثلاثه أسباع الدرهم» و تبعه فى القاموس، فإن حاصل كسره يبلغ المقدار المذكور، و هما و إن لم يقيداه بالعراقى، إلا أن مقاربتة لوزنه المذكور فى كلمات الأصحاب يقرب

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاه الغلات حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٦) ص: ٢٤٨.

(٧) مستدرک الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ١.

(٨) مستدرک الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٢.

إرادتهما له.

لكن من الظاهر عدم نهوض ذلك بالحجيه فى نفسه، فضلا عن الخروج به عما تقدم من النصوص المعتضده بعمل الأصحاب. و لا سيما مع ما أشرنا إليه آنفا من ظهور بعض الكلمات المنقوله عن الجوهري فى أنه فى مقام تحديد مصطلح عصره، و لعله يريد الرطل المصرى الذى حدده بذلك فى لسان العرب.

الثالث: أنه حيث حدد الرطل بالدرهم فالظاهر أنه لا يراد به الدرهم المسكوك، لاختلاف ما يمكن معرفه وزنه من الدراهم القديمه اختلافا فاحشا، لا يمكن أن تكون معه موضوعا فى التحديد، و هو المصرح به فى كلام بعضهم، كالعلامه قدس سرّه فى القواعد، بل هو المقطوع به بعد ملاحظه ما ذكره المؤرخون و نحوهم، فلا بد أن يحمل التحديد به على إرادته وزن خاص مصطلح عليه هو الأصل فى وزن الدرهم، نظير ما اصطلاح عليه فى عصورنا من كون الأوقيه سته و تسعين درهما. فلا بد من ضبط الوزن المذكور.

و لم تتعرض النصوص لذلك عدا ما فى خبر سليمان بن حفص المروزى عن الكاظم عليه السلام: «و الدرهم سته دوانيق، و الدائق وزن سته حبات، و الحبه وزن حبتى الشعير من أوسط الحب لا من صغائره و لا من كبائره» (١).

لكنه مهجور عند الأصحاب، و لا يعرف القائل به، فى مفتاح الكرامه: «و قد اشتمل على مخالفات عديده لما عليه الأصحاب» و قريب منه فى الحدائق، و رماه فى الجواهر بالشذوذ، و حكاه عن غير واحد، فلا بد من التعويل فى تحديد الدرهم على ما ذكره الأصحاب (رضى الله تعالى عنهم).

و قد ذكروا فى تحديده طريقتين.

الأول: أنه سته دوانيق، و الدائق ثمان حبات من أوسط حب الشعير، كما فى الشرائع و القواعد و غيرهما، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فى شىء من ذلك»، و ادعى عليه الإجماع فى كلام جماعه ذكرهم فى مفتاح الكرامه و الجواهر، بنحو

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

يظهر منهم التسالم عليه عندنا، بل عند العامه أيضا.

لكن الموجود في بعض كلمات العامه، بل المدعى عليه إجماعهم أنه خمسون و خمسا حبه شعير، لأن المثقال عندهم اثنتان و سبعون حبه، بل عن شذاذ منهم انه أكثر من ذلك.

و إجماع أصحابنا المدعى و إن كان مهما إلا أن المقام لا يرجع إلى تشخيص الحكم الشرعى الذى هو مختص بهم، بل إلى تحديد أمر خارجي، و وقوع الخطأ فيه غير عزيز، و لا سيما مع عدم وضوح التسالم فقد قال فى مجمع البحرين. بعد أن ضبط المثقال بستين حبه شعير: «و منه يعرف ضبط الدرهم الشرعى، فإن المشهور ان كل سبعة مثاقيل عشره دراهم. و هو بحساب حب الشعير يكون عباره عن اثنين و أربعين حبه شعير»، بل ذكر فى الحدائق أنه بعد الاختبار به ظهر نقصه كثيرا عن الوزن الذى ذكره الأصحاب نقصانا فاحشا، و من ثمَّ استظهر كون حب الشعير سابقا أكبر منه لاحقا، و لعل ما ذكره مبنى على التحديد الثانى.

و كيف كان، فلا- مجال مع ذلك للاعتماد على الضبط المذكور، لوضوح اختلاف وزن الحب المتوسط بنحو يكون الفرق شاسعا فى مثل الكر، بل الصاع، حيث يكثر عدد الحبات جدا، مع وضوح امتناع تحديد الشىء الواحد بالأمر المختلفه، فلو كان التحديد مستفادا من النصوص أمكن دعوى كون المراد بها الاكتفاء بالمسمى، الراجع إلى التحديد بأصغر الحب المتوسط بنحو القضييه الحقيقيه، كما هو الحال فى سائر العناوين المأخوذه فى الأدله الشرعيه نظير ما يذكر فى التحديد بالشير.

أما حيث كان مستفادا من الأصحاب فلا- مجال لحملها على ذلك، لأنه يختص بالشارع الذى له جعل الحكم بنحو القضييه الحقيقيه، و لا دليل على كون تحديد الأصحاب بالعنوان مستفادا من الشارع، نظير تحديدهم الكر بالرطل، بل من القريب جدا أن يكون منشأ التحديد فى كلماتهم بذلك ضبطه بلحاظ بعض

أفراد الحب مع الغفله أو التسامح فى الاختلاف الذى أشرنا إليه، فمع الجهل بوزن ذلك الحب يمتنع قياس غيره عليه و الوزن به.

وقد أشار إلى بعض ما ذكرنا المجلسى فى محكى رسالته فى الأوزان. قال:

«كون الدرهم على وزن ثمانيه و أربعين شعيره لم يرد فى نص، و إنما هو عيار أخذه الأصحاب من بعض شعيرات بلادهم، و قد ذكرنا اختلاف الشعيرات بحد لا ينضب التقدير بالنسبه إليه، فقد رنا بعض الشعيرات بالمثقال الصيرفى، فكان مائه و اثنتين شعيره، و بعضها كان مائه و إحدى عشره شعيره و بعضها تسعين، و مع هذا الاختلاف الفاحش كيف يمكن بناء الحكم عليه.» و مما ذكرنا يظهر حال ما عن بعضهم من التحديد بحب الأرز و الخردل.

الثانى: أن الدرهم سبعة أعشار المثقال الشرعى، فيكون المثقال درهما و ثلاثه أسباع الدرهم، و كل عشره دراهم سبعة مثاقيل، فقد صرح بذلك المحقق فى الشرائع و المختصر النافع و المعبر، و العلامه فى القواعد و عن جمله من كتبه، و الشهيد الثانى فى الروضه و المسالك، و ظاهر حال غير واحد أنه من المسلمات، بل عن ظاهر الخلاف إجماع الأمه عليه، و قال المجلسى فى محكى رسالته فى الأوزان: «و هذه النسب مما لا شك فيها، و اتفقت عليها العامه و الخاصه» و هو المصرح به فى كلمات بعض اللغويين و المؤرخين، و قد شهد به ذوو الاختصاص بالآثار، حيث ذكروا النسبه المذكوره بين الدرهم و الدينار، الذى هو المثقال، كما سيأتى إن شاء الله تعالى. فلا ينبغى التوقف فى ذلك.

و عليه يكون الرطل العراقى واحدا و تسعين مثقالا - كما صرح به فى مفتاح الكرامه و الجواهر - و الكر مائه و تسعه آلاف مثقال و مائتى مثقال.

الرابع: المذكور فى كلماتهم تحديد المثقال الشرعى بأنه ثلاثه أرباع المثقال الصيرفى، ففى مجمع البحرين: «فالمثقال الشرعى يكون على هذا الحساب عباره عن الذهب الصنمى. و الذهب الصنمى عباره عن ثلاثه أرباع المثقال الصيرفى، عرف بذلك بالاعتبار الصحيح»، و ظاهر الجواهر المفروغيه عن ذلك، بل عن

المجلسى فى رساله الأوزان: «و هذه النسب مما لا شك فيها، و اتفقت عليها الخاصه و العامه».

و على هذا جرى غير واحد من المتأخرين، بل لا يعرف غيره بينهم، فقاوه بالمثقال الشائع فى النجف الأشرف، و جعلوه المعيار فى جميع الأوزان الشرعيه.

و حيث ذكرنا أن الرطل واحد و تسعون مثقالا شرعيا فهو ثمان و ستون مثقالا صيرفيا و ربع. كما أنه حيث كان الكرمائه و تسعه آلاف مثقال و مائتى مثقال شرعى فهو واحد و ثمانون ألف و تسعمائه مثقال صيرفى. و عليه جرى الحساب فى المتن.

لكن فى ثبوت النسبه بين المثقالين بذلك إشكال، بعد عدم كونه حكما شرعيا، بل أمر خارجى مستند إلى التجارب، و الخطأ فيها غير عزيز.

فتأمل.

مع أن ضبط المثقال الصيرفى الذى وقع التحديد به غير متيسر لنا، إذ لا يبعد اختلاف المثاقيل الصيرفيه - باختلاف الأزمنه و الأمكنه - حيث صرح غير واحد بعدم اختلاف المثقال فى جاهليه و لا إسلام، فلا بد أن يكون حدوث المثقال الصيرفى متأخرا بعد تعدد دول المسلمين و انحلالها، الذى لا يناسب الاتفاق على تحديد المثقال و لا ضبطه بنحو لا يعتوره الزيادة و النقصان بمرور الزمان.

بل عن الشبرى [١] فى رسالته فى الأوزان أنه قال بعد التعرض للمثقال الشرعى: «و لم يزل الأمر على ذلك حتى نبعت الدوله الشاهيه و العثمانيه، فوضعت الفارسيه مثقالا جديدا زنته مثقال و ثلث من المثاقيل المتقدمه».

كما أن المحكى عن المحقق الثانى أنه قال: «و الظاهر أن المثقال المستعمل بين الناس درهم و نصف» و هو شاهد باختلاف المثقال الذى ذكره مع المثقال الذى ذكره المجلسى قدس سرّه، إذ الثانى درهم و ستة أسباع الدرهم و ثلث سبعة.

[١] السيد عدنان السيد موسى شبر.

بل المشاهد فعلا في عصورنا اختلاف المثقال المستعمل في النجف الأشرف مع المثقال الشائع في كربلاء و بغداد، بل جميع مدن العراق - كما قيل - مع قرب المسافة و كثرة الاختلاط، فالأول أربعة و عشرون حبه، و الثاني يزيد حبتين بمقدار نصف السدس عنه، و الكيلو غرام مائتان و سبعة عشر مثقالا- و عشر حبات من الأول، و مائتان و مثقالان من الثاني، حسبما ذكره لى بعض الصاغة في النجف الأشرف، و قد سألت بعض الصاغة عن المثقال الذي عندهم، فذكر أنه ينقص عن المثقال العربي، و أن مثقال بغداد هو الأقرب، و أن مسأله المثقال غير منظمه.

كما أنهم يعترفون بعدم الطريق لضبط المثقال الذي عندهم لو فرض الشك في بعض موازينه بسبب كثرة الاستعمال أو نحوه، حيث يتعارف ذلك بطول الزمان.

بل وقع ما يشهد باختلاف مئاويل بعض الصاغة عن بعض في النجف الأشرف، فقد اشترى بعضهم سبيكه على قدر معلوم، و لما باعها متفرقا على حسب وزنه زاد عنده عده مئاويل، و لم يعلم أن ذلك ناشئ من نقص مثقاله أو زياده مثقال من باعه. و مع هذا كيف يمكن الاعتماد في التحديد على المثقال الصيرفي، فضلا عن خصوص مثقال النجف الأشرف؟

بل مقتضى ظاهر ما ذكره المجلسي عن والده، من أنه وزن الدينار القديم المضروب باسم الرضا عليه السلام فكان ثلاثه أرباع المثقال الصيرفي، اختلاف المثقال الصيرفي الذي عندنا عما عندهم بكثير، كما سيظهر. فلا بد من سلوك طريق آخر لضبط المثقال، الذي عليه يبتنى وزن الدرهم و الدينار.

و لا- طريق أقرب من الرجوع إلى ما بقى من الدراهم و الدنانير الأثرية المحفوظه في المتاحف أو عند بعض الهواه التي تيسر الاطلاع عليها أو على موازينها المسجله في الجداول المعده لها، و عمدتها الدنانير، لقله الاختلاف بينها بنحو يسهل معرفه الميزان التقريبي لها، بخلاف الدراهم، كما شهد به بعض أهل الاختصاص في الآثار و غيرهم ممن تيسر له الفحص.

فإن من المتسالم عليه أن وزن الدينار المسكوك قديماً مثقال شرعى و أنه لم يتغير عن ذلك، و أن النسبه بين الدرهم و الدينار هى النسبه بين الدرهم و المثقال، كما صرح به كثير من الفقهاء و المؤرخين و اللغويين و المختصين بالآثار القديمه من الخاصه و العامه.

فعن الوافى: «و المثقال قدر دينار، و الدينار لم يتغير فى جاهليه و لا إسلام، و إن اختلفت الدراهم»، و فى مجمع البحرين: «تكرر فى الحديث ذكر الدينار بالكسر، و هو واحد الدنانير الذى هو مثقال من الذهب. و عن ابن الأثير: أن المثقال فى العرف يطلق على الدينار خاصه».

و عن المجلسى أنه اتفق علماء العامه و الخاصه على عدم تغير الدينار عما كان عليه. و عن الحدائق: «لا خلاف بين الأصحاب أن الدنانير لم يتغير وزنها عما هى عليه الآن فى جاهليه و لا إسلام، صرح بذلك جمله من علماء الطرفين. قال شيخنا العلامة أجزل الله إكرامه فى النهايه: و الدنانير لم يختلف المثقال منها فى جاهليه و لا إسلام. كذا نقل عن الرافعى فى شرح الوجيز أنه قال: المثاقيل لم تختلف فى جاهليه و لا إسلام. و الدينار مثقال شرعى، فهما متحدان وزنا، فلذا يعبر فى أخبار الزكاه تاره بالدينار، و اخرى بالمثقال».

و عن كاشف الغطاء فى رساله التحقيق و التنقيح: «الدينار هو المثقال الشرعى، فالشرعى هو الذهب العتيق الصنمى الذى يسمى اليوم: أبو لعيبه، و هو درهم و ثلاثه أسباع الدرهم، يعبرون عنه بالدينار مره، و بالمثقال الشرعى أخرى».

و يشهد به أيضا ما أشار إليه من التعبير فى النصوص و كلمات الأصحاب بالمثقال تاره، و بالدينار أخرى، ففى الموثق عن على بن عقبه و عده من أصحابنا عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام: «قالا: ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شىء، فإذا كملت عشرين مثقالا- ففيها نصف مثقال إلى أربعة و عشرين، فإذا أكملت أربعة و عشرين ففيها ثلاثه أخماس دينار إلى ثمانيه و عشرين، فعلى هذا

الحساب كلما زاد أربعة» (١)، و قريب منه غيره من النصوص الواردة في الزكاه و الديات، و عبارات الفقهاء، كالشيخ في الخلاف و العلامه، قال في القواعد:

«للذهب نصابان عشرون مثقالا ففيه نصف دينار. و المثاقيل لم تختلف في جاهليه و لا إسلام. أما الدراهم فإنها مختلفه الأوزان، و استقر الأمر في الإسلام على أن وزن الدرهم ستة دوانيق، كل عشره منها سبعة مثاقيل من الذهب»، إلى غير ذلك مما يكشف عن تسالم المسلمين على أن الدينار السائد كان مثقالا شرعيا، فلو فرض نقص بعض الدنانير عنه فهو ناشئ عن سرقة أو مسح بسبب كثره الاستعمال أو نحو ذلك من دون أن يكون دينارا رسميا.

و الأمر الذي اتفق عليه ذوو الاختصاص بالآثار القديمه من المتأخرين المعاصرين من مسلمين و غيرهم - حسبما اطلعت عليه من كلامهم أو نقل لى عنهم - أن الوزن المفروض للدينار يقارب أربعة غرامات و ربعا، و أن الوزن المفروض للدرهم سبعة أعشار ذلك، على النسبه الشرعيه المتقدمه بينهما، و يناسبه ما اطلع عليه سيدى الوالد (دامت بركاته) في المتحف العراقي قبل مده من دنانير عبد الملك بن مروان أو ما قاربها التي هي أوائل الدنانير الإسلاميه، فكان وزن الدينار المضروب سنه ثلاث و ثمانين أربعة غرامات و مائتين و ستة و خمسين ملغرام، أى ما يزيد على ربع الغرام بسته ملغرامات - و هي ستة أجزاء من ألف جزء من الغرام - و كان وزن الدينار المضروب سنه أربع و ثمانين أربعة غرامات و مائتين و واحدا و خمسين ملغرام، و وزن الدينار المضروب سنه ست و ثمانين - و هي سنه وفاه عبد الملك - أربعة غرامات و مائتين و ثلاثه و خمسين ملغرام.

و وزن دنانير اخرى مضروبه بعد هذا التاريخ تقارب هذه المقادير تزيد عليها أو تنقص عنها ملغرامات قليله يتعذر ضبطها في تلك العصور لقله الامكانيات، فان أثقل دينار وصل إليه هو دينار المتوكل المضروب سنه مائتين و سبعة و ثلاثين، حيث كان وزنه أربعة غرامات و مائتين و سبعة و ثمانين ملغرام. كما أن أخف دينار

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب زكاه الذهب و الفضة حديث: ٥.

وصل إليه دينار المهدي المضروب سنه مائه و خمس و ستين، حيث كان وزنه أربعه غرامات و مائه و ثلاثين مليغرام، و هو شاذ لا مجال للتعويل عليه مقابل الكثره الكاثره، و ربما نقص وزنه بسبب كثره الاستعمال.

كما أنى قد رأيت فى كثير من فهارس المسكوكات ما يناسب المقادير المذكوره فى دنانير مضروبه من سنه سبع و سبعين إلى نهايه الدوله الأمويه و كثير من الدنانير العباسيه، و كذا بعض فهارس الصنجات الأثرية التى هى مقياس وزن الدينار، و كذا كثير من أوزان الدراهم و صنجاتها حيث يناسب نسبه الدرهم للدينار الشرعيه. و عليها ابتنى كلام الأثرين المتقدم.

و الذى ينبغى التنبيه إليه أن الكثره الكاثره من هذه الدنانير، خصوصا دنانير الأمويين التى هى أول الدنانير الإسلاميه تتردد بين أربع غرامات و مائتين و عشرين ملغرام و أربعه غرامات و مائتين و خمسين ملغرام أى أنها تتردد بين الأربعه غرامات و ربع و ما دون ذلك بثلاثين ملغرام، و من الظاهر عدم أهميه هذا الفرق.

و من ثمَّ يصلح شاهدا لما ذكره الأثريون من التحديد.

و أما ما نقص عن ذلك فهو قليل نسبيا، و من البعيد جدا أن يكون ذلك هو وزن الدينار الرسمى، بل من القريب أن يكون النقص ناشئا من قرض بعض أجزاء الدينار أو مسحه بكثره الاستعمال.

أما ما زاد على ذلك فهو قليل جدا، و لا يزيد إلا ملغرامات قليله، بل لم أجد عاجلا فى دنانير الأمويين ما يبلغ أربعه غرامات و مائتين و ثمانين ملغراما إلا دينارا واحدا. و لذا يبعد كون ذلك هو الوزن الرسمى للدينار، و من القريب جدا كونه قد زيد فيه لتعذر الضبط بهذا المقدار.

نعم، بعض الفهارس قد تضمن أن وزن دينار الرضا عليه السّلام أربعه غرامات و أربع أعشار الغرام أى أربعمائه ملغرام، و هو زياده معتد بها ربما يمكن ضبطها فى ذلك الزمان. إلا أن الفهرست لا يبدو عليه الدقه. مع أن المقدار المذكور خارج عن متعارف الدنانير، و الدينار المذكور متأخر العهد لم يقصد منه التعامل، بل التشرىف

لصاحبه صلوات الله عليه و التبرك به، فلا يكون المعيار عليه.

و بالجملة: الفحص المتقدم من سيدى الوالد، و النظر فى الفهارس المنشوره للدنانير و الدراهم و صنجاتها مؤيد، بل شاهد، لما صرح به المختصون من أن وزن الدينار الرسمى الذى هو المثلث الشرعى أربعة غرامات و ربع، و أن الدرهم سبعة أعشار هذا المقدار، فيكون المعيار على ذلك، بل لا يبعد كونه أحوط، لأن متوسط الغالب ما دون ذلك بملغرامات قليلة.

مع أنه لا- يبعد حجيه قولهم بملا-ك كونهم من أهل الخبرة فى مثل هذا الأمر الاجتهادى المحتاج إلى الفحص الطويل و المقارنات غير المتيسره لنا. فلاحظ.

على أن تحديد ذلك يسهل لنا طريق الاحتياط المجزى، إذ لا يرتاب الإنسان بعد النظر فى جميع ذلك فى أن الدينار لا يزيد على أربعة غرامات و ثلاثمائه ملغرام الذى يكون فرقه فى كل عشرين دينارا غراما واحدا، و لا يزيد فى العشرين ألف دينار عن الكيلو الواحد، و الاحتياط بذلك سهل جدا.

و عليه فحيث كان الرطل واحدا و تسعين مثقالا فهو ثلاثمائه و ستة و ثمانين غراما و ثلاثه أرباع الغرام. و حيث كان الكرمائه و تسعه آلاف مثقال و مائتى مثقال فهو أربعمائه و أربعة و ستون ألف غرام و مائه غرام. أى أربعمائه و أربعة و ستون كيلو و مائه غرام.

و حيث سبق أن الكيلو مائتان و سبعة عشر مثقالا صيرفيا و عشر حبات، حسب وزن النجف الذى جرى عليه فى المتن، يكون الكرمائه ألف مثقال صيرفى و تسعمائه و ثمانيه و تسعين و ربعا تقريبا، فيزيد عما ذكره فى المتن بما دون الربع قليلا. و الاحتياط قد عرفت أمره و ضابطه.

هذا ما تيسر لنا فى هذه العجالة، و الظاهر أنه واف بالمقصود، و إن كان مزيد الفحص و التتبع حسنا لمن تيسر له، و لا يشغله عما هو الأهم. و الله سبحانه و تعالى العالم، و منه نستمد العون و التوفيق و التسديد. إنه أرحم الراحمين، و هو حسنا و نعم الوكيل.

مائتان و اثنتان و تسعون حقه و نصف حقه (١). و بحسب وزنه النجف (٢)- التي هي ثمانون حقه اسلامبول- ثلاث و زونات و نصف، و ثلاث حقه، و ثلاث أواق (٣). و بالكيلو ثلاثمائة و خمسه و سبعون كيلو و ستمائه و أربع و عشرون غراما تقريبا (٤).

(١) لأن ذلك يبلغ واحدا و ثمانين ألف و تسعمائه مثقال صيرفي الذي عرفت منهم تحديد الكره في أول الكلام في تحديد المثلث الشرعي.

هذا، و حيث تقدم منا أن الكره مائه ألف مثقال صيرفي و تسعمائه و ثمانيه و تسعون و ربع فهو يكون ثلاثمائة و ستين حقه و نصفاً و ثلاثه أرباع الأوقيه و خمسه مثاقيل و نصفاً التي هي أقل من ثلث الربع.

(٢) المقسمه إلى أربع و عشرين حقه، كل حقه أربع أواق.

(٣) لأن ثلاث و زونات و نصفاً تساوي مائتين و ثمانين حقه اسلامبول، و ثلاث حقه تساوي عشر حقه اسلامبول، و ثلاث أواق تساوي حقتين و نصفاً اسلامبول، فيكون المجموع مائتين و اثنتين و تسعين و نصف حقه اسلامبول، كما تقدم منه.

أما بناء على ما ذكرنا في تقدير الكره حسب حقه إسلامبول فهو يكون أربع و زونات و نصفاً و ثلاثه أرباع الأوقيه و ثلث ربع الأوقيه، الذي هو ثمانيه دراهم باصطلاح النجف الأشرف.

(٤) بناء على ما تقدم من أن الكيلو مائتان و سبعة عشر مثقالاً و عشر حبات يكون الكره على مسلكه قدس سرّه ثلاثمائة و ستة و سبعين كيلو و أربعمائه و سبعين غراما تقريبا. و لعل حسابه مبني على فرض مثاقيل الكره أكثر مما فرضناه نحن حسبما رجعنا إلى بعض الصاغة المعتمدين.

و كيف كان، فقد عرفت لزوم ما زاد على ذلك من الكيلوات كثيرا.

(١) كما فى الفقيه و عن المقنع و الهدايه- على بعض النسخ- و المختلف و الروض و مجمع البرهان و المصابيح، و قواه فى الروضه، و عن النهايه الميل إليه، و عن السرائر و غيرها نسبه للقميمين، و عن الذخيره نسبه إلى الشيخ على ما فى بعض كتبه.

و لعله الظاهر منه فى الاستبصار و التهذيب، حيث ذكر فى الاستبصار فى ضمن نصوص التحديد صحيحى إسماعيل بن جابر الآتين و لم يتعرض لمخالفتهما لبقية نصوص الأشبار، بنحو يظهر منه العمل بجميع النصوص، حيث جمع بينها و بين خبر الأبطال بجعل كل من الأمرين طريقا لتحديد الكر. كما أنه فى التهذيب بعد أن ذكر حديث الأبطال قال: «فأما الأخبار التى رويت مما يتضمن التحديد بثلاثة أشبار و الذراعين و ما أشبه ذلك فليس بينها و بين ما روينا تناقض، لأنه لا يمتنع أن يكون ما قدره هذه الأقدار وزنه ألف و مائتا رطل. و أنا أورد طرفا من الأخبار التى تتضمن ذكر ذلك.» ثم ذكر نصوص الأشبار مقدما للصحيحين المذكورين.

و كأنه يريد العمل بجميع النصوص بحمل الأكثر على الفضل- كما هو ظاهر الوسائل ناسبا له إلى جماعه من علمائنا- أو مجرد بيان تحقق الكر به لا تحديده أو غير ذلك.

و ذهب جمع من الأصحاب إلى أنه ثلاثة و أربعون شبرا إلا- ثمن شبر، و فى الخلاف نسبه إلى جميع القميمين و أصحاب الحديث، و عن المدارك أنه الأشهر، بل نسب فى كلام جمع إلى المشهور، و عن الغنيه الإجماع عليه. لكن فى المعتمد:

«و لا تصغ إلى من يدعى الإجماع فى محل الخلاف»، و عن البهائى: «لا تفاوت فى الشهره بين القولين».

و هذان القولان هما عمده أقوال المسأله. و هناك أقوال أخرى يظهر حالها

عند الكلام فى مفاد النصوص.

و يستدل للأول بصحيح إسماعيل بن جابر: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الماء الذى لا ينجسه شىء فقال: كره. قلت: و ما الكره؟ قال: ثلاثة أشبار فى ثلاثة أشبار» (١).

و الكلام فيه فى مقامين.

الأول: فى السند. فقد ذكر غير واحد أنه وصف فى كلام جماعه بالصحه، بل عن البهائى أنه يوصف بالصحه من زمان العلامه إلى زماننا.

لكن قد يستشكل فى ذلك: - حسبما يستفاد من كلماتهم- بأن الشيخ قدس سره و إن رواها عن عبد الله بن سنان الثقه بلا كلام، إلا أنه معارض بروايته لها فى موضع من التهذيب عن محمد بن سنان، الذى اشتهر ضعفه، لبعده روايه كل منهما لها مع اتحاد من روى عن ابن سنان- و هو البرقى- و روى ابن سنان عنه، و هو إسماعيل بن جابر.

فلم يبق إلا روايه الكلينى قدس سره لها عن ابن سنان المردد بين الرجلين، بل الظاهر أنه محمد، لأنه قد ثبت روايه البرقى عنه كثيرا، و لم يثبت روايته عن عبد الله، بل استبعدها غير واحد، حتى جزم بعضهم بسهو الشيخ فى ذكر عبد الله، لتأخر البرقى طبقه فلا يروى بلا واسطه عن عبد الله الذى هو من أصحاب الصادق عليه السلام.

بل يبعد لأجل ذلك روايه عبد الله عن الصادق عليه السلام بتوسط إسماعيل، بخلاف محمد، لتأخره عن أصحابه عليه السلام طبقه.

و يندفع. أولا: بأن سهو الشيخ قدس سره فى ذكر عبد الله بعيد جدا، لتكرر ذلك منه فى التهذيب (٢) و الاستبصار (٣)، و القريب جدا أن يكون السهو فى ذكر محمد فى

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٢) ج: ١ ص: ٤١.

(٣) ج: ١ ص: ١٠.

الموضع الآخر من التهذيب «١».

و يؤيد ذلك إطلاق ابن سنان في كلام الكليني قدس سرّه، لما عن مشتركات الكاظمي من انصرافه إلى عبد الله، كما يناسبه كونه أقدم طبقه بنحو استحکم الكنيه له مع شهرته قبل معرفيه محمد.

ولا سيما مع تعارف النسبه إلى الأب في العبادله، كابن عباس و ابن الزبير، بنحو يقرب جدا اعتماد المتكلم على ذلك في الإطلاق مع شهره جميع أطراف التردید، كما في المقام، لبعده غفلته عن أحدهما عند الإطلاق مع ذلك، كبعد تعمدده الاجمال.

و أما ما تقدم في وجه استبعاد ذلك فهو ظاهر الوهن، إذ لا بعد في روايه البرقي الذي هو من أصحاب الكاظم عليه السّلام عن أصحاب الصادق عليه السّلام [٢]، و لا سيما مثل عبد الله بن سنان الذي نص النجاشي على أنه كان خازنا للرشيدي، و قيل: انه روى عن الكاظم عليه السّلام - و إن لم يثبت - كما لا بعد في روايه أصحاب الصادق عليه السّلام بعضهم عن بعض، عنه عليه السّلام، بل هو كثير جدا.

اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم لو علم سهو الشيخ قدس سرّه في أحد الأمرين، و هو خلاف الأصل، بل من القريب أن يكون قد تعمد في كلا الأمرين، لاختلاف ما وصل إليه باختلاف طرق الحديث التي عنده، فيكون المقام من تعارض الروايتين الموجب لتساقطهما.

و أما إطلاق ابن سنان فهو و إن كان ظاهرا بدوا في عبد الله، إلا أنه بعد ملاحظه تعدد روايات البرقي عن محمد - كما يظهر بمراجعته جامع الرواه - فمن القريب أن يكون ذلك قرينه على إرادته البرقي له عند الإطلاق، لمعهوديته له.

و يؤيده كثره روايات محمد عن إسماعيل. و ندره روايات عبد الله عنه.

[٢] بل قد روى عن غير واحد منهم. فراجع تنقيح المقال في ترجمه عبد الله بن سنان.

(١) ج: ١ ص: ٣٧.

ص: ٢٩٣

نعم، لو ثبت كون الإطلاق من غير البرقى لم يصلح ذلك للتوقف عن مقتضى الإطلاق الأولى، لعدم كونه قرينه عامه يصح الاتكال عليها. فتأمل جيدا.

و ثانيا: بأنه لا ينبغي الاهتمام بسند مثل هذه الروايه بعد روايه الشيخ و الكليني لها و ظهور قبولهما لها، و اعتماد الصدوق عليها، حيث أفتى بمضمونها و بما يقارب لسانها.

و لا سيما مع تعدد أسانيد الكليني و الشيخ [١]، و اشتمال تلك الأسانيد على الأعيان، الظاهر في معرفه الروايه عندهم و اشتهارها بينهم و قبولهم لها، إما لوثاقه راويها، أو لقرائن خاصه مصححه للعمل بها، فان ذلك كاف في الوثوق المعترف في حجيته الروايه.

و ثالثا: بأن الظاهر وثاقه محمد بن سنان [٢]، بل هو من الأعيان، وفاقا

[١] فقد رواها الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن البرقى، و رواها الشيخ عن أحمد بن محمد عن البرقى بثلاثة طرق.

[٢] اضطراب الأصحاب (رضوان الله عليهم) في محمد بن سنان يلزما بتحقيق حاله، و عدم الاكتفاء بالإجمال، و إن كان خارجا عن وضع الكتاب. فنقول.

قد طعن فيه غير واحد من الأصحاب بطعون شديده، فعن المفيد قدس سره في موضع من رسالته التي هي في كمال شهر رمضان و نقصانه - بعد نقل روايه داله على أنه لا ينقص - قال: «و هذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه، في طريقه محمد بن سنان، و هو مطعون فيه لا - تختلف العصابه في تهتمته و ضعفه، و من كان هذا سبيله لا يعتمد عليه في الدين». و عنه أنه قال: في جواب من سأله عن روايات الاشباح: «ان الأخبار بذكر الاشباح يختلف ألفاظها و تتباين معانيها، و قد بنت الغلاه عليها أباطيل كثيره، و صنفوا كتب لغوا فيها، و أضافوا ما حوته الكتب إلى جماعه من شيوخ أهل الحق، و تخوضوا في الباطل بإضافتها إليهم، من جملتها كتاب سموه كتاب الاشباح و الأظله نسبه في تأليفه إلى محمد ابن سنان، و لسنا نعلم صحه ما ذكر في هذا الباب عنه، فان كان صحيحا فان ابن سنان قد طعن عليه، و هو متهم بالغلوه، فان صدقوا في إضافه هذا الكتاب إليه فهو ضلال، لضلاله عن الحق، و إن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك».

و قد عدّه الشيخ قدس سره من أصحاب الرضا عليه السلام و قال: «ضعيف» و قال في الفهرست: «قد طعن عليه و ضعف»، ثم ذكر طريقه إلى رواياته و كتبه إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو. و عن الاستبصار أنه قال في رد خبر في مبحث المهور: «أول ما في هذا الخبر أنه لم يروه غير محمد بن سنان عن مفضل بن

عمر، و محمد بن سنان مطعون عليه ضعيف جدا، و ما يختص بروايته و لا يشركه فيه غيره لا يعمل عليه»، و نحوه عن التهذيب في رد الخبر المذكور.

و قال الكشي: «قال حمدويه: كتبت أحاديث محمد بن سنان عن أيوب بن نوح، و قال: لا أستحل أن أروى أحاديث محمد بن سنان.» (١) إلى أن قال: «قال محمد بن مسعود: قال عبد الله بن حمدويه:

سمعت الفضل بن شاذان يقول: لا أستحل أن أروى أحاديث محمد بن سنان. و ذكر الفضل في بعض كتبه: أن من الكاذبين المشهورين ابن سنان، و ليس بعبد الله» (٢) و في محكي كلام ابن داود: «و روى عنه أنه قال عند موته: لا ترووا عني مما حدثت شيئا، فإنما هي كتب اشتريتها في السوق. و الغالب على حديثه الفساد.»

و عن ابن الغضائري أنه قال: «ضعيف غال يضع لا يلتفت إليه». و ذكره النجاشي و نقل عن ابن عقده أنه رجل ضعيف جدا لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به. و روى عن الكشي عن ابن قتيبة عن ابن شاذان أنه قال: «لا أحل لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان» ثم روى عن صفوان أنه قال عن ابن سنان: «لقد هم أن يطير غير مره فقصصناه حتى ثبت معنا». ثم قال النجاشي: «و هذا يدل على اضطراب كان و زال» و قال أيضا في ترجمه مياح المدائني: «ضعيف جدا، له كتاب يعرف برسالة مياح، و طريقها أضعف منها، و هو محمد بن سنان.»

لكن لا مجال للاعتماد على شيء مما تقدم، فان ما تقدم من المفيد لا يناسب ما ذكره في الإرشاد في بيان من روى النص على الرضا عليه السلام حيث قال: «و ممن روى النص على الرضا عليه السلام بالإمامه من أبيه عليه السلام و الإشاره إليه منه عليه السلام بذلك من خاصته و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شيعة داود بن كثير. و محمد بن سنان.»

كما أن ما تقدم من الشيخ قدس سره لا يناسب ما ذكره في كتاب الغيبة في فصل السفراء حال الغيبة، حيث قال: «و قبل ذكر من كان سفيرا حال الغيبة نذكر طرفا من أخبار من كان يختص بكل إمام و يتولى له الأمر على وجه من الإيجاز، و نذكر من كان ممدوحا منهم حسن الطريقة، و من كان مذموما سيئ المذهب. فمن المحمودين حرمان بن أعين. و منهم ما رواه أبو طالب القمي، قال: دخلت على أبي جعفر الثاني في آخر عمره، فسمعتة يقول: جزى الله صفوان بن يحيى و محمد بن سنان، و زكريا بن آدم و سعد بن سعد عني خيرا، فقد وفوا لي. و كان زكريا بن آدم ممن تولاهم. و أما محمد بن سنان فإنه روى عن علي بن الحسين بن داود قال: سمعت أبا جعفر الثاني عليه السلام يذكر محمد بن سنان بخير،

(١) «رجال الكشي ص: ٣٣٢»

(٢) «رجال الكشي ص: ٤٢٧».

□
و يقول: رضى الله عنه برضائي عنه، فما خالفنى و ما خالف أبى قط»، فإن حكمه بمدحه و حسن طريقته لا يناسب كلماته السابقة فى حقه، لظهوره فى عدالته، بل جلالته - كما هو المناسب للخبرين الذين يظهر منه الاعتماد عليهما - لا مجرد حسن مذهبه فى أصول الدين.

و لا سيما و قد ذكر فى جملة المذمومين صالح بن محمد الهمداني الذى كان يتولى الوقف للجواد عليه السلام بقم، و لم يذكر فى وجه ذمه إلا أنه استحل الامام عليه السلام من عشره آلاف درهم، فأحله الإمام عليه السلام و بعد خروجه أظهر عليه السلام تدمره من ذلك و أن الله تعالى سوف يسأله عنها.

و أما ما تقدم عن حمدويه عن أيوب بن نوح فلا يخلو عن اضطراب، إذ عدم استحلاله الروايه عنه لا يناسب ما تضمنه كلامه من كتابه حمدويه عنه أحاديثه، و لا ما يأتى من الكشى من روايه ابن نوح عنه.

فالظاهر تصحيحه و أن الصحيح ما تضمنه كلامه الآخر الذى رواه الكشى أيضا قال: «ذكر حمدويه ابن نصير أن أيوب بن نوح دفع إليه دفتر فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال لنا: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان و لكن لا أروى لكم أنا عنه شيئا، فإنه قال له محمد قبل موته: كلما أحدثكم به لم يكن لى سماعا و لا روايه، إنما وجدته» (١) و من الظاهر أن هذا لا يقتضى طعنا فى محمد بن سنان نفسه بنحو ينافى وثاقته، بل ظاهره الوثوق به فى نفسه، كما أنه قد يدل على كمال احتياط محمد بن سنان فى الروايه.

نعم، قد يخدش ذلك فى رواياته بأنها بالوجداه. و يأتى الكلام فى ذلك. و لعل ما نقله ابن داود عن محمد بن سنان يشير إلى ذلك، حيث لم نعر عليه فى المصادر المعده لمثله.

□
و كذا الحال فيما روى عن الفضل بن شاذان، فإن عبد الله بن حمدويه و إن نقل عنه ما سبق، إلا أن الكشى أيضا روى عن على بن محمد بن قتيبه النيسابورى أنه قال: «قال أبو محمد الفضل بن شاذان:

ارووا [ردواخ ل] أحاديث محمد بن سنان عنى. و قال: لا أحب لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان عنى ما دمت حيا. و أذن فى الروايه بعد موته». فإنه كالصريح فى أن منعه من روايه أحاديث محمد بن سنان عنه لمحذور مختص بحال حياته لا ينافى وثاقته، و لذا أذن فى روايتها بعد موته. بل لا يبعد ظهور ذلك فى كون الفضل من الموثقين له.

و كأن ما نقله النجاشى عن الكشى عن ابن شاذان عبارته عن ذلك بعد إسقاط ذيله، و إلا فلم أجد غيره فى كلام الكشى.

(١) «رجال الكشى ص: ٤٢٧»،

و أما ما نقله الكشى عن الفضل من أنه من الكاذبين المشهورين فكأنه يشير به إلى ما ذكره فى ترجمه أبى سمينه، قال: «و ذكر الفضل فى بعض كتبه: من الكذابين المشهورين أبو الخطاب و يونس ابن ظبيان و يزيد الصائغ و محمد بن سنان، و أبو سمينه أشهرهم» (١) و هو مما يقطع بعدمه، فإن اشتهار روايات الرجل و روايه الأجلء لها- كما يأتى- لا يناسب اشتهاره بالكذب، بحيث يكون نظيرا لأبى الخطاب.

بل لا يناسب ما تقدم و ما يأتى عن الفضل من روايته عنه. و ربما حمل على شخص آخر غير الزاهرى المبحوث عنه، لأن الاسم المذكور لا يختص به، كما يظهر بمراجعته كتب الرجال.

على أن ابن داود- على ما حكى عنه- نقل كلام الفضل خاليا عن ذكر محمد، قال فى ترجمه أبى سمينه: «و ذكر الفضل بن شاذان فى بعض كتبه أن الكذابين المشهورين أربعة: أبو الخطاب، و يونس بن ظبيان، و يزيد الصائغ، و أبو سمينه أشهرهم».

و أما ابن الغضائرى فلا مجال للاعتماد على تضعيفه و رميه بالغلو، لما هو المعروف من شدته فى ذلك.

و مثله ابن عقده فيما نقله عنه النجاشى فى كلامه المتقدم، لأنه زيدى لم يتجل له من مقام الأئمة المتأخرين عليهم السلام ما يناسب روايات ابن سنان الذى رماه الخاصه بالغلو لأجلها، فمن القريب جدا أن يكون تضعيفه له لأجل ذلك، لا لعثوره على وضعه للحديث بنحو ينافى الوثوق به، ليصح الاعتماد على شهادته أو اجتهاده.

فلم يبق إلا النجاشى الذى صرح بضعفه فى ترجمه مياح و إن لم يصرح بها فى ترجمه محمد نفسه، بل ظاهره التوقف فيه.

لكن من القريب جدا اعتماده فى القدرح فيه على ما ذكره فى ترجمته له مما تقدم عن ابن عقده و الفضل مما عرفت وهنه، فلا وثوق بطعنه، خصوصا بلحاظ القرائن الآتية.

و عليه يكفى فى توثيق الرجل ظهور حال ابن قولويه فى توثيقه، لأنه من رجال كامل الزياره، و قد أكثر فيه الروايه عنه.

مضافا إلى ظهور ذلك أيضا من الكشى، فإنه و إن ذكر الكلمات المتقدمه عن الفضل و أيوب بن نوح، و لكنه قال: «قد روى عنه الفضل و أبوه و يونس و محمد بن عيسى العبيدى و محمد بن الحسين ابن أبى الخطاب و الحسن و الحسين ابنا سعيد الأهوازيان ابنا دندان و أيوب بن نوح و غيرهم من

(١) «رجال الكشى ص: ٤٢٨»

العدول و الثقات من أهل العلم» (١) كما أنه ذكر الأخبار الكثيره المادحه له، و لم يذكر شيئا من الأخبار الذامه فى ترجمته، و إنما ذكر خبر أحمد بن محمد بن عيسى الآتى فى ترجمه زكريا بن آدم. و لعله لما يأتى من عدم نهوضه بالطعن فى محمد.

فإن التأمل فى جميع ذلك قاض بظهور حال الكشى فى توثيق الرجل و إجلاله، بل هو ظاهر ما تقدم عن الفضل و أيوب بن نوح، بل كلام الكشى مشعر أو ظاهر بأن روايه الأجلاء الذين ذكرهم عنه تكشف عن وثاقته عندهم.

و قد تحصل من جميع ما ذكرنا: عدم التعويل على القدح المتقدم من الأصحاب فى حق الرجل، إما لتنافى كلامى الشخص الواحد فيه - كما فى الشيخين - أو لعدم الاعتداد بتضعيف الشخص - كما هو حال ابني الغضائرى و عقده - أو لعدم ظهور ما نقل عن الشخص فى الجرح - كما عرفته عن الفضل ابن شاذان و أيوب بن نوح - أو لقرب ضعف مستند الجرح، كما أشرنا إليه فى تعقيب ما ذكره النجاشى، فلا ينهض شىء من ذلك لمعارضه التوثيق المشار إليه.

هذا، و لو فرض سقوطهما معا بالمعارضه لزم النظر فى حال الرجل بغض النظر عما ذكره.

و لا بد من النظر أولا فيما يساق لقدحه، حيث قد يقدح.

تاره: بالغلو، كما يشير إليه ما ذكره المفيد فى كلامه المتقدم حول روايات الاشباح، و الشيخ فى الفهرست و ابن الغضائرى.

و اخرى: بما تقدم عن أيوب بن نوح و ابن داود من أن رواياته بالوجداه، لا بالسماع أو الإجازة، فإنه و إن لم يدل على كذبه، إلا أنه موهن لرواياته. بل تأخير أخباره بذلك إلى موته قد يدل على تدليسه فى السكوت عن ذلك حين روايته.

و ثالثه: بما رواه الكشى فى ترجمه زكريا بن آدم عن أحمد بن محمد بن عيسى القمى قال: «بعث إلى أبو جعفر عليه السلام غلامه و معه كتاب فأمرنى أن أصير إليه و هو بالمدينه نازل فى دار بزيع، فدخلت و سلمت عليه، فذكر فى صفوان و محمد بن سنان و غيرهما مما قد سمعه غير واحد، فقلت فى نفسى:

استعطفه على زكريا بن آدم لعله أن يسلم مما قال فى هؤلاء.».

و يندفع الأول: بما ذكرناه آنفا من عدم التعويل على تضعيف ابن الغضائرى، و تنافى كلام الشيخين على أنهما لم يقطعا بنسبه الغلو إليه، بل ذكر المفيد أنه متهم به، و ذكر الشيخ اشتمال رواياته عليه، و هما أعم من غلوه.

(١) «رجال الكشى ص: ٤٢٨.».

مضافا إلى أن تحديد الغلو في كلام القدماء لا يخلو عن غموض، كما تعرض له غير واحد. بل ما روى عن صفوان صريح في عدم غلوه.

و مثله ما في تنقيح المقال عن ابن طاوس بسنده إلى الحسين بن أحمد المالكي. قال: «قلت لأحمد بن مليك: أخبرني عما يقال في محمد بن سنان من أمر الغلو. قال: معاذ الله هو والله علمنى الطهور و حبس العيال و كان متقشفا متعبدا».

على أن غلوه في عقيدته لا ينافى وثاقته في خبره الذي هو المهم في المقام.

كما يندفع الثاني: بأنه لا مانع من التعويل على الرواية بالوجدان إذا تعهد الراوى بالمضمون، لوصوله إليه بطريق الحس أو الحدس الملحق بالحس، كما هو الأصل في الاخبار بالأمور الحسية، على أنه لم يظهر من ابن سنان أن جميع رواياته بالوجدان، بل لعله أراد خصوص ما حدث به أيوب بن نوح، بل من البعيد من مثله عدم الرواية بالسمع مع كونه من أصحاب الأئمة عليهم السلام.

بل لعله أراد قسما معينا مما حدث به أيوب لا تمامه، كيف وقد تقدم من الكشى أن أيوب بن نوح نفسه روى عن ابن سنان! و لزوم التدليس منه في تأخير الاخبار عن ذلك موقوف على كونه يرى حرمة الرواية بالوجدان، لعدم التعويل عليها، و هو غير ثابت، بل لعله كان يرى جواز ذلك، و إنما أخبر به تورعا، أو لتبدل نظره.

مع أنه لا أثر للتدليس - لو تم - لظهور حال الاعتراف في التوبة الموجه لرجوع العدالة، فيستكشف من سكوته عن بقيه أخباره صحتها. فلاحظ.

و أما الثالث: فيكفى في وهنه انضمام صفوان بن يحيى المعلوم الجلاله إلى محمد بن سنان، لكشف ذلك عن عدم صدور الدم لبيان الواقع، بل لمصالح آخر، كحفظهما أو التخلص من تبعه انتسابهما إليه أو نحو ذلك مما قد يناسب رفعه مقامهما.

فهو من مؤيدات الوثاقه، كبقية الروايات الداله على الطعن فيهما و الرجوع عنه منهم عليهم السلام إلى المدح لهما.

و حيث ظهر و هن أدله الجرح فالمتعين البناء على وثاقه الرجل، بل رفعه مقامه، إذ لا ريب في أن له نحو اختصاص بالأئمة الثلاثة الكاظم و الرضا و الجواد (عليهم و على آبائهم و أبنائهم أفضل الصلاه و السلام)، كما تقدم من الغيبة، بل الظاهر أنه من ذوى أسرارهم، نظير صفوان، كما يشهد به جمعهما في كثير من أخبار المدح و غيرها مما ذكره الكشى في ترجمه الرجل.

بل هو المناسب لنسبه الغلو له ممن عرفت، فإن ذلك يستلزم شدة عقيدته الرجل بالأئمة عليهم السلام و إغراقه فيهم، و إظهار بعض كراماتهم الخفيه التي يصعب تحملها على بعض العقول، فيتسارعون إلى نسبه ناقلها للغلو و الكذب، كما قد يقارن ضعف ملكه الرجل وهمه بالغلو، كما يشير

إليه ما نقله النجاشى عن صفوان فى حقه، و نقله الكشى أيضا عنه بطريقتين. بل قد يستلزم انتساب الغلاه إليه و تكثرهم به، كما أشار إليه المفيد فى كلامه السابق، فتقوى الشبهه عليه.

هذا، و لا-ريب فى أن الاختصاص بهم عليهم السّلام ملازم للوثاقه و العداله، بل الجلاله، و الخروج عنها يحتاج إلى انقلاب و سوء عاقبه، و الأصل عدمه.

مضافا إلى كثير من الروايات التى ذكرها الكشى المتضمنه لمدحه بمدائح جليله، فإنها و إن لم تخل عن ضعف السند، إلا أنها صالحه لتأييد ما ذكرناه.

بل قد تصلح بمجموعها للاستدلال. خصوصا بعد ظهور غير واحد فى قبولها فى الجملة، لظهور اقتصار الكشى على تلك النصوص و إكثاره منها فى اعتماده عليها، و كذا الشيخ فى كتاب الغيبه فى كلامه المتقدم، و النجاشى فى ذكره لما عن صفوان من نفى الغلو عنه.

مع أن الأصحاب قد أكثروا من الروايه عنه، فقد ذكر فى تنقيح المقال فى تمييزه سبعين رجلا، و فيهم من الأعظم و الأجله و الأكابر العدد الكثير، و منهم أحمد بن محمد بن عيسى الذى أخرج البرقى عن قم لروايته عن الضعفاء و اعتماده المراسيل، و الحسن بن محبوب صاحب كتاب المشيخه، و محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، و الحسن و الحسين ابنا سعيد، و الفضل بن شاذان و غيرهم ممن يضيق المقام بذكرهم.

أضف إلى ذلك اشتها رواياته و كثرتها فى كتب الأصحاب على اختلاف طبقاتهم و فتواهم بمضامين كثير منها، كما تعرض لذلك الأردبيلى و المجلسى و الوحيد و غيرهم. فإن التأمل فى جميع ذلك يوجب الوثوق بالرجل و الركون إلى رواياته.

بل الإنصاف أن ذلك يوجب الخدش فى طعون من تقدم، للاطمئنان معه بخطا مستندها، بنحو لا تصلح لمعارضه التوثيق ممن عرفت، كما أشرنا إليه آنفا.

و كأن منشأ الطعن إظهاره لبعض أسرار الأئمه عليهم السّلام الثقيله و كراماتهم الخفيه المناسبه لاختصاصه بهم عليهم السّلام، فقد روى الكشى عنه أنه كان يقول: «من كان يريد المعضلات فالئى، و من أراد الحلال و الحرام فعليه بالشيخ. يعنى: صفوان بن يحيى» «١» و قد أوجب ذلك الطعن فيه، إما لضعف بعض العقول عن تحمل ذلك، أو تقيه- كما يظهر مما تقدم عن الفضل بن شاذان من المنع عن الروايه عنه فى حياته و الاذن فيها بعد موته- أو لإبطال تدبير الغلاه فى تشبثهم به، دفعا للأفسد بالفساد، أو لنحو ذلك مما أوجب اشتباه الأمر و خفاء الحال، و اضطرابهم فى ذلك.

□
و من الظاهر أن شيئا من ذلك لا مجال لاحتماله فى التوثيق المستفاد ممن عرفت، و كفى به مرجحا على الجرح. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) «رجال الكشي ص: ٤٢٨»،

ص: ٣٠٠

لجماعه من المتأخرين، فإنه و إن طعن من بعض الأصحاب بطعون شديده، إلا- أنه لا- مجال للتعويل عليها بسبب اضطراب كلماتهم، فلا تصلح لمعارضه ظهور توثيقه من غير واحد، أو لرفع اليد بها عن القرائن الداله على وثاقته. و عليه يتعين الاعتماد على روايته، و عدّها صحيحه.

المقام الثاني: فى الدلاله.

ففى المعبر بعد أن نسب القول المذكور للصدوق و ذكر فى دليله هذه الصحيحه قال: «فان كان معوله على هذه فهى ناقصه عن اعتباره».

و كأنه يشير إلى عدم ذكر البعد الثالث فيها. لكن ذلك لا يختص بهذه الصحيحه، لاشتراك جميع روايات الباب معها فى ذلك، ما يشهد بمألوفيه الاقتصار على بعدين. فلا بد إما من حملها على ما ليس له إلا بعدان- و هو المدور- أو على الاكتفاء بذكر بعدين عن ذكر البعد الثالث.

إذ لا مجال لاحتمال الإجمال أو النقص فى جميع روايات الباب.

و حيث إن الأول يستلزم نقص الكر عن سبعة و عشرين شبرا، و لا قائل بذلك تعين الثانى.

بل هو الظاهر فى نفسه من هذه الصحيحه، لمناسبته لارتكاز كون الماء كسائر الأجسام ذات الأبعاد الثلاثه، فيستحيل تحديده ببعدين إلا بقياس البعد الثالث عليهما، اتكالا على مشابهته لهما، فإنها جهه مصححه للحذف ارتكازا.

و أما المدور فليس هو ذا بعدين فقط، بل له أبعاد ثلاثه ارتكازا، كالكروى، إلا أن عدم التمايز الخارجى بين بعدين منه يصحح بيانها بيان بعد واحد.

و هو موقوف على تعين البعد الواحد المذكور لبيانها- كما يأتى الكلام فيه فى بعض روايات الباب- و لا مجال لذلك فى هذا الصحيح، لعدم اشتماله على ما يلزم بصرف أحد البعدين للعمق، ليتعين الآخر للطول و العرض، بل أطلق فيه ذكر بعدين يصلحان لبيان الطول و العرض، كما يصلحان لبيان العمق و أحد البعدين

الآخرين، و ليست هناك جهه ارتكازيه ترجح الثانى، فلا مجال للحمل عليه و ترك الوجه الأول المستند لجهه ارتكازيه بيانيه. بل الإنصاف أنه لا- ينبغى إطاله الكلام فى إثبات الظهور فيما ذكرنا، لأنصراف الذهن إليه من الكلام بطبعه و الغفله عن فرض المدور، و إنما أطلنا الكلام فى ذلك لتقريب منشأ الظهور المدعى.

و أما الإشكال فيه بمنافاته لروايه أبى بصير المتضمنه لثلاثة أشبار و نصف، فيتعين العمل بتلك، لاحتمال سقوط النصف من هذه، و لا يحتمل زيادته فى تلك، لاحتياج الزيادة إلى مثونه.

ففيه: أن بعد احتمال النقص خصوصاً مع التكرار يخرج ذلك عن الجمع العرفى بين الروايتين، فلا بد من الجمع بينهما بوجه آخر لعله يأتى الكلام فيه.

فلا ينبغى الإشكال فى الاستدلال للقول المذكور بالصحيح المذكور، و لا سيما مع تأيده بالمرسل فى المقنع قال: «روى أن الكر هو ما يكون ثلاثة أشبار طولاً فى ثلاثة أشبار عرضاً فى ثلاثة أشبار عمقاً» «١»، فإنه و إن كان من القريب جداً أن يكون منقولاً بالمعنى من صحيح إسماعيل المتقدم، إلا أنه يكشف عما ذكرنا من ارتكاز حذف أحد الأبعاد فى صحيح إسماعيل، بحيث يصح نسبه ذلك للروايه منه قدس سره. فتأمل.

الثانى: صحيح إسماعيل بن جابر الآخر- الذى قيل: إنه أصح أخبار الباب:-

□
«قلت لأبى عبد الله عليه السلام الماء الذى لا ينجسه شىء؟ قال: ذراعان عمقه فى ذراع و شبر وسعه [سعته خ ل]» «٢».

فقد استدل به بعض مشايخنا للقول المذكور. و هو مبنى على أمور.

الأول: أن الذراع عباره عن شبرين، كما هو المشاهد بالوجدان فى كثير من

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

الناس. لكن ذكر الفقيه الهمداني قدّس سرّه أنه أكثر من ذلك بمقدار يسير، كما أن القدمين أيضا كذلك. قال: «و هذا ظاهر بالعيان، فلا يحتاج إلى البرهان».

كما ذكر شيخنا الأعظم قدّس سرّه أن الذى يظهر من أخبار المواقيت أن الذراع قدمان. و كأنه يشير إلى مثل صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «سألته عن وقت الظهر. فقال: ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراعان [ذراع خ ل] من وقت الظهر، فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس» «١». و يقتضيه الجمع بين نصوص الذراع و نصوص القدمين الواردة فى المواقيت «٢».

لكن زياده الذراع عن الشبرين غير مطرده، بل لا- مجال لدعوى الغلبه فيها، بنحو يكون الذراع البالغ شبرين شاذا ينصرف عنه الإطلاق فى مقام التحديد، بل الظاهر عموم الإطلاق للذراع المذكور المقتضى للاجتماع به، بل أشرنا عند الكلام فى تحديد الدرهم بحب الشعير إلى أن الأقل هو الحد الواقعى، و ما زاد عليه خارج عن الحد، قد وقع التسامح فيه لصعوبه الضبط.

و أما نصوص المواقيت فهى غير وارده مورد التحديد الشرعى للذراع، ليخرج به عن حقيقته العرفيه فى جميع الموارد، بل لعلها وارده لتحديد ذراع الظل أو مبنيه على نحو من التسامح فى التقدير بلحاظ بعض أفراد الذراع، أو نحو ذلك.

□
و لا سيما مع ظهور بعضها فى أن الذراع شبران، و هو موثق يعقوب بن شعيب عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن صلاه الظهر. فقال: إذا كان الفى ء ذراعا.

قلت: ذراعا من أى شى ء؟ قال: ذراعا من فيئك. قلت: فالعصر؟ قال: الشطر من ذلك. قلت: هذا شبر. قال: و ليس شبر كثيرا». «٣»

و بالجملة: لا مجال للخروج عن معنى الذراع العرفى، الذى لا إشكال فى

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

(٢) راجع باب: ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب المواقيت حديث: ١٨.

شموله لما يكون بقدر شبرين، و الموجب للاكتفاء به فى العمل بالإطلاق.

بل ذلك يقتضى الاكتفاء بما يكون دون الشبرين، لو فرض عدم شذوذه، كما هو غير بعيد.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من إجمال الذراع بسبب الاختلاف، فلا يصلح الحديث للاستدلال. فلا مجال له، فإن اختلاف الذراع كاختلاف الشبر موجب للاكتفاء بالأقل. كما ذكرنا.

الثانى: أنه لا بد من حمل الصحيح على المدور. و قد قرب ذلك سيدنا المصنف قدس سرّه بأن تساوى الخطوط فى المدور من جميع النقاط، مع كونه عرفا له بعد واحد، يستوجبان حمل الكلام عليه، بخلاف غيره من المضلعات، حيث لا تستوى الخطوط فيها، بل هى بين الزوايا أطول منها بين الأضلاع.

و إلى ما ذكره أوّلا يرجع ما ذكره بعض مشايخنا من أن المدور هو الذى يصح أن يقال: ان سعته ذراع و شبر مطلقا من جميع الجهات المفروضه، لا من خصوص بعضها.

و ظاهرهما أن الحمل على المدور هو مقتضى إطلاق تقدير السعه الذى تضمنه الحديث، و الحمل على غيره مبنى على التقييد فيه.

لكن لا- ظهور للكلام فى الإطلاق المشار إليه، لأن تقوم السطح ارتكازا ببعدين يوجب انصراف السعه إليهما، بحيث لا يكون الاقتصار عليهما تقييدا منافيا لظهور الكلام لو خلى و طبعه، بل هذه النكته فى الفرق بين المدور و غيره مغفول عنها بدوا، و يحتاج إلى التنبيه عليها.

و لذا لا يلتفت إلى ذلك حتى عند تحديد المدور، فإذا قيل: احفر بئرا سعتها متر، لا يستفاد عموم سعه المتر بلحاظ الجهات من إطلاق تحديد السعه به، بل من تعارف التدوير فى البئر.

و لذا لو قيل: رأيت حفرة سعتها متر، لا- يستفاد ذلك، بل قد ينطبق على المربع، كما لعله يظهر بالتأمل فى المرتكزات الاستعمالية.

على أنه لو فرض الإطلاق المذكور فهو معارض بما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سره من ظهور بيان السعه في ثبوتها في تمام سطح الماء- كما في المربع- لا في خط منه- كما في المدور- و لذا لا إشكال في أن ظهور تحديد المربع بالمساحة لا يتناول الصليب، و إن كان واجدا للمساحة المذكوره في بعض خطوط جهتيه.

و كأن هذا هو مراد الفقيه الهمداني قدس سره حيث ادعى أن نسبه السعه إلى الشكل على الإطلاق تقتضى الحمل على المربع.

و حيث كان الظهور المذكور من سنخ الظهور في الكل المقابل للتبعيض الذي هو مقتضى الوضع، فهو أقوى من الظهور المدعى في الإطلاق المقابل للتقييد، و يكون مانعا منه.

و أما ما عن شيخنا الأستاذ قدس سره من أن الدائره التي يكون قطرها ثلاثه أشبار و نصفاً مثلاً أولى بمصداقيه كون تمام السطح ثلاثه و نصفاً في جميع الخطوط، بخلاف المربع فإنه لا يكون كذلك إلا في خطين.

فهو لا- يخلو عن غموض، و كأنه يريد بخطوط الدائره المتساويه في مساحتها هي الخطوط المتراكبه الماره بالمركز في تمام جهاتها المختلفه، لا الخطوط المتوازيه المستوعبه لتمام السطح من جهه واحده، و بخطى المربع جهتيه المتقاطعتين، فيرجع إلى ما تقدم من سيدنا المصنف قدس سره.

و من الظاهر أن مراد شيخنا الأعظم قدس سره الخطوط المتوازيه، لا المتراكبه.

و كيف كان فما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره متين جدا.

إلا أنه إنما يتم لو أخذت الجبهه قيدا في السعه المفروضه للشكل، كما هو الحال في تحديد المربع أو المستطيل أو نحوهما.

و عليه يبتنى الإطلاق المتقدم من سيدنا المصنف قدس سره، فان فرض الإطلاق يبتنى على انحلال نسبه السعه للسطح إلى نسب متعدده بعدد الجهات المفروضه، و لذا تقدم أن ما ذكره صالح لإبطال الإطلاق المدعى.

لكن من الظاهر أن الصحيح لم يتضمن فرض جهه خاصه فى نسبه السعه للماء، كما أنه تقدم أنه لا إطلاق فى النسبه المذكوره بلحاظ الجهات، بل لم يتضمن إلا نسبه السعه للماء بلحاظ سطحه من دون فرض جهه خاصه، و السعه المذكوره تنطبق على المدور عرفا، و إن كان منشأ تحديد سعته مابيننا لمنشأ تحديد سعه بقيه الاشكال.

و من ثم لا يكون تحديد مساحته بمساحه قطره مبنيا على مزيد تكلف و لا مستهجنا، بخلاف تحديد سعه خشبه الصليب بمسافه أبعد خطوطها من دون تنبيه على حالها، فإنه مستهجن جدا.

و بالجملة: ما ذكره قدس سره إنما ينهض بدفع الإطلاق المدعى - كما ذكرنا- لا بإبطال عموم الكلام للمدور، أو اختصاصه به، كما هو مراده.

و مثله ما فى الجواهر من أن الحمل على المدور مبنى على ما لا يعرفه إلا الخواص من علماء الهيئه فى استخراج مساحه الدائره.

لاندفاعه بعدم سوق الحديث لبيان نتيجه ضرب الابعاد، و إلا كان المناسب بيانها رأسا، بل لبيان الشكل الذى يحصل به الكر و إن لم يعرف نتيجه أبعاده، و من الظاهر أن المدور ليس بعيدا عن أذهان العرف.

و نظير ذلك ما عن الوحيد قدس سره فى تأييد إرادته المدور من أن الكر بحسب أصله مكيال مدور لأهل العراق.

فإنه لو تم ذلك فلا قرينه على كون تحديده فى الصحيح واردا لبيان مساحه بعديه بعد الفراغ عن شكله فإن السؤال ليس عن شكل كيله الكر، بل عن مقدار الكر من الماء و تحديده بالمساحه، كيف و قد اعترف قدس سره بحمل الصحيح السابق على المكعب.

و الحاصل: أنه كما لا ينهض الإطلاق الذى أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره و صرح به بعض مشايخنا، و لا ما ذكره الوحيد قدس سره بإثبات المدور، كذلك لا ينهض ما ذكره شيخنا الأعظم و صاحب الجواهر قدس سره بما منع ذلك.

فالعَمْدَه فى تَعْيِين أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ أَنْ الْاِقْتِصَارَ عَلَى بَعْدِ وَاحِدٍ فِي الْحَدِيثِ هَلْ يَكُونُ قَرِينَهُ عَلَى الْحَمْلِ عَلَى الْمَدْوَرِّ، لِأَنَّهُ يَمْتَازُ مِنْ بَيْنِ الْإِشْكَالِ بِأَنْ لَهُ بَعْدًا وَاحِدًا عَرَفَا- كَمَا ذَكَرَهُ سَيِّدُنَا الْمَصْنِفُ قَدَّسَ سِرَّهُ ثَانِيًا وَ ذَكَرَهُ غَيْرَهُ- أَوْ عَلَى الْمَرْبَعِ، لِأَنَّ ارْتِكَازَ تَقْوَمِ السُّطْحِ بِبَعْدَيْنِ يَوْجِبُ انْصِرَافَ الذَّهْنِ إِلَى إِرَادَةِ الْبَعْدَيْنِ بَيَانِ بَعْدِ وَاحِدٍ، نَظِيرَ مَا تَقَدَّمَ فِي الصَّحِيحِ الْأَوَّلِ؟

لَا يَبْعُدُ الثَّانِي، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ امْتِيَازَ الْمَدْوَرِّ بِذَلِكَ لَيْسَ لِعَدَمِ تَقْوَمِ شَكْلِهِ بِالْبَعْدَيْنِ، بِنَحْوِ يَقْتَضَى قِصُورِ الْارْتِكَازِ الْمَتَقَدِّمِ عَنْهُ، بَلْ لِأَنَّ عَدَمَ التَّمَايِزِ بَيْنِ بَعْدِيهِ أَوْجِبَ تَسَامُحَ الْعَرَفِ فِي الْاِكْتِفَاءِ بِتَحْدِيدِهِ بَيَانِ بَعْدِ وَاحِدٍ، وَ ابْتِنَاءَ الْكَلَامِ عَلَى التَّسَامُحِ الْمَذْكُورِ إِنَّمَا يَحْسُنُ بِنَحْوِ يَنْسَبِقُ الذَّهْنُ لَهُ فِي فَرَضِ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى الْمَدْوَرِّ، كَمَا لَوْ أُرِيدَ تَحْدِيدُ سَعَةِ الْبُئْرِ مِثْلًا الْمَفْرُوضِ فِيهَا التَّدْوِيرِ، وَ لَا يَحْسُنُ فِي مَقَامِ تَحْدِيدِ مَطْلُوقِ الشَّكْلِ، بِنَحْوِ يَنْسَبِقُ الذَّهْنُ إِلَى خِصُوصِ الْمَدْوَرِّ، لِعَدَمِ الْاِلْتِفَاتِ لِلتَّسَامُحِ الْمَذْكُورِ إِلَّا بَعْدَ الْاِلْتِفَاتِ لِلْمَدْوَرِّ وَ الْفِرَاغِ عَنِ إِرَادَتِهِ، وَ إِلَّا فَالسُّطْحُ بِطَبِيعَتِهِ مَتَقْوَمِ ارْتِكَازًا بِبَعْدَيْنِ، لَا بَدَّ فِي تَحْدِيدِهِ مِنْ تَحْدِيدِهِمَا، فَيَنْسَبِقُ الذَّهْنُ إِلَى إِرَادَةِ بَعْدَيْنِ بَيَانِ بَعْدِ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةِ التَّمَاثُلِ بَيْنَهُمَا، لِأَنَّ تِلْكَ جِهَةُ ارْتِكَازِيهِ يَصِحُّ الْاِتِّكَالُ عَلَيْهَا فِي مَقَامِ الْبَيَانِ، كَمَا ذَكَرْنَا فِي الصَّحِيحِ السَّابِقِ.

وَ لَعَلَّهُ لِنَظِيرِ مَا ذَكَرْنَا كَانَ الْمَنْسَبِقُ مِنْ تَحْدِيدِ الْجِسْمِ بِالْمَسَاحَةِ حَمْلُهُ عَلَى الْمَكْعَبِ لَا الْكُرْوَى، فَلَوْ قِيلَ مِثْرًا مِنْ مَاءٍ لَمْ يَحْمَلْ إِلَّا عَلَى مَقْدَارِ الْمِثْرِ الْمَكْعَبِ، لَا مَقْدَارِ الْكُرْوَةِ الَّتِي قَطَرَهَا مِثْرًا.

وَ يَكْفَى فِيمَا ذَكَرْنَا ظَهُورَ حَالِ الْأَصْحَابِ فِي فَهْمِ الْمَكْعَبِ وَ عَدَمِ التَّنْبِهِ لِلْمَدْوَرِّ إِلَّا- مِنْ الْمَجْلِسِيِّ وَ الْوَحِيدِ فِي مَقَامِ تَوْجِيهِ الْأَخْبَارِ، حَيْثُ مَنَعَ مِنْهُ الْأَوَّلُ، وَ قَرَبَهُ الثَّانِي، وَ ظَهَرَ الْقَوْلُ بِهِ بَعْدَ ذَلِكَ، فَانْ فَهْمُ الْأَصْحَابِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حُجَّةً، إِلَّا أَنْ جَرِيهِمْ عَلَى ذَلِكَ بِطَبْعِهِمْ شَاهِدٌ بِفَهْمِ ذَلِكَ مِنْ طَبَعِ الْكَلَامِ لِلْمُنَاسَبَاتِ الْارْتِكَازِيهِ الَّتِي أَشْرْنَا إِلَيْهَا وَ نَحْوَهَا.

نعم، لو فرض توقف ارتفاع التعارض بين النصوص على حمل هذا الصحيح على المدوّر لم يبعد ارتكابه و لو لكشف ذلك عن قرائن مقاميه تقتضى انصراف الكلام له، لأنه لا يخلو عن وجه عرفي يقربه في مقام الجمع، و إن لم يكن ظاهرا من الكلام بنفسه بنحو يصح بناء الاستدلال عليه. فلاحظ.

الثالث: أنه بعد فرض ظهور الصحيح في إرادته المدوّر، الذي قطره ثلاثة أشبار و عمقه أربعة، فالمراد به ما يكون نتيجته سبعة و عشرين شبرا و إن لم يكن ذلك نتيجة تحقيقه للبعدين المذكورين، و توضيح ذلك: إن الأقرب للتحقيق أن يكون الكر نتيجة لذلك ثمانية و عشرين شبرا و سبعين حاصله من ضرب نصف القطر في نصف المحيط ثم ضربها في العمق - كما هو أحد الطرق في استخراج مساحة الدائره- لأن المحيط ثلاثة أمثال القطر و سبع تقريبا، فإذا كان نصف القطر شبرا و نصفها كان نصف المحيط أربعة أشبار و خمسه أسباع الشبر، و ناتج ضرب أحدهما في الآخر سبعة أشبار و نصف سبع، و ناتج ضرب ذلك في العمق الذي هو أربعة أشبار ثمانية و عشرون شبرا و سبعان.

إلا أنه يتعين الاكتفاء بسبعة و عشرين، لأن بيان المساحة في النصوص من طريق الدائره لا بد أن يبتنى على التقريب، لعدم ضبط النسبه بين المحيط و القطر لمهره الفن، و حيث كان الأقرب لفهم العرف المبني على التسامح كون المحيط ثلاثة أمثال القطر- كما جرى عليه البناءون و غيرهم- كان ناتج ضرب نصف القطر في نصف المحيط المذكور سبعة أشبار إلا ربعا، و ناتج ضرب ذلك في العمق المذكور سبعة و عشرون شبرا، و هو المطلوب.

و فيه. أولا: ما أشرنا إليه آنفا من سوق الحديث الشريف لبيان الشكل الذي يحصل به الكر، لا لبيان نتيجة ضرب الأبعاد، ليتعين ابتناؤه على ما يجرى عليه العرف في استخراج مساحة الدائره، كيف و استخراج مساحة الدائره لا يتيسر إلا للخواص من علماء الهيئه، فلا يمكن ابتناء الخطاب في الصحيح

عليه، كما تقدم من الجواهر.

و ثانيا: أنه لم يتضح تسالم العرف على استخراج مساحه الدائره بالوجه المذكور بنحو يكون قرينه على صرف الكلام إليه مع مخالفته للتحقيق بمقدار معتد به، و لا سيما مع ما هو المعروف من ابتناء التقدير الشرعى على التحقيق لا التقريب.

و مجرد تسامح البنائين فى عصورنا لو تمّ لا يصلح شاهدا على ذلك. و عدم ضبط نسبه المحيط للقطر على نحو التحقيق لمهره الفن، لا يقتضى التسامح بالقدر المذكور، إذ لا إشكال فى زياده المحيط على ثلاثه أمثال القطر بمقدار معتد به هو أقرب إلى السبع منه إلى الثمن، و التقدير بالسبع لا- يزيد على المقدار التحقيقى لو أمكن ضبطه إلا بنسبه الواحد إلى الثمانمائه تقريبا، فكيف يمكن التسامح فى تمام المقدار المذكور بالغايه و الاكتفاء بالثلاثه أمثال؟! و بالجملة: لا مجال لابتناء الاستدلال على مثل هذا التسامح، بل اللازم البناء على المقدار التحقيقى، فما يعلم بلوغه المقدار المذكور يبنى على اعتصامه، و ما يعلم بنقصه عنه يبنى على انفعاله، و ما يشك فى بلوغه له يرجع فيه إلى مقتضى الأصل الذى هو الانفعال، بناء على ما تقدم من الرجوع إلى أصاله عدم الكريه فى الشبهه الموضوعيه.

نعم، لو فرض توقف رفع التعارض بين الصحيح و دليل السبعه و العشرين على حمل الصحيح على التسامح المذكور لم يبعد البناء عليه، فيحمل على أن ذكر بعدى العمق و القطر مبنى على التسامح، لصعوبه التدقيق فيهما بنحو يساوى حاصله السبعه و العشرين تحقيقا، لا لأن الزائد معتبر فى حصول الكره، فان ذلك وجه عرفى فى الجمع بين الدليلين، و إن لم يكن ظاهرا فى نفسه من هذا الصحيح، بنحو يصح بناء الاستدلال به عليه. فلاحظ.

فالعمده فى دليل القول المذكور هو صحيح إسماعيل بن جابر الأول، الذى عرفت تماميه سنده و دلالتة، كما عرفت إمكان تنزيل صحيحه الثانى

عليه، بحمله على المدوّر، مع التسامح في الزيادة التي تضمنها، جمعا بينهما.

□
و يأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

و يؤيده ما تقدم من النصوص لتأييد حمل الرطل على العراقي، فإنها تناسب التقدير بالأقل في المساحة أيضا، بل يؤيد بما دل على حمل الرطل على العراقي، كما لا يخفى.

و أما القول الثاني فقد استدل له ببعض النصوص.

□
منها: موثق أبي بصير أو صحيحه «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره؟ قال: إذا كان الماء ثلاثه أشابر و نصف [و نصفًا ل] في مثله ثلاثه أشبار و نصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء» (١).

و الكلام فيه. تاره: من جهه السند.

و اخرى: من جهه الدلاله.

أما السند فقد استشكل فيه.

تاره: بروايه الشيخ قدس سرّه له في التهذيب (٢) عن أحمد بن محمد بن يحيى، و هو مجهول، لأن المعروف بهذا الاسم هو أحمد بن محمد بن يحيى العطار- و هو مع الكلام في وثاقته- يبعد جدا إرادته في هذا السند، لأن الراوى فيه عن أحمد بن محمد هو محمد بن يحيى العطار أبوه. و مثله أحمد بن محمد بن يحيى الفارسي، لاتحادهما طبقه.

و الكليني قدس سرّه و إن أطلق أحمد بن محمد، فينصرف إلى ابن عيسى الثقه، إلا أنه لا مجال للاعتماد عليه بعد معارضته بما ذكره الشيخ قدس سرّه، لبعد تعدد السند جدا.

و اخرى: باشماله على عثمان بن عيسى الذي قيل إنه من شيوخ الواقفه

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

(٢) التهذيب طبع النجف الأشرف ج: ١ ص: ٤٢.

و عمدھا، و من المستعدين بمال الامام الرضا عليه السلام.

و ثالثه: باشماله على أبى بصير المشترك بين الثقه و الضعيف.

و يندفع الأول: بأنه لا تعويل على ما ذكره الشيخ قدس سره فى التهذيب، لمعارضته بما ذكره فى الاستبصار، حيث أطلق فيه أحمد بن محمد الموجب لانصرافه إلى ابن عيسى، فيسقط كلامه عن الحجيه، و لا ينهض بمعارضه ما ذكره الكلينى قدس سره.

و ليس جعل ما فى التهذيب قرينه على تعيين ما فى الاستبصار و صرفه عن مقتضى الإطلاق بأولى من جعل ما فى الاستبصار قرينه على سهوه فى التهذيب، لعدم احتمال اعتماده على ما فى التهذيب فى القرينه على ما فى الاستبصار، ليتعين عملا بأصالة عدم الخطأ، فلو كان مراده فى الاستبصار ابن يحيى لكان إطلاقه فيه مبنيًا على الغفله عن ذكر القيد له أو عن انصرافه إلى ابن عيسى، و هو كالغفله فى زياده ابن يحيى فى التهذيب.

و لا يقاس ذلك بالجمع بين الأخبار بحمل الظاهر فيها على الأظهر، لعدم احتمال الغفله فى الأخبار، و العلم بها هنا إجمالاً.

بل لا ينبغى التأمل فى كون السهو هو زياده ابن يحيى فى التهذيب بعد ملاحظه عدم تعرض الرجاليين لمن هو بهذا الاسم فى هذه الطبقة، و عدم اشتمال شىء من الأسانيد على ذلك.

و لا سيما بعد كون روايه الشيخ للحديث بسنده عن الكلينى الذى لم يتعرض لهذه الزيادة، مع ما هو المعروف من ضبط الكافى فالتأمل فى ذلك إن لم يوجب القطع بسهو الشيخ قدس سره فى التهذيب فلا أقل من كونه موجبا للوثوق بذلك، الموجب لقصوره عن الحجيه ملاكاً، بنحو لا ينهض بمعارضه ما فى الاستبصار، فضلاً عما ذكره الكلينى قدس سره:

و يندفع الثانى: بأنه لا إشكال فى وثاقه عثمان بن عيسى بعد كونه من رجال كامل الزياره، و تصريح الشيخ قدس سره فى العده بعمل الأصحاب برواياته، لأنه متخرج

فى روايته موثوق به فى أمانته، مؤيدا بما نقله الكشى عن بعضهم من أنه من أصحاب الإجماع، المشعر بالمفروغيه عن وثاقته، و ببعض القرائن الأخر. بل لا يبعد رجوعه عن الوقف و توبته منه، كما نقله النجاشى عن بعضهم، و يناسبه عداهم له من أصحاب الرضا عليه السلام، فهو بين الموثق و الصحيح.

و أما الثالث فيندفع: بأن أبا بصير مشترك بين ليث بن البخترى، و يحيى بن أبى القاسم الضرير الأسدى، و عبد الله بن محمد الأسدى.

و لا إشكال فى وثاقه الأولين.

و أما الأخير فهو- مع تصريح بعضهم بوثاقته- لا يظهر شهرته فى الأصحاب و لا شهره الكنيه له بنحو يراد من إطلاقها.

و لا- سيما مع كون الراوى عنه فى سند هذا الحديث ابن مسكان الذى تكررت منه الروايه عن الأول، فيقرب إرادته منه عند الإطلاق، و ربما ادعى روايته عن الثانى أيضا، و هو غير مهم بعد وثاقته. و لا مجال لإطاله الكلام فى ذلك فى هذه العجالة.

هذا مضافا إلى أن ظهور قبول الأصحاب للروايه كاف فى جبر سندها، خصوصا مثل هذا الوهن، لقرب اطلاعهم على قرائن تناسب حمل أبى بصير على الثقة.

و أما الدلاله فحاصل القول فيها: أن الاستدلال بالحديث للقول المذكور موقوف على حمله على المكعب، لأن المكعب الذى يكون طول كل ضلع من أضلاعه ثلاثه أشبار و نصفه هو الذى يكون مجموع مساحته ثلاثه و أربعين شبرا إلا ثمن شبر.

و العمده فى توجيه ذلك: أن قوله: «إذا كان الماء ثلاثه أشبار.» ظاهر فى بيان أحد بعدى السطح، و ظاهر قوله: «فى مثله ثلاثه أشبار.» بيان البعد الآخر للسطح، بجعل: «ثلاثه.» بدلا من: «مثله» و قوله عليه السلام: «فى عمقه.» ظاهر فى ضرب بعدى السطح فى العمق، و حيث لم يتعرض لتحديد العمق، و هو مما

يتوقف عليه الإفاده لزم حملة على مقدار البعدين المذكورين، و أن حذفه للاختصار و تجنب التكرار.

و منه يظهر أنه لا- مجال لحملة على المدوّر، لأنه موقوف على بيان بعد واحد للسطح، نظير ما تقدم في صحيح إسماعيل، و المفروض التصريح ببعديه الملزم بحمله على المربع.

و أما حمل قوله: «في مثله.» على بيان بعد العمق، ليكون المبين في الصدر بعد واحد للسطح، و يلزم حملة على المدوّر.

فهو بعيد جدا، لما فيه من التطويل في بيان بعد العمق، و لظهور «في» الثانيه في كونها للضرب، كسابققتها، لا لبيان ظرفيه العمق للثلاثه أشبار و نصف.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من ظهورها في الاتصال بما تقدمها، فجعلها منقطعه عما سبقها ربما لا ينطبق على القواعد العربية. فهو غريب جدا.

على أنه لا- يلزم بالحمل على المدوّر، لإمكان الاكتفاء في بيان بعدى السطح ببيان بعد واحد، اعتمادا على القرينه الارتكازيه المشار إليها في صحيح إسماعيل بن جابر.

و من ثمّ كان هذا أحد توجيهات الاستدلال بالحديث للقول المنسوب للمشهور. و إن كان الظاهر عدم الحاجه إليه بعد ما ذكرنا، بل لا ينبغي الحمل عليه بعد كونه خلاف الظاهر.

و مثله جعل الضمير في: «عمقه»، راجعا إلى المقدار و هو ثلاثه أشبار و نصف نظير ضمير: «مثله»، فيكون بيانا لبعد العمق.

أو جعل قوله: «في مثله» تحديدا للبعد الثاني للسطح، و جعل قوله: «ثلاثه أشبار.» الثانيه تحديدا للعمق.

للإشكال في الأول: بأن الظاهر من الضمير هو الماء، لأن من شؤونه العمق فتكون الإضافه للاختصاص، لا المقدار، لتكون الإضافه بيانيه.

و في الثاني: بأنه لا يناسب تركيب الكلام، لأن بيان البعد الآخر لا بد أن يبدأ

بمثل «فى» و التزام حذفه مستتبشع، كالتزام أن قوله: «ثلاثه أشبار.» جمله اسميه اخرى أريد بها بيان البعد المعترف فى العمق. مضافا إلى ما تقدم من ظهور «فى» الثانيه فى كونها للضرب.

مع أن إجمال البعد الثانى بكلمه «مثله» لا يناسب تفصيل البعد الثالث.

و ما فى الجواهر من الاستشهاد له بنسخه اطلع عليها مقروءه على المجلسى الكبير تتضمن زياده «فى» بين «مثله» و «ثلاثه أشبار». لا مجال للتعويل عليه فى قبال النسخ المشهوره. و لا سيما مع أن تصدى المجلسى الكبير لتوجيه دلالة الروايه- كما حكاه عنه ولده فى محكى مرآه العقول- شاهد بعدم تعويله على النسخه المذكوره، بل عدم اطلاعه عليها. فتأمل.

و بالجمله: لا حاجه- بعد ما ذكرنا- لاتعاب النفس فى توجيه دلالة الروايه على اراده المكعب بعد كونه هو الظاهر منها بدوا من دون تكلف، كما يشهد به فهم المشهور له بحسب انصرافاتهم الأوليه من طبيعه الكلام من دون عنايه.

و لا مجال مع ذلك لحملها على المدور الذى لم يلتفت إليه إلا المتأخرون، كما تقدم فى صحيحى إسماعيل.

بل الإنصاف أن هذه قرينه قطعيه على ظهور النصوص فى المكعب، لأن الأمر يدور بين ذلك و ظهورها فى المدور مع غفله المخاطبين عنه، أو التفاتهم إليه و غفله المتأخرين عنهم من قدماء الأصحاب عنه.

و لا ريب فى بطلان الثانى و أن أعلم الناس بالكلام من خوطب به.

كما لا- ينبغى الإشكال فى بطلان الثالث، إذ يمتنع عادة ذهول الطبقة المتأخره عن المعنى الواضح عند الطبقة السابقه الذين أخذوا الأحكام و الأخبار منهم، خصوصا فى مثل هذا الحكم العملى، إذ لا أقل من تنبيههم إلى رده لو خالفوهم فى فهمه، فتعين الأول المطلوب.

□

و منها: خبر الحسن بن صالح الثورى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا كان الماء

فى الركى كرا لم ىنجه شى ء. قلت: و كم الكر؟ قال: ثلاثة أشبار و نصف عمقها فى ثلاثة أشبار و نصف عرضها» (١).

و لا طعن فى سنده إلا بالحسن بن صالح الذى عده غير واحد فى البترية من الزيدية، و زاد الشيخ قدس سره فى الاستبصار (٢) و التهذيب (٣) أنه متروك الحديث فيما يختص به.

و إن كان قد يهون ذلك فى هذا الحديث بملاحظه كون الراوى له أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عنه، و هما من أعيان الأصحاب، بل عدّ بعضهم الثانى من أصحاب الإجماع.

و لا سيما مع قرب أخذ الشيخ قدس سره له من أصله الذى أشار إليه فى الفهرست، حيث رواه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب أيضا، فإنه قد يظهر منه فى مقدمه الفهرست الاعتماد على الأصول التى أشار إليها فيه، حيث قال: «فإذا ذكرت كل واحد من المصنفين و أصحاب الأصول فلا بد أن أشير إلى ما فيه من التعديل و التجريح، و هل يعول على روايته أو لا، و أبين عن اعتقاده، و هل هو مخالف للحق أو هو مخالف له، لأن كثيرا من مصنفى أصحابنا و أصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسده و إن كانت كتبهم معتمده»، و يؤيده التزامه بروايه تلك الأصول و الكتب بطرقه إليها مع ظهور حاله فى عدم روايته لما لا يعتمد عليه، كما يظهر مما تقدم منه فى محمد بن سنان.

مضافا إلى ظهور حال الأصحاب فى الاعتماد على الحديث المذكور فى تحديد الكر.

و ما تقدم من الشيخ قدس سره فى حق الرجل إنما هو بلحاظ ما تضمنه الحديث من دخل الكرية فى اعتصام البئر، لا فى تحديد الكر. على أنه ذكره فى مقام التخلص

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨. و باب: ١٠ من الأبواب المذكوره حديث: ٥.

(٢) الاستبصار، طبع النجف الأشرف، ص: ٣٣ ج: ١.

(٣) التهذيب، طبع النجف الأشرف، ص: ٤٠٨ ج: ١.

من الروايه، بعد الفراغ عن عدم العمل بها و قد يتسامحون في ذلك. و إن كان في بلوغ الحديث بذلك حد الحجيه إشكال. فلاحظ.

هذا، و أما الدلاله فلا ريب فيها بناء على ما في المطبوع من الاستبصار من زياده بعد الطول في صدره، حيث رواه هكذا: «قال: ثلاثه أشبار و نصف طولها في ثلاثه أشبار و نصف عمقها في ثلاثه أشبار و نصف عرضها» (١).

لكن لا مجال للتعويل على ذلك بعد اختلاف نسخ الاستبصار [٢] المسقط لها عن الحجيه. بل لو فرض اتفاقها في هذه الزيادة كفى في وهنها روايه الكليني و الشيخ قدس سرهما للحديث في الكافي (٣) و التهذيب (٤) بنفس السند خاليا عنها، لتعارض روايتي الشيخ في الكتابين الموجب لتساقطهما و الرجوع إلى ما في الكافي، بل يكفي اختلاف الكليني و الشيخ قدس سرهما في عدم التعويل على الزيادة المذكوره.

فتأمل.

و دعوى: ترجيح نقل الزيادة عند التعارض، لأنها أبعد عن السهو من النقيصه.

ممنوعه، لعدم وضوح بناء العقلاء على الترجيح بالأبعديه المذكوره. مع عدم وضوح الأبعديه في مثل هذه الزيادة، التي يقرب السهو فيها بلحاظ سنخيتها مع الأصل، المناسب للانتقال إليها بمقتضى تداعي المعاني بل قد يبعد الزيادة المذكوره استبعاد الفصل بين بعدى الطول و العرض ببعده العمق في كلام الامام عليه السلام، كما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره.

و على هذا فقد يقرب حمل الحديث على المكعب بأن ذكر العرض فيها

[٢] فقد جعلت هذه الزيادة بين قوسين في الاستبصار المطبوع في النجف الأشرف ج: ١ ص: ٣٣.

و قال المصحح في الهامش: «لم يرد ما بين القوسين في النسخه المخطوطه بيد والد الشيخ محمد بن المشهدى المصححه على نسخه المصنف».

(١) الاستبصار ج: ١ ص: ٣٣ طبع النجف الأشرف.

(٣) الكافي، ج: ٢ ص: ٣.

(٤) التهذيب ج: ١ ص: ٤٠٨ طبع النجف الأشرف.

ص: ٣١٤

يغنى عن ذكر الطول، لأنه إما مساو له أو أكثر، و الزيادة منتفيه بالإجماع، كما فى الجواهر.

وفيه: أن الطول حقيقه لا- بد أن يزيد على العرض، و استعماله فيها يساويه مبنى على التسامح، و ليس هو بأولى من صرف العرض عما يقابل الطول، و حمله على السعه، نظير ما فى قوله تعالى وَ جَنَّهُ عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ «١» و قوله تعالى فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ «٢» فلا يستلزم فرض الطول.

و دعوى: حمله حينئذ على المربع بالقرينه العامه المشار إليها فى صحيح إسماعيل الثانى المتقدم.

مدفوعه: بأن ورود الحديث فى الركى الذى هو البئر التى يغلب فيها التدوير- كما قيل- مانع من الحمل المذكور.

و دعوى: أن السؤال فيها عن تحديد مطلق الكر، لا عن كيفية صيروره البئر كرا.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ١، ص: ٣١٧

مدفوعه بأن مقتضى تأنيث الضمير ورود الجواب لبيان كراهيه خصوص البئر، لا مطلق الماء، كما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه. و من ثمّ حمل غير واحد الحديث على المدوّر. لكن فى بلوغ ذلك حدا يوجب ظهوره فيه إشكال، لعدم وضوح غلبه التدوير فى البئر فى عصر صدور الحديث، بنحو تصلح للقرينه.

و لا سيما مع مخالفه الحديث لما هو المعروف و ظاهر النصوص من عدم دخل الكراهيه فى اعتصام البئر، حيث قد يتجه ما احتمله الشيخ قدس سرّه فى الاستبصار من حمل الركى على المصنع الذى ليس له ماده، و الذى لا يغلب فيه التدوير قطعا، فالجزم مع ذلك بظهور الحديث فى المدوّر مشكل.

و أشكال منه ما حاوله بعض مشايخنا من تنزيله مع ذلك على القول بالسبعه و العشرين، بدعوى: أن نتيجه البعدين المذكورين فى المدوّر و إن كانت هى ثلاثه

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) فصلت: ٥١.

و ثلاثين شبرا و خمسه أثمان الشبر و نصف ثمن شبر، إلا أنه لما لم يقل أحد بذلك في تحديد الكر لزم حمله على السبعة و العشرين، و أن الزيادة للاحتياط، بذكر ما هو كر قطعاً، أو لأن البئر بسبب الاستقاء بالدلو فيها يكون وسطها أعمق من أطرافها، فالزيادة في عمق الوسط في مقابل النقص في عمق الأطراف. و مثلها في ذلك روايه أبي بصير المتقدمه لأن الماء في الصحارى لا يتركز في الأرض المسطحة، بل في الأرض التي يكون وسطها أخفض من أطرافها.

لاندفاعه: بأن عدم القول بذلك ليس محذورا بعد معرفه المستند لجميع الأقوال، و عدم حصول إجماع تعبدى منهم على نفى غيرها مع قطع النظر عن مفاد النصوص، خصوصا مع حدوث بعضها كالقول بالسته و ثلاثين شبرا. و الاحتياط ليس من وظيفه الإمام عليه السلام. و زياده عمق الوسط - مع عدم اطرافها - لا أهميه لها بعد ظهور الحديث في أن المعبر بلوغ عمق المجموع ثلاثه و نصفاً الملزم بملاحظه المعدل مع الاختلاف.

و لو سلم فحمل العمق المذكور في الحديث على خصوص عمق الوسط مع فرض نقص عمق الأطراف عنه ليقارب السبعة و العشرين، ليس بأولى من حمله على خصوص عمق الأطراف مع زياده عمق الوسط عنه، ليقارب قول المشهور.

و بالجملة: يشكل الاستدلال بالحديث على أحد الأقوال، لقرب إجماله و تردده بين المدور و المكعب، مع ضعف سنده.

هذا تمام الكلام فيما يهم من نصوص المقام.

و قد تحصل منه أمران.

الأول: أن العمده في دليل القول بالسبعة و العشرين صحيح إسماعيل بن جابر الأول، المؤيد بما سبق، و الذى يمكن تنزيل صحيحه الثانى عليه بحمله على المدور، فيقاربه. و العمده في دليل ما نسب للمشهور حديث أبي بصير بحمله على المكعب.

الثانى: أن صحيح إسماعيل بن جابر الثانى إن نزل على المكعب كان دليلاً

للقول بالسنة و الثلاثين شبرا، الذى نسب إلى المعتمر و المدارك.

و إن نزل على المدوّر كان دليلا لاعتبار ثمانيه و عشرين و سبعين و لم يعرف القول به من أحد.

كما أن حديثى أبى بصير و الحسن بن صالح إن نزلا على المدوّر كانا دليلا للقول باعتبار ثلاثه و ثلاثين شبرا و خمسه أثمان الشبر و نصف ثمنه. و هو الذى قربه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه. و إن حكى عنه التوقف عنه فى مجلس المذاكرة، لما أشرنا إليه من الإشكال فى خبر الحسن دلالة و سندا، مع إغفال الكلام فى حديث أبى بصير.

و بقى فى المقام قولان آخران.

الأول: ما عن الإسكافى من أنه نحو من مائه شبر، و لا يعرف مستنده، كما صرح به غير واحد.

الثانى: ما عن محكى القطب الراوندى من أنه ما بلغت أبعاده عشره أشبار و نصفا. و مقتضى إطلاقه الاكتفاء بذلك و لو مع اختلاف الأبعاد، فيشمل ما لو كان طول الماء تسعه أشبار و عرضه شبرا و عمقه نصف شبر بل دونه.

و هو- مع مخالفته للإجماع، بل بعض النصوص الظاهره فى انفعال ما هو أكثر من ذلك، كصحيح ابن جعفر الظاهر فى انفعال الحب الذى يسع ألف رطل - خال عن الشاهد، لظهور النصوص فى اعتبار بلوغ كل بعد قدرا خاصا. غاية الأمر الاكتفاء بما إذا نقص بعضها عن ذلك الحد للانجبار بباقيها مع حفظ المساحة الحاصله مع التساوى، لظهور كون الكريه من سنخ الكم، لا الكيف، و أن اعتبارها فى الاعتصام من أجل كثره الماء، كما هو ظاهر بعض النصوص، و هذا لا يقتضى الاكتفاء بنقص بعض الأبعاد مع عدم حفظ المساحة المذكوره، كما لا يخفى.

و لأجل ذلك لا يبعد حمل كلامه على صورته تساوى الأبعاد، فيطابق فتوى المشهور و دليلهم.

إذا عرفت هذا يقع الكلام فى أمور تنفع فى الاستدلال.

الأول: أنه و إن أشرنا قريبا إلى أنه لا مانع من إحداه قول جديد، لعدم ثبوت الإجماع المركب تعبدا، إلا أنه لا مجال لاحتمال زياده الكرم عليه المشهور، كما لا مجال لاحتمال نقصه عن السبعه والعشرين، فان كشف الإجماع عن ذلك قريب جدا، بعد كون الموضوع مما يترتب عليه العمل و يهتم بآثاره جدا، إذ يبعد مع ذلك خفاؤه على جميع الطائفة و خطئهم فيه فى مقام العمل و ترتيب الأثر، و إن أمكن خطأ المفتين لخفاء مدلول النصوص عليهم.

على أنه يكفى فى ذلك العلم الإجمالى بصدور بعض النصوص المتقدمه فى مقام بيان المراد الجدى، لعدم الريب فى أن الكرم مما تصدى الشارع لشرحه بنحو يترتب عليه العمل.

كما أن احتمال ضياع ذلك و مباينته لمفاد النصوص الواصلة إلينا لو كان عقليا فهو غير عقلائى. و ذلك يقتضى عدم الخروج فى طرفى القله و الكثره عن مفاد هذه النصوص و إن لم يتيسر تشخيص ما هو الحجه من بينها، لاتفاقها فى تعيين الطرفين المذكورين. و ليس هذا من باب حجه الدليلين المتعارضين فى نفي الثالث، الذى هو خلاف التحقيق. فإنه مختص بما إذا احتمل بوجه عقلائى مباينتهما معا للواقع، لا فى مثل المقام مما هو فى الحقيقه من موارد اشتباه الحجه باللاحجه.

بل لا يبعد الاكتفاء فى مثل ذلك بالوثوق الإجمالى بصدور واحد من المتعارضين بالوجه المذكور، لرجوعه إلى العلم بحجيه أحدهما إجمالا.

فلاحظ.

و عليه لو فرض تعذر الجمع بين النصوص، فان كان المرجع عموم انفعال الماء كان المتعين قول المشهور فى الماء الذى لا ينفعل، و إن كان المرجع عموم الاعتصام أو الأصل المقتضى له - كما تقدم غير مره - كان المتعين قول القميين فى تعيين الماء الذى لا ينفعل و إن لم يثبت كونه كرا، نظير ما تقدم

فى أول الكلام فى وزن الكر.

الثانى: أن نصوص المساحه المعتبره بناء على ما تقدم متعارضه فى أنفسها، لظهور صحيح إسماعيل بن جابر فى التحديد بسبعه و عشرين، و ظهور صحيحه الثانى فى التحديد بما يقرب من سته و ثلاثين، و ظهور صحيح أبى بصير فى التحديد بما يقرب من ثلاثه و أربعين، مع وضوح امتناع تحديد الشىء الواحد بأكثر من حد واحد، فلا بد من الجمع بينها.

و ربما يجمع بينها برفع اليد عن ظهور المشتمل على الأكثر فى التحديد، و حملة على بيان تحقق الكر فى الشكل المفروض فيها و إن كان أكثر منه.

و قد يؤيد بتضمنها التحديد بالشكل ذى الأبعاد الخاصه، الذى لا إشكال فى عدم دخله فى الكريه، لتقومها- كما تقدم- بالكم بأى شكل فرض.

لكن يندفع التأيد: بأنه إنما يقتضى حملها على تطبيق الكر على الشكل، لا تحديده به، و هو يقتضى مساواته له، لا زيادته عليه، فلا يبقى وجه لحملة على زيادته عليه إلا رفع التعارض بين النصوص.

كما أن أصل الجمع و إن أمكن بين صحيحى إسماعيل، لاختلاف سنخ الأبعاد فيهما لأخذ الذراع فى الثانى دون الأول، خصوصا مع قله الفرق بينهما بناء على تنزيل ثانيهما على المدورّ جمعا بينهما، كما أشرنا إليه آنفا، إلا أنه يصعب فى صحيح أبى بصير، لاتحاد سنخ أبعاده مع أبعاد صحيح إسماعيل الأول، و لا كلفه فى إسقاط الانصاف فيه عن الأشبار، فإن من تيسر له تشخيص الثلاثه أشبار و نصفها فى المكعب يتيسر له تشخيص الثلاثه وحدها، فلو لم يكن النصف دخيلا فى المقصود فقد يكون ذكره لغوا مستهجنا.

بل ربما احتمال سقوط النصف من صحيح إسماعيل لأجل ذلك، كما تقدم و تقدم ضعفه.

و منه يظهر أنه لا- مجال للجمع بينهما بحمل صحيح أبى بصير على بيان علامه الكر، لا تحديده لينا فى صحيح إسماعيل، فإن الانتقال إلى بيان علامه مع

تيسر التحديد بإسقاط الانصاف مما يباه العرف.

و من ثمّ كان الجمع بين صحيح إسماعيل الأول و صحيح أبي بصير صعبا جدا. لكنه لا- يوجب التوقف عن العمل بصحيح إسماعيل الذى هو كالنص فى الاكتفاء بسبعة و عشرين، إذ لا ريب فى أن ظهوره أقوى من ظهور صحيح أبي بصير فى عدم كفايه المقدار المذكور.

فلا بد من رفع اليد عنه فى قبالة، و حمله على ما لا ينافيه، و إن كان بعيدا فى نفسه، و لو بحمله على ما تقدم، أو على المدوّر بجعل البعد الثانى راجعا إلى العمق.

و إن كان الأقرب من ذلك حمله على الاستحباب بصرف التحديد عن الكرية التى لا تقبل الشده و الضعف و اختلاف الفضل إلى الاعتصام القابل لهما، بنحو يمكن فرض الاستحباب فى بعض مراتبه، لأن الاعتصام هو المقصود من الكرية.

بل لعل الأقرب من ذلك حمله على الاحتياط، لا بمعنى الاحتياط فى الشبهه الحكميه، لعدم كونه وظيفه الإمام عليه السّلام، بل الاحتياط فى تحقيق البعد الذى يحصل به الكر، فان النصوص لم تتضمن بيان حد الكر مفهوما، و لذا لم تتعرض إلى نتيجة الأبعاد، بل للشكل الواجد لمقداره، لأنه الأيسر على العامه فى مقام العمل و التطبيق، و حيث كان تطبيق ذلك فى الخارج وظيفه عامه المكلفين الذين يكثر منهم التسامح و عدم التدقيق فى ضبط الأشبار كان إضافه الانصاف للأبعاد مقتضى الاحتياط فى تحصيل الأشبار المعتره فيها، لضمان حصولها و عدم إخلال التسامح المتوقع منهم بها.

و هذا و إن كان قد يخالف الاحتياط فى بعض الموارد، إلا أنها غير مهمه بالإضافه إلى موارد الاحتياط فى الزيادة.

و لعله إلى ذلك يرجع ما ذكره فى الوسائل و نسبه لجماعه من علمائنا من أن الأقل كاف و اعتبار الأكثر على وجه الاستحباب أو الاحتياط.

بل يمكن جعل الوجهين معا من وجوه الاستحباب الذى اشتهر حمل الزائد عليه فى سائر الموارد، غاية أن الاستحباب فى الأول واقعى، و فى الثانى ظاهرى لإحراز الواقع.

و لعل ما ذكرنا هو الوجه عدم اهتمام الشيخ قدس سره بالجمع بين نصوص المساحة، بل اهتم بالجمع بينها و بين نصوص الوزن، كما اهتم بالجمع بين نصوص الوزن نفسها، لعدم مجىء الوجه الأخير فيها.

و بالجمله: قوه ظهور صحيح إسماعيل فى الاكتفاء بالسبعة و العشرين ملزمه بالعمل به و تنزيل غيره عليه بحمله على بعض ما تقدم، و إن كان هو خلاف الظاهر منه فى نفسه. فلاحظ.

الثالث: لا ريب فى اختلاف الأشبار و استحاله كون كلها حدا للكر، لما أشرنا إليه من استحاله كون الأمور المختلفه حدا للشئ الواحد.

و لا مجال لحمل التحديد بالشبر على شبر خاص لا يقبل الزيادة و النقيصه، لعدم القرينه على تعيينه، ليخرج بها عن الإطلاق.

كما لا مجال لحمل التحديد به على كونه إضافيا، بنحو يكون الحد لكل شخص شبر نفسه، لأن الكر من الأمور الحقيقيه ذات الأحكام الخاصه التى لا تختلف باختلاف الأشخاص، و ليس الشبر إلا من سنخ العرف له.

فلا بد من حمل إطلاق التحديد بالشبر على المتوسط عرفا من الافراد المتعارفه، لانصراف التحديد عن الشاذ الخارج عن المعتاد، كانصرافه عن مثل شبر الطفل و إن كان متعارفا له.

كما أن مقام التحديد بما تختلف أفراده يناسب الحمل على المتوسط منه، لأنه الذى ينسب إليه المقدار عرفا.

نعم، لا إشكال فى عدم إرادته المتوسط دقه، لأنه و إن كان مناسبا لمقام التحديد، إلا أن تعذر الاطلاع عليه و تشخيصه، خصوصا لعامة الناس، مانع من حمل الخطاب عليه، فيتعين الاكتفاء بالمتوسط العرفى، الذى تختلف أفراده

اختلافا يتسامح فيه العرف، فيرجع إلى الاكتفاء بأقلها و كون الزائد خارجا عن الحد و إن دخل فى إطلاقه، لعدم تيسر تشخيصه بنحو يصحح التسامح فى البيان بالنحو المذكور، لاشتماله على الحد المعترف.

هذا، و لا يبعد كون الشبر البالغ أربعة و عشرين سنتيمترا من المتوسط المذكور.

الرابع: الأظهر أن التحديد بالمساحة بناء على السبعة و العشرين لا يطابق التحديد بالوزن، بناء على ما تقدم فى تحديد المثقال، فان الماء المقطر الذى يسع سبعة و عشرين شبرا بالشبر البالغ أربعة و عشرين سنتيمترا- الذى تقدم شمول دليل التحديد له- يزن ثلاثمائة و ثلاثه و سبعين كيلو و ربعا تقريبا، و قد تقدم أن الوزن المعترف أربعمائة و أربعة و ستين كيلو و مائة غرام، و الماء المتعارف و إن كان أثقل من الماء المقطر، إلا أنه يشكل بلوغه الفرق المذكور.

نعم، لو فرض اختصاص التحديد بالشبر البالغ خمسة و عشرين سنتيمترا كان الوزن مقاربا للمساحة، لأن وزن الماء المقطر الذى يبلغ المساحة المذكوره أربعمائة و اثنين و عشرين كيلو تقريبا، و حيث كان الماء المتعارف أثقل من ذلك فلا يبعد وصوله إلى الوزن المذكور.

لكن الظاهر خروجه عن المتوسط أو كونه أكبر أفراده، الذى عرفت عدم اعتباره.

هذا، و لا مجال لجعل هذا شاهدا للقول المنسوب للمشهور فى المساحة، لأن الماء المقطر الذى مساحته ذلك يبلغ وزنه خمسمائة و ثلاثه و تسعين كيلو تقريبا، و الماء المعتاد أكثر من ذلك.

نعم، لو فرض شمول التحديد للشبر البالغ اثنين و عشرين سنتيمترا كانت المساحة عندهم مقاربه للوزن، لأن وزن الماء المقطر ذى المساحة المذكوره يزيد قليلا على أربعمائة و واحدا و أربعين كيلو، و هو أقل من الوزن المتقدم بقليل، لعله يكون هو الفرق بين الماء المقطر و المتعارف.

لكن الظاهر أن الشبر المذكور دون المتوسط، فلا يكفي في المقام.

و كيف كان، فلا مجال لطرح دليل السبعة و العشرين لذلك، بل يتعين الجمع بين الوزن و المساحة بجعل كل منهما حدا بنفسه، و لا- مانع من اختلاف الحديد إذا كانا من سنخين، إذ لا- يراد بهما الحد المنطقي. خصوصا بناء على ما ربما يظهر من بعض كلماتهم من خروج الشارع الأقدس في الكر عن المقدار العرفي، بجعل تقدير آخر له بلحاظ ترتب الحكم الخاص، إذ لا مانع من إناطه الحكم بأحد أمرين متباينين مفهوما، نظير الكفاره المخيره، لتقومه بالاعتبار الذي لا حرج فيه.

و كذا بناء على أن الكر بحسب الأصل كيل، و أن تحديده بالوزن لأجل ضبطه، فإن المناسب لذلك ملاحظه ما قد يطرأ على الماء من المواد المختلطة به أو البروده الموجه لثقله، فيقدر بأثقل وزن يكون للماء الذي يبلغ الكيل المذكور، و إن كان قد يتسامح في بعض الأفراد اكتفاء بالوزن عن المساحة.

نعم، لو تمت زياده الوزن في جميع المياه مهما كانت ثقيله على المساحة المذكوره تعين جعله علامه لا حدا، للغويه التحديد بالأ- كثر في ظرف التحديد بالأقل. أو حمله على بعض ما حملت عليه نصوص المساحة المتضمنه للتحديد بالأكثر، و لا مجال لطرح الأدله.

و الحاصل: أن التحديد بالوزن معرض لاختلاف كميته الماء من حيثيه الاختلاط بالمواد الغريبه و شدة البروده. كما أن التحديد بالمساحة معرض لاختلاف كميته من جهة اختلاف الأشبار، و حيث كان هذان الطريقتان هما المتيسران في عصر صدور الروايات للتحديد و الضبط، فلا بد من غض الشارع الأقدس النظر عن هذه الجهات، كما لا بد لنا من العمل بظواهر الأدله بعد الجمع بينها بما يرتفع به التناقى. فلاحظ و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و منه نستمد العون و التسديد و هو حسبنا و نعم الوكيل.

مسأله ١٨: لا فرق في اعتصام الكريه (١)

□

(١) أطلق كثير من الأصحاب (رضوان الله تعالى عليهم) عاصميه الكريه للماء- تبعا للنصوص- من دون تعرض لهذه الجهات.

و لعل أول من تعرض لها العلامة قدس سره و تبعه من تأخر عنه، و قد أطالوا في ذلك و اضطربت كلماتهم، بل ربما أوهمت ما ليس بمراد و هي ترجع إلى الكلام في ضابط الوحده في الماء التي لا إشكال في اعتبارها في عاصميه الكريه له.

و ينبغي التعرض أولا لما لم يتعرض له في المتن، ثم نتابعه فيما تعرض له، فنقول:

اعلم أنه مع تساوى سطوح الماء و عدم تدافعه فالظاهر أنه يكفي في وحدته المعبره في اعتصامه بالكريه الاتصال بين أجزائه بوجه عرفي كالأنبوب و الساقية الضعيفه، و لا يعتبر تقارب أضلاع سطوحه. و قد استفاد ما ذكرنا مما عن التذكرة، حيث قال: «لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا إن اعتدل الماء.» إذ المرتكر أن ذكر الساقية لأجل الاتصال، لا لأجل كميته، ليدعى انصراف الساقية إلى الساقية العريضه، و إلا كان المناسب منه التنبيه إلى اعتبار الكميته بوجه أوضح.

و أوضح منه ما في جامع المقاصد، حيث قال: «و اشتراط الكريه في المادة إنما هو مع عدم استواء السطوح. أما مع استواء السطوح فيكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين إذا وصل بينهما بساقية»، لظهوره في كفايه الاتصال بين الماء بمقدار الاتصال المعبر في عاصميه المادة، الذي يكفي فيه مثل الأنبوب لدخوله في المتيقن من أدلتها، كنصوص الحمام و غيرها.

و كيف كان، فيقتضيه إطلاق نصوص الكريه، لوحده الماء حقيقه و عرفا بذلك.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من الإشكال في ذلك. و فيما لو كان الماء في أنبوب ضيق طويل يبلغ الكريه، لمخالفته للارتكاز العرفي.

فغير ظاهر، إذ لو كان راجعا إلى التشكيك في عموم نصوص الكر للإشكال في وحده الماء.

ففيه: أنه لا يعتبر في الوحده إلا اتصال أجزاء الماء، لا تشابه أضلاع سطحه، كما يظهر بملاحظه النظائر. و تعدد الماء عرفا إما أن يكون مبني على التسامح في تنزيل الوصل المذكور منزله العدم، نظير تسامحهم في إطلاق الكر على ما ينقص عنه قليلا، لا على نحو الحقيقه بما للتعدد عندهم من المعنى، أو على أخذ حد كل قسم مقوما له، نظير ما لو اتصل العذب بالمالح من دون اختلاط وقسم المجموع إلى القسمين، ولا ريب في عدم قادحيه مثل هذا التعدد.

على أنه لا يظن منه قدس سرّه إنكار الاتحاد العرفي في ماء الأنوب الطويل.

و إن كان راجعا إلى دعوى انصراف عموم الكر عن مثل هذه الوحده بسبب الارتكاز العرفي المدعى.

ففيه: أن المرتكز عرفا أن اعتصام الكر بلحاظ كثرته الموجبه لتقوى بعضه ببعض و لا دخل لهيئته في ذلك، بل يكفى الاتصال الموجب لاتحاد حكم أجزاء الماء، فإذا فرض قصور الملاقاه عن تنجيس تمام الكر لم تؤثر فيها شيئا. بل الالتزام حيثئذ بنجاسه الماء بتمامه صعب جدا، لاستلزامه تنجيس الملاقاه لتمام الكر، وقصر النجاسه على خصوص موضع الملاقاه أصعب بعد فرض اتصال المائين.

و أضعف منه الاستدلال بظهور نصوص الكر في اجتماع الماء، كما هو مقتضى بيان أبعاد الكر الظاهره في تقاربها أو تساويها.

لاندفاعه: بأن ذكر الشكل لمحض بيان مقدار الكر، لا لدخله في الاعتصام، كما تقدم في مناقشه قول الراوندى. على أن بعض نصوص اعتصام الكر لم تتعرض لشكله، بل ظاهرها كون المعيار على مقادره، كما أشار إليه في الجواهر.

إن قلت: هذا ينافى ما تقدم في حكم ذى الماده من أن المتيقن من

دليل عاصميه ماده بلوغها كرا و عدم وضوح كفايه كريه المجموع من ماده و ذيهها.

قلت: فرق بين المقامين، إذ المفروض هناك كون أحد المائين ماده للآخر و عاصما له، و المفروض هنا اتحاد المائين، بحيث يكون المجموع معتصما، بلا ترجيح لأحدهما فى العاصميه، و لا بد فى صدق ماده من جريان أحد المائين على الآخر و إمداده له، و لا- يكفى فيه مجرد الاتصال بينهما، المفروض فى المقام، و إلا- كان كل منهما ماده للآخر، لعدم المرجح، و مع فرض التدافع لا يكون انفعال ذى ماده مع عدم بلوغها كرا مستلزما لانفعالها، ليلزم من عدم الاعتصام انفعال الكر بالملاقاه، كما هو اللازم فى المقام.

و بعبارة أخرى: ليس الوجه فى اعتبار كرية ماده و عدم الاكتفاء بكريه المجموع، إلا- أنه المتيقن من دليل عاصميتها، و هو مختص بالماده المتدافعه، لقصور دليل الكريه حينئذ- كما سيأتى- أما مع اتصال المائين من دون تدافع فيكفى عموم دليل الكريه، و لا يههم قصور دليل ماده لو فرض صدقها حينئذ.

و لعل ذلك هو الوجه فيما تقدم من جامع المقاصد من التفصيل فى اعتبار كرية ماده بين تساوى السطوح و عدمه، و إلا فدلِيل ماده خال عن التفصيل المذكور.

هذا، و قد استدل سيدى الوالد (دامت بركاته) على كفايه الاتصال الضعيف بعموم التعليل فى ماده فى صحيحى ابن بزيع «١» الواردين فى البئر، لوضوح أن ماده البئر متفرقه فى بطن الأرض و اتصالها إنما يكون بمسارب ضعيفه، و مقتضى عموم التعليل و ارتكازيته كفايه الكثره مع التفرق بالنحو المذكور، بل مع كون الاتصال بمثل الماء المتفشى فى الرمل، لما تقدم من عموم البئر لما كانت مادتها بالشرح. بضميمه ما تقدم فى مبحث اعتبار اعتصام ماده من أن ما لا يعتصم فى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

نفسه لا يعصم غيره.

و ما ذكره لا يخلو عن وجه. و لا أقل من منافاه ذلك للارتكاز المدعى تقييد النصوص به.

نعم، لو كان الاتصال ضعيفا و قليلا لا يعتد به عرفا، كمقدار الإبره كان الانصراف عنه فى نصوص الكر قريبا. و إن كان المتيقن من ذلك ما لو كان من سنخ الرطوبات التى لا يصدق معها الماء، و لا تكفى فى سرايه الانفعال و اتحاد حكم المائين. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن اختلاف سطوح الماء.

تاره: يكون مع تدافع بعضه على بعض.

و اخرى: يكون مع جريانه بتمامه من دون أن يتميز بعضه عن بعض، كالنهر الجارى على وجه الأرض.

و ثالثه: يكون مع ركوده، كما لو وضع الماء فى مخزن متدرج.

و الصورتان الأوليان و إن أمكن تصورهما مع تساوى سطوح الماء، فيجرى حكمهما أيضا، إلا أن غلبتهما مع اختلاف السطوح هو الذى أوجب ذكرهما هنا تنبيها على أن كلامهم فى اختلاف السطوح ناظر إليهما، أو إلى الثانيه منهما. هذا و يأتى الكلام فى الأوليين.

و أما الثالثه فالظاهر اعتصام الماء بعضه ببعض فيها. بل لا يبعد عدم الخلاف فى ذلك، و أن ما ذكره من الكلام فى اعتبار السطوح مختص بالصورتين الأوليين، بل بالثانيه منهما، كما سيأتى.

و كيف كان، فيقتضيه عموم نصوص اعتصام الكر. و التشكيك فيه فى غير محله، كما يظهر مما تقدم فى صوره ضعف الاتصال، بل الاتحاد هنا أظهر منه هناك، و التقوى و الاعتصام أقرب إلى الارتكاز.

(١) فعن الشهيد قدّس سرّه أن الكريه تعصم الجارى لا عن ماده، و يستفاد أيضا مما صرح به غير واحد- و فى الجواهر أنه لا إشكال فيه- من أنه إذا تغير بعض الجارى و كان التغير قاطعا لعمود الماء لم ينجس الطرف الذى لا يتصل بالماده إذا كان كرا.

و أما ما ذكره من الكلام فى اعتبار تساوى السطوح فلا يبعد اختصاصه بصوره التدافع، كما يشهد له تمثيل بعضهم له بالغديرين الذين بينهما ساقيه، بل فى الجواهر: «ما اعتبر من تساوى السطوح فى الراكد بالنسبه إلى عدم نجاسته بالملاقاه لا يعتبر هنا بالنسبه للجارى فلا ينجس بالملاقاه و إن اختلفت سطوحه على ما هو الظاهر من كلام الأصحاب».

اللهم إلا- أن يختص بالجارى عن ماده، الذى لا- يكون الدليل على اعتصامه نصوص الكر، بل نصوص الجارى، التى لا مجال لحملها على خصوص صورته تقارب السطوح أو تساويها.

و من هنا فقد يدعى عموم ما ذكره من الكلام فى تساوى السطوح لمحا الكلام الذى هو الجارى لا عن ماده.

و كيف كان، فيقتضيه عموم نصوص الكر، و عدم دخل الركود ارتكازا فى الاعتصام، و لذا يعتصم الجارى عن ماده، و التفكيك بين عاصميه الكريه و ماده بعيد. فتأمل.

بل لا- ينبغى الإشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظه أنه لولاه يلزم تنجس موضع الملاقاه من الأنهار العظيمة التى لا ماده لها بملاقاه النجاسه، بل تنجس تمام الماء لو فرض كون الجريان بالنحو الذى لا يمنع من سريان النجاسه، و قد تقدم الضابط له فى المسأله الثامنه.

نعم، إذا كان الماء متدافعا لا تكفى كريبه المجموع فى اعتصامه (١)،

(١) أما عدم كفايته فى اعتصام المتدافع منه فهو الظاهر مما تقدم عن التذكرة من عدم اتحاد المائين فى حق العالى، و عن الذكري: «و لو كان الملاقاه بعد الاتصال و لو بساقيه لم ينجس القليل مع مساواه السطحين أو علو الكثير» فإنه ظاهر فى عدم تقوى العالى بالسافل الكثير فضلا عن القليل. و مثله ما عن الدروس: «لو اتصل الواقف بالجارى اتحاد مع مساواه سطحيهما أو كون الجارى أعلى، لا-العكس. و يكفى فى العلو فوران الجارى من تحت الواقف» و فى جامع المقاصد فى شرح ما ذكره العلامة من اعتصام القليل باتصاله بالجارى قال: «يشترط فى هذا الحكم علو الجارى، أو مساواه السطوح، أو فوران الجارى من تحت القليل إذا كان الجارى أسفل، لانتفاء تقويته بدون ذلك».

و أما عدم كفايته فى اعتصام المتدافع إليه فهو مقتضى ما تقدم من جامع المقاصد من اعتبار كريبه المادة مع اختلاف السطوح. بل هو المتيقن من كل من اعتبر كريبه المادة فى اعتصام ذبيها، على ما سبق الكلام فيه عند الكلام فى مقدار المادة العاصمه.

خلافًا لظاهر ما تقدم عن التذكرة من اتحاد المائين فى حق السافل، و كذا كل من اكتفى فى عاصميه المادة بكريبه المجموع.

بل ربما قيل بالاتحاد فى حق العالى أيضا، كما نسبه سيدنا المصنف قدس سره إلى صريح جماعه من المتأخرين، و فى الجواهر: «و يظهر من الشهيد الثانى و بعض من تأخر عنه عدم اشتراط شىء من استواء السطوح، فيتقوى السافل بالعالى و العالى بالسافل. و يؤيده إطلاق النص و الفتوى».

و كيف كان، فالعمده فى عدم التقوى من الجانبين تعدد الماء عرفا، فان الاتصال بين المائين بتدافع أحدهما على الآخر لا يصح دخولهما معا تحت أدله

و لا كره المتدافع إليه في اعتصام المتدافع منه (١).

الكر عرفا و تطبيقها عليهما بتطبيق واحد، بل هما بنظر العرف ماءان أحدهما يمد الآخر، و لذا كان المرتكز عرفا تباين مفاد أدله الكر مع أدله المادة، و أن المادة عاصم آخر في قبال الكره أو متمم لها.

و ليس هذا مبنيًا على التسامح في التطبيق و الغفلة عن الجبهه الموجه لاتحاد المائين، كى لا يعتد به مع الوحده الحقيقيه، كما تقدم في الاتصال الضعيف، بل هو مبني على ملاحظه المناسبات الارتكازيه في فهم العرف معيارا آخر في الوحده غير الاتصال يخل به التدافع، فيتعين تنزيل أدله الكر عليه، و مقتضاها انفعال المائين معا، لعدم بلوغ كل منهما الكر.

و أما التفصيل في الوحده بين السافل و العالى - كما تقدم من التذكره - فلا نتعقله، لأن الوحده أمر إضافي لا يقوم بأحد طرفيه دون الآخر.

نعم، يمكن التفصيل بينهما في الحكم بلحاظ أدله أخرى غير أدله الكر المبنيه على الوحده.

إلا- أن يدعى ثبوت الوحده في الطرفين الموجب لشمول أدلته لهما لفظا مع دعوى خروج العالى للانصراف. لكن الوحده ممنوعه، كما عرفت. و على تقديرها فلا منشأ يعتد به للانصراف المذكور.

و أما أدله المادة فهي لا تقتضى اعتصام المتدافع منه بالمتدافع إليه إذا كان كرا، فضلا عما إذا كان قليلا. لورودها في حال ذى المادة بعد الفراغ عن طهاره المادة نفسها.

فلا مخرج فيه عن عموم انفعال القليل و أما بالإضافة إلى المتدافع إليه فهي تقتضى اعتصامه بالمتدافع منه في الجملة، و المتيقن منه صورته كرهته، على ما تقدم عند الكلام في مقدار المادة. فراجع.

(١) لما عرفت من قصور نصوص المادة عن المتدافع منه، و مقتضى

نعم، تكفى كرية المتدافع منه فى اعتصام المتدافع إليه (١).

مسأله ١٩ لا فرق بين ماء الحمام وغيره فى الأحكام

مسأله ١٩: لا فرق بين ماء الحمام وغيره فى الأحكام، فما فى الحياض الصغيره إذا كان متصلا بالماده، و كانت وحدها كرا اعتصم (٢)، و إن لم يكن متصلا بالماده، أو لم تكن وحدها كرا لم يعتصم (٣) و إن كان المجموع كرا.

نصوص الكرا انفعاله، لقلته.

(١) لما عرفت من عموم نصوص الماده الذى كان المتيقن منه كريتها.

(٢) عملا بعموم الماده المستفاد من التعليل فى صحيحى ابن بزيع «١» الواردين فى البئر. و لأنه المتيقن من نصوص الحمام «٢».

(٣) فقد ادعى فى الجواهر الإجماع و استظهر فى كشف اللثام الاتفاق على عدم اعتصام ماء الحمام مع عدم اتصاله بالماده.

و العمده فيه: قصور إطلاق نصوص الحمام عن شمول ما لا ماده له، بناء على ما تقدم عند الكلام فى مقدار الماده من عدم خصوصيه الحمام فى الحكم الذى تضمنته، بل ذكره لأجل كون الافراد الوجوده منه مشتمله على ما يقتضى الاعتصام، حيث يلزم حينئذ الاقتصار على المتيقن فى الحمامات السابقه، و هو خصوص ذى الماده.

مضافا إلى خبر بكر بن حبيب المتقدم هناك، كما تقدم الكلام فى وجه اعتبار كرية الماده، بنحو يظهر منه عدم خصوصيه ماء الحمام.

و عليه لا وجه لما قد يظهر من بعضهم من عدم اعتبار الكريه فى مادته

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

(٢) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق.

مسألة ٢٠ الماء الموجود في الأنابيب المتعارفه في زماننا بمنزله الماده

مسألة ٢٠: الماء الموجود في الأنابيب المتعارفه في زماننا بمنزله الماده (١)، فإذا كان الماء الموضوع في إيجانه و نحوها من الظروف نجسا و جرى عليه ماء الأنبوب طهر (٢)، بل يكون ذلك الماء أيضا معتصما (٣) ما دام ماء الأنبوب جاريا عليه، و يجري عليه حكم ماء الكر في التطهير به، فلا يحتاج إلى التعدد و لا إلى العصر (٤).

و هكذا الحال في كل ماء نجس، فإنه إذا اتصل بالماده طهر (٥)،

حتى لو قيل باعتبارها في غيره من أقسام الماده، لتوهم ظهور أدلته في خصوصيته. فراجع.

(١) بل هي من أفراد الماده حقيقه، فتدخل في عموم دليلها، بل هي من سنخ ماده الحمام، و إن لم تسنخ ماده البئر.

(٢) بناء على ما يأتي في كل ماء متنجس من الاكتفاء في تطهيره بالاتصال بالماده.

(٣) لعموم ما دل على عاصميه الماده، و قد تقدم.

(٤) بناء على عموم عدم الاحتياج إليهما في التطهير بالماء المعتصم، على ما أشرنا إليه في المسألة الرابعه عشره، و يأتي في المسألة العاشره من فصل المطهرات إن شاء الله تعالى.

(٥) كلام الأصحاب (رضى الله عنهم) في كيفية تطهير الماء المتنجس في غايه الاضطراب و الاختلاف، لاختلافهم في ذلك عموما و خصوصا.

بل عن بعض المتأخرين عدم تطهير الماء المتنجس إلا باستهلاكه و اضمحلاله في الماء الطاهر المعتصم، مستدلا بما تضمن من النصوص أن الماء

يطهر و لا يطهر «١».

و هذا القول و إن كان مقتضى استصحاب النجاسه أيضا، إلا أن الظاهر مخالفته لما تسالم عليه الأصحاب و ادعى عليه الإجماع، و تقتضيه بعض النصوص الآتية من طهاره الماء المتنجس باتصاله بالماء المعتصم فى الجملة، حيث لا مجال معه للأصل، و يلزم لأجله رفع اليد عن النصوص المشار إليها، لهجرها المسقط لها عن الحجية، و لذا لم أعر عاجلا- على من تكلم فيها و اهتم بالجواب عنها.

و إن كان من القريب حملها على إرادته التطهير باستيلاء المطهر على المتنجس و إزالته لنجاسته و قدره الذى هو المراد من تطهير الماء للمتنجسات المتكثفه، و الذى لا مجال له فى تطهير الماء و لا غيره من السوائل، لعدم استيلاء المطهر عليها و إن امتزج بها، و إنما ذهبوا إلى طهاره الماء باتصاله بالماء المعتصم من باب السرايه و غلبه حكم الطاهر على حكمه لا لإزاله شىء لقدرها و نجاسته ارتكازا، كما أشرنا إلى نظيره فى المسأله الثانيه عشره.

و كيف كان، فلا ينبغى التأمل فى بطلان القول المذكور، و لزوم رفع اليد عما يوهمه، و يلزم النظر فى بقيه أقوال المسأله.

فاعلم أنهم بعد الفراغ عن طهاره الماء المتنجس باتصاله بالمعتصم فى الجملة اختلفوا.

تاره: من حيثيه اعتبار الامتزاج و عدمه، فقد صرح باعتباره فى محكى التذكره و الذكرى، و أنكروه فى جامع المقاصد و كشف اللثام و الروضه، و هو مقتضى ما فى اللعنه من الاكتفاء بالملاقاه، و ما عن المنتهى و التحرير من الاكتفاء بالاتصال، بل ما فى الخلاف من التعبير بالورود، و ما فى المعتبر من التعبير بالإلقاء، لظهورهما

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦، ٧.

فى حصول الطهاره بمجرد ذلك قبل حصول الامتراج، و إن كان لازما عاده بعده بزمان قصير.

اللهم إلا أن يستفاد اعتبارهما للامتراج مما فى الخلاف من تشبيه الماء المتنجس بالنجس فى الطهاره بالوقوع فى الكثير، و ما فى المعبر من توجيه طهاره المتنجس باستهلاكه. و لذا نسب شيخنا الأعظم قدس سرّه القول بذلك إليهما. فتأمل.

و اخرى: من حيثيه اعتبار الدفعه فى إلقاء الكر و عدمه، فقد صرح باعتبارها فى الشرائع و القواعد و جامع المقاصد، و هو المحكى عن المنتهى و التذكرة و التحرير و الإرشاد و الدروس و غيرها، بل نسبه فى جامع المقاصد إلى تصريح الأصحاب، و فى المسالك إلى المشهور، و فى الروضه إلى المشهور بين المتأخرين، مع تفسيرهما لها بالدفعه العرفيه التى هى عباره عن الإلقاء فى زمان قصير. و أنكروه فى الروضه و هو المحكى عن الروض و المدارك.

و ظاهر ما عن الذكرى أن المعبر هو اتصال الكر بعضه ببعض حين إلقاءه فى مقابل ما لو ألقى متفرقا فى دفعات قسما بعد قسم. و بذلك فسر الدفعه فى كشف اللثام، ثمّ قال: «و أما الدفعه بالمعنى الذى اعتبره جمع من المتأخرين فلا دليل عليها».

و ثالثه: من حيثيه اختصاص المطهر بإلقاء الكر أو التعدى منه إلى الماده النابعه أو الجاربه، فقد صرح فى الخلاف و القواعد بعدم كفايه النبع، و قربه فى المعبر.

و ربما يستفاد من كل من اقتصر على ذكر الكر. و إن كان لا يبعد وروده فى مقابل احتمال كفايه التتميم كرا فى القليل أو لعدم تيسر الماده فى الراكد. و عن المبسوط التصريح بالاكفاء بالنبع من تحته و بجريان الكر عليه، و فى جامع المقاصد: «يظهر بوصول الجارى و ماء المطر إليه، و كذا القول فى الماده المشتمله على الكر، لأنها لا تختص بالحمام»، ثمّ تعرض للنبع فقال: «فلو نبع ذو الماده من

تحتة مع قوه و فوران فلا شبهه فى حصول الطهاره».

نعم، قد يستظهر منه اعتبار قوه النبع، بل صرح فى كشف اللثام باعتبار علو النبع على الماء المتنجس، لدعوى: أنه لا بد من تسلط المطهر. بل قد يستظهر ذلك فى الكر من كل من عبر بالإلقاء الظاهر فى الاستعلاء، بحيث لا يكفى الاتصال مع تساوى السطوح و لو مع الامتزاج، و إن أنكر بعضهم إرادتهم لذلك.

هذه جملة الأقوال فى المقام، و الظاهر خلوها عن الدليل، لضعف الوجوه المذكوره فى كلماتهم لها بما لا مجال لاطاله الكلام فيه بعد ظهور وهنه، خصوصا بعد ما نبهنا إليه آنفا من أن طهاره الماء باتصاله بالمعتصم ليس من باب استيلاء المطهر على المتنجس، ليتخيل اعتبار قاهريه المطهر بعلوه، و استيلائه على تمام أجزاء المتنجس بامتزاجه، بل من باب السرايه و غلبه حكم الطاهر.

فالعمده فى وجه اعتبار كل ما يحتمل اعتباره هو استصحاب النجاسه، الذى يلزم الاقتصار فى الخروج عنه على المتيقن.

نعم، لو ثبت الإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد مع عدم التغير اتجه البناء على عدم اعتبار أمر زائد على الاتصال بالمعتصم.

لكنه لم يثبت بنحو معتد به مع الخلاف الذى أشرنا إليه فى اعتبار الأمور المتقدمه، و غايه ما يمكن تحصيله هو الإجماع على اتحاد حكم المائين فى الجملة الذى يلزم معه الاقتصار على المتيقن أيضا.

هذا، و قد يستدل على عموم الاكتفاء بالاتصال بالمعتصم ببعض نصوص ماء الحمام، كخبر ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: أخبرنى عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب و الصبى و اليهودى و النصرانى و المجوسى».

فقال: إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا» (١)، و موثق حنان: «سمعت رجلا يقول لأبي عبد الله عليه السلام: إنى أدخل الحمام فى السحر و فيه الجنب و غير ذلك فأقوم فاغتسل فينتضح على بعد ما أفرغ من مائهم. قال: أليس هو جار؟ قلت: بلى. قال: لا بأس» (٢) و خبر بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ماء الحمام لا بأس به إذا كانت له ماده» (٣).

لظهور الأول فى مطهره بعض ماء الحمام- و هو الماده- لبعض بعد نجاسته من دون أخذ الامتزاج فيه.

كما أن الثانى لا بد أن يحمل على كون الانتزاح من الماء الذى يغتسلون منه، كماء الحياض، لأنه الذى يتصور فيه الجريان، لا الذى يغتسلون به و يصيب أبدانهم، لعدم تعقل فرض الجريان فيه. كما أن نسبه الجريان له ليس لجريانه بنفسه، لعدم كون ماء الحمام من سنخ الجارى، بل لجريان الماده عليه. فيدل حينئذ على طهاره الماء بجريان الماده عليه مطلقا و إن كان نجسا قبل الجريان. كما أن مقتضى إطلاقه عدم اعتبار الامتزاج.

و هو مقتضى إطلاق الثالث أيضا.

و حيث تقدم غير مره إلغاء خصوصيه الحمام أمكن الاستدلال بهذه النصوص فى المقام.

لكن لا ظهور للأول فى طهاره ماء الحمام بعد نجاسته و إن كان هو المدلول المطابقى له، بل فى اعتصام بعضه ببعض، كما هو المناسب للسؤال، و للتشبيه بماء النهر، على ما تقدم فى تحقيق مقدار الماده.

مضافا إلى عدم وضوح إطلاقه بنحو ينفى اعتبار الامتزاج، فان الجمود عليه يقتضى عدم اعتبار الاتصال أيضا، و ليس اعتباره مستفادا من قرينه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

منفصله، ليقصر فيها على المتيقن، بل هو من الوضوح بحد يمنع من انعقاد الظهور فى الإطلاق، و يكشف عن ابتناؤه على المفروغيه عن اعتباره، لمعهديته فى الحمام، فيقلب مجملا، لاحتمال كون الامتراج مفروغا عنه و معهودا كالاتصال.
فتأمل.

على أن ضعف سند الخبر مانع من الاستدلال به.

كما أن الثانى - بعد تسليم أن حمله على ما تقدم لتوجيه مفاده يبلغ مرتبه الظهور الحجه. و أن السؤال فيه من حيثيه الانفعال، لفرض نجاسه أبدانهم، لا من حيثيه كون الماء مستعملا فى رفع الحدث الأكبر - يشكل إطلاقه من حيثيه سبق نجاسه الماء، ليدل على مطهره ماده له، لظهوره فى فرض استمرار الجريان، فيدل على عاصمته للماء من أن ينفعل باغتسالهم منه لا غير، لا فى اعتبار جريانه حين الانتضاح منه فقط، ليشمل ما لو حدث له الجريان بعد انفعاله باستعمالهم.

و لا أقل من كون ذلك هو المتيقن المانع من انعقاد الظهور فى الإطلاق.

فلم يبق الا الثالث الذى هو لا يخلو عن ضعف فى السند لجهاله بكر بن حبيب.

ولا مجال لدعوى انجباره بوقوع صفوان بن يحيى فى طريقه، الذى هو من أصحاب الإجماع، كما يظهر مما تقدم فى أول الكلام فى وزن الكره.

و مثلها دعوى انجباره بعمل الأصحاب، لانحصار الدليل على اعتبار ماده فى الحمام به.

لما تقدم من ورود نصوص الحمام للإشاره إلى المياه المعهودة فيه التى لا يبعد اختصاصها بما له ماده، و لا إطلاق لها يشمل ما لا ماده له، ليجتاج فى الخروج عنه إلى دليل، و يستكشف من بناء الأصحاب عليه اعتمادهم على الخبر المذكور.

نعم، لا يبعد اتفاقهم على أن اتصال ماء الحمام بالماده و لو مع

عدم الامتزاج، كما يعصمه عن النجاسه يطهره منها، إما لاعتمادهم على خبر بكر بن حبيب المذكور، أو لاستفادته من مطلقات نصوص الحمام وإن حملت على ما هو المعهود، لمعهوديتهم الابتلاء بالماء المتنجس قبل اتصاله بالماده فى الحمامات، وإنما الكلام فى اختصاص ذلك بماء الحمام أو عمومه لغيره من المياه، و حيث عرفت عدم خصوصيته تعيين الاكتفاء بذلك فى كل ماء نجس.

لكنه لو تمّ لا ينفع فى الماده النابعه، و لا فى غير جريان الماده من أقسام الاتصال بالمعتصم.

فلعل الأولى الاستدلال على عموم كفايه الاتصال بالمعتصم بالتعليل فى صحيحى ابن بزيع الواردين فى البئر، كما نبه لذلك غير واحد، لظهورهما فى رجوع التعليل للحكم بسعه ماء البئر، الذى يراد به ما يعم الدفع و الرفع، فيدل على أن الماده كما تعصم ماء البئر عن النجاسه تطهره منها، و حيث يكفى فى صدق الماده الاتصال من دون حاجه إلى الاستعلاء أو الامتزاج كان اللازم البناء على عدم اعتبارهما، بل لا يعتبر فعليه المد، و يكفى كون الماده بنحو لو أخذ من الماء لأمدته، لشيوع ذلك فى البئر.

و بعموم التعليل يتعدى إلى جميع ما له ماده، و إن لم يكن بئرا.

كما أن مقتضى ظهور كون التعليل ارتكازيا التعدى لجميع أقسام الماء المعتصم، لعدم خصوصيه الماده ارتكازا فى ذلك.

و قد تقدم نظيره فى الاستدلال على مطهره ماء المطر للماء المتنجس، كما تقدم تفصيل الكلام فى مفاد التعليل عند الكلام فى عاصميه الماده.

إن قلت: لما كان التعليل واردا لبيان مطهره النرح، فهو لا يدل على عدم اعتبار الامتزاج، لوضوح أن النرح بالدلو ملازم لتحريك الماء الباقي فى البئر و امتزاجه مع الماء الخارج من الماده، بل ارتفاع التغير بالنرح إنما يكون بسبب امتزاج الماء الماده بالماء الباقي و حمله لوصفه فيخف الوصف تدريجا

حتى ينعدم.

قلت: خصوصيه المورد ملغيه بسبب كون التعليل ارتكازيا، إذ لا- دخل للامتزاج في التطهير ارتكازا، بل المعيار على الاتصال بالماده، و إلا- فالامتزاج كثيرا ما يستلزم انقطاع الخارج منها عن المنبع بالماء المتنجس، فينفلج به لو لم يطهر قبل الامتزاج، و لا يناسب تطهيره له ارتكازا، فلو لم يكن نفس الاتصال بالماده مطهرا و توقف على الامتزاج كان ذلك حكما تعبديا لا ارتكازيا، فلا مجال لحمل التعليل عليه.

على أن التعليل و إن كان مسوقا لمطهره النزح، إلا أنه بلحاظ ما يترتب عليه من ارتفاع التغير، فما هو الشرط في الطهاره ليس إلا- ارتفاع التغير، لمانعته ارتكازا منها، و لذا لا ريب ظاهرا في أنه لو ارتفع التغير عن الماء بنفسه، أو بتكاثر ماء الماده عليه، أو بوضع بعض المواد الغريبه، من دون نزح، كانت الماده مطهره له، فمع إلغاء خصوصيه النزح لا معنى للمحافظه على لازمه، و هو الامتزاج.

مضافا إلى أن الامتزاج الذي هو محل الكلام ليس هو الامتزاج الرافع للتغير، إذ لا بد منه إجماعا، بل الامتزاج بعد ارتفاع التغير و قبول الماء للتطهير، و مقتضى التعليل طهاره البئر بمجرد ارتفاع التغير لأجل اتصاله بالماده، بلا حاجه إلى خروج الماء منها و امتزاجه بالماء بعده.

و كأن ما تقدم من الإجماع على اتحاد حكم الماء الواحد مع عدم التغير مبنى على ملاحظه الارتكاز المذكور، المستفاد إمضاؤه من التعليل و بعض نصوص الحمام.

و عليه يبتنى الإجماع على طهاره الماء بتقاطر المطر عليه و غير ذلك مما يظهر منهم المفروغيه عنه.

بل التأمل في حال التفصيلات المتقدمه يوهنها جدا، إذ بعد أن لم

تكن ارتكازيه فلو كانت معتبره لكان المناسب تنبيه النصوص عليها أو مفروغيه الأصحاب عنها، لكثرة الابتلاء بالمسألة و أهميتها في مقام العمل جدا.

و قد عرفت إغفال النصوص لها، و اضطراب كلمات الأصحاب فيها، فلم يصرح بالمزج قبل العلامة، و إن كان قد يستفاد من مطاوى كلمات من تقدمه.

على أنه لم يتضح المراد به، إذ هل يعتبر امتزاج تمام الطاهر و لو ببعض النجس، أو العكس، أو تمام كل منهما بالآخر؟

كما أنه لم يصرح بالدفعه قبل المحقق. و لعل مراد كثير ممن صرح بها ما يقابل الدفعات، كما تقدم من كشف اللثام.

و كذا الاستعلاء لم يصرح باعتباره إلا بعض المتأخرين، ككشف اللثام.

و عدم الاكتفاء بالماده النابعه أو الجاربه من بعضهم لعله لعدم وضوح عموم عاصميتها عندهم، لاختصاص الدليل عليها بنصوص الحمام، التي قد يظهر من بعضهم لزوم الاقتصار على موردها، و التعليل الذي لم يعمل كثير منهم به في مورده، و هو البثر.

فإن التأمل في ذلك و غيره موهن للتفصيلات المذكوره و موجب لاستيضاح العموم الارتكازى المذكور.

و كأنها مبنيه على تخيل كون تطهير الماء كتطهير الأجسام المتكثفه مبنيه على استيلاء المطهر عليه و إزالته لأثره، و هو موهون جدا، لتعذره في الماء و نحوه من السوائل، و لذا لا يطهر الماء المضاف بغير الاستهلاك. فلاحظ.

نعم، لا بد في الاتصال المطهر من أن يكون بالنحو العاصم، فلا يكفي صب المتنجس على الكر أو تدافعه بفواره و نحوها، لعدم كون الطاهر ماده له و لا صالحا لعاصميته، فيقصر عنه التعليل، كما لعله ظاهر.

و يكون معتصما بها ما دام متصلا بها، إذا كانت وحدها كرا (١).

(١) لا ينبغي التأمل في اعتبار كرية المادة في مطهريتها للماء المتنجس، وإن أمكن التأمل في اعتباره في عاصميتها، للفرق بينهما في مقتضى الأصل.

مضافا إلى ما تقدم عند الكلام في مقدار المادة العاصمه. فراجع. و تأمل جيدا.

و الحمد لله رب العالمين، وهو حسبنا و نعم الوكيل (١٩ ربيع الأول ١٣٩٥ هـ).

ص: ٣٤٣

الفصل الثالث الماء القليل (١) المستعمل في رفع الحدث الأصغر (٢) طاهر (٣) و مطهر من الحدث (٤)

(١) و أما الكثير فهو أولى بجواز الاستعمال في موارد جواز استعمال القليل، و في مورد عدم جوازه يأتي الكلام فيه.

(٢) و مثله ماء الوضوء التجديدي.

(٣) إجماعا محصلا، و منقولا- نصا و ظاهرا، و سنه عموما و خصوصا. كذا في الجواهر. و دعوى الإجماع عليه مستفيضه في كلامهم، و لم ينقل الخلاف فيه إلا عن بعض العامة.

و يقتضيه- مضافا إلى الأصل، و النصوص الآتية المتضمنه لجواز الوضوء به- خبر العيص بن القاسم المروى في الخلاف: «سألته عن رجل أصابته قطره من طست فيه وضوء؟ فقال: إن كان الوضوء من بول أو قدر فليغسل ما أصابه، و إن كان وضوؤه للصلاه فلا يضره» (١).

و أما عموم طهاره الماء فقد تقدم في الفصل الأول المنع من ثبوته بلحاظ الطوارئ و الأحوال.

(٤) هذا في الإجماع كسابقه. و يقتضيه- مضافا إلى عموم طهوريه الماء الطاهر، الذي تقدم تنقيحه في الفصل الأول- غير واحد من النصوص، كخبر عبد الله

(١) كتاب الطهاره من الخلاف المسأله: ١٣٥ ذكر صدره في الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١٤.

بن سنان الآتي، و خير زواره عن أحدهما عليهما السلام: «قال: كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ إذا تَوَضَّأَ أَخَذَ مَا يَسْقُطُ مِنْ وَضُوئِهِ، فَيَتَوَضَّؤُونَ بِهِ» (١).

هذا، و قد قال المفيد في المقنعه بعد أن ذكر ذلك: «و الأفضل تحرّى المياه الطاهره التي لم تستعمل في أداء فريضه و لا سنه، على ما شرحناه»، و عن الذكري بعد أن نقل ذلك: «و لا فرق بين الرجل و المرأه، و النهى عن فضل وضوئها لم يثبت».

و لم يظهر وجه ما ذكره، فلا مجال للبناء عليه إلا- من باب التسامح في أدله السنن، بناء على ما هو الظاهر من عمومه لفتوى الفقيه.

و أما ما أشار إليه الشهيد من النهى عن فضل وضوء المراه فلعل مراد القائل به الكراهه الظاهرية فيما إذا لم تكن مأمونه، حيث يشير إليه حينئذ صحيح ابن أبي يعفور: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: أيتوضأ الرجل من فضل المرأه؟ قال: إذا كانت تعرف الوضوء. و لا تتوض من سؤر الحائض» (٢)، و يأتي في الأسار المكروهه تمام الكلام في ذلك.

(١) هذا في الإجماع و العموم كسابقه.

(٢) إجماعاً، كما في المعتمد و القواعد، و عن كشف الرموز و نهايه الأحكام و المختلف و الإيضاح و الذكري و الروض و غيرها، و في الجواهر: «إجماعاً بقسميه، و سنه عموماً و خصوصاً». و كأن مراده من العموم عموم طهاره الماء، الذي عرفت المناقشه فيه.

و أما الخصوص، فلعل مراده به ما تضمن عدم البأس في القطرات التي تقع من ماء الغسل في الإناء- بناء على صدق ماء الغسل عليها قبل إتمامه، على ما يأتي الكلام

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأسرار حديث: ٣.

فيه إن شاء الله تعالى - و موثق عمار الساباطي: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يغتسل من الجنابه و ثوبه قريب منه، فيصيب الثوب من الماء الذي يغتسل منه؟ قال:

نعم، لا بأس به» (١). بناء على أن السؤال عن الماء الذي اغتسل به، لا الماء الذي يغتسل منه، إذ لا منشأ لتوهم نجاسته.

اللهم إلا أن يكون واردا لدفع توهم نجاسته فضل الغسل، حيث قد يظهر من بعض النصوص توهم نجاسته أو عدم جواز استعماله. و كيف كان، فيكفي فيه الإجماع المدعى مّمن عرفت، الذي لا مجال لاحتمال خطئه في مثل هذه المسأله التي يكثر الابتلاء بها. مضافا إلى الأصل.

و منه يظهر ضعف ما قد يستظهر من ابن حمزه في كلامه الآتي من القول بالنجاسته. و من ثمّ قال سيدنا المصنف قدّس سرّه: «و هو غريب».

نعم، قد يستدلّ له بصحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام: «و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب؟ قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (٢)، و نحوه صحيحه الآخر (٣)، بدعوى ظهورهما في نجاسته بمقتضى تقرير السائل.

و يندفع: بأن ظاهر السؤال بيان حال الماء و تعرضه للنجاسته، لا بيان خصوص النجاسات التي يتعرض لها، إذ لا فائده في تكثير النجاسات، و لذا لا مجال لتوهم ظهوره في نجاسته بول الدواب.

فهو نظير صحيح صفوان الجمال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الحياض التي ما بين مكة إلى المدينه تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب و تشرب منها الحمير و يغتسل فيها الجنب، و يتوضأ منها؟ قال: و كم قدر الماء؟ قال: إلى نصف

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

و مطهر من الخبث (١). و الأحوط استحباباً عدم استعماله في رفع الحدث (٢)،

الساق و إلى الركبه. فقال: توضأ منه» (١).

على أن ذكر اغتسال الجنب قد يكون بلحاظ غلبه تعرض جسده لنجاسه المنى و نحوه، فإنه لم يرد للسؤال عن نجاسه ماء الغسل ليمسك بإطلاقه الشامل لصوره طهاره بدن الجنب، بل غايه ما يقتضيه مفروغيه السائل عن وجود المقتضى للتنجيس مع الاغتسال في الجملة بالنحو المصحح للسؤال عن انفعال الماء و تقبله للنجاسه، كما لعله يظهر بالتأمل.

فلا مجال للخروج به عما عرفت من الإجماع و الأصل.

(١) كما صرح به جماعه، و ظاهر آخرين فيما حكى عنهم، و ظاهر بعضهم أنه لا نزاع فيه، و عن المنتهى و الإيضاح و ظاهر التذكرة دعوى الإجماع عليه.

و العمده فيه عموم مطهره الماء المشار إليه آنفاً.

لكن قال ابن حمزه في الوسيله: «و أما الماء المستعمل فثلاثة أضرب:

مستعمل في الطهاره الصغرى، و مستعمل في الطهاره الكبرى. و مستعمل في إزالة النجاسه. فالأول يجوز استعماله ثانياً في رفع الحدث و في إزالة النجاسه، و الثانى و الثالث لا- يجوز ذلك فيهما إلا بعد أن يبلغ كرافصاعداً بالماء الطاهر». و ظاهره عدم إزالته للخبث، و ربما حكى عن غيره.

و وجهه غير ظاهر، إلا بناء على نجاسته التى عرفت المنع منها.

(٢) فقد منع منه في المقنعه و التهذيب و الخلاف و الفقيه و الوسيله، كما حكى ذلك عن المبسوط و الصدوق الأول و ابن البراج و اليوسفى و الوحيد في حاشيه المدارك، بل نسبه الشيخ في الخلاف إلى أكثر أصحابنا، و عن الوحيد في حاشيه المدارك أنه المشهور بين قدماء الأصحاب، بل مطلقاً.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

و ذهب العلامة إلى الجواز، و وافقه في جامع المقاصد و كشف اللثام، و هو المحكى عن المرتضى و سلار و بنى زهره و إدريس و سعيد و الشهيدين و غيرهم، و عن المدارك و الدلائل نسبتة إلى أكثر المتأخرين، و عن الروض نسبتة للمشهور، و تردد المحقق في الشرائع و ظاهر المعتمد.

و قد استدل له ببعض النصوص:

□ □
الأول: خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل، فقال: الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به الرجل من الجنابه لا يجوز أن يتوضأ منه و أشباهه، و أما الذي يتوضأ الرجل به فيغتسل به وجهه و يده في شئء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره و يتوضأ به» «١».

و الكلام فيه. تاره: من جهة السند.

و اخرى: من جهة الدلالة.

□
أما السند فقد رواه الشيخ عن المفيد، عن ابن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن الحسن بن علي، عن أحمد بن هلال العبرتائي، عن الحسن بن محبوب، عن ابن سنان.

و قد استشكل فيه غير واحد بضعف أحمد بن هلال جدا، فقد ذكر الشيخ في الفهرست أنه كان غالبا متهما في دينه، و في التهذيب في باب الوصيه لأهل الضلال: أنه مشهور باللعنه و الغلو و ما يختص بروايته لا نعمل عليه، و عدّه في كتاب الغيبه من السفراء المذمومين الذين ظهر التوقيع بلعنهم و البراء منهم، و روى الكشي توقيعا مهولا في ذلك، و أشار إلى نظيره النجاشي، و عن سعد بن عبد الله: «ما سمعنا و لا رأينا بمتشيع رجع من تشيعه إلى النصب إلا أحمد بن هلال»، و قال الصدوق في إكمال الدين بعد نقل ذلك عنه: «و كانوا يقولون إن ما انفرد بروايته أحمد بن هلال فلا يجوز استعماله» «٢».

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١٣.

(٢) إكمال الدين ص: ٧٤ طبع النجف الأشرف.

لكن الإنصاف أن هذا كله لا يصلح للتوقف في حديث الرجل بعد ظهور عدم كون الطعون في حديثه، بل في دينه بسبب توقفه في وكاله محمد بن عثمان - كما ذكره الشيخ قدس سرّه في كتاب الغيبة - و كان ذلك في أواخر عمره، مع كونه في أول الأمر من السفراء، و من الذين أكثر الأصحاب في السماع منهم و وثقوا بهم، حتى أكثروا المراجعة في أمره لما ورد التوقيع بلعنه، كما ذكره الكشي.

و يناسبه ما في الفهرست من أنه روى أكثر أصول أصحابنا، لظهوره في اشتهاار حديثه بين الأصحاب، و لذا كان ظاهر النجاشي توثيقه و أن ذمه لا - ينافي ذلك، حيث قال فيه: «صالح الروايه يعرف منها و ينكر. و قد روى فيه ذموم من سيدنا أبي محمد العسكري عليه السلام»، و ليس المراد بإنكار حديثه عدم وثاقته، بل احتمال حديثه على المناكير التي يصعب على العقول تحملها.

مضافاً إلى كونه من رجال كامل الزياره، و قد روى عنه جماعه من الأجلء كعبد الله بن جعفر الحميري، و الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيره، و محمد ابن عيسى العبيدي، و محمد بن علي بن محبوب، و سعد بن عبد الله الذي هو من جمله الطاعنين عليه.

و ما ذكره الشيخ قدس سرّه في التهذيب من عدم قبول ما ينفرد بروايته، لا يبعد ابتناؤه على التسامح في توجيه الطعن على الروايه التي يراد العمل بغيرها مما هو أصح و أظهر [١]. كيف و قد عمل هو و غيره من أجلء الأصحاب في المقام بروايته؟! كما أن ما حكاه الصدوق قدس سرّه عنهم من عدم استعمال ما ينفرد بروايته لا يبعد اختصاصه بما يرويه بعد انقلابه، الذي حكاه عن سعد بن عبد الله، كما يناسبه تفريعه عليه.

[١] كما قد يشهد به و هن الطعن المذكور جدا، لأن الروايه التي طعنها بذلك لم يروها أحمد بن هلال، و انما تضمنت مكاتبته للإمام الهادي عليه السلام و جوابه عليه السلام له، و الراوى لها شخص آخر. فراجع.

منه عفى عنه.

ص: ٣٥٠

و لا إشكال فى ذلك، كما لا إشكال فى عدم حضور أجلاء الأصحاب للروايه عنه بعد ذلك و بعد اشتهار لعنه و البراءه منه و التشنيع منهم عليهم السلام عليه، بنحو لا يناسب معاشرتهم له، فضلا عن روايتهم عنه أو عملهم بالروايه.

و قد أشار إلى ذلك الشيخ فى العده، حيث قال فى بيان موقف الأصحاب من الغلاه: «فإن عرف لهم حال استقامه و حال غلو عملوا بما رووه فى حال الاستقامه و ترك ما رووه فى حال خطئهم [خلطهم خ. ل]، و لأجل ذلك عملت الطائفه بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبى زينب فى حال استقامته و تركوا ما رواه فى حال تخليطه، و كذلك القول فى أحمد بن هلال العبرتائى و ابن أبى عذافر».

هذا، و لو فرض روايتهم عنه بعد انقلابه قبل ظهور حاله أو بعده، فهل يمكن من أحد منهم العمل بالروايه، أو تدوينها و الاهتمام بحفظها و إفادتها بعد إظهارهم عليهم السلام حاله بالوجه المذكور إلا بعد كمال الثبوت و شدة الاحتياط فى صدور الروايه.

و لعله لذا حكى عن ابن الغضائرى على تشدده أنه لم يتوقف فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخه و محمد بن أبى عمير من نوادره، و قد سمع هذين الكتابين جل أصحاب الحديث.

و بالجملة: المستفاد من النجاشى و الشيخ فى العده و ابن قولويه توثيق الرجل، و يؤيده ما تقدم من القرائن، و الطعون المذكوره لا تنافى ذلك، بل غايه ما تقتضيه عدم قبول ما يرويه بعد انقلابه، و من المعلوم من حال الأصحاب فى الروايات التى بأيديهم عنه أخذها منه فى حال الاستقامه - كما يظهر من الشيخ فى العده - أو الثبوت من صحتها بعد ظهور حاله لو فرض تحملهم لها بعد انقلابه و لو لعدم الاطلاع على حاله بعد.

و منه يظهر حال مثل هذا الخبر الذى رواه الشيخ قدس سرّه بالسند المتقدم المشتمل على جماعه من الأعيان، و صرح بالفتوى بمضمونه مثل الشيخين و الصدوق و غيرهم، بل نسبه فى الخلاف إلى أكثر أصحابنا، و لم ينقل الخلاف فيه من القدماء إلا

من المرتضى الذى له فى أخبار الآحاد مذهب مشهور، مع كون جماعه ممن رواه و عمل به ممن صرح بالطعن فى الرجل المذكور و شدد فى أمره.

حيث لا- ينبغى الريب مع ذلك فى تثبتهم فى الخبر بأحد الوجهين المذكورين لتيسر القرائن لهم، و لو لأخذهم له من كتاب المشيخه و نحوه من الكتب المشهوره، لامتناع فتواهم بمضمونه بدون ذلك مع مخالفته لعموم الطهوريه- الذى استدلوا به فى نظير المقام- و مقاربتة لكثير من العامه القائلين بعموم نجاسه الماء المستعمل أو عدم مطهريته.

و لذا لم تظهر المناقشه فى سنده إلا من المتأخرين الذين توجهوا إلى هذه النواحي، فتشبهوا بضعف الرجل و لعنه و أغفلوا بقيه الجهات. و الله سبحانه و تعالى العالم. و هو ولى التوفيق و التسديد.

هذا، و ربما يناقش فى السند أيضا بأن الحسن بن على الذى وقع بين سعد ابن عبد الله و ابن هلال مردد بين جماعه بعضهم مجهول كالحسن بن على بن إبراهيم بن محمد الهمداني، لروايه سعد بن عبد الله عنه صريحا فى جمله المسمين بهذا الاسم.

و أما ما فى المعتبر و طهاره شيخنا الأعظم و عن التنقيح من أنه ابن فضال الموثق أو الصحيح، فبعيد جدا لا يناسب طبقات الرواه، لأن سعد بن عبد الله يروى عن ابن فضال بواسطتين، كما أنه لم تعهد روايه ابن فضال عن أحمد بن هلال.

و يندفع: بأن إرادته الهمداني بعيد جدا بعد إهماله فى كتب الرجال و قله روايه سعد بن عبد الله عنه بنحو لا يناسبه إرادته له عند الإطلاع، و لا- سيما مع عدم ثبوت روايته عن ابن هلال، بل قد لا يناسب ذلك روايه جده إبراهيم عنه، بل الأقرب كونه أحد رجلين الحسن بن على بن المغيرة الثقه، و الحسن بن على الزيتوني المستفاد توثيقه من كونه من رجال كامل الزياره مؤيدا بروايه غير واحد من الأجلء عنه، لروايه سعد بن عبد الله عنهما جميعا، و روايتهما معا عن ابن هلال.

و لعل الثاني أقرب بلحاظ تكرر ذلك فيه، بل تكرر روايه سعد بن عبد الله عن ابن هلال بواسطته، و لا سيما مع كونه أشعريا كسعد بن عبد الله، المناسب لإرادته له عند إطلاقه.

على أن عمل الأصحاب كاف في انجبار الحديث لو فرض ضعف سنده من هذه الجهة.

و أما الدلالة فلا إشكال في ظهور الحديث في مانعيه غسل الجنابه من استعمال الماء.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا- و سبقه إليه في الجملة الفقيه الهمداني قدس سره- و غيره- من ظهوره في خصوص صورته نجاسه بدن الجنب، كما هو الحال في غسل الثوب، بقرينه قوله عليه السلام في ذيله: «و أما الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده في شيء نظيف فلا بأس»، لظهوره في أن المدار في جواز الاستعمال على طهاره الماء لا غير.

فهو- مع مخالفته للإطلاق- خروج عن ظاهر العنوان في كلام الإمام عليه السلام، خصوصا مع إضافه الاغتسال للجنابه لا للجنب.

و ما في الذيل إنما يدل على اعتبار الطهاره في خصوص ماء الوضوء، لا على كونها معيارا في مطلق الماء المستعمل.

و حمل غسل الثوب على خصوص فرض نجاسته ليس لذلك، بل للمفروغيه عن عدم مانعيه مجرد الغسل، بل لحملة للخبث، الموجه لانصرافه إلى الغسل المطهر و لو مع عدم الذيل، و لذا يتعدى منه إلى كل تطهير و لو مع عدم صدق الغسل، و إلا فالذيل لا يصلح للتقييد، لما ذكرنا.

و لا وجه لقياسه على النصوص المفصله في نجاسه الماء باغتسال الجنب فيه بين الكريه و عدمها، و هي صحاح محمد بن مسلم و صفوان المتقدمه، لأن الاغتسال فيها لم يقع في كلام الإمام عليه السلام، بل في كلام السائل.

مضافا إلى ما تقدم من عدم الإطلاق فيها، بل عدم ظهورها في أصل

تنجيس الاغتسال.

و مثله قياسه على نصوص كيفية غسل الجنابه، حيث تضمنت غسل الفرج الكاشف عن فرض نجاسته لأجل الغلبه. فإنه - مع خلو بعضها عنه «١»، و قرب ظهور بعضها فى فرض النجاسه للأمر فيها بالبول قبله «٢»، و ظهور بعضها «٣» فى الاستحباب، و احتمال كثير منها له [٤]- و ارد للإرشاد إلى شرطيه طهاره البدن فى الغسل بسبب كثره الابتلاء بنجاسته.

و أين هذا مما نحن فيه، حيث يراد جعل الكثره المذكوره صارفه لظهور الكلام فى مانعيه الغسل إلى مانعيه مقارنه المذكور.

على أن غلبه نجاسه ماء الغسل المجتمع - الذى هو مورد الحديث - ممنوعه، لأن من يغتسل فى محل يجتمع فيه الماء كالطست لا يطهر بدنه فيه، بل فى محل آخر لصعوبه الغسل وسط الماء المتنجس، و إنما يطهر الجنب فى محل الغسل إذا كان الماء كثيرا لا ينفعل، أو جاريا فى الأرض، أو سائخا فيها غير مجتمع عليها، ليسهل تطهيرها بعده و يسهل الغسل عليها.

و مثله ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سرّه من أن التبع فى أخبار الماء الذى يغتسل به الجنب يشهد بأن النظر فيها إلى نجاسه الماء و طهارته، و أن الرخصه فى التوضؤ منه أو المنع لبيانها.

فإنه لو تمّ أجنبى عن مطلوبه، إذ ليس مدعاه كون المنع من الوضوء بماء الغسل لبيان نجاسته، بل لبيان مانعيته فى فرض نجاسته لا مطلقا، فالنجاسه مفروغ عنها لا مقصوده بالبيان، كما هو الحال فى الأخبار التى أشار إليها.

هذا، و قد استشكل فى الجواهر فى الحديث بموافقه للعامه، و باشتمال

[٤] لعدم الملزم بحملها على الوجوب لأجل التطهير، و لا - سيما مع الأمر فى بعضها بغسله بثلاثه غرف، فراجع النصوص المذكوره فى باب: ٢٦ من أبواب الجنابه.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

صدره على إطلاق جواز الوضوء بالماء المستعمل.

و يندفع الأول: بأن العامه بين من أطلق طهاره الماء المستعمل مع مطهرته أو بدونها، و من أطلق نجاسته، كما فى الخلاف و لم ينقل عنهم التفصيل الذى تضمنه الحديث، مع أن موافقتهم لا تقدر فى الحديث مع عدم وجود المعارض له، كما لا يخفى.

و يندفع الثانى: بأن الصدر إما أن يكون حديثا واحدا مع ما بعده بحيث يكونان كلاما واحدا، فىكون إجمالا متعقبا بالتفصيل، أو مجملا لا يرفع به اليد عما بعده التام الظهور، أو يكون حديثا آخر فى مجلس آخر، فىكون مطلقا مفسرا أو مقيدا بما بعده، أو يكون من كلام غير الإمام عليه السلام و اردا مورد السؤال، و ما بعده جواب له.

و لعل أبعدها الأول، لعدم مناسبه لتكرار فعل القول. و المناسب للتفريع بالفاء الثالث، إلا أنه خلاف ظاهر الضمير المستتر فى فعل القول الأول الثابت فى النسخ المعروفه بل هو المناسب للثانى، كما يناسبه ما فى المطبوع فى النجف الأشرف من الاستبصار و التهذيب من عطف فعل القول الثانى بالواو لا بالفاء، و على جميعها يتم الاستدلال.

و أما ما ذكره الفقيه الهمدانى قدس سرّه من أن المراد بالصدر بيان حكم الماء المستعمل فى نفسه إبطالا لقول العامه، و أن قوله عليه السلام بعده: «الماء الذى يغسل به الثوب أو.» لبيان أن ثبوت المانع فيه إنما هو لأمر خارج، و هو ابتلاؤه بالنجاسه.

و قوله عليه السلام فى الذيل: «و أما الذى يتوضأ.» رجوع لما فى الصدر، و مبين لما فى إطلاقه من إجمال فى ضمن مثال.

فهو تكلف يهون دونه طرح الحديث. على أن نجاسه الماء المستعمل فى تطهير الثوب ليس لأمر خارج، بل هو و من شؤون استعماله.

فالإنصاف أنه لا مجال للتأمل فى ظهور الحديث الشريف فى مانعيه الغسل من الجنابه من الوضوء بالماء، كما فهمه الأصحاب منه.

الثانى: صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن ماء الحمام؟

فقال: ادخله بإزار، ولا تغتسل من ماء آخر إلا أن يكون فيهم [فيه خ ل] جنب، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا» (١).

فقد يستدل به فى المقام بدعوى: أن النهى عن الاغتسال بماء آخر ليس للتحريم ولا للكراهه، لعدم المنشأ لهما، بل للتخفيف عن السائل لدفع توهم الحظر من الاغتسال به، فاستثناء صورته وجود الجنب من ذلك يدل على حرمه الاغتسال مع اغتسال الجنب الملازم عرفاً للمانعیه.

□

وقد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره بمعارضته بصحيحه الآخر: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه؟ قال: نعم، لا بأس أن يغتسل منه الجنب، لقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما إلا مما لزق بهما من التراب» (٢).

ويندفع: بأنه لا ظهور لهذا الصحيح فى الاغتسال فى نفس الماء، ليكون الماء مستعملاً فى رفع الجنابه، لأن المفروض فيه اغتسال الجنب منه، لا- فيه، فالمنظور فيه عدم نجاسته بمساوره الناس له، فليحمل على الحياض الصغار المتصله بالماده التى يتعارف الاغتسال منها، و يتخيل انفعالها لقلتها، نظير المرسل: «سأل عن الرجال يقومون على الحوض فى الحمام، لا أعرف اليهودى من النصرانى، و لا الجنب من غير الجنب؟ قال: تغتسل منه، و لا تغتسل من ماء آخر، فإنه طهور» (٣).

و هذا بخلاف الصحيح المستدل به، لظهوره فى فرض الدخول فى الماء الظاهر فى اغتسال الجنب فيه، فيكون مما نحن فيه من دون معارض.

و أشكال من ذلك ما ذكره بعض مشايخنا من لزوم حمله - كبعض نصوص

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٦.

الحمّام الآخر- على الاغتسال بغساله الحمّام [١]، التي يظهر تعارف الاغتسال فيها من كثير من النصوص «٢»، و ورد النهى عنها معللا- بأن فيها غساله الجنب، و ولد الزنا، و الناصب، و غيرهم، فيلزم حملها على الكراهه احتياطا فى دفع احتمال النجاسه، دون الحرمة- و إن كان وجود النجاسه مقتضى الظاهر- لغير واحد من النصوص الظاهره فى طهارتها، كصحيح محمد بن مسلم الآخر المتقدم لبعدهم ملاقيه عليه السّلام للغساله، فعدم غسله لهما إلا من التراب ظاهر فى طهارتهما و طهاره الغساله الملاقيه لهما تقديما للأصل على الظاهر المذكور.

و لا مجال لتوهم كون المنع فى الصحيح المستدل به من جهه كون الماء مستعملا فى غسل الجنابه، لاستهلاك غساله الجنب فى بقيه الغسالات فلا تصلح للمانع.

لاندفاعه. أولا: بأن الأمر بالاغتسال بماء الحمّام المستفاد من النهى عن الاغتسال بماء آخر يأبى عن الحمل على الغساله جدا مع استقذارها و تنفر الطباع منها، و عدم إطلاق ماء الحمّام عليها، لعدم إعدادها للاغتسال منها، و إن كان قد يغتسل بها لبعض الأغراض- كما قد يستفاد من النصوص المشار إليها- و لذا أطلق عليها فى تلك النصوص الغساله تاره، و بئر الغساله أخرى، و لم يطلق عليها ماء الحمّام، بل ظاهر خبر ابن أبى يعفور «٣»، التباين و التقابل بينهما.

هذا، مضافا إلى ما هو المعلوم- و يستفاد من تلك النصوص- من عدم خلوها عن غساله الجنب، و عدم تعارف الدخول فيها، بل يؤخذ من مائها و يغتسل به،

[١] حمل كلامه على ذلك هو المناسب لنظم كلامه و يشهد به ما فى تقرير درسه «دروس فى فقه الشيعه»، و أما ما فى تقرير درسه الآخر «التنقيح» من تفسير الماء الآخر بالغساله فهو لا يناسب نظم المطلب جدا و لا يصلح لدفع الاستدلال، و أبعد عن مدلول الروايه، بل لا ينبغى التأمل فى عدم وفاء التقرير المذكور بالمقصود و اضطرابه فى بيانه. فراجع و تأمل جيدا. منه عفى عنه.

(٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل.

(٣) فروع الكافى ج ١ ص ١٤. و قد روى صدره و ذيله فى الوسائل فى باب: ٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤، و باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ٧.

فكيف يحمل عليها الصحيح المستدل به مع اشتماله على فرض الدخول في ماء الحمام و خلوه عن الجنب؟! و مما ذكرنا يظهر عدم صحه الاستدلال على جواز الاغتسال بها بصحيح محمد بن مسلم الآخر، إذ لا مجال لاحتمال اغتسال الإمام عليه السلام من الغسالة المذكوره، بل عرفت كونه أجنبيا عن مورد الصحيح المستدل به.

و ثانيا: بأن تعليق الحكم في الصحيح على الجنب ظاهر في كفايته في المانعيه و لو مع عدم نجاسه بدنه و عدم وجود غيره من النجاسات، و هو لا ينافي النهي من الجهات الأخر التي تعرضت لها نصوص الغسالة.

و فرض الاستهلاك غير ظاهر مع كثر الجنب في الحمام الموجه لكثره غسالتهم.

و أما ما ذكره من أن الصحيح لم يتضمن إلا- ذكر الجنب من دون أن يتضمن اغتساله، فيكشف عن كفايه تنظيفه لبدنه عن النجاسه.

فيندفع: بأنه بعد تعذر الحمل على مانعيه وجود الجنب بنفسه و لو مع عدم اغتساله و لا تطهير بدنه لا بد من جعله كناية عن أحد الأمرين، و لا ريب في كون الظاهر هو الاغتسال، لمناسبته للجنبه.

و ثالثا: بأنه لا مجال للاستدلال على طهاره الغسالة بالصحيح المذكور، لعدم العلم بكيفية جريان الغسالة في الحمام، و لعلها تصل إلى البئر بمجارى خاصه لا يمر عليها من يخرج من الحمام، خصوصا مع حملها غالبا لكثير من الأوساخ الموجب لاستقذارها، و لكونها أولى بغسل الرجلين منها من التراب الذي تضمن الصحيح غسلهما منه، و لو فرض مرورها بأرض الحمام فلعله يمر بعدها غيرها من المياه الطاهره المطهره لها، فتكون موردا لتعاقب الحاليتين مع الجهل بالتاريخ الذي يكون المرجع فيه أصل الطهاره.

و رابعا: بأنه لو كان الوجه في النهي عن الغسالة التنزيه عن احتمال النجاسه لم يكن وجه لاختصاصه بما إذا كان هناك جنب أو احتمال وجوده، فان غالب من يدخل

الحمام يبتلى بالنجاسه، كما لا يخفى.

و بالجملة: ما ذكره مخالف لظاهر الصحيح جدا، غير تام في نفسه، و لا ناهض بالجواب عن الاستدلال المتقدم.

و كيف كان، فلا ريب في ظهور الصحيح في النهى عن الاغتسال بماء الحمام الذى اغتسل فيه الجنب.

نعم، ما تضمنه من فرض دخول ماء الحمام و فرض تعرضه لكثرة الداخلين فيه، موجب لظهوره في فرض كثرة الماء و عدم شموله للماء القليل، و حيث يأتى اختصاص المانعيه لو تمت بالماء القليل تعين حمله على الكراهه، بل لا يبعد عدم ظهوره في نفسه في المانعيه، إذ هو لا يدل إلا على كون اغتسال الجنب بالماء مصححا لتجنبه و الاغتسال من ماء آخر، و يكفى في ذلك الكراهه.

بل من البعيد جدا المانعيه في مورد الصحيح و هو خزانه الحمام الكبيره، و إلا كان المناسب منه عليه السلام الردع عن الاغتسال فيها و لو مع عدم اغتسال الجنب فيها سابقا، لما يستلزمه من إفساد الماء الكثير من دون ملزم، بل قد يحرم للسرف، أو لعدم رضا صاحب الحمام به في مقابل اجره الحمام القليله، فإن ذلك كله مناسب الكراهه جدا، و لا سيما مع عموم الحكم فيه لصوره احتمال وجود الجنب مع وضوح كون مقتضى الأصل فيه العدم.

و دعوى: عدم تعارف الدخول في الخزانه الكبيره سابقا- لو تمت- لا تنافى ما ذكرناه، لظهور الصحيح في تعارف قله الداخلين فيها بنحو لا يحتمل أن فيهم جنب، و إلا فلو كان الدخول فيها شائعا- كما كان في عصورنا القريبه- لم يخل عن احتمال الجنب، بل العلم به، إلا أن ترجع إلى القطع بعدم الدخول سابقا فيها.

لكن، لا شاهد حينئذ عليها، بل ربما يستشعر من بعض النصوص خلافه.

فلاحظ.

و مثلها دعوى: أن الأمر بالانترار حفظا للعوّره عن النظر المحرم، و هو لا يتم فى الخزانه لسترها فيها بالماء.

لاندفاعها: بأن الماء قد لا- يسترها لصفائه. مع أنه يظهر من كثير من النصوص كراهه الدخول فى الماء بغير مئزر «١»، فليكن الصحيح منها.

و بالجمله: بعد أن كان ظاهر الصحيح إرادته الخزانه الكبيره خرج عما نحن فيه و لزم حملة على الكراهه إن أمكن، و إلا كان مجملا و سقط عن الاستدلال. و يأتى الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.

هذا، و لو فرض حملة على ما فى الحياض، بتنزيل الدخول فيه على الدخول فى الحمام لا فى الماء، اتجه ما سبق من سيدنا المصنف قدس سرّه من معارضته بالصحيح الآخر، و ما تقدم منا من كونه أجنيا عن محل الكلام، فلا بد أن يحمل على الكراهه أو غيرها. فلاحظ.

الثالث: خبر حمزه بن أحمد عن أبى الحسن الأول عليه السلام: «سألته أو سأله غيرى عن الحمام؟ قال: ادخله بمئزر و غض بصرك، و لا- تغتسل من البئر التى يجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت، و هو شرهم» «٢»، بناء على ما هو الظاهر من أن التعليل ليس بمجموع هذه الأمور، بل بكل منها- كما يناسبه قوله عليه السلام: «و هو شرهم» و اختلاف نصوص الغساله فى عدد الأمور المعلل بها- فيتعدى منها إلى كل ما يغتسل به الجنب.

وفيه: - مع ضعف سنده، و اشتماله على غساله ولد الزنا الذى لا- إشكال فى عدم مانعيه غسالته، بناء على ما هو الظاهر من طهارته- أن الغساله لما كانت مستقذره، غير معده لأن يغتسل بها فى الحمام بحسب طبعه، فلاغتسال فيها لا بد أن يكون لبعض الدواعى الخاصه المشار إليها فى بعض النصوص - كدفع العين- فمن القريب جدا ورود الخبر للردع عن ذلك و بيان مرجوحيه

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب آداب الحمام.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

الاعتسال، لا المانعيه. فلاحظ.

الرابع: صحيح ابن مسكان: «حدثني صاحب لي ثقة أنه: سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، فيريد أن يغتسل و ليس معه إناء، و الماء في وهده، فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء، كيف يصنع؟ قال:

ينضح بكف بين يديه، و كفاً من خلفه، و كفاً عن يمينه، و كفاً عن شماله، ثم يغتسل» (١).

فإن الظاهر اعتبار سنده، و لا مجال للإشكال فيه بالإرسال بعد توثيق ابن مسكان للمرسل عنه.

و احتمال كونه مطعوناً من غيره بنحو يعارض توثيقه لا- يعتد به، لأصالة عدم المعارض، و لأن ابن مسكان أخبر بمعاصره و صاحبه من علماء الرجال به، فلا- يصلح جرحهم لمعارضه توثيقه، خصوصاً مع قرب الجمع بينهما بحمل توثيقه على خصوص حال صحبته له و تلقى الحديث عنه، فلا- ينافي جرحهم الذي يراد به ثبوت الطعن في الرجل في بعض عمره، كما سبق عند الكلام في أصحاب الإجماع.

مضافاً إلى قرب كون المرسل عنه محمد بن ميسر- المردد بين ابن عبد العزيز الثقفي، و ابن عبد الله الذي لم ينص أحد على جرح فيه ليعارض التوثيق المذكور- لروايه الحديث المذكور في محكي المعتبر و السرائر [٢] عن كتاب البزنطي عن عبد الكريم عن محمد بن ميسر.

و لا سيما مع اشتغال ما في السرائر على صدر له رواه الكليني عن عبد الله ابن مسكان، عن محمد بن ميسر، و رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن الكليني

[٢] حكاة في الوسائل عنهما، لكن الموجود في المطبوع من المعتبر: «محمد بن عيسى» و الظاهر أنه تصحيف و لو فرض فهو مردد بين ابن أبي منصور و الطلحي كلاهما لا معارض لتوثيق ابن مسكان فيه.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

بالسند المذكور، و قد تقدم فى أدله القول بعدم انفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس.

و أما الدلاله، فتقريبها أن ظاهر السؤال المفروغيه عن مانعيه رجوع ماء الغسل فى الماء من الاغتسال منه، و ظاهر الجواب تقرير ذلك بتعليم طريق للتخلص منه، و هو النضح فى الجهات الأربع، سواء أريد به النضح على البدن، أم على الأرض - كما لعله الأظهر - لأن تنديه البدن أو الأرض موجب لتقبلهما للماء الواقع عليهما و عدم رفضهما له حتى يجرى إلى الوهده.

و ما عن السرائر من أنه إذا تندت الأرض كان نزول الماء أسرع. خلاف الظاهر، و إنما يتم فيما إذا كثر عليها الماء حتى تروت.

و مثله ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سره من أن التنديه و إن منعت من عود الماء فى بعض الفروض، إلا أن هذا لا يصح إطلاق الجواب لو كان رجوعه إلى الماء موجبا لفساد الغسل، بل كان اللازم على الإمام عليه السلام الأمر بوضع حائل من تراب و نحوه إن أمكن، أو يأمره باقتصار غسله على الادهان و عدم إكثار الماء على وجه تجرى غسالته فى الوهده بمقدار يصير ماؤها مستعملا.

لاندفاعه: بأن مقتضى تحير السائل تعذر وضع الحاجز، و إلا لم يحتج إلى تنبيه من الإمام عليه السلام، لأنه أمر يلتفت إليه كل أحد بطبعه، و لعله لفرض الماء فى وهده و لزوم القرب منه لعدم الإناء الذى يغترف به.

كما أن مقتضى ارتكاز السائل تحفظه من الإكثار الموجب لجريان الماء، و ليس هو إلا فى مقام التخلص من رجوع ما لا بد من رجوعه، و يكفى فى ذلك النضح، إذ لا أقل معه من الشك بسبب تندى الأرض قبل الغسل المانع من الجزم ب رجوع الماء لو استوعبها، و المصحح للرجوع للأصل.

و منه يظهر وهن دعوى أن الحديث وارد للردع عما ارتكز فى ذهن السائل من المحذور فى رجوع الماء، كما صرح به فى كلام غير واحد، و قد يظهر من الاستبصار. إذ لا طريق لإثبات ذلك، بل من البعيد جدا بيان الردع بالوجه المذكور

و العدول عن التصريح به مع كونه أخصر و أفيد.

و قد يستشكل فيه أيضا: بأنه لا يختص بال غسل ال رافع للحدث، بل يشمل الأغسال المستحبه، فيتعين حمله على الاستحباب.

و يندفع: بأن عدم مانعيه الأغسال المستحبه إنما هو لعدم الدليل عليها، فلو فرض عمومه لها كان اللازم البناء على مانعيها، إلا أن يفرض الإجماع على عدم مانعيها، فيتعين حمل الحديث على الغسل المزيل فإنه أولى من حمله على الاستحباب لو فرض ظهوره فى المانعيه، لأن الغسل المذكور هو أظهر أفراد الغسل، و هو المناسب لفرض التحير فى الحديث، و لا سيما مع كون المذكور فى محكى السرائر و المعتبر: «الجنب» بدل: «الرجل»، بل صرح بالجنب فى صدر الحديث الذى رواه فى الكافى و التهذيب و الاستبصار بنحو يوجب انصراف الرجل فى الذيل إليه.

نعم، قد يتجه ما نبّه له الفقيه الهمداني قدّس سرّه من أن الظاهر من السؤال إنما هو المفروغيه عن تجنب الرجوع، و لعله لكراهته، و ليس هو واردا مورد التشريع، ليكون ظاهرا فى الإلزام و المانعيه.

على أنه قد ورد الأمر بالنضح للوضوء من الماء القليل فى صحيح الكاهلى:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أتيت الماء و فيه قله فانضح عن يمينك و عن يسارك و بين يديك و توضأ» (١)، مع وضوح عدم مانعيه رجوع ماء الوضوء، بل لم يفرض الرجوع فى الحديث، كما لم يفرض فى صحيح ابن جعفر الآتى، فلا بد أن يكون الأمر بالنضح تعبدا أو دفعا لاحتمال نجاسه الأرض أو نحو ذلك مما يجرى فى المقام أيضا، و يقرب لأجله عدم كون الأمر بالنضح من جهه المانعيه حذرا من الرجوع.

و لعله لذا كان ظاهر الوسائل استحباب النضح تعبدا للوضوء و الغسل معا مع خوف رجوع الماء. و ربما احتمل كون استحباب النضح من أحكام قله الماء و لو مع

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٣.

عدم الرجوع، كما يناسبه صحيحا الكاهلي وابن جعفر.

وقد يستدل بما تضمن إناطه الوضوء من الماء الذي اغتسل فيه الجنب أو استعماله بكونه كرا، كصاح صفوان و محمد بن مسلم المتقدمه فى طهاره ماء الغسل.

لكن، مما تقدم يظهر عدم وروده لبيان مانعيه الاغتسال، بل لشرح حال الماء.

كما أنه بقرينه تضمّنه إناطه اعتصامه بالكريه يدل على النجاسه لا على المانعيه فى فرض الطهاره.

كما ربما يستدل بنصوص آخر لا مجال لإطاله الكلام فيها، لظهور قصور دلالتها.

فالعمده فى المقام خير ابن سنان.

هذا، و ربما يستدل للجواز. تاره: بأن الطهور ما يتكرر منه الطهاره.

و اخرى: بنصوص الحمام المتقدمه إلى بعضها الإشاره، المتضمنه لجواز الاغتسال من مائه مع اغتسال الجنب فيه.

و ثالثه: بما تضمن عدم البأس بانتضاح ماء الغسل فى الإناء من النصوص الآتية إن شاء الله تعالى. □

لكن تفسير الطهور بما سبق لا منشأ له إلا توهم أن الصيغه للمبالغه- وقد تقدم منه- و أن المراد به ما يتطهر به كالسحور و الفطور. مع أن المبالغه إنما هى فى طهارته، و المصحح لها كونه مطهرا، لا أنها فى المطهريه، ليكون المصحح لها تكرار التطهير به، على أنه يكفى فى ذلك تكرار التطهير به فى الجملة و لو مع مانعيه بعض أقسام التطهير به من بعضها، و لذا لا ينافى طهوريته امتناع التطهير بما يزال به الخبث.

كما أن النصوص الاولى بين ما هو وارد فى فرض اغتسال الجنب من الماء، فلا يدل على حكم غسلته، بل على عدم تنجس الماء بملاقاته- كصحيح محمد بن مسلم المتقدم- إما لبيان طهاره بدنه، كما هو مفاد كثير من النصوص، أو لبيان اعتصام الماء و عدم انفعاله بملاقاه النجاسه، كما هو مفاد نصوص آخر. و ما هو ظاهر فى

اعتصام الماء لكثرتة أو اتصاله بالماده.

نعم، أرسل في عوالي اللثالي عن ابن عباس قال: «اغتسل بعض أزواج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في جفنه فأراد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أن يتوضأ منها، فقالت: يا رسول الله إني كنت جنبه، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: الماء لا يجنب» (١)، لظهوره في الاغتسال في نفس الجفنه المستلزم لكون الماء مستعملا في غسل الجنابه، لا فضله منه.

لكن، ضعف سنده مانع من الاستدلال به. مع أن بعد مضمونه في نفسه مقرب كون المراد به الاغتسال من الجفنه، كما تضمنه ما أسند عن ابن عباس عن ميمونه زوجه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (٢).

غايته أن ما في ذيل المرسل من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «الماء لا يجنب»، وما في ذيل المسند من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «ليس الماء جنابه»، قد يشعر بعدم حمل الماء حدث الجنابه بنحو يمنع من استعماله مطلقا. ولا يبلغ حد الظهور الحجه.

و أما النصوص الأخيره فهى لا تنافى مانعيه اغتسال الجنب من استعمال الماء، لاستهلاك القطرات في ماء الإناء، بنحو لا يصدق على مائه أنه ماء مستعمل.

بل التعليل فيها بالخرج ظاهر في مانعيتها لو لا كثره الابتلاء بها نوعا.

نعم، استدل غير واحد بصحيح على بن جعفر عن أبي الحسن الأول عليه السلام:

«سألته عن الرجل يصيب الماء في جاريه أو مستنقع، أيعتسل منه للجنابه [به من الجنابه. ص، فيه للجنابه. يب] أو يتوضأ منه للصلاه إذا كان لا يجد غيره؟ والماء لا يبلغ صاعا للجنابه ولا مدا للوضوء، وهو متفرق فكيف يصنع؟ وهو يتخوف أن يكون السباع قد شربت منه. فقال: إن كانت يده نظيفه فليأخذ كفا من الماء بيد واحده، فلينضح خلفه و كفا أمامه و كفا عن يمينه و كفا عن شماله، فإن خشى أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات، ثم مسح جلده بيده، فإن ذلك يجيزيه، وإن كان الوضوء غسل وجهه و مسح يده على ذراعيه و رأسه و رجليه، و إن كان الماء متفرقا فقد أن

(١) مستدرک الوسائل باب: ٧ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأسار حديث: ٦.

يجمعه و إلا اغتسل من هذا و من هذا. و إن [فان. يب. ص] كان فى مكان واحد و هو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه أن يغتسل و يرجع الماء فيه، فان ذلك يجزيه» «١».

للتصريح فيه بالإجزاء مع رجوع الماء.

و ظاهر الشيخ فى الاستبصار و عن الصدوق حملة على صورته الاضطراب، و كأنه لاشتماله على فرض عدم الكفاية.

و استشكل فيه غير واحد: بأن المراد منه عدم الكفاية على نحو الصب بالوجه المتعارف، و إلا ففرض رجوع الماء ملازم لكثرتة بنحو يتحقق به مسمى الغسل.

لكن الصحيح لا يخلو عن اضطراب فى المتن، لظهور السؤال فى أن منشأ تحيّر السائل عدم بلوغ الماء الصاع أو المد، و تفرقه، و احتمال أن تكون السباع قد شربت منه، و خفاء الحال فى هذه الأمور لا يناسب على بن جعفر، كما لا يناسبه تطويل الجواب مع ما فيه من التكرار الذى يكاد يكون مستهجنا، و من الاكتفاء بالمسح فى الغسل و الوضوء، الظاهر فى المسح ببله اليد الحاصلة من غسل الرأس فى الغسل و غسل الوجه فى الوضوء، لإبله جديده يصدق معها مسمى الغسل، إذ هو لا يناسب المقابلة بين الغسل و المسح، و لا عطف الرأس و الرجلين على اليدين فى الوضوء.

على أن تثليث غسل الرأس لا يناسب القله المفروضه الملتزمه بذلك، كما لا يناسبها نضح الأكف الأربعة الذى لا إشكال ظاهرا فى عدم وجوبه.

كما أن التنبيه على عدم قدح رجوع الماء إن كان المراد به الحث على الصب المتعارف بالاستعانة بالماء الراجع، فهو - مع عدم مناسبته للتعبير بالإجزاء - بعيد فى نفسه، إذ من البعيد جدا أن يكون للصب من الأهمية شرعا ما يقتضى المحافظه عليه فى مثل هذا الحال، بل هو لا يناسب ما فى الصدر من كيفية الاغتسال فى فرض القله.

و إن كان المراد به التنبيه على عدم قدح رجوع الماء، فليس فى السؤال ما

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

يقتضى فرض الرجوع أو احتمالاه ليناسب بيان ذلك، و ليس هو كصحيح ابن مسكان المفروض فيه استلزام الاغتسال رجوع الماء.

على أن الغسل مع فرض قله الماء لا يناسب رجوع مقدار معتد به من الغساله، بل غايه ما يرجع مقدار قليل قد يكون مستهلكا فى الماء، كما احتمله بعض المعاصرين قدس سره، فيكون مساوقا لما تضمن عدم قدح ما ينتضح من ماء الغسل فى الإناء، و لا أقل من حملة على ذلك بقريته تلك النصوص، و تكون شاهد جمع بينه و بين خبر ابن سنان.

على أن تكرار ذكر القله فى موضوع الحكم بجواز الرجوع موجب لقوه ظهوره فى خصوصيتها فيه، ففرض عدم دخلها يزيد الصحيح اضطرابا.

□
و لعله لما ذكرنا و نحوه، لم يظهر من متقدمى الأصحاب الاهتمام بالصحيح فى مقام العمل، فضلا عن معارضته لخبر عبد الله بن سنان، غايته أنه ذكره الشيخ قدس سره فى الاستبصار شاهدا لاحتمال حمل صحيح ابن مسكان على الاضطراب، و لا يبعد عدم قوله بذلك، و إنما ذكر لمجرد الجمع بين النصوص الذى هو همه فى الكتاب المذكور.

بل فى المعتبر لم يشر إلى الفقرة المذكوره من الحديث مع اهتمامه بمناقشه أدله المانعيه، و إنما ذكر صدره فى الاستدلال على ما ذكره الشيخ قدس سره فى كيفية الاغتسال من الغدير أو القليب، و ذكر قصوره عن مطلوبه، ثم قال: «و أما الروايه فمعناها أن يبيل جسده للغسل لا- غير، و إن كان منافيا للمذهب فى مراعاة الترتيب فى الاجتراء بمسح البدن. و الروايه شاذه فلا نتشغل بتفسيرها».

□
و مع هذا كله، يشكل صلوح الحديث فى نفسه للاستدلال، فضلا عن رفع اليد به عن خبر عبد الله بن سنان.

ثم إنه لو فرض نهوض الصحيح فى نفسه للاستدلال على جواز استعمال الماء المستعمل، فالظاهر لزوم الاقتصار على مورد، و هو صورته الاختلاط فى ماء الغسل الواحد، و الرجوع فى غيرها إلى إطلاق خبر ابن سنان.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من إلغاء خصوصيه مورده عرفا غير ظاهر بعد كون الحكم المذكور تعبديا، و لا سيما مع ما عرفت من اضطراب الصحيح و اشتماله على أحكام شاذه.

و منه يظهر أنه لا مجال للجمع بينهما بحمل الخبر.

تاره: على نجاسه بدن الجنب، كما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه.

و اخرى: على الكراهه، كما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

و ثالثه: على اغتسال غير المغتسل بالماء.

مضافا إلى الإشكال في الأول بقوه ظهور الخبر في خصوصيه الغسل، لإضافته إلى الجنابه، لا إلى الجنب، و لقله تلوث بدن الجنب بالنجاسه عند الغسل في مكان يجتمع فيه الماء الذي هو مورد الخبر، كما تقدم.

و في الثاني بأنه قد لا يناسب جعله في الخبر في سياق غسله الثوب، الذي لا إشكال في مانعيته.

و أما الاستدلال له بخبر محمد بن علي بن جعفر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام:

«قال- في حديث: من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه. فقلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أهل المدينة يقولون: إن فيه شفاء من العين. فقال: كذبوا، يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذي هو شرهما و كل من خلق الله، ثمّ يكون فيه شفاء من العين!» (١).

فيدفعه ظهور ذيله في فرض كون الماء كثيرا معدا لاغتسال كل أحد فيه، نظير الخزانة الكبيره في الحمامات في عهدنا القريبه، فلا ينفع فيما نحن فيه.

و أما الثالث، فيندفع بأنه: إن بنى على الاقتصار على مورد الصحيح لزم ما ذكرنا، و إن بنى على التعدى عنه لزم عمومه لصوره تعدد المغتسل. فالمتعين ما ذكرنا.

□
و الله سبحانه و تعالى العالم، و منه نستمد العون و التسديد.

بقى فى المقام أمران.

الأول: أن المصرح به فى خبر ابن سنان مانع غسل الجنابه من استعمال الماء فى الوضوء، و المذكور فى كلمات الأصحاب (رضوان الله عليهم) مانع الاستعمال فى رفع الحدث الأ-كبر من مطهره الماء من الحدث، و هو مبنى على إلغاء خصوصيه الجنابه فى المانع، و التعميم لكل حدث أكبر، و على إلغاء خصوصيه الوضوء فى الممنوع و تعميمه للغسل.

و قد استدل سيدنا المصنف قدس سره على التعميم من الجهه الأولى بقوله عليه السلام:

«و أشباهه» بدعوى ظهوره فى كونه معطوفا على الضمير المجرور فى: «منه».

لكن، يبعدها أن العطف على الضمير المجرور من دون إعادة الجار لا يخلو عن ضعف.

و مثلها دعوى عطفه على «الماء» فىكون مرفوعا، للبعد بين العاطف و المعطوف.

مضافا فىهما إلى استبعاد التشبيه للماء المذكور، لاختلاف سنخ المانع فيه، لعدم الجامع بين رافعيه الخبث و الجنابه، ليكون وجهها للشبه، و إن كان الجامع ارتكازيا بين رفع الخبث و مطلق رفع الحدث.

و أبعد من ذلك تحليله إلى التشبيه فى الجهتين، فيراد ما يشبه الماء الذى يغسل به الثوب من كل مزيل للخبث، و ما يشبه الماء الذى يغتسل به من الجنابه من كل مزيل للحدث الأكبر.

فالإنصاف أن الأنسب بتركيب الكلام جعله معطوفا على المصدر المستفاد من قوله: «أن يتوضأ»، ليراد به التعميم من الجهه الثانيه، لولا ارتكاز أولويه الغسل من الوضوء المانع من تشبيهه به، و الملزمه بالحمل على الأول.

مضافا إلى فهم عدم الخصوصيه لغسل الجنابه، بسبب ظهور الكلام فى استيفاء أقسام الماء المستعمل، بقريته التفصيل بين الوضوء و غيره، و حيث لا جهه ارتكازيه تقتضى إلحاق بقية الأغسال الرافعه للحدث بالوضوء تعين

إلحاقها بغسل الجنابه.

و أما التعميم من الجبهه الثانيه، فهو ظاهر بناء على تماميه الاستدلال بصحيحى محمد بن مسلم و ابن مسكان، و أما بناء على عدمها- كما تقدم- فلا- وجه له إلا- ارتكاز أولويه الطهاره الكبرى فى ذلك من الطهاره الصغرى، بلحاظ أقوائيه أثرها، كما يناسبه تعليل إجزاء الغسل عن الوضوء بقوله عليه السلام: «و أى وضوء أظهر من الغسل؟!» (١) و نحوه.

و لعله لذا و نحوه كان ظاهر الأصحاب (رضوان الله عليهم) المفروغيه عن العموم المذكور من الجهتين، بنحو يكشف عن القرائن الارتكازيه أو الخاصه، الموجه لفهم عدم الخصوصيه.

نعم، عبر فى الفقيه بلسان خبر ابن سنان. و لعله للاهتمام بالفتوى بلسان الخير، لا للجمود على مورده. فلاحظ.

هذا، و مقتضى إطلاق خبر ابن سنان عموم المانع للوضوء المشروع و إن لم يكن رافعا للحدث، و لا مبيحا للصلاه، حتى مثل وضوء الحائض، و مقتضى التعدى منه للغسل ذلك فيه أيضا.

و ما فى الجواهر من استظهار عدم المانع منها، بل نسبه لظاهر الأصحاب، و ان كلامهم مختص برفع الحدث. لا مجال له، و لا سيما مع اعترافه بعموم بعض الأدله لها، بل لا يبعد لأجل ذلك تنزيل كلام من عبر برفع الحدث على ذلك.

كما أن مقتضى ما تقدم كون المانع من طهوريه الماء خصوص الغسل الراجع للحدث، دون المستحب، كغسل الجمعه، لخروجه عن المتيقن من المشابهه.

و من الجبهه الارتكازيه المقتضيه للتعميم بفهم عدم الخصوصيه و هو المدعى عليه الإجماع فى الخلاف، و فى الحدائق أنه نفى عنه الخلاف جملة من المتأخرين.

و مثله ما لا يرفع الحدث من الغسل الواجب لو قيل به.

نعم، لو نوى المحدث بالأكبر الغسل المستحب بناء على صحته منه و رافعيته

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

للحدث لم يبعد البناء على مانعيته، لأن المناسبات الارتكازية تقتضى إرادته الغسل الرافع من حيثيه كونه حاملا للقدر، لا الغسل المنوى به الرافعيه، نظير غساله الخبث.

و إن كان ذلك ربما لا يناسب الجمود على المتيقن من الخبر.

و لعله لذا قال فى الحدائق بعد ما تقدم: «و الظاهر أنه بناء منهم على عدم رفعه الحدث، كما هو المشهور من عدم التداخل بين الأغسال المستحبه و الواجبه و عدم رفع المستحب للحدث، و إلا فإنه يأتى الكلام فيه أيضا، كما لا يخفى». فلاحظ.

و أولى من ذلك ما لو كان الغسل فاسدا لا- أثر له فى الطهاره شرعا، فإن مجرد قصد الغسل الصحيح لا يدخله فى الغسل المشروع الذى هو منصرف النص.

نعم، لو فرض كون البطال- لعروض المبطل فى الأثناء من حدث أو نحوه لم يبعد البناء على المانع فيه، لارتكاز حمل الماء للقدر حينئذ. فتأمل.

الثانى: قال فى محكى الحدائق: «يظهر الاختصاص بالقليل من كلمات جمع»، و نفى الإشكال فيه شيخنا الأعظم قدس سرّه، و فى الجواهر: «الظاهر أن النزاع مخصوص فى المستعمل إذا كان قليلا»، بل قال الفقيه الهمداني قدس سرّه: «لا إشكال، بل لا خلاف، فى أنه يرفع الحدث ثانيا لو كان كثيرا بالغا حد الكر أو جاريا و ما بحكمه، بل غير واحد نقل الإجماع عليه».

و قد استدل عليه. تاره: بما فى المعتبر من أنه لو منع فى الكثير لمنع حتى لو اغتسل فى البحر.

و اخرى: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من اختصاص دليل المنع بما يغتسل به، لا فيه.

و يندفع الأول: بإمكان الفرق بالاستهلاك على ما يأتى الكلام فيه فى فروع المسأله إن شاء الله تعالى. □

و يندفع الثانى: بما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن الباء للاستعانه، و هى تصدق فى القليل و الكثير.

و لو بنى على انصرافها إلى ما يصب على المحل لزم دخول الكثير إذا كان

الاعتسال به بنحو الصب، و خروج القليل الذى يرتس فيه الجنب، و لم يقل به أحد.

فالعمده فى وجه الاختصاص أنه لا إشكال فى اختصاص مانع الغسل من الخبث بما إذا لم يكن الماء معتصما، لعدم الريب فى أن الغسل من الخبث لا يزيد على ملاقاته التى لا توجب المنع مع الكثرة، و لنصوص جواز الاعتسال بماء الحمام التى لا ريب فى عمومها لصوره تطهير مثل اليدين بماء الحياض الصغار، إلى غير ذلك مما يتضح معه اختصاص إطلاق الماء فى خبر ابن سنان بغير المعتصم.

و دعوى: أن التقييد فى غسله الثوب لا ينافى الإطلاق فى غسله الجنب.

مدفوعه: باتحاد الموضوع فى الخبر، حيث لم يكن موضوعه ماء الغساله و ماء غسل الجنابه، بل الماء الواجد لأحد الوصفين، فوضوح الاختصاص فى أحدهما مانع من الإطلاق فى الثانى. فتأمل جيدا.

هذا كله مضافا إلى صحيح صفوان المتقدم عند الكلام فى طهاره الماء المستعمل، المتضمن لجواز الوضوء من الماء الذى يغتسل فيه الجنب إذا كان كثيرا.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ١، ص: ٣٧٢

و صحيح ابن بزيع: «كتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء و يستقى فيه من بئر، فيستنجدى فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب، ما حده الذى لا يجوز؟ فكتب: لا توضع من مثل هذا إلا من ضروره إليه» «١»، للإجماع ظاهرا على عدم الفرق بين الضروره و غيرها مع المانعيه، الملزم بحمله على الكراهه، بل هى الظاهره منه بعد ظهوره فى كون المنهى عنه ليس خصوص الماء المذكور فى السؤال، بل مطلق ما يشبهه، و الظاهر منه إرادته الماء المكشوف المعرض لكل طارئ يوجب استنذاره، حيث لا إشكال فى عدم حرمه استعمال الماء بمجرد ذلك.

مضافا إلى ما قد يستفاد من صحيحى محمد بن مسلم المتقدمين المتضمنين لعدم نجاسه الغدير الذى تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب إذا بلغ كرا، فإنهما و إن وردا لبيان الطهاره غير المستلزمه للظهوريه من الحدث، إلا أن عدم التنبيه فيهما على عدم المطهره منه - مع كونها من أهم الأغراض المقصوده

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

ص: ٣٧٢

إذا تمكن من ماء آخر، وإلا جمع بين الغسل أو الوضوء به و التيمم (١).

للسائل - ظاهر في المفروغيه عن المطهريه منه، و هو المناسب لسيره المتشرعه فى المقام، و تسالم الأصحاب عليه المبني على ارتكاز أن أثر الاغتسال من سنخ الانفصال بالنجاسه لا يتم مع الاعتصام، بل هو أخف ارتكازا، فيكون أولى منه بالعدم معه. و منه يظهر عدم الفرق بين الكر و غيره من أقسام الماء المعتصم.

مضافا إلى ما عرفت من قصور خبر ابن سنان عنه، و إلى ما ورد فى ماء الحمام من أنه بمنزله الجارى، فإن مقتضى عموم التنزيل فيه الشمول لما نحن فيه.

هذا، و ربما يستدل على كراهه استعمال الماء الكثير الذى اغتسل فيه الجنب بصحيح ابن بزيع، و خبر محمد بن على بن جعفر المتقدمين.

لكن، الصحيح ظاهر فى الماء المكشوف المعرض لكل طارئ - كما تقدم - و كذا الخبر على ما تقدم عند الكلام فى وجه الجمع بين خبر ابن سنان و صحيح على ابن جعفر.

فالعمده فيها صحيح محمد بن مسلم بعد فرض ظهوره فى الماء الكثير، و لا محذور ظاهرا من البناء عليها. و مجرد سيره على استعمال الماء المذكور لا ينافيها.

□
و الله سبحانه و تعالى العالم. و منه نستمد العون و التوفيق.

(١) مما تقدم يظهر وجوب التيمم، و أن الأحوط استحبابا هو إضافة الغسل أو الوضوء من الماء المذكور.

و إن كان الاحتياط المذكور مما لا - ينبغى تركه، خصوصا بملا - حظه صحيح ابن جعفر الظاهر فى دخل الضروره فى جواز الاستعمال، و إن عرفت اضطرابه فى نفسه.

بقى فى المقام فروع ينبغى التعرض لها، و إن اتجه إهمالها من سيدنا المصنف قدس سرّه بعد اختياره عدم المانع.

الأول: المعيار في كون الماء مستعملا على الاستعانه به في رفع الحدث و كونه آله له، كما هو مفاد الباء في قوله عليه السلام في الخبر: «يغتسل به الرجل من الجنابه»، إلا أن الظاهر توقف المانع على مباينه الغسل الممنوع للغسل المانع عرفا، بحيث يكون ماء الثاني غساله من الأول، إما لتعدد المغتسل أو لتعدد الغسل، أو لتعدد أجزاء الغسل الواحد، لانفصال الماء، بحيث يصدق عليه غسلته، و يكون الغسل به غسلا آخر، أما مع وحده الغسل عرفا بالماء الواحد و سعته بجريانه بنفسه أو بالاستعانه باليد فلا بأس به، لانصراف النص عنه بعد تعارفه، بل امتناع الغسل عادة بدونه.

بل لا ينبغي التأمل فيه بعد النظر في النصوص المتضمنه لتعليم كيفية الاغتسال «١».

و ليس ذلك لأخذ الانفصال في صدق الاستعمال، بل لانصراف دليل المانع عن شمول مثل ذلك مما كان مبنيا على وحده الغسل و الاستعمال و لو مع سعته.

بل الظاهر عدم قدح الانفصال إذا كان بالنحو المتعارف في الغسل الواحد كتقاطر الماء من الرأس على الجسد في حال استعماله، لما ذكرنا أيضا.

كما لا يقدر استعمال بله البدن الباقيه عليه بعد غسله، لعدم صدق الغساله و لا المستعمل عليه عرفا، فينصرف عنها الخبر، كما هو الحال في غساله الخبث.

و يشهد به أيضا نصوص اللّمعه، الظاهره في الأخذ من بله البدن الباقيه بعد الغسل، و التي مقتضى إطلاق بعضها عدم الفرق بين نقل البله بالمسح من دون انفصال أو معه، كصحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه. فقال: إذا شك و كانت به بله و هو في صلاته مسح بها عليه، و إن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله.» «٢».

و ليس المعيار فيما ذكرنا من وحده الغسل على المقدار الذي يقصد المغتسل

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه.

غسله به، كما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سرّه، بل لو قصد بصب الماء على رأسه غسله، ثمّ بدا له غسل غيره معه بإمرار يده صح.

كما أنه ليس المنشأ لذلك اعتبار إتمام الغسل في صدق الاستعمال فيه، ليكون لازمه جواز أخذ غير المغتسل من الغسالة قبل إتمامه، فضلا عن أخذ المغتسل نفسه لإتمامه.

لوضوح أن كل جزء من الغسل يترتب عليه ارتفاع الحدث، فيصدق على الماء المستعمل فيه أنه مستعمل في غسل الجنابه مثلا، سواء قيل بطهاره كل عضو بغسله، أم بعدم طهاره شيء من الأعضاء إلا بعد غسل الكل.

و مما ذكرنا يظهر الحال في الارتماس في الماء، فإنه إن كان للغسل الترتيبي صح في الجزء الأول و بطل فيما بعده، لصدق الماء المستعمل بالإضافه إليه، لتعدد الغسل عرفا، إلا أن يفرض استهلاك المستعمل لقلته بالإضافه للماء، على ما يأتي في آخر الكلام في الفرع الثاني.

و إن كان للغسل الارتماسي صح، سواء نوى برمس أول جزء و استمر إلى آخره، أم برمس الجزء الأخير، أم بعد رمس تمام البدن بتحريكه - بناء على جواز ذلك - لوحده الغسل و الاستعمال عرفا، فلا يصدق الاستعمال من بعض أجزائه بالإضافه إلى البعض الآخر، بل هو نظير الغسل بإمرار الماء على البدن.

و لعله إلى هذا يرجع ما في المقنعه، حيث قال بعد ذكر أجزاء الارتماس للجنب: «و لا ينبغي له أن يرتمس في الماء الراكد، فإنه إن كان قليلا أفسده»، لظهوره في أن الارتماس مفسد للماء و مانع من الاغتسال به بعده و بعد تحقق الغسل به، لا أن الشروع في الارتماس يمنع من الاغتسال بإتمامه.

نعم، قد يستفاد ذلك مما ذكره في التهذيب في تعليقه، حيث قال: «فالوجه فيه: أن الجنب حكمه حكم النجس إلى أن يغتسل، فمتى لاقى الماء الذي يصح فيه قبول النجاسه فسد»، بل قد يظهر منه امتناع الغسل بالماء بمجرد إصابه الجنب له و إن لم ينو الاغتسال به.

و هو غريب بعد قصور دليل المنع عنه، و شهاده غير واحد من النصوص «١» بنفى البأس عن إدخال الجنب يده فى الإناء.

اللهم إلا أن يحمل على ما ذكرنا بقرينه توجيهه لما فى المقنعه، و استدلاله بصحيح ابن أبى يعفور و عنبيه «٢» المتقدم فى حكم البئر، و المتضمن لقوله عليه السّلام:

«و لا تقع فى البئر، و لا تفسد على القوم ماءهم».

هذا، و قد يتخيل أن لازم ما ذكرنا جواز ارتماس أكثر من شخص واحد دفعه.

و فيه: أن تعدد الغسل لتباين غسلهما موجب لصدق استعمال الماء من كل منهما بالإضافة إلى الآخر و مانعيته منه.

نعم، لازم ذلك عدم وقوع الغسل منهما معا، و عدم صدق المستعمل على الماء، فيجوز استعماله لأحدهما أو لغيرهما. إلا أن يفرض سبق أحدهما حدوثا، فيصح غسله و يمنع من غسل الآخر و إن حصل قبل إكماله.

لكن، قد يتجه وقوع الغسل منهما مع عدم اختلاط الماء الذى يتحقق به غسل كل منهما بالآخر، كما يأتى فى آخر الكلام فى الفرع الآتى. فتأمل جيدا.

□
الثانى: لا ينبغى الإشكال فى القطرات المنتضحة فى الإناء من الغسل، للنصوص الكثيره، كصحيح الفضيل: «سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الجنب يغتسل، فينتضح من الأرض فى الإناء؟ فقال: لا بأس. هذا مما قال الله تعالى □ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «٣»، و نحوه صحيحه الآخر «٤»، و قريب منه صحيحا شهاب بن عبد ربه و عمر بن يزيد و موثق سماعه «٥».

هذا، مضافا إلى استهلاك القطرات فى ماء الإناء بنحو لا يصدق عليه عرفا الماء المستعمل أو المختلط به. و من ثمّ لا يكون لازم إطلاق من منع من استعمال

(١) راجع الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢٢.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤، ٧، ٦.

ص: ٣٧٦

الماء المستعمل المنع منه فى المقام، خصوصا مثل الشيخ الذى تعرض للنصوص المذكوره فى بعض المقامات و لم ينبه لتوجيهها.

فلا وجه لما عن العلامة و غيره من أن لازم إطلاق الشيخ قدس سره المنع فى المقام، كما نبه له فى مفتاح الكرامه.

و أما ما يظهر من غير واحد من عدم الاستهلاك مع اتحاد الجنس.

فغير ظاهر، إذ ليس المنشأ لارتفاع أحكام أحد الجسمين باستهلاكه فى الآخر إلا أن تفرق أجزاءه فيه و غلبته عليه يلحقه بالمنعدم عرفا، فلا تترتب أحكامه، لعدم الموضوع لها عرفا بنحو ينصرف عنه عموم أدلتها و يمتنع استصحابها، و هذا جار فى المقام، لعدم وجود الماء المستعمل عرفا.

و دعوى: أن لازم استهلاك القليل فى الكثير عرفا مع وحده الجنس استهلاك الكل، لانحلاله إلى أجزاء كل منها قليل بالإضافه إلى الباقي.

مدفوعه: بأن المراد بالاستهلاك إنما هو انعدام المستهلك بحدده و خصوصيته المميزه له عن غيره، فلا بد من فرض تميزه بجنس، أو وصف، أو حكم، أو نحوها، و إلا فلا موضوع للاستهلاك، إذ لا يراد به استهلاك الشئ بذاته، كيف، و لا ريب فى زياده الكثير بالقليل وجدانا بنحو تحفظ معه ذاته عرفا. فالماء المستعمل بما هو مستعمل منعدم فى المقام عرفا، و إن لم ينعدم بما هو ماء معرى عن خصوصيه الاستعمال، كما هو الحال مع اختلاف الجنس أيضا، إذ لو فرض اجتماع كميه بول من قطرات مختلفه لأبوال حيوانات مختلفه، فإن كلا منها مستهلك فى الباقي بحيثيه خصوصيه حيوانه، و إن كان باقيا بذاته من حيث هو بول، لعدم المرجح بينها فى ذلك.

هذا، مع أن الأمر فى المقام لا يحتاج إلى ذلك - كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سره - إذ ليس المدعى عدم مانعيه الماء المستعمل، ليتوقف على استهلاكه، بل عدم صحه نسبه الاغتسال إليه، و لو ضمنا مع الاغتسال بالماء المستهلك فيه.

و من الظاهر أن المرجع فى النسبه المذكوره التى هى موضوع البطلان هو

العرف، فمع عدم صدقها لا مجال للبناء عليه. فتأمل.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن تمسك الإمام عليه السلام في الصحيح السابق وغيره بآيه نفى الحرج ظاهر في وجود مقتضى المنع في القطرات كغيرها.

ففيه: أنه لا ظهور له في تعليل نفى البأس في نفس القطرات بعد امتزاجها، بل في تعليل نفى البأس في نفس الماء الذي تقع فيه، لبيان عدم كونها سببا في امتناع استعماله لسرايه الأثر منها إليه، نظير سرايه النجاسه من القطرات النجسه، فهو يدل على وجود مقتضى السرايه فيها. و من الظاهر أن السرايه المذكوره لو حصلت فهي قبل الامتزاج و الاستهلاك.

و مما ذكرنا يظهر لزوم التعدي إلى جميع موارد الاستهلاك و لو بغير القطرات، بل لا-يعد كون ذلك هو المدار حتى في القطرات التي هي مورد النصوص المتقدمه، لانصراف إطلاقها إليه، و قصوره عما لو لم تستهلك القطرات، لكثرتها أو قله ماء الإناء.

و لا أقل من كون المتيقن من النصوص ورودها لبيان نفى البأس عن استعمال الماء الذي تقع فيه القطرات، لا عن استعمال نفس القطرات، إذا صحت نسبة الاستعمال إليها للاعتداد بها، و لذا لا ريب في قصوره عما لو لم يكن في الإناء ماء أصلا.

هذا، و ربما يدعى قصور دليل المنع عن هذه الصوره، فلا يهم معه قصور النصوص المتقدمه في جواز استعمال الماء المذكور.

قال شيخنا الأعظم قدس سره: «بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما في المقدار، حيث أن ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به، و ظاهره انحصار الغسل به. إلا أن يقال:

إن المراد استعماله في الغسل و إن كان بضميمه غيره، فيختص الجواز بصوره الاضمحلال».

و المتعين ما ذكره أخيرا، لظهور خبر ابن سنان في عدم صلوح الماء المذكور لرفع الحدث و لو منضمما لغيره، و لذا لا ريب في عدم جواز استعمال الخالص منه في

بعض الوضوء، فلو صح الوضوء أو الغسل به مع امتزاجه بغيره لكان رافعا للحدث.

و ليس الماء المركب مباينا للمستعمل، كي لا يكون رفع الحدث به منافيا للخبر.

نعم، لو استفيد من الخبر عدم استقلال الماء المستعمل برفع الحدث لا غير اتجه جواز رفع الحدث بالماء المذكور، كما يتجه جواز إيقاع بعض الوضوء بالمستعمل وحده. و لكنه بعيد جدا في المقام و نحوه، كالمياه المكروهه.

و منه يظهر الإشكال فيما ذكره بعض مشايخنا من قصور الخبر عن المنع من استعمال الماء في الفرض، لعدم صدق المستعمل عليه.

على أن ذلك لا يناسب استدلاله على رافعيه الماء المستعمل في غسل الجنابه للحدث بصحيح على بن جعفر المتقدم، لوضوح تعذر حمله على صورته استهلاك الباقي في الرجوع.

نعم، لو فرض قله الماء المستعمل الذي امتزج بالماء الذي يغتسل به، و تكثير صب الماء عند الغسل بنحو يعلم بتحقيق غسل تمام البدن بالماء غير المستعمل، و إن غسل بالماء المستعمل أيضا اتجه صحه الغسل، إذ لا منشأ لقادحيه مجرد المزج بالمستعمل في استعمال غيره، كما لا يقدرح الغسل بالمستعمل في استعمال غيره.

فلاحظ.

كما أنه لو كان تركب الماء من المستعمل و غيره من دون امتزاج، أمكن استعمال القسم غير المستعمل منه، لخروجه عن دليل المنع، و عدم الدليل على مانعيه الاتصال بالمستعمل، لعدم الانفعال و السرايه.

و مثله ما لو فرض وقوع الاستعمال في بعض الماء الواحد، كما لو كان هناك حوضان بينهما اتصال لا يقتضى الامتزاج، فاعتسل الجنب بأحدهما.

فإنه لا مانع من استعمال الآخر، لعدم صدق المستعمل عليه، بخلاف أجزاء الحوض الواحد، حيث يصح عرفا نسبه الاستعمال إلى تمام مائه، و إن كان الملقى لبدن الجنب الذي تحقق الغسل به حقيقه قسما منه، لوضوح ابتناء نسبه الاستعمال للماء على التوسع بلحاظ وحدته العرفيه، لا على الدقه بالإضافه إلى خصوص

السطح الملاقى.

بل قد يقال: نسبة الاستعمال للماء و إن كانت مبنيه على التوسع، إلا أن مبنى التوسع على إلحاق قسم قليل مما يجاوز الملاقى لبدن الجنب بالملاقى بالنحو الذى تقتضيه طبيعه الغسل، و عدم الاقتصار على خصوص السطح الملاقى، من دون أن يصح نسبة الغسل لتمام الماء مع كثرته و إن لم يبلغ كرا، بل ليس الغسل إلا- ببعضه، فيكون حكم المجموع بعد الغسل حكم الممتزج بالمستعمل و غيره فى جواز استعماله مع استهلاك المستعمل أو وقوع غسل تمام البدن بغيره لتكثير الماء حين الغسل.

و منه يتجه جواز اغتسال شخصين دفعه واحده بالماء الواحد إذا لم يكن الغسل مبنيا على امتزاج ماء كل منهما بماء الآخر حينه، كما أشرنا إليه فى آخر الكلام فى الفرع الأول. فتأمل جيدا.

الثالث: قال فى مفتاح الكرامه: «و ليعلم أن مرادهم بالحدث الأكبر هنا ما عدا غسل الأموات، لنجاسه الماء القليل بملاقاه الميت. كذا قال فى المهذب البارع.

و الفاضل العجلى لم يستثن و قال بطهاره الجميع. و رماه بالضعف أبو العباس».

و لا يخفى أن الحكم بطهاره بدن الميت بالغسل إن كان مبنيا على مطهره الغسل، فالوجه لنجاسه الغساله من الخبث جار فيه.

و إن كان تعديا مع كون الغسل متمحضا فى رفع حدث الموت فالأمر أظهر، حيث يكون الماء ملاقيا لبدن الميت النجس من دون غسل به، و نجاسه الملاقى أظهر من نجاسه الغساله.

□

اللهم إلا أن يلحق بالغساله بلحاظ شمول بعض الأدله المسوقه لطهارتها له، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

الرابع: الظاهر قصور دليل المنع فى طرف المانعيه و الممنوعيه عن استعمال الماء فيما هو من توابع الوضوء أو الغسل من المستحبات، كغسل اليدين و المضمضه و غيرهما، لخروجها عن الوضوء و الغسل، و إن فرض أن لها دخلا فى

بعض مراتب الطهاره الحاصله بهما، و لا دليل على تبعيتها لها فى الحكم المذكور مع ذلك.

الخامس: لا بد فى المانع بالاعتسال من إحراز الحدث الأكبر بالوجدان أو الأماره أو الأصل، و لا يكفى فيها الغسل احتياطاً و إن كان الاحتياط لازماً لمنجزيه احتمال الحدث، كما فى تعاقب الحدث و الطهاره مع الجهل بالتاريخ، و فى الشبهه الحكميه مع التقصير فى الفحص، لعدم إحراز موضوع المانع فى ذلك.

بل اللازم الرجوع فى الماء المذكور للأصل الخاص به، ففى المثال الأول يتجه الرجوع لاستصحاب عدم الاعتسال به من الحدث، و فى المثال الثانى يتعين الاحتياط فى الماء بالجمع بين المحتملات، كما فى الاعتسال الأول به، لاشتراكهما فى الجبهه الموجهه له، و هى التقصير فى الفحص عن الحكم الشرعى.

السادس: الظاهر منهم التسالم على أن اتصال المستعمل بالمعتصم بالنحو الذى يطهر الماء من النجاسه رافع للمانع عنه، كما يمنع من حدوثها فيه، على ما تقدم.

و العمده فيه- مع التسالم المذكور- ما أشرنا إليه آنفاً من الأولويه الارتكازيه، لأن المانع- ارتكازاً- ناشئه من نحو من القذر يحمله الماء بالاعتسال به أخف من النجاسه، فلا بد أن يرتفع بما ترتفع به، كما يندفع بما تندفع به.

و لو لم يتم ذلك لزم البناء على بقاء المانع لإطلاق دليلها، لاختصاص أدله التطهير بالاتصال بالمعتصم بالنجاسه، فلا تنهض برفع اليد عنه، بل يتعين رفع اليد به عن عموم طهوريه الماء.

هذا، و قد صرح فى محكى المبسوط بأنه لو جمع الماء الذى يغتسل به حتى بلغ كرا ارتفعت عنه المانع، و هو المحكى عن المنتهى و المقتصر.

خلافاً لما فى المعتبر و عن الدلائل و الذخيره من بقاء المانع، و تردد فيه فى الخلاف، بل ربما يظهر منه الميل إلى ارتفاعها، و بناه فى محكى الذكرى على الخلاف فى مسأله الطهاره بالتميم كرا.

و لعله عليه يبتنى ما تقدم من ابن حمزه فى الوسيله، حيث ذكر مانعيه الاستعمال فى الطهاره الكبرى، ثم قال: «إلا بعد أن يبلغ كرا فصاعدا بالماء الطاهر»، لأنه يعتبر فى مطهره التتميم أن يكون بالماء الطاهر.

و كيف كان، فالظاهر عدم ارتفاع المانع عنه بتتميمه من الماء غير المستعمل، فضلا عن تتميمه بالماء المستعمل، عملا بإطلاق خبر ابن سنان المتقدم، لعدم المخرج عنه هنا من ارتكاز أو غيره بعد ما تقدم من عدم رافعيه التتميم للنجاسه.

و مجرد مانعيته منها لا يقتضى رافعيته للمانع فى المقام.

و ما عن المنتهى من أن عدم زوال النجاسه لارتفاع قوه الطهاره، بخلاف ما نحن فيه- كما ترى- لارتفاع قوه الطهوريه فى المقام أيضا.

على أن مثل ذلك لا يصلح للخروج عن الإطلاق.

هذا تمام الكلام فى فروع هذه المسأله، و يظهر حال بعض فروعها مما تقدم فى مطاوى الاستدلال. و الله سبحانه ولى التوفيق.

(١) كما ذهب إليه المحقق قدس سره فى الشرائع و النافع و المعتبر، و العلامه فى القواعد و عن جمله من كتبه، و الشهيدين فى اللمعتين و ظاهر المسالك، و عن الدروس، و الألفيه و شرحها، و المحقق الثانى فى جامع المقاصد، و الفاضل الهندى فى ظاهر كشف اللثام، و حكى أيضا عن الشيخ قدس سره فى موضع من الخلاف و موضعين من المبسوط، و مجمع الفوائد و التنقيح، و ظاهر المقنع و المجمع.

و فى جامع المقاصد أنه الأشهر بين متأخرى الأصحاب، و عن الروض أنه أشهر الأقوال.

و العمده فيه عموم انفعال الماء القليل الذى تقدم فى أوائل الفصل الثانى تنقيحه، و أن المستفاد من الأدله هو انفعال الماء بكل نجاسه تنجس غيره، و أن سبب النجاسه هو الملاقاه بالوجه المقتضى للانفعال عرفا.

بل ذكرنا أن العموم بالوجه المذكور ارتكازى مفروغ عنه عند الكل ظاهراً، كما يظهر من حال كثير ممن خرج عنه فى بعض الموارد، حيث لم يناقش فى العموم المذكور، بل ادعى الملزم بالخروج عنه، و منه المقام، فإن غير واحد من القائلين بالطهاره على اختلافهم من حيثه الإطلاق و التفصيل اهتموا ببيان المخرج عن العموم المذكور.

و من الظاهر أن خصوصيه الغسل بالماء لا دخل لها ارتكازا فى عدم انفعاله.

بل التفكيك بين الغسل الذى يقصد به تليين المتنجس الحامل لعين النجاسه لتسهيل قلع النجاسه عنه من دون أن يكون دخيلاً فى تطهيره، و الغسل الدخيل فى التطهير مما تأباه المرتكزات العرفيه جدا.

بل المرتكز عرفاً أن غساله النجاسه الشرعيه كغساله القذارات العرفيه تحمل القدر الرافعه له عن المغسول بنحو تستقدر بسببه، فلو لم يكن انفعال الماء بها أولى من انفعاله بالملاقاه فلا أقل من كونه من أفراده.

و يؤيد ما ذكرنا من ارتكازيه العموم للغساله خبر الأحوال أو غيره المتضمن لعدم البأس بإصابه الثوب لماء الاستنجاء - كما نبه له الفقيه الهمداني - حيث قال عليه السلام:

«أو تدرى لم صار لا بأس به؟ قال: قلت: لا و الله، فقال: إن الماء أكثر من القدر» (١)، فإن جهل السائل بعلة الحكم و اهتمام الإمام عليه السلام ببيانها شاهد بعدم ارتكازيه الحكم المذكور، بل حلف السائل ظاهر فى استنكاره له، و لا وجه لهما إلا ارتكاز عموم الانفعال للغساله.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى شمول العموم المذكور للمقام، و لا حاجه إلى إتياب النفس فى ذلك، كما لا ينبغى إنكاره و إن صدر من غير واحد من المتأخرين.

و قد تقدم فى مبحث انفعال القليل ما ينعف فى المقام. فراجع.

هذا، و قد يستدل على النجاسه ببعض النصوص الخاصه.

□
منها: موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا أصاب الرجل جنبه فأراد

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

الغسل فليفرغ على كفيه، فليغسلهما دون المرفق، ثمَّ يدخل يده في إنائه ثمَّ يغسل فرجه، ثمَّ ليصب على رأسه ثلاث مرات ملاً كفيه، ثمَّ يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه، ثمَّ يفيض الماء على جسده كله، فما انتضح من مائه في إنائه بعد ما صنع و ما وصفت لك فلا بأس» (١)، لظهوره في دخل الكيفية المذكوره في عدم البأس بالانتضاح من ماء الغسل في الإناء.

و بعد المفروغيه عن عدم البأس بانتضاح ماء الغسل في نفسه لا بد أن يكون ثبوت البأس بمخالفه الكيفية المذكوره من جهه الإخلال بتطهير الفرج، لكون غسله في أثناء الغسل موجبا لاختلاط غسلته بالغساله و انفعاله بها، الموجب لانفعال الماء بانتضاحه فيه.

□

و كما قد يشير إلى ذلك ما في صحيح عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

اغتسل في مغتسل يبال فيه و يغتسل من الجنابه، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض.

فقال: لا بأس به» (٢)، لظهور السؤال فيه في المفروغيه عن تنجس المغتسل بالاعتسال من الجنابه كتنجسه بالبول فيه، حيث لا يبعد حمله على ما يتعارف من تطهير الجنب مواضع المنى في المغتسل.

و منها: خبر العيص بن القاسم المروى في الخلاف: «سألته عن رجل أصابه قطره من طست فيه وضوء؟ فقال: إن كان الوضوء من بول أو قدر فليغسل ما أصابه، و إن كان وضوؤه للصلاه فلا يضره» (٣)، و روى صدره في المعتمر و محكى المنتهى و الذكري.

لكن، قد يشكل الاستدلال به، لإرساله في الخلاف و غيره عن العيص خاليا عن ذكر السند.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٧.

(٣) الخلاف كتاب الطهاره المسأله: ١٣٥، و روى صدره في الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١٤.

و إن كان من القريب جدا أخذ الشيخ قدّس سرّه له من كتابه الذى ذكر فى الفهرست طريقه إليه، و هو حسن أو صحيح، و ذلك إن لم ينهض بكونه حجه ينهض بكونه مؤيدا.

و منها: موثق عمار الوارد فى تطهير الإناء و الكوز، و فيه: «قال: يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر» «١»، فإن تفرغ الماء ظاهر فى عدم الانتفاع به الظاهر فى نجاسته، إذ لا يراد به التفرغ فى محل ينتفع به، لإمكان الانتفاع به فى الإناء المغسول نفسه، بل المراد به ما يساوق الإهراق الراجع إلى عدم الانتفاع بالماء، فيكون ظاهرا فى نجاسته، خصوصا فى الغسله الأخيره، لحصول التطهير، و عدم استقذار الماء بعد الغسله الاولى.

بل هو صريح فى عدم الاكتفاء فى الغسلات الثلاث بالماء الواحد، فيدل على عدم مطهره ماء الغسلتين الأوليين من الخبث، فيؤيد القول بالانفعال جدا.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من أن إفراغه قد يكون لاعتبار انفصال ماء الغساله فى التطهير فى جميع الغسلات.

فيدفعه: أنه لا مجال لاحتمال اعتبار انفصال الماء عن تمام الإناء فى طهاره كل جزء منه، و غايه ما يمكن اعتباره هو توقف طهاره كل جزء على انفصال الماء عنه، و ذلك يحصل بتحريك الماء فى الإناء و نقله من جزء لآخر المفروض فى الموثق.

و أشكل منه ما ذكره بعض مشايخنا من توقف صدق الغسل على التفرغ، لوضوح كفايه التحريك المفروض فى صدقه، و لا أثر للتفرغ إلا أن يتوقف عليه التحريك، كما لو فرض استيعاب الماء للإناء، و هو خلاف مفروض الروايه.

و منه: يظهر إمكان تعدد الغسلات مع وحده الماء من دون تفرغ، بتكرار التحريك المستوعب لأجزاء الإناء فالأمر بالتفرغ يدل على نجاسه الغساله.

نعم، هو موقوف على صلوح ماء الغساله على القول بطهارته لرفع الخبث.

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

و منها: ما تضمن الأمر بإراقة الماء بإدخال الجنب يده النجسه فى الإناء من النصوص المتقدمه فى مبحث انفعال الماء بملاقاه المتنجس، لشمولها لما إذا لم تكن اليد حامله لعين النجاسه، فتطهر بمجرد إدخال اليد فى الإناء، و يكون ما فى الإناء غساله لها و إن لم يقصد به ذلك.

و احتمال كون الأمر بالإراقة بلحاظ عدم مطهريته مطلقا أو من الحدث، لا نجاسته.

خلاف الظاهر جدا، لظهوره فى عدم صلوح الماء للانتفاع المعتد به، المناسب ارتكازا لاستقذاره شرعا و نجاسته، بنحو يكون لازما عرفيا له، و إن لم يكن لازما عقليا.

خصوصا مع أن سقوط المستعمل عن الطهوريه مع طهارته فى نفسه ليس أمرا واضحا، ليتمكن اتكال المتكلم على وضوحه فى إرادته، بل هو تعبدى خفى لقله الأدله عليه.

نعم، الاستدلال المذكور موقوف على عدم اعتبار الورود فى التطهير، و هو غير بعيد، و تمام الكلام فيه فى مبحث المطهرات.

□
و منها: بعض النصوص الظاهره فى خصوصيه المعتصم فى طهاره الغساله، كما وثق حنان: «سمعت رجلا يقول لأبى عبد الله عليه السلام: إنى أدخل الحمام فى السحر و فيه الجنب و غير ذلك، فأقوم فاغتسل، فينتضح علىّ بعد ما أفرغ من مائهم. قال:

أليس هو جار؟ قلت: بلى. قال: لا بأس» «١»، لظهوره فى أن منشأ عدم البأس اعتصام الماء بالجريان، لا عدم انفعال الماء بنفسه.

بل هو الظاهر من أكثر نصوص الحمام، لظهورها فى خصوصيته.

و خبر على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «و سألته عن الكنيف يكون فوق البيت. فيصبيه المطر. فيكف فيصيب الثياب، أ يصلى فيها قبل أن تغسل؟ قال: إذا

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٨.

جرى من ماء المطر فلا بأس» (١).

فإن الذى يقع عليه الماء من الكنيف قد لا يكون فيه عين النجاسه، فيطهره الماء الجارى عليه، و يكون ماء غسله، فلو كان ماء الغساله طاهرا لزم إلغاء خصوصيه المطر.

اللهم إلا- أن يستشكل فى الأول باحتمال كون منشأ السؤال احتمال نجاسه الماء بملاقاتهم له، لا لكونه غسله لهم، لأنه لا يخلو عن إجمال فى نفسه، كما يظهر مما تقدم فى المسأله العشرين من الفصل السابق. وكذا الحال فى بقيه نصوص الحمام.

نعم، بناء على عدم اعتبار الورود فى التطهير لا يبعد ظهورها فى نجاسه الغساله، لصعوبه حملها حينئذ على خصوص الملاقاه غير المطهره.

و يشكل الثانى بضعف السند، و إن كان وجوده فى كتاب على بن جعفر و قرب الإسناد معا مؤيد قوى لصحته، فلا أقل من كونه مؤيدا.

و منها: نصوص النهى عن غسله الحمام (٢)، فإنها و إن كانت معارضه بما دل على طهاره غسلته، إلا- أنها عللت طهارتها بالاتصال بالماده، فتدل على نجاستها لو لا الماده، كذا ذكر بعض مشايخنا.

لكن، ليس فى نصوص الغساله ما يظهر منه التقييد بالماده، و إنما ورد فى نصوص ماء الحمام، و هو غير الغساله، كما تقدم عند الكلام فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

بل تقدم منه هناك حمل نصوص الغساله على الكراهه، بلحاظ احتمال اشتمالها على النجاسه جمعا بين النصوص، و إن كان الجمع المذكور غير ظاهر أيضا، كما تقدم.

و كيف كان، فيشكل فى الاستدلال المذكور بأن التعليل فى النصوص

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل.

المذكوره بغساله اليهودى، و النصرانى، و الناصب، و ولد الزنا، مانع من الاستدلال بها للمقام، إذ بناء على نجاستهم لا يكون الغسل مطهرا لهم، فتخرج غسالتهم عن محل الكلام، و بناء على طهارتهم ينحصر الوجه فى الخبائه المعنويه الموجهه للكراهه، و تكون أجنبيه عما نحن فيه أيضا.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا: أن العمده فى المقام هو العموم المؤيد بالنصوص المتقدمه، بل بعضها صالح للاستدلال فى نفسه، لظهوره فى المفروغيه عن الحكم المذكور، و إن لم يكن مسوقا لبيان، فتكشف عن شمول العموم، إذ لا- موجب للمفروغيه لولاه.

و منه يظهر أن النجاسه مشروطه بنجاسه المغسول، فالغساله الحاصله بعد تطهيره من استمرار الصب أو تعدد الغسلات طاهره، كغساله ما هو طاهر فى نفسه، لقصور العموم و النصوص الخاصه عنها، كما لا يخفى، و الظاهر أنه لا قائل بنجاستها، و إن نسب للفاضلين نجاسه الغساله و لو مع ترامى الغسلات، لخطأ النسبه، كما أشار إليه غير واحد.

هذا، و قد ذهب فى المدارك و الجواهر إلى طهاره الغساله مطلقا، و حكى ذلك عن ظاهر الذكرى و شرح الإرشاد. و فى مفتاح الكرامه أنه نسب للبصروى و الكركى فى بعض فوائده، بل فيه أنه نسب إلى جماعه من متقدمى الأصحاب، بل عن مجمع الفوائد نسبه إلى أكثر المتقدمين، و عن كشف الالتباس أن عليه فتوى شيوخ المذهب كالسيد و الشيخ و ابن أبى عقيل و ابنى حمزه و إدريس.

لكن الظاهر أن منشأ نسبه لابن أبى عقيل و المرتضى و ابن إدريس ذهابهم إلى عدم انفعال الماء القليل مطلقا أو بوروده على النجاسه من دون خصوصيه للغساله، و هو أجنبى عن محل الكلام.

كما لا يبعد أن يكون نسبه لابن حمزه و البصروى و كثير من المتقدمين لمساواتهم بينه و بين المستعمل فى رفع الحدث الأكبر فى عدم المطهرية، و هو

أجنبي أيضا، بل قد يستظهر من بعضهم نجاسه المستعمل في رفع الحدث الأكبر بسبب مساواته بينه وبين الغساله.

و كيف كان، فعمده ما يظهر منهم في وجه ذلك المناقشه في العموم المذكور.

تاره: بإنكار الدليل عليه، لانحصاره بمفهوم نصوص الكر، و هو يقتضى تنجس القليل بالملاقاه في الجملة في مقابل الحكم بعدم تنجس الكر مطلقا في المنطوق، و لا ينفع في إثبات العموم.

و اخرى: بمنافاته- لو تمّ في نفسه- لعموم عدم مطهره المتنجس، بل ما دل على نجاسه القليل في نفسه، لأن معناها: لا يرفع حدثا و لا يزيل خبثا، كما في الجواهر.

و الالتزام بنجاسته بعد الانفصال- كما عن العلامة قدّس سرّه- لا يقتضيه عموم الانفعال، لظهوره في النجاسه بالملاقاه حينها، لا بعدها، و لا دليل عليها غيره.

و قد اهتم في الجواهر بتقريب الوجوه المرجحه للعموم الثاني- بما سوف نشير إلى المهم منه إن شاء الله تعالى- و ذكر أنه لا أقل من تساقطهما و الرجوع للأصل، المقتضى للطهاره.

و يندفع الأول: بما تقدم في مبحث انفعال القليل و في الاستدلال للنجاسه هنا من تماميه الدليل على العموم المعتضد بالنصوص الخاصه.

و الثاني: بأن عموم عدم مطهره المتنجس و إن كان ارتكازيا أيضا، إلا أن المرتكز هو اعتبار الطهاره في المطهر مع قطع النظر عن التطهير به، فلا- ينافى تنجسه بالتطهير به، كما هو الحال في التنظيف من القذارات العرفيه، بل هو الحال في سائر العناوين المأخوذه في الأسباب، فإذا قيل: لا يكسر الحجر إلا حجر أصلب منه، و لا يغسل الرمل إلا ماء أكثر منه، لم يعتبر إلا الصلابه و الكثره مع قطع النظر عن الكسر و التطهير، فلا ينافى انحلال الكاسر بالكسر و قله الماء بغسل الرمل به.

و نظير ذلك تراب التطهير من الولوج، و كذا حجر الاستنجاء المعتبر فيه الطهاره، و لا يضر نجاسته بنفس الاستنجاء به لو فرض سريان رطوبه المحل إليه قبل إكمال المسح به.

و ما فى الجواهر من أن التطهير به إنما هو بمعنى مطهره زوال العين به، نظير زوالها فى الحيوان، و ليس هو نظير التطهير بالماء.

مخالف لظاهر الأدله، بل لا يناسب اعتبار طهارته، خصوصا مع عدم الرطوبه المسريه، بل لا يناسب لزوم المسح به و لو مع زوال العين عند بعضهم.

بل ما ذكرنا من حمل العموم المذكور على لزوم الطهاره من غير جهه التطهير هو مقتضى ما تقدم من ارتكاز شمول عموم الانفعال للمقام، حيث يتعين الجمع بين العمومين بالوجه المذكور، و ليس هو من سنخ الجمع العرفى المخالف لظهور الدليل بدوا، لامتناع التنافى بين الارتكازين، غايه الأمر أنه قد يعبر عن الأمر الارتكازى بما يوهم العموم و المنافاه للارتكاز الآخر.

مضافا إلى أنه لو فرض التنافى بين العمومين فلا- مجال لتقديم عموم اعتبار الطهاره فى المطهر، للعلم بعدم حجتيه فى المقام، لخروجه عنه تخصصا أو تخصيصا، و ليس العام حجه فى نفي التخصص و تعيين التخصص عند الدوران بينهما، ليكون العموم بذلك معارضا لعموم انفعال القليل فى المقام.

و منه يظهر أنه لا- مجال للإشكال فى عموم تنجيس المتنجس بأنه كما يقتضى تنجس الماء بالثوب المغسول به مثلا، يقتضى تنجس الثوب بالماء بعد فرض تنجسه، و حيث يعلم بقصوره فى المقام عن أحد الأمرين فلا طريق لإثبات الأول به.

لاندفاعه: بأنه بعد عدم شمول العموم للثانى تخصيصا أو تخصصا يتعين حجتيه فى الأول بعد فرض شموله له.

و قد ظهر بذلك أنه لا مجال لدعوى تساقط العمومين و الرجوع للأصل، فضلا عن دعوى ترجيح العموم الثانى.

نعم، ما ذكره فى الجواهر من المرجحات قد يدعى صلوحه بنفسه للخروج عن عموم الانفعال لو تمّ فى نفسه، فالمناسب التعرض لما ذكره و نحوه مما قد يستدل به على الطهاره، و هى أمور.

الأول: بعض النصوص التى قد يستفاد منها الطهاره تصريحاً أو تلويحاً، كعموم تعليل طهاره ماء الاستنجاء بأن الماء أكثر من القدر فى الخبر المتقدم عند الكلام فى تنقيح عموم الانفعال، المؤيد بجميع نصوص الاستنجاء، لعدم ظهورها فى خصوصيته.

□
و موثق الأحول و صحيحه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت: له: استنجى ثمّ يقع ثوبى فيه و أنا جنب. فقال: لا بأس به» (١).
لقرب حمله على إرادته غسل المنى مع الاستنجاء بقريته ذكر الجنابه، لبعده احتمال دخل حدثها فى حكم ماء الاستنجاء كى يحتاج لذكرها فى السؤال.

و صحيح عمر بن يزيد (٢) المتقدم فى أخبار النجاسه المتضمن عدم البأس بما يقطر فى الإناء من الأرض المتنجسه مع أنه غسله لها.

و صحيح ابن مسلم الوارد فى غسل الثوب فى المرن مرتين (٣)، فلو كان ماء الغساله نجسا لنجس الثوب بعد خروجه منه بالغمز و نحوه و اجتماعه معه فى الإناء، بل لنجس الإناء، فتنجس الثوب بمباشرة و امتنع غسله به مره أخرى إلا بعد تطهيره، و ليس بناؤهم عليه، و ما ورد من الاكتفاء بصب الماء على الثوب من بول الرضيع الذى لم يتغذ بالطعام (٤) مع استلزامه نفوذ الغساله فى الثوب.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

و صحيح موسى بن القاسم، عن إبراهيم بن عبد الحميد: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الثوب يصيبه البول، فينفذ إلى الجانب الآخر، و عن الفرو و ما فيه من الحشو، قال: اغسل ما أصاب منه و مس الجانب الآخر، فإن أحببت مس شىء منه فاغسله و إلا فانضح بالماء» (١)، لظهوره في عدم البأس بنفوذ الغساله في الحشو.

□
و ما تضمن تطهير النبي صلى الله عليه و آله المسجد من بول الأعرابي بإلقاء ذنوب من الماء عليه (٢)، المستلزم لغوص ماء الغساله في باطن أرض المسجد الذي لا يجوز تنجيسه كظاهره.

لكن، الظاهر عدم صلوح النصوص المذكوره للتأييد المعتمد به، فضلا عن الاستدلال. لظهور التعليل في أن المدار في عدم الانفعال على كون الماء أكثر من القذر، و لا إشكال في عدم البناء على ذلك، سواء أريد الجمود على ظاهره أم تنزيله على عدم تغير الماء، لفرض انفعال القليل و إن لم يتغير.

و تنزيله على إرادته غلبه الماء للقذر لإزالته له، ليعم جميع أنواع الغساله، بعيد عن ظاهره جدا، إذ لا يترتب ذلك على الكثرة، بحيث يكون لازما ذهنيا لها، ليراد منها.

و بقيه نصوص الاستنجا و إن لم تظهر في اختصاص الطهاره به، إلا أنه لا مجال لإلغاء خصوصيته مع ما هو المعلوم من خصوصيه الاستنجا بنحو من التسهيل، كالاكتفاء فيه بالأحجار، لمناسبه ذلك لكثرة الابتلاء به و صعوبه التوقى عنه، بل أخذ عنوانه في الأسئلة قد يشعر بخصوصيه المخرجه له عن القاعده حتى يحتاج فيه للسؤال.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٥٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

و موثق الأحول- مع عدم وضوح بلوغه مرتبه الظهور الحجّه- معارض بموثق سماعه المتقدم فى أدله النجاسه، كما نبه له الفقيه الهمداني قدس سرّه.

على أن غايه ما يدل عليه عموم حكم الاستنجااء لصوره غسل المنى تبعاً للبول، و لا ينفع فى إثبات طهاره غسله المنى مطلقاً، فضلاً عن غسله غيره، و الإجماع على عدم الفصل فى مثل ذلك غير ظاهر.

و صحيح عمر بن يزيد- مع عدم وضوح كونه فيما نحن فيه، لعدم وضوح مطهريه القطره للموضع النجس، لتكون غسله له- من القريب حملة على الطهاره الظاهريه، لعدم العلم بإصابه القطره للموضع النجس، كما تقدم فى مبحث انفعال الماء القليل عند الكلام فى الملاقاه غير المستقره، بل تقدم فى الاستدلال لنجاسه الغساله أن السؤال فيه مشعر بالمفروغيه عن نجاستها.

و صحيح ابن مسلم إنما يقتضى عدم تنجيس الغساله و الإناء حين تطهيره بهما، و قد عرفت أن مثل ذلك لا ينافى نجاستها.

و العفو عن نجاسه المركز أو طهارته بالتبع غير عزيز، بل هو نظير طهاره يد الغاسل للميت، و آلات الخمر التى تنقلب خلا، و آلات الترح بناء على نجاسه البثر، و غير ذلك مما لا ينافى الانفعال عندهم.

على أن ذلك لا يختص بالغساله، بل يجرى فى نفس الثوب، حيث يمس الإناء برطوبه.

و ما ورد من الاكتفاء بالصب فى بول الصبى المذكور مختص بمورده المبنى على نحو من التخفيف، فلا يتعدى لغيره مما وجب فيه الغسل و العصر من أقسام البول، فضلاً عن غيره.

و صحيح موسى بن القاسم- مع عدم خلوه عن الاضطراب- لا يختص الإشكال فيه بنفوذ الغساله، بل يجرى فى نفوذ البول، فأما أن يحمل على غسل تمام ما أصابه البول، المستلزم لخروج القسم المعتد به من الغساله بالغمز و نحوه، أو على غسل الظاهر وحده، للتخلص من محذور مسه مع بقاء الحشو على نجاسته، كما لعله

ظاهر الجواب.

و أما حديث تطهير النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ للمسجد بالذنوب فهو - مع ضعف سنده جدا بإرساله عن أبي هريره في غوالي اللئالي، و معارضته بما روى من أمره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بإخراج التراب الذي بال عليه الأعرابي و إلقاء الماء بعده «١» - لا يدل على طهاره الغساله، لإجمال الواقعه فيه، لإمكان صلابه المحل و تدافع الماء منه إلى خارج المسجد، كما قد يناسبه كثره ماء الذنوب، أو كون إهراق الماء مقدمه لتطهيره بالشمس.

مع قرب ابتناؤه على العفو عن مثل هذه النجاسه الباطنه في المسجد، نظير ما ورد في غير واحد من النصوص «٢» من جواز اتخاذ الحش مسجدا إذا ألقى عليه من التراب ما يواريه، بل في بعضها أن ذلك يطهره.

الثاني: عسر التحرز عنها في كثير من المقامات بالنسبه إلى جريانها إلى غير محل النجاسه، و مقدار التقاطر و مقدار المختلف و نحوها، و الرجوع للعرف لا - أثر له في الأدله الشرعيه، بل عمل القائلين بالنجاسه مخالف لفتواهم، لعدم تحرزهم عما يتخلف و يتقاطر، و ربما كان أكثر مما انفصل، خصوصا في مواضع الشعر و نحوه.

هذا ما ذكره في الجواهر. و كأن مراده العسر النوعي، المستلزم للهرج و المرج، و الكاشف عن عدم جعل الحكم رأسا.

لكن لا - يخفى أن منشأ لزوم العسر في كلامه هو ملاحظه اللوازم المذكوره و التدقيق فيها، و فرض عدم الرجوع فيها للعرف، لعدم الدليل على مرجعيته.

و من الظاهر أن ذلك بنفسه دليل على الاكتفاء بالمتعارف في تحديد هذه الأمور و حملها على غساله القذارات العرفيه، إذ عدم لزوم الهرج و المرج خارجا كاشف عن سيره المشرعه على الاكتفاء بالوجه المذكور في التحرز المطلوب.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٥٢ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام المساجد.

و عليه يحمل فتوى القائلين بالنجاسه، فلا- تخالف عملهم. و لا طريق مع ذلك لاستكشاف طهاره الغساله مطلقا حتى فى مورد تعارف الاجتناب عنها.

على أن كثره المتخلف بعد الصب لا- أهميه لها مع انفصال المقدار المتعارف فى أول الصب، لأن المتخلف إنما يكون من استمرار الصب بعد تماميه التطهير، و ليس هو ما يجرى فى أول الصب و يكون به التطهير لينجس. فتأمل.

هذا، و لو أريد الاستدلال بالخرج الشخصى، الذى هو موضوع قاعده الرفع كان أشكل، إذ هو- مع عدم صلوحه لرفع النجاسه و نحوها من الأحكام الوضعيه، بل لا يقتضى إلا جواز الارتكاب- غير لازم فى المقام بالإضافه إلى ما هو محل الكلام، و لا سيما مع تعارف الاجتناب لغلبيه الاستقذار.

نعم، قد يلزم من بعض المقارنات الناشئه من التدقيقات و الاحتياطات و الوسوس التى قد تستلزم الحرج فى كثير من الموارد المقطوعه النجاسه.

الثالث: خلو الأخبار و كلمات القدماء عن التعرض لنجاسه الغساله، مع عموم الابتلاء بها و بفروعها الدقيقه، كالقطرات و يد المباشر و نحوهما.

و فيه: ان هذا لا يكشف عن طهارتها، بل عن وضوح حكمها و الاستغناء عن التعرض لها بالخصوص اكتفاء بالأصل، أو العموم، أو السيره، أو الارتكاز، أو نحوها.

و حيث صرحوا بعموم انفعال الماء القليل و دلت عليه النصوص كان السكوت المذكور فى المقام شاهدا بالنجاسه لا بالطهاره، و لا سيما مع ما تقدم من دلالة بعض النصوص على المفروغيه عن ذلك، و استحكام ارتكاز نجاستها، قياسا على غسله القدرات العرفيه، بل تعارف الاجتناب عنها لاستقذارها، فان بناءهم مع ذلك على طهارتها و الاعتماد فى بيانها على الأصل بعيد جدا.

و ليست الوجوه التى ساقوها للطهاره من الوضوح و الارتكاز بحد يعتمد عليه فى مقام البيان و يستغنى بها عن التنبيه على استثنائها من عموم الانفعال- كما يظهر بالتأمل فيها- و لذا احتاجوا إلى استثناء ماء الاستنجاء، بل ظاهر ذكرهم له

خصوصيه، نظير ما تقدم عند الكلام فى نصوصه.

و أما الفروع المشار إليها- كالمقطرات، و يد المباشرة، و نحوهما- فإهمالها اعتمادا على التعارف غير عزيز، كما هو الحال فى جميع موارد الطهاره بالتبعيه، كيد غاسل الميت، و آلات النرح، و انقلاب الخمر خلا، و غيرها.

فالإنصاف أن الوجه المذكور من أقوى أدله النجاسه.

هذه عمدته المؤيدات أو الأدله المذكوره فى كلماتهم للقول بالطهاره، و ربما يظهر منهم التأييد بوجه آخر ظاهره الوهن لا مجال لإطاله الكلام فيها.

هذا، و فى الخلاف، و عن المبسوط التفصيل فى غسله الثوب بين الغسله الأولى، فتنجس، و الثانيه، فلا تنجس.

و استدل فى الخلاف لكل منهما بما يعم الغسلتين، بل صرح فيه- كما عن المبسوط أيضا- بطهاره غسله الولوغ فى جميع الغسلات، و عن السرائر النجاسه فى الغسله الاولى لا غير. و ربما نزل هذا التفصيل على أحد تفصيلين قال بكل منهما جماعه.

الأول: اختصاص الطهاره بغير الغسله المزيله لعين النجاسه، أما فيها فالغسله نجسه، بل ربما قيل بعدم الخلاف فى نجاستها، و أن القائل بالطهاره إنما يقول بها فى غيرها، و إن كان هو خلاف صريح الجواهر.

و كيف كان، فقد يوجه بأنه لا بد من البناء على نجاسه الماء حينئذ لملاقاه عين النجاسه و حملة لها.

و على ذلك يحمل الإجماع المدعى فى المنتهى و التحرير على نجاسه الماء المستعمل فى غسل الحيض و الجنابه إذا كان على البدن نجاسه عينيه.

و كذا خبر العيص المتقدم الظاهر فى نجاسه الغسله إذا كانت من بول أو قدر، إذ البول و القذر من الأعيان النجسه، و جفاف البول لا يخرج عن ذلك و لا يوجب انعدامه، كما ذكره بعض مشايخنا.

و مثله نصوص غسله الحمام، حيث كان المتيقن منها مجمع الغسلات التى

يشتمل بعضها على ما يزال به عين النجاسه، فيختلط به الباقي، و لا إطلاق لها يشمل الغساله غير المشتمله على عين النجاسه.

و الكل كما ترى! إذ المراد بملاقاه الماء لعين النجاسه، إن كان هو الملاقاه حين الغسل، فلا فرق بينها و بين ملاقاه المتنجس غير الحامل لعين النجاسه حين غسله و تطهيره بعد فرض عموم التنجيس للمتنجس، و إن كان هو الملاقاه بعد انفصال الماء عن العين المغسوله و حملة لعين النجاسه بعد تطهيره للمتنجس بها و خروجه عن كونه غساله، فلا مجال له مع استهلاك النجاسه فى الماء، و إنما يتجه مع تميزها و عدم استهلاكها، و هو خارج عن محل الكلام، كما هو الحال فى ماء الاستنجاء.

و منه يظهر حال الإجماع و الخبر المتقدمين، فإن حملهما على خصوص صورته تميز النجاسه بعيد جدا، بل ممتنع، فيتعين كون منشأ الانفعال فيهما الملاقاه حين الغسل قبل الاستهلاك، فيتعدى منهما للمتنجس الخالى عن عين النجاسه بعد فرض كونه منجسا كالنجس. فتأمل.

على أن الظاهر من النجاسه العينيه فى معقد الإجماع ما يقابل الحدث القائم بالنفس [١]، فيعم صورته زوال عين النجاسه، و لذا جزم بالطهاره، مع عدم النجاسه العينيه، مع أنه ممن يرى نجاسه الغساله مطلقا.

كما أن الخبر ظاهر فى إرادته التطهير من نجاسه البول و القذر، و لو مع زوال عينهما، لا خصوص الغسل منهما مع وجود عينهما، خصوصا بملاحظه مقابله بوضوء الصلاه، لظهوره حينئذ فى استيعاب الأقسام.

[١] قال فى المنتهى: ١-٢٣: «الثانى: متى كان على جسد المجنب و المغتسل من حيض و شبهه نجاسه عينيه، فالمستعمل إذا قل عن الكر نجس إجماعا، بل الحكم بالطهاره إنما يكون مع الخلو من النجاسه المعينه».

و قال فى التحرير ص ٦: «إذا كان على جسد الجنب أو الحائض نجاسه عينيه كان المستعمل نجسا إجماعا، أما لو خليا عنها فهو طاهر أيضا، و فى التطهير به خلاف سبق».

و نصوص غسله الحمام قد عرفت أنها أجنبيه عن محل الكلام.

على أن بعض النصوص المتقدمه المستدل بها على النجاسه يشمل غسله المتنجس غير المشتمل على عين النجاسه، بل هو صريح موثق عمار.

نعم، موثق سماعه مختص بوجود عين النجاسه، لأنه المتعارف فى غسل الفرج من الجنابه، و لا أهميه له مع عموم غيره.

كما أن بعض ما استدل به للطهاره من عموم عدم تطهير المتنجس يشمل الغسله المزيله لعين النجاسه، بناء على استناد التطهير لها، كما هو الظاهر، بل لا ينبغي الإشكال فيه فى مثل غسل الثوب فى المركز من البول.

بل النصوص الخاصه كالصريحه فيه و كذا غيرها من الوجوه.

و بالجملة: لا فرق بين وجود عين النجاسه و عدمه بالنظر إلى ما تقدم من أدله الطهاره و أكثر أدله النجاسه، فلا مجال للتفصيل المذكور، فضلا عن تنزيل كلام القائلين بالطهاره عليه.

نعم، بناء على عدم انفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس قد يتجه التفصيل المذكور، و إن كان هو منافيا لبعض النصوص المتقدمه، و لا سيما موثق عمار، إلا أن يناقش فى الاستدلال بها بما تقدم الكلام فيه.

الثانى: طهاره خصوص ماء الغسله المتعقبه بطهاره المحل. و إليه يرجع ما قيل من أن الغسله كالمحل بعدها، كما ذهب إليه غير واحد من المعاصرين، و حكى عن السيد بحر العلوم قدس سرّه و عن العلامة فى النهايه احتمالها، بل قد يستظهر مما عن المنتهى اختصاص النزاع بها، و أنه لا-خلاف فى نجاسه غيرها، و إن كان هو مما ياباه ظاهر كلام بعضهم و صريح كلام آخر، مثل ما تقدم من الشيخ قدس سرّه من طهاره غسله الولوغ فى الغسلات الثلاث.

و كيف كان، فقد يستدل عليه:

تاره: بانصراف العموم عن مثل هذه الملاقاه المقتضيه للطهاره، لعدم اجتماع

النجاسه مع الملاقاه إلا رتبه.

و اخرى: بلزوم الخروج فيها بعد فرض طهاره المتخلف، إذ انفعال تمام الماء حين الملاقاه مستلزم لكون طهاره المتخلف من دون مطهر، و انفعال بعضه- و هو خصوص ما ينفصل بعد ذلك- راجع إلى اختلاف حكم الماء الواحد، و كل منهما و إن كان ممكنا عقلا، إلا أنه بعيد عرفا، بنحو يصلح لأن يكون قرينه على الخروج عن العموم المذكور.

و يندفع الأول: بكفايه الاجتماع الرتبي في مثل ذلك ارتكازا، و لا موجب معه لانصراف العموم. مع أن طهاره المحل بوقوفه على استيلاء الماء عليه، و هو متأخر زمانا عن الملاقاه الموجبه للانفعال.

و يندفع الثاني: بأنه لا بعد في طهاره المتخلف بعد نجاسته تبعا لطهاره المحل، لبناء الشارع و العرف على نظيره في الأثر الباقي بعد الاستنجاء بالأحجار، و في غساله القذارات العرفيه، بل الطهاره بالتبعيه كثيره جدا.

بل غفله العرف عن المتخلف و تبعيته للمحل، مانعه من كون طهارته قرينه عرفيه مخرجه عن العموم، فالبناء على العموم متعين بعد الاعتراف بعدم استحاله ذلك عقلا.

و أما ما ذكره بعض المعاصرين قدس سره من أنه إذا توقف شمول العام لمورد على أعمال عنايه زائده على مقتضى العام لم يكن العام حجه في ذلك المورد، لعدم تكفله بالعنايه المذكوره، بخلاف الدليل الخاص، حيث يكشف عن العنايه المذكوره دفعا لمحذور لغويته، و حيث كان شمول عموم الانفعال للمقام موقوفا على طهاره المتخلف بعد نجاسته، فلا طريق لإثبات شموله له.

فهو مدفوع: بأن ذلك مختص بما إذا كانت العنايه دخيله في حجيه العام في المورد، إما لتوقف تحقق عنوان العام عليها، أو لتوقف دفع المعارض عليها، أو نحو ذلك مما لا ينهض العام بإثباته، كما في مورد الأصل المثبت،

فإن الأصل حيث كان عمليا كان شمول عمومه للمورد المذكور موقوفا على التعبد بلازم مجراه بعنايه زائده، إذ بدونه لا يكون المورد محلا للعمل، ليدخل في عموم الأصل.

أما إذا لم تكن العنايه دخيله في ذلك، بل كانت لازمه لحكم العام، فحيث كان العام متكفلا لإثبات حكمه تعيين البناء عليه، عملا- بأصالة العموم، وإن لزم العنايه المذكوره، إما لتوقف ثبوت الحكم عليها، كما لو فرض دلالة الدليل على أن من نكل بعد عتق عليه، وفرض عدم عتق العبد على شخص إلا بعد ملكه له، فإن اللازم العمل بعموم حكم التنكيل في حق من نكل بعد غيره، ويلتزم بملكه له في رتبه سابقه على عتقه عليه، وإن كان ذلك أمرا خارجا عن مقتضى العموم.

و إما لاستلزام الحكم للعنايه المذكوره و تفرعها عليه، كما هو الحال في عموم دليل الإرث لإرث من ينعق على الوارث، مع أن إرثه مستلزم لانعتاقه، وهو أمر زائد على مقتضى عموم الإرث.

و منه المقام، لأن طهاره المتخلف من دون مطهر متفرعه على انفعال الغساله حين الملاقاه قبل الانفصال، الذي هو مقتضى عموم انفعال القليل، و لا مجال لدعوى قصور العموم عن الغساله لأجل ذلك.

على أن ذلك لو تمّ فهو إنما يقتضى عدم حجيه العموم في المتخلف، فلا يحكم بانفعاله قبل انفصال الغساله ثمّ طهارته بالتبعيه، لا عدم حجيته في المنفصل، بل يحكم بانفعاله حين الملاقاه و بقاء نجاسته بعد ذلك، لعدم كونه موردا للعنايه المذكوره، إذ لزوم العنايه إنما يمنع من حجيه العموم في موردها لا غير.

هذا كله مضافا إلى بعض النصوص الخاصه المتقدمه الشامله للغسله المتعقبه بطهاره المحل، بل هو صريح موثق عمار المتقدم، المؤيده بما تقدم من سكوت قدماء الأصحاب، فإن التفصيل بالوجه المذكور محتاج إلى عنايه يغفل عنها، فعدم التنبيه عليه ظاهر في عدمه، و في الإرجاع إلى عموم الانفعال الارتكازي

الشامل للمقام.

هذا تمام الكلام فيما هو المهم فى المقام.

و قد تحصل منه: أن عمدته الأقوال فى المقام أربعة:

النجاسة مطلقا، عملا بعموم انفعال القليل، المعتضد أو المؤيد بالنصوص الخاصة المتقدمه و غيرها.

و الطهاره مطلقا، لدعوى قصور العموم المذكور، أو معارضته بعموم عدم مطهره النجس، المعتضد أو المؤيد بما تقدم من الوجوه.

و الطهاره فيما عدا الغسله المزيله لعين النجاسه، لدعوى أن الملاقاه لعين النجاسه موجب لانفعال الماء مع قطع النظر عن كونه غساله.

و الطهاره فى خصوص الغسله المتعقبه بطهاره المغسول، لدعوى قصور عموم الانفعال عنها، أو لزوم الخروج عنه فرارا من محذور اختلاف حكم الماء الواحد، أو طهاره المتخلف من دون مطهر.

و قد أشرنا إلى احتمال وجود قول خامس، و هو نجاسه الغساله و لو مع ترامى الغسلات و طهاره المحل.

و ربما كانت هناك تفصيلات آخر، كالتفصيل بين الولوج و الثوب، فتطهر فى الأول فى جميع الغسلات، و فى الثانى فى الغسله الثانى، كما تقدم من الخلاف و عن المبسوط.

أو تطهر فى الأول فيما عدا الغسله الاولى، و فى الثانى فى جميع الغسلات، كما عن السرائر، إلى غير ذلك مما لا مجال لإطاله الكلام فيه بعد ما تقدم من أن المتعين هو القول الأول. فلاحظ.

□
و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أنه إذا كان الدليل على النجاسه هو عموم الانفعال كان متفرعا على القول بانفعال الماء القليل، فمع القول بعدم انفعاله مطلقا، أو بالمتنجس، أو مع ورود

الماء على النجاسه يتعين البناء على ذلك فى المقام.

و من ثمّ اختار الفقيه الهمداني قدّس سرّه طهاره غسله المتنجس، بل يتعين معه البناء على اختصاص النجاسه بالغسله المزيله لعين النجاسه، كما تقدم.

و ربما يبنى عليه التفصيل فى نجاسه الغساله بين ورود الماء على المغسول و ورود المغسول على الماء.

و إن كان من القريب رجوعه إلى اعتبار ورود الماء فى مطهريته، فمع عدم وروده لا يكون مطهرا، فينجس، لعدم كونه غسله، لا أنه غسله نجسه. و الأمر غير مهم.

و أما إذا كان الدليل هو النصوص الخاصه الداله على نجاسه الغساله، فلا بد من ملاحظه حالها من حيثه العموم و الخصوص، كما لا بد من ملاحظه نسبتها لدليل القول بعدم انفعال القليل، و لا مجال لإطاله الكلام فيه، لعدم ترتب الأثر عليه بعد ما عرفت من المختار.

و مما ذكرنا يظهر الوجه فى اختصاص النجاسه بما إذا كان الغسل بالماء القليل، لقصور العموم عن الماء المعتصم، كالنصوص الخاصه، و لو فرض العموم فيها كفى عموم دليل الاعتصام فى الخروج عنه، بل لا إشكال فى ذلك.

الثانى: يلزم بناء على ما تقدم من نجاسه الغساله انفصالها عن المغسول، إما لتوقف التطهير عليه، أو لعدم إمكان الانتفاع بالمغسول بدونه بسبب نجاسه الغساله، على ما يأتى الكلام فيه فى مبحث المطهرات إن شاء الله تعالى.

و قد أشرنا إلى طهاره المتخلف بالوجه المتعارف، كما هو المعروف بينهم، كما فى مفتاح الكرامه.

و تقتضيه إطلاقات أدله التطهير المقاميه، كما هو الحال فى سائر موارد الطهاره بالتبعيه.

بل هو مقتضى الملازمه العرفيه بين طهاره المغسول و طهاره المتخلف فيه بعد كونه أمرا تابعا له و من شؤونه المغفول عنها، بل لا فائده فى طهاره المغسول مع

نجاسه المتخلف.

و منه يظهر ضعف القول بنجاسته مع عدم العفو عنه، كما ذكره في مفتاح الكرامه احتمالاً.

و أما نجاسته مع العفو عنه، فهي و إن ذكرت في مفتاح الكرامه احتمالاً، إلا أن عدم الأثر المصحح لاعتبارها مانع من البناء عليها، بل الملازمه العرفيه المتقدمه شاهده بالطهاره. فلاحظ.

هذا، و الظاهر أن المعيار فيه على انفصال الماء عن المحل المغسول لا- عن تمام العضو، فلو تنجست الكف فصب الماء على أعلاها و جرى منه إلى أسفلها طهر الأعلى و ما يتخلف فيه و إن لم تنفصل الغساله عن الأسفل، لصدق الغسل المطهر عليه فيتبعه المتخلف للوجه المتقدم، خلافاً لما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه من أن أعلى الكف و إن طهر بذلك إلا أن المتخلف فيه لا يطهر إلا بعد الانفصال من تمام الكف.

ثمّ إن المتخلف لو انفصل بعد ذلك بقي على طهارته و لو من جهه الاستصحاب، بل لا ينبغي التأمل في ذلك بعد النظر في السيره، بل فيما تقدم في دليل الطهاره بالتبعيه. و الظاهر طهوريته من الحدث و الخبث، لعموم طهوريه الماء الطاهر.

و أما ما في الجواهر من أن القاعده تقتضى تنجيسه، و البناء على طهارته إنما هو لمكان الحرج و للأدله الحاكمه بطهاره المغسول، و ذلك يقتضى الاقتصار على ما تندفع به الضروره، و هو الطهاره دون المطهرية.

فهو مدفوع: بأن الحرج و نحوه بعد أن كشف عن الطهاره ترتبت أحكامها و منها المطهرية، و إن لم يتوقف عليها دفع الحرج و نحوه.

و أما ما يقتضى عدم مطهرية الغساله حتى بناء على طهارتها- كما يأتي- فهو مختص بما ينفصل حين الغسل بوجه متعارف و يصدق عليه الماء المستعمل، و لا يعم المتخلف الذي هو من توابع المغسول و إن انفصل بعد ذلك.

هذا، و ربما يدعى التسامح فى النضح الحاصل حين الغسل بالوجه المتعارف، لكثرة الابتلاء به، و صعوبه التحرز عنه بنحو يغفل عنه العامه، فعدم التنبيه إلى نجاسته ظاهر فى طهارته و العفو عنه.

لكن، فى بلوغ ذلك حدا يصلح به للاستدلال و الخروج عن عموم الانفعال أو استصحابه إشكال، لإمكان الاعتماد فى البيان على العموم المذكور بعد كونه ارتكازيا، و عدم وضوح بلوغ صعوبه التحرز عنه حدا يعلم معه بعدم جعل الحكم المذكور.

نعم، لا- ينبغى التأمل فى ذلك بالإضافة إلى أجزاء المغسول لو انتضح من بعضها على بعض، كانتضاح الماء من بعض الأصابع على بعض عند تطهير اليد، أو انتضاح الماء من الرأس على الصدر عند تطهير الجسد، لصعوبه التحرز عن ذلك و الغفله عنه بالنحو الكاشف عن تعارف التسامح فى ذلك، بحيث لو لم يكن فى محله لاحتاج إلى الردع الظاهر، فعدمه يكشف عن كون التسامح المذكور فى محله.

و مثله انفصال ماء الغساله عن المغسول بما هو من توابعه، كمروره بالخاتم و السوار عند تطهير اليد.

هذا، و أما الكلام فيما يطهر بالتبعيه كيد الغاسل، و الظرف الذى يغسل به، فهو موكول إلى الكلام فى الطهاره بالتبعيه من فصل المطهرات.

الثالث: بعد أن أشرنا إلى لزوم انفصال ماء الغساله فى طهاره المحل، فلو فرض جريانه إلى محل طاهر، فإن انفصل عنه بالوجه المتعارف باستمرار الجريان فلا- إشكال، لتعارف ذلك فى التطهير، بنحو يكشف عدم التنبيه عليه على عدم انفعاله، و لعسر الاقتصار على غسل المحل المتنجس بنحو يستلزم الهرج و المرج لو بنى على الانفعال.

و إن لم ينفصل عنه، بل جف عليه لقلته، فالظاهر أنه ينجسه بناء على تنجيس المتنجس.

نعم، لا بأس بمثل تفشى الماء من المحل المغسول من الثوب إلى ما يجاوره بالنحو المتعارف، و الذى لا يمكن التحرز عنه.

كما أنه لو جرى ماء الغسالة إلى المحل الطاهر و تجمع فيه تعين تنجيسه له، كما لو طهر الإنسان صدره فتجمع الماء فى حجره، بل لا يبعد عدم كفايه انفصاله بعد ذلك فى طهاره الجسم، لعدم تعارف مثل ذلك فى التطهير حتى يستكشف العفو عنه تبعاً، بل يتعين العمل فيه بالقاعده المقتضيه للنجاسه.

الرابع: اختلف القائلون بنجاسه الغسالة فى أنه هل يعتبر فى التطهير منها التعدد أو لا؟

فمن الشهيد فى جميع كتبه و بعض من تأخر عنه أن حالها حال المغسول قبلها، فيلزم التعدد إن كانت من الغسله الاولى، و إن كانت من الثانيه نقصت واحده، و هكذا.

و لا- يبعد كون مرادهم ما يحتاج إلى التعدد من حيثيه النجاسه، كالبول لا من حيثيه المتنجس كالإناء. و عن المعالم الاجتزاء بالمره مطلقاً.

و الذى ينبغى أن يقال: يتعين الاكتفاء فيها بالمره بناء على ثبوت عموم، أو إطلاق يقتضى الاكتفاء بها فى غير النجاسات المنصوص فيها التعدد، لخروجها عن النجاسات المذكوره و إن كانت غساله منها، فالغساله من البول ليست بولا، و تبعيتها له فى أصل النجاسه لا يقتضى تبعيتها له فى حكمها.

و مجرد حملها لأجزائه لا يلحقها به بعد فرض استهلاك الأجزاء المذكوره فيها، بل حتى مع فرض عدم الاستهلاك، لاختصاص دليل التعدد بإصابه البول مثلاً، و لا يشمل الماء المختلط به، بل يتعين الرجوع فيه للإطلاق المفروض القاضى بالاكتفاء بالمره.

و أما بناء على عدم ثبوت ذلك- و أن اللازم فى غير المنصوص فيه المره هو التعدد لاستصحاب النجاسه- فاللازم البناء على ذلك فى الغساله أيضاً.

و دعوى: أن المغسول الذى يجب فيه التعدد تضعف نجاسته بعد كل غسله، و لذا يكفى فيه من العدد ما لا يكفى فيه قبل ذلك، فيكون حكم غسلته كذلك، لأن نجاستها مسببه عنه فلا يزيد حكمها عليه.

لا ترجع إلى محصل ظاهر، ليخرج به عن مقتضى الاستصحاب، لعدم القطع بتخفيف النجاسه بعد كل غسله، بل يمكن زوالها دفعه بعد الأخيره. مع عدم وضوح كون المعيار فى التعدد على شدة النجاسه، بل لعله أمر آخر تعبدى، فلا يخرج ذلك عن الأولويه الظنيه.

و منه يظهر لزوم التعدد فى غسله ما ورد النص بعدم الحاجه فيه للتعدد، و إن لم يظهر منهم وجود قائل بذلك.

و لعله للأولويه المشار إليها، التى تقدم عدم الركون إليها، و لذا لم يتعدوا من الدم المعفو عنه فى الصلاه إلى المتنجس به. فتأمل.

نعم، مقتضى إطلاق خبر العيص اللفظى أو المقامى، الاكتفاء بالمره فى الغساله مطلقا و لو من الغسله الأولى.

لكن الإشكال فى سنده مانع من الاعتماد عليه.

و مما ذكرنا يظهر حال غير الغساله مما يلاقى المحل النجس و يتنجس به.

فلاحظ.

الخامس: الظاهر أنه لو قيل بطهاره ماء الغساله، فلا مجال لرفع الحدث و لا الخبث به، كما صرح به فى الجواهر.

أما عدم رفع الحدث به فالظاهر أنه المعروف بينهم، بل فى مفتاح الكرامه: أن القول برفع الحدث به نادر لم نعرف قائلًا به. و فى المعبر و عن المنتهى دعوى الإجماع على عدم رفعه به.

□
و يقتضيه خبر عبد الله بن سنان المتقدم فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

مضافا إلى ما دل على عدم جواز الغسل و الوضوء بالماء الذى يدخل الرجل

يده فيه و هى قدره غير طاهره، بناء على عدم اعتبار ورود الماء على المتنجس فى مطهريته، كما تقدم فى أدله القول بالنجاسه، فإن النصوص المذكوره لو كانت قاصره عن إثبات نجاسه الماء المذكور، فلا قصور فى ظهورها فى عدم صحه الوضوء و الغسل به.

و أما عدم رفع الخبث به، فقد يظهر من الجواهر الإجماع عليه، كعدم رفع الحدث، حيث قال: «قد يقال: إن القول برفع الخبث به دون الحدث خرق للإجماع المركب»، و يؤيده ما فى محكى المبسوط، حيث قال: «و لا- يجوز إزاله النجاسه إلا- بما يرفع به الحدث».

لكن، قال فى مفتاح الكرامه: «و أما بالنسبه إلى الخبث فغير مسلم، بل الظاهر من كل من قال: إنه طاهر، أنه مزيل للخبث، كما يأتى فى ماء الاستنجاء»، و هو مقتضى عموم مطهرية الماء الطاهر، و الخروج عنه فى رفع الحدث لا يقتضى الخروج عنه فى رفع الخبث.

و ما تقدم من المبسوط غير ظاهر، و لذا تقدم رفع الخبث بالمستعمل فى رفع الحدث الأكبر و إن لم يرفع الحدث.

نعم، يلزم الخروج عن العموم المذكور فى الخبث أيضا بما تقدم فى موثق عمار، الوارد فى غسل الإناء من لزوم غسله فى كل غسله بماء آخر غير ما غسل به فى الغسله السابقه.

و ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من وروده على النحو المتعارف من عدم جمع الغساله ثم استعمالها، خلاف ظاهر التقييد فيه، كما لا يخفى.

لكنه مختص بالغسلتين الأوليين، فالحاق الغسله الأخيره بهما موقوف على فهم عدم الخصوصيه، أو على الإجماع على عدم الفصل.

و هو مشكل، بل لا مجال له بناء على اختصاص الطهاره بالغسله الأخيره.

(١) خلافا لما تقدم من الخلاف، و عن المبسوط من التفصيل فى غسله

الثوب بين الغسله الاولى و الثانيه، و تقدم احتمال رجوعه إلى أحد تفصيلين - التفصيل بين الغسله المزيه للعين و غيرها، و التفصيل بين الغسله التي يتعقبها طهاره المحل و غيرها.

(١) فى المسأله العاشره من مبحث أحكام الخلوه.

الفصل الرابع إذا علم إجمالاً (١) بنجاسه أحد الإنائين و طهاره الآخر لم يجز

(١) لما كان الكلام في العلم الإجمالي متفرعاً على الكلام في مقتضى الشك في النجاسه من حيث هو، كان المناسب الكلام في ذلك هنا، لعدم تعرض سيدنا المصنف قدس سره له و لمناسبته للمقام.

فاعلم أن الأصل الطهاره في كل ما شك في نجاسته، سواء كانت الشبهه موضوعيه أم حكميه، كما صرح به في الجمله في المعبر و غيره، بل يظهر منهم المفروغيه عنه، كما يشهد به سيرتهم في الفقه، حيث اهتموا بالكلام في طرق ثبوت النجاسه في الشبهه الموضوعيه، و بالاستدلال عليها في الشبهه الحكميه.

و يقتضيه - مضافاً إلى ذلك، و إلى ارتكازيات المشرعه في المقامين - ما رواه عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (١).

و الظاهر تماميه سنده لروايه الشيخ له في التهذيب (٢) بسنده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقه، عن عمار، و طريقه إلى محمد بن أحمد بن يحيى صحيح، و محمد نفسه من الأجلاء، و أحمد بن الحسن و من بعده ثقات، و إن كان بعضهم أو كلهم فطحيه.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) ج: ١ ص: ٢٨٤ طبع النجف الأشرف.

و أما أحمد بن يحيى، فالظاهر أنه الأودى الثقة دون غيره، لعدم تناسب الطبقة، و إن كان بعضهم ثقه أيضا.

و أما احتمال زيادته فى السند بقريته روايه بعض فقرات الحديث فى الكافى و الاستبصار بسند خال عنه، بل يظهر من موضعين من التهذيب «١» روايه نفس الحديث خال عن الواسطه المذكوره، و لا سيما مع عدم معهوديه توسطه بين محمد ابن أحمد و أحمد بن الحسن فى غير هذا الموضوع، و لعله لذا أسقطه فى الوسائل، أو لاطلاعه على نسخه من التهذيب خاليه عنه.

فهو و إن كان قريبا جدا إلا أن فى صلوحه لرفع اليد عن أصاله عدم الخطأ إشكال، و الظاهر أن ما فى الوسائل من إسقاطه فى هذا الموضوع و غيره غفله لا يبتنى على ما تقدم، لذكره له فى باب كيفية تطهير الإناء «٢». فتأمل.

و أشكل منه: تضعيف السند لذكر الحديث فى كتاب جامع الأحاديث، مشتملا على نسخه تتضمن إبدال أحمد بن يحيى بمحمد بن يحيى الذى يتعين حملة على المعاذى، بقريته روايه محمد بن أحمد بن يحيى عنه، حيث لا مجال لإثبات توثيقه بمجرد كونه من رجال كامل الزياره بعد تصريح الشيخ قدس سره فى كتابه بتضعيفه مؤيدا باستثناء القميين له من رجال نوادر الحكمه.

لاندفاعه: بأنه لا مجال لرفع اليد عن النسخه المعروفه من التهذيب، التى جرى عليها فى الوسائل مع اتصال سنده بروايه التهذيب، بمثل هذه النسخه المجهوله الأصل.

و بالجمله: ينبغى عد الحديث موثقا، كما صدر من سيدنا المصنف قدس سره و غيره.

و لا ينبغى التوقف فى سنده بعد ذلك، و بعد وضوح انجباره بعمل الأصحاب به فى هذا الحكم و غيره من الأحكام التى انفرد بها، كتطهير الإناء، و التراوح فى نزع البثر.

(١) ص: ٢٤٢، و ص: ٢٤٨ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

و ربما يستدل أيضا ببعض النصوص المتضمنه لعدم الاعتناء باحتمال المتنجس، أو التنبيه على احتمال عدمه، مثل ما في خبر حفص أو موثقه: «ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم» (١)، و ما في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «يغسل ما استبان أنه أصابه، و ينضح ما يشك فيه.» (٢)، و ما في صحيح ابن جعفر: «إن كان استبان من أثره شيء فاعسله، و إلا فلا بأس» (٣)، و ما في موثق عمار الوارد فيمن يجد في إنائه فأره متسلخه: «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه. و إن كان إنما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله، فلا يمس من ذلك الماء شيئا، و ليس عليه شيء، لأنه لا يعلم متى سقطت فيه. ثم قال: لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعه التي رآها» (٤).

و فيه: أنها ظاهره في نفي احتمال طروء النجاسه المشكوكه، و هو مقتضى الاستصحاب، و لا إطلاق لها يقتضى نفي احتمال النجاسه في غير مورد الاستصحاب. و مجرد ظهورها في أن منشأ عدم الاعتناء هو الشك لا يكفي في التعميم بعد اختصاصها بالشك في التنجيس لا النجاسه.

نعم، يدل على قاعده الطهاره في خصوص الماء حديث حماد المروى بطرق متعدده عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر» (٥)، فإن ذيله ظاهر في قاعده الطهاره الظاهرية.

لكن، تقدم في أدله طهاره الماء ظهور صدره في عموم طهاره الماء بحسب أصله، فيختص ذيله بالشك في نجاسه الماء الطارئه، سواء كانت بنحو الشبهه الحكميه أم الموضوعيه.

بخلاف موثق عمار، فإنه ظاهر في الطهاره الظاهرية بمجرد الشك، و لو مع

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

احتمال النجاسة بحسب الأصل، و لا- يختص باحتمال النجاسة الطارئه، كما يعم إطلاقه صورته الجهل بالحاله السابقه، و يعم الشبهه الحكميه و الموضوعيه معا.

و من ثمّ كان الدليل على عموم القاعده منحصره به.

هذا، و قد يستشكل - كما يستفاد من كلام بعضهم- فى إطلاقه من وجهين.

الأول: أن المتيقن منه إرادته الشك فى طروء التنجيس و عروضه، و لا- يحرز شموله للشك فى نجاسته بالأصل، لأن ذلك هو المتيقن من الغايه فيه، و هى قوله عليه السّلام: «حتى تعلم أنه قدر»، لأن: «قدر» بتثليث الذال فعل، و بتثليتها و تسكينها أيضا اسم و صفى. قال فى القاموس: «قدر كفرح و نصر و كرم فهو قدر بالفتح، و ككتف و رجل و جمل»، و قريب منه فى لسان العرب. و على الفعلية فهو ظاهر فى التجدد، و يراد به التقذر بعد الطهاره، و لا يشمل احتمال قذاره الشىء بالأصل.

وفيه. أولا: أن احتمال الفعلية بعيد جدا. بل المنساق بمقتضى المقابله فى الصدر للنظيف كونه و صفا مثله، نظير قوله عليه السّلام فى موثق مسعده بن صدقه: «كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه.» «١»، و لو كان فعلا لكان مبنيًا على نحو من العناية المحتاجه إلى تنبيه خاص من الرواه و المحدثين.

و ثانيا: أن الفعل فى المقام ليس ظاهرا فى التجدد، لأنه فعل القذاره لا التقذر، فيصح أن يقال: طهر المؤمن و قدر الكافر، و طهرت الشاه و قدر الكلب، و نحو ذلك مما يراد به ثبوت الطهاره و القذاره و لو من أول الأمر، لا تجددهما للموضوع بعد العدم.

و لا ملزم مع ذلك بحمله على التجدد، و لا سيما مع إطلاق الشىء، فإن الحمل على التجدد موقوف على تقييده بخصوص ما يكون ظاهرا فى نفسه، و لا مجال لإبقائه على إطلاقه، لاستلزامه الحكم بطهاره ما يعلم بقدره بحسب الأصل، و حيث كان التقييد المذكور محتاجا إلى عناية بعد استحكام إطلاق الصدر،

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

كان الحمل على التجدد بعيدا فى المقام لو فرض صلوح الفعل له فى نفسه أو ظهوره فيه بدوا فى الجملة.

اللهم إلا- أن يقال: العدول من التعبير بالاسم مع كونه الأنسب بتركيب الكلام إلى التعبير بالفعل لا بد أن يكون لنكته، و ليست هى إلا صلوح الفعل لبيان الحدوث و التجدد، فيلزم الحمل على ذلك.

لكن، هذا مؤكد لما تقدم من أن ذكر الفعل محتاج إلى عناية خاصة تقتضى التنبيه، فإغفال ذلك معين للحمل على الاسم الذى تقتضيه طبيعه الاستعمال.

و بالجملة: لا- مجال للتشكيك فى العموم من هذه الجهة، و لا سيما بعد كون العموم المذكور ارتكازيا، فإن المرتكز عرفا و شرعا أن القذاره على خلاف الأصل و هى المحتاجه إلى إثبات، و أن الأصل هو الطهاره، فورود الحديث على طبق الارتكاز المذكور قريب جدا، و هو المنسب من إطلاقه، كما فهمه الأصحاب منه بدوا و بلا كلفه.

الثانى: أنه معارض بظهور بعض نصوص استصحاب الطهاره فى عدم الاكتفاء بالشك فى الحكم بها، و أنه لا بد معه من فرض الطهاره سابقا، كصحيح عبد الله بن سنان: «سأل أبى أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر: انى أعير للذمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، فيردّه علىّ فاغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» «١»، و ما فى صحيح زراره من تعليل عدم الإعادة مع الصلاه بالثوب المظنون النجاسه بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا» «٢»، فإن اشتمالهما على تعليل جواز الدخول فى الصلاه و عدم وجوب إعادتها، بمجموع الأمرين من الشك و سبق الطهاره أو سبق اليقين بها، ظاهر فى عدم كفايه

(١) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

الشك بنفسه في الحكمين المذكورين الذين هما من آثار إحرار الطهارة، فيدلان على عدم إحرار الطهارة بمجرد الشك، و يعارضان موثق عمار.

و منه يظهر: أنه لا مجال للتخلص عن محذور المعارضه بأن أخذ اليقين السابق في الحكم الاستصحابي لا ينافي عدم أخذه في حكم قاعده الطهارة، لاختلاف الحكمين سنخا.

لاندفاعه: بأن المعلل في الصحيحين ليس هو الحكم الاستصحابي، بل جواز الدخول في الصلاة و عدم إعادتها، و هما من آثار إحرار الطهارة، المشترك بين قاعده الطهارة و استصحابها، فظهورهما في عدم إحرار الطهارة بمجرد الشك منافي لقاعده الطهارة التي هي مفاد الموثق.

و فيه- مع اختصاص الصحيحين بالثوب، فيكفي في رفع التعارض بينهما و بين الموثق تخصيصه بهما- أن الاستصحاب لما كان أقوى إحراراً من قاعده الطهارة، لا بتناؤه على وجود مقتضى إحرار الشىء، زائداً على عدم إحرار ما ينافيه، الذى هو مفاد القاعده، فالمتعين في الجمع بين الصحيحين و الموثق حمل التعليل فيهما باليقين السابق على أن منشأ أقوائته في الإحرار، لا توقف الإحرار عليه، لينافى الموثق، فهو نظير التعليل بالبينه في موردها، حيث لا ينافى الاستغناء عنها بالأصل من استصحاب و نحوه، و إنما علل بها لأنها أقوى إحراراً من الأصل.

هذا هو المهم من الكلام في أصل الطهارة، و بقيت بعض الجهات العامه المشتركه بينه و بين سائر الأصول، كنسبته مع الأدله و الأصول الأخر، لا مجال لإطاله الكلام فيها بعد استقصاء الكلام فيها في مباحث الأصول.

و أما الكلام في طرق ثبوت النجاسه، فهو موكول إلى المسأله الخامسه و العشرين من مبحث الطهارة من الخبث، حيث تعرض له سيدنا المصنف قدس سرّه هناك.

□

و لعل الله سبحانه و تعالى يعيننا في بلوغ ذلك الموضوع و الكلام فيه تبعاً لما ذكره، إنه ولى التوفيق، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

(١) بلا- إشكال ظاهر، واستفاضت تصريحاتهم به، على اختلاف عباراتهم، و ادعى عليه الإجماع فى الخلاف و المعتبر و الجواهر، و عن الغنيه و التذكرة و ظاهر السرائر و غيرها.

و العمده فيه ما تقرر فى الأصول من منجزيه العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى الذى يترتب عليه العمل، بنحو يمنع من المخالفه القطعيه و يلزم بالموافقه القطعيه، فلا- تجرى معه الأصول الترخيصيه، لا- فى تمام الأطراف و لا- فى بعضها، و حيث كان رفع الحدث و الخبث بالماء نحو من العمل المقتضى للسعه فى مقام امثال التكليف بما يتوقف على الرفع كان العلم الإجمالى فى المقام منجزا و مانعا منه و من جريان أصل الطهاره فى كلا المائين.

هذا، و لا يفترق فى ذلك بين إمكان رفع الحدث و الخبث بكلا المائين على تقدير طهارته و امتناع رفعه بأحدهما، كما لو كان مستعملا فى رفع الحدث الأكبر، و امتناع رفع كل من الحدث و الخبث به- كالمستعمل فى رفع الخبث بناء على طهارته و عدم مطهرته حتى من الخبث.

فإنه لا مجال فيه لتوهم اختصاص التنجز بحرمه الشرب، للعلم بترتبه على تقدير نجاسه كل من المائين، دون ارتفاع المطهره من الخبث أو مطلقا، لعدم العلم بترتبه على كل حال بعد احتمال نجاسه المستعمل الذى لا يترتب على نجاسته إلا حرمه شربه.

لما ذكرناه فى الأصول من عموم المنجزيه لجميع الآثار العمليه المترتبه على الأطراف، و إن امتاز بعضها بأثر.

نعم، لو فرض عدم الأثر لنجاسه أحد المائين، أو عدم الابتلاء به تعين عدم منجزيه العلم الإجمالى فى المقام، و جرى أصل الطهاره فى الآخر، على ما يذكر مفصلا فى الأصول.

ثمَّ إن ما ذكرنا إنما يقتضى عدم الاكتفاء باستعمال أحد المائتين فى رفع الحدث أو الخبث، و لا يمنع من استعمالهما معا بنحو يحرز معه الصلاه بالطهاره، كما لو تطهَّر من الخبث بأحدهما و صلَّى، ثمَّ تطهَّر بالآخر و صلَّى، أو تطهَّر من الحدث بأحدهما و صلَّى، ثمَّ تطهَّر أعضاءه بالآخر و تطهَّر به من الحدث و صلَّى بل مقتضى القاعده جواز ذلك مع وجود ماء غيرهما و وجوبه مع الانحصار بهما.

لكن، قد يمنع عنه فى الجملة، كما حكى عن غير واحد، بل ربما نسب إلى قول الأصحاب أو عملهم، و ظاهر المعتبر المنع عنه فى صورتى الانحصار و عدمه.

و قد يوجه. تاره: بما فى المعتبر من أنه ماء محكوم بالمنع عنه، فيجرى استعماله مجرى النجس، و فى المدارك أن هذين المائتين قد صار محكوما بنجاستهما شرعا عند الأصحاب.

و اخرى: بعدم الجزم بالامثال فى كل من الطهورين و الصلاتين، فتعذر العباديه فيهما معا و إن كان أحدهما واجدا للشرط.

و ثالثه: بأن حرمه استعمال الماء النجس فى الطهاره يقتضى اجتنابهما معا خروجا عن العلم الإجمالى المذكور، فيبطل الوضوء أو الغسل بهما بكل منهما، لتعذر التقرب به، بل حرمه الصلاه بالنجس و الفاقد للظهور تمنع من التقرب بكل من الصلاتين.

و الكل كما ترى! إذ لا دليل على المنع عنهما، و لا على كونهما بحكم النجس حتى النص الآتى، و غايه ما ثبت لزوم الاحتياط فيهما، فلا وجه للمنع عما لا ينافى الاحتياط المذكور، خصوصا مع انحصار الماء بهما الملزم بذلك.

و الجزم بالنيه غير معتبر فى العباده، و لا سيما مع تعذره، كما فى فرض الانحصار، و التنزل للتميم لا وجه له مع فرض وجدان الماء بسببهما.

و حرمه استعمال النجس فى العباده تشريعيه لا ذاتيه، كحرمه الصلاه بالنجس و الفاقد للظهور، فلا حرمه فى الإتيان بكل منهما احتياطاً، لاحتمال مشروعيته فى نفسه.

على أن ذلك لا يقتضى المنع مع انحصار الماء بهما، بل التخيير، للتزاحم بين الموافقتين القطعيتين، و تقديم جانب الحرمة غير ظاهر، و لا سيما فى مثل الصلاة و الطهارة لها المعلوماتى الأهمية.

إلا أن يكون موضوع التيمم مطلق تعذر الماء، و لو بلحاظ لزوم المحذور العقلى، فتكون حرمة المخالفه الاحتماليه للتحريم عقلا محققه لموضوع التيمم، و رافعه لموضوع وجوب الطهارة المائيه و إن كانت مهمه فى نفسها.

□
نعم، قد يستدل على ذلك بموثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر، لا يدرى أيهما هو، و حضرت الصلاة، و ليس يقدر على ماء غيرهما؟ قال: يهريقهما جميعا و يتيمم» (١)، و نحوه موثق سماعه (٢) المعمول بهما عند الأصحاب، كما فى المعتبر، و المقبولان عندهم، كما عن محكى المنتهى.

و قال شيخنا الأعظم قدس سره: «لا إشكال فى وجوب التيمم مع انحصار الماء فى المشتبهين، لأجل النص و الإجماع المتقدمين».

لكن، الخروج بهما عن القاعده المقتضيه لجواز الجمع بينهما بالوجه المذكور و نحوه. لا يخلو عن إشكال، لقرب ورودهما للترخيص فى التيمم، لدفع توهم عدم مشروعيته، بسبب قدره على الماء الطاهر واقعا تسهيلا على المكلف، لما فى الجمع بالوجه المذكور من الحرج النوعى، و من الابتلاء بالنجاسه ظاهرا أو احتمالا على ما يأتى الكلام فيه، و إلا فيصعب جدا البناء على عدم مشروعيه الطهارة بما هو الطاهر منهما بمجرد الاشتباه، بحيث لو توضحاً بأحدهما برجاء كونه الطاهر لكان وضوءه باطلا واقعا و إن صادف الواقع، كما نبه لذلك سيدنا المصنف قدس سره.

فالمتيقن منهما عدم وجوب الجمع بالوجه المذكور، لا عدم مشروعيته.

و هو المتيقن من الإجماع أيضا، لما يظهر من الخلاف من أن الإجماع

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

المذكور في قبال أقوال العامه، التي هي بين ملزم بالصلاه بعد كل من الوضوئين مع غسل الأعضاء بالثاني و عدمه، و ملزم بالتحري و اختيار مظنون الطهاره.

و لو فرض انعقاد الإجماع على عدم جواز الجمع بالوجه المذكور أشكال الاعتماد عليه، بعد قرب استناده للنص أو الوجه الآخر التي عرفت الكلام فيها.

هذا، و قد يظهر من شيخنا الأستاذ قدس سرّه تنزيل الموثقين على صورته تعذر الوجه المذكور، لقله الماء، أو لزوم الحرج منه، و أنه مع عدمهما يجب الوجه المذكور مع انحصار الماء عملاً بالقاعده المذكوره، و سبقه لذلك في الجملة الفقيه الهمداني قدس سرّه.

لكنه خروج عن إطلاق النص الذي يلزم تخصيص القاعده به، و تنزيهه على الحرج النوعي لا الشخصي.

□
غايه الأمر أنه يحمل على الترخيص في التيمم دون الإلزام. و الله سبحانه و تعالى أعلم.

بقي في المقام أمور.

الأول: أن الوجه المذكور و إن أحرز معه الصلاه مع الطهاره إجمالاً، إلا أن المكلف يتلى معه باحتمال نجاسه أعضائه، لاحتمال كون النجس هو المستعمل ثانياً.

و قد وقع الكلام في مطابقه الاحتمال المذكور للأصل و عدمها.

و لا يخفى أنه بلحاظ حال ما بعد كل من الاستعمالين يكون المقام من تعاقب الحالتين المتضادتين مع الجهل بالتاريخ فيهما، و التحقيق فيه جريان الاستصحابين ذاتاً و سقوطهما بالمعارضه.

و من هنا فقد يوجه بوجهين آخرين.

أولهما: أنه حين ملاقاته الماء الثاني للبدن قبل انفصاله و صدق عنوان الغسل المطهر يعلم بنجاسه البدن، و حيث كانت معلومه التاريخ أمكن استصحابها.

إن قلت: الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب طهاره البدن المجهوله

التاريخ المعلومه الحصول، إما بعد استعمال الأول أو بعد الاستعمال الثاني الذى تقدم أنفا أنه يجرى ذاتا، فإنه كما يعارض استصحاب النجاسه المجهوله التاريخ- على ما تقدم- يعارض استصحاب النجاسه المعلومه التاريخ المدعى هنا، ولا وجه لفرض المعارضه أولا بين مجهولى التاريخ و تساقطهما، ثم الرجوع لاستصحاب النجاسه المعلومه التاريخ وحده، بعد عدم تأخره رتبه عنهما.

قلت: استصحاب مجهول التاريخ فى أحد الضدين إنما يجرى ذاتا مع الجهل بتاريخ الضد الآخر، فيتساقطان بالمعارضه، و أما مع العلم بتاريخ الضد فلا يجرى ذاتا، كى يصلح للمعارضه.

و ما سبق من فرض التعارض بين مجهولى التاريخ فى المقام بعد فرض جريانها ذاتا مبنى على إغفال النجاسه المعلومه التاريخ المشار إليها هنا.

و تمام الكلام فى ذلك فى الأصول.

ثانيهما: أنه فى حال غسل الأعضاء بالماء الثانى حيث يكون الغسل تدريجيا يعلم المكلف بنجاسه بعض أعضائه إجمالا فتستصحب.

و استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره: بأنه يتوقف على كون المانع من آثار الكلى، ليجرى استصحابه، أما لو كانت من آثار الفرد كان من استصحاب الفرد المردد، الذى هو محل الإشكال.

و يندفع: بأن المانع و إن كانت من آثار الفرد ظاهرا- كالتنجيس- إلا أن الظاهر اختصاص المانع من استصحاب الفرد المردد بما إذا كان بعض أطراف التريديد معلوما بالتفصيل، حيث يمتنع تنجيز الاستصحاب للحكم فيه، بخلاف المقام، حيث كانت جميع الأطراف مشكوكه قابله لتنجيز الحكم الاستصحابى بالإضافه إليها، فإنه لا مانع من استصحاب المعلوم بالإجمال و تنجيزه على ما هو عليه من التريديد المقتضى للاحتياط فى تمام الأطراف. فالمقام نظير ما لو علم إجمالا بنجاسه إحدى اليدين، ثم غمسا معا فى كثر مرّد بين الماء

المطلق و المضاف.

و منه يظهر: أنه لو فرض ملاقاه جسم واحد لكلا- العضوين برطوبه لزم البناء على نجاسته، لملاقاته لمستصحب النجاسه، و إن كان مرددا بين العضوين. كما أنه على الوجه الأول يتعين البناء على نجاسه الملاقى لأحد العضوين.

نعم، بناء على معارضه الاستصحاب فى معلوم التاريخ بالاستصحاب فى مجهول التاريخ، يكون استصحاب النجاسه بالوجهين المذكورين معارضا باستصحاب الطهاره، للعلم بأن ما هو النجس من العضوين حين الشروع فى التطهير قد طرأته الطهاره إما قبل الشروع فيه أو بعد الفراغ منه.

و من ثمّ لم يتمسك بعض مشايخنا بالاستصحاب فى المقام، و إنما ادعى تنجز احتمال النجاسه بمقتضى العلم الإجمالى، حيث يجب إحراز الفراغ عنه بتطهير تمام الأعضاء، و هو غير محرز بأكملها بالماء الثانى، لاحتمال نجاسته.

فتأمل جيدا.

و لازم ذلك عدم الحكم بنجاسه الملاقى لهما معا، فضلا عن الملاقى لأحدهما، لعدم إحراز نجاسه الملاقى لا وجدانا، و لا بالأصل، و وجوب الاحتياط فيهما من جهه العلم الإجمالى لا يستلزمه. لكن أشرنا إلى عدم تماميه المبنى المذكور.

و مما ذكرنا ظهر عدم جواز سلوك الطريق المذكور لمن يعلم من نفسه الابتلاء بتكليف يعتبر فى امثاله طهاره الأعضاء، و لا يتيسر له تطهيرها حينه، لما فى سلوك هذا الطريق من التعجيز عن امثال التكليف المفروض، و هو قبيح موجب لاستحقاق العقاب.

كما ظهر بذلك أنه لا يجوز الاكتفاء بصلاه واحده بعد الوضوء أو الغسل من الإنائين بالوجه المتقدم، لأن الطهاره الحديثه و إن أحرزت بذلك، إلا- أن إحراز النجاسه بالأصل مانع من الاكتفاء بالصلاه المذكوره، خلافا لما قد يظهر من السيد الطباطبائى قدس سرّه فى العروه الوثقى.

ص: ٤٢٠

نعم، لو أقدم المكلف على ذلك، و تعذر عليه تطهير بدنه صحت صلاته و ما بعد ذلك، و إن كان مفرطاً في ترك الصلاة بين الاستعمالين، لسقوط مانعيه النجاسه عند الاضطرار و إن كان بسوء الاختيار.

الثانى: الظاهر عدم وجوب إهراق الإنائين مع إرادته التيمم للانحصار بهما- فضلاً عن صورته عدم الانحصار- كما فى المعتبر، و القواعد، و جامع المقاصد، و المسالك، و عن السرائر و الذكرى و غيرها، و عن الدلائل: أنه مذهب أكثر المتأخرين.

خلافاً لما فى الفقيه من وجوب الإهراق، و هو المحكى عن النهايه، و ظاهر الصدوق الأول. و قد يستدل عليه بالموثقين المتقدمين.

لكن، تقدم عدم ظهورهما فى الوجوب، لقرب ورودهما لدفع توهم الحظر، حيث قد يتوهم كون الإهراق تعجيزاً معاقباً عليه.

مضافاً إلى قرب كون الأمر بالإهراق فيهما كناية عن عدم صلوح الماء للانتفاع المعتد به، و لذا ورد لبيان انفعال الماء فى كثير من الموارد من دون أن يحمل فيها على الوجوب.

و دعوى: أن الإهراق مقدمه لمشروعيه التيمم، لتوقفها على عدم الماء الطاهر المفروض العلم بوجوده فى أحد الإنائين.

مدفوعه: بأن وجود الماء المذكور إن اقتضى وجوب الطهاره المائيه و عدم مشروعيه التيمم، لم يجز الإهراق، لأن فيه تعجيزاً عن الواجب.

و أشكل من ذلك ما فى المقنعه، و عن علم الهدى من وجوب الإهراق مع وجود الماء الآخر، لقصور النص و الوجه المذكور عنه.

و من ثم لا يبعد حمل كلامهما على الكنايه عن عدم الانتفاع، كما تقدم فى الموثقين.

كما لا يبعد حمل كلام غيرهما على ذلك، أو على المحافظه على عبارته النص، كما هو ديدنهم.

الثالث: الظاهر اختصاص الموثقين بالماء القليل، لقرب انصراف الإنائين عن الكر، و لا سيما بملاحظه ظهورهما في فرض انفعال أحدهما بوقوع القدر فيه، الذي لا يتأتى في الكر، بل لا يكون نجسا إلا بالتغير أو بتجمعه من الماء النجس.

لكن لا بد من إلغاء خصوصيه موردهما و تعميمهما للكر، بعد اشتراكه مع القليل في الجهات الارتكازيه المناسبه للتوقف عن المائين من لزوم العسر النوعى و الابتلاء بالنجاسه الظاهريه، لجريان الوجه الثانى لاستصحاب النجاسه فيه، بل لا يبعد جريان الوجه الأول، فإن التطهير بالكر و إن لم يحتج إلى انفصال ماء الغساله و التعدد على قول، إلا أنه موقوف على استيلاء الماء على الموضع النجس، و الظاهر أنه متأخر عن الملاقاه المقتضيه للنجاسه و لو بزمان قليل جدا، فيعلم بنجاسه الجسم في ذلك الزمان تفصيلا و يجرى بلحاظه الاستصحاب. فتأمل.

و منه يظهر الوجه فى إلغاء خصوصيه الإناء و العدد، و نحوهما مما هو ملغى ارتكازا.

الرابع: إذا لم ينحصر الماء فى المشتبهين، فحيث لا إشكال فى وجوب الطهاره المائيه، فالظاهر جواز الجمع بين المائين بالوجه المتقدم، عملا بالقاعده حتى لو لم نقل بجواز ذلك مع الانحصار، لأجل الموثقين المتقدمين، لاختصاصهما بصوره الانحصار، و لا مجال لإلغاء خصوصيه موردهما.

و دعوى: أولويه الصوره المذكوره فى البطلان.

ممنوعه، إذ بعد كون ذلك على خلاف القاعده فمن الممكن كون تشريع التيمم فى موردهما بنحو العزيمه، و يكون ذلك هو المانع من استعمالهما، و لا دليل على مانعيه الاشتباه من الامتثال بالوجه المذكور، مع الانحصار ليثبت مع عدمه بالأولويه. فلاحظ.

الخامس: لما كان الموثقان مختصين بالطهاره الحديثه، فاللازم فى الطهاره الخبثيه الرجوع للقاعده المقتضيه للاحتياط بالتطهير بكل منهما و الصلاه بعد كل تطهير، بعد ما أشرنا إليه غير مره من عدم المحذور فى

الامتثال بالتكرار.

و محذور النجاسه الظاهريه المستصحبه بعد استعمال المائين بالإضافة إلى الصلوات اللاحقه لو فرض تعذر التطهير، غير مهم بعد استلزام تركهما للقطع بالنجاسه.

إلا- أن يفرض توقف التطهير بالوجه المذكور على إصابه مقدار معتدّ به من الموضع الطاهر، فيقع التزاحم بين وجوب إحراز الطهاره فى الصلاه الحاضره و وجوب تقليل النجاسه فى الصلاه اللاحقه.

و كذا لو فرض عدم إحراز النجاسه قبل الاستعمالين، بل تنجز احتمالها بعلم إجمالي و نحوه، حيث يقع التزاحم حينئذ بين الموافقه القطعيه فى الصلاه الفعلية و الموافقه الاحتماليه فى الصلوات اللاحقه، و اللازم حينئذ الترجيح بالأهميه أو التخيير، على تفصيل و كلام يذكر فى مباحث التزاحم.

كما أنه لو فرض لزوم العسر من الجمع بالوجه المذكور تعين الاقتصار على الموافقه الاحتماليه، بناء على ما هو التحقيق من تبعيض الاحتياط فى مثل ذلك لا سقوطه رأسا.

السادس: ما تقدم من الكلام لا يختص بما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من فرض العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين و طهاره الآخر، بل يكفى فى ذلك احتمال طهاره الآخر إذا لم يكونا مستصحبى النجاسه، فإن أصاله الطهاره و استصحابها فى غير متيقن النجاسه إجمالا يقتضى الاجتزاء به، فيكتفى بتحصيله بالجمع بينهما بالوجه المتقدم، بل قد يجب على ما سبق.

السابع: لما كان الاجتناب عن الإنائين فى المقام عقليا من جهه العلم الإجمالى تعين توقفه على ما يعتبر فى منجزيه العلم الإجمالى من الابتلاء و ترتب الأثر العملى على تمام الأطراف و غير ذلك، كما يجرى فيه ما يجرى فيه من عروض موانع التنجيز على بعض الأطراف و الانحلال و غير ذلك مما فصل الكلام فيه فى الأصول، و لا مجال لإطاله الكلام فيه هنا.

و كذا لا يحكم بنجاسه الملاقى لأحدهما (١)،

(١) بل يحكم بطهارته، كما هو ظاهر المدارك - حاكيا عن المحقق الثاني في حاشيه الشرائع - القطع به، و عن الشهيد الثاني في روض الجنان الميل إليه، و مال إليه الوحيد في حاشيتها، و قوّاه في الجواهر ناسبا له للمشهور بين الأصحاب، و نسبه في الحدائق إلى تصريح جملة من المتأخرين و متأخريهم.

عملا منهم باستصحاب الطهاره فى الملاقى، كما صرح به فى المدارك.

بل لا يبعد جريان استصحاب الطهاره فى الملاقى نفسه لإثبات طهاره الملاقى، فيغنى عن استصحاب طهاره الملاقى، لأنه سببى بالإضافه إليه.

و عدم جريان الاستصحاب المذكور لإثبات جواز ارتكاب الملاقى نفسه من جهه العلم الإجمالى، لا ينافى جريانه لإثبات طهاره الملاقى، لتحقق موضوع الأصل فيه ذاتا، فيقتصر فى عدم ترتب الأثر عليه على مورد المانع، و هو العلم الإجمالى، الذى لا يصلح لتنجيز احتمال التكليف فى الملاقى، كما سيأتى.

و التفكيك فى الآثار غير عزيز، و لا سيما بناء على ما هو المختار فى وجه عدم العمل بالأصل الترخيصى فى الأطراف، من أن العلم الإجمالى لا يقتضى خروج الطرف عن دليل الأصل تخصيصا، بل اجتماع الحثيتين فيه و تراحمهما المقتضى للعمل على طبق الحثيه الاقتضائيه، و هى حثيه التنجز المسببه عن العلم الإجمالى، إذ بناء على ذلك لا مجال للمنع من العمل بحثيه الأصل فى الملاقى بعد فرض عدم تحقق الحثيه المزاحمه فيه. فتأمل جيدا.

هذا، و عن العلامة قدس سرّه فى المنتهى وجوب الاجتناب عن الملاقى حتى يطهر، و وافقه فى الحدائق. و استدل له العلامة فى محكى المنتهى بأن المشتبه بحكم النجس.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ١، ص: ٤٢٤

و فيه: أنه لا وجه للتنزيل المذكور، كما ذكره غير واحد. و وجوب الاجتناب عنه عقلا خروجا عن العلم الإجمالى لا يقتضيه.

ص: ٤٢٤

و مثله ما فى الحدائق من أنه و إن لم يكن بحكم النجس من تمام الجهات- و لذا تصح الصلاه فى الثوبين المشتهين مع التكرار- إلا أنه بحكمه فى حكم الملاقى، قال: «للمشبه فى هذه المسأله و أمثالها حاله متوسطه، فمن بعض الجهات- كالأكل و الشرب و الملاقاه برطوبه- حكمه حكم النجس، و من بعض الجهات- كالصلاه فى الثوبين المشتهين باعتبار تكرارها فيهما- له حاله ثالثه».

لاندفاعه: بعدم الوجه فى التنزيل المذكور لو أريد منه الواقعى، و إن أريد منه الظاهرى الراجع إلى لزوم الاجتناب احتياطاً فلا وجه لتعميمه للملاقاه، بعد كون منشأ الاجتناب عن المشتهى هو تنجز احتمال التكليف المترتب على نجاسته بسبب العلم الإجمالى، فإن ذلك يختص بالتكليف الفعلى المترتب على النجس، دون مثل وجوب الاجتناب عن الملاقى، الذى هو تكليف تعليقى موقوف على تحقق الملاقاه، فمع فرض عدم تحققها حين العلم الإجمالى لا مجال لتنجزه به، و بعد تحققها و إن احتمل فعلية التكليف المذكور، إلا- أنه لا- يتنجز بالعلم الإجمالى الحاصل حين الاشتباه، لخروجه عن أطرافه، فلا مانع من الرجوع فيه للأصل الترخيصى من استصحاب أو غيره.

و نحوه ما عن الأسترابادى فى الفوائد المدنيه فى مشكوك الكريه من أن الملاقى بحكم الملاقى فى الطهاره و النجاسه و التوقف.

لعدم الدليل على عموم التبعية المذكوره، و مجرد ثبوتها فى الطهاره لعدم المقتضى للنجاسه، و فى النجاسه لدليل الانفعال، لا يقتضى ثبوتها فى التوقف، و لا سيما إذا كان عقلياً، كما فى المقام.

إلا- أن يشتركا فى منشأ التوقف، كما لو شك فى نجاسه الملاقى من باب الشبهه الحكيمه قبل الفحص، و قد عرفت أن منشأ التوقف فى المقام مختص بالملاقى، لأنه الطرف للعلم الإجمالى دون الملاقى.

إن قلت: الملاقى و إن خرج عن العلم الإجمالى فى الملاقى و صاحبه، إلا أنه

طرف لعلم إجمالي آخر، للعلم الإجمالي أيضا بنجاسه الملاقى و صاحب الملاقى، فيجب الاحتياط فيه.

قلت: لا- مجال لمنجزيه العلم الإجمالي المذكور إذا كانت الملاقاه بعد نجاسه أحد الطرفين، لمانعيه العلم الإجمالي الأول من منجزيته بعد كونه أسبق منه معلوما.

إلا أن يفرض ابتلاء الملاقى بما يمنع من منجزيه العلم الإجمالي الأول- كالخروج عن الابتلاء- فيتعين منجزيه العلم المذكور، و وجوب الاجتناب عن الملاقى.

كما أنه لو كانت الملاقاه حين نجاسه أحد الطرفين، فالمتعين منجزيه العلمين معا و وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضا، لعدم المرجح لأحدهما و لا يبعد خروجه عن مفروض كلام الأصحاب.

نعم، لما كان اجتناب الملاقى فى هاتين الصورتين من جهه العلم الإجمالى القائم به و بصاحب الملاقى، اعتبر فيه ما يعتبر فى منجزيه العلم الإجمالى من الابتلاء بتمام الأطراف و غيره مما يذكر فى مباحث العلم الإجمالى. و تمام الكلام فى هذه المسأله فى الأصول، إذ لا مجال لاستقصائه هنا بعد تشعبه بسبب اختلاف المبانى و كثره الصور. و الله سبحانه و تعالى ولى العصمه و السداد.

(١) أما لو لم يعلم بطهاره أحدهما، بل بنجاسه أحدهما لا غير، فظاهر لعموم دليل الاستصحاب. بلا إشكال.

و أما مع العلم بطهاره أحدهما فلأن العلم المذكور لا- أثر له فى مقام العمل بعد فرض اقتترانه- بالعلم الإجمالى- بالنجاسه المقتضى للاحتياط بالاجتناب عنهما معا، فلا يصلح للمنع من جريان استصحاب النجاسه فى الملاقى، بنحو يترتب عليه نجاسه ملاقيه، بناء على ما هو التحقيق من تحقق موضوع الأصول فى أطراف العلم الإجمالى و شمول أدلتها له ذاتا.

نعم، لا- مجال لجريان الاستصحاب فيهما معا بلحاظ ترتب الأثر فيهما أو في ملاقيهما، لو كان لكل منهما ملاق بعد ثبوت قيام العلم الإجمالى المنجز، إذ لو أريد بالاستصحاب محض لزوم الاجتناب، فهو يترتب عقلا بسبب العلم بحرمه أحدهما، فيلغو جعل الأصل بلحاظه، و إن أريد به إحراز النجاسه و التكليف فيهما معا، بحيث يكون اجتناب كل منهما بملا-ك الإطاعه لتكليفه المحرز بالاستصحاب، لا- لمحض الاحتياط فى التكليف الواحد المعلوم بالإجمال بحيث يكون ارتكابهما معا معصيتين، و اجتنابهما طاعتين، فهو منافع للعلم الإجمالى بإباحه أحدهما الراجع إلى عدم العقاب إلا على واحد منهما.

و بالجملة: لا- بد فى جريان الأصل من ترتب أثر لا يترتب على العلم الإجمالى، و لا ينافيه، على ما فصل الكلام فيه فى الأصول بما لا مجال لاستقصائه هنا.

و مما ذكرنا يظهر جريان استصحاب النجاسه فى الملاقى، و إثبات نجاسه الملاقى له، حتى لو لم يعلم ببقاء أحدهما على النجاسه، لاحتمال تطهيرهما معا.

لكن، لا يجرى الاستصحاب فيهما معا لإثبات نجاستهما أو نجاسه ملاقيهما لو كان لكل منهما ملاق، لما سبق من منافاتهما للعلم بالطهاره، بل يجرى حينئذ استصحاب نجاسه أحدهما إجمالا لا غير، فيكونان كما لو علم إجمالا بنجاسه أحدهما. فلاحظ.

(١) حيث لم يتعرض سيدنا المصنف قدس سره لحكم الشك فى إطلاق الماء مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، فالمناسب التعرض لذلك هنا قبل الكلام فى مقتضى العلم الإجمالى.

فقول: الكلام. تاره: مع العلم بالحاله السابقه من الإطلاق أو الإضافه.

و اخرى: بدونه.

أما في الأول: فالذی ذکره غیر واحد الرجوع لاستصحاب الحاله السابقه عملا بإطلاق دليل الاستصحاب.

نعم، تبہ سيدنا المصنف قدس سرّه و غيره، إلى اختصاص ذلك بما إذا كان الشك للشبهه الموضوعيه، دون الشبهه المفهوميه، لعدم جريان استصحاب المفهوم المررد على التحقيق.

كما لا ينبغي الإشكال في عدم جريانه مع تعدد الموضوع، بأن استند احتمال تبدل حال الماء إلى إضافه ما لا يستهلك فيه عرفا، فلا يصح نسبه الحال السابق من الإطلاق أو الإضافه للماء المشكوك، كي يتحد موضوع اليقين و الشك، و الكلام في جريان الاستصحاب لا بد أن يكون في فرض وحده الموضوع.

و مع ذلك لا يخلو جريان الاستصحاب عن إشكال، لأن مفاده إثبات المائيه للموجود الخارجى أو سلبها عنه بمفاد كان و ليس الناقصتين، الراجع إلى مفاد النسبه التركيبيه، و هو موقوف على أخذ ذلك في موضوع الأثر، بأن تؤخذ المائيه بحسب الأدله شرطا في موضوع الأحكام- من الطهوريه و غيرها- زائدا على ذاته، كالطهاره، بأن يكون الموضوع مركبا، قد أحرز بعضه بالوجدان و بعضه بالأصل، فالوضوء بشىء محرز بالوجدان، و كون ذلك الشىء ماء محرز بالأصل.

لكنه خلاف ظاهر الأدله المذكوره جدا، لظهورها في أخذ عنوان الماء في موضوع الأحكام بما هو عنوان وجدانى بسيط من دون أن ينحل إلى ذات و خصوصيه، بينهما نحو نسبه حمليه، لاختصاص ذلك بالعناوين الاشتقاقيه و ما ألحق بها من العناوين التركيبيه عرفا، كالزوج و العالم، دون العناوين الجامده كالماء و الأرض و الحجر، مما لا يدرك العرف انحلاله، و إن كان منحلا حقيقه، لإمكان التبدل فيه مع حفظ الذات.

و أخذ الفقهاء قيد الإطلاق زائدا على الماء إنما هو للتوضيح و التمييز بينه و بين المضاف في مقام التقسيم إليهما، لا لأخذه شرعا، بل هو وصف تأكيدى لا يزيد على اعتبار المائيه.

و بالجمله: المائيه المقومّه للإطلاق المقابل للإضافه و إن لم تكن مقومه للذات حقيقه- كالمائيه المقومّه للعنصر التي تعم المضاف، بل مثل البول و الريق مما لا يطلق عليه الماء حتى مع الإضافه- بل هي أمر زائد عليها منفك عنها، إلا أن العرف يغفل عن التحليل المذكور، و يرى الماء عنوانا بسيطا لا تركيب فيه، فأخذه في موضوع المطهريه شرعا ظاهر في الجرى على المفهوم العرفي و عدم لحاظ التحليل فيه، فيشكل استصحاب مائته أو عدمها بمفاد كان و ليس الناقصتين، لعدم كونها بالوجه المذكور دخيله في موضوع الأثر، ليكون إحرازها بالأصل بضميمه إحراز بقيه الموضوع بالوجدان متمما لموضوع الأثر.

و بعبارة أخرى: موضوع الحكم هو الوضوء بالماء مثلا، و هو غير محرز بنفسه، لا بالوجدان، و لا بالأصل، فلا بد في إحرازه من فرض تركبه و انحلاله إلى أجزاء يحرز بعضها بالوجدان، و بعضها بالأصل، و ليس المحرز بالوجدان في المقام إلا الوضوء بما في الإناء المردد بين المطلق و المضاف، فإن فرض انحلال موضوع الحكم إلى الوضوء بشيء هو ماء كان استصحاب المائيه لما في الإناء محرزاً لبقية أجزاء الحكم و متمما لموضوعه، و إلا كان إحراز موضوع الحكم به مبنيا على الأصل المثلث، و حيث كان التحليل خلاف الظاهر امتنع الرجوع للأصل. و عليه يتعين الرجوع للأصول الأخر التي يأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

فتأمل جيدا.

و أما في الثاني: - و هو عدم العلم بالحاله السابقه- فربما يتمسك باستصحاب عدم كون المائع المردد ماء من باب استصحاب عدم الأزلي، غير المعارض باستصحاب عدم كونه مضافا، لعدم الأثر له في نفسه بعد عدم كون الإضافه مانعه شرعا من أحكام الماء المطلق من الطهوريه و غيرها، بل عدم ترتبها معها لعدم الموضوع و هو الماء.

و دعوى: أن مائيه الماء من شؤون ذاته غير المنفكه عنه حتى أزلا، لا من لواحق وجوده ليتمكن نفيها عنه بلحاظ عدم الأزلي.

مدفوعه: بأن ما هو من شؤون الذات هو المائيه المقومه للعنصر، التي تعم المطلق و المضاف و غيرهما، لا- المائيه التي هي موضوع الأحكام المقابله للإضافه و المصححه لإطلاق الماء، فإنها من لواحق الوجود الزائده على الذات، كالإضافه، و لذا يمكن تبادلهما على الماء الواحد مع حفظ ذاته- كما أشرنا إليه آنفا- فيصح استصحاب عدمها أزلا.

لكن، الاستصحاب المذكور- مع عدم جريانه فى الشبهه المفهوميه، و لا مع تعاقب الحالتين- مبنى على فرض انحلال موضوع الأحكام و تركيبه بنحو يطابق مفاد الاستصحاب، و قد عرفت الإشكال فى ذلك.

هذاء، و حيث لا- أصل يحرز الإطلاق أو الإضافه بمجرد الشك، كما كان الأصل الطهاره مع الشك فيها، تعين مع عدم جريان الاستصحاب الرجوع للأصل الجارى فى أحكام الماء المطلق، التي يمتاز بها عن المضاف.

و ليس له إلا أحكام ثلاثه.

الأول: المطهريه من الحدث و الخبث. و قد يدعى الرجوع فيها إلى استصحاب الطهوريه أو عدمها مع العلم بسبق أحدهما فى الماء المشكوك، سواء كان الشك فى إطلاق الماء للشبهه الموضوعيه أم المفهوميه، لعدم إجمال المستصحب- و هو الطهوريه- على الثانى.

و دعوى: عدم إحراز الموضوع و هو الماء فى الموردين.

مدفوعه: بأن موضوع الطهوريه هو ذات الماء المحفوظه عرفاً، و إن لم تحرز مائتته. و فرض تعدد الموضوع للاختلاط بما لا يستهلك خارج عن محل الكلام.

لكن يشكل الاستصحاب المذكور، بأن طهوريه الماء منتزعه من ترتب الطهاره على استعماله، كما هو الحال فى سائر العناوين الاشتقاقيه، حيث تكون مقومه بنحو نسبه منتزعه من الماده، و ليس الأمر الحقيقى التكوينى أو الاعتبارى إلا تلك الماده، فكما تكون قاتليه السيف منتزعه من ترتب القتل عليه، و عالميه الرجل منتزعه من ثبوت العلم له، كذلك طهوريه الماء و الأرض منتزعه من ترتب الطهاره

عليهما، فالاستصحاب إنما يجرى فى منشأ انتزاعها، و من الظاهر أن الحكم على الماء بترتب الطهاره على استعماله، عباره عن حكم تعليقى لا مجال لاستصحابه على التحقيق.

و دعوى: أن الطهوريه أمر اعتبارى متحقق بالفعل فى الماء يترتب عليه حصول الطهاره شرعا، ترتب الحكم على موضوعه، كما يترتب نفوذ التصرف من الولى على ولايته، و نفوذ القضاء من القاضى على قضاوته.

مدفوعه: بأن اتحاد الطهوريه و الطهاره فى المبدأ المصحح لصدقهما و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، لكونهما كالمتضايين مانع من كون أحدهما حكما للآخر مستقلا عنه بالجعل، للغويه أحد الجعلين.

نعم، لو كان المراد بالطهوريه الخاصيه الموجوده فى الماء التى اقتضت جعل الطهاره باستعماله، لم يكن استصحابها تعليقيا، و أمكن جعل الطهاره حكما لها.

لكن الخاصيه المذكوره لو فرض وجودها، ليست أمرا اعتباريا مجعولا و لا هى عين الطهوريه، بل هى أمر تكوينى فى الماء، كالملاك لطهوريته و لترتب الطهاره عليه، نظير انصقال السيف الذى هو الشرط فى قاتلته و ترتب القتل عليه.

و أضعف من ذلك دعوى: أن المجعول هو الطهوريه لا غير و هى أمر فعلى فى الماء، و أن الطهاره من شؤونها اللاحقه لها من دون حاجه إلى جعل شرعى آخر بينهما.

إذ لو أريد بذلك أن ترتب الطهاره على الطهوريه خارجى من دون حاجه إلى جعل و ترتب شرعى بينهما.

فيدفعه امتناع ترتب مثل الطهاره من الأمور الاعتباريه بدون توسط جعل و اعتبار.

مع أن استصحاب الطهوريه لا ينهض بإحراز آثارها الخارجيه غير الجعليه.

و إن أريد به أن الطهاره منتزعه من الطهوريه من دون أن تكون مجعوله أصلا

و لا موردا للأثر، و ليس الأثر إلا لاستعمال الطهور، عكس ما ذكرنا، فليست طهاره الثوب فى الحقيقه إلا غسله بالطهور، و ذلك هو موضوع الأثر.

فيدفعه ما تقدم من أن العنوان الاشتقاقي هو المنتزع من ماده. مضافا إلى وضوح كون الطهاره مجعوله بنفسها، و هى مورد الآثار الشرعيه بحسب الأدله، بل الضروره.

و بالجملة: ليس مفاد جعل الطهوريه للماء أو الأرض إلا جعل الطهاره معلقه على استعمالها، فيبتنى استصحابها على الاستصحاب التعليقي، الذى لا يجرى على التحقيق.

و على هذا، فليس المرجع إلا استصحاب الحدث أو الخبث و عدم الطهاره، باستعمال الماء المذكور.

بل لا يبعد جريان استصحاب عدم الغسل بالماء الذى هو سبب الطهاره، فإن العلم بتحقق أصل الغسل لا ينافى الشك فى تحقق الغسل بالماء، و بعد اليقين بعدمه سابقا يستصحب، و إن لم يحرز كون المستعمل ماء مطلقا أو مضافا.

نعم، لا يجرى الأصل المذكور لو كان التردد فى الماء من جهه الشبهه المفهوميه، لكونه من استصحاب المفهوم المردد حينئذ، بل يختص جريانه بالشبهه الموضوعيه.

و قد يدعى ابتناء جريان الأصل المذكور على ما تقدم منا من بساطه الماء المأخوذ فى موضوع الحكم، إذ لو كان مركبا و منحلا فمع فرض إحراز أحد جزئيه بالوجدان، و هو: الغسل بشىء، لا معنى لنيفيهما معا بالأصل، كما لا مجال لنفى الغسل بالماء بما أنه أمر بسيط، لعدم كونه ببساطته موضوعا للأثر.

و يشكل: بأن تركيب الماء فى موضوعيته لا ينافى بساطه الغسل فى موضوعيته، لوضوح أن الماء بما هو أمر بسيط أو مركب قد أخذ قيدا فى الغسل، فليس المطهر إلا الغسل الخاص، و هو مشكوك بسبب الشك فى تحقق كلا قيديه و إن أحرز أحدهما، فلا بأس بنفيه بالأصل.

نعم، يتجه ذلك لو لم يؤخذ الماء قيدا في الغسل، بل جزءا في قبالة، كما لو كانت الطهاره مسببه عن الغسل و وجود الماء، فإنه لا مجال لاستصحاب عدم الغسل بعد اليقين بوجوده، سواء كان الماء مركبا أم بسيطا، نظير ما لو كان الموضوع مركبا من مجيء زيد و مجيء عمرو، و علم مجيء زيد، و لم يحرز مجيء عمرو و لا عدمه، فإنه لا مجال لاستصحاب عدم المجيئين بعد فرض انحلال الموضوع و تركبه من جزئين، أحدهما معلوم الحصول، فتأمل جيدا.

نعم، هذا كله إنما يقتضى عدم الاجتزاء باستعمال الماء المذكور مع تيسير غيره، أما مع تعذر غيره و انحصار الأمر به فيشكل تركه، لعدم إحراز مشروعيه العمل بدونه.

و يأتي الكلام في ذلك بعد الفراغ من الكلام في أحكام شخص الماء المشكوك إن شاء الله تعالى. □

الثاني: الاعتصام مع الكريه. و اللازم التفصيل في المقام بين الشبهه المفهوميه و الموضوعيه. فيرجع في الاولى إلى عموم الانفعال- الذي يأتي الكلام فيه في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى- لإجمال المخصص، و هو دليل اعتصام الماء الكريه، و الشك في شموله للفرد المذكور، فيتعين الرجوع للعموم.

و في الثانيه إلى أصل الطهاره، بل استصحابها، لعدم حجيه العام في الشبهه المصداقيه.

نعم، قد يدعى لزوم البناء فيها على الانفعال إما لقاعده المقتضى، بدعوى: أن الملاقاه مقتضيه للنجاسه، و كريه الماء مانعه منها.

و إما لأن تعليق الحكم الترخيصى على عنوان وجودى- كالماء في المقام- يقتضى البناء على عدمه عند عدم إحرازه، نظير ما تقدم من بعض الأعاظم قدس سره عند الشك في الكريه.

و تقدم منا منع كلا الوجهين في الفرع التاسع من الفروع التي ألحقناها بمباحث الماء الذي لا ماده له.

على أنه قد يشكل جريان الأول: بأن المائيه ليست من سنخ المانع، بل هي موضوع للمانع، مع كون المانع هو الكريه المفروض تحققها في المقام، فالشك في المقام ليس في وجود المانع، بل في تحقق موضوع المانع الذي يتوقف عليه تأثير المانع، و ليس من المعلوم عموم القاعده لذلك عند القائلين بها.

و الثاني: باختصاصه بما إذا كان دليل اختصاص الحكم بالعنوان الوجودى بلسان الحصر و التعليق، كتعليق الاعتصام على الكريه فى الماء، و تعليق جواز الاستمتاع على عنوان الزوجيه و ملك اليمين، و ليس دليل اختصاص الاعتصام بالماء باللسان المذكور، بل ليس هو إلا- من جهه اختصاص عنوان الخاص به و عموم الانفعال لغيره، فلا يبقى فى المقام إلا التمسك بعموم الانفعال فى الشبهه المصداقيه الذى أشرنا إلى منعه.

و لعله لذا التزم بعض الأعظم قدّس سرّه هنا بالطهاره مع اختياره فى الشك فى الكريه الانفعال، كما نبه لذلك شيخنا الأستاذ قدّس سرّه و تابعه فيه.

الثالث: الطهاره بالاتصال بالماده. و من الظاهر لزوم البناء على عدمها فى المقام عملاً بالاستصحاب، من دون فرق بين الشبهه الموضوعيه و المفهوميه، بناء على أنه المرجع فى أمثال ذلك.

و قد تقدم نظيره فى مسأله تتميم النجس كرا. فراجع.

بقى الكلام فيما أشرنا إليه من أنه مع عدم إحراز إطلاق الماء و إن لم يسغ الاكتفاء به فى تحصيل الطهاره، إلا أنه يشكل تركه مع انحصار الأمر به، لعدم إحراز مشروعيه العمل بدونه. و ينبغى الكلام فى ذلك موردين.

الأول: الطهاره الحديثيه. فقد ذهب فى القواعد و جامع المقاصد و كشف اللثام، إلى أنه لو أريق أحد الإنائين المشتبهين بالمضاف و جب الجمع بين التطهر بالآخر و التيمم، و هو المحكى عن الإيضاح و الروض و كاشف الغطاء، و ظاهر الدلائل. بل نسبه فى المدارك إلى قطع الأصحاب، و إن لم يستوضحه، لما سيأتى.

و عن نهايه الأحكام احتمال الاكتفاء بالتيمم فى ذلك، و جزم به بعض مشايخنا، و قد يظهر من شيخنا الأستاذ قدس سرّه، مع اتفاقهما- تبعا للسيد الطباطبائى فى العروه الوثقى- على الاكتفاء به فى المشتبه الذى لم يكن طرف لعلم إجمالى سابق الذى هو محل الكلام- و وافقهم فيه سيدنا المصنف قدس سرّه مع عدم سبق القدره على الماء. و قوى بعض الأعظم فيه وجوب الجمع.

هذا، و قد علل وجوب الجمع بين الأمرين بالعلم الإجمالى بوجوب أحدهما. بل قد لا يحتاج للعلم الإجمالى فى مثل المقام مما يجب الاحتياط فيه بمجرد الشك لقاعده الاشتغال بالطهاره، بل استصحاب عدمها، حيث لا يعلم حصولها بواحد منهما، لاحتمال عدم مشروعيتها. بل يأتى فى التنبيه الثانى أنه لا أثر للعلم الإجمالى المذكور.

و أما ما فى المدارك من أن الماء الذى يجب استعماله فى الطهاره إن كان هو ما علم كونه مطلقا تعين الاجتزاء بالتيمم، و إن كان هو ما لم يعلم إضافته تعين الاجتزاء بالوضوء، و الجمع بين الطهارتين غير واضح.

فهو ظاهر الوهن، فإن الماء الذى يجب استعماله هو المطلق الواقعى الذى لا- يعلم انطباقه على المشكوك ليحرز مشروعيه استعماله، و لا يعلم معه بتعذره، ليحرز مشروعيه التيمم.

فلا- بد فى الخروج عن الاحتياط المذكور من إحراز أحد الأمرين بنحو يعين مقتضاه و يحرز حصول الطهاره به، و يمنع من منجزيه العلم الإجمالى للآخر.

و منه يظهر أنه لا- مجال للاكتفاء بالوضوء مع سبق القدره على الماء، إما لكون المشكوك مسبوقا بالإطلاق- كما هو أحد الفروض فى محل الكلام- أو لإراقه أحد الإنائين المشتبهين- كما هو مفروض كلام الأصحاب- أو لسبق القدره على ماء آخر ثمّ تعذر.

بدعوى: أن مقتضى استصحاب القدره على الماء وجوب الوضوء.

إذ فيه: أنه لو سلم جريان الاستصحاب المذكور فهو لا يحرز إطلاق

المشكوك و حصول الطهاره به، بنحو يخرج به عن العلم الإجمالى وقاعده الاشتغال بالطهاره و استصحاب عدمها.

ثم إنه قد يقرب الاكتفاء بالتيمم بأحد وجوه.

الأول: ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أن موضوع التيمم لما كان هو عدم وجدان الماء فهو يصدق مع عدم التمكن من استعماله، لتعذره عقلا أو شرعا أو عدم العلم به، كما فى المقام.

وفيه: أن موضوع التيمم ليس هو عدم وجدان الماء- كما يأتى قريبا- غاية الأمر أن يكون عدم وجدانه مصححا شرعا للبناء على مشروعيه التيمم، على ما يأتى عند الكلام فى وجوب الفحص عن الماء فى مبحث التيمم. لكن المراد به حينئذ ليس مطلق عدم العلم بالماء، بل عدم العثور عليه، وهو لا يعم عدم العلم بحال الشىء الموجود تحت اليد- كما فى المقام- فمن وجد ناقه و شك فى أنها ضالته أو غيرها، لا يقطع بعدم العثور على ناقته و عدم وجدان ضالته، كما لعله ظاهر.

الثانى: ما ذكره بعض مشايخنا من أنه بناء على ما هو التحقيق من جريان الاستصحاب فى الأمور المستقبله، فمقتضى الاستصحاب عدم ارتفاع الحدث باستعمال الماء المشكوك، و بذلك يحرز ارتفاع موضوع الوضوء و تحقق موضوع التيمم، و هو عدم وجدان الماء، الذى هو بمعنى عدم قدره على استعماله، إذ لو كان واجدا بتمكّنه من استعمال المشكوك لم يحكم الشارع ببطلان غسله أو وضوئه و بقاء حدثه بعدهما.

وفيه. أولا: أن الاستصحاب المذكور ليس من استصحاب الأمور المستقبله، لأن مفاد استصحاب الأمور المستقبله هو الحكم الظاهرى الفعلى ببقاء المتيقن فى الزمان اللاحق المعلوم الحصول، نظير الحكم حين رؤيه المرأه للدم باستمراره ثلاثه أيام.

أما الاستصحاب المدعى هنا فمفاده الحكم ببقاء الحدث على تقدير استعمال الماء و إن لم يستعمل، فهو يتضمن التعليق فى نفس الحكم

الاستصحابي، عكس الاستصحاب التعليقي المتضمن للتعليق في نفس الأمر المستصحب فعلا.

و ثانيا: أن الاستصحاب المذكور لا يحرز عدم القدره على استعمال الماء الذي هو موضوع التيمم إلا بضميمه ملازميتين.

الاولى: ملازمه عدم ارتفاع الحدث خارجا، لتعذر رفعه و عدم القدره عليه، لوضوح أن عدم وقوع الشيء لا يتحد مفهوما و لا مصداقا مع تعذره، و لا مجال لاستصحاب نفس التعذر، لعدم اليقين به.

الثانية: ملازمه تعذر رفعه بخصوص الماء المشكوك، لتعذر رفعه بكلي الماء الذي هو موضوع التيمم، لفرض انحصار الماء المقذور عليه به.

الثالث: ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من استصحاب عدم وجدان الماء، الذي هو بمعنى القدره عليه، و لو بنحو استصحاب العدم الأزلي، فيحرز بذلك ارتفاع موضوع الوضوء و تحقق موضوع التيمم.

نعم، يختص ذلك بما إذا لم تسبق القدره على الماء، إذ لا مجال معه للاستصحاب المذكور، و إن لم ينفع ذلك في الاكتفاء بالوضوء، لما سبق، فيجب فيه الجمع بين الأمرين.

و بهذا يفترق هذا الوجه عن الوجهين السابقين.

كما يفترق هذا الوجه و سابقه عن الوجه الأول، بأن مفادهما مشروعيه التيمم ظاهرا بالاستصحاب، و مفاد الأول مشروعيته واقعا، لتحقق موضوعه - و هو عدم العلم بالماء - وجدانا.

و من ثمّ كان لازمه صحه التيمم واقعا، كما التزم به شيخنا الأستاذ قدس سره، بل بناء على أن مشروعيه التيمم تستلزم عدم مشروعيه الوضوء، يلزم البناء على بطلان الوضوء برجاء كون الماء مطلقا و إن أصاب الواقع، و هو غريب. فلاحظ.

ثمّ إن سيدنا المصنف قدس سره أشار إلى الإشكال في هذا الوجه بما يرد على الوجهين الأولين أيضا.

و حاصله: أنها مبنيه على أن موضوع وجوب الوضوء هو وجدان الماء، كما كان موضوع التيمم هو عدمه، حيث يكون إحراز عدم الوجدان بالوجدان على الوجه الأول، وبالأصل على الوجهين الأخيرين، رافعا لموضوع وجوب الوضوء و مؤمنا عنه، كما يقتضى التعبد بموضوع التيمم و الإلزام به.

أما بناء على ما هو التحقيق من إطلاق موضوع وجوب الوضوء، و أن مشروعيه التيمم مع عدم الوجدان لا ينافى مشروعيه الوضوء و تحقق موضوعه و ملاكه، و إن سقط عقلا بالتعذر، أو شرعا بالحرج، فإحراز عدم الوجدان و مشروعيه التيمم بالوجدان أو الأصل لا يكون رافعا لوجوب الوضوء و لا مؤمنا عنه، بل يجب الاحتياط فيه باستعمال الماء المشكوك، بناء على ما هو التحقيق من وجوب الاحتياط مع الشك فى القدره الحاصل فى المقام.

و قد أجاب قدس سرّه عن الوجه المذكور: بأن إحراز مشروعيه التيمم رافع لموضوع الاحتياط فى الوضوء، لأن تشريعه لما كان بعنوان البدليه عن الوضوء فهذه البدليه توجب المعذوريه عند العقل، فلا خوف كى يجب الاحتياط من جهه الشك فى القدره.

و يشكل ما ذكره قدس سرّه من الجواب: بأن بدليه التيمم عن الوضوء لما كانت واقعيه اضطراريه فإحراز مشروعيته لا يصلح للمعذوريه، و لا يكون مؤمنا عن الواجب الأولى المفروض حصول ملاكه و عدم استيفاء تاممه بالبدل الاضطرارى- مع احتمال فعليته التكليف به- لاحتمال القدره عليه.

و إنما يتجه ذلك فى البدليه الواقعيه الاختياريه، لابتناء البدل الاختيارى على استيفاء تمام الملاك.

و كذا فى البدليه الظاهريه الراجعه عندهم إلى التعبد ظاهرا بالامتثال، بدلا عن الامتثال الواقعى، كما لو احتمل القدره على الماء الطاهر الواقعى و كان عنده ماء مشكوك الطهاره، فإن أصاله الطهاره فيه تحرز حصول الامتثال به ظاهرا بدلا عن الواقع و تؤمن منه، فلا يبقى معها موضوع لوجوب الاحتياط بالطاهر الواقعى الذى

يعلم بالقدره عليه، فضلا عما يحتمل القدره عليه.

نعم، يندفع أصل الإشكال، بأن وجوب الاحتياط مع الشك في القدره إنما هو مع الشك في سعه القدره، بأن احتمل القدره على ما يعلم بتحقق الامتثال به، كما لو احتمل العثور على الماء بالفحص عنه و طلبه، لا مع الشك في حال المقدور بأن لم يقدر إلا على ما يحتمل تحقق الامتثال به- كما في المقام- و لذا لا يظن من أحد التزام الاحتياط بدفع الكفاره لمشكوك الفقر إذا انحصر الأمر به.

و عليه ابتنى ما اتفق عليه المتأخرون في الأصول من كون تعذر امتثال بعض الأطراف معينا مانعا من منجزيه العلم الإجمالي في الآخر، فإذا لم يجب الاحتياط في المقام باستعمال الماء من هذه الجبهه، و فرض إحراز مشروعيه التيمم و حصول الطهاره به، كان ذلك رافعا لموضوع قاعده الاشتغال بالطهاره، و مانعا من منجزيه العلم الإجمالي، فلا يجب الاحتياط من جهتهما بالوضوء.

فالعمده في الإشكال في استصحاب عدم الوجدان: أن عدم الوجدان ليس موضوعا لمشروعيه التيمم، و إن أوهمته بعض الأدله و اشتهر في كلماتهم.

كيف، و قد جعل المرض في الآيه الكريمه مقابلا لعدم الوجدان، و لا يراد به إلا لزوم الضرر من استعمال الماء و إن لم يجب دفعه، كما تضمنت النصوص مشروعيه التيمم مع خوف العطش و نحوه، بل مع الخوف من نفس الفحص عن الماء و طلبه و إن لم يحرز الضرر من استعماله، كما أفتوا بمشروعيته مع الحرج في استعمال الماء، بل في الفحص عنه و إن لم يحرز الحرج من استعماله، و مع مزاحمه التكليف بالطهاره المائيه بتكليف آخر يسقطه، فإن الظاهر- بعد ملاحظه جميع ذلك- كون مشروعيه التيمم مترتبه على سقوط التكليف بالطهاره المائيه مع بقاء ملاكها و عدم فعليه التكليف بها، بنحو يصلح للدفع و الداعويه، فإن ذلك هو الجبهه المشتركه بين الموارد المذكوره، و ليس ذكر عدم الوجدان أو المرض و نحوهما في الأدله إلا- لملازمتها لذلك، لا لكونها بنفسها و بعنوانها الأولى موضوعا لمشروعيه التيمم.

و ذلك هو المطابق للارتكاز في جميع الأبدال الاضطراريه المبنيه على التنزل عن بعض مراتب ملاك الواجب الأولى، فإن الموجب لمشروعيه البديل الاضطراري ارتكازا هو تعذر البعث للواجب الأولى، لا خصوصيه ما يمنع من البعث إليه من تعذر الواجب أو لزوم الحرج منه أو غيرهما.

□

و يناسبه بعض النصوص، ففي حديث داود الرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تطلب الماء ولكن تيمم، فإنى أخاف عليك التخلف عن أصحابك، فتضل و يأكلك السبع» (١)، و فى صحيح ابن أبي يعفور و عنسه عنه عليه السلام: «إذا أتيت البئر و أنت جنب، فلم تجد دلوا و لا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد، فإن رب الماء هو رب الصعيد، و لا تقع فى البئر و لا تفسد على القوم ماءهم» (٢)، و فى صحيح ابن أبي نجران الوارد فى اجتماع ميت و جنب و محدث بالأصغر المتضمن اغتسال الجنب و دفن الميت بتيمم، قال: «لأن غسل الجنابه فريضه و غسل الميت سنه». (٣)، و فى صحيح يعقوب بن سالم: «لا أمره أن يغرر بنفسه فيعرض له لص أو سبع» (٤).

فإن التعليل فى الثلاثه الأول إنما يقتضى سقوط الطهاره المائيه، و لا يقتضى وجوب التيمم إلا بضميمه الملازمه الارتكازيه المذكوره. كما أن الاقتصار فى الأخير على النهى عن الطلب إنما يقتضى مشروعيه التيمم بناء عليها، كما أشار إلى ذلك فى الجمله سيدنا المصنف قدس سره فى المسوغ السادس من مسوغات التيمم.

بل ذلك هو الظاهر من بعض نصوص الإبدال الاضطراريه الأخر، كخبر عبد الأعلى مولى آل سام الوارد فىمن عثر فانقطع ظفره، فجعل عليه مراره المتضمن، لقوله عليه السلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل، قال تعالى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه» (٥)، فإن معرفه وجوب المسح على المراره

- (١) الوسائل باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ٢.
- (٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ١.
- (٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ٢.
- (٥) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

من الآية الكريمة بعد كونها نافية لا مثبتة إنما يتم بضميمة الملازمه المذكوره.

و بالجمله: التأمّل في النصوص المتقدمه، و في الارتكازيات العقلائيه نافي الابدال الاضطراريه، مع ملاحظه اختلاف العناوين التي تضمنت الأدله و الفتاوى تشريع التيمم معها مع عدم جامع عرفي بينها، شاهد بأن العناوين المذكوره ليست بخصوصياتها، و لا بقدر مشترك بينها موضوعا لمشروعيه التيمم، بل أخذها في الأدله بلحاظ ما يترتب عليها من سقوط التكليف بالطهاره المائيه و عدم صلوحه للبعث، فلا ينفع مثل استصحاب عدم الوجدان في إحراز موضوع التيمم و الخروج عن مقتضى القاعده المتقدمه المقتضيه للجمع بينه و بين استعمال الماء المشكوك.

إن قلت: استصحاب عدم الوجدان و نحوه من المسقطات للطهاره المائيه و إن لم يحرز وجوب التيمم بنفسه بالمباشره، إلا أنه يحزره بضميمه إحرازه لموضوعه، و هو سقوط الطهاره المائيه، لأنه من أحكامه، فلا أثر للفرق المذكور.

قلت: ترتب سقوط الطهاره المائيه على مثل عدم الوجدان- مما يستلزم تعذرها- عقلي، لا شرعي راجع إلى أخذه في حدود التكليف و موضوعه، و هو مما يكون عقلا- مسقطا للتكليف بواقعه و مصداقه الفعلي، فما هو العذر و المسقط في كل آن هو التعذر فيه، و هو غير قابل للاستصحاب، و ليس عنوان التعذر بما هو أمر من شؤون المكلف أو المكلف به و من عناوينهما المضافه إليهما القابله للاستمرار مأخوذا في موضوع المسقطيه، ليتمكن استصحابه و إحراز سقوط التكليف تبعاً له.

و بعباره أخرى: الاستصحاب إنما يجرى في العناوين التقييديه المأخوذه في موضوعات الأحكام، لأنها القابله للاستمرار، دون العناوين التعليليه، كعنوان المزاحمه و المقدميه و نحوهما، مما يكون له المدخل بواقعه الفعلي الذي يكون المؤثر منه في كل آن مباينا للمؤثر منه في الآن الآخر، من دون أخذ جهه مشتركه

قالبه للاستمرار.

و لذا لا يظن من أحد استحباب عدم القدره عند الشك فى تجدها، بنحو يكون واردا على قاعده الاحتياط، التى هى المرجع مع الشك فى القدره.

و أما ترتبها على مثل الحرج و المرض فهو و إن كان شرعيا، إلا أنه لا يبعد كون مسقطيه الأمور المذكوره شرعا على نحو مسقطيه التعذر عقلا، لارتكاز كونها مثله من سنخ العذر المسقط، لا لكونها بمفهومها العام من حدود التكليف و قيوده، بل هى مبنيه ارتكازا على سعه القدره المعبره، و لذا كان استصحابها بعيدا عن المرتكزات جدا.

و عليه، فحيث لا طريق لإحراز سقوط الطهاره المائيه كان المتعين الجمع بينها و بين الطهاره التراييه، عملا بالقاعده المتقدمه.

إن قلت: بعد ما تقدم من عدم وجوب الاحتياط فى الطهاره المائيه من حيثيه الشك فى القدره، لكون الشك فى حال المقدور لا فى سعه القدره، فمقتضى أصاله البراءه منها وجوب التيمم بعد فرض الملازمه بينه و بين سقوط الطهاره التراييه، فينحل بذلك العلم الإجمالى، و يرتفع موضوع قاعده الاشتغال.

قلت: ليس مفاد أصل البراءه إلا محض التأمين و المعذريه، لا إحراز سقوط التكليف واقعا، ليكون محرزا لموضوع الملازمه.

إن قلت: يكفى فى ذلك استصحاب عدم وجوب الطهاره المائيه، و لو بلحاظ ما قبل الوقت، لإحراز لازمه الشرعى، و هو وجوب التيمم.

قلت: موضوع مشروعيه التيمم ليس مجرد عدم وجوب الطهاره المائيه، بل عدمها فى ظرف مشروعيتها و فعليه ملاكها، المقتضى للتكليف بها لو لا التعذر، و من الظاهر أنه لا مجال لاستصحاب ذلك بلحاظ ما قبل الوقت، إذ ليس الثابت حينئذ إلا محض عدم التكليف بالطهاره المائيه.

و ليس هو مركبا من الأمرين و منحلا إليهما شرعا، ليحرز أحدهما بالاستصحاب و الآخر بالوجدان بعد دخول الوقت، بل لعله ببساطته صار موضوعا

فى الملازمه، فلا يحرز لا بالوجدان و لا بالأصل.

نعم، قد يستصحب الموضوع المذكور لو فرض احتمال تجدد قدره بعد الوقت، لليقين فى أول الوقت بتحقق الأمر البسيط المذكور، المتحصل من فعله الملاك و سقوط أمر الوضوء.

اللهم إلا- أن يقال: وجوب التيمم و إن كان لازماً لسقوط الطهاره المائيه- كما تقدم- إلا أن الملازمه ليست عنوانيه راجعه إلى جعل سقوط الطهاره المائيه بعنوانه موضوعاً لوجوب التيمم شرعاً، لينفع استصحاب الأمر المذكور بعنوانه القابل للاستمرار فى إحراز وجوب التيمم، بل هى ملازمه واقعيه راجعه إلى أن سقوط الطهاره المائيه فى كل آن عله بواقعه لمشروعيه التيمم، نظير ما تقدم فى مسقطيه التعذر للتكليف، فلا ينفع استصحاب سقوط التكليف، فضلاً عن أصل البراءه منه، كما لا ينفع استصحاب عدم الوجدان لإحرازه على ما تقدم.

و على هذا لا مخرج عما تقدم من القاعده المقتضيه للجمع بين استعمال الماء المشكوك و التيمم، و لا مجال للاكتفاء بالتيمم، لعدم إحراز مشروعيته و حصول الطهاره به فى جميع فروض المسأله. فتأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

تنبيهان.

أولهما: قال فى جامع المقاصد بعد الحكم بوجوب الجمع: «و لا- يخفى أنه يجب تقديم الوضوء على التيمم»، و فى مفتاح الكرامه: «و لعله ظاهر الأكثر، و هو ظاهر الأستاذ الشريف أدام الله حراسته»، و ظاهر المدارك نسبتته إلى قطع الأصحاب.

و استدلل له فى مفتاح الكرامه بأنه إذا توضحاً بالأول صار فاقدا للماء ييقين.

و فيه- مع اختصاصه بما إذ كان استعمال الماء مستوعباً له بحيث لا يبقى منه شىء-: أنه لا ملزم باليقين بفقد الماء عند التيمم، بل لا بد من اليقين بالطهاره، و هو حاصل بالجمع بين الأمرين كيفما اتفق.

و دعوى: توقف الجزم بالنيه فى التيمم على فقد الماء بتقديم استعماله.

مدفوعه: - مضافا إلى عدم اعتبار الجزم بالنيه فى العباده- بتعذر الجزم بها فيه حتى مع تأخيره، لاحتمال تحقق الطهاره المائيه قبله، فلا- يكون مشروعا. و لا يتحقق الجزم بالنيه إلا بإراقه الماء المشكوك، ليعلم بمشروعيه التيمم. و لا يظن من أحد الالتزام بوجوده، و إن كان قد يناسب ما عن ابن إدريس من لزوم الصلاه عاريا مع انحصار الساتر بالثوبين المشتبهين.

لكنه بالإعراض عنه حقيق.

هذا، و قد احتمل الوحيد قدس سرّه فى حاشيه المدارك كون منشأ الحكم بتأخير التيمم اعتبار ضيق الوقت فيه.

و يشكل: بأنه لو سلم اعتباره فيه فالمراد به الضيق العرفى الذى لا يخل به تقديمه على الوضوء. فالبناء على جواز تقديمه- كما فى المدارك- متعين.

ثانيهما: ما ذكرناه كما يقتضى وجوب الجمع بين التيمم و استعمال الماء المشكوك مع وجوده كذلك يقتضى لزوم المحافظه عليه و عدم جواز إراقته، للعلم الإجمالى بوجود أحد الأمرين، المنجز لكل منهما و المقتضى للمحافظه عليهما.

اللهم إلا- أن يقال: لمّا كان وجوب كل من الأمرين لكونه محصلا للطهاره، و كانت الطهاره الحاصله من التيمم أقل مرتبه من الطهاره المائيه- كما هو مقتضى كون البدليه اضطراريه. و يشهد به التعبير فى كثير من النصوص عن التيمم بأنه نصف الطهور- فمثل هذا العلم الإجمالى لا- يصلح إلا لتنجز المرتبه الضعيفه من الطهاره التى تحصل بالتيمم، دون الرتبه التامه المتوقفه على استعمال الماء، بل المرجع فيها أصل البراءه، بناء على ما تقدم من عدم وجوب الاحتياط مع الشك فى حال المقدور.

فالعمده فى لزوم الجمع بين الأمرين هو قاعده الاشتغال بالطهاره، لعدم إحرازها مع الاقتصار على أحدهما، و هى لا تقتضى لزوم حفظ الماء،

لوضوح أن إراقته تستلزم العلم بحصول الطهاره بالتيتم الذى هو مقتضى القاعده المذكوره.

نعم، لو علم إجمالاً- بإطلاق أحد المائين ثم أريق أحدهما، اتجه تنجز احتمال وجوب الطهاره المائيه بالثانى الملزم بحفظه، بناء على ما هو الظاهر المعروف من أن تعذر بعض الأطراف بعد حصول العلم الإجمالى لا يرفع منجزته للباقي.

و منه يظهر أن الوجه الثانى- الذى ذكره بعض مشايخنا- المقتضى للاكتفاء بالتيتم ظاهراً لو تمّ لا ينهض بجواز الاقتصار عليه فى الفرض المذكور، لأنه إنما يصلح للخروج عن مقتضى العلم الإجمالى بوجوب الطهاره المائيه أو الترابيه و عن قاعده الاشتغال، و لا- يصلح للخروج عن مقتضى العلم الإجمالى بوجوب استعمال أحد المائين المنجز للباقي منهما و إن لم يعلم بحصول الطهاره به، فيجب ضم التيمم إليه لقاعده الاشتغال.

و أما الوجه الأول الذى ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه فمقتضاه العلم بمشروعيه التيمم بإراقه أحد المائين، و الجهل بحال الباقي منهما، و بناء على أن مشروعيته تستلزم عدم مشروعيه الوضوء، لا يبقى مجال للاحتياط باستعمال الباقي من جهه العلم الإجمالى، بل يكون كما لو أريق الاناء ان معاً. فلاحظ.

هذا ما وسعنا التعرض له فى هذا المقام، و قد أطلنا الكلام فى هذه المسأله لاختلاف المباني فيها و دقتها و تشعبها، و نسأله تعالى أن نكون قد وفقنا فيها للجرى على ما ينبغى للجرى عليه. و منه سبحانه نستمد العون و التسديد، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

الثانى: الطهاره الخبيثه الواجبه بنفسها، كما فى تطهير المسجد، أو المعتمره فى بعض المركبات الواجبه نفسياً أو غيرياً، كتطهير البدن و الثياب للصلاه، و تطهير أعضاء التيمم أو الأرض التى به يتيمم بها.

و لا ينبغى التوقف فى لزوم حفظ الماء المشكوك و الاحتياط باستعماله، لو سبق العلم الإجمالى بإطلاق أحد المائين ثم أريق أحدهما، كما أشرنا إلى نظيره قريباً

فى التنبيه الثانى.

و أما مع الشك البدوى، فقد يدعى وجوب الاحتياط باستعمال الماء، لأن الشك فى المقام فى القدره الذى يجب فيه الاحتياط.

و يندفع بما تقدم من اختصاصه بما إذا شك فى سعه القدره، لا فى حال المقدور، كما فى المقام.

فالذى ينبغى أن يقال: الشك فى حال الماء.

إن رجع إلى الشك فى أصل التكليف فالمرجع البراءه، كما لو كان المسجد نجسا، إذ تعذر تطهيره لإضافه الماء، موجب لسقوط التكليف به.

و كذا لو رجع للشك فى اعتبار الخصوصيه فى المكلف به، كما لو كان تعذر الطهاره موجبا للتنزل للعمل الفاقد لها، كما فى الصلاه مع نجاسه البدن، بناء على ما هو التحقيق من الرجوع للبراءه فى الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و إن رجع إلى الشك فى امتثال التكليف فالمرجع الاشتغال، كما لو كانت أعضاء التيمم نجسه، حيث يعلم بوجوب التيمم، إما مع نجاسه الأعضاء لكون المشكوك مضافا، أو مع طهارتها لكونه مطلقا، فلا- يحرز حصول الطهاره الحديثه به إلا مع غسل الأعضاء بالمشكوك، نظير ما تقدم من لزوم الجمع بين الطهاره المائيه و الترايبه.

كما أنه لو كان استعمال الماء طرفا لعلم إجمالى منجز تعين الاحتياط بموافقته، كما لو كانت الأرض الصالحه للتيمم نجسه، حيث يعلم إجمالا إما بوجوب تطهيرها بالماء المشكوك ثم التيمم بها و الصلاه فى الوقت، أو بوجوب القضاء لفقد الطهورين، بناء على ما هو الظاهر من عدم مشروعيه الأداء معه، فيجب الجمع بين الأمرين.

و بملاحظه ما تقدم فى الطهاره الحديثه يتضح كثير من جهات الكلام هنا.

□
فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

جاز (١) رفع الخبث بالغسل بأحدهما، ثمَّ الغسل بالآخر (٢). وكذلك رفع الحدث (٣). وإذا اشتبه المباح بالمغصوب (٤).

(١) بل وجب مع الانحصار، و توقف إحراز الامتثال على ذلك.

(٢) بلا ريب، لأنه توصلى لا يعتبر فيه الجزم بالنيه، و لا يقدر فيه التكرار بلا إشكال.

(٣) كما فى الخلاف و القواعد و جامع المقاصد و كشف اللثام، و عن المبسوط و جواهر القاضى و غيرها، بل نسبه فى المدارك و محكى الذخيره إلى قطع الأصحاب.

نعم، صرح فى جامع المقاصد باعتبار فقد ما ليس بمشبهه، و عن المبسوط و الروض و المنتهى أنه إذا تمكن من الطهاره الواحده بمزج أحدهما بالآخر بحيث يكون الممزوج مطلقاً، فالأحوط اختياره على تكرار الطهاره بكل منهما، إذ مع إمكان الجزم بالنيه لا يجوز الترديد، و عن كاشف الغطاء: «و المسأله مبنيه على أن الاحتياط طريق فى الاختبار، أو أنه إنما يسوغ عند الاضطرار».

و من المعلوم أن الأقوى الأول، كما تقدم تقريبه فى المسأله الثالثه من مسائل التقليد.

و منه يظهر ضعف احتمال وجوب التيمم مع الانحصار، كما لعله لازم ما عن ابن إدريس من وجوب الصلاه عارياً مع الانحصار بالثوبين المشتهين.

(٤) أما الشك فى إباحه الماء مع عدم العلم الإجمالى فربما ينسب للمشهور أن الأصل فيه الاحتياط تخصيصاً لعموم أدله البراءه و الإباحه. و إليه يرجع ما قيل من انقلاب الأصل فى الدماء و الفروج و الأموال.

و ربما يستدل عليه بروايه محمد بن زيد الطبرى: «كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى أبى الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن فى الخمس، فكتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم، إن الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب، و على الضيق الهمّ.

لا

□
 يحل مال إلا من وجه أحله الله. إن الخمس عوننا على ديننا و عيالنا و على موالينا [أموالنا. خ ل] و ما نبذ له و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا.» (١).

بدعوى: ظهوره فى كون الحليه منوطه بالسبب المحلل، فمع الشك فى تحققه يرجع إلى أصله عدمه، كما ذكر ذلك سيدنا المصنف قدس سره.

وفيه- بعد الغض عن سنده- أنه ظاهر فى التحليل الوضعى المسؤول عنه الراجع إلى تملك المال، و الذى لا إشكال فى كونه خلاف الأصل، لا التحليل التكليفى، الراجع إلى جواز التصرف الذى هو محل الكلام.

مع أن العنوان المذكور ليس موضوعا للحليه شرعا، كى ينفع فيما نحن فيه بلحاظ كونه عنوانا وجوديا منفيا بالأصل، بل هو منتزع من كون العنوان موضوعا للحليه، و متأخر عن ذلك رتبه، فهو حاك عن الأسباب الشرعيه بعناوينها الخاصه، كالإذن من المالك و عدم ملكيه أحد للمال و نحوهما، فاللازم إجراء الأصل فى تلك العناوين التى قد تكون على طبق الأصل، و قد تكون على خلافه، و لا دلالة فيه على كون جميع العناوين المحكيه به وجوديه مخالفه للأصل، لينفع فيما نحن فيه.

بل المرتكز أن جواز التصرف فى المباحات الأصلية ليس لكونها واجده لعنوان وجودى يقتضى التحليل، بل لعدم وجود ما يمنع من التصرف فيها، و هو يناسب كون حرمة التصرف هى المنوطه بالأمر الوجودى.

بل هو الظاهر من بعض النصوص الظاهره فى حقن الإسلام للمال.

نعم، مال المسلم لا يحل إلا بطيب نفسه، و منه مورد الحديث الشريف.

و منه يظهر أنه لا- مجال لدعوى ظهور الحديث فى تعليق الحل فى الأموال بعنوان وجودى، فيدخل فى كبرى ما ذكره بعض الأعاظم قدس سره من أن تعليق الحكم الترخيصى على عنوان وجودى يقتضى البناء على عدمه عند عدم إحراز ذلك العنوان و إن لم يحرز عدمه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال من كتاب الخمس حديث: ٢.

حرم التصرف بكل منهما (١)، و لكن لو غسل نجس بأحدهما طهر (٢)، و لا يرفع بأحدهما الحدث (٣).

مضافا إلى منع الكبرى المذكوره، كما تقدم عند الكلام فى الشك فى الكريه فى الفرع السادس من الفروع التى استدر كناها فى الماء الذى لا ماده له.

و الحاصل: أنه لا- مجال للخروج عن عموم أصاله الحل و البراءه، و لا سيما مع ورود بعضها فى الأموال، كما وثقه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا» [١].

إلا أن يكون هناك أصل موضوعى يقتضى حرمه التصرف، كما لو فرض سبق ملكيه الغير و شك المكلف فى إذنه له أو انتقال المال منه إليه، فإن مقتضى الاستصحاب عدم الأمرين، بخلاف ما لو شك المكلف فى سبق ملكيه الغير للماء من أول الأمر، كما لو تردد فى كونه ماء بثره أو بثر الغير.

و قد أطلنا الكلام فى تفصيل ذلك فى التنبيه الأول من تنبيهات أصل البراءه من الأصول بما لا مجال لاطاله الكلام فيه هنا. فراجع.

(١) لمنجزيه العلم الإجمالى بنحو تمنع من المخالفه الاحتماليه. و يتعين حينئذ اختيار ماء آخر غير المشتبهين، أو التنزل للتيمم لو انحصر الأمر بهما، لسقوط الطهاره المائيه بالتعذر.

(٢) لعموم دليل طهوريه الماء الطاهر، و لا- دليل على مانعيه الغصبيه، أو الحرمة التكليفيه المتفرعه عليها من ذلك بعد كونه توصليا لا يعتبر فيه التقرب.

(٣) بمعنى أنه لا يتحقق رفعه، لمانعيه تنجز الحرمة من التقرب المعتبر فى

[١] الوسائل باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به من كتاب البيع حديث: ٤. و قد ذكرنا فى أدله البراءه من الأصول بعض الكلام فى الموثقه فراجع. منه عفى عنه.

و إذا كانت أطراف الشبهه غير محصوره جاز الاستعمال مطلقا (١).

الطهاره الحدثيه و إن لم يسقط الماء بذلك عن الطهوريه، و لذا تقع الطهاره بالمغصوب لو فرض حصول التقرب للغفله عن حاله، على ما حقق في مبحث اجتماع الأمر و النهي.

(١) لعدم منجزيه العلم الإجمالي حينئذ على ما ذكر في الأصول مفصلا.

لكن ذلك إنما يقتضى الرجوع للأصل في كل طرف بنفسه، و هو يقتضى جواز الاستعمال مع الشك في الطهاره و الحليه، لأنهما على طبق الأصل، كما تقدم، لا مع الشك في الإطلاق، لعدم أصل محرز له، كما تقدم أيضا.

بل مقتضى استصحاب الحدث و قاعده الاشتغال بالطهاره عدم الاجتزاء باستعمال الماء المذكور، كما اعترف به قدس سره في مستمسك العروه الوثقى و جرى عليه في حاشيتها، و من البعيد جدا عدوله عن ذلك هنا.

فالظاهر ابتداء الإطلاق المذكور هنا على الغفله عن شموله لاحتمال إضافه الماء. بل قد يحمل الجواز في كلامه على التكليفى، فيختص باحتمال الغصبيه، و لا يشمل احتمال الإضافه، ليكون خروجها عما عرفت.

و إن كان ذلك بعيدا جدا، بلحاظ استلزامه عدم تصديقه قدس سره لبيان حكم الشبهه غير المحصوره في النجاسه التى هي من أظهر مواردھا، بل لا يبقى معه مورد للإطلاق. إلا أن يحمل على الإطلاق بلحاظ جواز الارتكاب و لو استوعب الأطراف في وقائع متعدده في قبال القول بلزوم ترك مقدار المعلوم بالإجمال. لكنه قد يبعد بلحاظ عدم إشارته قدس سره لهذه الجبهه في صدر كلامه.

هذا، و أما احتمال إلغاء الشك في أطراف الشبهه غير المحصوره، فلا يبقى معها موضوع للأصل الإلزامى، فلا مجال له، خصوصا بناء على الضابط الآتى لغير المحصور، الذى لا يستلزم ضعف الاحتمال.

إلا أن يفرض ضعف الاحتمال بنحو ملحق له بالوسواس الذى لا يعتنى به

و ضابط غير المحصوره أن تبلغ كثره الأطراف (١) حداً يوجب خروج بعضها عن محل الابتلاء (٢). و لو شك في كون الشبهه محصوره أو غير محصوره فالأحوط وجوباً إجراء حكم المحصوره (٣).

العقلاء في مقام العمل، كما ذكرناه في محله. لكنه لا يختص بالشبهه غير المحصوره.

(١) لا- دخل لكثرة الأطراف في سقوط منجزيه العلم الإجمالي، و إنما هي دخيله في صدق عنوان غير المحصور الذي وقع في كلماتهم.

(٢) أو ابتلائه بغير ذلك مما يمنع من منجزيه العلم الإجمالي، كتعذر المخالفه فيه، و تعذر الموافقه أو تعسرهما، و غير ذلك مما ذكر في الأصول مفصلاً، بل قد يراد بعدم الابتلاء ما يعم ذلك.

هذا، و قد ذكر في كلماتهم ضوابط آخر لغير المحصوره- غير تامه- لا مجال لإطاله الكلام فيها هنا، بل تذكر في الأصول.

(٣) حيث أشرنا إلى عدم دخل الكثره في حكم غير المحصوره، فلا بد من كون مفروض الكلام الشك في الابتلاء.

و قد ذكرنا في الأصول أن اللازم معه البناء على عدم منجزيه العلم الإجمالي، سواء كان الشك في تحديده بنحو الشبهه المفهوميه، أم في تحققه مع العلم بحده بنحو الشبهه المصادقيه.

و أما بقيه الموانع التي أشرنا إلى الاكتفاء بها في جريان حكم الشبهه غير المحصوره فيختلف الحال فيها، فتعذر الموافقه و لزوم الحرج منها لا يكتفى فيهما بالشك، لأنهما من سنخ الأعذار التي لا بد من إحرازها عند العقلاء، و لذا تقدم وجوب الاحتياط مع الشك في سعه قدره، و تعذر المخالفه يكتفى فيه بالشك، كعدم الابتلاء، لأنه من سنخه، و قد أطلنا الكلام في ذلك في الأصول بما لا يسع المقام تفصيله.

كما لا مجال للكلام فى فروع الماء المشكوك التى تعرض لها فى العروه الوثقى و استدلل لها فى شروحها، لضيق الوقت عن ذلك و عدم انشراح الصدر له، و لا سيما مع اضطرارنا لإطاله الكلام فيما تقدم و عدم أهميه كثير من تلك الفروع، لقله الابتلاء بها، و إنما هى مجرد فروض لها أمثال كثيره قد يسهل معرفه حكمها بعد الرجوع للضوابط المتقدمه، و إتقان المباني الأصوليه التى أشرنا لبعضها فى هذا الشرح.

و منه سبحانه و تعالى نستمد العون و التوفيق، و التأييد و التسديد. و له الحمد على كل حال فى المبدأ و المآل، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

ص: ٤٥٢

الفصل الخامس الماء المضاف (١) - كماء الورد ونحوه - وكذا سائر المائعات (٢)

(١) تقدم منا في نهايه الفصل الأول الكلام في طهاره الماء المضاف مع أخذه من طاهر، و في تطهيره بالتصعيد مع أخذه من نجس. فراجع.

(٢) مما يكون ذا رطوبه بحيث تنتقل أجزاءه بالملاقاه و يتأثر به الملقى - كالزيت و العسل - أما الفلزات المائعه بالأصل - كالزئبق - أو بالحراره، فمیعانها لا یوجب انفعالها، كما صرح به في العروه الوثقی، و أمضاه جمله من شراحها و محشيها، منهم سيدنا المصنف قدس سرّه، و إن توقف فيه شيخنا الأستاذ و بعض الساده المعاصرين قدس سرهما «١».

و يكفى في عدم سريان النجاسه فيه بتمامه قصور أدله السريان عن مثله، لاختصاصها بالماء و نحوه مما يشتمل على الرطوبه، كالعسل و الزيت و السمن و المرق.

و التعدى عنها لأمثالها كالنفظ و الحليب بقريته الارتكاز العرفي، لا يقتضى التعدى عنها لمثل المقام بعد عدم مساعده الارتكاز العرفي، و جعل المدار في سريان النجاسه فيها على ذوبانها لا يقتضى كون المدار في السريان مطلق الذوبان، و لو في مثل محل الكلام.

بل لو فرض جعل المدار في النصوص على مطلق الذوبان أمكن دعوى

(١) راجع النصوص الداله على ذلك في باب: ٥ من أبواب الماء المضاف، و باب: ٤٣ من أبواب الأطحه المحرمه.

انصرافه عن محل الكلام بقرينه الارتكاز العرفي.

كما يكفي في عدم انفعال ظاهره بمجرد الملاقاه من دون رطوبه خارجيه ما دل على عدم الانفعال مع الجفاف- مثل ما في موثق ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام:

«كل شيء يابس ذكي» (١)، وغيره مما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في المسأله التاسعه عشره من الفصل الأول من مباحث الطهاره الخبيثه- لوضوح أن ميعان ما نحن فيه لا يوجب رطوبته و لا ينافي بيسه عرفا.

و منه يظهر اندفاع ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أنه إن كان المدار على الذوبان لزم الانفعال فيما نحن فيه، و إن كان المدار على الرطوبه المائيه لزم التوقف في انفعال مثل النفط و الدهن مما لا يشتمل على الماء.

ثمّ إنه لا- إشكال في أنه يلحق بالفلزات مثل الزجاج و الحجر الذائبين بالحراره، بل لا يبعد إلحاق مثل المطاط و النايلون، بل و الشمع، مما لا- يتأثر به الملاقى و إن جمد عليه، فإنه ليس المعيار على مطلق العلوق، إذ الفلزات قد تعلق أيضا، بل على تأثر الملاقى بالمائع، و هو غير حاصل في الأمور المذكوره.

و لا أقل من الشك في إلحاقها بمثل الزيت، المسوغ للرجوع لأصالة الطهاره.

(١) هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه خلافا. كذا في المعبر. و إجماعا، كما في الروضه و بعض نسخ الشرائع، و عن التذكره و المنتهى و كشف الالتباس و الدلائل. و عن السرائر نفى الخلاف فيه. و في الجواهر: «إجماعا منقولا نقلا يستفاد منه التحصيل».

و كلامهم و إن كان في الماء المضاف إلا- أن الظاهر عمومه للمايعات الأخر، لأولويتها في الحكم عرفا، و بقرينه استدلال بعضهم- كالمحقق في المعبر-

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوه و الموجود في الوسائل طبع إيران: «زكى» بالزاء. و الذى أثبتناه من التهذيب طبع النجف الأشرف ج: ١ ص: ٤٩.

بنصوص الزيت، و بأن المائع قابل للنجاسه.

و كيف كان، فيدل على ذلك فى الماء المضاف بعض النصوص، كخبر زكريا ابن آدم: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير و مرق كثير؟ قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلب، و اللحم اغسله و كله» (١).

و موثق السكونى عن جعفر عن أبيه عليه السّلام: «أن عليا عليه السّلام سئل عن قدر طبخت و إذا فى القدر فاره؟ قال: يهرق مرقها و يغسل اللحم و يؤكل» (٢).

و موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «سألته عن الدن يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء كامخ أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس» (٣).

لوضوح أن المرق فى الأولين هو ماء اللحم الذى هو من سنخ الماء المضاف، كما أنه لو لا انفعال ماء الكامخ لم يكن وجه لاعتبار غسل الدن فى الثالث.

كما يدل عليه فى غيره من المائعات ما ورد فى السمن و الزيت و العسل من النصوص الكثيره، كصحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الفاره و الدابه تقع فى الطعام و الشراب فتموت فيه؟ فقال: إن كان سمنا أو عسلا أو زيتا- فإنه ربما يكون بعض هذا- فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله، و إن كان الصيف فارفعه حتى تسرج به، و إن كان ثردا فاطرح الذى كان عليه، و لا تترك طعامك من أجل دابه ماتت فيه» (٤)، و غيره.

و بعض هذه النصوص يشمل بإطلاقه الكثير، فإن القدر فى الأولين قد تكون كبيره تسع كرا، و لا سيما مع التنبيه فى خبر زكريا إلى الكثره. و فرض اجتماع الزيت و نحوه بمقدار الكر غير بعيد فى الرابع و نظائره.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨ و باب: ٢٦ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٤.

نعم، لا مجال لدعوى الإطلاق في الثالث، لأن الدن و إن كان هو الراقود العظيم الذي قد يشمل ما يسع الكر، إلا أنه وارد لبيان قابليه دنّ الخمر لتنجيس ما فيه بعد الفراغ عن قابليه ما فيه للانفعال، فلا ينافى اعتصام ما فيه بالكريه.

فتأمل جيدا.

و يستفاد عموم الانفعال من بعض نصوص الأسار، فإنه لو تمت المناقشه في الاستدلال بكثير منها:

تاره: باختصاصها بالماء المطلق، إما لاختصاص السور بالماء الذي يشرب منه، أو للتعرض فيها للوضوء.

و اخرى: باختصاصها بالقليل، لأن السور هو البقيه من الطعام و الشراب، و هي تنصرف للقليل.

إلا- أنه لا- مجال لها في مثل صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات» (١)، و صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: اغسل الإناء» (٢)، فإن الشرب يعم الماء المضاف و غيره من المائعات كالحليب، كما أن الإناء يعم الكبير الذي يسع الكر.

و بالجمله: لا- ينبغي التأمل في الحكم بعد النظر في هذه النصوص و نحوها، مما يظهر منه المفروغيه عن قابليه الماء المضاف و شبهه للانفعال و سريان النجاسه تبعا للارتكاز العرفي، فتسالم الأصحاب على عموم الحكم مع ذلك كاشف عن ثبوته تبعا للارتكاز المذكور. و لا سيما مع كونه موردا للابتلاء و العمل، الذي يبعد معه اختفاء الحال.

و بهذا يسهل إلغاء خصوصيه موارد النصوص بلحاظ كثير من الجهات، لكشف تسالمهم عن بلوغ الارتكاز المذكور حد القرينه على إلغاء الخصوصيه.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأسار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الأسار حديث: ٣.

بل قد يقال: إن المستفاد من نصوص الكر أن الانفعال هو مقتضى طبع الماء، فضلا عن غيره من المائعات كما هو مقتضى الارتكاز العرفي، و أن الكريه عاصم تعبدى، فسكوت النصوص عن بيان عاصم لغيره مع تسالم الأصحاب على عدم اعتصامه و كثره الابتلاء بذلك كاشف عن جرى الشارع فيه على مقتضى الارتكاز المذكور.

و من ثمّ لم تتطرق أكثر النصوص لبيان الانفعال رأسا، و إنما تعرضت لبعض الخصوصيات فيه بنحو يكشف عن المفروغيه عنه، كما يظهر بملاحظتها. فتأمل جيدا.

هذا، و قد تأمل سيدنا المصنف قدس سرّه فى الانفعال مع الكثره المفرطه، كألف كر، قال: «لعدم السرايه عرفا فى مثله، نظير ما يأتى من عدم السرايه إلى العالى الجارى إلى السافل، و النصوص الوارده فى السمن و المرق و نحوهما غير شامله لمثله. و ثبوت الإجماع على السرايه فى الكثره المفرطه غير ظاهر».

لكن عدم السرايه عرفا غير ظاهر، و لذا لا يتوهم مع كثره النجاسه الملاقيه للمايح. و قياسه على الجارى فى غير محله مع اختلاف سنخ الحكمين، لأن الجريان موجب لقصور مقتضى الانفعال عن التأثير فى المتدافع منه.

أما الكثره فهى من سنخ المانع عن تأثير المقتضى، كما هو المرتكز فى كريه الماء، و ثبوتها فى المقام غير ظاهر. و لا سيما مع اختلافهما بعدم تحديد الكثره المفرطه و تحديد الجريان عرفا.

كما لا مجال للتشكيك فى الإجماع بعد تنصيبهم على الكثره و إغفالهم لتحديداتها.

على أن الالتزام فى الكثير بالنحو المذكور بعدم الانفعال أصلا حتى فى موضع الملاقاه صعب جدا، و كذا الالتزام بانفعال موضع الملاقاه من دون استيعاب تمام الماء، لعدم تحديد الموضع المذكور ارتكازا.

و الظاهر أن التأمل فى ذلك موجب لوضوح السريان فى الجميع عملا بالعموم

المتقدم المستفاد من مجموع الأمور المتقدمه.

و ليس ما ذكره قدس سرّه إلا من سنخ الاستبعاد بلحاظ كثره المتأثر و قله المؤثر بحسب النظر الحسى، أو بلحاظ ترتب المشاكل أو نحو ذلك مما يبتنى على التغافل عن الانفعال بالنجاسه شرعا.

و قد أشير إلى الردع عنه فى خبر جابر عن أبى جعفر عليه السلام: «أتاه رجل فقال:

وقعت فأره فى خاييه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله. فقال له الرجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى من أجلها. فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفاره، و إنما استخفت بدينك. إن الله حرم الميتة من كل شىء» (١).

(١) قال فى المدارك: «و لا تسرى النجاسه مع اختلاف السطوح إلى الأعلى قطعا، تمسكا بمقتضى الأصل السالم عن المعارض»، و عن الدلائل استحسانه، و عن السيد الطباطبائى قدس سرّه فى مصابحه و ظاهر منظومته دعوى الإجماع عليه. بل عن الروض أنه لا يعقل سريان النجاسه إلى العالى، فإن ذلك و إن كان ممنوعا، إلا أنه منه كاشف عن وضوح عدم السرايه.

و يظهر الوجه فيه مما تقدم فى أحكام الماء القليل من قصور أدله الانفعال عنه بعد قصور مقتضى النجاسه عن التأثير فيه ارتكازا، كما أشرنا إليه هناك.

بل لا ينبغي التأمل فيه بعد ملاحظه سيره المتشرعه و ارتكازياتهم، إذ لا يتوهم من أحد البناء على نجاسه تمام المانع بإرافه بعضه على الموضوع النجس، مع شيوع الابتلاء بذلك.

و من هنا اتجه من صاحب المدارك دعوى القطع، المغنى عن التمسك بالأصل، بل لا موضوع له معه.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

بقوه (١)- كالجاري من العالى، و الخارج من الفواره- فتختص النجاسه حينئذ بالجزء الملاقي للنجاسه، و لا تسرى إلى العمود. و إذا تنجس المضاف لا يطهر أصلا (٢)

كما لا مجال معه لما عن كاشف الغطاء من بناء المسأله على أن الأصل سرايه النجاسه لغير موضع الملاقاه، أو عدمها.

و ما فى الجواهر من عدم تحقق القطع له غريب. و أغرب منه ما عن المناهل من الحكم بسريان النجاسه للعالى، لدعوى دخوله فى معقد إجماعاتهم على انفعال المضاف.

فإن ما ذكرناه من الوجه موجب لانصراف إطلاق معاهد الإجماعات المتقدمه على الانفعال عنه.

هذا، و مما تقدم أيضا يتضح الوجه فى جعل المعيار على التدافع و عدم الاقتصار على خصوص عدم سريان النجاسه من الأسفل إلى الأعلى، كما يتضح الوجه فى بعض الجهات الأخر مما تقدم التعرض له هناك، فان المقامين من باب واحد. فراجع.

(١) تقدم الإشكال فى اعتبار قوه الدفع فى مبحث الماء القليل.

(٢) يعنى: ما دام باقيا على الإضافه، و لا يصح إطلاق اسم الماء عليه، أما لو خرج عن الإضافه و صار مطلقا فيلحقه حكم الماء المطلق المتنجس، لإطلاق أدلته.

و أما احتمال طهارته بخروجه عن الإضافه- نظير طهاره الخمر بالانقلاب- فلا مجال له مع استصحاب نجاسته، لأن الانقلاب المذكور لا يوجب تبدل الذات، التى هى موضوع النجاسه عرفا بنحو يمنع من الاستصحاب.

و طهاره الخمر بالانقلاب على خلاف القاعده، فلا يقاس عليها، و لا سيما بعد اختصاصها بالنجاسه الخمريه، و عدم جريانها فى النجاسه الخارجيه بالملاقاه- كما هو الغالب فى محل الكلام- حيث لا يطهر الخمر معها بالانقلاب كما يذكر فى محله.

و إن اتصل بالماء المعتصم (١)، كماء المطر أو الكر.

(١) كما هو المعروف، لاختصاص مطهره الاتصال بالمعتصم بالماء المطلق.

فإن العمده فيه التعليل في صحيح ابن بزيغ الوارد في ماء البئر، و التعدى منه لبقية أقسام المطلق لمناسبته لكونه ارتكازيا لا يقتضى التعدى للمضاف بعد قصور الارتكاز عنه.

بل ظاهر الأمر في النصوص المتقدمه بإهراق المائع أو إطعامه أهل الذمه أو الكلب تعذر أكله و سقوطه عن الانتفاع المعتد به، و هو لا- يناسب طهره بالاتصال بالمعتصم لتيسر ذلك، و الاهتمام بقيمه المتنجس تقتضى الاهتمام بتحصيله، و ليس هو كالماء المطلق المتنجس ليس له قيمه مهمه تقتضى تكلف ذلك فيه.

و أما الاستدلال بعموم قوله عليه السلام في مرسله الكاهلي: «كل شىء يراه ماء المطر فقد طهره» (١).

فلا- مجال له في الماء المطلق المتنجس فضلا عن المضاف، لانصرافه إلى التطهير باستيلاء ماء المطر على المتنجس، و هو لا يتحقق في السوائل، كما أشرنا إليه في المسألتين الثانيه عشره و العشرين.

و مثله في ذلك مرسله ابن أبي عقيل في الماء المجتمع في الطريق: «إن هذا لا يصيب شيئا إلا طهره» (٢).

و أضعف من ذلك الاستدلال بعمومات مطهره الماء، لعدم التعرض فيها لكيفيه التطهير به، فلا بد من تنزيلها على الوجه العرفى، و هو التطهير باستيلاء الماء على الموضع النجس، الذى لا مجال له في السوائل.

و منه يظهر ضعف ما فى القواعد و محكى التحرير من الاكتفاء فى طهر

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٨.

نعم، إذا استهلك في الماء المعتصم فقد ذهب عينه (١)

المضاف بإلقاء كره عليه إذا لم يسلبه الإطلاق، بناء على شموله لما إذا بقي المضاف على إضافته، كما قد يشهد به ما في القواعد من أنه لو صار المطلق مضافا خرج عن الطهوريه دون الطهاره، لظهوره في عدم خروج المضاف عن الإضافة و طهره بالاتصال بالكر المطلق، و لذا لا ينفعل به الكره بعد صيرورته مضافا.

و قد أطال في الجواهر في توجيهه بما لا مجال لإطاله الكلام فيه.

و الأمر سهل بعد وضوح ضعفه بظاهره.

(١) يعنى: فلا- يبقى معه موضوع صالح للحكم بالنجاسه عرفا. و هو الوجه في عدم جريان استصحاب النجاسه فيه، فلا تترتب آثارها من انفعال الماء به لو فرض خروجه عن الاعتصام بعد ذلك.

و يقتضيه النصوص الداله على عدم نجاسه الماء الكثير بوقوع البول فيه أو الدم أو غيرهما، و نصوص البئر المتضمنه لعدم انفعالها أو نزحها بوقوع شىء من ذلك فيها [١]، فإنه لم يتبته في النصوص المذكوره إلى لزوم التوقى عما يؤخذ من الماء المذكور مما يشتمل على الأجزاء المستهلكه من النجاسه، لقلته و انفعاله بالأجزاء المذكوره مع وضوح غفله العرف عن ذلك و سيرتهم على عدم التوقى عنه.

نعم، لا- بد من عدم خروج الماء عن الاعتصام إلى حين تحقق الاستهلاك، و إلا- تعين انفعال الماء بالمضاف، كما لو فرض خروج بعض الكره عن الإطلاق بحيث ينقص الباقي منه عن الكره، أو فرض فصل المضاف بين الماده و ذبيها، حيث يتعين حينئذ انفعال الباقي من المطلق باتصاله بالمضاف المتنجس، و لا ينفع استهلاك المضاف بعد ذلك في طهر الماء، بل يلحق الجميع حكم الماء المتنجس من الاحتياج إلى الاتصال بالمعتصم في تطهيره.

[١] إما بلحاظ أنها في أول زمان امتزاجها بالماء المطلق قد تجعل قسما منه مضافا، أو لأن طهاره عين النجاسه بالاستهلاك تستلزم طهاره المتنجس بالأولويه منه عفى عنه.

و مثل المضاف فى الحكم المذكور (١) سائر المائعات (٢).

مسأله ٢١: الماء المضاف لا يرفع الخبث (٣)،

هذا، و قد اعتبر فى محكى المبسوط عدم تغير المطلق بصفات المضاف.

و هو متجه بناء على الاكتفاء فى انفعال المعتصم بالتغير بصفات المتنجس - الذى تقدم أنه خلاف الظاهر - أو يكون مراده بذلك الكنايه عن بقاءه على الإطلاق فى مقابل غلبه المضاف عليه.

و أما حملة على التغير بصفات النجاسه التى قد يحملها المضاف - حيث تقدم كفايته فى انفعال المعتصم - فبعيد. و الأمر سهل.

(١) يعنى: من عدم طهره بالاتصال بالمعتصم و طهره بالاستهلاك.

(٢) لاشتراكها مع الماء المضاف فى الوجه المتقدم.

(٣) عند أكثر أصحابنا، كما فى الخلاف و عن الغنيه و التذكره. و هو المشهور، كما عن المختلف، بل عن الروض الإجماع عليه، و إن لم يتضح وجهه بعد معروفه الخلاف من السيد و المفيد، بل عن السرائر نسبتة إلى السيد و جماعه من أصحابنا.

إلا أن يريد به الإجماع الحجه، كما هو ظاهر الجواهر، حيث قال: «و هو المشهور نقلا و تحصيلا شهره كادت تبلغ الإجماع، بل هى إجماع، لمعوميه نسب المخالف إن اعتبرناه، و انقراض خلافهما».

لكنه مبنى على حجه الإجماع بدخول المعصوم حسا إجمالا، أو حدسا بقاعده اللطف. و الأول ممنوع صغرى، و الثانى ممنوع كبرى.

و كيف كان، فيدل على المشهور النصوص الكثيره الظاهره فى انحصار المطهر بالماء.

إما للأمر به فى بيان كيفية التطهير الظاهر فى التعيين، مثل ما فى حسن الحسين بن أبى العلاء و صحيح البزنطى فى البول يصيب الجسد من قوله عليه السلام: «صب عليه

الماء مرتين» (١)، و غيره مما هو كثير جدا.

أو لظهوره في الحصر بمفهوم الشرط أو نحوه، كقوله عليه السلام في موثق أبي بصير:

«أليس يغسل بالماء؟ قلت: بلى. قال: لا بأس» (٢)، وقوله عليه السلام في خبر بريد ابن معاوية:

«يجزى من الغائط المسح بالأحجار، و لا- يجزى من البول إلا الماء» (٣)، وقوله عليه السلام في خبر ابن جعفر في الصلاة في الأكسيه التي تنقع في البول: «إذا غسلت بالماء فلا بأس» (٤)، وقوله عليه السلام في صحيحه فيمن ليس عنده إلا ثوب نصفه دم: «إن وجد ماء غسله، و إن لم يجد ماء صلى فيه» (٥)، و قريب منه صحيح الحلبي و موثق عمار (٦).

فإن هذه النصوص ظاهره في انحصار التطهير بالماء، و بعدم الفصل - بل فهم عدم الخصوصيه في كثير منها لظهوره في كون الاحتياج إلى الماء مقتضى طبع النجاسه- يتم عموم عدم مطهره غير الماء.

مضافا إلى استصحاب النجاسه، بناء على ما يأتي من انفعال الطاهر بملاقاه النجس.

و أما دعوى: أن ذلك مقتضى أصاله الاشتغال بالطهاره بالإضافة إلى ما اشترطت فيه لو فرض عدم جريان استصحاب النجاسه.

فهى مندفعه: بأن قاعده الاشتغال انما يرجع إليها مع الشك في الطهاره الحديثه، لا الخبثيه، بل المرجع فيها قاعده الطهاره. مع ان ذلك قد يتم لو كان المانع من الاستصحاب خلافا في المقام فيه.

أما لو كان المانع منه دعوى عدم انفعال الطاهر بالنجاسه، و أن الغسل واجب تعبدى، فلا مجال لقاعده الاشتغال، لأن الشرط على ذلك هو الغسل، فمع الشك في

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٧.

(٢) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٨، ١.

ص: ٤٦٣

وجوب كونه بالماء يكون المرجع البراءه منه. فلاحظ.

هذا، وقد أشير في جامع المقاصد وغيره إلى الاستدلال بما تضمن الامتتان بطهوريه الماء كقوله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا. لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَ نُشَقِّيهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْ آسَى كَثِيرًا «١»، وقوله عليه السلام في صحيح داود بن فرقد:

«كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض و جعل لكم الماء طهورا، فانظروا كيف تكونون؟» «٢».

بدعوى: أن الاقتصار عليه في بيان المنه ظاهر في الانحصار به، وإلا كان المناسب التنبيه لغيره لبيان سعه المنه.

وفيه: - مع أن ظاهر الآيه الشريفه الامتتان بإنزال الماء الطهور، لا بطهوريته- أنه يكفى في تخصيصه بالذكر في مقام الامتتان سهوله تحصيله و عدم الكلفه باستعماله، لكونه منظفا عرفيا لا يحتاج بعده إلى الغسل، بخلاف غيره من أقسام المائع.

هذا، وقد نسب غير واحد مطهريه المائع الطاهر للمفيد و السيد، كما أشرنا إليه آنفا، و ظاهر الكاشاني في المفاتيح موافقتها في الجملة، و حيث كان في كلامه إشاره إلى ما يصلح أن يكون مبنى للمسألة فالمناسب نقله. قال: «يشترط في الإزالة إطلاق الماء على المشهور، خلافا للسيد و للمفيد، فجوزا بالمضاف، بل جوز السيد تطهير الأجسام الصقيه بالمسح بحيث تزول العين لزوال العله، و لا- يخلو من قوه، إذ غايه ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب أعيان النجاسات، أما وجوب غسلها بالماء عن كل جسم فلا، فكل ما علم زوال النجاسه عنه قطعاً حكم بتطهيره، إلا ما خرج بالدليل، حيث اقتضى فيه اشتراط الماء، كالثوب و البدن. و من هنا تظهر طهاره البواطن كلها بزوال العين. و كذا أعضاء الحيوان المتنجسه».

(١) الفرقان: ٤٨، ٤٩.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٤.

و مراده لا يخلو عن إجمال، إذ.

تاره: يريد بذلك أن ملاقاته الطاهر للنجاسه لا توجب تنجسه بها، وإنما يجب اجتنابه بلحاظ حمله لها، فإذا فرض زوال عينها منه زال المانع من استعماله و إن لم يغسل بالماء، إلا أن يدل الدليل على لزوم ذلك، فيقتصر على مورده.

و اخرى: يريد أن الطاهر و إن تنجس بملاقاه النجس إلا أنه يظهر بزوال عين النجاسه عنه، إلا أن يدل الدليل على اعتبار الغسل بالماء في طهارته، فيقتصر على مورده.

أما الأول فيشكل.

أولاً: بأن ظاهر كثير من النصوص هو انفعال الملاقي للنجاسه و تنجسه بها مع قطع النظر عن حمله لها، كما يظهر من التعبير بالتنجيس و التقذر و الفساد في الماء في النصوص الكثيره الوارده في قاعده الطهاره في الماء و غيره «١» و الكر و الحمام و البثر و غيرها، و منها قوله عليه السّلام في النبيذ: «ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء» «٢»، و في الثوب في قوله عليه السّلام في صحيح ابن مهزيار: «من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا» «٣»، و قوله في حديث أبي العلاء: «سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشىء ينجسه» «٤»، و قوله عليه السّلام في صحيح ابن سنان: «فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه» «٥»، و ما في خبر الحسين بن علوان: «يعنى: الثياب التي تكون في أيديهم فينجسونها» «٦»، و ما ورد في الخمر أو النبيذ أو الدم يقطر في العجين من قوله عليه السّلام: «فسد» «٧»، و ما في طين المطر من قوله عليه السّلام في مرسله ابن بزيع: «إلا أن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٥ و باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

يعلم أنه قد نجسه شيء بعد المطر» (١).

ويظهر أيضا من التعبير بالتطهير و الطهر و نحوهما مما يتفرع على فرض النجاسه، كنصوص طهوريه الماء «٢» الظاهره فى خصوصيته فى أحداث الطهاره شرعا، لا من حيث كونه مزيلا للعين الذى يشاركه فيه غيره، و نصوص قاعده الطهاره فى الماء «٣»، و غيره و استصحابها «٤» و نصوص الاستنجاء بالماء «٥» المتضمنه لتفسير قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «٦»، و ما ورد فى اعتبار طهاره ماء الوضوء «٧»، و كيفية تطهير الإناء «٨»، حيث قال عليه السلام بعد بيان كيفية: «و قد طهر»، إلى غير ذلك مما يستفاد منه انفعال الملقى بالنجاسه شرعا، لا مجرد حمله لها.

و الاقتصار على موارد النصوص المذكوره فى الانفعال دون بقيه ما أمر فيه بال غسل أو الصب، فضلا عما استفيد منه الانفعال بطريق آخر، كالنهى عن الصلاه، مما تأباه المرتكزات فى فهم الكلام جدا.

كيف، و قد اختلفت فى كثير من الخصوصيات حتى فى الثوب و البدن، و لم يتيسر تحصيل قاعده عامه فيهما، و ليس التعدى عن المورد فى النجاسات بأولى من التعدى عنه فى المتنجات.

قال فى الجواهر: «و إلا فسائر النجاسات ما سئل عنها جميعها فى ملاقاته للثوب، و لا عنها جميعها بالنسبه للبدن، بل بعضها فى الثوب و بعضها فى البدن،

(١) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٥ و باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ١ و باب: ٧٤ حديث: ١.

(٥) راجع الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلو.

(٦) البقره: ٢٢٢.

(٧) راجع الوسائل باب: ٥١ من أبواب الوضوء.

(٨) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

و بعضها فى غيرهما، لكن لمكان القطع بعدم إرادته الخصوصيه قلنا فى الجميع».

بل ما ذكرنا هو المناسب ارتكازا لاعتبار الرطوبه فى الانفعال، و لورود الأمر بالغسل فى كثير من موارد ملاقاه النجاسه التى لا ينتقل شىء منها للملاقى، كالميته و الكلب و المتنجس، فان المرتكز كون الغسل لأجل الانفعال بالنجاسه و مقدمه للتطهير منها المعبر فى بعض الأمور، كالصلاه، لا تعبديا محضا.

و إلا أشكل إثبات مقدميه الغسل لمثل الصلاه، إلا بدليل خاص فى كل مورد مورد، و هو يوجب اضطراب نظم الفقه، و لا يظن بأحد توهمه.

و ثانيا: بأنه يصعب إقامه الدليل على عموم وجوب رفع عين النجاسه لو فرض عدم انفعال الملاقى لها، إذ لا دليل على قادحيه حمل عين النجاسه فى الصلاه إلا فى مثل الميته، و لا على قادحيه ملاقاتها للماء فى الوضوء به، و لذا لا يقدر فى مثل الكر مما لا- ينجس، و لا- على حرمة ملاقاتها للمسجد، و لذا لا- تحرم مع الجفاف إلى غير ذلك مما ينحصر الوجه فيه بفرض انفعال الملاقى.

و ثالثا: بأن المستفاد من موثق عمار الوارد فيمن يجد فى إنائه فأره عموم عدم الاكتفاء بزوال عين النجاسه عن الملاقى، بل لا بد من الغسل، كما أشار إليه بعض مشايخنا، لقوله عليه السلام: «إن كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه. فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء.».

و الاقتصار على موردده و هو الماء الملاقى للفأره لا يلتزم به هو نفسه، لأنه فصل بين المتنجسات، لا النجاسات.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل بعد النظر فى النصوص و مرتكزات العرف و المتشرعه فى بطلان الوجه المذكور، و لذا أطبق الفقهاء على ذلك على اختلاف مشاربهم، و جروا عليه فى فهم الأدله و العمل بها، بل جرى عليه هو حيث عبر بالنجاسه كثيرا.

و أما الثانى فيكفى فى رده استصحاب النجاسه، لعدم الدليل على كفايه زوال العين فى التطهير فى غير مورد الدليل على عدمه.

بل قال فى الجواهر: «و دعوى: أن الطهاره الشرعيه عباره عن النظافه العرفيه فريه بينه، إذ المستفاد من تعفير الإناء و الصب مرتين و غير ذلك خلافه». فان المنصرف من الأمر بالغسل كونه هو المطهر، لا أنه واجب تعبدا مع كون المطهر هو زوال العين كما أنه الظاهر من أدله مطهرية الماء و غيرها، بل هو كالصریح من مثل موثق عمار الوارد فى غسل الإناء الذى تقدمت الإشارة إليه فى أدله المشهور.

مضافا إلى أن ما ذكره من الجمود على موارد الأمر بالغسل من الثوب و البدن و غيرهما، و عدم التعدى عنها مما تأباه المرتكزات العرفيه فى فهم الكلام جدا بعد كون الغسل من المطهرات عرفا.

كيف، و لم يستفد نجاسه بعض الأمور إلا من الأمر بغسل الثوب أو البدن بملاقاتها لها، فإن بنى على الاقتصار فى تنجيسها على مورد الأمر لزم عدم وجوب إزاله عينها عن غيره، و إن بنى على التعدى فى تنجيسها عن المورد المذكور لزم البناء على وجوب الغسل منها، و التعدى فى التنجيس دون الغسل تحكّم، كما أشرنا إليه فى الجواهر.

على أنه يكفى فى عموم وجوب الغسل للمتنجسات موثق عمار المتقدم، كما أشرنا إليه آنفا.

و أما الاستدلال على الاكتفاء بزوال العين بصحيح حكم بن حكيم الصيرفى:

□
«قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أبول فلا أصيب الماء، و قد أصاب يدي شىء من البول، فأمسحه بالحائط و بالتراب ثمّ تعرق يدي فامسح [فأمس] به وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي. قال عليه السلام: لا بأس به» «١».

فيدفعه النصوص الكثيره الصريحه فى لزوم الغسل من البول. مع أنه إنما يتضمن عدم البأس بملاقاه اليد للثوب و البدن مع عرقها، لا- فى نفس اليد، فهو ظاهر فى عدم تنجيس اليد و لو لعدم تنجيس المتنجس، و لا ظهور له فى مطهرية زوال عين النجاسه أو المسح بالأرض لليد، لينفع فيما نحن فيه.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

و بالجمله: لا ينبغي التأمل بعد ما ذكرنا في انفعال الجسم الطاهر بالملاقاه و في عدم كفايه زوال عين النجاسه في تطهيره، فلا بد من النظر في أدله القول بالاكتفاء بالمضاف بعد ما ظهر من أنه على خلاف الأصل.

و قد استدل عليه في كلماتهم بأمور:

الأول: إطلاق التطهير في الأدله الشامل للتطهير بالمضاف.

وفيه: أن الشك إنما هو في حصول التطهير بالمضاف، و الإطلاق لا يحرز عنوانه، و لا يتضح بناء العرف على حصوله به ليرجع إليه بمقتضى الإطلاق المقامى للأدله المذكوره. بل من القريب اختصاصه بالمطلق عندهم، كما قد يتضح بملاحظه ما يأتي.

على أن مقتضى ما تقدم من النصوص الظاهره في اعتبار الماء الخروج عن الإطلاق المذكور لو فرض تماميته.

الثاني: إطلاق الغسل في النصوص الكثيره الشامل للغسل بالمضاف.

وفيه: أنه لا- يبعد انصرافه للغسل بالمطلق- كما ذكره غير واحد- لا لأنه الأكثر شيوعاً، بل لوروده في مقام التطهير مع ما هو المركوز في أذهان العرف و المتشرعه من خصوصيه الماء في المطهره من بين سائر المائعات و إن شاركته في إزاله عين النجاسه، لتمحضه في التنظيف بخلافها، حيث يحتاج إلى التنظيف منها، فلا- ترفع الاستقذار الحاصل من عين النجاسه و إن إزالتها.

و قد يشهد بانصراف الغسل و التطهير إلى خصوص ما يكون بالماء المطلق آيتا التيمم، حيث اشتمل صدرهما على إطلاق الغسل و التطهير، و تضمن ذيلهما تشريع التيمم مع فقد الماء، فلو لا المفروغيه عن اختصاص الغسل بالماء لم ينسجم الذيل مع الصدر.

و قريب من ذلك خبر على بن جعفر الوارد في غسل الفراش المبطن بالصوف، حيث قال عليه السلام: «يغسل الظاهر، ثم يصب عليه الماء في المكان الذي أصابه»

البول» (١)، و ما فى صحيح البقباق من قوله عليه السّلام: «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبه فاغسله، و إن مسه جافا فاصب عليه الماء» (٢)، و نحوه ما فى حديث الأربعمائه (٣)، و ما فى صحيح الحلبي: «فإن ظن أنه أصابه منى و لم يستيقن و لم ير مكانه فليضحه بالماء، و إن استيقن أنه أصابه و لم ير مكانه فليغسل ثوبه كله» (٤).

فإن إطلاق الغسل مع تقييد الصب و النضح بالماء مشعر بالمفروغيه عن اختصاص الغسل به، إذ يبعد إرادته الإطلاق منه، كما يبعد كون ذلك من سنخ القرينه الخارجيه على التقييد. و لا أقل من إجمال الغسل من هذه الجهه بنحو لا ينعقد له ظهور فى الإطلاق بالإضافة إلى المضاف. على أنه لو تمّ إطلاقه تعين رفع اليد عنه بالنصوص المتقدمه فى دليل المشهور الظاهره فى لزوم الماء.

الثالث: ما عن المفيد من نسبه ذلك إلى الروايه، و لا يعلم مراده بذلك، فلا تخرج عن كونها روايه مرسله قد بنى نقلها على الاجتهاد، فلا تصلح للاستدلال.

□
نعم، قد يكون مراده بها موثق غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عن أبيه عن علي عليهم السّلام: «قال: لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق» (٥).

لكنه يشكل: بأن ذكر الدم فى كلام الإمام عليه السّلام مشعر بخصوصيته، فلا مجال للتعدى عنه لغيره من النجاسات بفهم عدم الخصوصيه، و ليس هو كالتقييد فى كلام السائل.

مضافا إلى أن ذلك هو مقتضى الحصر فى موثقه الآخر- الذى لا يبعد اتحاده معه- عنه عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام: «قال: لا يغسل بالبصاق غير الدم» (٦)، و نحوه مرسل

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

ص: ٤٧٠

الكلينى «١»، فلا مجال مع ذلك للاستدلال على مدعى الخصم من عموم المطهره بالحديث المذكور.

بل إن أمكن البناء على مؤدى هذه النصوص - كما قد يناسبه اختصاص الدم بنحو من التسهيل فى الأحكام، كالغفو عن قليله فى الصلاه، و ما فى بعض النصوص «٢» من مطهره النار له - فهو المتعين و يقتصر فيه على مورده، و هو الريق، و إن كان إعراض الأصحاب عنها فى موردها موهنا لها. فالأمر أظهر.

هذا، و لا يبعد عدم صلوح الإعراض لتوهين هذه النصوص، لقرب استناده إلى تخيل استحكام التعارض بينها و بين أدله اعتبار الماء أو قوه عموم اعتباره لارتكازيته بنحو يصعب رفع اليد عنه بها، نظير ما يذكره فى بعض الموارد من ندره الروايه و شدوذها لمخالفتها للأصول.

و من الظاهر عدم تماميه كلا الأمرين، لقوه ظهور هذه النصوص الملزم بتخصيصها لأدله اعتبار الماء، و إمكان كون الريق مطهرا تعبديا للدم على خلاف مقتضى الارتكاز، فلا يكشف إعراضهم عن وهن هذه النصوص بنحو يخرجها عن عموم دليل الحجيه، و لا سيما مع ظهور ذكر الكلينى و الشيخ قدس سرهما «٣» لها فى نحو اعتماد منهما عليها.

و أما حملها على إرادته الغسل لإزاله العين مع الاحتياج فى التطهير للماء - كما يظهر من المعتبر - فهو تأويل بعيد عن الظاهر جدا، إذ هو - مع عدم اختصاصه بالدم - من الأمور التكوينية التى لا منشأ لتوهم المنع عنها شرعا، ليحتاج لدفعه، بل الظاهر إرادته الغسل الشرعى المطهر.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨ و باب: ٤٤ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٢، ٣.

(٣) الكافى ٣: ص ٦ طبعه إيران الحديثه، و التهذيب: ج ١: ص ٤٢٣-٤٢٥ طبع النجف الأشرف.

نعم، كثره الابتلاء بالدم الذى يصلح الريق لغسله تستلزم وضوح هذا الحكم لو فرض ثبوته و كثره السؤال عنه، لكونه تعبديا محضاً، و لا يناسب الاقتصار فيه على هذه الروايات التى قد ترجع لشخص واحد، كما لا يناسب تسالم الأصحاب على إهمال هذه الروايات و غض النظر عن الحكم المذكور و ضياعه، بل ذلك موجب للريب فيها بنحو تخرج عن عموم الحجية، لاختصاص بناء العقلاء على حجيه السند و الدلالة و الجبهه بما إذا لم يحتف الخبر بما يوجب الريب فيه، نظير ما يذكر فى و هن الخبر بإعراض الأصحاب عنه. فلاحظ.

هذا، و عن ابن أبى عقيل التفصيل فى استعمال المضاف بين حالى الانحصار به و عدمه، فيجوز فى الأول مع الضروره دون الثانى، و فى مفتاح الكرامه أن المعروف عنه خصوص إزالة الخبث، و نقل عنه فى محكى الذكري أنه عمم الاستعمال له و للحدث.

و لا يتضح وجهه على التقديرين.

□
نعم، يأتي فى صحيح عبد الله بن المغيرة ما يناسب ذلك. لكنه - مع اختصاصه بالنيذ - وارد فى الوضوء، فلا مجال للتعدى منه للطهاره الخبثيه، فضلا عن تخصيص الحكم بها.

(١) إجماعاً، كما فى الشرائع و عن الغنيه و التذكرة و المنتهى و التحرير و نهايه الأحكام، و نفى عنه الخلاف فى محكى المبسوط و السرائر.

و كأنه مبنى على تنزيل المخالف لندرته منزله العدم، و لذا اعترف به فى محكى المختلف و نسبه للشذوذ، و عبر فى المدارك و محكى المقتصر و الذخيره عما عليه الأصحاب بالمشهور.

و يقتضيه - مضافاً إلى قاعده الاشتغال بالطهاره، بل استصحاب الحدث - آيتا

التيمم «١» الظاهرتان فى مشروعيته مع عدم الماء و إن تيسر المضاف، و كثير من نصوص التيمم الوارده فى طلب الماء، و فى بطلان التيمم بوجدانه و غير ذلك مما يظهر منه انحصار الغسل و الوضوء به، بل المفروغيه عن ذلك.

مضافا الى خبر أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل يكون معه اللبن أ يتوضأ منها للصلاه؟ قال: لا، إنما هو الماء و الصعيد» «٢». و قريب منه خبر عبد الله بن المغيرة «٣»، على الكلام الآتى فيه.

بل لعل النظر فى النصوص البيانيه الوارده فى الوضوء و التيمم يوجب وضوح الحكم المذكور، لأنها و إن لم تتصد لبيان ذلك، إلا أنها بمجموعها ظاهره فى المفروغيه عنه. فلاحظ.

و أما الاستدلال له بما ورد لبيان مطهره الماء فى معرض الامتنان فقد تقدم فى الطهاره الخبيثه منعه.

هذا، و فى الخلاف: «و ذهب قوم من أصحاب الحديث و أصحابنا إلى أن الوضوء بماء الورد جائز»، و صرح الصدوق قدس سره بجواز الوضوء و الغسل بماء الورد فى الأمالى و محكى الفقيه و الهدايه، و يستدل له بخير يونس عن أبى الحسن عليه السلام:

«قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد و يتوضأ به للصلاه. قال: لا بأس بذلك» «٤».

و قد استشكل فيه. تاره: بضعف السند.

و اخرى: بعدم الدلاله.

أما السند فلروايته عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى العبيدى عن يونس.

و عن الصدوق عن شيخه ابن الوليد أن ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس و حديثه لا يعتمد عليه، كما أن سهلا لم تثبت وثاقته، بل طعن من غير واحد.

(١) النساء: ٤٣، المائده: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

و الجواب: أنه لا مجال للتعويل على ما ذكره ابن الوليد بعد ثبوت وثاقه محمد بن عيسى، بل جلالته، و لا سيما مع قول النجاشي في رده: «و رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول و يقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى؟!». و قال القتيبي: كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحب العبيدي و يثنى عليه و يمدحه و يميل إليه، و يقول: ليس في أقرانه مثله. و بحسبك هذا الثناء من الفضل رحمه الله».

و أما سهل بن زياد فهو و إن طعنه النجاشي بأنه كان ضعيفا في الحديث غير معتمد فيه، و نقل عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه كان يشهد عليه بالغلو و الكذب و أخرجه من قم، و ضعفه ابن الغضائري فيما حكى عنه، حيث قال: «كان ضعيفا جدا فاسد الروايه و الدين، و كان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه من قم و أظهر البراءه منه، و نهى الناس عن السماع منه، و يروى المراسيل و يعتمد المجاهيل»، كما ضعفه الشيخ في الفهرست.

إلا أن طعن النجاشي غير صريح في تضعيفه، لأن ضعف الحديث باصطلاح القدماء لا يراد به ضعف نقل الشخص للروايه الراجع إلى عدم وثاقته، بل ضعف الحديث الذي يرويه، لعدم التزامه بالاعتصار على روايه الأحاديث المعتمده، فهو نظير الطعن بالروايه عن الضعفاء أو اعتماد المجاهيل الذي أشار إليه ابن الغضائري.

نعم، نقله عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه كان يشهد عليه بالكذب و عدم رده له ظاهر في توقفه في وثاقته. لكنه لا يعارض ما يأتي.

كما أن طعن ابن الغضائري لا اعتماد عليه مع ما هو المعروف عنه من تسرعه في الطعن و تشبته فيه بأدنى شبهه.

و كذا أحمد بن محمد بن عيسى، فإن إخراجه للبرقي من قم لروايته عن الضعفاء و اعتماده للمراسيل، مما يرفع الوثوق بمثل هذه التصرفات المبنيه على العنف و القسوه، الناشئه عن ما له من قوه و نفوذ في البلد، فإنه و إن أمكن حمله على الصحه في نفسه، إلا أنه لا طريق لاستكشاف و هن من يتصدى لمقاومته بنحو تقبل شهادته المذكوره.

و لا سيما مع ظهور حال الأصحاب فى الاعتماد على روايات سهل، خصوصا شيخ المحدثين الكلينى الذى أكثر فى الكافى الروايه عنه مباشرة أو بالواسطه، مع تصريحه فى ديباجته بأنه يتوخى فيه الآثار الصحيحه و السنن القائمه التى عليها العمل و بها يؤدى فرض الله عز و جل و سنه نبيه صلى الله عليه و آله، فان هذا مما يوجب الريب فى الشهاده المذكوره و غيرها من الطعون و يمنع من الركون إليها.

و أما تضعيف الشيخ قدس سره له فى الفهرست فهو معارض بتوثيقه له فى كتابه- فى أصحاب الهادى عليه السلام- الذى قيل: أنه متأخر عن الفهرست تأليفا، لإشارته إليه فيه، فيكون مقدا عليه.

و لا أقل من تساقطهما، و الرجوع فى توثيق الرجل إلى ظهور حال على بن إبراهيم و ابن قولويه فى توثيقه، لأنه من رجال كتابيهما، المؤيد أو المعتضد بما أشرنا إليه من إكثار الكلينى و غيره من الأصحاب من الروايه عنه، و بكونه كثير الروايه و رواياته سديده مفتى بها منتشرة فى كتب الفقه إلى غير ذلك من الأمور العمليه الكاشفه عن وثاقه الرجل فى نفسه، و أن الطعون الصادره فيه ناشئه عن أمور لا تنافيهما، و أهمها شبهه الغلو التى يظهر من قدماء الأصحاب، و لا سيما القميين، شده الاهتمام بها و التشبث فيها بأدنى سبب، بنحو يسيئون الظن لأجلها بصدق الشخص و يستسيغون مقاومته بل قتله. و نسأله تعالى العصمه و السداد.

هذا كله، مضافا إلى أن ظاهر ما يأتى من الشيخ قدس سره اشتهاى الحديث المذكور و تكرره فى الكتب و الأصول، و لذا طعنه بانفراد يونس به، لا سهل و لا محمد بن عيسى مما يشهد بكون ذكرهما لمحض المحافظه على اتصال سلسله السند بالإمام عليه السلام.

و أما الدلاله فقد استشكل فيها باحتمال كون «الورد» بالكسر بمعنى ما تورده منه الدواب، و هو مظنه للسؤال، كما فى الجواهر.

لكنه كما ترى، احتمال لا يعتد به بعد استدلال الأصحاب قديما و حديثا بالحديث على الحكم المذكور، مما يظهر منه المفروغيه عن كونه واردا فى محل

الكلام، مع ما هو المعلوم من قرائتهم للحديث في مقام الروايه و التحمل و المذاكره، فلا يحتمل خفاء مثل هذا الاختلاف عليهم. و لا سيما بعد عدم معهوديه مثل هذه الإضافه و إن أمكن تصحيحها، بل يعبر عن الماء المذكور بأنه الماء الذى ترده أو تشرب منه الدواب أو السباع، كما يشهد به غير واحد من النصوص الواردة فى الماء المطلق «١».

و مثل ذلك حملها على الغسل للتحسين الذى قد يطلق عليه الوضوء، كما ذكره الشيخ فى التهذيب «٢» و الاستبصار «٣».

إذ- مع كونه خلاف المنصرف من الغسل و الوضوء للصلاه- لا- منشأ لتوهم المنع عنه، ليسأل عنه. و كأن ذكره له للفرار من الطرح و إن كان مخالفا للظاهر.

فالعمده ما تبه له غير واحد، أولهم- فيما أعلم- الشيخ قدس سرّه فى كتابيه.

و الأولى فى تقريبه أن يقال: إنه لم يعلم حال ماء الورد الذى كان مستعملا و معروفا فى عهد صدور الروايه، لإمكان عدم خروجه عن الإطلاق، بل كان عبارته عما يختلط بالورد بنحو يوجب اكتسابه رائحته التى هى الغرض المهم منه.

و دعوى: ظهوره فى خصوص المعتصر و المصعد، لظهور الإضافه فى إضافه الشئ إلى مصدره و منبعه.

ممنوعه، إذ ليس مفاد الإضافه إلا- اختصاص أحد الشئيين بالآخر، و كما يصح انتزاع ذلك بلحاظ كونه منبعا له، يصححه اختلاطه به بنحو يتميز به لتأثره به.

و كذا غير ذلك من أنحاء الملابس، فاختلاف الملابس و الأسباب الموجهه للاختصاص عرفا و المصححه للإضافه لا توجب اختلاف معناها، ليدعى

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

(٢) ص: ٢١٩ ج: ١ طبع النجف الأشرف.

(٣) ج: ١ ص: ١٤ طبع النجف الأشرف.

ظهورها في أحد المعاني بالخصوص.

و مثلها دعوى: عموم الإضافه المذكوره للمعتصر و المصعد الخارج عن الإطلاق.

لاندفاعها: بأن الإضافه ليست مأخوذه بمعناها الاسمي، لئتمسك بإطلاقها لسائر موارد صحتها، بل بمعناها الحرفي بلحاظ وجود المصحح لها الذي هو الموضوع في الحقيقه، فمع فرض عدم وضوح الجبهه المصححه لها فيه يتعين البناء على الإجمال، و لا ينهض الحديث للخروج عما دل على عدم صحه الوضوء بالمضاف.

و منه يظهر عدم صحه التمسك بأصالة تشابه الأزمان و عدم النقل، حيث لا إشكال في عموم ماء الورد أو اختصاصه في عصورنا بالمعتصر أو المصعد.

فإنه إنما يتم مع احتمال تبدل مفهوم اللفظ و لا يتجه مع احتمال تبدل مصحح انتزاع المصداق و السبب المصحح لإطلاق اللفظ.

هذا، و لو فرض ثبوت الإطلاق المذكور كان بينه و بين النصوص الوارده في التيمم - الظاهره في اعتبار الماء المطلق - عموم من وجه، و لا إشكال في ترجح تلك النصوص عليه بالشهره و موافقه عموم الكتاب المستفاد من آيتي التيمم.

هذا كله مضافا إلى قرب و هن الحديث بإعراض الأصحاب الذي أشار إليه الشيخ قدّس سرّه في كتابيه، قال في التهذيب: «فهذا الخير شاذ شديد الشذوذ، و إن تكرر في الكتب و الأصول، فإنما أصله يونس عن أبي الحسن عليه السّلام و لم يروه غيره، و قد أجمعت العصابه على ترك العمل بظاهره، و ما يكون هذا حكمه لا يعمل به».

و قد يشير إلى ذلك ذكر الكليني قدّس سرّه له في باب النوادر من كتاب الطهاره «١».

□
و الاكتفاء مع ذلك بعمل الصدوق به في غايه الإشكال. و الله سبحانه و تعالى ولي العصمه و السداد.

(١) الكافي ج: ٣ ص: ٧٣ طبع إيران الحديث.

ثمَّ إنه ربما ينسب لابن أبي عقيل وجوب استعمال المضاف عند عدم غيره، كما تقدم في آخر الكلام في الظهاره من الخبث.

و قد يستدل له بوجهين:

□
الأول: صحيح عبد الله بن المغيرة عن بعض الصادقين، قال: «إذا كان الرجل لا يقدر على الماء و هو يقدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن، إنما هو الماء أو التيمم. فإن لم يقدر على الماء و كان نبيذ فإنى سمعت حريزا يذكر فى حديث: أن النبى صلى الله عليه و آله قد توضأ بنبيذ و لم يقدر على الماء» (١).

و هو مبنى على أمور:

□
الأول: أن المراد ببعض الصادقين أحد الأئمة عليهم السّلام كما يناسبه مقام عبد الله بن المغيرة، و اهتمام الأصحاب بروايته كما يروون أحاديثهم عليهم السّلام.

الثانى: أن قوله: «فإن لم يقدر على.» تتمه لكلام الإمام عليه السّلام، كما هو مقتضى سياق الحديث، لا كلاما مستأنفا لابن المغيرة.

الثالث: أن المراد بالنبيذ ما يخرج الماء به عن الإطلاق، لا الماء الذى ينبذ فيه قليل من التمر، و هو من أفراد المطلق، الذى ذكر فى روايه الكلبى النسابه.

□
الرابع: أن اكتفاء الإمام عليه السّلام فى مقام بيان الحكم بذكر مرسله حريز عن النبى صلى الله عليه و آله ظاهر فى فتواه بمضمونها.

و يشكل الأول: بعدم معهوديه التعبير من الرواه عن الأئمة عليهم السّلام بالصادقين بصيغه الجمع بنحو ينصرف إليهم عند الإطلاق و يخرج به عن الظهور الأولى فى الجنس، و إنما عهد متأخرا التعبير بصيغه التثنيه عن الباقرين عليهما السّلام، و مجرد مناسبه لمقام ابن المغيرة لا يوجب الظهور الحجه.

□
ومثله اهتمام الأصحاب (رضوان الله عليهم) بروايه الحديث. على أنه قد يكون لأجل اشتماله على مرسل حريز عن النبى صلى الله عليه و آله.

و الثانى: بعدم مناسبه مقام الإمام عليه السّلام للتحويل على روايه حريز، فلا بد من

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الماء المضاف حديث: ١.

ص: ٤٧٨

رفع اليد عن ظهور «بعض الصادقين» في إرادته الإمام- لو تمّ في نفسه- أو عن ظهور سياق الحديث في كون الذيل من كلامه عليه السلام، لمنافاتهما لذلك.

و حمل ذلك على التقيه أو نحوها و إن كان ممكنا، إلا أنه لا ينافي سقوط أحد الظهورين لاحتفائه بما يصلح للقرينيه. و لعل الأقرب رفع اليد عن الثاني منهما.

و منه يظهر الإشكال في الثالث، لتوقفه على كون المستدل هو الإمام عليه السلام و إلا فاستدلال ابن المغيرة بالمرسل على جواز الوضوء بالنيبذ عند عدم الماء لا- ينافي كون المرسل واردا في النيبذ الذي لا يخرج الماء فيه عن الإطلاق، لإمكان الخطأ في الاستدلال المذكور، لضعف المرسل و إجماله في نفسه، لوروده في قضيه شخصيه، بل مقتضى عموم انحصار الطهور بالماء حملة على النيبذ المذكور. فتأمل.

و أما الإشكال في هذا الوجه: بأن النيبذ الذي يخرج الماء به عن الإطلاق مسكر نجس لا يمكن الوضوء به.

فلا مجال له بعد ظهور بعض النصوص «١» في إطلاق النيبذ على الشديد الذي لا يسكر.

و أما الرابع فيشكل: بأن تحويل الإمام عليه السلام على المرسله المذكوره بعد أن لم يكن مناسبا لمقامه لا ظهور له في الفتوى بمضمونه، بل هو بالتهرب عن الفتوى أنسب بعد وجود قول به من العامه.

و دعوى: أن حمل الاستدلال على التقيه أو نحوها لا- يلزم بحمل ظهوره في الفتوى عليها. قد تتجه مع التصريح بالفتوى ثم الاستدلال عليها بالخبر، لا مع الاقتصار على التحويل على الخبر المفروض حملة على التقيه أو نحوها.

و بالجملة: لا مجال للاستدلال بالحديث المذكور و الخروج به عما تقدم من الأدله. و لا سيما مع ما ذكره الشيخ قدس سرّه من إجماع الطائفة على عدم جواز الوضوء بالنيبذ، إذ لا مجال للتعدى عن الخبر بعد طرحه في مورده.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥ و باب: ٢٤ من الأبواب المذكوره حديث: ٣.

مسأله ٢٢: الأسأر (١) كلها طاهره،

على أنه لو فرض تماميته فى نفسه لزم الاقتصار على مورده، و هو النيذ، و لا- مجال للتعدى منه لغيره من أنواع المضاف بعد ظهوره فى كون المرسل مخصصا لعموم الانحصار بالماء و التيمم، كما لا يخفى.

الثانى: قاعده الميسور، بدعوى: أن مقتضاها التنزل إلى أصل الغسل و الوضوء و لو بالمضاف بعد تعذر خصوصيه كونه بالماء المطلق، لأنه ميسور منه عرفا.

و يشكل: - مضافا إلى عدم تماميه القاعده فى نفسها، و أنه لا مجال لها فى مثل المقام مما كان الواجب فيه هو الأمر البسيط المسبب عن المركب، و هو الطهاره، و ثبوت الاكتفاء بالميسور، فى بعض فروع الوضوء و الغسل للدليل الخاص- بأن مفاد قاعده الميسور شرح حال المركبات، و أنها انحلاليه فى حال تعذر القيد، و مقتضى أدله التيمم أن التقيد بالماء ليس انحلاليا، فتكون أخص من القاعده.

اللهم إلا- أن يقال: استفاده ذلك من أدله التيمم إنما هو بإطلاقها الشامل لحال وجود الماء المضاف، و إلا فالانتقال للتيمم مع عدم الماء المضاف أيضا لا ينافى قاعده الميسور، لعدم الموضوع لها، فالنسبه بين القاعده و أدله التيمم هى العموم من وجه، و إن كان الترجيح لأدله التيمم، لما تقدم فى آخر الكلام فى حديث يونس.

نعم، خبر أبى بصير و صحيح ابن المغيره المتقدمان الواردان فى فرض التمكن من اللبن أخص من القاعده مطلقا.

□
لكن ضعف سند الأول، و عدم وضوح نسبه الكلام فى الثانى للمعصوم- كما تقدم- مانع من الاستدلال بهما. فتأمل. و الله سبحانه و تعالى العالم و هو حسبنا و نعم الوكيل.

(١) جمع سؤر بالضم فالسكون. و حيث أخذ فى نصوص كثيره موضوعا لأحكام إلزاميه و غيرها فالمناسب تحقيق مفهومه، ليكون هو المرجع فى تشخيص

موضوع تلك الأحكام، ولا يخرج عنه إلا بقريته خاصة.

قال ابن دريد في الجمهرة: «و السور مهموز، و الجمع أسار: ما أبقيت في الإناء». و قال أيضا: «و تقول: أسارت في الإناء أسير إنشأ، إذا تركت فيه سورا أى بقيه من الطعام و الشراب و غيرهما».

و فى الصحاح: «سور الفاره و غيرها، و الجمع الأسار. و قد أسار. و يقال: إذا شربت فاستر، أى أبق شيئا من الشراب فى قعر الإناء».

و فى النهاية: «إذا شربتم فاستروا، أى أبقوا منه بقيه، و الاسم السور».

و يستعمل فى الطعام و الشراب و غيرهما».

و فى أساس البلاغه للزمخشري: «أسار الشارب فى الإناء سورا و سوره: بقيه».

و أسارت الإبل فى الحوض و سأرت بقيه سورا. و من المجاز أسار من الطعام سوره، و هذه سوره الصقر، لما يبقى من لحمته، و أسار الحاسب من حسابه أفضل و لم يستقص».

و فى لسان العرب: «السور بقيه الشىء، و جمعه أسار. و يستعمل فى الطعام و الشراب و غيرهما. الليث: يقال: أسار فلان من طعامه و شرابه سورا، و ذلك إذا أبقى منه بقيه. قال: و بقيه كل شىء سوره».

و فى القاموس: «السور بالضم البقيه و الفضله. و أسار أبقاه كسار».

و فى مجمع البحرين: «فى الحديث تكرر ذكر الأسار جمع سور بالضم فالسكون، و هو بقيه الماء التى يبقياها الشارب فى الإناء أو فى الحوض، ثم أستعير لبقية الطعام. قاله فى المغرب و غيره. و عن الأزهري: اتفق أهل اللغة أن سائر الشىء باقيه قليلا كان أو كثيرا».

و قال فى النهاية أيضا: «و السائر مهموز الباقي، و الناس يستعملونه فى معنى الجميع، و ليس بصحيح، و قد تكررت هذه اللفظه فى الحديث، و كلها بمعنى باقى الشىء»، و قريب منه ما نقله فى لسان العرب عن الأزهري فى التهذيب.

و كلماتهم- كما ترى- متفقه إجمالاً على أن السور البقيه.

و إنما يقع الكلام فى أمور:

الأول: صريح ما تقدم من الجمهوره و النهايه و لسان العرب و الليث و ظاهر إطلاق القاموس عموم السور للطعام، بل لغيره، خلافاً لما صرح به الزمخشري من أن استعماله فى الطعام فضلاً عن غيره مجاز.

و ربما يحمل عليه ما تقدم عن المغرب، بل قد يحمل كلام الجميع عليه، لعدم وضوح تقيدهم بالاستعمال الحقيقى، كما قد يشهد به تعميمهم للبقيه من غير الطعام، كالشباب و الحساب و غيرهما مما لا يطلق عليه السور عرفاً.

و لا أقل من كون الشراب هو المتيقن من المعنى الحقيقى الذى يلزم الاقتصار عليه فى ترتيب الأحكام المستفاده من النصوص، إلا- بقرينه مخرجه عنه قاضيه بإرادته ما يعم الطعام، مثل ما فى صحيح زراره عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: فى كتاب على عليه السّلام: ان الّهر سبع و لا بأس بسوره، و إنى لأستحى من الله أن أدع طعاماً لأن الّهر أكل منه» «١»، و ما فى حديث المناهى: «أن النبى صلّى الله عليه و آله نهى عن أكل سور الفار» «٢».

و كذا ما ورد فى سور المؤمن «٣»، فإن المناسبات الارتكازيه تقتضى بإلغاء خصوصيه الشراب فيه. بل لا يبعد لأجل ذلك حمل كراهه سور ما لا يؤكل لحمه على ذلك أيضاً. و لا سيما مع قرب كون الاستعمال فى الطعام حقيقياً و أن منشأ توهم التخصيص بالشراب كونه أظهر الأفراد لما يباشره الفم، لعدم الخصوصيه له عرفاً.

كما قد يؤيده الخبران المتقدمان، لبعدهما على المجاز المحتاج للقرينه.

بل قد يؤيده ما عن المصباح المنير من أن السور من الفأره و غيرها كالريق من الإنسان، بناء على أن مراده أنه الأصل فى معناه، و أن استعماله فى الباقي من الشراب

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأسأر حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسأر حديث: ٧.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأشربه المباحه.

باعتبار ممازجته له- كما احتمله فى الجواهر- و إلا كان مخالفا للجميع. إذ من الظاهر أن الجبهه المذكوره لا تختص بالشراب.

كما أنه لا يبعد حمل ما تقدم عن المغرب من استعارته للطعام على الاستعاره فى الأصل و إن صار فيه حقيقه أو مجازا مشهورا مستغنيا عن القرينه بسبب كثره الاستعمال، بل قد يحمل على الثانى ما تقدم عن الزمخشري.

و من ثمَّ لا- يخلو ما فى المعتبر و المسالك و عن المهذب و المقتصر و غايه المرام و كشف الالتباس من تخصيصه ببقية المشروب عن إشكال.

و أشكل منه ما فى المدارك و احتمله فى كشف اللثام من اختصاصه بالماء من المشروب، لعدم وضوح منشئه بعد عموم معناه عرفا.

الثانى: صرح فى المدارك باختصاص السؤر بما يباشر بالفم.

و هو المناسب لإطلاقات العرف، حيث لا يستعملونه فى المباشر لغير الفم إلا بلحاظ مطلق المباشره و إن لم يترتب عليها الأكل و الشرب، الذى لا إشكال فى خروجه عن المعنى اللغوى، و إن اشتهر إرادته متأخرا.

و يناسبه أيضا ما تقدم عن المصباح المنير، بناء على ما سبق فى توجيهه.

و من ثمَّ كان المنصرف من كلمات اللغويين المتقدمه خصوص المباشره بالفم، دون مطلق الفضله، و لو مع التناول بمثل اليد. و لا أقل من كون ذلك هو المتيقن منها، الذى يلزم الاقتصار عليه فى ترتيب الأحكام بعد فرض الإجمال.

نعم، لا يبعد إلحاق المباشره المشتمله على اللعاب و لو بالواسطه، كاليد و الملعقه، بالسؤر مفهوما أو حكما. فلاحظ.

الثالث: من البعيد جدا أخذ الإناء فى مفهوم السؤر و إن أوهمته بعض كلماتهم السابقه، لقرب حملها على بيان الفرد الشائع، لإلغاء خصوصيته عرفا.

كما يناسبه إطلاقه على فضله الحيوان، و ما تقدم من المصباح، و قول ذى الرمه:

صدرن بما أسارت من ماء مقفر صرى ليس فى أعطانه غير حائل

حيث يظهر منهم تفسيره بالقطا الذى يشرب الماء الماكن فى الأرض.

و مثله إطلاقهم له و لو مجازا على غير الطعام و الشراب مما لا- يكون فى الإناء، فان المناسبات الارتكازيه بعد ملاحظه الاستعمالات المذكوره تقضى بعدم خصوصيه الإناء.

الرابع: ظاهر المدارك و صريح كشف اللثام اعتبار القله فى السؤر، و هو غير ظاهر المنشأ، عدا انصراف البقيه للقليل الذى هو بدوى لا يعتد به. و قد تقدم عن الأزهرى التنصيص على صدقه مع الكثره، و لا سيما مع الالتفات إلى توسعهم فى استعمال «سائر» حتى احتمال كونه بمعنى جميع، بل هو كالصريح مما فى موثق أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «و لا يشرب سؤر الكلب، إلا- أن يكون حوضا كبيرا يستقى منه» (١). و كأن منشأ تخصيصهم بالقله لزوم حمل نصوص الأسار النجسه- التى هى أهم ما يبحث عنه هنا- عليه إلا- أنه لقريته خارجيه تقتضى الحمل على قله خاصه لا القله العرفيه، و لا تكشف عن اختصاص مفهوم السؤر أو التصرف فيه.

نعم، لا يبعد قصوره عما يكون له ماده حين استعمال ذى السؤر له، لعدم صدق الفضله عليه مع استمداده.

كما لا- إشكال فى عدم صدقه على المجموع من الفضله و المختلط بها لو أضيف عليها غيرها، و إنما يصدق على خصوص الفضله، فإن فرض ظهور دليل حكمه فى كون الموضوع ما يعم السؤر المختلط بغيره عمه الحكم. فلاحظ.

ثم إنه قد عرف فى الروضه السؤر بأنه الماء القليل الذى باشره جسم حيوان، و نسبه فى المدارك إلى الشهيد و من تأخر عنه.

و من البعيد جدا إرادتهم المعنى اللغوى بعد ما عرفت من اطباق اللغويين تقريبا على أنه الفضله، بل صريح المسالك عدم إرادته، لأنه جعله فى قبالة.

و حينئذ فإن أريد به المعنى الشرعى - كما جعله كذلك فى المسالك، و حكى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الأسار حديث: ٧.

عن كاشف الغطاء الميل إليه - فلا وجه له إلا ما يستفاد من صحيح العيص بن القاسم:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سُورِ الحائضِ؟ فقال: لا توضعاً منه، و توضعاً من سُورِ الجنبِ إذا كانت مأمونه ثمَّ تغسل يديها قبل أن تدخلها الإناء، و قد كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَغْتَسِلُ هُوَ وَ عَائِشَةُ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ وَ يَغْتَسِلَانِ جَمِيعاً» (١).

لكن في ثبوت النقل الشرعي بذلك إشكال بعد كونه استعمالاً واحداً لعله يبتنى على المجاز و التوسع في المعنى بلحاظ سعه الحكم، لعدم خصوصية المعنى اللغوي فيه و ظهور القرينه عليه، فلا مجال للخروج عن المعنى اللغوي للسُّور في غير مورد.

و إن أريد به المعنى الاصطلاحي للمؤلفين - كما هو مقتضى ما عن الوحيد و السيد بحر العلوم من أنه ظاهر الفقهاء، و ما في الجواهر من أنه ظاهر أصحابنا - فهو غير ظاهر، لأن إرادتهم من السُّور ذلك في مورد الكلام في النجاسة - لما هو المعلوم من أنه المعيار فيها - لا يكشف عن تصرفهم في مفهوم السُّور في سائر أحكامه، و لا سيما مع استدلالهم بالنصوص التي يلزم حملها على المعنى اللغوي.

مع أنه لا أهميه لتشخيص ذلك بعد عدم كونه مصطلحاً للشارع ليحمل عليه كلامه في سائر الموارد.

و أما ما في الجواهر من جعل عموم كلماتهم في باب الطهاره و النجاسه لمطلق المباشرة قرينه على إرادته العموم من روايات الطهاره و النجاسه، و إن لزم حمل روايات سائر الأحكام على المعنى اللغوي بعد استبعاد الحقيقة الشرعية.

فهو غير ظاهر، لعدم صلوح ذلك للقرينه لو فرض ظهور النصوص في نفسها في المعنى اللغوي.

هذا، و أما ما عن السرائر من أن السُّور ما شرب منه الحيوان أو باشره بجسمه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأسأر حديث: ١.

من المياه و سائر اللعاب.

فهو مبنى على الجمع بين المعنى اللغوى المشهور، و المعنى الذى تقدم عن المصباح، و المعنى الذى تقدم من الفقهاء، و الخلط بينها، من دون وجه ظاهر.

(١) المذكور فى بعض كلماتهم و المستفاد من بعضها أمران:

الأول: نجاسه سؤر نجس العين. و قد ادعى عليه فى كشف اللثام الإجماع، كما ادعى فى الجواهر الإجماع المحصل و المنقول عليه، و فى مفتاح الكرامه أنه حكاه جماعه.

و يقتضيه - مضافا إلى النصوص الواردة فى السؤر التى يأتى بعضها - ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه، إذ لا يحتمل استثناء ملاقاه السؤر عن العموم المذكور.

نعم، قد يناقش فى نجاسه سؤر بعض الأمور أو طهارته للمناقشه فى نجاستها أو طهارتها، و يأتى الكلام فى ذلك فى بيان اعداد النجاسات إن شاء الله تعالى.

و منه يظهر أن الحكم لا يختص بالسؤر بالمعنى اللغوى المتقدم، و لا بالمعنى الآخر المذكور فى كلمات الفقهاء، بل يجرى فى كل ما يقبل الانفعال من المائع أو الجامد الرطب الملاقى لجسد الحيوان النجس العين، بل المتنجس.

و أن تخصيص الحكم بسؤر المذكورات لاختصاص بعض النصوص به الموجب لعنوانه فى كلمات قدماء الفقهاء الذين كان تبويبهم لأبواب الفقه كثيرا ما يتبع العناوين المذكوره فى النصوص، و جرى على ذلك المتأخرون فى بعض الموارد و إن خالفوهم فى بعضها.

كما ظهر الوجه فى قصور الحكم عن الماء البالغ قدر الكر، فإنه لو فرض عموم نصوص نجاسه السؤر للكثير، إلا أنه يجب الخروج عنه بنصوص الكر الوارد بعضها فى خصوص الماء الذى يشرب منه الحيوان النجس العين، كموثق أبى بصير

المتقدم عند الكلام في أخذ الكثرة في مفهوم السؤر، و صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «و سئل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب؟ قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (١)، و نحوه صحيحه الآخر (٢)، و قريب منهما صحيح صفوان (٣).

الثاني: طهاره سؤر طاهر العين، و عن الغنيه دعوى الإجماع عليه، و عن كشف الالتباس أن عليه المتأخرين و أكثر المتقدمين، و نسبه في المدارك إلى عامه المتأخرين، و ادعى في الخلاف الإجماع على طهاره سؤر ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوان، و في محكي السرائر في باب الأطعمه و الأشربه دعوى انعقاد إجماع أصحابنا على جواز شرب سؤر ذلك و الوضوء به.

و يقتضيه الأصل، بل لا يحتمل عادة انفعال الماء بملاقاه الطاهر، كى يحتاج للأصل.

و قد يستدل عليه بصحيح البقباق: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهره و الشاه و البقره و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع، فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه؟ فقال: لا بأس به، حتى انتهيت إلى الكلب. فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصيب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مره ثمّ بالماء» (٤).

و صحيح صفوان و موثق ابن بكير عن معاويه قال: «سأل عذافر أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده عن سؤر السنور و الشاه و البقره و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟ فقال: نعم، اشرب منه و توضأ منه. قلت له: الكلب. قال: لا.

قلت: أليس هو سبع؟ قال: لا- و الله إنه نجس، لا- و الله إنه نجس» (٥)، بلحاظ ظهور ذكر نجاسه الكلب فيهما في كونها على لحرمة السؤر تدور مدارها وجودا و عدما.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الأسأر حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الأسأر حديث: ٦.

و فيه: أنه لو سلم ظهورهما في بيان العله المنحصره فمقتضى التعليل عموم الحكم تبعاً لعموم العله و قصوره عن غير موردها في موضوعه، لا مطلقاً، فإذا قيل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، كان مقتضاه حرمة كل حامض و إن لم يكن رماناً و حليه غير الحامض من الرمان لا من كل شئ ء، فلو فرض وجود غير النجس من الكلب لكان ظاهر التعليل طهاره سؤره، و لا ظهور له في طهاره كل طاهر العين.

و مثله الاستدلال بالأول بلحاظ قوله: «فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه» بدعوى ظهوره في عموم طهاره السؤر.

لاندفاعه: بظهوره في استيعاب السؤال لكل نوع نوع، على نحو استقصاء الأفراد لا العموم، فلو تمَّ كان نصاً في العموم لا ظاهراً فيه، لكنه لا مجال لحملة على حقيقته، لتعذر الاستقصاء الحقيقي عادة، فلا بد من حملة على الاستقصاء التسامحي، فلا ينفع في إثبات العموم.

نعم، هو ينفع في كثير من الموارد.

هذا، و في المقام أقوال مخالفة لما تقدم:

الأول: ما قد يستفاد من التهذيب من المنع عن سؤر ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير الهر و الطيور، و نحوه في الاستبصار، إلا أنه ذكر الفاره و لم يذكر الهر، و لعله لتحويله على ما في التهذيب. و إن كان قد ينافى ذهابه لذلك فيهما ذكره للنصوص الداله على جواز استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه دون أن يتصدى لتأويلها.

و كيف كان، فقد استدل فيهما على عدم جواز استعمال سؤر ما لا يؤكل لحمه بموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عما تشرب منه الحمامه؟ فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره و اشرب. و عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب. فقال: كل شئ ء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دماً.» (١).

و يشكل: بابتناؤه على مفهوم الوصف الذي ليس بحجه على التحقيق،

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الأسار حديث: ٢.

خصوصا ما لم يعتمد على موصوف، كما فى المقام، لأن الموصول و إن كان يحكى عن الذات، إلا أنه يحكى عنها حكاية هيئه اسم الفاعل و المفعول بما أنه معنى حرفى، و ليست حكاية الاسم الجامد الذى يعتمد عليه الوصف.

و ما ذكره بعض مشايخنا من وروده فى مقام التحديد الموجب لظهوره فى المفهوم و إن لم يكن مفهوم الوصف حجه.

غير ظاهر الوجه، فان انتقال الإمام عليه السلام عن مورد السؤال و هو الحمامه إلى مطلق ما لا يؤكل لحمه ظاهر فى كونه فى مقام ضرب القاعدة لا التحديد.

و دعوى: أن اشتمال الخبر فى الجملة الخبرية على الفاء ملحق لها بالجملة الشرطية فى الدلالة على المفهوم.

مدفوعه: - مع خلو موضع استدلال الشيخ عن الفاء فى روايه كتابيه- بأن تشبيههم الجملة الخبرية بالشرطية فى دخول الفاء لا يقتضى باشتراكهما فى الدلالة على المفهوم، بل المتيقن من دلالة الفاء تأكيد إشعار الجملة بعليه المبتدأ للخبر من دون أن تدل على الانحصار الذى يتوقف على المفهوم، و لم أعر عاجلا على تصريح منهم بما زاد على ذلك.

نعم، لا- إشكال فى ظهوره فى خصوصيه مأكول اللحم فى الجملة، كما هو مقتضى العليه، و الظاهر بقريته ذكر «كل» أن خصوصيته بلحاظ عموم عدم المنهى عن سؤره، بخلاف غيره، فان بعض أفراده منهى عنه، فتكون العليه فى الحقيقة بلحاظ مقام الإثبات، لأن موضوع القاعدة عله فى حصول العلم بالحكم و إن لم يكن عله له ثبوتا.

و أما الإشكال فى ظهوره فى المفهوم بأنه لا- يناسب عدم اكتفاء السائل بالصدر فى معرفه حكم ما لا يؤكل لحمه من الطير و تكراره السؤال عن حكم الباز و الصقر و العقاب- كما أشار إليه الفقيه الهمداني قدس سره.

فمدفوع بما أشرنا إليه غير مره من قرب حمل هذا النحو من التقطيع فى الأسئلة على كون كل سؤال كلاما مستقلا عن غيره، لا متصلا به ليكشف عن حاله.

و مما تقدم يظهر ضعف الاستدلال بصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا بأس أن تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه» (١) إذ لا مفهوم له.

مضافاً إلى أن مقتضاه ثبوت البأس فيما لا يؤكل لحمه، وهو أعم من الحرمه.

و مثله في الأمرين موثق سماعه: «سألته هل يشرب سؤر شىء من الدواب و يتوضأ منه؟ قال: أما الإبل و البقر و الغنم فلا بأس» (٢)، فإن «أما» لا تفيد الحصر، بل التفصيل، فهو متضمن لبيان حكم هذه الثلاثة، من دون أن يظهر في عموم الحرمه في غيرها.

نعم، قد يشعر الاقتصار عليها على الاختصاص بها دون أن يبلغ مرتبه الظهور الحجه. كما أن ثبوت البأس أعم من الحرمه. بل من القريب أن يراد من الدواب المعنى العرفى المختص بالمدكورات و بالخيول و البغال و الحمير، لا المعنى اللغوى الذى هو بمعنى ما يدب على الأرض، و حينئذ يتعين حمل البأس على الكراهه.

و بالجملة: لا تنهض هذه النصوص بإثبات عموم حرمه سؤر ما لا يؤكل لحمه. على أنها لو تمت دلالتها لم تنهض بمعارضه مثل صحيح البقباق الصريح فى حليه سؤر الوحش و السباع و غيرها مما أشير إليه إجمالاً فى السؤال.

و قريب منه حديث معاوية المتقدم فى السباع، و كذا صحيح محمد بن مسلم فى السنور: «قال: لا بأس أن تتوضأ من فضلها إنما هى من السباع» (٣)، و نحوه حديث أبى الصباح (٤).

و الجمع بينها بالتخصيص صعب جداً بعد كون ما تضمنته هذه النصوص من أظهر أفراد ما لا يؤكل لحمه.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأسأر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأسأر حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأسأر حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأسأر حديث: ٤.

فالأولى الجمع بينها بالحمل على الكراهه، كما قد يشهد به مرسل الوشاء عن أبي عبد الله عليه السلام: «انه كان يكره سؤر كل شىء لا يؤكل لحمه» (١).

الثانى: ما عن السرائر من نجاسه سؤر ما أمكن التحرز عنه من غير مأكول اللحم من حيوان الحضر غير الطيور، و قال: «و لا بأس بأسار الفأر و الحيات و جميع حشرات الأرض».

و هو بظاهره غريب، لبعده كون سهوله التحرز معيارا فى النجاسه. مع أنه إن أراد بذلك نجاسه ذى السؤر أو نجاسه لعابه فهو موكول إلى مبحث تعداد النجاسات.

و إن أراد بذلك طهارته مع نجاسه سؤره فهو- مع غرابته جدا- لا- شاهد له، إذ النصوص الناهيه عن بعض الأسار لم تتضمن الحكم بنجاستها، فان فرض فهم النجاسه منها بجعل النهى كناية عنها تعين حملها على نجاسه ذى السؤر لعدم التفكيك بينهما عرفا، و إلا- تعين الجمود على النهى بالبناء على حرمة السؤر دون نجاسته، لأن التفكيك بينهما أهون بمراتب من التفكيك بين نجاسه السؤر و نجاسه ذى السؤر.

و من ثم لا- يبعد التصرف فى كلامه بحمل نجاسه السؤر فيه على مجرد حرمة، فيكون مساوقا لما عن المبسوط و المهذب من المنع عن سؤر ما لا يؤكل لحمه من حيوان الحضر غير الآدمى و الطيور، إلا ما لا يمكن التحرز عنه كالهرة و الفاره.

و على كل فالجميع خال عن الدليل، لأن النصوص المتقدمه فيما لا يؤكل لحمه لو تمت دلالتها لا تصلح للاستدلال عليه، لأنه أخص منها كثيرا، فحملها عليه- مع خلوه عن الدليل- تخصيص كثير مستهجن بل هو يرجع إلى عدم سوقها للمفهوم و عدم صلوحها للاستدلال.

الثالث: ما عن الشيخ فى المبسوط و المرتضى و ابن الجنيد من المنع من سؤر

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الأسار حديث: ٢.

الجلال، و ما عن النهايه من المنع من سؤر آكل الجيف، بل فى كشف اللثام: «و كلام القاضى فى المهذب يعطى نجاسه السؤرين و نجس أبو على سؤر الجلال، و فى الإصباح نجاسه سؤر جلال الطيور»، و نسب فى الحدائق إلى الشيخ فى النهايه نجاسه سؤر آكل الجيف من الطير. و لا- وجه للجميع بناء على طهاره ذى السؤر. بل هو خلاف عموم موثق عمار المتقدم فى الطير، و إطلاق صحيح البقباق و حديث معاويه المتقدمين و غيرهما الشامل لبعض أنواع الجلال و آكل الجيف من السباع و غيرها.

قال سيدنا المصنف قدس سره: «و استدلال لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسه. و هو كما ترى ممنوع. مع أنه يختص بملاقى الفم، و لا يطرد فيما يلاقى بقيه أجزاء الجسم».

بل مقتضاه تعميم المنع لكل ما يأكل النجس أو المتنجس.

و دعوى نجاسه لعابه ممنوعه، مع ما هو المعلوم من طهاره الحيوان مع زوال عين النجاسه، على ما يأتى الكلام فيه فى محله إن شاء الله تعالى.

و مثله الاستدلال فى الجلال بما دل على نجاسه عرقه بدعوى عدم الفرق بين اللعاب و العرق. فإنه تحكم.

(١) بناء على اختصاص النجاسه به، و يأتى الكلام فيه فى محله إن شاء الله تعالى، كما يأتى الكلام فى نجاسه بعض الحيوانات أو نجاسه لعابها، حيث يلزم القائل بالنجاسه القول بنجاسه السؤر، كالمسوخ مطلقا، أو بعض أنواعها، و ولد الزنا، و غير ذلك.

(٢) كما فى الروضه و عن الاقتصاد و الوسيله و المنتهى و نهايه الأحكام و الذكري و الدروس. و نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب، و كأن مراده بعضهم، كيف و قد أهمله غير واحد، بل قد يظهر من اقتصارهم على العناوين الآتية عدمه.

و كيف كان، فالدليل عليه منحصر بمرسله الوشاء المتقدمه، و مفهوم النصوص السابقه بناء على تماميته فى نفسه و حملة على الكراهه.

هذا، وقد ذكر غير واحد كراهه أسآر بعض الحيوانات الخاصة فالمناسب التعرض لها تبعاً لهم.

الأول: الجلال، كما في الشرائع والمعتبر والقواعد واللمعتين، وعن جمل السيد والتذكرة والتحرير والدروس وغيرها، بل نسبه في الحدائق إلى جمهور الأصحاب. ولا وجه له إلا دخوله فيما لا يؤكل لحمه، بناء على ما هو الظاهر من عمومه لما يحرم بالعارض من حيث كونه لحماً، دون مثل المغصوب.

وقد يتمسك له بما تقدم وجهاً للنجاسة والحرمة بعد حمله على الكراهه.

الثاني: آكل الجيف من الطير، كما في المقنعه والمعتبر وعن النهاية والتذكرة، بل مطلقاً، كما في الشرائع والقواعد واللمعتين، وعن المراسم والتحرير. ولا يتضح وجهه، إلا أن يكون مختصاً بما لا يؤكل لحمه، فيلحقه ما تقدم فيه، أو يستند إلى بعض ما تقدم وجهاً للنجاسة والحرمة بعد حمله على الكراهه.

الثالث: الدجاج، كما في القواعد وعن سلار وابني سعيد، وحقاه في المعتبر عن المبسوط، ثم قال: «وهو حسن إن قصد المهملة، لأنها لا- تنفك من الاغتذاء بالنجاسه». وهو يرجع إلى ما تقدم في آكل الجيف دليلاً على النجاسة بعد حمله على الكراهه للاستظهار. فلاحظ.

وأما الاستدلال بما تضمن أن الدجاج خنزير الطير «١»، بدعوى: أن مقتضى التنزيل بعد حمله على الكراهه كراهه سؤره كراهه لحمه.

ففيه: أن اللسان المذكور لا يتضمن تنزيل الدجاج منزله الخنزير، وإلا كان مقتضاه الحرمة، بل تشبيهه به للتفريق عنه وبيان كراهه لحمه لا غير.

نعم، يتجه الاستدلال به- مع الغض عن سنده- بناء على تبعيه السؤر للحم في الكراهه، على ما يأتي الكلام فيه في الأمر الثامن.

الرابع: الفأره، كما في الشرائع والقواعد واللمعتين، وعن الوسيه والمهذب والجامع والتحرير والذكرى. و يقتضيه- مضافاً إلى دخوله فيما لا يؤكل لحمه- الجمع بين النصوص المجوزة والنهايه.

(١) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الأئعمه المباحه.

فمن الاولى: خبر إسحاق بن عمار- الذى لا يخلو سنده عن اعتبار- عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان أبا جعفر عليه السلام كان يقول: لا بأس بسؤر الفأره إذا شربت من الإناء، أن تشرب منه و تتوضأ منه» «١»، و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «و سألته عن فأره وقعت فى حب دهن و أخرجت قبل أن تموت، أبيعته من مسلم؟ قال: نعم، و يدهن منه» «٢» و غيره، فإنها و إن لم ترد فى السؤر إلا أنه يستفاد حكمه منها بفهم عدم الخصوصيه عرفا و لا سيما مع غلبه كون وقوع الفاره مسببا عن إرادتها الأكل منه، بل هو ملازم لفتح فمها فيه غالبا.

و من الثانيه: ما فى حديث المناهى: «ان النبى صلى الله عليه و آله نهى عن أكل سؤر الفار» «٣»، و موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الكلب و الفأره أكل- عن [من ظ] الخبز و شبهه؟ قال: يطرح منه و يؤكل الباقي» «٤»، و صحيح ابن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الفأره الرطبه قد وقعت فى الماء على الثياب أ يصلى فيها؟ قال:

اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تره انضحه بالماء» «٥» و غيرها، و هو المناسب لما فى وصيه النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام من أن سؤر الفأره مما يورث النسيان «٦».

فما يظهر من المعبر و عن المنتهى من عدم الكراهه فى غير محله.

و مثله ما يظهر من بعضهم من نجاسه سؤرها تبعا لنجاستها، كما هو مقتضى ما فى المقنعه و ظاهر التهذيب من وجوب غسل أثرها من الثوب، و مثله ما عن النهايه و المبسوط من وجوب غسل ما تلاقيه برطوبه.

هذا، و يظهر من خبر الغنوى الآتى فى الوزغ ارتفاع الكراهه أو تخفيفها بالسكب ثلاث مرات من الماء.

الخامس: الحيه، كما فى الشرائع و القواعد و اللمعين و عن التحرير و الإرشاد

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسار حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسار حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٩١ من أبواب الأئعمه المباحه حديث: ١.

ص: ٤٩٤

و نهايه الأحكام و الدروس و غيرها، و عن الشيخ فى النهايه أن الأفضل الترك للسم.

و يقتضيه: - مضافا إلى دخوله فيما لا يؤكل لحمه - خبر أبى بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حيه دخلت حبا فيه ماء و خرجت منه؟ قال: إذا وجد ماء غيره فليهرقه» (١).

هذا، و ظاهر المعنى و عن المنتهى و صريح المدارك عدم الكراهه، مستدلا عليه فى الأخير بصحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألت عن العظايه و الحيه و الوزغ يقع فى الماء فلا يموت، أ يتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا بأس به» (٢). و هو كما ترى لا يمنع من الكراهه.

السادس: الوزغ، كما فى المعنى و عن الدروس و عن التذكرة: هو مكروه من حيث الطب.

و يقتضيه خبر الغنوى عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألت عن الفأره و العقرب و أشباه ذلك يقع فى الماء فيخرج حيا، هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ به [منه خ ل]؟ قال:

يسكب منه ثلاث مرات و قليله و كثيره بمنزله واحده ثم يشرب منه [و يتوضأ منه خ] غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع فيه» (٣)، و موثق عمار فى حديث: «انه سئل عن العظايه يقع فى اللبن. قال: يحرم اللبن؟ و قال: إن فيها السم» (٤)، بناء على أن العظايه هى الوزغ، أو أعم منه و إن لم يخل عن إشكال، بل هو خلاف ظاهر صحيح ابن جعفر المتقدم.

هذا، و فى المقنعه و عن النهايه الأمر بغسل الثوب الذى يلاقيه برطوبه، و فى الفقيه: «فان وقع وزغ فى إناء فيه ماء أهريق ذلك الماء»، و عن المقنعه الفتوى بذلك فى العظايه.

و الجميع مدفوع بصحيح على بن جعفر المتقدم، حيث يلزم لأجله حمل

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسأر حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسأر حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسأر حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٢.

النصوص الداله على ذلك على الكراهه.

السابع: العقرب، كما عن الدروس. و يقتضيه موثق أبي بصير عن أبي جعفر عليه السّلام: «سألته عن الخنفساء تقع في الماء، أ يتوضأ به؟ قال: نعم. قلت: فالعقرب؟

قال: أرقه» (١)، المحمول على الكراهه لخبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن العقرب و الخنفساء و أشباههن تموت في الجره أو الدن يتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا بأس به» (٢)، و صحيح ابن مسكان: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: كل شيء يسقط في البثر ليس له دم، مثل العقارب و الخنافس و أشباه ذلك، فلا بأس به» (٣)، فإن التقييد فيه بما ليس له دم ظاهر في أن عدم الانفعال لعدم المقتضى لا- لاعتصام البثر، فهو يشير إلى عموم عدم نجاسه ميتة ما لا نفس له، كموثق عمار: «سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملة و ما أشبه ذلك يموت في البثر و الزيت و السمن و شبهه؟ قال: كل ما ليس له دم فلا بأس به» (٤) و غيره.

فالعموم المذكور و إن كان قابلاً للتخصيص في العقرب إلا أن صحيح ابن مسكان ظاهر في عدم تخصيصه فيه و أن ميتته طاهره، فيدل على طهاره سؤره بالأولويه العرفيه، و يكون قرينه على حمل موثق أبي بصير على الكراهه.

كما أنه يستفاد من خبر الغنوى المتقدم تخفيف الكراهه أو ارتفاعها بالسكب من الماء ثلاثاً.

هذا، و قد ذكر في الشرائع كراهه ما مات فيه العقرب و الوزغ.

و الوجه فيه في العقرب- مضافاً إلى ما تقدم الشامل لحال الموت، بل هو الأولى من حال الحياه عرفاً- موثق سماعه: «سألته أبا عبد الله عليه السّلام عن جره وجد فيه خنفساء قد مات؟ قال: القه و توضأ منه، و إن كان عقرباً فأرق الماء و توضأ من ماء غيره» (٥).

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسار حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأسار حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأسار حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الأسار حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب الأسأر حديث: ٦.

ص: ٤٩٦

و فى الوزغ خبر الغنوى المتقدم الدال على حكم الميت بالأولوية العرفيه المؤيد بما ورد من النزع لوقوعه و موته فى البئر «١».

و لا بد من رفع اليد عن ظهور الجميع فى الحرمة و حمله على الكراهه بما تقدم.

و منه يظهر ضعف ما عن الشيخ فى النهايه، حيث أوجب إراقة الماء و غسل الإناء بموت العقرب و الوزغ. فلاحظ.

الثامن: البغال و الحمير، كما فى الشرائع و القواعد و اللمعتين، و فى الجواهر:

«كما هو المشهور نقلا و تحصيلا، كالخيل أيضا. و ربما زيد الدواب، بل كل ما يكره لحمه، كما صرح به بعضهم، و يظهر من آخرين، لتعليهم الكراهه فى المقام بكراهه اللحم، بل يستفاد منه أن ذلك من المسلمات».

و العمده فيه موثق سماعه المتقدم عند الكلام فى حرمة سؤر ما لا- يؤكل لحمه، بناء على ظهوره فى المفهوم و حمله على الكراهه و لو لأنها المتيقن أو للجمع بين الأدله.

و قد يستدل له بصحيح ابن مسكان عن الصادق عليه السلام: «سألته عن الوضوء مما ولغ فيه الكلب و السنور، أو شرب منه جمل أو دابه أو غير ذلك، أ يتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: نعم، إلا أن تجد غيره فتنزه عنه» «٢» بضميمه ما فى الجواهر من عدم القائل بالفصل هنا بين الوضوء و غيره.

لكن قد يشكل باشماله على ما لا يكره أكل لحمه- و هو الجمل- و على السنور الذى يأتى عدم الكراهه فيه، بل على غير ذلك الذى يعم كل حيوان، كما أن اشماله على الكلب قد يلزم بحمله على الكر.

و من ثم لا يبعد حمله على إرادته الإخبار بتنزه السائل للاستقذار النفسى، لا الأمر بالتنزه عنه لاستقذاره شرعا، كما هو المدعى، فيكون قوله: «فتنزه» فعلا مضارعا قد حذقت إحدى تائيه تخفيفا، لا فعل أمر، فإن احتمال ذلك إن

(١) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب الماء المطلق.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الأسأر حديث: ٦.

لم يكن معتدا به في نفسه بنحو يوجب الإجمال، فلا أقل من الحمل عليه لما ذكرنا.

فلاحظ.

التاسع: ولد الزنا، كما في المعتمر والقواعد واللمعتين و عن الدروس وغيره.

□
و يقتضيه مرسل الوشاء عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه كره سؤر ولد الزنا و سؤر اليهودي و النصراني و المشرك و كل من خالف الإسلام. و كان أشد ذلك عنده سؤر الناصب» (١).

و قد يستفاد من النهي عن الاغتسال بغساله الحمام معللاً بأنه يغتسل بها ولد الزنا، و في بعضها: «و هو لا يطهر إلى سبعة آباء» (٢).

و منه يظهر كراهه سؤر من يفرض حليه سؤره من الكفار و النواصب، لاشتمال مرسله الوشاء و نصوص الحمام على الجميع.

بل هو مقتضى كثير من النصوص لو فرض عدم العمل بظاها من النجاسة و الحرمة.

العاشر: الحائض مطلقاً، كما عن المبسوط و المصباح و أبي علي.

أو خصوص غير المأمونه، كما في الشرائع و عن المراسم و الجامع و المهذب و الذكرى. و كأنه إليه يرجع كلام من قيدها بالمتهمه، كالمعتمر و القواعد و عن النهايه و الوسيله و السرائر و التذكرة و اللمعتين. و إلا فلا وجه له، لخلو النصوص عنه.

□
فإن النصوص بين ما هو مطلق، كصحيح الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض يشرب من سؤرها؟ قال: نعم، و لا تتوضأ منه» (٣)، و غيره.

و مقيد للرخصه بالمأمونه، كموثق علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يتوضأ بفضل الحائض. قال: إذا كانت مأمونه فلا بأس» (٤).

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأسأر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأسأر حديث: ٢، و في الباب المذكور أحاديث كثيره تتضمن ذلك.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأسأر حديث: ٥.

ص: ٤٩٨

وَمَنْ تَمَّ كَانَ مَقْتَضَى الْجَمْعِ بَيْنَ النَّصُوصِ هُوَ التَّقْيِيدُ. لَوْ لَا مَا رَوَاهُ فِي الْكَافِي فِي الصَّحِيحِ عَنِ الْعَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ سُورِ الْحَائِضِ؟ فَقَالَ:

لَا تَتَوَضَّأُ مِنْهُ وَتَوَضَّأُ مِنْ سُورِ الْجَنْبِ إِذَا كَانَتْ مَأْمُونَةً ثُمَّ تَغْسِلُ يَدَيْهَا قَبْلَ أَنْ تَدْخُلَهُمَا الْإِنَاءَ. وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَغْتَسِلُ هُوَ وَعَائِشَةُ فِي إِنْاءٍ وَاحِدٍ وَيَغْتَسِلَانِ جَمِيعًا» (١)، فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي اخْتِصَاصِ ارْتِفَاعِ الْكِرَاهَةِ بِالْأَمَانَةِ بِالْجَنْبِ، وَعَدَمِ ارْتِفَاعِهَا بِذَلِكَ فِي الْحَائِضِ.

نعم، استشكل فيه بروايه الشيخ له في كتابيه بإسقاط «لا» من الجواب.

لكنه قد يدفع بما اشتهر من أضبطينه الكافي، و بأصحيحه سنده. قال في مفتاح الكرامه: «و يؤيده ما نقل من أن الشيخ رواها مره أخرى في التهذيب كالكليني»، و نحوه ذكر الوحيد في حاشيه المدارك بل ظاهر الوسائل موافقه للشيخ للكافي في إثبات «لا».

مضافا إلى استفاده ذلك من صحيح ابن أبي يعفور: «سألت أبا عبد الله عليه السلام:

أ يتوضأ الرجل من فضل المرأة؟ قال: إذا كانت تعرف الوضوء، و لا تتوض من سور الحائض» (٢)، فإن الظاهر أن اعتبار معرفه الوضوء في المرأة راجع إلى اعتبار أمانتها في رفع الكراهه، فإطلاق النهي مع ذلك في سور الحائض ظاهر في عموم كراهته.

و قد يؤيده صحيح أبي بصير عنه عليه السلام: «سألته هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض؟ قال: لا» (٣)، فإن فرض وضوئها مثير لاحتمال أمانتها، فإغفال التقييد بها مشعر بعموم الكراهه. فتأمل جيدا.

و أما ما في الجواهر من أن ذلك ينافي النصوص المقيده بعدم الأمانه. فلا مجال له بعد إمكان الحمل على اختلاف جهات الكراهه و مراتبها، حيث يكون المتحصل من مجموع النصوص أن في الحائض كراهتين: ذاتيه لا تزول بالأمانه، و عرضيه تزول بها، و تشاركها فيها الجنب، بل مطلق المرأة، كما هو مقتضى صحيح

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأسأر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأسأر حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الأسأر حديث: ٧.

ابن أبي يعفور.

بقي في المقام أمور:

الأول: أن صريح غير واحد من النصوص اختصاص الكراهه بالوضوء و عدم كراهه الشرب، فإطلاق كراهه السؤر غير ظاهر.

و مجرد اشتهاار الإطلاق بين الأصحاب، حتى قد يدعى عليه الإجماع، لا مجال للاعتماد عليه في رد النصوص مع ما هو الظاهر للممارس من تسامحهم في المكروهات و المستحبات.

كما لا وجه لردّها بدعوى مناسبه الإطلاق للتقييد بالأمانه المقصود بها الاحتراز عن النجاسه، حيث لا فرق في رجحانه بين الوضوء و الشرب و غيرهما مما يتوقف على الطهاره، فإنه اجتهاد في مقابله النص.

نعم، بناء على ما ذكرنا من ثبوت كراهتين قد يتجه ذلك بحمل النصوص المفصله بين الوضوء و الشرب على الكراهه الذاتيه التي لا ترتفع بالأمانه، و النصوص المقيده بالأمانه على الكراهه العرضيه الطريقيه الشامله لمطلق الاستعمال، حذرا من النجاسه بإلغاء خصوصيه موردها و هو الوضوء بعد عدم تصريحها بالاختصاص به.

الثاني: الظاهر عدم الإشكال في حمل النهى على الكراهه. و يكفي فيه اشتهاار ذلك بين الأصحاب مع ما هو المعلوم من كثره الابتلاء بالحكم المذكور، فلو كان النهى تحريما لم يخف عليهم.

و من ثم لا يبعد حمل إطلاق النهى المحكى عن المقنع على الكراهه.

الثالث: عن الشهيد في البيان أنه عمم الحكم إلى كل من لا يؤمن، و استحسنة في الروضه، و استظهره في كشف اللثام، و في مفتاح الكرامه: «و هو الظاهر من الشيخين و العجلى و المحقق في الأطمعه، و الأستاذ انه في غايه القوه».

هذا، و لو أريد بذلك تعميم الكراهه الشرعيه بفهم عدم الخصوصيه فهو ممنوع.

و إن أريد حسن الاحتياط عقلا فهو يجرى في كل احتمال، و لا يختص بغير المأمون.

و قد يظهر من بعض النصوص الردع عن الاحتياط فيه و لو من جهه مزاحمته ببعض الجهات الراجحه.

(١) كما فى الوسائل، بل هو ظاهر كل من لم يتعرض لعنوان غير ما كول اللحم و اقتصر على عناوين خاصه، حيث لم يعدوها بخصوصها، بل ربما ينساق من تخصيص بعضهم الكراهه فى آكل الجيف بالطير إراده عدم كراهه سؤر السنور، كما فى مفتاح الكرامه.

و كيف كان، فيقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح زراره المتقدم عند الكلام فى مفهوم السؤر، و صحيح محمد بن مسلم المتقدم عند الكلام فى نجاسه سؤر ما لا يؤكل لحمه، و نحوه خبر أبى الصباح، و صحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام:

«فى الهره أنها من أهل البيت، و يتوضأ من سؤرها» (١)، و فى موثق سماعه عنه عليه السلام:

«أن عليا عليه السلام قال: إنما هى من أهل البيت» (٢).

نعم، ذكر السنور فى صحيح ابن مسكان المتقدم عند الكلام فى سؤر البغل و الحمار.

و تقدم الإشكال فى الاستدلال به، بل لا مجال للخروج به عن هذه النصوص و لو بحمله على الكراهه الخفيفه، لإبائه صحيح زراره عنها جدا.

(٢) فى حديث الأربعمائه عن على عليه السلام قال: «سؤر المؤمن شفاء» (٣)، و فى مرفوع محمد بن إسماعيل: «من شرب سؤر المؤمن تبركا به خلق الله بينهما ملكا يستغفر لهما حتى تقوم الساعة» (٤)، و مثله مرسل الاختصاص عن النبى صلى الله عليه و آله (٥)، و ما

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأسأر حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الأسأر حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأشربه المباحه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأشربه المباحه حديث: ٢.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأشربه المباحه حديث: ١.

بل في بعض الروايات أنه شفاء من سبعين داء (١).

عن المستغفري في طب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «قال: ومن التواضع أن يشرب الرجل من سؤر أخيه المؤمن» (١).

(١) ففي صحيح عبد الله بن سنان: «قال أبو عبد الله عليه السلام: في سؤر المؤمن شفاء من سبعين داء» (٢)، و مثله مرسل الاختصاص عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٣).

هذا تمام الكلام في الأسار، و به ينتهي الكلام في مباحث المياه.

والحمد لله رب العالمين و له الشكر على ما منحنا من التوفيق و العون في إنجاز ذلك، و نسأله أن يتقبله بقبول حسن، و أن يتداركنا بلطف منه و رحمه، و يعصمنا من الزلل في القول و العمل.

و هو حسنا و نعم الوكيل.

و كان الفراغ من ذلك صباح الأربعاء الخامس و العشرين من شهر شعبان سنة ألف و ثلاثمائة و خمس و تسعين لهجره سيد المرسلين صلى الله عليه و آله و سلم تسليما كثيرا، في النجف الأشرف ببركة الحرم المشرف على مشرفه أفضل الصلوات و أزكى التحيات.

و نسأله سبحانه أن لا يحرمنا من بركات مشهده و يوفقنا للقيام بحق مجاورته، و يصلح نياتنا، و يزكى أعمالنا، إنه أرحم الراحمين و ولي المؤمنين.

و كان ذلك بقلم العبد الفقير «محمد سعيد» عفى عنه نجل العلامة الجليل حجه الإسلام السيد «محمد علي» الطباطبائي الحكيم دامت بركاته. و الحمد لله في البدء و الختام، و به الاعتصام.

و قد انتهى تبييضه سحر الثلاثاء العاشر من شهر رمضان المبارك من السنة المذكوره، في النجف الأشرف، بقلم مؤلفه الفقير حامدا مصليا مسلما.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأشربة المباحه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الأشربة المباحه حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب الأشربة المباحه حديث: ٢.

حکیم، سید محمد سعید طباطبائی، مصباح المنهاج - کتاب الطهاره، ۶ جلد، مؤسسه المنار، قم - ایران، ه ق

ص: ۵۰۲

سرشناسه: طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵-م.

عنوان و نام پدید آور: مصباح المنهاج/ تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر: نجف: دار الهلال، ۱۴۲۷ ق.= ۲۰۰۶ م.= ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱؛ ج. ۸: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۴-۸؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی: برون سپاری.

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق.= ۲۰۰۵ م.= ۱۳۸۴).

یادداشت: ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق.= ۲۰۰۹ م.= ۱۳۸۸)

یادداشت: ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت: چاپ قبلی: محمدسعید طباطبائی حکیم، ۱۴۱۵ ق.= ۱۹۹۴ م.= ۱۳۷۳.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. کتاب التجاره.- ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع: اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۴۱۸۹۴

اشاره

المبحث الثانى فى أحكام الخلوه و فيه فصول:

الفصل الأول: فى واجبات حال التخلّى و محرّماته

اشاره

الفصل الأول يجب حال التخلّى، بل فى سائر الأحوال ستر (١)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

(١) الكلام فى مقامين.

الأول: فى وجوب ستر العوره، و هو المدعى عليه الإجماع فى كشف اللثام و الرياض، و عليه علماء الإسلام كما فى المعتبر، و ياجماع علماء الإسلام كما عن المنتهى و التحرير و روض الجنان [١]، و ياجماع العلماء كما فى جامع المقاصد، بل فى الرياض: «ياجماع العلماء كافه، كما حكاه جماعه حد الاستفاضه»، و فى الجواهر: «الإجماع محصلا و منقولا، بل ضروره الدين فى الجملة».

[١] الموجود فى المنتهى الإجماع على وجوب ستر العوره فى الصلاه، و لعل نسبة الإطلاق إليه لما هو المعلوم من عدم خصوصيه الصلاه فى الوجوب التكليفي، أما فى الروض فقد قال: «يجب ستر العوره فى الصلاه ياجماع علماء الإسلام كما نقله فى المعتبر»، و الموجود فى المعتبر الإطلاق.

و يقتضيه - مضافا إلى ذلك، و إلى مرتكزات المتشرعه القطعيه، بل الضروريه - النصوص الكثيره الأمره بالمتنر لدخول الحمام، كصحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن الحمام؟ فقال: ادخله بإزار»، و صحيح رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا - يدخل الحمام إلا بمتنر» (١) و غيرهما، لما هو المعلوم من أن الأمر بالمتنر لأجل ستر العوره، كما يومئ إليه صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لا يراه أحد؟ قال: لا بأس» (٢).

و مثلها حديث أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يغتسل الرجل بارزا.

فقال: إذا لم يره أحد فلا بأس» (٣)، فإنه بقرينه ظهور بعض النصوص «٤» في كراهه الاغتسال تحت السماء بغير متنر يتعين حمل البأس فيه على الحرمة. و في موثق سماعه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحتبى بثوب واحد؟ فقال: إن كان يغطي عورته فلا بأس» (٥). فتأمل.

و في حديث المناهى: «إذا اغتسل أحدكم فى فضاء من الأرض، فليحاذر على عورته. و قال: لا يدخل أحدكم الحمام إلا بمتنر» (٦)، إلى غير ذلك من النصوص الكثيره التى لا - يضر ضعف سند بعضها بعد كثرتها، و اعتبار سند غير واحد منها، و تسالم الأصحاب على العمل بها.

و ربما يستدل عليه بما دل على حرمة النظر، بضميمه حرمة الإعانه على الإثم.

و يشكل: بعدم ثبوت عموم حرمة الإعانه عليه، و إنما الثابت حرمة التعاون عليه، الذى هو بمعنى حرمة الاشتراك فيه، و هو غير متحقق بمجرد التكشف،

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب آداب الحمام حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب آداب الحمام حديث: ١، ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب آداب الحمام حديث: ١، ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب آداب الحمام حديث: ٣، ٤.

(٥) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب أحكام العشره حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٢.

ص: ٨

الذى لا يحقق إلا تمكين الغير من النظر.

هذا، وقد أشار شيخنا الأعظم قدس سرّه إلى الاستدلال بقوله تعالى:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴿١﴾، بدعوى: أن أحد أنحاء حفظه حفظه من أن يطلع عليه.

وفيه: أنه لا مجال للأخذ بإطلاق الحفظ، لما هو المعلوم من عدم وجوب الحفظ عن كثير من الأمور، فلا بد من كونه كناية عن جهة خاصه، والمنصرف عرفاً منه خصوص النكاح.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من حمل ذلك ونحوه على وجوب حفظ الفرج، عن كل ما يترقب منه من الاستلذات، كاللمس والنظر والنكاح، على ما تقتضيه القوه الشهويه والطبع البشرى، لعدم تقييد الحفظ بوجهه دون وجهه.

لاندفاعه. أولاً: بأن التقييد بما يترقب منه الاستلذاذ ليس بأولى من الحمل على خصوص النكاح، بل الثانى أولى، كما ذكرنا.

و ثانياً: بأن ترقب الاستلذاذ غير دخيل فى الحرمة، لا فى النظر ولا فى النكاح ولا فى غيرهما، لما هو المعلوم من عموم الحرمة لما لو علم بعدم ترتبه.

و حملة على ما يترقب منه نوعاً نظير الحكمه التى لا يضر تخلفها فى بعض الموارد. لا شاهد عليه، بل قد لا يلتزم هو به، حيث صرح بجواز النظر إلى الحجم مع أنه قد يثير الشهوه، بل لا ريب فى عدم وجوب حفظ الفرج عن أن يوصف، أو يذكر - مثلاً - مع ترقب إثارة الشهوه فى مثل ذلك، فظهر أنه لا مجال للاستدلال بالآيه الكريمة بنفسها.

نعم، فى خبر أبى عمرو الزبيرى، عن الصادق عليه السلام فى بيان فروض الجوارح:

«و فرض على البصر أن لا ينظر إلى ما حرم الله عليه. فقال قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ، أن ينظروا إلى عوراتهم و أن ينظر الرجل إلى

فرج أخيه، و يحفظ فرجه أن ينظر إليه. وقال: كل شىء فى القرآن من حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية فإنها من النظر»
 «١»، و فى مرسل الصدوق عنه عليه السّلام: «كل ما كان فى كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا، إلا فى هذا الموضع،
 فإنه للحفظ من أن ينظر إليه» «٢»، و فى مجمع البيان و عن دعائم الإسلام «٣» أرسل نحوه عنه عليه السّلام، و عن تفسير النعمانى
 بإسناده عن على عليه السّلام: «معناه: لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن، أو يمكنه من النظر إلى فرجه» «٤».

و قد يؤيده ذكر الغض فى الآية المناسب لإرادته التستر من الحفظ، و إن كان لا يخلو عن إشكال، لكن روى على بن إبراهيم فى
 تفسيره، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: كل آية فى القرآن فى ذكر الفرج فهى
 من الزنا إلا هذه الآية فإنها من النظر، فلا يحل لرجل مؤمن أن ينظر إلى فرج أخته، و لا يحل للمرأة أن تنظر إلى فرج أخيها» «٥»،
 فإن ذيله قد يشعر باختصاص التحريم بغير المماثل، إلا أنه لا بد من حمله على محض التطبيق، فيتم الاستدلال بصدوره.

هذا، و فى صحيح ابن أبى يعفور: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام: أ يتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته، أو يصب عليه
 الماء، أو يرى هو عوره الناس؟

قال: كان أبى يكره ذلك من كل أحد» «٦»، و فى حديث وصيه النبى صلّى الله عليه و آله و سلم لعلى عليه السّلام فى ذكر
 جملة مما كرهه الله تعالى لهذه الأمة: «و كره دخول الحمام إلا بمئزر» «٧».

و لا بد من حمل الكراهه فيهما على ما يعم التحريم جمعا بين النصوص،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب جهاد النفس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٣.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٥.

(٥) تفسير القمى ج ٢ ص: ١٠١.

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٩ من أبواب آداب الحمام حديث: ٨.

و لا سيما بعد عدم ثبوت اختصاص لفظ الكراهه فى لسان الشارع بالمعنى المصطلح، فلا مجال للخروج بهما عن ظاهر النصوص المتقدمة، و لا سيما بعد إطباق الأصحاب على فهم الحرمة منها.

الثانى: فى حرمة النظر إلى العوره.

و التأمل فى كلماتهم شاهد بإطباقهم على ذلك- و إن لم تكن تصريحاتهم به كالأول- بل ادعى عليه فى الجواهر الإجماع، بل الضروره، كوجوب الستر.

بل ذكر شيخنا الأستاذ قدس سرّه أن بينهما ملازمه عرفيه، فيكفى فى الدليل على أحدهما إطلاقا و تقييدا الدليل على الآخر.

و إن كان لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح منشأ الملازمه المذكوره، و لا سيما مع افتراقهما فى نظير المقام، حيث يجب على المرأه ستر بدنها، و لا يحرم على الرجل النظر إليه إذا كانت ممن إذا نهين لا ينتهين، كما يحرم على المرأه النظر إلى بدن الرجل فى الجمله، و لا يجب عليه التستر منها.

نعم، قد يستفاد فى بعض الموارد اختصاص موضوع الحرمة فى أحدهما بموضوع الحرمة فى الآخر، فيصح الاستدلال بالتقييد فى أحدهما على التقييد فى الآخر، إلا أنه لقرينه خارجيه لا للملازمه العرفيه بوجه مطلق.

و كيف كان، فيكفى فيه غير واحد من النصوص، كصحيح حريز عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: لا ينظر الرجل إلى عوره أخيه» (١)، و فى حديث المناهى عنه صلّى الله عليه و آله: «و نهى أن ينظر الرجل إلى عوره أخيه المسلم، و قال: من تأمل عوره أخيه المسلم لعنه سبعون ألف ملك». و نهى المرأه أن تنظر إلى عوره المرأه، و قال: من نظر إلى عوره أخيه المسلم، أو عوره غير أهله متعمدا أدخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس، و لم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله إلا أن يتوب» (٢). و نحوه ما تضمن الأمر بغض النظر فى الحمام (٣)، إلى غير ذلك.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢. و باب: ٩ من الأبواب المذكوره حديث: ٧.

و أما الاستدلال بقوله تعالى قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ. «١»،

فهو موقوف على عموم من يجب الغض عنه للمماثل، بحيث يكون جواز النظر لما عدا العوره منه لتخصيص العموم المذكور، لا لقصوره عنه بسبب اختصاصه بالمخالف، و هو لا يخلو عن إشكال.

نعم، ما تقدم في خبر الزبيرى، و عن تفسير النعمانى ظاهر فى اختصاصه بالنظر للعوره و عمومه لغير المماثل، و مثلهما فى ذلك ما فى وصيه أمير المؤمنين عليه السّلام لولده محمد: «و فرض على البصر أن لا ينظر إلى ما حرم الله عليه، فقال قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ، فحرم أن ينظر أحد إلى فرج غيره» «٢».

لكن، يشكل الخروج بها- مع ضعف سندها- عن ظاهر الآيه فى إطلاق حرمة النظر لما عدا الفرج المستلزم لاختصاصه بغير المماثل، بل هو مخالف لمورد نزول الآيه الذى تضمنه موثق سعد الإسكاف «٣»، حيث تضمن نزولها فى شاب نظر امرأه فأعجبته، بل هو المناسب لذكر حرمة إبداء الزينه على النساء فى السياق. فتأمل.

هذا، و فى صحيح عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن عوره المؤمن على المؤمن حرام؟ فقال: نعم. قلت: أعنى: سفليه [سفله. خ. ل]؟ فقال:

ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعه سره» «٤»، و هو ظاهر فى عدم حرمة النظر إلى العوره، لظهوره فى السؤال عن حرمة العوره، فالردع عن تفسير السائل ظاهر فى عدم حرمة المعنى الذى عناه.

لكن، لا بد من الخروج عن ظاهره بعد ما تقدم، و حمله على السؤال عن ورود الحديث بالمضمون المذكور، فلا يدل إلا على عدم كون المراد بذلك

(١) سورة النور: ٣٠، ٣١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب جهاد النفس حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

الحديث حرمة النظر للعوام، ولا ينافي حرمة دليل آخر، كما قد يناسبه ما فى الكافى من قوله: «تعنى: سفليه» بصيغه الخطاب. بل هو صريح صحيح زيد أو موثقه، عنه عليه السّلام: «فيما جاء فى الحديث: عوره المؤمن على المؤمن حرام. قال: ما هو أن ينكشف فترى منه شيئاً، إنما هو أن تروى عليه أو تعيبه» (١)، و مثله فى ذلك صحيح حذيفه بن منصور (٢).

بل فى موثق سدير: «دخلت أنا و أبى و جدى و عمى حماما بالمدينه، فإذا رجل فى البيت المسلخ، فقال لنا: من القوم؟. (إلى أن قال) ما يمنعكم من الأزور، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: عوره المؤمن على المؤمن حرام. (إلى أن قال)، فسألنا عن الرجل فإذا هو على بن الحسين» (٣)، و مقتضاه أن الحديث المذكور شامل لما نحن فيه، فلا بد أن يكون الردع فى النصوص المتقدمه بلحاظ كون المعنى المذكور فيها هو أهم الأفراد الأولى بالمراعاة، لا للاختصاص به، كما أشار إليه غير واحد.

اللهم إلا- أن يحمل على الاستدلال على الشىء بنظيره، لتحقق الملا-ك فيه بنظره عليه السّلام، أو لمحض الإقناع بسبب كون المعنى المذكور هو الذى يفهمه المخاطب، و إن لم يكن هو المراد الواقعى. فتأمل.

هذا، و قال شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه: «و عن بعض متأخرى المتأخرين، أنه لو لم يكن مخافه خلاف الإجماع لأمكن القول بكراهه النظر، دون التحريم جمعا، كما يشير إليه ما رواه فى الفقيه، عن الصادق عليه السّلام انه قال: (أنا أكره النظر إلى عوره المسلم، فأما النظر إلى عوره من ليس بمسلم مثل النظر إلى عوره الحمام)» (٤).

فيسهل الجمع بين الروايات. انتهى. و لا يخفى أن الجمع بحمل الكراهه فى هذا الخبر على التحريم أولى من وجوه.

و قد أشرنا آخر الكلام فى وجوب التستر إلى وجه الجمع الذى ذكره قدّس سرّه.

(١) الوسائل باب: ١٥٧ من أبواب أحكام العشره من كتاب الحج حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

(١) الساتر. تاره: يستر اللون دون البشره، كالزجاج الملون.

و اخرى: يستر البشره ببعض مراتب الستر لرقته، نظير الظلمه الخفيفه.

و ثالثه: يستر البشره بتمامها، بحيث لا يتميز منها شىء، إلا أنه يتميز منه حجمها، بسبب عدم اختراق البصر لها و نفوذه فيما حولها من فضاء إلى النور، و لو لم يكن وراءها نور لما تميز الحجم.

و رابعه: يستر الحجم أيضا، إلا- أنه يأخذ مثل ذلك الحجم بسبب التصاقه على البشره، نظير القفاز الذى تجعل فيه اليد، و منه الطين الذى تطفى به العوره.

أما الأول فلا يظن من أحد الاكتفاء به، لصدق النظر إلى العوره و عدم صدق سترها معه، بل لا يصدق إلا ستر اللون الذى لم تتضمنه الأدله. و قد يوهم ما يأتى من العلامه الاكتفاء به، و إن كان بعيدا.

و مثله الثانى، كما صرح به فى الجواهر.

لكن، قد يظهر من العلامه قدس سرّه الاكتفاء به إذا كان ساترا للون، لذكره اللون فى غير واحد من كتبه، قال فى القواعد فى مبحث لباس المصلى: «و يكفيه ثوب واحد يحول بين الناظر و لون البشره».

و فى جامع المقاصد: «و ظاهر إطلاق العباره يتناول ما إذا كان الثوب يستر اللون و يصف الخلقه و الحجم، فيجوز الصلاه فيه، و به صرح فى التذكرة. و اختار شيخنا فى الذكرى و غيرها عدم جواز الصلاه به، لمرفوع أحمد بن حماد عن أبى عبد الله عليه السلام: قال: لا تصل فيما شف و وصف (١)». قال فى الذكرى: معنى «شف» لاحت منه البشره، و «وصف» حكى الحجم. و فيما اختاره قوه، للحديث، و لأن وصف الحجم موجب للتهتك أيضا».

إلا أن يحمل على إرادته الاكتفاء بستر نفس البشره، فى مقابل لزوم ستر

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤. و فى معنى الحديث كلام بينهم أشار إليه فى مفتاح الكرامه و الوسائل و كشف اللثام.

الحجم، كما يظهر من كشف اللثام.

و كيف كان، فالوجه في عدم الاكتفاء به ظهور الأدله في لزوم ستر العوره بنحو يمنع من النظر إليها- غير الحاصل في الفرض و إن لم يصدق معه الكشف- لا مسمى الستر المانع من بعض مراتب النظر.

لكن، قال الفقيه الهمداني قدس سره: «و الواجب من الستر ما يحصل به مسماه بحيث لا يعد في العرف مكشوف العوره، فلا بأس. بالسائر الرقيق الذي يحكى شكل العوره من ورائه، لو لم يكن من الرقه و سعه منافذه على وجه لا يعد في العرف حاجبا لما وراءه، و لا اعتبار بالدقه العقليه، كما في غيره من الأحكام الشرعيه». و لا يخلو كلامه عن إجمال.

و أما الثالث فالظاهر الاكتفاء به، لصدق الستر معه، و مجرد تميز الحجم لا دليل على حرمة بعد فرض عدم النظر إلى ذى الحجم.

و أولى منه الرابع، إذ لا يظهر معه حتى الحجم، بل الظاهر حجم الساتر، المماثل لحجم المستور، كما نبه له غير واحد. و يقتضيه ما دل على أن النوره ستره «١»، و إن كان ضعيفا سنداً.

و من الغريب ما أصر عليه شيخنا الأستاذ قدس سره من عدم صدق ستر العوره مع ذلك، إذ ليس سترها إلا كستر البدن، لا يراد به إلا وجود الحائل بينه و بين الناظر.

إلا أن يدعى أن قبح العوره قائم بهيئتها، كقيامه ببشرتها، فملاك ستر البشره موجود ارتكازاً في ستر الحجم، كما قد يشير إليه ما تقدم من جامع المقاصد. و لذا كان ستر الحجم مقتضى المرتكزات. لكنه بالقياس و الاستحسان أشبه، و المرتكزات لا تبلغ مرتبه القطع.

هذا، و كلماتهم لا تخلو عن تشويش و اضطراب، فمن قال بوجوب ستر الحجم، كما يمكن حمل كلامه على الوجه الرابع يمكن حمله على الوجه الثالث، بل الثانى، فى قبال الاكتفاء بستر اللون، بل صريح الوحيد و الجواهر عدم إرادته

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب آداب الحمام حديث: ١، ٢.

الوجه الرابع من الحجم.

كما أن من قال بعدم وجوب ستره مقتضى استدلالهم بما دل على أن النوره ستره إرادته خصوص الوجه الرابع، و مقتضى سوقهم ذلك مساق الاكتفاء بستر اللون إرادته ما يعم الوجوه الثلاثة الأخيره. بل قد يوهم إرادته ما يعم الوجه الأول، و إن كان بعيدا جدا.

(١) كما نص عليه جماهير الأصحاب. كذا في مفتاح الكرامه، و عليه إجماع الفرقه، كما في الخلاف، و إجماع أهل البيت، كما عن السرائر.

لأنه المتيقن من لفظ العوره و الفرج، إن لم يكن هو المتبادر منهما، فيرجع في غيره للأصل.

مضافا إلى مرسل الواسطي، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام: «العوره عورتان:

القبل و الدبر. و الدبر مستور بالأيتين، فإذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العوره» «١»، و قريب منه مرسل الكليني «٢»، و قد يشير إليه صحيح عبد الله بن سنان المتقدم.

و من ذلك يظهر ضعف ما عن الكركي في حاشيه الإرشاد من إلحاق العجان بذلك في وجوب الستر.

و عن القاضي و الحلبي: أن العوره من السره إلى الركبه، و عن ثانيهما: أن ذلك لا يتم إلا بستر نصف الساق، و قد يستدل عليه بالنصوص الأمره بالإزار.

و فيه- مع عدم ملازمه الإزار لستر جميع ذلك- أن ظهور بعضها في أن وجوبه لأجل ستر العوره موجب لصرف الوجوب إليها، و هو يقتضى الاقتصار على المتيقن منها.

نعم، في خبر الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «قال: إذا زوج

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ٣.

الرجل أمتة فلا ينظرون إلى عورتها. و العوره ما بين السره و الركبه» (١)، و خبر بشير النبال قد تضمن اترار الإمام عليه السلام حين أمر صاحب الحمام فطلّى ما كان خارج الإزار، ثم أخرج الإزار، ثم قال: «هكذا فافعل» (٢)، و فى حديث الأربعمائه، عن على عليه السلام: «ليس للرجل أن يكشف فخذه و يجلس بين قوم» (٣).

لكنها- مع ضعف سند الأولين، و هجر الكل عند الأصحاب، و موافقه لسان الأول لبعض العامه، و عدم ظهور الثانى فى الوجوب، للعلم بعدم وجوب كثير من الخصوصيات التى تضمنها، و عدم ملازمه الإزار لستر جميع ذلك. و ظهور الثالث فى بيان آداب الجلوس مع القوم لا- وجوب الستر عن كل أحد- معارضه بما سبق، و بخبر على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «و سألته عن الرجل يكون بطن فخذه أو أليته الجرح، هل يصلح للمرأة أن تنظر إليه و تداويه؟ قال: إذا لم يكن عوره فلا بأس» (٤).

و رواه الميثمى عن محمد بن حكيم قال: «لا أعلمه إلا قال: رأيت أبا عبد الله، أو من رآه متجردا، و على عورته ثوب، فقال: إن الفخذ ليس من العوره» (٥)، و ما فى حديث المرافقى فى الحمام: «إن أبا جعفر عليه السلام كان يدخله فيبدأ فيطلى عانته و ما يليها، ثم يلف إزاره على أطراف إحليله، و يدعوني فاطلى سائر بدنه» (٦).

فلا بد من حمل هذه النصوص على الاستحباب و لو لأنه مقتضى الحشمه.

و لعل ذلك هو المصحح لإطلاق العوره التى قيل فى تعريفها: أنه ما يستحى منه، و كأنه إلى ذلك نظر فى محكى الغنيه و الوسيه من أن ما بين السره و الركبه عوره يستحب ستره.

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الملابس من كتاب الصلاه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ١٨ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(١) الظاهر دخولهما في القبل عرفاً، بل عن جماعه أنه المشهور، و عن آخرين أنه الأشهر. و يشهد به مرسل الواسطي المتقدم.
و عن ظاهر التحرير التوقف، و هو في غير محله، بل لا- ينبغي الإشكال في كونهما من العوره، و هو المدعى عليه الإجماع في المدارك.

(٢) كما هو ظاهر جامع المقاصد و المدارك و الجواهر و شيخنا الأعظم قدس سرّه، بل في الجواهر أنه الظاهر من إطلاق النص و الفتوى.

و قد يستدل له بعموم حديث أبي بصير المتقدم، و الإطلاق المستفاد من حذف المتعلق فيما تقدم من موثق سماعه، و حديث المناهي، و صحيح ابن أبي يعفور، بناء على حمل الكراهه فيه على الحرمه، و الآيه بناء على حملها على الحفظ من النظر.

لكن، الأول لما كان وارداً لبيان جواز اغتسال الرجل بارزاً في نفسه، و أن حرمة لأجل اطلاع غيره عليه لم يبعد قصوره عن العموم، و انصراف قوله: «إذا لم يره أحد» إلى خصوص من هو مفروغ عن حرمة اطلاعه.

نعم، لو كان وارداً لبيان حرمة الاطلاع كان عمومه مستحكما. فتأمل جيداً.

و الثاني وارد لبيان جواز الاحتباء بالثوب الواحد إذا كان ساتراً، لا لبيان وجوب التستر لينعقد له ظهور في الإطلاق بالإضافة إلى من يجب التستر عنه.

و مثله الثالث، إذ هو- مع ضعف سنده- وارد لبيان وجوب الاحتياط عند احتمال وجود الناظر بعد الفراغ عن وجوب التستر منه، لا لبيان وجوب التستر.

و الرابع إنما يحمل على ما يعم الحرمه لا على خصوصها، مع قرب وروده لبيان عدم استثناء حال صب الماء من إطلاق حرمة التكشف لعدم كونه عذراً مسوغاً له، لا لبيان الحرمه ليكون له إطلاق من حيثيه الناظر.

و حمل الآيه على ما نحن فيه إنما يتم بالنصوص المفسره لها، و هي ضعيفه السند.

و الانجبار بعمل الأصحاب غير ظاهر بعد قرب استنادهم لوجوه أخرى فى أصل الحكم، بل فى عمومه أيضا- لو تمّ بناؤهم عليه.
 و أما ما فى بعض النصوص من قولهم عليهم السّلام: «لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر إلى عورته» «١»، فهو- مع ضعف
 سنده- ظاهر فى لزوم التجنب عن النظر لعوره الولد، لا فى حرمة تمكين الولد من النظر لعوره والده ليقضى وجوب التستر عنه.
 مع قرب وروده لدفع توهم كون البنوه مسوغه للنظر المفروغ عن كونه محرما بدونها، لا لتشريع حرمة النظر ليكون له إطلاق من
 جهة الناظر أو المنظور إليه، و يشمل غير المميز.

و أما النصوص الآمره بالمتزر، فحيث كانت وارده فى الحمام الذى يجتمع فيه كثير من الأصناف يشكل استفاده الإطلاق منها.
 بل مقتضى تعليل الأمر بالإزار فى موثق سدير المتقدم بقوله صلّى الله عليه و آله: «عوره المؤمن على المؤمن حرام» وجوب
 التستر من المؤمن الذى يحرم عليه النظر، و لا يكفى فيه التمييز.

و مثله النبوى: «إياك و دخول الحمام بغير متزر، ملعون ملعون الناظر و المنظور إليه» «٢»، إذ لا يبعد ورود اللعن لبيان اشتراك
 الناظر و المنظور إليه فى الحرمة، فيقصر عما لو لم يحرم النظر على الناظر.

نعم، فى النبوى الآخر: «لعن رسول الله صلّى الله عليه و آله الناظر و المنظور إليه فى الحمام بلا متزر» «٣»، و حيث لم يرد مورد
 التعليل قد يتم إطلاقه، إلا أن ضعف سنده- كما سبقه- مانع من الاستدلال به.

مع قرب أن يكون ورود نصوص الحمام للحث على المتزر كاشفا عن عدم كونه فى مقام بيان من يحرم عليه النظر و يجب التستر
 عنه، بل لبيان عدم كون

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب آداب الحمام حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب آداب الحمام حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

الحمام مسوغا للتكشف أمام من يجب التستر عنه في نفسه. فتأمل.

و لعله لذا كان ظاهر إطلاق الحدائق عدم وجوب التستر من الطفل المميز.

قال: «و المراد بالناظر المحترم من يحرم نظره، فلا يجب التستر عن الزوجه و الطفل و الجاربه التي يباح وطؤها».

و بالجملة: لا مجال لإثبات العموم المذكور من الأدله المتقدمه.

لكن قال سيدنا المصنف قدس سره: «لا يبعد أن يكون الظاهر من الأصحاب التسالم على هذا الإطلاق، و لعل مثله كاف في الحكم بذلك، و لا سيما مع موافقته لارتكاز المشرعه. فتأمل».

و لعل أمره بالتأمل إشاره للخدش في ذلك بأنه لا مجال لاستفاده التسالم الكاشف عن رأى المعصوم بتصريح من عرفت.

و عدم وضوح كون الارتكازيات المذكوره مشرعيه راجعه إلى ارتكازهم بما هم أهل شرع و دين، بل لعلها عقلائييه أدبيه بلحاظ منافاه التكشف أمام المميز للحشمه و الوقار.

نعم، قد يقال: المناسبات الارتكازيه تقتضى كون وجوب التستر و حرمة النظر من جهه احترام المؤمن و حفظ كرامته من أن ينظر إلى عورته، كما يناسبه التعبير بالعوره في بعض النصوص، و يشير إليه ما في موثق سدير المتقدم، فإن الاستدلال على وجوب التستر عن الغير بالنبوى الدال على حرمة نظره لا- يتجه إلا- لكونه واردا بلحاظ الجهه المذكوره المقتضيه للأمرين معا، بل هو المناسب لإراداه المعنى الآخر من النبوى الذى أشير إليه في أحاديث عبد الله بن سنان، و حذيفه بن منصور و زيد الشحام، لأن الجهه الجامعه بين المعنيين تناسب الجهه المذكوره جدا، بل هو المناسب للنص الآتى المفصل بين عوره المسلم و الكافر.

و حينئذ فالأمر بالتستر من دون تعيين لمن يتستر منه موجب لانصرافه بحكم الإطلاقات المقاميه إلى كل من يقبح اطلاعه على العوره و يستحى منه عرفا، و هو كل مميز و إن لم يحرم عليه النظر.

و لذا لا إشكال في وجوب التستر عن الكافر، مع أنه كالطفل المميز في

قصور الإطلاقات اللفظية عنه، فلو لا الجبهه المذكوره التي تقتضى التستر عن الكافر بالأولويه العرفيه من المؤمن لم يكن وجه للبناء على وجوب التستر عنه.

نعم، أشار في الجواهر إلى ما قد يدعى من أن الإناث الكفار بمنزله الإماء المملوكه.

لكنه- مع رجوعه إلى استثنائها لا قصور العموم عنها- غير تام، لأن النص «١» إنما تضمن أن أهل الكتاب مما ليك للإمام، فيلزمه عدم جواز التكشف أمامهن إلا بتحليل منه.

و مما ذكرنا يظهر الوجه فيما صرح به من تقدم من عدم وجوب التستر عن غير المميز، وهو الذي لا يستقيح عرفا اطلاعه على العوره، بحيث لا ينافي احترام المطلع عليه و كرامته، وهو المتيقن من سيره المتشرعه القطعيه التي أشار إليها في الجواهر، خلافا لما قد يظهر من المستند من العموم له، حيث أطلق وجوب التستر عن من يحرم وطؤه. فتأمل جيدا.

هذا كله في وجوب التستر، و أما حرمة النظر ففي الجواهر: «فالظاهر أن كل من يجب التستر عنه يحرم النظر إلى عورته، من غير فرق بين كونه مكلفا بالتستر أو لا، كالمجنون و شبهه، و لا- بين كونه مسلما أو كافرا، ذكرا أو أنثى، فيحرم النظر إلى عورات المميزين، و إن كان إقامه الدليل عليه من السنه في غايه الإشكال»، ثم ذكر بعض النصوص التي قد يستفاد منها الإطلاق، و قال: «إلا- أن الكل لا يخلو من نظر، فالمسألة لا تخلو من إشكال، إن لم يجمع إجماع يقطع به الأصل، و لم أعثر على دعواه في المقام. فتأمل».

و ما أشار إليه من الملازمه لا إشعار به في النصوص.

و اللازم ملاحظه أدله حرمة النظر، لمعرفة عمومها للمميز غير البالغ، و لغير المسلم، إذ لا إشكال في العموم لما عداهما.

أما الأول فلا ينبغى الإشكال في العموم له، لصدق المسلم و المؤمن و الأخ

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه من كتاب النكاح حديث: ١.

وغيرها من العناوين التي تضمنتها النصوص، وهو المناسب للجهة الارتكازية التي أشرنا إليه في وجوب التستر، و مجرد عدم تكليفه لا يصلح للخروج به عن ذلك.

نعم، لا ينبغي الإشكال في جواز النظر إلى عوره غير المميز، لا لعدم صدق العناوين المذكوره عليه، لجريان أحكام المسلم عليه تبعاً، خصوصاً فيما كان مبنياً على احترامه، بل لقرب انصراف الأدله عنه، لعدم منافاه النظر إلى عورته لحرمة و كرامته عرفاً. مضافاً إلى السيره القطعيه الموجبه لكونه من الواضحات، بل الضروريات.

و منه يظهر أن المعيار في عدم التمييز ذلك، لا وصفه الإسلام و الإيمان و اعتقاده بمقتضاها.

و أما الثاني فما يمكن أن يستفاد منه حرمة النظر إلى عورته إطلاق الأمر بالغض في الآيه الكريمة، و بعض نصوص الحمام المتقدمه إليها الإشاره، و ما في صحيح ابن أبي يعفور المتقدم عند الكلام في وجوب التستر، بناء على حمل الكراهه فيه على الحرمة، و ما في حديث المناهى المتقدم من قوله عليه السّلام: «و نهى المرأه أن تنظر إلى عوره المرأه. من نظر إلى عوره أخيه المسلم أو عوره غير أهله متعمداً أدخله الله مع المنافقين الذين كانوا يبحثون عن عورات الناس.»،

و النبويان الآخران المتقدمان المتضمنان لعن الناظر و المنظور إليه. و ما في وصيه أمير المؤمنين عليه السّلام لولده محمد المتقدم.

لكن تقدم الإشكال في الاستدلال بالآيه الكريمة لما نحن فيه.

نعم، لو تمّ الاستدلال بها فلا مجال لما ذكره بعض مشايخنا من أنها متكفله لبيان حال المسلمين بعضهم مع بعض، و لا إطلاق لها بالإضافه إلى غيرهم، لعدم القرينه على ذلك، بل لا إشكال في عموم بعض الأحكام بالإضافه إلى الكافر، كوجوب تستر المرأه.

و أما نصوص الحمام فهى - مع ضعف سندها في المقام - ربما يشكل الاستدلال بها مع كون أكثر أهل الحمام في بلاد الإسلام مسلمين، حيث قد ينصرف الإطلاق لهم.

بل لا يبعد عدم ثبوت الإطلاق في نفسه، لما هو المعلوم من عدم إطلاق وجوب الغض في الحمام، فمن القريب سوكه لبيان أن تكشف من لا- ينبغى النظر إليه لا يسوغ النظر إليه لتخيل تحمله الوزر بتمكينه منه، فهو وارد لبيان عدم كون التكشف عذرا بعد الفراغ عن حرمة النظر ذاتا، لا لبيان حرمة النظر ليكون له إطلاق بالإضافة إلى من يحرم النظر إليه. فلاحظ.

و أما صحيح ابن أبي يعفور فلا يبعد اختصاصه بمقتضى السياق في النظر إلى عورات الناس حين صب الماء، فيجرى فيه ما تقدم في عموم وجوب التستر من عدم الإطلاق له، مع ما تقدم من حمله على ما يعم الحرمة، لا على خصوصها.

و أما النبويات فهي ضعيفه السند. مضافا إلى قرب انصراف المرأه في الأول إلى خصوص المسلمه بمقتضى وروده في سياق نهى الرجل المسلم عن النظر إلى عوره أخيه المسلم.

و أما نهى الرجل فيه عن النظر إلى عوره غير أهله، فمن القريب انصرافه إلى خصوص المرأه التي قد يلتزم بإطلاق حرمة النظر إلى عورتها و إن كانت كافره من قبل الرجل، و إن جاز له النظر إلى عوره الكافر. على أن ما تضمنه من العقوبه يناسب فرض الحرمة للمنظور إليه لكونه مسلما، إذ لا إشكال في عدم حرمة البحث عن عورات الكفار، فهو ظاهر في تنزيل العوره البدنيه منزله العوره المعنويه، بعد الفراغ عن حرمة ذى العوره و لا يعم من لا حرمة له.

و لعن الناظر في الثانى، لما كان بعد الأمر بلبس الإزار المخاطب به المسلم يشكل إطلاقه لما لو كان المنظور إليه كافرا.

كما تقدم الإشكال في إطلاق الثالث.

و لا يخفى أن هذه المناقشات إن لم تنهض بمنع الإطلاق فلا أقل من كونها موجهه لضعفه بنحو يسهل رفع اليد عنه بظهور كثير من النصوص في اختصاص الحرمة بعوره المسلم، للتعبير فيها بالأخ و المسلم و المؤمن، فإن الوصف و إن لم يكن له مفهوم في نفسه، إلا أن من القريب جدا ثبوت المفهوم له

فى المقام، للمناسبه الارتكازيه بينه و بين الحكم، فالاقتصار عليه فى بيانه لا يناسب عمومه، لما فيه من إيهام خلاف المراد، و لا سيما مع ما أشرنا إليه آنفا من أن المناسبات الارتكازيه و غيرها من القرائن تقتضى كون منشأ الحكم هو احترام المنظور إليه و اهتمام الشارع بحفظ كرامته، و هو لا يناسب العموم للكافر جدا.

و لو غض النظر عن جميع ذلك كفى فى جواز النظر إلى عوره الكافر صحيح ابن أبى عمير، عن غير واحد، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: النظر إلى عوره من ليس بمسلم مثل النظر إلى عوره الحمار» «١»، الذى لا يبعد كونه بعضا من مرسل الصدوق «٢» المتقدم فى آخر الكلام فى حرمه النظر.

و لا مجال للإشكال فيه بالإرسال بعد ما تقدم فى أول الكلام فى تحديد الكر من حجيه مراسيل ابن أبى عمير، و لا سيما فى مثل هذا الحديث الذى رواه عن غير واحد، حيث يظهر شيوع الروايه و استفاضتها.

و مثله الإشكال فيه بإعراض الأصحاب، لعدم وضوح بلوغه مرتبه يسقط بها الخبر عن الحجيه، بعد ظهور حال الكلينى و الصدوق قدس سرهما فى العمل به، لذكرهما له فى كتابيهما من غير معارض، بل من القريب عمل من سبقهما من الرواه به.

و قرب كون عدم تنبيه كثير لمضمونه لأجل عدم تصديهم لبيان حرمه النظر و تحديد موضوعه، و إنما يستفاد منهم عرضا فى مقام بيان وجوب التستر. كما لا- يبعد كون إعراض كثير عنه لتخيل قوه الإطلاقات و لزوم تقديمها عليه، لا- لوضوح بطلان مضمونه عندهم.

و ما فى الجواهر من أن مقتضاه عدم وجوب التستر عن الكافر و لم يقل به أحد، مبنى على الملازمه المشار إليها فى كلامه المتقدم، و هى غير مسلمه، بل لا تلائم ما تقدم منه من عدم استيضاح دليل حرمه النظر إلى عوره الطفل المميز مع

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

جزمه بوجوب التستر منه.

فالمتعين البناء على جواز النظر إلى عوره الكافر، كما هو ظاهر الحر العاملى فى الوسائل و عن غيرها- و صاحب الحدائق.

بل ربما يدعى جواز النظر إلى عوره المخالف، لعدم الدليل على حرمة و اهتمام الشارع بكرامته، و إشعار النصوص المتضمنه للأخ و المؤمن بعدم حرمة النظر لعورته.

لكنه لا- يخلو عن إشكال، لظهور الحديث المتقدم فى حرمة عوره المسلم، حيث يقرب معه تنزيل الأخوه على اخوه الإسلام الظاهرية، و الإيمان على ما يعم الإسلام بلحاظ دخول المسلم فى حوزة المؤمنين و انتسابه لهم، نظير ما تضمن أن خطاب المؤمنين يلزم المنافقين، لإقرارهم بالدعوة «١»، فيستكشف من ذلك اهتمام الشارع بحرمتهم لحرمة الإسلام. خصوصا مع بعد تنزيل نصوص حرمة النظر على خصوص المؤمنين مع قتلهم فى عصر صدورهما، و عدم تمييزهم فى موطن من الأرض. على أنه لا يبعد تسالم الأصحاب على الحرمة. فتأمل.

بقى شىء: و هو أنه لا بد من التقيد بعدم الريبه، لحرمة النظر بريبه عندهم حتى لغير العوره، على ما يذكر فى كتاب النكاح.

كما أن الظاهر حرمة النظر إلى عوره الكافر غير المماثل، لظهور الأدله فى خروج عوره الكافر من حيث كونها عوره يكون النظر إليها منافيا لحرمة صاحبها، فلا ينافى وجوب الغض عنها من جهه كونها جزء بدن غير المماثل، الذى دلت الآيه الكريمة و غيرها على وجوب الغض عنه.

و ما دل على جواز النظر إلى نساء أهل الذمه تخصيصا للآيه- كموثق السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لا حرمة لنساء أهل الذمه أن ينظر إلى شعورهن و أيديهن» «٢» - مختص بالشعور و الأيدي، و التعدى منه لما يتعارف كشفه- لو تم- لا يقتضى التعدى للعوره.

(١) تفسير العياشى ج: ١ ص: ٣٣ حديث: ١٥ من تفسير سورة البقره.

(٢) الوسائل باب: ١١٢ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

عدا الزوج و الزوجه و شبههما (١)، كالمالك و مملوكته، و الأمه المحلله بالنسبه إلى المحلل له (٢)،

نعم، التعليل فى بعض النصوص بأنهن إذا نهين لا ينتهين «١»، قد يقتضى التعدى لو فرض تعدد الكشف منهن.

لكنه- مع عدم اختصاصه بالكافره- يصعب الالتزام به، لمنافاته للارتكازيات. فتأمل جيدا.

(١) بلا ريب، و يكفى فيه ملازمته عادة و عرفا للوطء الذى يجوز فى الموارد المذكوره، بل أولويته بالجواز منه، كما يشير إليه ما فى موثق يونس بن يعقوب، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: أ يغتسل الرجل بين يدي أهله؟ فقال: نعم، ما يفضى به أعظم» «٢». و لذا كان مفروغا عنه فى النصوص و الفتاوى.

نعم، عن ابن حمزه حرمة النظر إلى فرج المرأة، حال الجماع. و قد يستدل له بخبر أبى سعيد الخدرى فى وصيه النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام: «قال: و لا ينظر أحد إلى فرج امرأته، و ليغض بصره عند الجماع، فإن النظر إلى الفرج يورث العمى فى الولد» «٣».

لكن، فى موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرجل ينظر فى فرج المرأة و هو يجمعها؟ قال: لا بأس به، إلا أنه يورث العمى (فى الولد. يب)» «٤».

(٢) و إن حلل له خصوص النظر لها و التكشف أمامها دون الوطء، ففى صحيح هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل يقول لامرأته: أحلى لى جاريتك، فإنى أكره أن ترانى منكشفا، فأحلتها له (فتحلها له. يب فى)، له أن يأتيها؟

قال: لا يحل له إلا الذى قالت» «٥»، و فى صحيح رفاعه و الفضيل، عنه عليه السلام: «و لو

(١) الوسائل باب: ١١٣ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٥٩ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ٤.

فإنه يجوز لكل من هؤلاء أن ينظر إلى عوره الآخر.

نعم، إذا كانت الأمه مشتركة (١)، أو مزوجه (٢)، أو معتده،

أحل له قبله منها لم يحل له ما سوى ذلك» (١).

(١) لخروجها عن ملك اليمين التي يحل نكاحها، لأن الظاهر منها التي تكون بتمامها مملوكه، كما هو الحال في سائر ما يضاف للملك، فتدخل تحت عموم حرمه نكاح غير الزوجه و المملوكه. مضافا إلى غير واحد من النصوص (٢).

نعم، لو أحلها أحد الشريكين للآخر حل له وطؤها، كما عن الحلبي و جماعه، لصحيح محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن جاريه بين رجلين دبّراها جميعا، ثمّ أحل أحدهما فرجها لشريكه؟ قال: هو له حلال» (٣).

(٢) كما تضافرت به النصوص، و قد عقد لها في الوسائل الباب الرابع و الأربعة من أبواب نكاح العبيد و الإماء من كتاب النكاح.

هذا و الظاهر منهم التلازم بين حرمه نكاح الأمه و حرمه النظر إلى عورتها و التكشف أمامها.

و يقتضيه العموم المتقدم بعد قصور المخرج عنه، لأن الدليل على جواز النظر لعوره المملوكه و التكشف أمامها هو الدليل على جواز نكاحها و معاملتها معاملة الزوجه، فمع فرض عدم جوازه يتعين الرجوع للعموم المتقدم. و تمام الكلام في ذلك في كتاب النكاح، لعدم الابتلاء بذلك، كي يحسن صرف الوقت في تفصيل دليله هنا.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب بيع الحيوان حديث: ٥. و باب: ٣ من أبواب كتاب الشركه حديث: ١.

و باب: ١ من أبواب ما يحرم بالمصاهره من كتاب النكاح حديث: ١. و باب: ٦٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء من كتاب النكاح حديث: ١. و ربما في غير ذلك.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب نكاح العبيد و الإماء من كتاب النكاح حديث: ١.

تنبيه لو احتمال وجود الناظر فهل يجب التستر مطلقا- كما قد يظهر من سيدنا المصنف قدّس سرّه و أصر عليه بعض مشايخنا- أو في غير الوهم- كما في المستند- أو مع الظن- كما حكاها في المستند عن والده، و حكى عنه التوقف مع الشك و نحوه في الجواهر- أو لا يجب مطلقا، كما قواه الفقيه الهمداني و شيخنا الأستاذ قدّس سرّهما و غيرهما؟ و توقف السيد في العروه الوثقى و جماعه من محشيها.

و لا يبعد الأول، للتعبير بالحفظ في الآيه الشريفه، بناء على الاستدلال بها في المقام، كما تقتضيه النصوص المتقدمه، و بالمحاذره في النبوى المتقدم، و بالتوقى في مرسل الاحتجاج عن الكاظم عليه السّلام في حديثه مع أبى حنيفه، حيث قال: «يتوارى خلف الجدار و يتوقى أعين الجار»، فتأمل.

لظهور ذلك في لزوم الاحتياط، كما نبه له غير واحد، أولهم- فيما أعلم- صاحب المستند.

و ما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أن المراد بها مجرد عدم الإبداء للغير، المشكوك في الفرض.

ممنوع، بل هي ظاهره في المحافظه و المحاذره المقابله للتفريط و التعريض.

و من القريب جدا اعتضاد بعضها ببعض بنحو لا يجوز الخروج عنها لضعف سندها، و إن كان لا يخلو عن إشكال.

و لو تمّ الاستدلال بها فلا مجال لاستثناء الوهم، كما في المستند.

و ما استدل به من الأصل و الإجماع و روايه أبى بصير المتقدمه، غير تام، للزوم الخروج عن الأصل بإطلاق الدليل المتقدم. و الإجماع غير ثابت بعد عدم تحرير المسأله إلا- في كلام بعض متأخري المتأخرين. و روايه أبى بصير إنما تدل على جواز الكشف مع عدم الرؤيه، فلا تنافى و جوب الاحتياط فيه مع الشك فيها.

لم يجز لمولاها النظر إلى عورتها، وكذا لا يجوز لها النظر إلى عورته.

و يحرم على المتخلى استقبال القبلة و استدبارها (١)

نعم، لو كان الوهم ضعيفا جدا لا- يعتد به العقلاء في مقام العمل كانت الأدلة المتقدمه قاصره عنه، لعدم منافاه التكشف معه للحفظ و المحاذره و التوقى.

و لعل دعواه الإجماع بلحاظ ذلك، حيث لا يبعد استكشافه بلحاظ السيره.

كما أنه لو لم تتم الأدلة المذكوره لم يكن وجه لإيجاب الاحتياط مع الظن إلا ما أشار إليه الفقيه الهمداني قدس سره من أن الرجوع للبراءه موجب للوقوع غالبا في مفسده خلاف الواقع.

و هو كما ترى ليس محذورا، على أنه غير تام لغلبه العلم بالحال.

نعم، لا يبعد البناء حينئذ على الاكتفاء بالاطمئنان بوجود الناظر، لقرب موافقته لارتكاز المشرعه. فلاحظ.

ثم إنه لا يبعد كون الشك في احترام الناظر كالشك في وجوده، كما يظهر من السيد في العروه الوثقى و جماعه من شراحها و محشيها، لعدم الفرق بينهما بملاحظه الأدله المتقدمه.

إلا أن يكون في المورد أصل موضوعى يحرز احترامه أو عدمه، فيحكم على أصل البراءه، أو تلك الأدله كاستصحاب الزوجيه أو عدمها.

نعم، قد يشكل الرجوع لاستصحاب عدم التمييز بعدم وضوح أخذ عنوانه بما هو أمر وجودى شرطا في حرمه التكشف، ليكون نفيه بالأصل محرزاً للجواز، بل لعله ملحوظ بواقعه، لأنه المتيقن من السيره. فتأمل.

هذا، و الظاهر اختصاص ما تقدم بالتستر، دون النظر، فيجوز النظر في مقام يحتمل فيه الاطلاع على عوره الغير، لقصور الأدله المتقدمه عنه و الأصل البراءه.

(١) كما نسب إلى المشهور في كلام جماعه، بل ادعى عليه الإجماع في الخلاف و الغنيه.

بل ذكر بعض مشايخنا أن ذلك هو المتسالم عليه بين الأصحاب، و لم ينقل

الخلافة فيه إلا- عن جماعه من متأخري المتأخرين، بل قال مقرر درسه: «فإن اعتمدنا على التسالم القطعي و إجماعهم، بأن كان اتفاق المتقدمين و المتأخرين مدركا لإثبات حكم شرعي - كما هو غير بعيد- فلا كلام».

و لعل ذلك هو الذي دعا شيخنا الأعظم قدس سرّه إلى العمل على المشهور مع اعترافه بأنه مقتضى ظواهر أخبار غير نقيه السند أو الدلاله.

و يقتضيه- مضافا إلى ذلك- النصوص الكثيره الناهيه عن الاستقبال و الاستدبار، كمرسلي علي بن إبراهيم و الاحتجاج «١» الواردتين في سؤال أبي حنيفه للإمام الكاظم عليه السّلام، و مرفوع محمد بن يحيى: «سئل أبو الحسن عليه السّلام: ما حدّ الغائط؟ قال: لا تستقبل القبله و لا تستدبرها، و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها» «٢».

و نحوه المرفوع عن الحسن بن علي عليه السّلام «٣»، و في حديث المناهي: «إذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبله» «٤»، و خبر عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليه السّلام: «قال: قال النبي صلّى الله عليه و آله: إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبله و لا تستدبرها، و لكن شرقوا أو غربوا» «٥»، و غيرها مما ذكر غير واحد أن ضعف أسانيدها منجبر بعمل الأصحاب.

لكن لا طريق لإثبات الإجماع و التسالم على الوجوب بعد ذكر بعضهم استقبال القبله و استدبارها في سياق المكروهات.

فقد اقتصر الكليني قدس سرّه على ذكر مرفوع محمد بن يحيى المتقدم في باب الموضوع الذي يكره أن يتغوط فيه أو يبال، الذي اقتصر فيه على الأخبار الوارده في المستحبات و المكروهات.

و نحوه الصدوق قدس سرّه في الفقيه، حيث ذكر المرفوع الآخر المشار إليه آنفا في ضمن أخبار الآداب في باب: ارتياد المكان للحدث و السنه في دخوله و الآداب فيه إلى الخروج منه، و ذكر بعده مضمون صحيح ابن بزيع الذي يأتي أنه ظاهر في الاستحباب، كما أنه في المقنع ذكر آداب الخلوه و لم يذكر فيها ترك الاستقبال

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢، ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

ص: ٣٠

و الاستدبار، ثم بعد كلام طويل قال: «و متى تكشفت لبول أو غير ذلك فقل: بسم الله، فإن الشيطان يغض بصره عنك، و سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام:» إلى آخر ما تقدم في مرفوع محمد بن يحيى.

و قال الشيخ في النهاية: «إذا أردنا أن نبين كيفية الطهاره فالواجب أن نبين آداب ما يتقدمها من الاحداث، ثم تتبعها بذكر كفيته و ترتيبها و أحكامها. فإذا أراد الإنسان الحدث فليستتر عن الناس بحيث لا يراه أحد.» ثم ذكر تقديم الرجل اليسرى و التسميه و تغطيه الرأس، ثم قال: «و لا- يستقبل القبله و لا- يستدبرها إلا- أن يكون الموضع مبنيا على وجه لا- يتمكن فيه من الانحراف عن القبله، و لا يستقبل الشمس و القمر.» إلى آخر ما ذكر من مكروهات الجلوس لقضاء الحاجه و مكانه.

فإن اعتمادهم في بيان حرمه الاستقبال و الاستدبار على الظهور الأولى للنهي و إغفالهم السياق بعيد جدا.

و لا سيما بعد تصريحهم في عنوان مهم بذكر المكروهات و السنه و الآداب، التي لا إشكال في عدم اختصاصها بالمحرمات و الواجبات، حيث يسقط معه ظهور الأمر و النهي في الوجوب أو الحرمة.

نعم، عبر الصدوق في الهدايه بعدم الجواز، إلا أن سياق كلامه يأبى حمله على التحريم، قال: «و لا يجوز البول في حجور الهوام و لا- في الماء الراكد. و لا- يجوز أن يطمح الرجل ببوله في الهواء، و لا- يجوز أن يجلس للبول و الغائط مستقبل القبله و لا مستدبرها، و لا مستقبل الهلال و لا مستدبره».

بل استثناء الشيخ قدس سره صورته تعذر الانحراف عن المكان المبنى على القبله من دون تقييد له بالاضطرار إلى قضاء الحاجه فيه كالصريح في أن الحكم ندبي أدبي يقبل التسامح، كما أنه صرح بالاستثناء المذكور في محكي المبسوط أيضا.

و حمله على صورته الاضطرار لقضاء الحاجه فيه- كما قد يظهر من المعتبر- بلا شاهد، و حكمه فيه بوجوب الانحراف مع التمكن لا يصلح شاهدا له، مع ملاحظه اضطرابه في المسأله.

بل يبعد ذلك فيما ذكره في الاستبصار من أن من اشترى دارا بنى كنيها

على القبلة جاز له الجلوس عليه، و هو ظاهر التهذيب أيضا من دون أن يصرح فيهما بحرمه الاستقبال.

و مجرد ذكره لبعض الأخبار المتقدمه لا يصلح شاهدا لإمكان حملها عنده على الكراهه، و لا سيما مع ذكر ذلك في التهذيب شرحا لكلام المفيد قدس سرّه في المقنعه، الذي هو لو لم يكن ظاهرا في الكراهه فلا أقل من إجماله، حيث قال في محكيها: «و لا يستقبل القبلة و لا يستدبرها، و لكن يجلس على استقبال المشرق إن شاء أو المغرب. فإن دخل الإنسان دارا قد بنى فيها مقعد الغائط على استقبال القبلة، أو استدبارها لم يضره الجلوس، و إنما يكره ذلك في الصحارى و المواضع التي يتمكن فيها من الانحراف عن القبلة»، و من ثمّ نسب بعضهم للمفيد الكراهه مطلقا أو في الجملة.

على أنه قال في التهذيب في الباب المذكور، بعد ذكر جملة أمور منها عدم الاستنجاء بيد فيها خاتم فيه اسم الله تعالى: «على ان ما قدمناه من آداب الطهاره و ليس من واجباتها».

هذا و قد صرح بعض الأصحاب بالاستحباب، فعن ابن الجنيد: «و يستحب للإنسان إذا أراد التغوط في الصحراء أن يجتنب استقبال القبلة، أو الشمس أو القمر أو الريح، بغائط أو بول»، و قال سلالر في المراسم: «و هذا الاحداث لها أحكام، و هي على ضربين: واجب و ندب، فالواجب الاستنجاء للغائط و غسل رأس الإحليل من البول، و الندب على ضربين: أدب و ذكر، و رتبه الأدب متقدمه، فمن أراد الغائط يطلب ساترا يتخلى فيه، و لا يكون شط نهر. و يجلس غير مستقبل القبلة و لا مستدبرها، فإن كان في موضع قد بنى على استقبالها أو استدبارها فليتحرف في قعوده. هذا إذا كان في الصحارى و الفلوات، و قد رخص ذلك في الدور، و تجنبه أفضل».

و مع هذا، فلا طريق لمعرفة مذهب قدماء الأصحاب ممن كان يقتصر في بيان الحكم على ذكر النصوص، حيث لا يبعد فهمهم منها- بقرينه السياق أو غيرها- الكراهه، و قد أودعوها في كتبهم لبيان ذلك، خصوصا مع ظهور ضعف

أسانيد كثير منها، كما هو شأن كثير من نصوص المندوبات و المكروهات، لما هو المعلوم من تسامحهم فى ذلك جدا.

نعم، لو كان هناك تسالم قطعى على الوجوب بين المتأخرين عنهم كشف عن وضوح الحكم عندهم بنحو لا مجال معه لمثل هذه الاحتمالات.

و مع هذا كله، كيف يمكن دعوى تسالم قدماء الأصحاب و متأخريهم بنحو ينهض بإثبات الحكم الشرعى، و يستغنى به عن النظر فى النصوص، بل التأمل فى كلمات الأصحاب يمنع من استيضاح تسالمهم فى كثير من العصور، و لا- يختص الخلاف بتأخرى المتأخرين، كى يرمى بعضهم بالشذوذ أو سوء الطريقه، بل قد يظهر من بعضهم الاضطراب فى نقل الأقوال و نسبتها إلى أصحابها.

و لأجل ذلك أطلنا الكلام فى نقل الأقوال و العبارات حسب ما تيسر لنا.

و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق.

و أما النصوص فيشكل الاستدلال بها مع ضعف سندها، و عدم وضوح انجبارها بعمل الأصحاب بعد ذهاب كثير منهم للكرامه، لبنائهم على التسامح فى أدله السنن و الآداب بما لا يتسامحون به فى أدله الوجوب و الحرمة.

و دعوى: استفاضتها بنحو يوثق بصدور بعضها إجمالاً.

مدفوعه: بأن ذلك لو تمّ لا ينفع، لاختلاف مفادها، و ليست كلها ظاهره فى الحرمة.

فمثلاً حديث الإمام الكاظم عليه السّلام مع أبى حنيفة لما كان مسبقاً بسؤال أبى حنيفة منه عليه السّلام، عن الموضوع الذى يضع فيه الغريب، فمن البعيد جداً أن يكون السؤال عن الموضوع الذى يجب اختياره، و يكون الجواب مشتملاً على قيود خمس لا يجب إلا- واحد منها أو اثنان، بل يقطع بملاحظه بعض الأمور المنهى عنها- كشطوط الأنهار- بأن السائل لم يعن الحرمة و لم يفهمها، و لا سيما مع عدم كون السؤال وارداً مورد الاستفتاء للعمل، بل للامتحان، فلا بد إما من اختصاص المسؤول عنه بالآداب غير الإلزاميه، أو يعم مطلق الآداب إلزاميه أو غيرها، و هو يوجب إجمال الجواب و الاقتصار على المتيقن منه، و هو مطلق المرجوحه.

و ما فى كلام غير واحد من جواز التفكيك بين الأوامر أو النواهى الواردة فى سياق واحد، و أن قيام القرينه الملزمه بحمل بعضها على الاستحباب أو الكراهه لا يمنع من العمل بظهور الباقي فى الإلزام.

إنما يتجه مع احتمال انعقاد ظهور الكلام فى الإلزام حين الخطاب به حتى يحتاج الخروج عنه إلى القرينه، لا فى مثل المقام مما يعلم أو يطمأن بعدم ظهور الكلام حين صدوره فى ذلك، لما ذكرنا أو نحوه.

و منه يظهر الحال فى المرفوعين المتقدمين - الذين يظهر من غير واحد من قدماء الأصحاب ممن تقدم نقل كلامه و غيره الاهتمام بهما- حيث تضمننا السؤال عن حد الغائط، و من الظاهر أن اشتمالهما على النهى عن الاستقبال و الاستدبار بالإضافة إلى القبله و الريح معا يوجب الوثوق بأن الحد المسؤول عنه لا يختص بالحد الإلزامى، بل يعم أو يختص بالحد الراجح المراعاة، نظير قولهم عليهم السلام: «ما من شىء إلا و له حد ينتهى إليه» (١).

بل النظر فيما اشتمل عليه حديث المناهى من المكروهات و المستحبات الكثيره الواضحه الحال خصوصا فى أوله، يوجب و هن ظهور النهى فيه فى التحريم جدا، خصوصا بعد الالتفات إلى أنه حديث واحد.

فلم يبق إلا حديث الهاشمى و نحوه مما لا يبلغ حد الاستفاضه المصححه للاستدلال.

هذا كله، مضافا إلى ظهور الاستحباب من صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع: «دخلت على أبى الحسن الرضا عليه السلام و فى منزله كنيف مستقبل القبله، و سمعته يقول: من بال حذاء القبله ثم ذكر فانحرف عنها إجلالا للقبله و تعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له» (٢)، فإن قوله عليه السلام: «فانحرف عنها إجلالا

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب آداب المائده حديث: ٣. و باب: ٦٦ منها حديث: ٣. و راجع البحار باب: ان لكل شىء حد، و إنه ليس شىء إلا ورد فيه كتاب أو سنه، و علم ذلك كله عند الامام عليه السلام مجلد: ١ ص: ١١٤ طبع حجرى.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

للقبلة و تعظيما لها» ظاهر في كون الداعى للانحراف هو الإجلال و التعظيم، لا تحريم الاستقبال الذى أهم منها و أحق بالداعويه. و الإنصاف أن سير نصوص المسأله و كلمات متقدمى الأصحاب (رضى الله عنهم) يوجب الوثوق بأن الحكم أدبى، كسائر آداب الخلوه المذكوره فى سياقه فى النصوص و الفتاوى، كما هو الحال فى سائر الآداب المذكوره لدخول المسجد و المائده و النكاح و السفر و غيرها مما هو كثير جدا فى أبواب الفقه، و لا يخطر ببال أحد حملة على الإلزام، أو دعوى ظهور الخطاب فيه ثم طلب المخرج عنه.

و من القريب جدا كون ظهور البناء على الحرمه بعد ذلك بين الأصحاب لاستحكام ارتكاز أهميه القبلة الشريفه، المنبه للتشبه بظهور الأمر و النهى فى الإلزام بدوا مع الغفله عن القرائن التى أشرنا إليها.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره: من أن المنع عن الاستدبار لا يناسب كون الحكم أدبيا، لأن الاستدبار لا ينافى الأدب، فهو غير ظاهر.

على أن مقتضى ما عن كتاب العلل «١» لمحمد بن على بن إبراهيم القمى أن النهى عن الاستدبار بلحاظ استقبال القبلة بالدبر. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و منه نستمد العون و التوفيق.

ثم إن ما تقدم فى كلمات بعضهم من التفصيل بين الصحارى و الأبنيه، بالحرمه أو الكراهه فى الأول دون الثانى، غير ظاهر الوجه بعد إطلاق كثير من نصوص المسأله، و ظهور بعضها فى خصوص البناء، و لو لأنه الفرد الظاهر، كالنبيين، لأن التعبير فيهما بالدخول ظاهر فى إرادته المكان المعدّ لذلك، و هو يكون فى الغالب مبنيا.

نعم، فى النبوى المروى عن نوادى الراوندى: «نهى أن يبول الرجل و فرجه باد للقبلة» «٢»، حيث قد يدعى اختصاصه بالمكان المنكشف، و تقدم فى صحيح ابن بزيع أنه رأى فى منزل الرضا عليه السلام كنيفا مستقبل القبلة.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

لكن، الأول لو أريد به الظهور المقابل للستر- لا الكناية عن أصل الاستقبال- فالاستدلال به مبنى على مفهوم اللقب، فلا يرفع اليد به عما تقدم، و الثاني تضمن قضيه فى واقعه مجهوله الحال.

و أضعف من ذلك ما تقدم من الشيخين قدس سرهما من جواز الجلوس فى الكنيف المبنى على القبلة إذا لم يبينه المكلف نفسه، حيث لم يتضح وجهه.

إلا أن يكون أصل الحكم هو الكراهه فيدعى أن مناسبه كونه أدبيا تقتضى القصور عن ذلك أو خفه الكراهه فيه، و لا يخلو عن تسامح.

كما أن اقتصار بعضهم على الاستقبال، و اقتصار آخرين على الغائط، لا وجه له بعد ورود النصوص فى الجميع. و اقتصار بعضها على أحدهما- كالمرفوعين و مرسلتى على بن إبراهيم و الاحتجاج- لا يقتضى الاقتصار عليه بعد استفاده الجميع من كثير منها، و عمل المشهور به فيها. فلاحظ.

بقى فى المقام أمور.

الأول: ظاهر إطلاق جمع المنهى عن الاستقبال و الاستدبار إرادته الاستقبال و الاستدبار بالبدن، و هو المصرح به فى جامع المقاصد، و محكى مجمع الفوائد، و هو المراد مما فى الروضه و كشف اللثام من أنه بمقاديم البدن، و ما فى المسالك و عن الروض من أنه على نحو الاستقبال و الاستدبار فى الصلاة.

لكن، عن الموجز و التنقيح الاستقبال و الاستدبار بالفرج، و عن ألفيه الشهيد أنه بالعوره.

و لا يبعد ظهوره فى الاكتفاء باستقبال العوره- لا اعتبار الاستقبال بالبدن معها- بناء على أن مفاد باء التعديه مفاد همزتها.

قال سيدنا المصنف قدس سره: «و لعله مراد المشهور، إذ من البعيد التزامهم بعدم الحرمه لو مال بكتفيه عن القبلة إذا كان قد وجه فرجه إليها، و لا يبعد أن يكون هو ظاهر النصوص المتقدمه».

لكن ما ذكره فى كلام المشهور و النصوص الناهيه عن الاستقبال على الإطلاق غير ظاهر، لأن إطلاق الاستقبال و الاستدبار للإنسان ينصرف إلى

الاستقبال و الاستدبار بمقاديم البدن، كما فى الصلاه، لا مع الفرج، و لا بالفرج.

و مجرد مناسبه الفرج للمقام لا- يقتضى الخروج عن الإطلاق المذكور بعد كون مقتضاه مناسبا أيضا، و لا- سيما مع تعذر الاستقبال بالدبر فى الوضع المتعارف للتخلى، لكونه معه غالبا إلى الخلف أو الأسفل.

و الاستبعاد المذكور فى كلامه ليس بأقوى من استبعاد حمل النصوص و كلام المشهور على جواز الاستقبال بمقاديم البدن مع حرف الفرج، بل تقدم فى صحيح محمد بن إسماعيل حث المستقبل على الانحراف الظاهر فى انحراف بدنه، لا حرفه لفرجه.

و أما النصوص المتضمنه للنهى عن استقبال القبلة ببول أو غائط، فبعد تعذر الاستقبال بالغائط للجالس الذى- هو الغالب- يتعين حمله على الاستقبال بالبدن حال التبول أو التغوط، كما هو مفاد الإطلاق.

نعم، ظاهر النبوى المتقدم عن نوادر الراوندى أن المدار على الاستقبال بالفرج، لكن لا مجال للخروج به عن ظاهر النصوص الأخرى مع كثرتها، لضعف سنده و عدم انجباره.

و أما احتمال حرمة الأمرين معا عملا- بالكل، فهو موقوف على حجيه النبوى، و على إبقائه على ظاهره، فيكون متعرضا لما لم تتعرض له النصوص الأخرى، و كلاهما بعيد.

هذا، و قد يدعى إلحاق الاستقبال بالفرج بالاستقبال بالبدن، لمشاركته له فى المنافاه لتعظيم القبلة.

لكن فى بلوغ ذلك حدا يصلح لإثبات حرمة- لو قيل بها هناك- إشكال.

نعم، يحسن تجنبه لذلك و للنبوى المذكور، و لو لقاعده التسامح.

ثم ان الظاهر عدم دخل الوجه فى الاستقبال و الاستدبار فى المقام- كما استظهره فى الجواهر و صرح به غيره- لا لعدم توقف صدقهما عليه، لعدم وضوح ذلك، بل لبعد تنزيل النصوص على خصوص صورته استقامه الوجه مع كثره انحرافه، و لا سيما مع عدم دخله فى الاستهوان بالقبلة، بل المدار فيه ارتكازا على

البدن وحده.

و بهذا يفترق الحال فى المقام عن الصلاه التى لا يغلب فيها الانحراف، و يقصد فيها بالاستقبال تعظيم الكعبه، و التوجه له تعالى عن طريقها، حيث لا إشكال فى دخل الوجه فى ذلك أتم الدخل.

كما أن ظاهر صحيح ابن بزيع الحث فى المقام على الانحراف الظاهر فى انحراف تمام البدن، لا خصوص الوجه.

و منه يظهر ضعف ما حكاه فى كشف اللثام عن المفيد قدس سره من التصريح بالوجه.

كما لا ينبغى الإشكال فى دخل الصدر و البطن و الحفو فى الاستقبال و الاستدبار، و لا وجه للاقتصار على الأولين، كما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سره و غيره.

و أما الرجلان، فالظاهر إنهما كاليدين غير دخيلين فى المقام، لصدق الاستقبال عرفا مع عدم وضعهما على سمت اتجاه البدن.

و أما ما ذكره السيد الطباطبائى فى العروه الوثقى من أن الركبتين من المقاديم الدخيله فى الاستقبال، فمقتضى الجمود عليه لزوم ثنى الرجلين و الجلوس على القدمين، و توجيه الركبتين إلى الامام، لكن لا- ينبغى التأمل فى عدم إرادته لذلك، لعدم كونه متعارفا حال التخلى، فلا- يبعد كون مراده ما ذكرناه من جعل سمت الرجلين حال ثنيهما و بروز الركبتين - مرفوعتين أو موضوعتين أو مختلفين، مستقيمتين أو منحرفتين - باتجاه واحد على سمت اتجاه البدن.

و كيف كان مراده فهو غير تام، لما ذكرنا من عدم دخل الرجلين فى الاستقبال.

الثانى: قال فى جامع المقاصد: «و اعلم أن الاستقبال و الاستدبار بالنسبه إلى القائم و الجالس معلوم، أما بالنسبه إلى المضطجع و المستلقى، فإن بلغ بهما العجز إلى هذا الحد فلا- بحث فى أن الاستقبال و الاستدبار بالنسبه إليهما فى التخلى يحال على استقبالهما فى الصلاه، و إلا ففيه تردد»، ثم مال إلى العدم، لاختصاص

اعتبارها بحال العجز، و لهذا لو حلف ليستقبلن لم يبرأ بأحد هذه الوجوه.

هذا، و لا يخفى أن الوجوه الأخرى المذكوره إن كانت استقبالا عرفيا مشمولا للإطلاق، فلا وجه لتقييد حرمتها بحال العجز عن غيرها، و إلا لم يصلح العجز عن غيرها لتحريمها، لاختصاص دليل بدليتها بالصلاه.

و الظاهر الأول فى المضطجع على أحد الجانبين، كما استظهره فى المدارك و مال إليه فى الجواهر. و قد تومئ إليه بعض نصوص تشريعه فى الصلاه، لعدم ظهورها فى بدليته عن الاستقبال، بل بدليته عن القيام و الجلوس مع المفروغيه عن صدق الاستقبال فيه.

و دعوى: اختصاص نصوص الاستقبال فى المقام بالوضع المتعارف، و هو الجلوس أو القيام. غير ظاهره بعد إطلاق أكثرها و مناسبه الجبهه الارتكازيه- و هى التعظيم- للعموم.

و منه يظهر الحال فى النذر، حيث يتوقف قصوره عن شمول ذلك على القرينه الصارفه.

و أما المستلقى فصدق الاستقبال عليه مع توجيه الرجلين إلى القبلة لا يخلو عن إشكال، لما تقدم من أن الاستقبال بالصدر و البطن و الحقو، و الاستقبال بالرجلين لا يحقق استقبال الإنسان عرفا، و لذا لا يعد الواقف مستقبلا للأرض بلحاظ رجليه.

نعم، لو فرض ورود الدليل الخاص فى تشريع الاستقبال له تعين حملة على ذلك دفعا للغويه، لا لصدقه عرفا، و ثبوت ذلك فى الصلاه لا ينفع فيما نحن فيه.

و أشكل منه صدق الاستدبار عليه، لأن الظاهر منه الاستقبال بالظهر، و هو غير حاصل.

و منه يظهر ضعف ما فى المدارك من صدق الاستقبال و الاستدبار فيه بالمواجهه و مقابلها، و ما فى الجواهر من صدقهما عليه، و على المكبوب بالتعاكس.

الثالث: أن الكلام فى تحديد القبلة و التوسع فيها ثبوتاً هو الكلام فى الصلاة، لعدم الفرق بينهما ظاهراً بالنظر إلى إطلاقات الأدلة، و قد يظهر منهم المفروغية عن ذلك، لأن اقتصارهم على بيان الحكم هنا من دون تعرض للموضوع مع تعرضهم له فى الصلاة قد يظهر فى تحويلهم فيه إليها، بل هو ظاهر الجواهر و صريح جامع المقاصد.

و كذا الحال فى الطرق المنصوبه للقبلة، فإن الظاهر عدم الفرق بين المقام و الصلاة فى دليل ذلك.

نعم، يظهر من الجواهر نحو توقف فى قيام الاجتهاد و التحرى عند عدم غيره مقام اليقين، لتأمله فى دليله.

وفيه: أنه يكفى فيه إطلاق صحيح زراره: «قال أبو جعفر عليه السلام: يجزى التحرى أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (١) و تخصيصه بالصلاة بلا وجه.

و مثله ما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره من احتمال انصرافه إلى صورته التكليف بالاستقبال.

لاندفاعه: بأن ظاهر الإجزاء فيه ليس إجزاء العمل الواقع مع الظن بالقبلة، بل أجزاء التحرى عن معرفه القبلة، و مقتضى إطلاقه أجزاءه فى كل مورد يحتاج إلى معرفتها، و لو لتجنب استقبالها أو استدبارها. فلاحظ.

الرابع: المصرح به فى كلام غير واحد كفايه الانحراف اليسير عن القبلة، بحيث لا يصدق معه الاستقبال أو الاستدبار، و لا يعتبر التشريق أو التغريب بجعل القبلة على اليمين أو اليسار.

و يقتضيه إطلاق صحيح محمد بن إسماعيل المتقدم.

نعم، تقدم فى خبر الهاشمى الأمر بالتشريق و التغريب.

لكنه - مع ضعف سنده - لا بد من رفع اليد عنه بعد ظهور سيره المتشرعه و اتفاق الأصحاب على عدم وجوب ذلك، عدا ما فى المدارك من نسبته إلى بعض

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب القبلة من كتاب الصلاة حديث: ١.

المحققين، و فى محكى الذخيره من نسبته إلى بعض المدققين، إذ لا يمكن خفاء مثل ذلك مما يكثر الابتلاء به.

فلا- بد إما من حمل الخبر على الميل إلى المشرق أو المغرب، لترك الاستقبال و الاستدبار، فيكون الأمر عرضياً لا حقيقياً، أو على الاستحباب.

و أضعف من ذلك الاستدلال للوجوب بما دل على أن ما بين المشرق و المغرب قبله «١».

لأن المقطوع به عدم إرادته ظاهره، بل لا بد من تنزيهه على كون ذلك قبله المتحير، كما قيل، أو لبيان صحه الصلاه إلى ما بين المشرق و المغرب عند انحرافها عن القبلة خطأ، كما تضمنه بعض نصوصه، على ما يذكر فى كتاب الصلاه.

الخامس: لو خرج البول أو الغائط من دون اختيار- كما فى المسلسوس و المبطنون و نحوهما- فلا يبعد عدم حرمة الاستقبال، كما استظهره فى الجواهر.

لخروجه عن المتيقن من الأدله المتقدمه، لظهور أكثرها فى إرادته النهى حال التخلى و التبول، لا حال خروج البول و الغائط، كما يناسبه ما فى النبويين من النهى حال دخول المخرج أو الغائط، و السؤال فى المرفوعين عن حد الغائط، و فى المرسل عن كيفية وضع الغريب.

لكن، ذلك مختص بما إذا لم يكن المكلف فى مقام أن يلقى ما يخرج منه فى مكانه الذى يريده له و يتهيأ لخروجه، و إلا دخل فى الأدله المتقدمه.

اللهم إلا أن يدعى أن المتيقن من أكثرها الكنايه عن التخلى و التبول اللذين هما من وظائف الجسم الطبيعى و المتقومان بالدفع الإرادى العضلى، لا مطلق خروج البول و الغائط ليشمل المقام.

نعم، مقتضى بعض النصوص العموم حتى لصوره عدم التهيؤ أيضاً، مثل ما تضمن النهى عن الاستقبال ببول أو غائط.

إلا أن يستشكل فى عمومته بعد حملة- كما تقدم فى الأمر الأول- على إرادته

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب القبلة من كتاب الصلاه.

النهى عن الاستقبال حال خروجهما، حيث لا يبعد قصوره عن الخروج بالنحو المذكور.

مضافا إلى ضعف سنده و عدم وضوح انجباره، فلا مجال للخروج به عن مقتضى الأصل، و إن حسن الاحتياط بالترك لأجله.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا فى توجيه الجواز فى المقام من أنه لما كان مفاد النصوص تحريم التغوط و التبول حال الاستقبال و الاستدبار، لا- تحريم الاستقبال و الاستدبار حالهما، فمع فرض سلب الاختيار بالإضافه إلى نفس التغوط و التبول يتعين سقوط حرمتها، و لا مجال حينئذ لحرمة نفس الاستقبال و الاستدبار، و إن كانا مقدورين لعدم حرمتها ذاتا.

ففيه- مع ظهور الأدله فى حرمة الاستقبال و الاستدبار حال التخلى و التبول، لا- العكس- أن خروج أصل التغوط و التبول عن الاختيار لا ينافى كون الحرام منهما و هو المقيد بالاستقبال و الاستدبار اختياريا باختياريه قيده.

و لذا لا يظن منه التوقف فى حرمة الاستقبال و الاستدبار لو اكره على أصل التخلى أو التبول.

السادس: دخل المكلف باستقبال الغير.

تاره: يكون بوضعه له على القبلة من دون اختيار من المتخلى و اخرى: بإعانتة عليه مع اختيار المتخلى.

و ثالثه: بإيهامه فيه حكما أو موضوعا.

و رابعه: يكون بعدم منعه منه.

أما فى الأولى فلا- ينبغى الإشكال فى الحرمة مع تكليف المتخلى و التفاته، لاستفادته مما دل على وجوب الردع عن المنكر و حرمة حبه و الرضا به بالأولويه، لأن الإيجاب على المنكر أولى بالحرمة من التشجيع عليه، فضلا عن ترك الردع عنه.

و خروجه عن المنكر فى حق المباشر بالإيجاب لا يسوغ الإيجاب ارتكازا.

و أما مع تكليف المتخلى و غفلته فهو لا يخلو عن إشكال، لعدم الدليل على

عموم حرمة التسيب للحرام الواقعي مع عدم تنجزه.

و أولى منه بالإشكال ما إذا لم يكن المتخلى مكلفا، كالطفل، لعدم التسيب للحرام الفعلي حينئذ.

اللهم إلا أن يدعى أن ارتكاز كون منشأ الحكم تعظيم القبلة التي هي من شعائر الدين يقتضى اهتمام الشارع به، بنحو لا يرضى بالتسيب إليه بالوجه المذكور، و لو مع عدم تكليف المتخلى نفسه، فضلا عما لو كان مكلفا غافلا.

لكن، هذا إنما يتم في توهين القبلة و نحوها بالوجه العرفي الظاهر، لا- في مثل المقام، مما كان الملحوظ نحوا من التوهين لا يدركه العرف، بل الشارع، فان اللازم متابعه دليله، و لا مجال لحصول العلم بالحرمة بدونه.

و أشكال من ذلك احتمال عموم أدله المقام له.

نعم، قد يتوهم ذلك في مثل قولهم عليهم السلام: «لا تستقبل القبلة بغائط و لا بول» (١).

و يظهر ضعفه مما تقدم في الأمر الأول من أن المراد به الاستقبال حال البول و الغائط، و هو ظاهر في حرمة الاستقبال على نفس المتغوط و المتبول، لا حرمة الاستقبال بهما على غيرهما. فلاحظ.

و منه يظهر الحال في الثانية، فإن الإعانة أخف من التسيب بالوجه المذكور، و لا دليل على عموم حرمة الإعانة على الحرام، بل الثابت حرمة التعاون لا- غير، إلا- أن يكون في الإعانة تشجيع على الحرام، فتحرم لأن وجوب الردع عن المنكر يقتضى حرمة التشجيع عليه بالأولوية.

و أما الثالثة فلا إشكال في حرمة مع الكذب مطلقا، و بدونه في الشبهه الحكميه، لما دل على وجوب بيان الأحكام الشرعيه، فضلا عن حرمة التضليل فيها.

و أما في الشبهه الموضوعيه فلا مجال للبناء على الحرمة، لعدم الدليل على

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

وجوب بيان الموضوعات.

و إشكال التسيب هنا أخف منه في الصورة الأولى.

و أما في الرابعه فلا إشكال في حرمة مع تكليف المتخلى و تعمده، لوجوب النهى عن المنكر، و كذا مع جهله بالحكم، لوجوب بيان الأحكام.

و أما في غير ذلك فلا موجب للردع إلا ما أشرنا إليه من مناسبه تعظيم القبلة لاهتمام الشارع بمنع وقوعه من كل أحد، و إن لم يكن مكلفاً، فضلاً عما لو كان مكلفاً غافلاً.

و يظهر ضعفه مما تقدم.

ثم إن الكلام في الصور المذكوره مختص بما إذا لم يكن الأمر مبنياً على الاستئمان.

أما لو استأمن المكلف شخصاً على نفسه لتوجيهه أو إرشاده، فالظاهر حرمة تفريطه في حقه حينئذ في جميع الصور المتقدمه، عملاً بمقتضى الأمانه.

السابع: يشكل عموم الحكم لما إذا خرج البول أو الغائط من غير المخرج الطبيعي، و إن صار معتاداً، لعدم ثبوت إطلاق يقتضى حرمة الاستقبال و الاستدبار، أو كراهتهما حال خروج البول و الغائط، بل المتيقن - كما تقدم في الأمر الخامس - حرمتهما حال التبول و التغوط، اللذين هما من وظائف الجسم الطبيعيه، و هما غير صادقين في الفرض.

نعم، لو فرض صدقهما بأن كان الخروج مستنداً إلى دفع إرادى لم يبعد عموم الحكم. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) كما استظهره في الجواهر، و في المدارك أنه المستفاد من كلام الأصحاب، لقصور النصوص عنهما.

و في المدارك و ظاهر كشف اللثام، و عن الذخيره و الدلائل احتمال إلحاق

حال الاستنجاء بحال التخلي، و عن الذكرى التردد فيه.

لموثق عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قلت له: الرجل يريد أن يستنجى كيف يقعد؟ قال: كما يقعد للغائط، قال: و إنما عليه أن يغسل ما ظهر منه، و ليس عليه أن يغسل باطنه» (١).

و فيه: أن ظاهره أو المتيقن منه إرادته الكيفية من حيثيه بدن المتخلي نفسه، و من المعلوم عدم إرادته الوجوب منه، بل الاستحباب، أو الترخيص في قبال ما حكى عن العامه من القول باستحباب أو وجوب تفريج الرجلين أو الاسترخاء، كما قد يشير إليه ذيله. و به صرح في محكى كاشف الغطاء قدس سره.

و لا مجال لحمله على خصوص هيئته من حيثيه أمر خارج عن بدن المتخلي، كالمقبله، ليتمكن حمله على الوجوب، لاحتياجه إلى عناية زائده لا إشعار بها في الكلام.

و أما الاستدلال لحرمة الاستقبال و الاستدبار في حال الاستنجاء، بل الاستبراء بإطلاق ما تضمن حرمتها في حال دخول الغائط أو المخرج مما تقدم، لشموله للحالين المذكورين.

فيندفع: - مع ضعف السند و عدم ظهور الانجبار- بأنه لا مجال للجمود على عنوان الدخول، لیتجه التمسك بإطلاقه، للعلم بعدم دخله في الحرمة، بل لا بد من حمله على الكناية عن بعض ما يقع حينه، و المتيقن منه التخلي و التبول، و ليس هو من تقييد الإطلاق، بل اقتصار على المتيقن من المدلول.

نعم، لو فرض العلم بخروج شىء من البول حين الاستبراء فقد يدعى دخوله في إطلاق الأدله، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره و غيره.

و إن كان لا يخلو عن إشكال، لما تقدم في الأمر الخامس و السابع من أن المتيقن منه حرمة الاستقبال و الاستدبار حال التبول و التغوط، لا حال خروج البول و الغائط، و الصادق في محل الكلام الثانى، لا الأول.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١

و إن كان الأحوط استحباباً الترك (١). و لو اضطر إلى أحدهما فالأقوى اجتناب الاستقبال (٢).

و أما ما قد يظهر من بعض مشايخنا من أن عدم الصدق لقله الخارج. فهو غير ظاهر.

و من جميع ما تقدم يظهر الوجه فيما ذكره في الجواهر من عدم حرمة الاستقبال و الاستدبار حال خروج أمر غير البول و الغائط، كما الاحتقان و الديدان مع الخلوص عنهما.

(١) خصوصاً حال الاستبراء مع العلم بخروج شيء من المجرى، و من بعده حال الاستنجاء، كما يظهر مما سبق.

بل الأحوط الاجتناب أيضاً حال خروج مثل ماء الاحتقان، إذا كان بدفع إرادي على نحو خروج الغائط.

(٢) كما في المدارك و الجواهر، و في المسالك أنه الأولى.

و علله في الجواهر بأنه أعظم قبحا، لكنه موقوف على كون الملاك هو القبح العرفي، و هو غير ظاهر.

نعم، لا- إشكال في كون ذلك- مع كثره نصوص الاستقبال- موجبا لاحتمال أهميته الملزم عقلا بمراعاته، كما في سائر موارد التراحم بين التكليفين في مقام الامتثال.

و منه يظهر ضعف ما في المستند و العروه الوثقى من التخيير في المقام.

لكن، ذكر بعض مشايخنا أن ذلك يتم لو كان دليل حرمة الاستقبال و الاستدبار الأخبار، أما لو كان دليلها الإجماع، فالدوران في المقام بين التعيين و التخيير في مقام جعل الذي يكون المرجع فيه البراءة على مختاره، بل لعله الظاهر.

إذ ليس للإجماع إطلاق يشمل حال الاضطرار إلى أحد الأمرين، فيدور الأمر فيه بين حرمة خصوص الاستقبال تعيينا، و حرمة أحدهما تخييرا.

(مسألة ١): لو اشتبهت القبلة (١) لم يجز له التخلي (٢)، إلا بعد اليأس (٣) عن معرفتها (٤)، و عدم إمكان الانتظار (٥).

و لا يخفى أنه لو تمّ ما ذكره كان الدوران في المقام بين تحريم الاستقبال تعيينا و عدمه لا غير، الذي لا إشكال معه في الرجوع للبراءة، إذ يلغو تحريم الاستقبال و الاستدبار تخيرا مع تعذر الجمع بينهما.

نعم، الظاهر عدم تمامية ما ذكره، إذ لو تمّ الإجماع فالمعلوم من حال المجمعين ذهابهم إلى تمامية ملاك الحرمة تعيينا في كل من الأمرين، حتى في حال تعذر اجتنابهما معا، فليس الشك في الجعل، بل في صلوح متابعه كل من الجعلين للعدر عن امتثال الآخر، و حيث يعلم بكون متابعه محتمل الأهمية عدرا عن الآخر، و لا يعلم العكس، تعيين التحفظ على محتمل الأهمية عقلا للشك في وجود العذر المسوغ لمخالفته، كما لو احتمل العجز عنه. فلاحظ و تمام الكلام في مباحث التزاحم.

و قد ظهر مما تقدم الوجه فيما في المدارك و الجواهر من تقديم ستر العوره عن الناظر، عند الدوران بين كشفها و بين الاستقبال أو الاستدبار، و في المسالك أنه الأولى، فإن الرجوع لنصوص الستر و مرتكزات المشرع إن لم يوجب القطع بأهميته فلا أقل من احتمالها.

(١) يعنى: بنحو يتعذر معه الاحتياط، بأن تردد بين تمام نقاط الدائرة أو بين نقاط نصفها.

(٢) بناء على حرمة الاستقبال و الاستدبار حاله، أما بناء على الكراهة فيرجح ترك التخلي لا غير.

(٣) تجنبا عن احتمال مخالفته التكليف بالإجمال من دون مسوغ.

(٤) و لو بالرجوع للأمارات الخاصة، و منها التحرى، كما سبق في الفرع الثالث.

(٥) و إلا وجب حذرا من مخالفته العلم الإجمالى المذكور. و المراد بعدم

الإمكان ما يعم الحرج.

هذا، وقد استقرب في المدارك سقوط الحكم عند اشتباه قبله، للشك في المقتضى، فلا مجال لفرض العلم الإجمالي.

لكنه خروج عن الإطلاق بلا وجه.

و دعوى: أن مناسبه كون الحكم مبنيا على إجلال الكعبه تقتضى اختصاصه بصوره العلم بها، إذ استقبالها مع الجهل لا ينافى أجلالها.

مدفوعه: بأنه لا يراد بالإجلال ما يتقوم بالقصد، بل ما ينشأ من منافاه العمل لكرامتها بنظر الشارع، و لا يعلم اختصاص ذلك بصوره العلم بها.

و على هذا، فلو تعذرت معرفتها، و تعذر الاحتياط - لسعه جهه التردد و عدم إمكان الاحتياط - كان المقام من موارد تعذر الموافقه القطعيه الموجب للتنزل للموافق الاحتماليه.

بل يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز، لعدم الأثر له بعد تعذر المخالفه القطعيه أيضا، لأن خروج كل جزء من البول و الغائط لا بد أن يكون إلى جهه واحده، و لكل منها تكليف مستقل، فيتعين التخيير نظير موارد الدوران بين محذورين، بل هو منها.

و أما دعوى: ظهور الأثر للعلم الإجمالي في كون التخيير ابتدائيا مع تعدد المرات، بل في المره الواحده بلحاظ أجزائها، فلا يجوز الدور بالبول في تمام الجهات، فرارا من المخالفه القطعيه.

فهى مدفوعه: بأنه لا محذور في المخالفه الإجماليه القطعيه في مثل ذلك، لتحقق الموافقه القطعيه معها بنسبتها.

و دعوى: أهميه المخالفه القطعيه من الموافقه القطعيه، و لذا يمتنع ترخيص الشارع فيها، بخلاف الموافقه القطعيه، حيث يمكن ترخيصه في تركها.

ممنوعه، لعدم الفرق بينهما ارتكازا في تفويت الغرض.

و امتناع الترخيص الشرعى في المخالفه القطعيه في ظرف القدره على تجنبها ليس لأهميتها، بل للغويه التكليف معه، فلا ينافى الترخيص العقلى في

المقام بلحاظ التزاحم بينها و بين الموافقه القطعيه بعد فرض عدم بيان الشارع.

و من ثمّ ذكرنا فى مبحث الدوران بين المحذورين أن التخيير استمرارى.

هذاء، و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من عدم حصول الموافقه القطعيه فى المقام، إذ ليس فى البول لغير القبله موافقه لتكليف شرعى.

فيدفعه: أن الموافقه ليست فى البول لغير القبله، بل فى ترك البول للقبله الحاصل فى المقام بالإضافه إلى بعض المرات أو بعض أجزاء المره الواحده.

على أنه يكفى فى التخيير دوران الأمر بين المخالفات الاحتماليه الكثيره و المخالفات القطعيه القليله، لعدم الفرق بينه و بين ما ذكرنا فى ملاك الحكم.

ثمّ إن السيد فى العروه الوثقى مع حكمه بالتخيير الاستمرارى مع تعدد المرات منع من الدور بالبول فى المره الواحده.

و فرق بعض مشايخنا بينهما بتعدد الواقعه فى الأول، فيبتنى على منجزيه العلم الإجمالى التدرىجى، و وحده الواقعه فى الثانى، حيث لا إشكال معها فى منجزيه العلم الإجمالى.

و فيه: أن العلم الإجمالى بالإضافه إلى أجزاء المره الواحده تدرىجى أيضا.

فلا فرق بين المقامين.

نعم، لو لم يعلم من أول الأمر بابتلائه بالمرات المتعاقبه كانت كل مره واقعه مستقله لا أثر للعلم الإجمالى بالمخالفه فيها أو فيما سبقها، لخروج المرات السابقه عن الابتلاء.

بقى شىء: و هو ان امتناع الاحتياط مبنى على تحقق الاستقبال و الاستدبار بجميع الهيآت، أما بناء على ما سبق فى الأمر الثانى من عدم تحققه من المستلقى و المكبوب، فاللازم اختيارهما تجنبا عن المخالفه الاحتماليه، لو لا ما هو الغالب من لزوم الحرج منهما الملحق لهما بالتعذر.

بل من القريب جدا عدم وجوبهما حتى مع عدم الحرج، لبعث تكليف الشارع بهما جدا.

و إن كان الخروج عن الإطلاق بمثل ذلك مشكل.

مسألة ٢ لا يجوز النظر إلى عوره غيره من وراء الزجاجه و نحوها و لا فى المرآه

(مسألة ٢): لا يجوز النظر إلى عوره غيره من وراء الزجاجه و نحوها (١)، و لا فى المرآه (٢)،

(١) كما صرح به فى العروه الوثقى و وافقه جملة من شراحها و محشيها.

و يقتضيه إطلاق أدله حرمة النظر إلى العوره و وجوب سترها. لصدق النظر و عدم صدق الستر مع ذلك.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من قصور لفظ الأدله عن شموله، غير ظاهر.

(٢) كما صرح به فى العروه الوثقى و وافقه جملة من شراحها و محشيها.

و استدلل له شيخنا الأستاذ قدس سره بصدق النظر إلى العوره عرفا.

و فيه: أن الصادق عرفا هو النظر إلى عكسها و صورتها المنطبعة، لا إلى عينها الذى هو مورد الأدله.

و إطلاق النظر إلى العوره مبنى على نحو من المجاز و التسامح لا مجال لحمل الأدله عليه.

و مثله ما ذكره بعض مشايخنا من ابتناؤه على كون الرؤيه فيها بخروج الشعاع و انكساره إلى المرئى، و أن المشاهد فى المرآه نفس العين لا صورتها.

فإن ذلك لو ثبت فهم أمر حقيقى دقى، لا عرفى، كى تنزل عليه الأدله و يدخل فى إطلاقها.

فلا بد فى إثبات الحرمة فى المقام إما من دعوى أن المفهوم عرفا من الأدله ما يعمه - كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - لصعوبه التفكيك عرفا بين النظيرين بملاحظه المناسبات الارتكازيه للحكم، فلا بد من حمل الأدله على ما يعمهما.

أو دعوى: وحده المناط الملزم بالإلحاق و إن قصرت الأدله.

و الانصاف أن البناء على الحرمة قريب جدا. و إن كان الدليل عليها مشكلا.

و لا فى الماء الصافى (١).

مسأله ٣ لا يجوز التخلّى فى ملك غيره إلا بإذنه

(مسأله ٣): لا يجوز التخلّى فى ملك غيره (٢) إلا بإذنه (٣)، و لو بالفحوى (٤).

ثمّ إن هذا مختص بما يعكس الحجم، دون مثل الظل و الصور الفتوغرافيه المعروفه فى زماننا، و إن أمكن النظر إليها بالعينات الموهمه للحجم. للقطع بقصور الأدله عن ذلك، و لا طريق لإحراز المناط فيه. بل الأمر كذلك فى الصور ذات الحجم لو فرض ثبوتها و عدم تحركها كتحرك صوره المرآه. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) الظاهر أن المراد به الصوره المنعكسه فى الماء الصافى، الذى هو نظير المرآه، فيلحقه ما تقدم فيها إذا كان الانعكاس فيه بنحو يوجب ظهور البشره، لا خصوص الحجم.

و لا يريد به النظر إلى العوره حال كونها فى الماء الصافى، الذى هو نظير النظر من وراء الزجاجه، و يلحقه ما تقدم فيه.

(٢) لعموم حرمة مال المسلم المستفاده من كثير من النصوص، و منها ما يأتى.

(٣) لمثل التوقيع الشريف: «فلا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه» «١».

(٤) قال فى المدارك: «المعهود من اصطلاحهم أن دلالة الفحوى هى مفهوم الموافقه، و هو التنبيه بالأدنى على الأعلى، أى كون الحكم فى غير المذكور أولى منه فى المذكور باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم».

و فى الجواهر: «الفحوى عند متشرعه العصر ليست إلا- حصول القطع بالرضا بسبب صدور فعل من المالك أو قول لم يكن المقصود منه بيان الرضا فى المراد،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٥٢

أو غيرهما، بلا مراعاة أولويه و مساواه و نحوهما من أسباب القطع».

و الظاهر أن الثانى هو مراد سيدنا المصنف قدس سرّه، لظهور كلامه فى إرادته بيان أخفى أفراده الاذن، و ليست الفحوى بالمعنى الأول كذلك. بل الظاهر أن المراد به ما يعم الرضا التقديرى، الراجع إلى كون المالك بحيث لو التفت لرضى، و لا يضر عدم رضاه لغفلته عن الموضوع.

و يكفى فى جواز التصرف بذلك ظهور التسالم عليه بين الأصحاب. و ما هو المعلوم من سيره المتشرعه.

بل يرون التوقف عن التصرف مع ذلك لأجل عدم الاذن الصريح من سنخ الوسواس أو الجمود، لا أنه مقتضى التخرج فى الدين الذى هو من أجل الأمور خطرا و أحسنها أثرا.

بل لعل سيرتهم على ذلك تبلغ حدا يستوجب مخالفته الهرج و المرج أو اختلال النظام.

و يقتضيه مع ذلك الجمع بين الأدله، فإن النصوص بين ما هو ظاهر فى اعتبار الاذن، كالتوقيع المتقدم، و ما هو ظاهر فى اعتبار طيب النفس، مثل ما رواه زيد الشحام فى الصحيح، و سماعه فى الموثق عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث: «أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: من كانت عنده أمانه فليؤدها إلى من ائتمنه عليها، فإنه لا يحل دم امرء مسلم و لا ماله إلا بطيئه نفسه» (١).

و حيث كان الاذن كاشفا عن طيب النفس كان مقتضى الجمع بين الدليلين رفع اليد عن ظهور دليل الاذن فى موضوعيته و حمله على كون ذكره لطريقته للموضوع، و هو طيب النفس.

كما أنه لا بد من حمل طيب النفس فى دليله على ما يعم الرضا التقديرى، لوضوح أن ذلك هو القابل للبقاء و المستكشف بالاذن، لأن الرضا الفعلى و إن كان قابلا للحدوث و عنه يصدر الإذن، إلا أنه يعلم بارتفاعه بطروء الغفله أو النوم،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١. و باب: ١ من أبواب القصاص حديث: ٣.

و ليس الباقي إلا الرضا الشأني، و إليه يستند التصرف بعد ذلك، لا إلى الرضا الفعلى السابق، لعدم الأثر له ارتكازا، و لظهور دليل طيب النفس فى لزوم مقارنته للتصرف، و لذا يسقط أثر الاذن و الرضا بالعدول، و بسقوط المالك عن قابليه الرضا بجنون و نحوه.

نعم، لو توقف طيب النفس على أمر زائد على التفات المالك للموضوع، كما لو اعتقد خطأ بعداوه المتصرف، و كان بحيث لو انكشف له الحال لرضى بتصرفه أشكال جواز التصرف، لخروجه عن المتيقن من الأدله المتقدمه.

و أظهر من ذلك ما لو التفت إلى الموضوع فلم يرض لخطئه فى اعتقاد ما يمنع منه كعداوه المتصرف. بل لا ريب فى التصرف حينئذ لصدق عدم طيب النفس فعلا.

هذا، و قد ورد فى بعض كلماتهم فى نظير المقام الاكتفاء بشاهد الحال.

و حملة على خصوص صورته حصول العلم بالرضا منه بعيد عن ظاهرها.

قال فى الشرائع فى مبحث مكان المصلى: «و الاذن قد يكون بعوض. أو بالفحوى. أو بشاهد الحال، كما إذا كان هناك أماره تشهد أن المالك لا يكره».

و حكى عن بعضهم حملة على الاطمئنان.

و الوجه فيه غير ظاهر بناء على عدم حجيه الاطمئنان فى نفسه، كما هو غير بعيد. بل لا إشكال فى بطلانه لو حمل على مطلق الظن.

نعم، لا يبعد البناء على الاكتفاء بظهور فعل المالك إذا كان لفعله ظهور عرفى فى الاذن، نظير فتح المضيف و تمكين الناس من قضاء و طرهم فيه و فيما يتعلق به، لحجيه ذلك عرفا نظير حجيه القول.

و لعل ذلك هو مراد الشرائع، لجعله ذلك من أفراد الاذن، بخلاف الأمارات التى لا تستند إلى المالك و إن أوجبت الاطمئنان، فضلا عن مطلق الظن. و قد أطال فى الجواهر فى ذلك فى أوائل مبحث لباس المصلى. فراجع.

هذا، و لا يبعد الجواز فى الأراضى المتسعه، كالصحارى و البساتين غير المحجبه و إن لم يحرز رضا المالك، بل و إن لم يكن المالك أهلا للإذن للحجر عليه

مسألة ٤ لا يجوز التخلي في المدارس و نحوها ما لم يعلم بعموم الوقف

(مسألة ٤): لا يجوز التخلي في المدارس و نحوها (١) ما لم يعلم بعموم الوقف (٢).

إذ لم يكن التخلي مضرا بها، بأربابها لسيره المتشرعه عليه، كما يذكر في مباحث الوضوء و الصلاة.

نعم، المتيقن من ذلك ما إذا لم يحرز عدم رضا المالك أو وليه. و يأتي في المسألة السابعة و الستين في فصل شرائط الوضوء تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) يعنى: من الأوقاف.

(٢) كما صرح به في العروه الوثقى، و تبعه جملة من شراحها و محشيها.

و العمده فيه أن المستفاد من الأدله إناطه جواز التصرف في الوقف بدخوله في الجبهه الموقوف عليها و لو إجمالاً أو تبعاً، لما هو المعلوم من أن المال المملوك محترم يناط أمره بمالكه، فجواز التصرف بعد الوقف ناشئ من نفوذ الوقف المترتب على سلطان المالك و المستند إليه. لا أن حرمة التصرف مشروطه بخروجه عن الجبهه الموقوف عليها.

و حيثئذ يكون استصحاب عدم دخول التصرف في الجبهه الموقوف عليها منقحاً لموضوع حرمة التصرف. و لا- يعارضه استصحاب عدم خروجه عنها، لعدم الأثر له.

و أما أصاله الحرمة في الأموال فقد تقدم في مبحث اشتباه المباح بالمغصوب عدم الدليل عليها.

و مما ذكرنا يظهر الاشكال فيما ذكره السيد الأصفهاني قدس سرّه و غيره من تقريب الجواز مع عدم المزاحمه لجبهه الوقف و عدم إحراز منع الواقف من التصرف. قال:

«لا يبعد الجواز إذا لم يزاحم الطلبه و لم يحرز أن الواقف شرط أن لا يتخلى فيها غيرهم، و كذا الحال في التصرفات الأخر».

فإن الالتزام بجواز التصرف لمن لم يدخل في الوقف مع عدم مزاحمته

لوجه الوقف بعيد جدا مناف لما أشرنا إليه من ارتكاز كون الوقف هو المسوغ للتصرف لا مانع منه، فما لم يشمل التصرف لا يسوغه.

(١) لكونه صاحب يد، فيقبل قوله فيما تحت يده. قال سيدنا المصنف قدس سره:

«لكن عرفت تقييده بالائتمان».

و كأنه أشار بذلك إلى ما ذكره في مباحث المياه عند الكلام في ثبوت نجاسه الماء بقول صاحب اليد من ظهور بعض النصوص في اعتبار عدم الاتهام في قول صاحب اليد، كصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث و أنا أعرف أنه يشربه على النصف، فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: لا- تشربه. قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه؟ قال:

نعم» (١). و نحوه صحيح عمر بن يزيد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا. فقال: إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه، و إن كان ممن لا يستحل فاشربه» (٢).

لكن لا يخفى أنهما مختصان بالبختج، و قد ورد في صحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال إذا شرب الرجل النبيذ المخمور فلا تجوز شهادته في شيء من الأشربة و إن كان يصف ما تصفون» (٣). و ظاهره خصوصية الأشربة في الحكم.

على أن عدم قبول قول صاحب اليد في مثل الطهارة و النجاسة و الحرمة- مما لا دخل له بالسلطنة و الاستحقاق- لا يوجب رفع اليد عن ارتكاز حجيته فيما تكون اليد حجة فيه من شؤون الاستحقاق و السلطنة، كما في المقام، و كما لو أخير

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥.

أو بعض أهل المدرسه بذلك كفى (١). وكذا الحال فى سائر التصرفات فيها.

الوكيل بإذن المالك فى التصرف، أو باستحقاق شخص للمنفعه بإجاره أو شرط، إلى غير ذلك.

فالبناء على عموم قبول خبره هو الأنسب بمقتضى السيره الارتكازيه على قبول قول صاحب اليد فيما هو من شئون الاستحقاق و السلطنه عما ما تحت يده.

و مثله قبول إذنه إذا احتمل سلطنته على ذلك، لإناطه الواقف التصرف به، و كان مبنيًا على أعمال سلطنته. لحجيه اليد على السلطنه.

و تقييده بالائتمان - كما قد يظهر منه قدس سره - أشكال، بعد اختصاص النص المتقدم بالإخبار.

و أشكال منه ما فى بعض حواشى العروه الوثقى من تقييده بما إذا حصل الوثوق و الاطمئنان بأن له ذلك.

هذا، و أما الاكتفاء منه بالرضا الباطنى الفعلى أو الشأنى من دون إذن فهو موقوف على عموم الوقف لذلك، إذ لو اشترط الواقف إذن المتولى لم يكف ذلك، لعدم صدق الاذن معه.

نعم، لا- يبعد الاكتفاء بشاهد الحال المستند إلى ظهور فعل منه، مثل فتحه الباب و تمكينه الناس مع قدرته على المنع و نحو ذلك، لقرب صدق الاذن معه عرفاً، نظير ما تقدم من الاكتفاء بشاهد الحال من المالك.

(١) لم يتضح الوجه فى حجيته إذا لم يكن صاحب يد، و ليس هو إلا كسائر المخبرين. و مجرد جواز التصرف له، لكونه داخلا فى الوقف لا يجعله صاحب يد.

ثمّ إنه استظهر فى العروه الوثقى الاكتفاء بجريان العاده على التصرف، و تبعه جمله من محشيها.

و هو فى محله لو استلزم العاده الشيعى القطعى بأن يبتنى تصرف الناس على دعوى عموم الوقف، أو كشفت عن حجه على الجواز و إن احتمل خطؤها،

كما لو علم من حال الوقف أن تلك العاده لا- تجرى فيه لو لم يأذن المتولى. أو رجعت إلى ثبوت يد نوعيه لهم عليه، بأن يتصرفوا في الوقف على أنهم أهله و مستحقوه المسيطرون عليه، نظير تصرف بعض القبائل في بعض الدور آخذين له يدا عن يد و إن لم يختص واحد منهم به بشخصه، لعدم الفرق في حجيهِ اليد بين الشخصيه و النوعيه.

بل الثانيه ترجع إلى الأولى، لوضوح رجوعها إلى بناء الأشخاص أصحاب اليد على استحقاق النوع لما تحت أيديهم، فإن صاحب اليد الشخصيه يقبل قوله في تعيين المستحق، و لا يختص قبول قوله بما إذا ادعى اختصاصه بالاستحقاق.

و أما مجرد العاده التي يحتمل ابتناؤها على التسامح، لعدم المباشر لشؤون الوقف و حفظه، أو عجزه عن المنع فلا طريق لإثبات حجيتها.

و الحمل على الصحه لا يقتضى ذلك بنحو يثبت الاستحقاق. و قد صرح بذلك سيدنا المصنف قدس سره في حاشيته على العروه الوثقى و شرحه لها، و غيره.

الفصل الثاني يجب غسل موضع البول (١)

(١) المراد بالوجوب في المقام إما التكليفي أو الوضعي، لبيان توقف طهاره المحل على الغسل.

أما الأول فلا- يراد منه الوجوب النفسى، لعدم بنائهم ظاهرا عليه، بل ظاهر الجواهر المفروغيه عن عدمه، بل الغيرى مقدمه لما يعتبر فيه الطهاره، و منه الصلاه على ما يذكر في محله.

و فى الخلاف و عن التذكره و إحقاق الحق دعوى الإجماع على وجوب الاستنجاء، و فى الجواهر: «إجماعا منقولا و محصلا، بل هو من ضروريات مذهبنا» خلافا لما عن أبى حنيفه من استحبابه.

قال فى مفتاح الكرامه: «و من قال من أصحابنا بالعفو عما دون الدرهم من النجاسات لعله يستثنى هذا لمكان الإجماع».

و يقتضيه- مضافا إلى ذلك و إلى عموم مانعيه النجاسه من الصلاه و نحوها- صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: لا صلاه إلا بطهور. و يجزيك من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنه من رسول الله صلى الله عليه و آله، و أما البول فإنه لا بد من غسله» (١) و صحيح ابن أذينه: «ذكر أبو مريم الأنصارى أن الحكم بن عيينه بال يوماء و لم يغسل ذكره متعمدا، فذكرت ذلك لأبى عبد الله عليه السلام فقال:

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

بئس ما صنع، عليه أن يغسل ذكره و يعيد صلاته، و لا يعيد وضوءه» (١) و نحوهما غيرهما.

نعم، النصوص فى صحه الصلاه مع نسيان الاستنجاء مختلفه. و يأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى عند الكلام فى الصلاه فى النجس فى المسأله الخامسه و الثلاثين من مبحث الطهاره من الخبث.

هذا، و المشهور عدم بطلان الوضوء بترك الاستنجاء، لغير واحد من النصوص، و منها ما تقدم، خلافا للصدوق فى الفقيه و المقنع، و يشهد له موثق سماعه: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجه فلم ترق [تهرق. خ. ل] الماء و نسيت أن تستنجى فذكرت بعد صليت فعليك الإعادة، و إن كنت أهرقت الماء فنسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت فعليك إعادة الوضوء و الصلاه و غسل ذكرك، لأن البول مثل البراز» (٢) و قريب منه فى ذلك صحيح سليمان بن خالد «٣» و موثق أبى بصير «٤».

لكن يتعين حملها على الاستحباب جمعا، بل احتمال فى الوسائل حملها على التقيه، و لعله الأنسب بإعراض الأصحاب.

و أما الثانى فهو المدعى عليه الإجماع فى كتب كثيره، كالانتصار و الخلاف و الغنيه، و محكى التذكره و النهايه و شرح الموجز و الروض و المجمع و الدلائل و الذخيره و المفاتيح، و فى المعتبر و عن المنتهى نسبتة إلى علمائنا.

و كأنه لأجل هذا الإجماع خرج السيد المرتضى قدس سره عما هو المعروف عنه من الاكتفاء فى التطهير بكل ما يزيل عين النجاسه، على ما تقدم فى الماء المضاف.

و يقتضيه - مضافا إلى ذلك، و إلى ما تقدم فى الماء المضاف و يأتى إن شاء الله تعالى فى مبحث التطهير من النجاسات من عدم التطهير بإزاله عين النجاسه -

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

جملة من النصوص المصرحة بتعيين الغسل أو الماء أو الظاهره فى ذلك، كصحيح زراره المتقدم، و قريب منه صحيح بريد «١»، و صحيح ابن أذينة المتقدم و صحيح يونس بن يعقوب: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال. قال: يغسل ذكره و يذهب الغائط، ثم يتوضأ مرتين مرتين» «٢». و مثلها ما هو صريح فى عدم الاكتفاء فيه بالتمسح بالأحجار، كصحيح العيص بن القاسم: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء، فمسح ذكره بحجر، و قد عرق ذكره و فخذاه. قال: يغسل ذكره و فخديه» «٣».

لكن فى موثق سماعه: «قلت لأبى الحسن موسى عليه السّلام: إني أبول ثم أتمسح بالأحجار، فيجىء منى البلبل ما يفسد سراويلي». قال: ليس به بأس» «٤»، و فى موثق حنان: «سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السّلام فقال: إني ربما بلت فلا أقدر على الماء و يشتد ذلك على. فقال: إذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك، فان وجدت شيئاً فقل. هذا من ذاك» «٥» و فى حديث ابن بكير: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام:

الرجل يبول و لا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط. قال: كل شىء يابس زكى» [ذكى يب] «٦»، حيث قد يستدل بها على حصول الطهاره بالتمسح، كما فى الغائط.

وفيه: أن الأخير ظاهر فى أن المعيار فى الطهاره الجفاف لا زوال عين النجاسه، فضلاً عن التمسح بالأحجار، فلا بد من حمله على نحو من الكفايه لبيان عدم تنجيس الجاف للملاقى.

و الثانى: مع عدم التعرض فيه للتمسح بالأحجار- ظاهر فى نجاسه الموضع و تنجيسه للملاقى، و هو البلبل الخارج بعد التمسح، الملزم بحمل جعل الريق

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

على الذكر على جعله على غير موضع البول منه، لأجل إحداث الشبهه و إثارة احتمال كون ما يراه من الريق الطاهر لا البول المتنجس بالملاقاه، إذ لو جعل على موضع النجاسه لم يصلح لإثارة الاحتمال، كما أنه لو طهر الموضع لم يحتج لاثارته.

فلم يبق إلا- الأول، و هو- مع معارضته بصحيح العيص المتقدم، بل و موثق حنان، على ما ذكرنا- ظاهر في مفروغيه السائل عن نجاسه المحل، و تنجس البول الخارج به، و تنجيس البول للساويل، و لا ظهور في للجواب في الردع عن خصوص الأول.

ثم إن ظاهر التهذيب و محكى المقنعه و جوب مسح البول و إزالته عند تعذر الغسل بالماء، و هو صريح المعتبر و محكى التذكرة و المنتهى و نهايه الأحكام و الذكري، بل في الجواهر عن بعضهم أنه مشهور.

و قد ينزل عليه تقييد و جوب الغسل بالماء بالقدره في نهايه الشيخ و المراسم و الشرائع.

بل قد يستظهر منها حصول الطهاره عند عدم الماء بذلك، كما هو ظاهر الوسيله في جميع النجاسات، لو لا ما في الجواهر من الإجماع على عدم الفرق بين القدره و العجز في كيفية التطهير. و يقتضيه إطلاق بعض النصوص المتقدمه، بل هو المتيقن من صحيح العيص.

و كيف كان، فقد استدل على و جوب إزاله عين النجاسه عند تعذر غسلها.

تاره: بما في المعتبر من أن الواجب إزاله العين و الأثر، و تعذر الثاني لا يسقط الأول.

و اخرى: بقاعده الميسور، كما في الجواهر.

و ثالثه: بما دل على و جوب تبديل خرقة المستحاضه.

و رابعه: بحديث محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن ظهور المرأه في النفاس إذا طهرت و كانت لا تستطيع أن تستنجى بالماء، إنها إن استنجت اعتقرت، هل لها رخصه أن تتوضأ من خارج و تنشفه بقطن أو خرقة؟ قال: نعم،

لتنقى من داخل بقطن أو خرقة» (١) و خبر ابن بكير المتقدم.

لكن الأول إنما يتم فى التكليفين النفسيين، دون مثل المقام، حيث لم يثبت وجوب إزاله العين إلا مقدمه للتطهير، فان سقوط وجوب ذى المقدمه يستلزم سقوط وجوبها.

و به يظهر ضعف الثانى، إذ لا قائل بجريان قاعده الميسور فى الوجوب المقدمى، بل هى غير تامه فى نفسها على التحقيق حتى فى الوجوب الضمنى.

و الثالث بظاهره قياس - لو تمَّ وجوب التبديل - و لا - مجال لدعوى فهم عدم الخصوصية، و أن المانع حمل عين النجاسه فى الصلاه مطلقا، لقرب خصوصيه دم الاستحاضه فى المقام، كخصوصيته فى عدم العفو عن قليله، كيف و لا إشكال ظاهرا فى جواز حمل ما لا تتم به الصلاه و إن كان ملوثا بالنجاسه.

و حديث ابن مسلم وارد لبيان الترخيص فى ترك التطهير، لا لوجوب التنقيه.

و حديث ابن بكير محمول - كما تقدم - على بيان عدم تنجيس الجاف لغيره، فلا يدل على وجوب التجفيف، فضلا عن إزاله العين.

نعم، لا ينبغى الإشكال فى لزوم التجفيف لو كانت النجاسه تسرى إلى الموضع الطاهر بدونه، لوجوب تقليل النجاسه.

بل قوى فى الجواهر وجوب التخفيف الحكمى بمثل الغسل مره واحده عند تعذر الغسل مرتين.

و إن كان لا يخلو عن إشكال، و تمام الكلام فى مبحث مانع النجاسه من الصلاه.

(١) كما فى الفقيه و الهدايه و عن الذكرى و الجعفرىه و محتمل الدروس، و قواه فى المسالك.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

و كأن الوجه فيه إطلاق النصوص الداله على وجوب المرتين فى البول، كصحيح الحسين بن أبى العلاء: «سألت أبى عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد.

قال: صب عليه الماء مرتين» (١) و غيره.

و أما صحيح نشيط بن صالح عنه عليه السلام: «سألته كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول، فقال: مثلاً ما على الحشفه من البلل» (٢).

فهو وارد لتحديد مقدار الماء، لا عدد الصب، غايته أن العمل به و بالمطلقات يقتضى الاكتفاء بالمقدار المذكور مع قسمته بصبتين، كما هو ظاهر من تقدم، قال فى الفقيه: «و يصب على إحليله من الماء مثلى ما عليه من البول يصبه مرتين»، و نحوه فى الهدايه، و قريب منه كلام من اعتبر الفصل بين المثلين.

هذا، و صرح جماعة بالاكتفاء بالمره، بل هو ظاهر بعض من أطلق وجوب الغسل أو الاكتفاء بالمثلين من دون تقييد بالتعدد، و إن كان ظاهر بعضهم سوقه فى قبال الاكتفاء فى الغائط بالأحجار.

و يستدل له بقصور الإطلاقات المذكوره، لانصراف الإصابه عن محل الكلام مما كانت الملاقاه بسبب الخروج الطبيعى للبول.

فالمرجع إطلاقات النصوص الأمره بالصب و الغسل، كصحيح زراره المتقدم فى أول الفصل و غيره.

و خصوصاً صحيح يونس بن يعقوب المتقدم الوارد فى بيان الوضوء المفترض، لقوله عليه السلام: «يغسل ذكره و يذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين» (٣)، فإن إطلاق غسل الذكر فيه فى مقام بيان الفرض و تحديده موجب لقوه ظهوره فى الاكتفاء بالمره. و لا سيما مع التنصيص فيه على المرتين فى الوضوء مع عدم وجوبهما.

و كذا صحيح ابن المغيره عن أبى الحسن عليه السلام: «قلت له: للاستنجاء حد؟

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

قال: لا، ينقى ما ثمه. قلت: ينقى ما ثمه و يبقى الريح قال: الريح لا ينظر إليها» (١).

بل صحيح نشيط ظاهر فى المره، لتوقف استيلاء الماء على النجاسه بنحو يتحقق الغسل على غلبته عليها و أكثريته منها، فلا يتحقق بالمثلين إلا غسله واحده.

و لذا فهم ذلك منه جماعه، كابن إدريس و التقى و العلامه و غيرهم، على ما حكى عنهم.

بل عن العلامه أن الاكتفاء فى الغائط بزوال العين يقتضى الاكتفاء به فى البول بالأولويه.

و من جميع ما تقدم يظهر لزوم رفع اليد عن إطلاقات التعدد لو فرض شمولها للمقام.

لكن انصراف الإطلاقات بدوى، و لا سيما بعد فهم عدم الخصوصيه للإصابه عرفاً، لظهوره فى كون التعدد من شؤون نجاسه البول، و لذا لا إشكال فى لزوم التعدد فى تطهير المثانه التى يخلق فيها البول و ما يخرج معه من الحصى و نحوه مما لا ينجس إلا بعد خروجه عن الباطن مصاحباً للبول و غيره مما لا يصدق معه الإصابه.

بل لا يظن منهم التوقف فى لزوم التعدد لو فرض عدم وجود الأدله الخاصه بالاستنجا.

و أما النصوص الأمره بالغسل و الصب فى الاستنجا فهى بين ما لا إطلاق له، لوروده فى مقام البيان من جهات اخرى - كصحيح زراره المتقدم و نحوه مما ورد لبيان انحصار المطهر من البول بالماء، و صحيح جميل الوارد لبيان وقت الاستنجا، لقوله عليه السلام فيه: «إذا انقطعت دره البول فصب الماء» (٢) - و ما هو مطلق صالح للتقييد بما دل على التعدد فى البول.

فإنه و إن كان بين الدليلين عموم من وجه، إلا أن الظاهر تقديم دليل التعدد، لأن ظهوره فى خصوصيه البول أقوى من ظهور نصوص المقام فى خصوصيه

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

الاستنجاء، بل هو كسائر خصوصيات الموارد التي ورد فيها إطلاق الغسل، كإطلاق الغسل في الفراش المتنجس بالبول، و الغسل من أبوال ما لا يؤكل لحمه و ثوب المريبه و نحو ذلك مما يتعين تقديم إطلاق التعدد عليه.

و أما صحيح يونس فهو وارد في مقام تحديد المفروض من الوضوء لمن جاء من البول أو الغائط و هو وضوء الصلاة، لا لمن بال أو تغوط ليتمكن شموله للاستنجاء، و إنما ذكر فيه الاستنجاء تبعاً، و لعله لدفع توهم عدم شرطيته للصلاة، و لذا أهمل فيه تثلث الأحجار في الاستنجاء من الغائط، فليس هو إلا كسائر المطلقات التي يلزم رفع اليد عنها بدليل التعدد.

و أما صحيح ابن المغيرة فهو ظاهر في الاستنجاء من الغائط، بقرينه اشتماله على الإنقاء الظاهر في احتياج رفع القدر إلى عناية، و فرض بقاء الريح الذي هو من شئون الغائط، خصوصاً مع الاستنجاء منه بالتمسح.

مع قرب اختصاص الاستنجاء في الأصل به، لأنه من النجو- كما يظهر من الصحاح و النهايه و الأساس و ما حكاه في لسان العرب عن غير واحد- و هو الغائط، كما في مجمع البحرين و عن غيره، أو ما يخرج من البطن، كما في الصحاح، أو ما يخرج منها من ريح أو غائط، كما في لسان العرب و القاموس.

نعم، احتمال كون أصله القطع، نظير استنجاء الغصن من الشجره، أو من النجوه، و هي ما ارتفع من الأرض، كأن الإنسان يطلبها ليجلس تحتها، فيمكن شموله للبول، إلا أنهما نادران في كلماتهم و بعيدان.

على أنه يظهر من غير واحد من النصوص اختصاص الاستنجاء بإزالة الغائط، كصحيح زراره و موثق سماعه المتقدمين في أول الفصل. و لأجل ذلك يتعين حمل النصوص المعتمده على التغليب.

و أما صحيح نشيط فلا وجه لظهوره في المره، فإن الظاهر حصول الغلبه بما يقارب القطره، لأن ما على الحشفه إن كان قطره كان مزيلا لها و موجبا لسقوطها عن الموضع، و إن كان بللا كان مستوليا عليه عرفاً، على ما يأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

على أنه لو فرض عدم غلبته له مع المماثلة فليكن الصحيح دليلا على الاكتفاء بحصول الغلبه فى مجموع المرتين و عدم اعتبار حصولها فى كل منهما، فان ذلك أولى من جعله دليلا على كفايه المره و الخروج به عن إطلاقات التعدد.

و أما الأولويه التى تقدمت عن العلامة قدس سرّه فهى ممنوعه بعد وجود القول بكفايه المره فى أكثر النجاسات- و منها الغائط- مع وجوب التعدد فى البول فى غير المقام.

بل مقتضى الاكتفاء بغير الماء فى الغائط دون البول أشديه نجاسته من نجاسه الغائط.

هذا، و المصرح به فى كلام جمع تحديد الماء بمثل ما على الحشفه، عملا بحديث نسيط بن صالح المتقدم.

و قد يستشكل فيه.

تاره: بضعف سنده، فقد وقع الكلام منهم فى غير واحد من رجاله، بل لم أعثر على من وصفه بالصحه.

و اخرى: بعدم إمكان الالتزام بظاهره، إذ كثيرا ما يكون بلل الحشفه خفيفا، و مثلاه من الماء لا يبلغ ربع قطره، فلا يصلح للصب مره، فضلا عن مرتين، و لا يتحقق به الغسل الذى تضمنته النصوص.

و ثالثه: بمعارضته بحديثه الآخر عنه عليه السلام: «يجزى من البول أن يغسله بمثله» (١) المعتضد بمرسل الكلينى: «و روى أنه يجزى أن يغسله بمثله إذا كان على رأس الحشفه و غيره» (٢).

و لعله لذا أهمل جماعه التحديد بذلك، بل أطلقوا اعتبار الغسل، كما فى الوسيه و اللمعتين و الانتصار و عن جمل السيد و الشيخ و الكافى و السرائر و الموجز و غيرها.

و إن لم يبعد كون مراد غير واحد بيان الفرق بين الغائط و البول بلزوم الماء

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

فى الثانى من دون نظر لمقداره، بل هو الظاهر من بعضهم.

نعم، ظاهر محكى الدروس الاعراض عن مفاد الحديث، لأنه عبر بالغسل بالماء المزيل للعين الوارد بعد الزوال من دون إشاره لمضمونه.

لكن يندفع الأول بأن الشيخ روى الحديث عن المفيد عن أحمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن الهيثم بن أبى مسروق عن مروك بن عبيد عن نشيط، و أحمد بن محمد مردد بين أحمد بن محمد بن يحيى العطار، و أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد.

و الأول تقدم منا تقريب وثاقته بقرائن كثيره عند الكلام فى منافاه ارتكاب الصغائر للعداله.

و مثله الثانى - الذى لا يبعد إرادته فى المقام، كما صرح به بعضهم - لأنه من مشايخ الإجازة، و أستاذ المفيد و جماعه من طبقتة، و قد أكثر الشيخ قدس سرّه فى كتابيه من الروايه عنه بطريقهم، بل قيل: انه كثيرا ما يؤثر الطريق الذى هو فيه على غيره، و قرائن المقام تشهد بكونه كأبيه من علماء هذه الطائفة المتحملين لأحاديثها المشهورين عندها، فلو ظهر منه - و العياذ بالله - ما ينافى الوثوق لما خفى على هؤلاء الأجلاء، و لو ظهر لهم لرفضه إذ لا تغتفر من مثله أدنى زله.

و لذا يظهر من جماعه من المتأخرين المفروغيه عن وثاقته فقد صحح العلامه جملته طرق هو فيها، و وثقه الشهيد الثانى و ولده و غيرهما - على ما حكى عنهم. بل عن تلخيص المقال: «انه من المشايخ المعبرين. و لم أر إلى الآن و لم أسمع من أحد يتأمل فى توثيقه».

و لعل عدم تعرض النجاشى و الشيخ و من سبقهما لترجمته لكونه من المتأخرين غير المعاصرين للأئمه عليهم السّلام و لا من أصحاب الكتب.

و أما أبوه فهو من الأعيان الأجلاء، سواء كان ابن يحيى أم ابن الحسن. و كذا سعد بن عبد الله.

كما أن الهيثم بن أبى مسروق قد أثنى عليه الأصحاب، فقال النجاشى:

«قريب الأمر» و روى الكشى عن حمدويه أنه قال: «لأبى مسروق ابن يقال له الهيثم

سمعت أصحابي يذكرونهما بخير، كلاهما فاضلان». و هو من رجال كامل الزياره.

و أما عروك، فقد روى الكشي عن العياشي عن علي بن الحسن بن فضال أنه قال فيه: «ثقه شيخ صدوق» و كون علي بن الحسن فطحيا لا يمنع من الاعتماد على توثيقه بعد كونه بمرتبته عاليه من الوثاقه عند الأصحاب، و يظهر من الكشي و العياشي الاعتماد عليه في التوثيق، لما قيل من إكثار الكشي نقل توثيقه للرجال عن العياشي.

و لا سيما مع تأيد توثيقه لمروك بقول النجاشي في حقه: «قال أصحابنا القميون نوادره أصل».

و أما نشيط فقد وثقه النجاشي صريحا، و روى الكشي أنه كان يخدم الكاظم عليه السلام. و ليس في أحد هؤلاء طعن يعارض ما تقدم، فيتعين اعتبار السند المذكور. و من ثم وصفناه بالصحة.

على أن الأصحاب قد اعتمدوا على الحديث و أفتوا بمضمونه معبرين بعبارته، و هو كاف في حجيته، كما ذكره غير واحد، و تكرر منا نظيره في نظائر المقام.

و أما الثاني فهو لا- يناسب شيوع الفتوى بمضمون الحديث بين الأصحاب، حيث لا إشكال في قصدهم معنى قابلا للعمل و فهمهم ذلك من الحديث. و الذي ينسب منهم إرادته ما يقارب القطرتين.

و كان منشأ فهمهم ذلك منه أن المماثلة فيه لم تفرض بين البول الذي على الحشفه و الماء، بل بين البلل و الماء، و لما كان البلل فاقدا للحجم عرفا في كثير من الموارد لقلته، بل هو من سنخ العرض، فلا يقدر إلا بالمساحه، و حيث كان ما على الحشفه منه غالبا مقاربا في المساحه للقطره، كان مثلاه من الماء قطرتين.

و لا- سيما مع وضوح لزوم استيعاب الاستنجااء لتمام موضع النجاسه، و لزوم كونه بالماء القابل للصب و الانفصال، لا بالبلل، فان ذلك قرينه قطعيه محيطه بالكلام موجه لانصرافه في النص و الفتاوى لما ذكرنا.

و أما النصوص المتضمنه للغسل فلا ريب في حملها على كونه لمجرد غلبه

الماء على البول الحاصل بالصب، إذ لا إشكال في كفايه الصب، و هو يتحقق بالقطره، و لو لأجل هذا الحديث، لحكومته على نصوص الصب، لوروده في تحديد موضوعها، و هو الماء المصبوب.

و يندفع الثالث بأن الخبر الآخر لما كان ضعيفا بالإرسال، معرضا عنه عند الأصحاب لم ينهض بمعارضه الصحيح المذكور. و مثله مرسل الكليني، بل لا يبعد اتحاده معه.

و احتمال اتحاد حديثي صالح الراجع إلى اضطرابه متنا و سندا. لا قرينه عليه، بل هو بعيد بلحاظ شده اختلاف المتنين.

فلا- يبعد الجمع بينهما بحمل المرسل على تحديد الماء الذى يتحقق به الغسل، لا الذى يتوقف عليه التطهير، فلا ينافى وجوب المثليين لتعدد الغسل المطهر، كما هو مقتضى الصحيح و نصوص التعدد. و هو أولى من غير واحد من وجوه الجمع المذكوره فى كلماتهم. فراجع.

و بالجملة: لا مجال للاعراض عن الحديث المذكور بعد اعتبار سنده، و اعتماد الأصحاب عليه، و ظهور المراد منه و لو بضميمه فهمهم.

و الظاهر أن ما ذكر فيه من الحد هو أقل ما يمكن معه تحقق الصب مرتين.

و لو فرض إمكان تحققه بدونه لم يجز الاقتصار عليه، لقوه ظهوره فى تحديد أقل ما يجزى من الماء. كما أنه لو فرض انصراف الصب فى نصوصه إلى ما زاد على ذلك لزم رفع اليد عنه بالحديث المذكور، لحكومته عليه. بقى فى المقام أمور.

الأول: حيث كان دليل الاكتفاء بالمثليين هو صحيح نشيط المختص بما على الحشفه فقد يدعى لزوم الاقتصار على مورده و عدم التعدى منه إلى مثل استنجااء المرأه.

لكن الظاهر إلغاء الخصوصيه المذكوره لو أمكن وصول المثل حين صبه إلى تمام السطح المتنجس حين المتبول، لعدم دخلها ارتكازا.

و لا سيما بعد عموم السؤال، فكأن ذكر الحشفه لأن الذى يستلزمه البول

من بللها أقل من بلل غيرها، و المقصود فى الجواب بيان أقل ما يجزى من الماء.

بل قد يقال بتعميم الحكم لمطلق التطهير من البول بالاكتفاء بمثل ما على الموضع النجس، لا لإلغاء خصوصية الاستنجاء فى الصحيح، لإمكان اختصاصه بنحو من التخفيف، لكثرة الابتلاء به، بل لصدق الصب بذلك، فيدخل فى الإطلاقات المتقدمة، و يؤيد بإطلاق المرسله الاولى، و التعميم فى الثانيه لغير ما على الحشفه.

لكنه لا- يخلو عن إشكال، لقرب انصراف الصب فى الإطلاقات إلى ما يزيد على ذلك و له نحو غلبه على النجاسه، و ضعف المرسلتين.

و منه يظهر الإشكال فى الاكتفاء بذلك فى تطهير مخرج البول غير الطبيعى، لتصور الصحيح عنه، لعدم وضوح صدق الاستنجاء عليه، خصوصا بناء على ما تقدم من قرب كون إطلاق الاستنجاء على التطهير من البول للتغليب، لأن الظاهر اختصاص التغليب بالمخرج الطبيعى.

و مثله فى ذلك ما إذا تعدى عن المخرج الطبيعى، نظير ما يأتى فى الغائط.

الثانى: أن ظاهر أدله اعتبار التعدد هو التعدد الحقيقى الموقوف على الفصل، لا ما يعم التقديرى الحاصل باستمرار الصب، بل يبعد الحمل عليه بلحاظ غلبه استمرار الصب فى المره الواحده و ندره الاقتصار على ما يحقق المسمى المستلزم لغلبه الاكتفاء بالصبه الواحده، و هو مما تأباه النصوص جدا.

و لو فرض الاكتفاء به اتجه الاكتفاء به فى المقام حتى فى صب المثلين لو فرض تحقق الاستمرار فى صبهما بنحو لا يعد صبهما دفعا عرفا.

و لعل ما عن الذكري من اعتباره الفصل بين المثلين فى المقام مع اكتفائه بالتعدد التقديرى مبنى على ما هو الغالب من كون صبهما دفعا لا استمرار له عرفا، نظير إلقاء القطره الكبيره.

و كأنه إلى ذلك نظر فى جامع المقاصد، حيث قال: «و ما اعتبره فى الذكري

من اشتراط تخلل الفصل بين المثلين ليتحقق تعدد الغسل حق، لا- لأن التعدد لا- يتحقق إلا بذلك، بل لأن التعدد المطلوب بالمثلين لا- يوجد بدون ذلك، لأن ورود المثلين دفعه واحده غسله واحده. و لو غسل بأكثر من المثلين بحيث تتراخى أجزاء الغسل بعضها عن بعض فى الزمان لم يشترط الفصل قطعاً.

الثالث: حيث كان التعدد مستفاداً من الإطلاقات لزم الاكتفاء بالمره فى الرضيع الذى لم يتغذ بالطعام، بناء على تقييد الإطلاقات المذكوره فيه على ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى. و الظاهر لزوم المثلين فيها، عملاً بإطلاق صحيح نشيط.

و دعوى: الاكتفاء بالمثل لأنه إذا كان مقتضى الجمع بينه وبين الإطلاقات لزوم كون كل غسل بمثل، فمع فرض الاكتفاء فيه بالغسله الواحده يتعين الاكتفاء فيها بالمثل.

مدفوعه: بأن تقسيم المثلين و الاكتفاء فى كل غسله بمثل إنما استفيد بضميمه دليل التعدد، فمع فرض عدم وجوب التعدد و سقوط دليله فى مورد لا طريق لاستفاده الاكتفاء بالغسله الواحده بالمثل الواحد، بل يلزم العمل بإطلاق الصحيح الملزم بالمثلين.

نعم، لو كان الاكتفاء بالمثل فى المره مقتضى المرسلتين أو إطلاق دليل الصب لدعوى صدقه به، لم يبعد عرفاً حمل الصحيح على خصوص صورته وجوب التعدد و الرجوع فى غيرها إلى إطلاق الدليل المذكور.

لكن المرسلتين غير حجه، و الإطلاق قد عرفت الاشكال فيه.

الرابع: الظاهر أن الأغلف يكتفى بغسل الظاهر، و لا يجب عليه كشف الحشفه و إن أمكنه ذلك- كما هو المحكى عن العلامه و الشهيدين- لأنها من الباطن، و مجرد إمكان كشفها لا- يجعلها من الظاهر، كإخراج اللسان من الفم، خلافاً ما فى المعبر و عن الدلائل و مجمع الفوائد. بل لازمهم البناء على وجوب غسل باطن الغلفه.

نعم، لو لم تكن الغلفه مرتتقه، بل متفرجه تظهر الحشفه بنفسها من تحتها

و أما موضع الغائط (١) فإن تعدى المخرج تعين غسله بالماء (٢)،

كانت من الظاهر و وجب إيصال الماء إليها.

الخامس: صرح بعضهم باستحباب تثليث الغسل في الاستنجاء من البول.

لصحيح زراره: «كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدبر و الخرق» (١) فان ظهوره في الاستمرار دليل على الاستحباب، من دون فرق بين كون الحاكي هو زراره و الضمير راجع إلى أبي جعفر عليه السلام، و كونه هو الامام عليه السلام و الضمير راجع إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله. فلاحظ.

(١) الكلام في وجوب الاستنجاء من الغائط مقدمه للصلاه أو الوضوء كالكلام المتقدم في الاستنجاء من البول، لاشتراكهما في الأدلة و الأقوال إلا أن الصدوق في الفقيه لم يتعرض لذلك هنا، و انما صرح بخلاف المشهور في المقنع فقط. و تقدم بعض النصوص الشامله له. فراجع.

هذا و لا ينبغي الإشكال في اختصاص وجوب الاستنجاء منه الوضعي و التكليفي بما إذا تنجس به الظاهر، لملاقاته له برطوبه.

لقصور الأدله عن غيره. و لا سيما بملاحظه ما في صحيح زراره المتقدم في أول الفصل من تفريعه على قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بطهور»، و ما تقدم قريبا في صحيح ابن المغيرة من أن حده الإنقاء.

و احتمال وجوبه تعبدا، و لو مع عدم التنجس، أو حصول التنجس بخروجه و لو مع عدم الملاقاه برطوبه، بعيد مخالف للأدله و الأصول.

(٢) و هو مذهب أهل العلم، كما في المعتمر، و بالإجماع، كما في الغنيه و كشف اللثام و عن التذكرة و الذكرى و الروض و المفاتيح، و في الانتصار أنه لا خلاف فيه.

و ظاهره كالمعتبر عدم الخلاف فيه بين المسلمين.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

و يقتضيه - مضافا إلى ذلك - ما أرسله في المعتمر عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«يكفى أحدكم ثلاثة أحجار إذا لم يتجاوز محل العاده» (١) و نحوه ما عن عوالى اللئالى عن فخر المحققين عن أبى جعفر عليه السلام (٢).

لكن ضعف السند مانع من الاستدلال بهما.

و انجارهما بالعمل غير ظاهر، بعد عدم ذكرها فى الكتب المشهورة فى الفقه و الحديث، و قرب اعتمادهم على ما يأتى من خروجه عن إطلاقات الاستنجا.

و مثلهما ما فى المعتمر من روايه الجمهور عن أمير المؤمنين عليه السلام: «كنتم تبغون بعرا و أنتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الأحجار» (٣) و أرسله أيضا فى محكى عوالى اللئالى عن فخر المحققين عنه عليه السلام (٤). مع أن ظاهره كون المنشأ لين البطن و رطوبه الغائط لا تعديه، فيحمل على الاستحباب.

و لا سيما بعد تضمنه اتباع الأحجار بالماء، لا تعين الماء، فهو مساوق لما ورد فى قصه تشريع استحباب الاستنجا من الغائط بالماء (٥) من أن رجلا فعله، فبعث إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فسأله، فقال: «ما حملنى على الاستنجا بالماء إلا أنى أكلت طعاما فلان بطنى فلم تغن عنى الحجارة شيئا فاستنجيت بالماء».

فبشره صلى الله عليه و آله بنزول قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٦).

و كذا الاستدلال بصحيح مسعده بن زياد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عنه صلى الله عليه و آله أنه قال لبعض نساءه: «مرى نساء المؤمنين أن يستنجين بالماء و يبالغن، فإنه مطهره للحواشى و مذهبه للباسير» (٧).

(١) المعتمر، ص: ٣٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

(٣) المعتمر، ص: ٣٣.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٦) البقره: ٢٢٢.

(٧) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

ص: ٧٤

فإنه ظاهر في الاستحباب، بقرينه الأمر بالمبالغة و التعليل بذهاب البواسير، و لا- سيما مع اختصاصه بالمرأه التي هي أخرى بالتنظيف- لأنها ريحانه الرجل و لعبته- و عدم التقييد فيه بصوره التعدى.

و مجرد التعليل فيه بأنه مطهره للحواشى لا- يكون قرينه على التقييد المذكور، إذ لا- يجب الماء بمجرد إصابه الحواشى، بل بالتعدى عنها مطلقا أو بالخروج عن المعتاد، على ما يأتى. فلاحظ.

هذا، و قد عبر فى الغنيه و المراسم و الشرائع و المعتبر بتعدى الغائط عن المخرج، و فى مفتاح الكرامه أنه قد صرح به الجهم الغفير، بل هو معقد إجماع المعتبر و محكى التذكرة و الذكرى، الذى نفى عنه الخلاف فى الاستبصار.

و فى المدارك: «ينبغى أن يراد بالتعدى وصول النجاسه إلى محل لا يعتاد وصولها إليه، و لا يصدق على إزالتها اسم الاستنجاء» و نحوه عن الدلائل.

و عن مجمع البرهان: أنه يمكن القول باعتبار التعدى عن الموضع المعتاد لو لا دعوى الإجماع من التذكرة على أن المتعدى هو ما يتعدى عن المخرج فى الجملة و لو لم يصل إلى الحد المذكور.

لكن ادعى فى الجواهر أن مراد الجميع عدم التعدى عن الموضع المعتاد، و أقام على ذلك جمله قرائن، كعدم تحديد رؤساء الأصحاب للتعدى الملزم بحمله على ذلك، و ذكرهم له فى قبال ما نقلوه عن الشافعى من الاجتزاء بالأحجار إذا وصل الى باطن الأليتين، و استدلال المحقق فى المعتبر بالحديث المتقدم المتضمن لاشتراط عدم تجاور محل العاده، و استدلال العلامة فى المنتهى على تعين الماء مع التعدى بأنه إنما شرع الاستجمار لأجل المشقه الحاصله من تكرار الغسل مع تكرار النجاسه، أما ما لا يتكرر فيه حصول النجاسه- كالساق و الفخذ- فلا يجزى فيه إلا الغسل.

قال فى الجواهر: «بل كيف يسوغ لأحد أن يحمل كلامهم على اراده مطلق التعدى مع أنه لازم لخروج الغائط فى الغالب، مع أن الاستجمار بالأحجار كان هو المتعارف فى ذلك الزمان، بل يظهر من الروايات أنه لم يعرف غيره حتى نزل قوله

تعالى إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ فِي الرَّجْلِ الَّذِي أَكَلَ طَعَامًا فَلَانَ بَطْنَهُ، فَاسْتَنْجَى بِالْمَاءِ».

و ما ذكره قدس سرّه متين جدا و لا سيما مع تعبير بعضهم بانتشار الغائط عن المخرج الظاهر في كثرته، و تعبير آخرين بالتعدى عن حواشى المخرج أو الدبر، كما فى المسالك و الروضه و كشف اللثام و عن الروض، مع ما تقدم من الأخيرين من دعوى الإجماع على الحكم، إذ لا- يبعد اختصاص المعتاد بذلك، لأنه هو الذى يستلزمه التخلّى فى حال لين البطن مع الجلوس له بالوضع المتعارف.

نعم، ظاهر بعض كلماتهم خلاف ذلك، كقوله فى الانتصار فى الفرق بين البول و الغائط: «الغائط قد لا يتعدى المخرج إذا كان يابسا، و يتعداه إذا كان بخلاف هذه الصفة، و لا خلاف فى أن الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله بالماء، و البول- لأنه مائع جار- لا بد من تعديه المخرج».

و ما عن التذكرة: «و يشترط فى الاستنجاء بالأحجار أمور. منها: عدم التعدى، فلو تعدى المخرج وجب الماء، و هو أحد قولى الشافعى. و فى الآخر: لا- يشترط، لأن الخروج لا- ينفك منه غالبا، و اشترط عدم الزيادة عن القدر المعتاد، و هو أن يتلوث المخرج و ما حوالبه. و إن زاد عليه و لم يتجاوز الغائط صفحتى الأيتين فقولان».

لكن الإنصاف أن ذلك لا ينهض بالخروج عن مقتضى القرائن المتقدمة.

و لا سيما مع ظهور ما فى الانتصار فى تعين الماء بمجرد تعدى الغائط اللازم من عدم يبوسته، و اضطراب ما فى التذكرة فى نقل قول الشافعى، لمخالفته لما نقله فى موضع آخر منها و فى غيرها.

و لا أقل من اضطراب كلماتهم و عدم تحصيل تسالم منهم صالح للاستدلال فى المقام، فيلزم النظر فى أدله المسأله.

و قد عرفت ضعف الاستدلال بالنصوص المتقدمة. مع أن عمدتها الأول الظاهر فى لزوم التجاوز عن المحل المعتاد.

فلم يبق إلا إطلاقات الاستنجاء بالأحجار التى يصعب تنزيلها على صورته

عدم التعدى أصلاً، مع غلبه تحقيقه، خصوصاً ما ورد منها عن الأئمة عليهم السّلام الذين شهدوا عصر الرخاء و لين المأكل، المستلزم للين البطن.

فاللازم الاقتصار فى تعيين الماء على صورته خروج التلوث عما يقتضيه عادة بنحو لا يصدق معه الاستنجاء بالإضافة إلى الزائد، فتقتصر عنه الإطلاقات، كما تقدم فى كلام من عرفت. وهذا هو عمده الدليل فى المسأله.

و أما ما يظهر من الجواهر من أن الخروج عن المحل المعتاد لا ينافى صدق الاستنجاء، و لذا احتاج إلى الاستدلال بانصراف الإطلاقات و إن كانت شامله لفظاً، و بالإجماع المنقول على وجوب الغسل بالماء حينئذ.

فهو غير ظاهر، لأن المتيقن من الاستنجاء هو إزالة الغائط الذى يستلزمه التخلّى عادة، لا ما يتعدى الموضوع لطارئ خارج.

نعم، لا يبعد ظهور بعض كلماتهم التى أشار إليها قدّس سرّه فى صدق الاستنجاء فى بعض موارد التعدى التى يجب فيها الماء عندهم.

لكن من القريب ابتناؤه على صدق الاستنجاء بالإضافة إلى خصوص ما يكون على الموضوع العادى مع الغفله عن عدم صدقه بالإضافة إلى الزائد إلا تغليباً.

و أما الانصراف على تقدير صدق الاستنجاء فغير ظاهر الوجه بعد ما تكرر من أن الانصراف للغالب بدوى.

كما أن المتيقن من الإجماع صورته عدم صدقه.

ثمّ إن التعدى عن الموضوع المعتاد.

تاره: يكون مع انفصال المتعدى على المخرج.

و اخرى: يكون مع اتصاله به.

أما فى الأول فلا إشكال فى الاجتزاء بالأحجار فى تطهير المخرج، لظهور صدق الاستنجاء عليه.

و كذا فى الثانى، كما استقر به فى الجواهر، لأن عدم صدق الاستنجاء بالإضافة إلى المتعدى لا ينافى صدقه بالإضافة إلى غيره. و يظهر الأثر فى لزوم

كغيره من المتنجسات. و إذا لم يتعد المخرج تخير بين غسله بالماء (١) حتى ينقى (٢)

التمسح بالأحجار عند تعذر الماء، تقليلا للنجاسه. لكن فى الجواهر أن ظاهر عباراتهم تعين الماء فى الكل. و كأنه لإطلاقهم عدم الاجتزاء بالأحجار مع التعدى.

و إن لم يبعد كون منشئه الغفله عن فرض التفكيك فى العمل كى ينظر فى حكمه.

ثم إنه كما يتعين الماء مع التعدى عن المخرج يتعين مع مصاحبه الغائط لنجاسه خارجيه من دم أو قيح أو نحوهما، و كذا مع اصابه الموضع بنجاسه من الخارج، لخروجهما عن الاستنجاء، كما يأتى نظيره فى ماء الاستنجاء. و لعل إهمالهم له لوضوحه. و يأتى منهم ما يناسبه عند الكلام فى اعتبار طهاره الأحجار.

(١) حيث لا- إشكال فى إجزائه، بل لم ينقل فى المعتمد الخلاف فيه إلا- عن سعد بن أبى وقاص و ابن الزبير. و النصوص به متظافره، مثل ما دل على استحبابه «١»، و على كفايه غسل ظاهر المقعده «٢»، و على الاكتفاء بغسل المخرج الذى يخرج منه الحدث دون الآخر «٣»، و غير ذلك مما هو كثير.

بل هو مقتضى عموم مطهره الماء الذى يأتى فى مبحث المطهرات.

و إطلاق صحيح يونس بن يعقوب الآتى، من دون أن يكون هناك ما يوهم عدم إجزائه، لظهور أدله التمسح فى إجزائه لا تعينه. و لو فرض لها ظهور بدوى فى تعينه لزم رفع اليد عنه بما ذكرنا.

(٢) من دون تقييد بعدد.

و يقتضيه- بعد عموم الاكتفاء بذلك فى التطهير، على ما يأتى الكلام فيه فى

(١) راجع الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلو.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٩، ٣٧ من أبواب أحكام الخلو.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام الخلو.

مبحث المطهرات - صحيح عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن عليه السلام: «قلت له:

للاستنجا حد؟ قال: لا، ينقى ما ثمه.» (١) و إطلاق صحيح يونس بن يعقوب:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال. قال: يغسل ذكره و يذهب الغائط.» (٢). و يأتي في المسألة الثامنة إن شاء الله تعالى الكلام في حد النقاء.

(١) فإنه يجزى و لا يجب الماء بلا إشكال ظاهر، بل هو المنقول عليه الإجماع في الخلاف و الغنيه و المعبر و المدارك و ظاهر الانتصار و عن غيرها، و عن المنتهى نسبه إلى أهل العلم إلا من شذ كعطاء. و في الجواهر: «إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا، بل كاد يكون متواترا، و سنه كذلك.»

و يقتضيه - مضافا إلى صحيح يونس المتقدم، فان العدول فيه عن الغسل إلى إذهاب الغائط كالصريح في عدم وجوب الغسل - كثير من النصوص، كصحيح زراره المتقدم، في أول الفصل و صحيح بريد عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه قال: يجزى من الغائط المسح بالأحجار، و لا يجزى من البول إلا الماء.» (٣). و ما يأتي في عدد الأحجار و في جواز التمسح بغير الحجر، بل يظهر مما ورد فيما يحرم الاستنجا به (٤) المفروغية عنه.

نعم، في موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء حتى صلى، إلا أنه قد تمسح بثلاثه أحجار. قال: إن كان في وقت تلك الصلاة فليعد الصلاة و ليعد الوضوء، و إن كان قد مضى وقت تلك الصلاة التي صلى فقد جازت صلاته، و ليتوضأ لما يستقبل من الصلاة.» (٥). و قد ذكر مضمونه في المقنع.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

(٤) راجع الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

بالأحجار (١) أو الخرق أو نحوهما من الأجسام القالعه للنجاسه (٢).

لكن لا مجال للخروج به عما تقدم.

و دعوى: حمله على صورته التمكن من الماء و حمل ما تقدم على صورته تعذره جمعا بينهما بقريته النبوى: «إذا استنجى أحدكم فليوتر بها وترا إذا لم يكن الماء» (١).

مدفوعه: بتعذر حمل ما تقدم على صورته تعذر الماء بعد كثره تلك النصوص و قله الابتلاء بتعذره.

ولا سيما مع المقابلة في بعضها بين الغائط و البول و الإلزام بالماء في البول، و تضمن بعضها سيره بعض المعصومين عليهم السلام (٢) حيث يبعد ابتلاؤهم بتعذر الماء، فضلا عن شيوعه في حقهم.

و النبوى - مع ضعف سنده - ظاهر في أن المعلق على عدم الماء هو الأمر بالوتر، لا استعمال الحجر، فكأن المراد به أن الأمر بالوتر يختص بالأحجار.

فالمتمعين طرح الموثق، لهجره عند الأصحاب، أو حمله على الاستحباب - كما في التهذيب - و هو الأنسب بذكر مضمونه في المقنع، و إن كان بعيدا في نفسه، لظهور الموثق في أهميه الحكم بالنحو الذي يستوجب إعادته الصلاة، و هو لا يناسب نصوص التمسح، و لا سيما ما تضمن منها سيره بعض المعصومين عليهم السلام عليه. و ليس مفاد الموثق مجرد الأمر باستعمال الماء، كى لا ينافى ذلك. فلاحظ.

(١) و هو المتيقن من التمسح نضا و فتوى، لتظافر النصوص به و تطابقهم عليه.

(٢) كما صرح به جماعه، و عن غير واحد دعوى الشهره عليه، و عن

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١. و باب: ٣٥ منها حديث: ٢، ٣.

المنتهى انه قول أكثر أهل العلم، و فى مفتاح الكرامه: «صرح بذلك جمهور الأصحاب».

بل فى الخلاف و الغنيه دعوى الإجماع عليه. و لعل اقتصار بعضهم على ذكر الأحجار لأنها أظهر أفراد الماسح لا للمنع عن غيرها.

بل هو المتعين من مثل المحقق فى الشرائع، حيث منع من استعمال العظم و الروث و نحوهما مع عدم دخولها فى الأحجار، فإن ذلك منه كاشف عن مفروغيته عن العموم، بل دعواهم الإجماع على المنع عن ذلك ظاهر فى مفروغيته الأصحاب عن العموم المذكور.

و قد استدل عليه فى المستند و الجواهر بإطلاق صحيحى ابن المغيرة و يونس المتقدمين.

لكن لا يبعد ورود إطلاق صحيح ابن المغيرة لبيان عدم الحد فى نفس الاستنجاء بما هو معنى مصدرى و فعل للمكلف، فيكفى منه ما أوجب النقاء دون ما زاد على ذلك من العدد و نحوه، لا بالإضافة إلى آله الاستنجاء أو زمانه أو مكانه مما هو خارج عن فعل المكلف، و إن كان متعلقا له، كما يناسبه السؤال عن وجوب إزاله الريح. و لذا لم نستدل به على كفايه التمسح.

نعم، الظاهر تماميه إطلاق صحيح يونس المعتضد بصحيح زراره: «قال: كان يستنجى من البول ثلاث مرات، و من الغائط بالمدر و الخرق» (١) و صحيحه الآخر:

«سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: كان الحسين عليه السّلام يتمسح من الغائط بالكرسف و لا يغتسل» (٢) لظهور عدم الفصل عندهم بين الكرسف و غيره كالخشب و الجلد و غيرهما مما يزيل النجاسه و ليس بحجر.

بل فى خبر ليث- المنجبر بعمل الأصحاب- عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود. قال: أما العظم و الروث فطعام الجن، و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال: لا يصلح بشىء من ذلك» (٣).

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

فان ظاهره المفروغيه عن صلوح الأمور المذكوره للاستنجا في نفسها لو لا اشتراط الجن في العظم و الروث المقتضى للحرمة التكليفيه فيهما لا غير، و من الظاهر فهم عدم الخصوصيه للأمر المذكوره عرفا، و أن المعيار على كل ما يذهب الغائط.

و من ذلك يظهر ضعف ما في المراسم من أنه لا يجزى إلا ما كان أصله الأرض، سواء أريد به ما كان منها ثم تغير بالحرق و نحوه كالخزف، أم يعم ما كان نابتا فيها، كما فسره به الشهيد في محكي البيان و النفيه.

و مثله ما عن الإسكافي، حيث قال: «فإن لم يحضر الأحجار تمسح بالكرسف أو ما قام مقامه، و لا أختار الاستطابه بالآجر أو الخزف إلا- إذا ألبسنا أو ترابا يابسا» و عن صاحب المعالم في اثني عشريته موافقته، بناء على إرادتهما المفهوم من الشرطيه، فإن ذلك مخالف للإطلاقات المتقدمه الشامله للحرق و الكرسف من الصوف، و لصوره تيسر الأحجار بلا إشكال.

ثم إنه صرح في العروه الوثقى بالاكْتفاء بكل قالع حتى أصابع المتخلى نفسه، و في الجواهر أنه مقتضى الأخذ بظاهر عباراتهم. و إن تنظر فيه هو و غير واحد ممن تأخر عنه، منهم سيدنا المصنف قدس سرّه.

لكن لا ينبغي الإشكال في انصراف كلماتهم عنه و إن كان مقتضى إطلاقها.

كما أنه لا مجال للتعدى إليه بعدم الفصل أو بفهم عدم الخصوصيه من النصوص المتقدمه في الكرسف و نحوه.

نعم، هو مقتضى إطلاق صحيح يونس. و ما ذكره بعض مشايخنا من أنه بصدد بيان ما يعتبر في الوضوء و مقدماته، و طهاره الأصابع أولى بالاشتراط، فكيف يراد به ما يعم الاستنجا بالأصابع و لا ينبه فيه إلى تطهيرها.

مندفع: بأن اشتراط طهاره أعضاء الوضوء لا ينافي جواز الاستنجا بها ثم تطهيرها، كما لو تنجست بسبب الاستنجا بالحرق و نحوها.

و عدم التنبيه على تطهيرها حينئذ لعله لوضوح وجوبه أو لعدم فرض الاستنجا بها الموجب لتنجسها و إن كان جائزا بمقتضى الإطلاق، بخلاف أصل

تطهير موضع الغائط و البول، فان المفروض نجاستهما، و ربما توهم عدم وجوبه و صحه الصلاه بدونه، كما ينسب لبعض العامه.
فالظاهر تماميه إطلاق الصحيح المذكور. و إن كان في العمل به في ذلك، بل في مطلق جسد الإنسان- و إن كان غير المتخلى-
إشكال.

(١) إجماعاً، كما في الغنيه و كشف اللثام. و عن المنتهى نسبه إلى أهل العلم.

و تقتضيه النصوص الكثيره منها صحيح مسعده بن زياد المتقدم في وجوب الاستنجاء بالماء مع التعدى. و صحيح جميل بن
دراج عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله عز و جل إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ قال: كان الناس يستنجون
بالكسف و الأحجار، ثم أحدث الوضوء، و هو خلق كريم، فأمر به رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ صَنَعَهُ، فَأَنْزَلَ اللهُ فِي كِتَابِهِ
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (١).

و مثله كثير مما ورد في بيان نزول الآيه و غيره.

و لا ينافي ذلك ما تضمن سيره بعض المعصومين عليهم السلام على الاستنجاء بالأحجار، فإنه لا يدل على التزامهم عليهم السلام
بترك الماء، بل تكرر الاكتفاء منهم بالتمسح، و هو لا ينافي استحباب الماء، إذ لا مانع من تكرر تركهم لبعض المستحبات، و لو
لعدم سهولتها.

نعم، مداومتهم على ترك المستحب مع تيسره بعيد عن شأنهم عليهم السلام.

(٢) كما في الشرائع. و لعله إليه يرجع ما في كلام غير واحد من أن الجمع أفضل. بل ادعى عليه الإجماع في الغنيه و ظاهر
الخلافا و المعبر، و عن المنتهى نسبه إلى أكثر أهل العلم.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

و يقتضيه مرفوع أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام: «جرت السنه فى الاستنجاء بثلاثه أحجار أبكار، و يتبع بالماء» (١).
و المرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام المتقدم فى المتعدى عن الموضع المعتاد.

مضافا إلى ما قيل من الاستظهار باستعمال المطهرين. و حفظ اليد عن الاستقذار و بقاء الرائحة.

لكنه - كما ترى - لا يصلح للتأييد، فضلا عن الاستدلال.

و أما المرسل فهو لا يقتضى إلا استحباب إتباع الماء فى ظرف استعمال الأحجار، و هو لا يقتضى استحباب الأحجار التى يتوقف عليها الاتباع - الراجع إلى الجمع - لأن المشروط لا يقتضى حفظ شرطه، فهو لا يدل إلا على عدم سقوط استحباب الماء باستعمال الأحجار، نظير عدم سقوط استحباب الجماعة بالانفراد.

فالعمده المرفوع الذى يظهر من غير واحد الاستدلال به، و منه يظهر أن المستحب هو تقديم التمسح، كما نبه له غير واحد، و لعله منصرف إطلاق الآخرين، بقرينه أكثر استدلالاً لهم.

كما ظهر لزوم كون التمسح بالنحو الذى يترتب عليه التطهير شرعا، لأنه المنصرف من إطلاق الأحجار فى المرفوع و كلماتهم.

و ما فى الروضه من الاكتفاء بالحجر الذى يزيل العين لتحقيق الغرض، موقوف على كون منشأ استحباب الجمع حفظ اليد عن الاستقذار و بقاء الرائحة.

و قد عرفت ضعفه.

ثم إنه قال فى الوسيله فى تعداد المستحبات: «و الجمع بين الحجاره و الماء فى الاستنجاء، و تقديم الحجر على الماء، أو الاقتصار على الماء».

و قد يظهر منه عدم أفضلية الجمع من الاقتصار على الماء، نظير ما تقدم فى مفاد المرسل.

و هو خلاف ظاهر المرفوع. إلا أن يحمل على كون صدره لبيان السنه فى

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(مسألة ٥): الأحوط وجوبا اعتبار المسح بثلاثة أحجار (١) أو نحوها إذا حصل النقاء بالأقل.

الاستنجاء بالأحجار و كون إتباع الماء الذى تضمنه الذيل أمرا مستقلا خارجا عن السنه التى تضمنها الصدر، فيجرى فيه ما تقدم فى المرسل.

لكنه لا يخلو عن إشكال، و لعل الأظهر كون الذيل تتمه لبيان السنه، كما فهمه الأصحاب. فلاحظ.

هذا، و قد اقتصر فى القواعد على ذكر الجمع فى المتعدى عن المخرج.

و عممه إليه فى الروضه، و نسبه فى المدارك و الجواهر إلى المعتبر، و إن لم أعثر فيه على ذلك إلا فى غير المتعدى.

و كيف كان، فقد يستدل عليه بالمرسل، الشامل أو المختص بالتعدى.

و بإطلاق المرفوع. و حفظ اليد عن الاستقذار و بقاء الرائحة.

لكن تقدم الإشكال فى ظهور المرسل فى استحباب الجمع.

و إطلاق المرفوع موقوف على شمول الاستنجاء للمتعدى، و قد تقدم المنع عنه.

كما تقدم عدم نهوض الوجه الأخير بالاستدلال.

نعم، لو أريد استحباب الجمع بالإضافة إلى خصوص الموضوع المعتاد اتجه دخوله فى إطلاق المرفوع، لصدق الاستنجاء بالإضافة إليه، كما تقدم.

(١) كما فى الشرائع و النافع و المعتبر، و القواعد و جامع المقاصد، و ظاهر المراسم و إشاره السبق و اللمعتين. و عن المنتهى و التحرير و الإرشاد و الذكري و الدروس و البيان و الموجز و الاثنى عشرية و شرحيهما و الدلائل و غيرها و ظاهر المقنعه و الكافى.

و فى المدارك و عن الذخيره و الكفايه و غيرها أنه المشهور.

بل قد يستظهر من المعتبر الإجماع عليه، حيث لم ينقل الخلاف إلا عن مالك و داود.

هذا، وقد عبر غير واحد من القدماء عن التثليث بالسنه أو المسنون، كالشيخ فى النهايه و الخلاف و ابنى حمزه و زهره فى الوسيله و الغنيه، و عن السيد و الشيخ فى جميلهما و ابنى البراج و إدريس فى المهذب و السرائر، بل فى الغنيه دعوى الإجماع على ذلك. و فى محكى المبسوط: انه إن نقى بدون الثلاثه استعمل الثلاثه عباده.

لكن صرح فى محكى السرائر بوجوب إكمال الثلاثه لو نقى المحل بدونها، و هو ظاهر الخلاف، لاستدلالة عليه بالأمر به فى بعض النصوص، ثم قال: «و ظاهره الوجوب، إلا أن يقوم دليل».

إلا أن يحمل الوجوب فى كلامه على ما يعم الاستحباب- فى قبال احتمال كون الأمر بالثلاثه لغلبه حصول النقاء بها- كما يناسبه ما ذكره فى صدر كلامه من أن حد الاستنجاء النقاء، سواء كان بالأحجار أم بالماء، فان الوجوب تعبدا لا من جهه الاستنجاء بعيد جدا.

كما أنه لا إشكال فى ظهور كلام غيره ممن تقدم فى الاستحباب، بل هو كالصريح من الوسيله، حيث قال: «فان زالت النجاسه بواحد استعمل تمام الثلاثه سنه، و إن لم تزل بثلاثه استعمل حتى تزول فرضا». و إلى ذلك ذهب فى المدارك، و قال فى مفتاح الكرامه: «و قد حكم بعدم لزوم الإكمال أيضا فى الاقتصار، و نقل ذلك عن الجامع و مصباح الشيخ و. نسبه فى السرائر إلى المفيد، و كذا فى المفاتيح نسبه إلى الشيخين، و لم أجد له فى المقنع نصا، و لعله ذكره فى غيرها.

و مال إليه فى. المجمع و الكفايه و المفاتيح، و ربما لاح من التذكرة الميل إليه».

و نسبه فى الجواهر إلى محكى المختلف.

و قد يستفاد من إطلاق الصدوق فى الفقيه أجزاء الاستنجاء بالحجاره و نحوها من دون تنصيص على العدد، و نحوه عن النزاهه.

هذا كله فى أقوال الأصحاب فى المقام.

و أما مقتضى الأدله فتوضيحه: أن مقتضى الاستصحاب هو لزوم التثليث، بناء على ما هو الظاهر من جريان استصحاب النجاسه فى الشبهات الحكميه، كما

أشرنا إليه غير مره، و أطلنا الكلام فيه فى مبحث تميم الماء المتنجس كرا.

و عليه يقع الكلام.

أولا: فى وجود إطلاق صالح للخروج عن الأصل المذكور يقتضى الاكتفاء بزوال العين.

و ثانيا: فى وجود مقيد للإطلاق المذكور- لو فرض تماميته- ملزم بالتثليث.

أما الأول فقد استدل عليه ببعض النصوص.

الأول: صحيح عبد الله بن المغيرة «١» المتقدم فى الاستنجاء بالماء، المتضمن أنه لأحد للاستنجاء الا- النقاء، لظهور عموم الاستنجاء للاستجمار.

لكن استظهر شيخنا الأعظم قدس سره اختصاصه بالاستنجاء بالماء، و ما يتحصل منه فى وجه ذلك: أن المراد بالنقاء إن كان هو زوال العين اختص بالاستنجاء بالأحجار، و إن كان هو زوالها مع الأثر اختص بالاستنجاء بالماء، و حيث لا جامع بينهما فالحديث إما مجمل، أو محمول على الثانى، لأنه مقتضى إطلاق النقاء، لأن الأثر من أجزاء الغائط حقيقه.

و لأن إرادته الاستنجاء بالماء من الحديث متفق عليه. بل إرادته خصوص الاستجمار من لفظ الاستنجاء فى غايه الندره، و لا سيما مع غلبه وجود الماء، بل استعماله بعد زمن التابعين.

و لأن بقاء الريح بعد الاستجمار لا يعلم الا من جهه العلم ببقاء الأثر، و هو أولى بالسؤال من الريح، فتخصيص السؤال بالريح ظاهر فى إرادته الاستنجاء بالماء الذى يمكن معه استكشاف بقاء الريح بشم اليد الملاقيه لموضع الغائط بيلتها الناقله له، بخلاف الاستجمار.

و يندفع: بأنه لا- مانع من إرادته الجامع بين الأمرين، لعدم التفات العرف إلا إلى العين التى يجب إزالتها فى الموردین. و ليس الأثر- فى فرض الالتفات إليه- إلا كاللون من سنخ العرض المتخلف عنها عرفا، و إن كان جزءا منها دقه حقيقه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

و وجوب إزالته فى الماء، لأجل الإطلاقات المقاميه بقريته وروء الغسل ارتكازا مورد التنظيف الرفع للاستقذار المتوقف على ارتفاع الأثر، الذى لا إشكال فى عدم ارادته مع التمسح.

و لا سيما مع كون وصول الماء إليه موجبا لظهوره باللمس - لذوبانه و سعه حجمه - و شده استقذاره.

و بالجملة: وجوب إزالته مع أحد المطهرين دون الآخر إنما هو لخصوصيه فى كل منهما من دون أن يقتضى اختلاف مفهوم الإنقاء فيهما، ليتعذر الإطلاق.

نعم، لو أضيف النقاء إلى نفس محل القذر كالثوب و البدن، كان ظاهرا فى زوال الأثر، لأن المنصرف منه النظافه الرفع للاستقذار التى أشرنا إلى توقفها على زواله.

لكن لا مجال للحمل على ذلك فى المقام، لظهور الموصول فى إرادته ما على المحل من النجاسه الملامم بحمل الإنقاء على إزالته، كما قد يناسبه مقابله النقاء ببقاء الريح، و قد عرفت أن المنصرف من الإزاله إزاله العين.

على أنه لو فرض ظهور الإنقاء فى إزاله الأثر تعين رفع اليد عنه بقريته إطلاق الاستنجااء فى السؤال، و لا مجال لرفع اليد به عن الإطلاق المذكور، لإمكان اعتماد المجيب على القرينه التى يتضمنها السؤال، و تعذر اعتماد السائل على القرينه التى يتضمنها الجواب.

غايه الأمر أن يعتمد على قرينه أخرى تناسب الجواب. لكن الأصل عدمها.

نعم، لو كان ظهور الجواب مستحكما بنحو لا يقبل التنزيل على ظهور السؤال كشف عن احتفاف السؤال بالقرينه المذكوره، أو عدم مطابقه الجواب له، و لا مجال لدعوى ذلك فى المقام، فان تنزيل الإنقاء على ازاله العين قريب فى نفسه.

و بما ذكرنا يظهر سقوط كثير من الوجوه التى ذكرها لترجيح الحمل على خصوص الاستنجااء بالماء، لأنها مبنيه على فرض تعذر الإطلاق، و لا تصلح لرفع اليد عنه لو فرض تماميته، لما أشير إليه غير مره من عدم تقييد الإطلاق بالغلبه.

على أن غلبه استعمال الماء بعد زمن التابعين غير ظاهره.

و أما عدم السؤال عن الأثر فلعل الوجه فيه ما أشرنا إليه من الغفلة عنه في قبال العين بخلاف الريح. بل من القريب جدا وضوح حكمه مع كلا المطهرين، فان تعذر إزالته بالتمسح المتعارف، و ارتكاز توقف تنظيف الماء على إزالته مستلزم لوضوح وجوب إزالته في الثاني دون الأول، فيستغنى معه عن السؤال عنه.

كما أنه لا- تتوقف صحه السؤال عن الريح على فرض العلم ببقائه ليشكل فرضه في الاستجمار، بل يكفي الشك فيه، لوجوب الاستظهار منه لو فرض وجوب إزالته و لو لاستصحاب النجاسه.

و بالجمله: ما ذكره قدس سره لا يرجع إلى محصل ظاهر يمكن الخروج به عن ظهور الحديث في الإطلاق. بل لعل السؤال عن الريح موجب لقوه ظهوره في العموم للاستنجاء بالأحجار، لأن الغالب استناد بقاء الريح إلى بقاء الأثر اللازم معها، و إلا فبقاؤها مع الغسل الرافع له إنما يكون مع شدة نفوذها، و هو نادر، كما أشار إليه في الجواهر.

الثاني: صحيح يونس بن يعقوب: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال. قال: يغسل ذكره، و يذهب الغائط، ثم يتوضأ مرتين مرتين» (١).

لكن استظهر شيخنا الأعظم قدس سره اختصاصه بالاستنجاء بالماء أيضا.

بدعوى: ظهور الوضوء المسؤول عنه في الغسل بالماء- كما أشار إليه في الجواهر أيضا- نظير ما في صحيح جميل المتقدم في وجه أفضليته من الاستجمار.

و العدول عن التعبير بغسل الدبر إلى التعبير بإذهاب الغائط إما للتوسع في العبارة، أو لاستهجان ذكر الدبر، أو للتنبيه على عدم الاكتفاء بمسمى الغسل الذي يبقى معه الأثر، بل لا بد من إزالته عملا بإطلاق الإذهاب.

و يندفع بأن ظاهر الوضوء في السؤال هو الوضوء الرافع للحدث، لأنه

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

المنصرف منه، و هو المفترض بعد المجيء من الغائط، كما أشارت إليه آية التيمم، و الذي أجيب عنه بقوله: «ثم يتوضأ مرتين مرتين». و إلا فالاستنجاء واجب بخروجهما لا بالمجيء منهما.

و لعل التفضل منه عليه السّلام بذكر الاستنجاء للتنبيه على كونه من مقدمات الصلاة التي افترض لأجلها الوضوء، ردعا عما عليه بعض العامة.

أو لكونه من المقدمات العادية التي يسأل عنها معه أو تذكر تبعاً له، كما في بعض النصوص مثل خبر الهاشمي الوارد في وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام «١» و صحيح الحذاء الوارد في توضئته للباقر عليه السّلام «٢» و غيرهما مما أشار إليه سيدنا المصنف قدّس سرّه.

كما أنه لا مجال لما ذكره في توجيه العدول عن التعبير بالغسل إلى التعبير بالاذهاب.

إذ لا نكتة في التوسع في العبارة مع كون العطف أفيد و أخصر.

و ليس الدبر أشد استهجاناً من الذكر. مع أماكن الفرار عنه بالكناية، أو بإضافه الغسل للغائط، و ليس المبني في النصوص على الاهتمام بهذه الجهة.

كما أن التعبير بالغسل أظهر في لزوم إزاله الأثر من التعبير بالاذهاب، لما تقدم في الصحيح السابق.

نعم، استشكل قدّس سرّه في حمل السؤال و الجواب على ما ذكرنا.

تاره: بأنه لا يناسب الجواب بالمرتين، للإجماع على عدم وجوبهما، و إنما الخلاف في جوازهما.

و اخرى: بأن ذكر الاستنجاء مع عدم السؤال عنه تفضلاً موجب لسقوط الإطلاق عن الاستدلال، لعدم سوق الكلام لبيان تفاصيله، بل للإشارة إليه إجمالاً، نظير قولنا: إذا فرغت من الاستنجاء فافعل كذا.

و لعل ما في الرياض من إجمال الحديث بلحاظ بعض ما تقدم.

(١) الوسائل باب ١٦ من أبواب الوضوء، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

لكن يندفع الأول: بأن الظاهر أن ذكر المرتين ليس للأمر بهما، بل لبيان الحد الأعلى الوضوء المفروض، في قبال ما عليه العامه من التثليث، لكون ذلك هو المسؤول عنه، دون وجوب الوضوء، أو كفيته، لفرض الأول في السؤال و إهمال الثاني في الجواب.

و يندفع الثاني: بأن التفضل إنما يمنع من الظهور في الإطلاق لو أشير فيه لماهيه الفعل و عنوانه من دون شرح لحاله، كما في المثال الذي ذكره، حيث أطلق فيه عنوان الاستنجاء، دون مثل الصحيح المتضمن لذكر ما يتحقق به الاستنجاء من غسل الذكر و إذهاب الغائط، خصوصا مع التفرق بينهما في التعبير الظاهر في التصدي لشرح الماهيه.

و مثله ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من انصراف إطلاق إذهاب الغائط بقريته الارتكاز العرفي في التطهير إلى نقاء العين و الأثر، فالإكتفاء بزوال العين في الاستجمار يتوقف على الاعتماد على أخباره و النظر فيها.

لاندفاعه: بأنه لا مجال للخروج عن الإطلاق بالقريته المذكوره بعد فرض العموم للاستجمار الذي لا يزول معه الأثر غالبا أو دائما، و لذا لا يتوهم لزوم ذلك في الثلاثه باختيار الأحجار الكبيره التي يكون استيعابها بالمسح مستلزما لذلك في الجملة.

الثالث: صحيح بريد عن أبي جعفر عليه السلام: أنه قال: «يجزى من الغائط المسح بالأحجار، و لا يجزى من البول إلا الماء» «١».

بدعوى: ظهوره في الجنس بعد تعذر الاستغراق و عدم القرينه على العهد، فيجزى ما يمسح الغائط و يزيله و إن كان حجرا واحدا.

و دعوى: ظهوره في جنس الجمع لا جنس المفرد.

مدفوعه: بأن ذلك يتم في المنكر لا في المعرف، و إلا فهو ظاهر في مطلق الجنس، سواء كان باللام أم بالإضافه، كما في قوله تعالى:

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ «١» و قوله تعالى وَ إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينُ. «٢»
و قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ «٣» إلى غير ذلك.

فالعمده فى خدش الاستدلال به أنه وارد لبيان مشروعيه الأحجار فى الجملة كما يناسبه ما فى ذيله من مقابلته بالبول الذى لا يجزى فيه إلا الماء.

اللهم إلا أن يقال: ظاهر المسح فيه هو مسح الغائط المزيل له، لا مسح موضعه، فيكون ظاهرا فى الاكتفاء بالنقاء، و وجوب ما زاد عليه ليس تقييدا، كى يدعى عدم الإطلاق المدافع له، بل هو راجع إلى عدم إجرائه، كما لو وجب أمر آخر غير المسح، و هو خلاف ظاهره. فتأمل جيدا.

الرابع: صحيح زراره: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان الحسين بن على عليه السلام يتمسح من الغائط بالكرسف و لا يغتسل». «٤»

لكن عدم تقييد الكرسف لا يوجب الإطلاق بعد وروده فى نقل قضيه خارجيه لعلها كانت مبنيه على التعدد، كما هو المصرح به فى موثقه الآخر عنه عليه السلام: «سألته عن التمسح بالأحجار فقال: كان الحسين بن على عليه السلام يتمسح بثلاثه أحجار» «٥»، فهو لا يدل الا على مشروعيه التمسح و الاجتزاء به عن الغسل، و هو مقتضى التنبيه فى ذيله على عدم الغسل.

و مثله فى ذلك صحيحه الآخر: «كان يستنجى من البول ثلاث مرات، و من الغائط بالمدر و الخرق» «٦».

و ما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره من التفريق بينهما بعدم ظهور الثانى فى

(١) الأنعام: ٦٨.

(٢) النساء: ٨.

(٣) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

كون الحاكي هو الامام عليه السلام فلا يكون إطلاقه حجه، بخلاف الأول.

غير ظاهر، فإن حكاية الإمام عليه السلام لا توجب الإطلاق في القضية الخارجيه.

نعم، قد يستفاد الإطلاق من عدم التنبيه على القيد لخصوصيه في المورد، كما لو ورد جوابا عن سؤال مطلق، مثلا لو سئل الإمام عليه السلام عن الصلاه في الصوف، فأجاب بأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَصَلِّي فِي الصَّوْفِ، اتجه التمسك بالإطلاق، لظهوره حيثئذ في صلوح الجواب لبيان الحكم في مورد السؤال بنحو يترتب عليه العمل فيه على إطلاقه المستلزم لعدم أخذ القيود فيه، بخلاف المقام مما لم يعلم فيه وجه ورود النقل، إذ لعله لبيان أصل مشروعيه التمسح، أو لمحض نقل القضية الخارجيه.

الخامس: إطلاق الاستنجاء في كثير من النصوص، حيث استدل بذلك في الجواهر بتقريب أن الاستنجاء لغه هو غسل محل النجو أو مسحه.

لكن لم أعر في النصوص على ما تضمن الإطلاق المذكور، فان النصوص المتضمنه لعنوان الاستنجاء قد وردت لبيان أحكامه بنحو يظهر منها المفروغيه عما هو المشروع منه، مثل ما ورد في نسيان الاستنجاء «١»، و استحباب الوتر فيه «٢»، و كراهته باليمين «٣»، و باليد التي فيها خاتم فيه اسم الله تعالى «٤»، و كيفية الجلوس له «٥»، و ليست وارده لبيان وجوب الاستنجاء، ليتجه التمسك بإطلاقها. فالعمده في إثبات الإطلاق المذكور هو الصحيحان الأولان.

نعم، لا يبعد التمسك بالإطلاقات المقاميه للنصوص المتضمنه لمشروعيه الاستجمار، فإنه حيث كان الاستجمار شائعا عند الناس، و لا يدركون من فائدته إلا إزاله العين، فظاهر حال الشارع في إقراره و ترتيب الآثار عليه إرادته ما عليه الناس،

(١) راجع الوسائل باب: ٩، ١٠ من أبواب أحكام الخلو.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٤.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلو.

(٤) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلو.

(٥) راجع الوسائل باب: ٣٧ من أبواب أحكام الخلو.

و اعتبار ما زاد على ذلك محتاج إلى دليل خاص، من دون فرق بين التثليث و غيره.

و المتحصل: أنه لا ينبغي التأمل بعد ملاحظه ما تقدم فى أنه لا مسرح للاستصحاب فى المقام، و أنه لو فرض قصور ما استدل به على التثليث كان المتعين الاكتفاء بالبقاء، عملاً بالإطلاقات اللفظيه و المقاميه المذكوره.

و لذا لا-ريب عندهم فى الاكتفاء بزوال العين لو لم يحصل النقاء بالثلاثه، مع وضوح قصور نصوص التثليث عن الفرض المذكور، و ليست هى شامله له بنحو تقييد فيه بالزياده، ليدعى أن اللازم الاقتصار على المتيقن فى تقييده، و هو ما أوجب النقاء، لأن مدعى المستدل بها ظهورها فى التحديد غير القابل للتقييد، أو بيان أقل المجزى، من دون تحديد للأكثر.

كما أن احتمال اعتمادهم فيه على إجماع تعبدى بعيد جداً، لظهور مفروغيتهم عنه بسلاقتهم، المناسب لارتكاز إطلاق الاجتزاء بالنقاء عندهم بنحو يرجع إليه عند قصور نصوص التثليث.

بل يكاد يقطع الناظر فى كلماتهم و فيما تقدم بأنه لو لا النصوص الآتية لما توقفوا فى الاكتفاء بالنقاء، و لم يتجشموا إقامه الدليل الخاص عليه الذى يخرج به عن مقتضى الاستصحاب. هذا كله فى الأمر الأول، و هو تنقيح الإطلاق المقتضى للاجتزاء بالنقاء.

و أما الثانى- و هو تقييد الإطلاق المذكور بالتثليث- فقد استدل عليه فى كلامهم بالنصوص الكثيره.

منها: صحيح بريد المتقدم، بدعوى: أن أقل الجمع ثلاثه.

و منها: موثق زراره المتقدم، لأن نقل الامام عليه السّلام لسيره الحسين عليه السّلام على التثليث فى مقام الجواب عن التمسح ظاهر فى التحديد به و وجوبه.

و يؤيده ما فى صحيح أبى خديجه عن أبى عبد الله عليه السّلام: «كان الناس يستنجون بثلاثه أحجار. فأكل رجل من الأنصار الدبا فلان بطنه، فاستنجى

بالماء.» (١).

و منها: صحيح زراره المتقدم في أول الفصل المتضمن لقول الباقر عليه السّلام: «لا صلاة إلا بطهور. و يجزيك من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنه من رسول الله صلّى الله عليه و آله» (٢) و صحيحه الآخر عنه عليه السّلام: «جرت السنه في أثر الغائط بثلاثه أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله.» (٣) و مرفوع أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السّلام: «جرت السنه في الاستنجاء بثلاثه أحجار أبكار و يتبع بالماء» (٤).

و منها: النبوى: «و ليستنج بثلاثه أحجار أبكار» (٥) و نحوه نبويات أخرى، و فى بعضها أنه صلّى الله عليه و آله نهى أن يستنجى بدون الثلاثه.

لكن الجميع لا يخلو عن إشكال لما تقدم من ظهور صحيح بريد فى الجنس. و دلالة الموثق موقوفه عن كون السؤال فيه عن شروط التمسح، و لا قرينه عليه، لاحتمال كون المراد به السؤال عن أصل مشروعيتها، فيكون الجواب مسوقا لبيان ذلك.

بل لعله الأنسب بالاستشهار بسيره الحسين عليه السّلام، لوضوح أن الاستشهاد على التثليث بسنه النبى صلّى الله عليه و آله أولى، بخلاف أصل المشروعيه، فان الاستشهاد عليه بسيره الحسين عليه السّلام أولى من الاستشهاد بسنه النبى صلّى الله عليه و آله، لعدم دفع سنته صلّى الله عليه و آله لاحتمال النسخ الذى يقرب كونه منشأ السؤال. لأن المشروعيه فى صدر التشريع يبعد اختفاؤها و احتياجها للسؤال.

كما أن بيان أصل المشروعيه هو الظاهر من صحيح أبى خديجه بقرينه ذيله.

و أما ما تضمنه الموثق و الصحيح من سيره الحسين عليه السّلام و الناس فهو لا يدل على الوجوب.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

و أما صحيح زراره الأول فدلالته موقوفه على مفهوم العدد، و هو غير ظاهر.

و دعوى لغويته فى المقام لو لم يكن له مفهوم.

ممنوعه، لإمكان كون الغرض منه التنبيه على الفضل. و لا- سيما بعد تعقيبه بيان السنه التى يحتمل أن يكون المراد بها الاستحباب، لا ما شرعه النبى صلى الله عليه و آله على نحو الإلزام.

بل لا- إشكال فى عدم وجوب خصوصيه الحجر، لما تقدم من الاجتزاء بكل قالع. و التفكيك بين العدد و المعدود خلاف الظاهر.

و منه يظهر حال صحيحه الآخر، و المرفوع.

و النبويات ضعيفه السند، و لا يتضح انجبارها بعمل الأصحاب بعد عدم روايتهم لها فى كتب الحديث المشهوره، و المظنون أخذها من العامه.

فالخروج بذلك عن الإطلاق المتقدم فى غايه الاشكال، و أشكل منه ما فى المستند من التفصيل بين الحجر و غيره، فيختص التثليث بالحجر، لاختصاص أدلته به.

لاندفاعه: بأن الأدله لو تمت تقتضى الاقتصار على الأحجار الثلاثه، و عدم الاجتزاء بما دونها و لا بغير الحجر. و إلغاء خصوصيه الحجر للأدله المتقدمه لا يقتضى إلغاء التثليث فى غيره. و ليس مفادها اشتراط اعتبار التثليث باستعمال الأحجار، ليرجع فى غيرها للإطلاق. و الله سبحانه و تعالى العالم بالحال، و منه نستمد العصمه و التوفيق.

بقى فى المقام فروع تبتنى على القول بالتثليث.

الأول: صرح فى المعبر و الشرائع و الروضه و المدارك و كشف اللثام و غيرها بعدم أجزاء المسحات الثلاث بالحجر الواحد ذى الشعب، و هو المحكى عن جمل السيد و ظاهر المقنعه و المصباح و غيرها، بل هو ظاهر كل من عبّر بثلاثه أحجار، كالخلاف و المراسم و إشاره السبق و اللمعه و محكى السرائر و الكافى و غيرها. و عن شرح المفاتيح أنه المشهور. و عن المبسوط: «و الحجر إذا كان له ثلاثه قرون فإنه يجرى عن ثلاثه أحجار عند بعض أصحابنا. و الأحوط اعتبار العدد

لظاهر الأخبار». و ما ذكره من ظهور الأخبار قد تبعه على الاستدلال به غير واحد، بل هو عمده الدليل فى المقام.

و أما الأصل فهو موقوف على عدم تماميه إطلاق يقتضى الاكتفاء بالنقاء، كما تقدم.

هذا، و قد صرح فى القواعد بالاجتزاء بالمسحات الثلاث بالحجر الواحد، و وافقه فى جامع المقاصد، و هو المحكى عن المقنعه و ابن البراج و جملة من كتب العلامة و الشهيد و المحقق الثانى و غيرهم، بل عن الروض و شرح الألفيه دعوى الشهره عليه.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٩٧

و قد استدل عليه.

تاره: بأن المراد بثلاثه أحجار فى النصوص ثلاث مسحات، نظير قولنا:

ضربته عشره أسواط كما عن المختلف.

و اخرى: بالنبوى: «و ليستنج بثلاث مسحات» «١».

و ثالثه: بحصول المقصود و هو إزاله النجاسه و بأنه يجرى المسح بالحجر الواحد بعد تكسيره و انفصال أجزائه، فكذا مع اتصالها، للقطع بعدم الفرق.

قال فى محكى المختلف: «و أى عاقل يفرق بين الحجر متصلا بغيره و منفصلا».

كما أنه يجرى استنجاء ثلاثه بالحجر الواحد كل بجهه منه، فيجرى للواحد.

و لأنه إذا غسل الحجر أجزاء و إن استنجى بالجهه التى مسح بها أولاً، فكذا بالجهتين الطاهرتين قبل الغسل.

و يندفع الأول: بأنه خلاف الظاهر، و التنظير فى غير محله، إذ مع عدم الباء ينصب العدد على أنه مفعول مطلق لبيان عدد المصدر، و قد أقيمت الآله مقامه و أعطيت ما له من إعراب و أفراد أو تثنيه أو جمع، و التقدير ضربته عشر ضربات سوط، كما نص عليه الرضى فى شرح الكافيه و غيره من النحويين، أما مع الباء فيكون المعدود بنفسه آله للفعل، فلا بد من تعدد الآله.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الخلوہ حدیث: ٩.

ص: ٩٧

و الثاني بعدم حجيه النبوى، لعدم إسناده من طرفنا. و لا مجال لدعوى انجباره بعمل الأصحاب بعد عدم روايتهم له فى كتب الحديث المشهوره و عدم وضوح اعتمادهم عليه، و لعله راجع إلى ما حكى عن بعضه العامه من روايتهم عنه صلى الله عليه و آله: «إذا تغوط أحدكم فليمسح ثلاث مرات» (١).

على أنه أعم من نصوص تثليث الأحجار، فيخصص بها، كما ذكره فى الحدائق و المستند.

اللهم إلا أن يكون حملها عليه بجعله قرينه على كون تعدد الأحجار فيها لأجل تعدد المسح أقرب عرفا من حملها بتخصيصه بها، و لو لخصوصيه المورد لبعد خصوصيه تعدد الحجر. و لا أقل من تساوى الوجهين الملزم بالرجوع لإطلاقات النقاء المقتضيه لعدم وجوب تعدد الحجر. فتأمل جيدا.

و أما الثالث فما اشتمل عليه من التنظيرات لا يخلو بعضها عن إشكال، لاحتمال منافاه الثانى لما عن بعضهم من اعتبار البكاره، بل الثالث مناف له قطعاً، بل هو لا يتم بناء على اعتبار تثليث الأحجار، و إنما يمكن تسليم الخصم به فى استنحاء آخر.

على أنه يشبه القياس و الاستحسان الذى لا مجال للاعتماد عليه إلا أن يوجب القطع، الذى تختص حجيته بمن حصل له، و لا يصلح للاحتجاج عند الخصام.

و لا- طريق لتحصيله مع كون أصل التثليث تعبديا محضاً يخفى وجهه على العرف، إذ ليس هو بأولى من دعوى القطع بعدم خصوصيه تعدد المسح و أن الغرض كميته، فيكفى المسح الواحد بالحجر الكبير إذا كان بقدر ثلاث مسحات بالأحجار المتعارفه.

هذا، و قد ذكر فى الجواهر أن المستفاد من نصوص تثليث الأحجار اعتبار تعدد المسح، و تعدد الممسوح به- بمعنى تعدد السطح الذى يقع به المسح-

(١) حكى عن مجمع الزوائد للهيثمى ج: ١ ص: ٢١١ و كنز العمال ج: ٥ ص: ٨٥.

و كون الماسح حجرا، و انفصال بعضه عن بعض. و انجبارها فى الأولين بالشهره لا- ينافى الخروج عنها فى الثالث بالإجماع المتقدم، و فى الرابع بالشهره المتقدم دعواها عن الروض، و بغيرها مما يظن معه ببقائه تحت الإطلاق المتقدم.

و يشكل: - مع عدم وضوح الشهره على الثانى، بل الظاهر ابتناؤه عندهم على الرابع- بأن العامل بنصوص تثليث الأحجار لا يحتاج لدعوى انجبارها، لقوه أسانيدها، و عدم صلوح الشهره لجبر الدلاله، فلا بد من فرض تماميه دلالتها.

و حينئذ فرغ اليد عن خصوصيه الحجر للإجماع أو النصوص المتقدمه لا يقتضى رفع اليد عن خصوصيه التعدد فى الممسوح به الذى هو بمعنى تعدد الجسم الذى يكون به المسح، لا تعدد السطح الماسح، لعدم الدليل عليه.

و مجرد دعوى الشهره على إلغاء الخصوصيه المذكوره- مع معارضتها بدعوى الشهره على الخلاف- لا تنهض بالخروج عن ظهور النصوص المذكوره.

و الظن ببقائه على الإطلاق لا ينفذ بعد فرض وجود المخصص التام الدلاله و السند.

نعم، لو فرض فهم عدم الخصوصيه عرفا لتعدد الجسم الماسح و أن المفهوم من الكلام إرادته تعدد المسح بحيث يكون هو ظاهر الخطاب و إن لم يكن هو المعنى الحقيقى- كما قد يظهر من الجواهر الجزم به- كفى فى التعدى و إن لم يقطع بعدم الفرق و لم يقد عليه دليل خاص.

و ذلك و إن كان قريبا فى الجملة، لقرب غفله العرف عن دخل الخصوصيه المذكوره، إلا أنه لا مجال للجزم به فى مثل التثليث من الأمور التعبدية التى يخفى وجهها.

فالخروج عن مفاد الأدله لا يخلو عن إشكال.

بل لا ينبغى الريب فى عدم الإجزاء بناء على اعتبار البكاره، على ما سيتضح عند الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.

هذا، و فى المدارك: «فالمتمجه تفرعاً على المشهور من وجوب الإكمال مع النقاء بالأقل عدم الاجزاء، و مع ذلك فينبغى القطع بإجزاء الخرقه الطويله إذا

استعملت من جهاتها الثلاث، تمسكا بالعموم». بل قد يظهر من محكى المنتهى عدم النزاع فى الأجزاء فى مثل الثوب و الحائط.

لكن ظهور دليل التثليث فى لزوم تعدد المسح ملزم بالخروج عن العموم فى غير الأحجار بعد رفع اليد عن خصوصيتها بدليل التعميم لكل قالع، لما أشرنا إليه من عدم التلازم بين الأمرين، و لا- ظهور لأدله التثليث فى كون وجوبه مشروطا باستعمال الأحجار، و إلا لزم الاكتفاء بالنقاء فى غيرها، كما تقدم من المستند و تقدم الاشكال فيه.

و لعله لذا ذكر فى المعبر لزوم قطعها.

و أما ما ذكره الفقيه الهمدانى قدس سرّه و يظهر من الجواهر من الاكتفاء بالخرقه الطويلة و الصخره العظيمه التى يعد أطرافها عرفا بمنزله الأشياء المستقله.

فهو مبنى على الاكتفاء بالتعدد التسامحى، المحتاج إلى الإثبات.

و ما فى الجواهر من نسبة عدم الاجتزاء بذلك إلى الجمود، لا يجدى بعد عدم رجوعه للقطع و لا الظهور.

نعم، لا- يبعد الاكتفاء بالمسح بالأحجار المتعدده المثبتة فى الحائط الواحد، لأن وصل الجص و نحوه بينها لا يوجب وحدتها عرفا، ليقتصر عنها إطلاق أدله التثليث.

و لا أقل من الشك فى قصوره الراجع إلى إجماله الذى يلزم معه الرجوع لإطلاق النقاء.

ثمّ إنه قد يظهر من المعبر الاجتزاء باستعمال الموضع الطاهر من الحجر المستعمل بعد كسره و فصله عنه، بل هو كالصريح منه فى الثوب.

و يشكل: بأن التعدد فيه بلحاظ الحدود لا بلحاظ الذات، الذى هو المنساق من الأدله.

و أشكال منه ما قد يظهر منه من الاجتزاء باستعمال الحجر المستعمل بعد غسله، لعدم الإشكال فى عدم التعدد معه، فلا يناسب مذهبه من لزوم تثليث نفس الأحجار.

بل قوى فى الجواهر عدم الاجتزاء به حتى بناء على جواز الاكتفاء بالمسح بشعب الحجر الواحد.

و كأن وجهه ما سبق منه من فرض الشهره على ذلك بنحو يجبره للنصوص فيه، و سبق الاشكال فيه.

هذا، و ربما يكون مراد المعبر استعمال المستعمل بعد كسره أو غسله فى استنجاء آخر و لو لنفس الشخص المستنجى به أولاً، فيرجع إلى عدم اعتبار البكاره، الذى لو تمّ لم يحتج استعمال الوجه الطاهر إلى الكسر.

الثانى: صرح فى الشرائع بوجوب إمرار كل حجر على موضع النجاسه، و كأنه يريد استيعاب كل حجر للموضع، كما يظهر من شرح كلامه، و عن شرح الألفيه أنه الأصلح مع نسبته للشهيد فى جميع كتبه، بل عن محكى المفاتيح و شرحها نسبته إلى الشهره.

لكن فى الجواهر أنه لم يعثر على موافق صريح للشرائع، سوى بعض متأخرى المتأخرين، و أن المشهور هو الاجتزاء بالتوزيع.

و قد صرح بإجزائه فى المعبر و القواعد و المدارك، و هو المحكى عن المبسوط و المنتهى و التحرير و التذكرة و محكى الجامع و نهايه الأحكام و الذكرى و الدروس و البيان، و غيرها. بل فى مفتاح الكرامه أنه قد نص عليه أجلاء الأصحاب.

و العمده فى وجه الاجزاء دعوى صدق المسح بثلاثة أحجار معه. و لو فرض الشك فى ذلك الراجع إلى إجمال دليل التثليث كان المرجع لإطلاقات النقاء، حيث يقتصر فى تقييدها على المتيقن، و هو لزوم التثليث فى الجملة و لو بالنحو المذكور.

لكن الانصاف ظهور أدله التثليث فى استيعاب كل حجر لتمام الموضع، بمقتضى ظهور كون كل منها جزءاً من المطهر الذى يلزم استيعابه لتمام موضع النجاسه، لا- أن المطهر للمجموع مجموعها و لو بنحو التوزيع، نظير ما ورد من صب الماء مرتين على البول الذى يصيب الجسد.

و أما الاستدلال على وجوب الاستيعاب بصحيح زواره المتقدم: «جرت السنه فى أثر الغائط بثلاثه أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله» (١) بدعوى: ظهوره فى مسح تمام الأثر و العجان الذى يراد به الدبر.

فهو لا- ينفع إلا- بالقرينه التى ذكرناها، و التى تجرى فى غيره من النصوص، لصدق مسح العجان بالثلاثه مع التوزيع، نظير إناره الدار بعشره مصاييح.

ثم إنه على القول باجزاء التوزيع يتعين الاكتفاء بالمسح بثلاثه أحجار دفعه واحده بجمعها و إمرارها على الموضوع معترضه، و إن كان بعيدا عن مساق كلامهم، لعدم الدليل على وجوب الترتيب فى المسح بين الأحجار. أما على المختار فهو متعذر.

هذا، و قد تعرضوا لكيفيه الاستجمار بالثلاثه و كيفيه التوزيع بما لا مجال لإثبات وجوبه بعد سكوت النصوص عنه، فيلزم البناء على الاكتفاء بأى وجه يتحقق به استيعاب مسح تمام المحل بكل حجر أو بمجموع الأحجار عملا بالإطلاقات اللفظيه أو المقاميه.

نعم، لا بد من عدم تلويث بعض المواضع الظاهره بالوجه غير المتعارف، لعدم الدليل على كفايه الأحجار حينئذ، كما لا يخفى.

الثالث: لو لم ينق الموضوع بالثلاث و جب الإنقاء بلا إشكال، بل بالإجماع المنقول و المحصل، كما فى الجواهر، و قد ادعى عليه الإجماع فى المعتبر و كشف اللثام و المدارك، و عن غيرها.

و يقتضيه إطلاقات الإنقاء المتقدمه، كما أشرنا إليه آنفا.

و يلزم لأجلها رفع اليد عن نصوص التلث، و حملها على الغالب- كما قيل- بل هى منصرفه عن صورته عدم الإنقاء، بسبب وضوح عدم ارتفاع نجاسه الغائط و وجوب التطهير منه.

بل لا يبعد كون مقتضى الجمع بين الطائفتين تقييد إحداهما بالأخرى،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

مسألة ٦ يجب أن تكون الأحجار أو نحوها طاهره

(مسألة ٦): يجب أن تكون الأحجار أو نحوها طاهره (١).

بحمل الثلاث التي جرت بها السنه على الثلاث المنقيه، فالثلاث غير المنقيه كما لا تكون مطهره لا تؤدي بها السنه، بل تؤدي بما يتحقق به النقاء بعد ذلك.

لوضوح أن السنه للتطهير من الغائط لا- في استعمال الأحجار تعبدا. و عليه يعتبر فيما يتحقق به النقاء ما يعتبر في الثلاث، كالبكاره- لو قيل باعتبارها فيها- أما على الوجهين الأولين فلا يعتبر فيه شيء، عملا بالإطلاق. فتأمل جيدا.

ثم إنه صرح في المعبر والقواعد والمدارك و عن جمع غيرهم باستحباب الوتر مع الزيادة على الثلاث.

و يقتضيه خبر الهاشمي عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا استنجى أحدكم فليوتر بها وترا إذا لم يكن الماء» (١).

(١) كما صرح به غير واحد، بل في الغنيه و عن المنتهى و التحرير الإجماع عليه، و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه، لعدم تعرضهم لدليله.

و لا ينبغي الإشكال فيه مع مماسته للموضع برطوبه مسريه، لأنه ينجسه.

بل لا بد حينئذ من تطهيره بالماء و عدم أجزاء الأحجار. كما في القواعد و جامع المقاصد و عن المنتهى و التحرير و الذكرى. لاختصاص نصوص الأحجار بالتطهير من الغائط الخارج حين التخلي، لأنه هو الاستنجاء و لا إطلاق لها يشمل النجاسه العرضيه.

و دعوى: أن المنتجس لا يتنجس ثانيا.

غير ظاهره، بل لا مانع من ترتب أثره الملاقاه الطارئه و تأكيد النجاسه بها. من دون فرق في ذلك بين تنجسه بغائط و غيره، كما في جامع المقاصد و كشف اللثام و محكى التحرير و الذكرى.

خلافًا لظاهر القواعد فاكتمى بالأحجار في المنتجس بالغائط، و تردد فيه في

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

محكى المنتهى. و عله فى جامع المقاصد و كشف اللثام بامتناع اجتماع المثليين.

و فيه: أنه لا مانع من التأكد، فيترتب أثر الطارئ.

و أما مع عدم مماسه الحجر المتنجس للموضع برطوبه مسريه فالعمده فيه - بعد إطلاق معاهد الإجماع - قاعده أن فاقد الشىء لا يعطيه التى هى فى المقام ارتكازيه و إن لم تكن عقليه، و التى لا يبعد كونها فى المقام و نظائره إجماعيه. قال الفقيه الهمداني قدس سره: «إجماعاً منقولاً مستفيضاً بل متواتراً، كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم فى المقام و نظائره، فإنه لا يكاد يرتاب فى أن من القواعد المسلمه عندهم التى صرحوا بالإجماع عليها فى كل مقام هى أن النجس لا يكون مطهراً».

و يشهد بذلك تسالمهم على اعتبار الطهاره فى الأرض المطهره لباطن القدم، و التراب الذى يعفر به الإناء فى الولوغ، بل طهاره تراب التيمم و ماء الوضوء و الغسل و أعضائهما، و إن أمكن الاستدلال لبعض ذلك بالخصوص بوجوه أخرى فتأمل.

و دعوى: أن الماسح فى المقام ليس مطهراً، بل المطهر زوال عين النجاسه المسبب عن المسح، كما قد يستفاد من إطلاق إذهاب الغائط فى صحيح يونس بن يعقوب المتقدم.

مدفوعه: بأن مقتضى تفريع الأحجار فى صحيح زراره المتقدم على قوله عليه السلام: «لا صلاح إلا بطهور» أنها طهور تستند طهاره الموضع إليه لا إلى زوال العين.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا من الاستدلال بالصحيح المذكور على اعتبار طهاره الماسح، لأن الطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره.

فيدفعه ما صرح به فى مبحث مطهره الماء و وافقناه فيه من أن الطهور لغه هو المطهر، و اعتبار طهارته إنما هو بضميمه ملازمه المطهره للطهاره الراجعه إلى الإجماع أو القاعده الارتكازيه التى أشرنا إليها، فلا وجه للاستدلال بذلك فى مقابلهما. فلاحظ.

هذا، و قد صرح فى المقنعه و النهايه و الوسيله و القواعد و النافع و الشرائع

بعدم استعمال الحجر المستعمل، و هو المحكى عن السرائر و المهذب و الجامع و الإصباح و غيرها.

و يقتضيه مرفوع أحمد بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: جرت السنه فى الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار، و يتبع بالماء»
«(١)».

لكنه - مع ضعفه - محتمل للاستحباب، لأن السنه تعمه. بل ذكر غير واحد أن اشتماله على الاتباع ملزم بحمله عليه. إلا أنه يندفع
باحتماله الاستثناف و عدم بيان السنه، فلا ينافى إرادته الوجوب منها.

نعم، يتعين كونه لبيان السنه على تقدير عدم الواو، كما رواه سيدنا المصنف قدس سره.

لكنها مثبتة فى التهذيب و الوسائل المطبوعين حديثاً، و أصر عليها شيخنا الأستاذ قدس سره.

فالعمده ما ذكرنا. و لعله لذا صرح بعدم اعتبار البكاره فى المبسوط و جامع المقاصد و الروضه و المدارك، و هو المحكى عن
التذكرة و الموجز و الروض، و هو ظاهر اللمعه و محكى الدلائل، بل الغنيه، حيث صرح فيها باجزاء الطاهر.

بل قد يستظهر أيضاً ممن اقتصر على ذكر الأحجار، لأن البكاره ليست كالطهاره من الشروط الارتكازيه التى قد تستغنى عن
التنصيص عليها.

بل لا يبعد كون مراد بعض من صرح باعتبار عدم الاستعمال الكنايه عن اعتبار الطهاره، كما قد يناسبه الاقتصار عليه، و عدم ذكر
الطهاره فى النهايه و النافع، و عطف نجس العين عليه فى الشرائع، و لا سيما مع ما فى المعتبر، حيث صرح باشتراط عدم
الاستعمال، ثم قال: «و أما الحجر المستعمل فمرادنا بالمنع الاستنجاء بموضع النجاسه منه». و قال فى المقنعه: «استبرأ بثلاثة أحجار
طاهره لم تستعمل فى إزاله النجاسه قبل ذلك»، لقرب إرادته تأكيد اعتبار الطهاره، كما يناسبه تعميمه لمطلق النجاسه، لا
لخصوص الاستنجاء. و قريب منه ما فى محكى

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

السرائر، حيث قال: «و تكون الأحجار أبكارا غير مستعمله فى إزاله النجاسه».

بل فى الجواهر: «صرح جملة من الأصحاب بجواز الاستنجاء بالمتنجس بالاستنجاء بعد غسله و تطهيره، بل فى المصايح: و لو طهر المتنجس بالاستنجاء أو غيره جاز استعماله إجماعا».

فنسبه عدم اعتبار البكاره إلى المعظم قريبه جدا. فلا مجال لدعوى انجبار المرفوع بالعمل. بل قد يظهر من بعضهم حمل كلام جميع من ذكره على الكنايه عن اعتبار الطهاره، حتى مثل العلامه فى القواعد الذى عطف عليه النجس، بحمل النجس على نجس العين فقط.

لكن الإنصاف أنه مخالف للظاهر.

و مثله ما يظهر من المدارك من حمل المرفوع على ذلك، حيث استدل به عليه. فإنه و إن كان قريبا فى نفسه، إلا أنه مخالف لأصالة الحقيقه بلا قرينه.

و أشكل منه ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سرّه من انصراف الحديث إلى ما عليه أثر الاستعمال بالفعل، بدعوى: أنه لا يظن بأهل العرف أن يفهموا من هذا الروايه عدم جواز استعمال الحجر المستعمل فى الأزمنه السابقه بعد كسر موضع انفعاله أو غسله.

فان ما ذكره قدس سرّه إنما يفهم فى بعض الموارد بالقرينه، حيث قد يستفاد منها كون مانعيه الاستعمال من جهه الاستقذار الخارجى، و لا مجال له بدونها.

بقى فى المقام شىء، و هو أن المراد بالاستعمال فى المقام هو الاستعمال فى الاستنجاء لا فى مطلق التطهير بنحو يشمل استعمال الأرض لتطهير باطن القدم - كما استظهره فى الجواهر - فضلا عن غيره، و لا خصوص الاستعمال فى الاستنجاء بالنحو الذى يتنجس به الحجر، كما قد يظهر من الفقيه الهمداني.

لأنحصار الدليل فى المقام بالمرفوع المتضمن لعنوان البكاره التى لا يراد منها إلا عدم استعمال الحجر، كما يناسبه تفسير البكر بالعدراء لغه و عرفا، و حيث لا يراد منه مطلق الاستعمال، لعدم مانعيه مثل الضرب بالحجر و التيمم به، و غير ذلك مما لا يتعلق بالتطهير من الخبث، فالأقرب حمله على الاستنجاء، لأنه

(مسألة ٧): يحرم الاستجمار بالأجسام المحترمة (١).

الاستعمال الخاص الذى أخذ العنوان شرطاً فيه، حيث يتعارف الاعتماد على القرينه المذكوره فى بيان المراد من البكاره، بل هى مانعه من الحمل على الإطلاق- لو أمكن. و لا سيما مع كون الاستنجاء هو الاستعمال المعهود فى الحجر بعنوانه حسبما تعرضت له النصوص.

نعم، لا يبعد شموله للاستعمال فى الاستنجاء بالوجه المستحب، كإكمال العدد بعد النقاء، بناء على عدم وجوبه، و كالوتر فيما زاد عليه. لقرب دخوله فى الإطلاق.

كما لا- ينبغى الإشكال فى عدم الفرق فيه بين الاستعمال فى نفس الاستنجاء الواحد و الاستعمال فى استنجاء آخر، لنفس الشخص أو لشخص آخر، كما لا يفرق فيه بين غسل الحجر أو كسره و عدمهما، لأن الغسل انما يوجب الطهاره لا البكاره، و الكسر انما يوجب اختلاف الحدود مع وحده الذات المفروض عدم البكاره فيها.

(١) الظاهر أن المعيار فى الاحترام كون الشئ مما يحرم توهينه، لا بمعنى فعل ما يقصد به توهينه، بل فعل ما يكون موهناً له عرفاً، و إن كان بداع آخر، كسهوله تحصيل الغرض و نحوها، لعدم أخذهم قصد التوهين فى المقام. بل قد يكون قصد التوهين مساوقاً للكفر أو موجبا له- كما فى الجواهر- و هو خارج عن محل الكلام.

و منه يظهر الوجه فى تحريم الاستنجاء، لوضوح أنه أشد أفراد التوهين بالوجه المذكور.

هذا، و الذى يظهر من الأصحاب أن الأمور المحترمة صنفان.

الأول: المطعوم، كما فى الشرائع و القواعد، و نسب فى كلام غير واحد إلى جماعه من أصحابنا، بل عن المنتهى نسبه إلى علمائنا، و فى الغنيه و عن ظاهر الروض دعوى الإجماع عليه.

و العمده فيه ارتكازيات المتشرعه بلحاظ أن فى الاستنجا من التوهين ما لا يناسب وضع النعمه، بل هو بنظرهم - بل نظر العرف - كفر بها لا يناسب شكر المنعم بها.

و أما الاستدلال بفحوى ما ورد فى العظم و الروث من التعليل بأنه طعام الجن.

فيشكل بعدم وضوح كون الملاك فى ذلك الاحترام، بل لعله التخوف من ضررهم، بل فى تلك الأدله ما يظهر منه أن الملاك هو القيام بشرطهم على رسول الله صلى الله عليه و آله.

و مثله الاستدلال عليه بما عن الدعائم: «نهوا عليهم السلام عن الاستنجا بالعظام و البعر و كل طعام» «١»، لضعفه فى نفسه، و قرب كونه روايه بالمعنى مستنده إلى اجتهاد الراوى، على أن عموم الطعام لكل مطعوم لا يخلو عن إشكال.

و أما الاستدلال بما تضمن الأمر باحترام الطعام و النهى عن توهينه، مثل ما تضمن الأمر بلطع القصعه «٢»، و مص الأصابع «٣»، و أكل ما يسقط من الخوان «٤»، و أكل التمره و الكسره المطروحه بعد غسلها إن كانت قدره «٥»، و النهى عن أن يوضع الخبز تحت القصعه «٦»، و أن ينتظر به غيره «٧»، و شمه «٨»، و التخوف من وطء المائده «٩».

فلا مجال له بعد ظهور كثير منها فى الاستحباب و الكراهه، بل لا يبعد لزوم

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٧، ١١٢ من أبواب آداب المائده.

(٣) راجع الوسائل باب: ٦٧، ٧٨، ١١٢ من أبواب آداب المائده.

(٤) راجع الوسائل باب: ٧٦ من أبواب آداب المائده.

(٥) راجع الوسائل باب: ٧٧ من أبواب آداب المائده.

(٦) راجع الوسائل باب: ٨١ من أبواب آداب المائده.

(٧) راجع الوسائل باب: ٨٣ من أبواب آداب المائده.

(٨) راجع الوسائل باب: ٨٥ من أبواب آداب المائده.

(٩) راجع الوسائل باب: ٧٩ من أبواب آداب المائدة.

ص: ١٠٨

حمل جميعها على ذلك، و لو لضعف سنده.

نعم، ورد في خصوص العجين ما ظاهره تحريم الاستنجا به، و هي قصه أهل الثرثار الذين استنجوا به، التي وردت بطرق متعددة، و قد تضمن أكثرها أن فيها نزول قوله تعالى قَزِيهَ كَانَتْ آمَنَهُ مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ «(١)».

لكن لا مجال للتعدى من العجين لكل مطعوم.

نعم، لا- ريب في التعدى للخبز بالأولويه العرفيه، بل لا- ينبغي التأمل في التعدى منه للطحين، بل للحنطه و الشعير، بل لا يبعد التعدى للارز و نحوه.

بل قد يستدل في الحنطه و الشعير بصحيح هشام بن سالم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صاحب لنا يكون على سطحه الحنطه و الشعير، فيطؤونه يصلون عليه. قال: فغضب ثم قال: لو لا أنى أرى أنه من أصحابنا للعتته» «(٢)»، و نحوه ما فى خبر أبى عيينه «(٣)»، فإن حرمة الوطء تقتضى حرمة الاستنجا بالأولويه.

لكن لا يبعد حملة على الكراهه، لأن الوطء فى مثل ذلك قد لا يعد توهينا عرفا. فتأمل.

و كيف كان، فنحن فى غنى عن ذلك بعد عموم الارتكاز فى حرمة الاستنجا لجميع أنواع الطعام مما ينتفع به فى الأكل و يعد له.

و إن استشكل فى بعض ذلك فى الجواهر. قال: «لا- يبعد عدم ثبوت الاحترام بالنسبه إلى بعض المطعومات الغير المعتاده، كبعض البقول. بل الإنصاف أن بعضا من المعتاد كاللحم و نحوه ليس مبنيا على الاحترام».

لكنه مشكل.

ثم إن المرتكزات تقضى بحرمه الاستنجا فى مثل الخبز و التمر و الحنطه

(١) النحل: ١١٢.

(٢) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب آداب المائده حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب آداب المائده حديث: ٤.

مطلقا و إن لم يصلح للأكل لتعفن و نحوه. أما في غيره فالمتيقن منها ما إذا كان صالحا للأكل فعلا، دون ما سقط عن ذلك بتعفن و نحوه، أو لم يصلح له رأسا، لعدم نضجه، كما لا يجزى ذلك في مطعوم الحيوانات.

هذا، و يناسب هنا الكلام فيما تعارف بين المتدينين من الاهتمام بتنحيه الخبز و ما يشبهه عن الطريق و نحوه مما يتعرض فيه للوطء و التقذر، فان عملهم ربما كان متفرعا على بنائهم على وجوبه، بل كان ظاهر سيدنا المصنف قدس سره الفتوى به فيما إذا كان الخبز بمقدار معتد به بحيث يتحقق به التوهين.

لكن الدليل عليه غير ظاهر، فان المتيقن من المرتكزات في حرمة التوهين لمثل الخبز هو حرمة فعل ما يوجب، كالاستنجا به و وطئه، أما وجوب دفع تحققه من الغير بتنحيه الخبز عن الطريق الذي يتعرض فيه لذلك فوضوحه من المرتكزات ممنوع، بل ليس المتيقن منها إلا حسن ذلك، لما فيه من تكريم النعمة و كونه من مظاهر شكرها، نظير أكل الخبز حينئذ.

بل حيث كان الابتلاء بذلك في جميع العصور كثيرا فعدم وقوع السؤال عنه في النصوص مع كثره فروع قد يوجب الوثوق بعدم وجوبه.

بل قد تضمن غير واحد من النصوص أن ما يسقط من الخوان و المائده خارج المنزل لا يلقط، بل يترك، ففي صحيح معمر بن خلاد: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: من أكل في منزله طعاما فسقط منه شيء فليتأوله، و من أكل في الصحراء أو خارجا فليتركه للطير و السبع» (١) و نحوه غيره، و من أن ذلك معرض له لمثل الوطء، و هو لا يناسب وجوب دفع ذلك عنه بتنحيته عن الطريق.

نعم، قد يبلغ التوهين مرتبه يقطع معها بوجوب دفعه عنه، لكثرة الطعام و بشاعه ما يتعرض له من موجباته.

إلا أنه فرض لا ضابط له، و الرجوع مع الشك للبراءة متعين. فلاحظ و الله

(١) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب آداب المائده حديث: ١.

سبحانه و تعالی العالم.

الثانى: ما يكون من شعائر الدين، لانتسابه إليه تعالى أو إلى أوليائه، ككتابه المجيد و كتب الحديث و الأدعيه و ما كتب عليه اسمه تعالى أو اسم أحد المعصومين عليهم السّلام و التربه و السبحة الحسينيتين و نحوها، فقد نص فى القواعد على التربه الحسينيه، و عمم فى كشف اللثام و محكى التذكرة و النهايه لتربه النّبى صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السّلام، و زاد فى الأخيرين ما كتب عليه القرآن أو العلوم أو أسماء الأنبياء أو الأئمه عليهم السّلام، و فى المعبر ذكر ورق المصحف و كتب الفقه و حديث النّبى صلّى الله عليه و آله، و عن التحرير ذكر حجر زمزم، و فى كشف اللثام: «و بالجمله: ما علم من الدين أو المذهب و جوب احترامه».

و العمده فيه: أن توهينها بالاستنجااء توهين لمن تنسب إليه، و إليه يرجع ما فى المعبر من أن فيه هتكا للشرع.

و عليه لا بد فى ذلك من نسبتها للجهه الشريفه عرفا، لوضعها على ذلك و تعنونها به فى مقام تشریفها، لا محض انتسابها واقعا من دون تعنون، أو مع انسلاخ العنوان المذكور عرفا بعد تحققه، كما لا يبعد فى مثل غلاف المصحف إذا فصل عنه و ذهب معالمه و التربه الشريفه و حجر زمزم إذا لم تؤخذ بالعنوان الخاص المبني على التبرك.

هذا، و فى جامع المقاصد: «يوجد فى عباره بعض الأصحاب ما كتب عليه القرآن. و فيه شىء، فان هذا يقتضى كفر فاعله، و فى التربه المقدسه إن دل استعمالها على الاستخفاف بالحسين عليه السّلام كذلك».

لكن التفريق بين القرآن و التربه بالإطلاق فى الأول و التقييد فى الثانیه غير ظاهر، و مثله ما يأتى عن شرح الألفيه الظاهر فى الإطلاق فيهما.

بل الظاهر عدم الكفر فى الأمرين و لا فى غيرهما مع عدم وقوع الاستنجااء لأجل الاستخفاف و التوهين، و إن استلزم التوهين خارجا، و مع ابتناؤه على ذلك قد يلحق بالكفر فى إسقاطه حرمة القائم به، لمنافاته عرفا للاعتراف بالدين و الإقرار به و بشعائره، نظير سب أحد المعصومين عليهم السّلام فتأمل.

نعم، لا بد في ذلك من رجوع الاستخفاف إلى الاستخفاف بمن تنسب إليه هذه الأمور، إما الاستخفاف بنفس الأمر المنتسب، لتجاهل نسبته فهو لا يوجب، و إن كان محرما بعد فرض حصول التوهين به، كمن يقصد توهين التربه الشريفه، لعدم قناعته بأن توهينها توهين لمن تنسب إليه.

إلا أن يكون تشریف الأمر المنتسب بالنسبه مقوما للدين أو من ضرورياته كتشريف الكتاب المجيد.

(١) باتفاق الأصحاب، كما في المعبر، و بالإجماع، كما في الغنيه و عن الروض و الدلائل و المفاتيح، و عن المنتهى نسبته إلى علمائنا.

و لم يعرف الخلاف فيه قبل الوسائل، حيث حكم بالكراهه، إلا من ظهور إطلاق ابن حمزه في الوسيله جواز الاستجمار بما يزيل العين سوى ما يؤكل، و احتمال العلامه في محكى التذکره الكراهه الذي قد لا يكون خلافا.

و أما سكوت المراسم عن التنبيه على ذلك فليس لخلافه فيه، بل لاعتباره فيما يمسح به أن يكون أصله من الأرض، كما سبق.

و كيف كان، فيدل على التحريم جملة من النصوص، ففي خبر ليث عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود. قال: أما العظم و الروث فطعام الجن، و ذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال: لا يصلح بشيء من ذلك» (١) و قال في الفقيه: «و لا يجوز الاستنجاء بالروث و العظم، لأن وفد الجان جاؤا إلى رسول الله صلى الله عليه و آله، فقالوا: يا رسول الله متعنا فأعطاهم الروث و العظم، فلذلك لا ينبغي أن يستنجى بهما» (٢) و في حديث المناهى: «و نهى أن يستنجى

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الفقيه طبع النجف الأشرف ج: ١ ص: ٢٠ و ذكر الحديث في الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

الرجل بالروث و الرمه» «١»، و فى الخلاف: «و روى سلمان قال: أمرنا رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أن نستنجى بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع و لا عظم» «٢» و روايه الدعائم المتقدمه فى المطعوم، و غيرها.

و لا مجال للإشكال فيها بضعف السند بعد انجبارها بعمل الأصحاب بالوجه المذكور، خصوصا روايه ليث التى وقع فى سندها غير واحد من الأجلء و يظهر من الأصحاب الاستدلال بها، حتى ذكر فى المعتبر أنه رواها الأصحاب عن ليث.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من عدم ظهور روايتى ليث و الفقيه فى الحرمه، بل التعليل فى الأولى صارف لبقية النصوص إلى الكراهه.

فهو كما ترى! بل التعليل فيهما ظاهر فى الحرمه جدا، لوضوح وجوب القيام بشرط النبى صَلَّى الله عليه و آله و بمقتضى عطيته على أمته، بترك الاستنجا الذى يظهر من الروايتين منافاته لهما، و ذلك قرينه على حمل: «لا يصلح» و «لا ينبغى» فيهما على الحرمه.

ثم إن المعتمد هو إطلاق العظم فى روايه ليث و نحوها، و لا مجال للتخصيص بالرمه- التى هى العظم البالى- لحديث المناهى بعد إعراض الأصحاب عنه و اعتمادهم على غيره فى إطلاق المنع.

كما أن الإطلاق المذكور شامل لعظم ما لا يؤكل لحمه.

و تقييده بما يؤكل، لدعوى: اتفاقهم مع الإنس فى الحكم. كما ترى! و كذا الحال فى الروث الذى تضمنته روايه ليث و غيرها، فإنه ظاهر فى رجيع ذات الحافر من الخيل و الحمير و نحوها، دون ذات الظلف، و قد يشعر به العدول فى الجواب عن البعر إلى الروث فى روايه ليث، كما فى الجواهر.

و لا مجال للاستدلال على العموم بإطلاق الرجيع فى روايه الخلاف و ذكر البعر فى روايه الدعائم، بعد ضعف سندهما و عدم انجبارهما، بل ظهور

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٢) الخلاف طبع إيران الحجرى ص: ٨.

بل الأحوط وجوباً عدم الاجتزاء بالاستجمار فى الجميع (١).

إعراض الأصحاب عنهما. ولا سيما مع ما فى القاموس من تفسير الرجيع بالروث.

هذا، و أما ما نقله فى مفتاح الكرامه عن النهايه و المبسوط من الاقتصار على العظم فلا- وجه له بعد اشتراك الروث معه فى الدليل. على أن المطبوع من النهايه قد اشتمل على ذكر الروث، و فى المبسوط مثلاً لما لا يزيل عين النجاسه بالعظم من دون ظهور فى الحصر [١].

بقى شىء، و هو أنه لا بد من الاقتصار على مورد النصوص المتقدمه، و هو الاستنجاء بالعظم و الروث، و لا مجال للتعدى عنه لتنجيسهما بالغائط بغير الاستنجاء، فضلاً عن مطلق التنجيس. بدعوى: أنه مقتضى التعليل بكونهما طعام الجن.

و ذلك لأن ترتب حرمة الاستنجاء على كونهما طعاماً للجن ليس عرفياً، ليتمكن التعدى منه لكل ما يشاركه فى الجهه المقتضيه له، بل هو تعدى مستفاد من النصوص المختصه بالاستنجاء، فالمرجع فى غيره الأصل.

بل لا ينبغى احتمال الحرمة فيه بعد ملاحظه مرتكزات المشرعه و سيرتهم القطعيه على إهمال العظم و الروث و عدم التحفظ من تنجسهما.

(١) كما هو صريح المبسوط و المعتبر و الشرائع و ظاهر النهايه و الغنيه و النافع، و حكى عن السرائر، بل ظاهر الغنيه دعوى الإجماع عليه، و عن الذخيره دعوى الشهره عليه.

و صرح بالاجزاء فى القواعد و جامع المقاصد و المسالك و المدارك، و حكى عن الشهيد و الصيمرى و الجامع و الدلال و غيرها، بل عن المفاتيح دعوى الشهره عليه.

[١] قال: «و لا- يجوز الاستجمار الا- بما يزيل العين، مثل الحجر و المدر و الخرق غيرها، فاما ما يزيل عين النجاسه مثل الحديد الصيقل و الزجاج و العظم فلا يستنجى به».

و هو الأوفق بالأدله، بناء على ما تقدم من عموم الاجتزاء بكل قالع، عملا بإطلاق صحيح يونس المتضمن للاجتزاء بإذهاب الغائط، و الوجوه المتقدمه للمنع إنما تقتضى النهى التكليفى، الذى لا يقتضى الفساد فى المقام و نحوه مما لا يكون عباده، كما ذكره غير واحد.

لكن ادعى بعض مشايخنا أن نصوص الاستنجااء بالعظم و الروث ظاهره فى الإرشاد إلى البطلان، كما هو الحال فى سائر موارد النهى فى المعامله بالمعنى الأعم، و هى ما يقصد أثره.

و لعله لذا احتمل فى كشف اللثام التفصيل بين ما ورد النهى عنه، كالعظم و الروث، لخروجه عن مورد الرخصه صريحا، بخلاف غيره، و جزم بذلك فى الجواهر.

و يندفع: بأن التعليل فى بعضها بشرط النبى صَلَّى الله عليه و آله للجن و عطيته لهم ظاهر فى صلوحها للاستنجااء ذاتا، و أن منشأ المنع منافاه الاستنجااء لحق الجن، الذى هو كمنافاته لحق الإنس فى المغصوب لا يقتضى إلا النهى التكليفى.

نعم، عن الدارقطنى: «أن النبى صَلَّى الله عليه و آله نهى أن يستنجى بروث أو عظم، و قال:

أنهما لا يطهران» (١). و نحوه المرسل فى المعتبر، لكن ضعفهما مانع من التعويل عليهما.

و مثله ما ذكره من أن دليل المنع فى العظم و الروث إن كان هو الإجماع لا-النصوص كان مقتضى العلم الإجمالى الاحتياط بترتيب أثر الحرمة الوضعيه و التكليفيه معا، و لا مجال للرجوع للإطلاق، لظهوره فى نفى كلتا الحرمتين، فيعلم إجمالا تقييده فى إحداهما بالإضافة إلى الأمرين المذكورين، فيسقط فيهما معا.

لاندفاعه. أولا: بانحلال العلم الإجمالى بظهور كلماتهم فى الحرمة التكليفيه، بقرينه استدلالهم بالنصوص المتقدمه الظاهره فيها، و إنما الكلام عندهم فى الوجهه الوضعيه معها. فتأمل.

(١) عن المنتقى لابن تيميه على هامش نيل الأوطار للشوكانى مجلد: ١ ص: ٨٤.

(مسألة ٨): يجب فى الغسل بالماء إزاله العين و الأثر (١)،

و ثانيا: بأن الإطلاق ظاهر فى الجبهه الوضعيه، لوروده فى مقام بيان الاستنجاء المطهر، فهو يقتضى مطهره الأمرين المذكورين، فيكون حجه على الحرمة التكليفيه بعد فرض العلم الإجمالى المذكور.

نعم، لو قيل بعدم نهوض الإطلاقات بإثبات التعدى عن الأحجار لكل قالع، و أن مستنده الإجماع فالمتيقن منه غير ما يحرم الاستنجاء به، كما صرح به غير واحد.

هذا، و أما ما عن شرح الألفيه من أن أوراق المصحف و ترابه الحسين عليه السلام لا تطهر، بل يكفر مستعملها مع علمه، فلا يتصور الطهاره، بخلاف الجاهل.

فهو- مع عدم تماميته فى نفسه، لما تقدم من أنه لا كفر بالاستنجاء لا بداعى الاستخفاف و التوهين- راجع إلى مطهريتها ذاتا، و النجاسه لأمر خارج، و هو الكفر.

(١) كما فى المبسوط و الوسيله و الشرائع و القواعد، و عن المقنعه و السرائر و غيرها.

و الظاهر أن المراد بالأثر- بقرينه مقابلتهم الماء بالأحجار- ما لا يزول بالمسح عادة من الأجزاء الدقيقه العالقه بالمحل غير المحسوسه بالمس إلا مع الرطوبه الموجهه لانحلالها و لزوجه المحل بسببها، لا اللون أو الرائحه- لما يأتى، و لا الرطوبه المتخلفه، لأنها من العين- كما فى جامع المقاصد و عن الدلائل- و لأن بقاءها مع الماء غير ممكن. و لا النجاسه الحكميه، ليكون إشاره إلى تعدد الغسل، لأنه- مع بعده عن ظاهر كلامهم- لا دليل على وجوبه، بل إطلاق النقاء ينفيه.

هذا، و ربما استشكل فى وجوب إزاله الأثر بمنافاته لإطلاق النقاء و إذهاب الغائط فى صحيحى ابن المغيره و يونس، الظاهرين فى زوال العين، و لا سيما مع شموله للاستجمار، الذى لا يزول به الأثر عادة.

و ربما يستفاد ذلك من كل من عبّر بالنقاء، كالخلاف و النهايه و المعبر

و غيرها. قال فى المدارك: «المستفاد من الأخبار المعتبره أن الواجب فى الاستنجاء من الغائط هو الإنقاء خاصه، و هو الذى عبر به المصنف رحمه الله فى النافع و المعتبر.

و أما ما ذكره المصنف قدس سرّه هنا و جمع من الأصحاب من وجوب إزاله الأثر مع العين، فلم نقف فيه على أثر».

و يندفع: بأن ورود الغسل مورد التنظيف الرفع للاستقذار قرينه عرفيه على لزوم إزاله الأثر بالمعنى المذكور. فراجع ما تقدم فى حكم التثليث عند الكلام فى صحيح ابن المغيره.

و بذلك يتجه تنزيل إطلاق النقاء فى كلام غير واحد عليه، و لا سيما مع تصريح المعتبر فى توجيه الاكتفاء بالنقاء فى الماء و عدم اعتبار العدد بأن الغرض منه إزاله النجاسه عينا و أثرا. و أضعف من ذلك الاستدلال لعدم وجوب إزالته بما ورد فى بقاء أثر دم الحيض «١». لأن المراد من الأثر فيه اللون، بقرينه الأمر بصبغه بمشق حتى يختلط، لا المعنى المراد هنا. فتأمل. مع أنه مختص بمورده.

و عن المراسم اعتبار أن يصّر الموضع، فإن أراد وجوب ذلك زائدا على رفع الأثر و النقاء فلا دليل عليه، بل إطلاق الأدله ينفيه.

و إن أراد توقف ارتفاع الأثر عليه أو توقف العلم به عليه، فهو ممنوع، إذ قد يكون فى الموضع دسومه لا يصّر معها الموضع، و يتحقق النقاء.

(١) كما صرح به غير واحد، خلافا لما عن التنقيح من تفسير الأثر به، لأنه عرض لا يقوم به بنفسه، و لا ينتقل عن محله، فوجوده دليل على وجود العين، فيجب إزالته.

و يشكل. أولا: بعدم وضوح توقف انتقال العرض على انتقال المحل القائم به، بل قد يكون بتفاعل الجسمين، و لذا قد يحدث لون آخر مباين للون الجسمين،

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب النجاسات.

كالخضاب بعد بلوغه. و إن لم يكن لنا اطلاع على حقيقه ذلك.

و ثانيا: بأن الأجزاء الدقيقه التى يتوقف عليها انتقال اللون لا- تعد من العين عرفا، و لا- تنافى الغسل و الإنقاء و الإذهاب التى تضمنتها الأدله، و لذا صرحوا فى مباحث التطهير بعدم وجوب إزاله اللون، تبعا للنصوص الوارده فى دم الحيض «١».

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أن ذلك إنما يتم فى مثل الثوب مما له مسام دقيقه، دون مثل الجسد مما لا مسام فيه مع مثل العذره مما لا ثبات فى لونه، فحمله للونها لا يكون إلا لبقاء عينها عرفا.

فهو دعوى تحتاج إلى إثبات، و خارجه عن محل الكلام، إذ الكلام فى صورته زوال العين عرفا.

(١) كما صرح به فى الشرائع و القواعد و غيرهما، بل فى المدارك: «هذا مذهب للأصحاب لا أعلم فيه مخالفا» و فى كشف اللثام: «حكى عليه الإجماع».

و يقتضيه- مضافا إلى إطلاق إذهاب الغائط فى صحيح يونس المتقدم، و إطلاق الغسل المنصرف فى المقام و غيره من موارد التطهير للإنقاء غير المتوقف على زوال الرائحة- صحيح ابن المغيرة المصرح بعدم الاعتداد بالرائحة.

و أما ما عن الأردبيلي من تنزيل الأثر فى كلامهم على الرائحة و حمله على اللندب.

فهو لا يناسب ظهور كلامهم فى وجوب إزاله الأثر، و لا تعرضهم للرائحة فى مقابله.

(٢) كما هو مقتضى الأمر بالإنقاء و إذهاب الغائط فى صحيحى عبد الله بن المغيرة و يونس المتقدمين، بل هو المنصرف من إطلاقات المسح فى نصوص المقام، لارتكاز أن الغرض منه ذلك.

و لا تجب إزاله الأثر (١) الذى لا يزول بالمسح بالأحجار عاده (٢).

(١) كما فى المبسوط و ظاهر السرائر، بل هو ظاهر كل من اقتصر فى المسح على زوال العين، و لا سيما بعد مقابلته بزوال الأثر معها فى الماء، بل فى المعتبر دعوى الإجماع على العفو عن أثر النجاسه بعد زوال العين، و إنما الكلام فى طهر المحل و عدمه معها.

و العمده فيه: أن التمسح بنفسه لا يوجب زوال الأثر غالبا أو دائما، فتشريعه ظاهر فى عدم وجوب إزالته، و به يخرج عن القرينه المتقدمه. و بذلك يتعين حمل كلام من اقتصر على ذكر النقاء - كالتهايه و غيرها - عليه.

هذا، و ظاهر الأصحاب الطهاره مع بقاء الأثر، لا مجرد العفو عنه، بل هو المصرح به فى المعتبر و جامع المقاصد، و عن النزاهه و المنتهى و التذكرة و الذكرى و غيرها، و ظاهر المعتبر و محكى المنتهى عدم الخلاف فيه من أصحابنا، لأنها حكيا الخلاف عن الشافعى و أبى حنيفه.

و يكفى فيه تفريع الأحجار فى صحيح زواره المتقدم فى أول الفصل على قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بطهور».

(٢) لأن ذلك هو المناسب للوجه المتقدم للعفو عنه.

و لعله عليه يحمل ما فى المبسوط و الشرائع و غيرهما من عدم جواز المسح بصيقل لا يزيل النجاسه، و ما فى القواعد و عن غيرها من عدم جوازه بما يزلق عنها.

لوضوح أن الصيقل قد يزيل النجاسه بالمسح، إلا أنه يبقى معه مرتبه من الأثر أكثر من مرتبه ما يبقى منه مع التمسح بالأحجار و نحوها، لا - يشملهما إطلاق التمسح عرفا، لانصرافه - بقرينه ارتكاز نجاسه الغائط بتمام أجزائه و كون الغرض التطهير منه - إلى زواله ما يمكن زواله من أجزاء العين مع المسح المتعارف، و حيث كان ذلك خارجا عنه، فلا طريق لإثبات العفو عما يبقى معه.

هذا، و أما الاجتزاء بالماسح المذكور بعد حصول النقاء لا كمال العدد - كما

(مسألة ٩): إذا خرج مع الغائط أو قبله أو بعده نجاسه أخرى - مثل الدم - و لاقت المحل لا يجزى فى التطهير إلا الماء (١).

استوضحه فى الجواهر - فهو لا يخلو عن إشكال، لأن نصوص التثليث مختصه بالأحجار، و المتيقن فى التعدى عنها غير ذلك. و لا- مجال للرجوع لإطلاق إذهاب الغائط و النقاد- و لو فرض صدقهما فى المقام- لأن نصوص التثليث أخص. نعم، قد يتجه الاجتزاء به لتحقيق الوتر المستحب بعد النقاء، لعدم منافاته للإطلاق المذكور. إلا أن يدعى انصرافه إلى ما هو نظير المسح الذى يحصل به النقاء. فلاحظ.

(١) فى مفتاح الكرامه: «و نص الشهيد و المحقق الثانى و أبو العباس و الصيمرى على عدم إجزاء الأحجار مع خروج الغائط ممتزجا بغيره من النجاسات. و هو ظاهر الأكثر».

و العمده فيه: خروج ذلك عن الاستنجاء الذى هو موضوع مطهره الأحجار، نظير ما تقدم فيما لو مسح بالحجر النجس.

و منه يظهر امتناع الاستجمار أيضا بالحجر المرطوب رطوبه مسريه، لانفعاله بالنجاسه و انفعال الموضع به.

و لو شك فى طروء النجاسه الخارجيه أجزاء الأحجار، للعلم بارتفاع نجاسه الغائط بها و استصحاب عدم غيرها.

و لا- مجال للرجوع لاستصحاب النجاسه، لأنه من القسم الثالث من استصحاب الكلى، بناء على تعدد النجاستين، بحيث يمكن زوال أحدهما دون الأخرى، أما بناء على اتحادهما و لحوق حكم الأشد لهما، فيكون من القسم الثانى.

الفصل الثالث يستحب للمتخلي - على ما ذكره العلماء رحمهم الله - أن يكون بحيث لا يراه الناظر (١)،

(١) لما في خبر حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال لقمان لابنه: وإذا أردت قضاء حاجتك فابعد الذهب في الأرض» (١)، وفي مرسل الطبرسي عنه عليه السلام في وصف لقمان: «و لم يره أحد من الناس على بول قط ولا اغتسال، لشده تستره و تحفظه في أمره. فبذلك أوتى الحكمة و منح القضييه» (٢) و مرسل الشهيد في النفلية عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «أنه لم ير على بول أو غائط» (٣) و مرسله الآخر: «و قال عليه السلام:

من أتى الغائط فليستتر» (٤)، و في مرسل الاحتجاج في جواب الكاظم عليه السلام لأبي حنيفة: «يتوارى خلف الجدار.» (٥) و غيرها.

و ظاهر هذه النصوص إرادته الاستتار عن الناظر سواء كان بالبعد في مثل الصحارى من الأمكنه المنكشفه، أم بالجلوس خلف حاجب من بناء أو ربوه، بل و الاستتار بمثل الستر المضروب، و ما في الجواهر من عدم كفايه الاستتار بعباءه و نحوها لم يتضح وجهه.

إلا أن يريد به مثل لبس العباده الساتره للبدن، لصدق النظر للشخص معها عرفا.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١، ٢، ٣، ٤.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

نعم، يظهر من بعض النصوص استحباب بناء الكنيف في أستر موضع من الدار، فعن الدعائم: «و روينا عن بعضهم عليهم السّلام أنه أمر بابتناء مخرج في الدار، فأشاروا إلى موضع غير مستتر من الدار، فقال عليه السّلام: يا هؤلاء ان الله عز و جل لما خلق الإنسان خلق مخرجه في أستر موضع منه، و كذلك ينبغي أن يكون المخرج في أستر موضع في الدار» (١) و عن توحيد المفضل: «أليس من حسن التقدير في بناء الدار أن يكون الخلاء في أستر موضع فيها، فهكذا جعل الله سبحانه المنفذ المهيأ للخلاء من الإنسان في أستر موضع منه» (٢).

لكن هذا- لو تمّ- مستحب آخر زائد على استحباب التستر حين قضاء الحاجة.

ثمّ إنه عبر في الشرائع و القواعد باستحباب ستر البدن، و ظاهره- و لا سيما مع إلحاقه في الأول بوجوب ستر العوره- إرادته ستر البدن بثوب و نحوه، و لا مجال لحمل النصوص المتقدمة عليه، و لا دليل عليه من غيرها، كما ذكره شيخنا الأعظم قدّس سرّه.

و لعله لذا حمّله في المدارك و غيرها على ما في المتن من تستر المتخلى نفسه بالبعد أو الجلوس من خلف حائل.

نعم، لا يبعد كراهه التعرى تحت السماء و لو في غير حال التخلي، لما تضمن النهي عن الغسل تحت السماء بغير مئزر (٣).

و أما دعوى: كراهه التعرى مطلقا لخبر أبي بصير الذي لا يخلو عن اعتبار عن أبي عبد الله عليه السّلام عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «قال: إذا تعرى أحدكم نظر إليه الشيطان فطمع فيه فاستتروا» (٤) و لنصوص المئزر، الشاملة لصوره عدم وجود الناظر.

فهى لا تخلو عن إشكال، لظهور الخبر في الأمر بالاستتار لا باستعمال

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٥.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الخلوة حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢، ٣، ٤.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

و لو بالابتعاد عنه (١)، كما يستحب له تغطيه الرأس (٢)،

الساتر، فيلزم حمل التعرى المنهى عنه فيه على التعرى مع عدم الاستتار.

و نصوص المتزجر حيث كانت ظاهره في الحرمة و خصصت بوجود الناظر فلا مجال لاستفاده الكراهه منها مع عدمه.

ثم إنه لا- وجه لتخصيص ذلك بالغايط بعد ورود بعض النصوص المتقدمة في البول و قرب فهم عدم الخصوصية للغايط من غيرها.

(١) كما هو المتيقن من بعض النصوص المتقدمة و غيرها.

(٢) كما صرح به غير واحد. بل في المعبر و عن الذكري و المفاتيح أن عليه اتفاق الأصحاب.

و يقتضيه ما عن المقنعه: «ان تغطيه الرأس إن كان مكشوفاً سنه من سنن النبي صلى الله عليه و آله «١» و ما عن الجعفریات بسنده عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه و آله. كان إذا أراد الكنيف غطى رأسه» «٢».

و علله في الفقيه بالإقرار بأنه غير مبرئ نفسه من العيوب، و في محكى المقنعه بأنه يأمن بذلك من عبث الشيطان، و من وصول الرائحة الخبيثة إلى دماغه، و بأن فيه إظهار الحياء من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد و قله الشكر منه.

و هذه التعليقات كما ترى، إذ لم نعتز على ما تضمنها من النصوص، لتكون شرعية تعديده. كما أنها ليست عرفيه، كيف و لا إشكال في عدم كون تغطيه الرأس بمثل العمامه و القلنسوه من مظاهر الحياء أو الإقرار بالعيب.

كما أن طريق وصول الرائحة الأنف لا- الرأس. إلا- أن يريدوا بالرأس ما يقابل الجسد، لا ما يقابل الوجه الذي يحده قصاص الشعر، حيث قد يتجه فيه بعض هذه التعاليل. إلا أنه يتوقف على قصد ذلك منه.

مع أن المعنى المذكور لا يناسب مرسل المقنعه، لأن الرأس بالمعنى

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

المذكور منكشف غالباً بسبب كشف الوجه، فلا وجه للتقييد بكونه مكشوفاً، بل لا مجال للبناء على استحباب ستر جميعه، لعدم الإشكال في سيرتهم عليهم السلام على كشف بعض الوجه. إلا أن يريدوا بستره ما يساوق التقنع الذى يأتى الكلام فيه، كما قد يناسبه عدم ذكر كثير منهم للتقنع مع ورود غير واحد من النصوص به.

(١) ففى المرسل عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه [كان يعمل] إذا دخل الكنيف يقنع رأسه، و يقول سرا فى نفسه: بسم الله و بالله.» (١).

و فى وصيه النبى صلى الله عليه و آله لأبى ذر: «يا أبا ذر استحى من الله، فإنى و الذى نفسى بيده لا ظل حين أذهب إلى الغائط متقنعا بثوبى استحياء من الملكين اللذين معى» (٢)، و عن الدعائم عنهم عليهم السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان إذا دخل الخلاء تقنع و غطى رأسه و لم يره أحد» (٣).

(٢) لأنه أخص منها، لتحقق التغطية بمثل العمامه و القلنسوه مما لا يصدق معه التقنع. فيلزم لأجل ذلك حمل الجمع بينهما فى خبر الدعائم المتقدم على التفسير الراجع إلى عدم استحباب التقنع إلا لأجل التغطية، أو التأكيد بلحاظ استلزام التقنع للتغطية.

و الأول هو الظاهر من الحديث، و الثانى هو المناسب لظاهر بقيه النصوص.

هذا كله بناء على أن المراد بالرأس الذى يستحب ستره هو المقابل للوجه، الذى يحده قصاص الشعر، أما بناء على أن المراد به ما يقابل الجسد فالنسبه بينه و بين التقنع لا تخلو عن إشكال، لما أشرنا إليه آنفاً من عدم إمكان البناء على استحباب ستر جميعه، و أنه لا بد من كشف بعض الوجه.

كما أنه لم يتيسر لنا تحديد التقنع بعد الرجوع لما تيسر الاطلاع عليه من

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

كلمات اللغويين و غيرها.

فمقتضى إطلاق التقنع على لبس بيضه الحرب كونه ستر الرأس، كما أن قناع المرأه عرفا ما يستر رأسها و رقبتها عدا قرص الوجه.

و لعله المناسب لما أرسله فى مكارم الأخلاق عن عبد الله بن وضاح: «رأيت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام و هو جالس فى مؤخر الكعبه و تقنع و أخرج أذنيه من قناعه»، و فى جمهره ابن دريد: «و كل مغط رأسه فهو مقنع، و من ذلك قولهم: تقنع القوم فى الحديد إذا تكفروا و لبسوا المغافر و البيض». و ربما يستفاد ذلك من غيره من اللغويين، لاضافتهم القناع للرأس.

ثم إن المحكى عن الشيخين و المفاتيح استحباب التقنع فوق العمامه. فإن أرادوا به استحباب التقنع فى فرض وجود العمامه، فهو فى محله، إلا أنه لا يتعين كونه فوقها. و إن أرادوا به استحباب الجمع بين الأمرين، فلا دليل عليه.

(١) فى صحيح محمد بن الحسين عن العسكرى عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن جعفر عليه السلام: «قال: قال النبى صلى الله عليه و آله إذا انكشف أحدكم لبول أو غير ذلك فليقل:

بسم الله، فان الشيطان يغض بصره» (١) و نحوه موثق السكونى (٢).

هذا و قد أطلق غير واحد من الأصحاب التسميه فى مستحبات الخلو، و ظاهره استحبابها عند دخول الخلاء، بل هو المصرح به فى المعبر، المدعى عليه فيه اتفاق الأصحاب.

و يقتضيه غير واحد من النصوص، كالمرسل عن أبى عبد الله عليه السلام المتقدم فى التقنع، و نحوه مرسل الصدوق عنه عليه السلام (٣) و صحيح معاويه بن عمار: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا دخلت المخرج فقل: بسم الله، اللهم إني أعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم. فإذا خرجت فقل: بسم الله

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٧.

و الدعاء بالمأثور (١)، و تقديم الرجل اليسرى عند الدخول و اليمنى عند الخروج (٢)،

الحمد لله الذى عافانى من الخبيث المخبث و أماط عنى الأذى» (١) و مرفوع سعد بن عبد الله عن الصادق عليه السلام: «انه قال: من كثر عليه السهو فى الصلاة فليقل إذا دخل الخلاء: بسم الله و بالله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم» (٢).

و لو أريد من التسميه مطلق ذكر الله تعالى - و لو بمثل الدعاء - ففيه نصوص أخرى يأتى بعضها.

(١) عند الدخول و الخروج بمثل ما تقدم فى صحيح معاوية بن عمار و مرفوع سعد بن عبد الله و غيره مما تضمنه غير واحد من النصوص.

و ظاهر بعضها استحباب الدعاء عند الفراغ من التخلي، ففى خبر أبى بصير عن أحدهما عليهم السلام بعد ذكر الاستعاذه بالوجه المتقدم فى مرفوع سعد: «و إذا فرغت فقل: الحمد لله الذى عافانى من البلاء و أماط عنى الأذى» (٣) و فى خبر أبى أسامه عن أبى عبد الله عليه السلام فى بيان السنه فى دخول الخلاء: «قال: تذكر الله و تتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فإذا فرغت قلت: الحمد لله على ما أخرج منى من الأذى فى يسر و عافيه» (٤).

و هناك أدعيه أخرى فى هذه الحالات و غيرها يضيق المقام عن استقصائها.

كما أن المنساق من الأدله عدم خصوصيه المكان المعد للخلاء فى الأدعيه المذكوره، بل تشرع عند التهيؤ للتخلي فى مكانه و بعد مفارقه مكانه و إن لم يكن معدا لذلك.

(٢) كما هو صرح به غير واحد، بل فى المدارك أنه مشهور بين الأصحاب،

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

و فى الغنىة الإجماع عليه.

و علوه بالفرق بينه و بين السجده الذى يستحب فيه العكس، و استحسنة فى المعترف مع اعترافه بعدم الحجته عليه.

و قال فى الحدائق: «لكن الصدوق ذكره فى الفقيه. و الظاهر أن مثله من أرباب النصوص لا يذكر ذلك إلا عن نص بلغه فيه».

و فيه: أنه لا مجال لاستظهار ذلك منه بعد تعليقه له بما تقدم. ثم إنه لو تمّ ذلك فهل يختص بالبيان مما يصدق فيه الدخول و الخروج أو يجرى فى غيره بالإضافة إلى موضع الجلوس؟ وجهان.

(١) كما صرح به غير واحد، و نسب إلى المشهور فى المدارك و كشف اللثام و عن غيرهما.

و عقد فى الاستبصار بابا فى وجوبه، و به صرح فى الغنية و الوسيلة، بل فى الغنية دعوى الإجماع عليه.

و قد ذكر فى الاستبصار فى الباب المذكور صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: رجل بال و لم يكن معه ماء قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه [رأس ذكره. نسخه من التهذيب] ثلاث عترات، و ينتر طرفه، فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول، و لكنه من الحبائل» (١) و صحيح حفص بن البختري عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل يبول. قال: ينتره ثلاثا، ثم إن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي» (٢).

لكن تفریع فائده الاستبراء بعد ذكره فى الصحيحين موجب لظهورهما فى الإرشاد.

على أنه قد يستفاد عدم الوجوب من صحيح جميل عن أبى عبد الله عليه السلام:

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ١.

«قال: إذا انقطعت دره البول فصب الماء» (١) و خبر روح بن عبد الرحيم قال:

«بال أبو عبد الله عليه السّلام و أنا قائم على رأسه و معى أدأوه، أو قال: كوز، فلما انقطع شخب البول قال بيده هكذا إلى، فناولته الماء، فتوضأ مكانه» (٢).

بل من القريب حمل كلام من عرفت على الإرشاد، لبيان توقف جواز البناء على طهاره البلبل المشتبه على الاستبراء، لا وجوبه تعبدا نفسيا، إذ هو لا يلائم ما تقدم من عدم وجوب أصل الاستنجاء، و لا مقدما بلحاظ توقف صحه الاستنجاء و ترتب أثره عليه، لبعده جدا، بل بعض نصوص الاستبراء ظاهر فى عدم الحكم بنجاسه المحل مع عدم الاستبراء إلا بخروج البلبل المشتبه.

و كيف كان فالصحيحان المذكوران لا ينهضان بإثبات الاستحباب فضلا عن الوجوب، كما صرح به غير واحد.

نعم، عن الجعفریات بإسناده عن على عليه السّلام: «قال: قال لنا رسول الله صلّى الله عليه و آله:

من بال فليضع إصبغه الوسطى فى أصل العجان، ثمّ يسلمها ثلاثا» (٣)، و نحوه عن نوادر الراوندى (٤)، و عن عوالى اللثالى عن داود: «إن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: إذا بال أحدكم فليتنر ذكره» (٥).

هذا، و ظاهر الأصحاب تبعا للنصوص اختصاص استحباب الاستبراء بالرجل.

لكن قال سيدنا المصنف قدّس سرّه: «و ما فى المنتهى من أن الرجل و المرأة سواء، و البكر و الثيب سواء، غير ظاهر المراد و لا ظاهر المستند».

و يأتى فى آخر الكلام فى كيفية الاستبراء التعرض لاستبراء المرأة.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

و أن يتكئ حال الجلوس على رجله اليسرى و يفرج اليمنى (١).

و يكره الجلوس فى الشوارع (٢)،

(١) قال فى الحدائق: «و منها الاعتماد على اليسرى ذكره جملة من الأصحاب (رضوان الله عليهم). و لم أقف فيه على نص، و أسنده فى الذكرى إلى روايه عن النبى صلى الله عليه و آله. و قال العلامة فى النهاية: لأنه عليه السلام علم أصحابه الاتكاء على اليسار. و هما أعلم بما قالاً.»

و عن مجمع الزوائد على الطبرانى الكبير عن رجل من بنى مدلج عن أبيه قال: «جاء سراقه بن مالك بن جشمع من عند النبى صلى الله عليه و آله، فقال: علمنا رسول الله صلى الله عليه و آله كذا و كذا، فقال رجل كالمستهزئ: أما علمكم كيف تخرؤون. فقال:

بلى و الذى بعته بالحق، لقد أمرنا أن نتوكأ على اليسرى، و أن ننصب اليمنى» (١).

(٢) جمع شارع، و هو الطريق الأعظم، كما فى الصحاح و لسان العرب و مجمع البحرين.

لكن فى كشف اللثام: أنه الطريق النافذ. و يناسبه ما فى الصحاح: «و شرع المنزل إذا كان بابه على طريق نافذ»، و فى لسان العرب: «و شرع المنزل إذا كان على طريق نافذ». يقال: شرعت الباب إلى الطريق أنفذته إليه» و فى نهاية ابن الأثير:

«كانت الأبواب شارعها إلى المسجد، أى: مفتوحة إليه. يقال: شرعت الباب إلى الطريق أى: أنفذته إليه» و نحوه فى القاموس.

بل يتعين الحمل على ذلك بلحاظ النصوص، ففى صحيح عاصم بن عبد الحميد عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قال رجل لعلى بن الحسين عليه السلام: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: تتقى شطوط الأنهار و الطرق النافذه، و تحت الأشجار المثمره

(١) هامش الحدائق ٢: ٦٨ عن مجمع الزوائد للهيثمى ١: ٢٠٦.

و مواضع اللعن. فقييل له: و أين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور» (١)، و فى حديث المناهى: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن يبول أحد تحت شجره مثمره أو على قارعه الطريق» (٢)، و فى حديث الأربعمائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: «قال: لا تبل على المحججه، و لا- تتغوط عليها» (٣)، و المحججه جاده الطريق، كما فى الصحاح و مجمع البحرين، و فى لسان العرب «المحججه الطريق، و قيل: جاده الطريق. و قيل: محججه الطريق سننه» و الجاده معظم الطريق، كما فى الصحاح، أو مسلكه و ما وضح منه، كما فى لسان العرب.

فان المتحصل بعد النظر فى النصوص و كلمات اللغويين أن موضوع الحكم هو مطلق الطريق النافذ.

ثم إنه صرح بالكراهه جمع من الأصحاب، بل هو المشهوره شهره عظيمه كادت تكون إجماعاً، بل هى كذلك، كما فى الجواهر، و فى الغنيه دعوى الإجماع عليه.

و لم يعرف الخلاف فيه إلا ما فى المقنعه و الهدايه، قال فى الهدايه: «و لا يجوز التغوط على شطوط الأنهار و الطرق النافذه و أبواب الدور و فى ء النزال و تحت الأشجار المثمره. و لا يجوز البول فى حجور الهوام و لا فى الماء الراكذ. و لا يجوز أن يطمح الرجل ببوله فى الهواء.» و قال فى المقنعه: «و لا- يجوز التغوط على شطوط الأنهار، لأنها موارد الناس للشرب و الطهاره، و لا يجوز أن يفعل فيها ما يتأذون به. و لا يجوز التغوط على جواد الطرق، و لا فى أفنيه الدور، لا يجوز تحت الأشجار المثمره و لا فى المواضع التى ينزلها المسافرون و لا فى أفنيه البيوت، و لا يجوز فى مجارى المياه و لا فى الماء الراكذ».

لكن سياق كلامهما يأبى الحمل على الحرمة، لبعده ذهابهما إلى حرمة جميع الأمور المذكوره فى كلامهما.

و كيف كان فلا مجال له بعد الشهره المذكوره على الكراهه، و قيام السيره

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١٢.

عليه، إذ لا يحتمل اختفاء مثل ذلك على الأصحاب بعد كثره الابتلاء به، خصوصا في العصور السابقة.

نعم، لو كان مانعا للناس من المرور لم يبعد حرمة، لما فيه من الإضرار بالمسلمين، و قرب حمل الكلام لأصحاب و المتيقن من السيره على غيره. و عن ابن أبي عمير- في الصحيح- و غيره عن إبراهيم بن أبي زياد عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: ثلاث من فعلهن ملعون: المتغوط في ظل التزال و المانع الماء المنتاب و ساد الطريق المسلوك» «١» و في مرسل الصدوق: «من سد طريقا بتر الله عمره» «٢». فلاحظ.

كما أنه لو كان الطريق غير نافذ، بل كان خاصا، فبناء على كونه ملكا لأربابه لا يجوز التخلي فيه بغير إذنه، كما صرح به بعضهم. و إن كان قد تنافيه السيره.

فتأمل.

(١) جمع مشرعه، و هي مورد الشاربه، كما في القاموس، أو طريق الماء للوارد، كما في مجمع البحرين. و هي كالشوارع في الأقوال المتقدمه.

نعم، المذكور في النصوص شطوط الأنهار، كما في صحيح عاصم المتقدم و غيره من النصوص الكثيره. و بها عبر في الهدايه و المقنعه فيما تقدم. و شفير نهر أو شفير بئر أو بئر يستعذب ماؤها، كما في موثق السكوني عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: «قال: نهى رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أن يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها، أو نهر يستعذب أو تحت شجره فيها ثمرتها» «٣» و نحوه خبر الحصين بن مخارق «٤».

و مقتضى إطلاقها عموم الكراهه لغير المشرعه إلا- أن يقيد بها بمناسبه ظهور كون الحكم للإرفاق بالناس الواردين من الماء. لكنه لا يناسب ما عن كتاب

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

العلل لمحمد بن علي القمي: «و العله في ذلك أن في الأنهار سكانا من الملائكة» (١).

هذا، و لو فرض منع الناس من الورود، لضيق الطريق أو نحوه، لم يبعد الحرمة، كما تقدم في الشوارع. فتأمل.

(١) كما في مرسلتي علي بن إبراهيم و الاحتجاج في جواب الكاظم عليه السلام لأبي حنيفة (٢). و نحوها مرسله المسعودي. (٣)

و في الشرائع ذكر التخلي تحت الأشجار المثمرة، و به عبر أكثر الأصحاب، كما في الجواهر. و يقتضيه النصوص الكثيره، منها ما تقدم من صحيح عاصم و موثق السكوني و حديث المناهي و خير الحصين.

و هو أعم، لشموله لما إذا كانت ثمره الشجره مما يقطف و لا يسقط تحتها، و هو المناسب للتعليل في خبر حبيب السجستاني عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إنما نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن يضرب أحد من المسلمين خلا [خلاه. خ. ل] تحت شجره أو نخله قد أثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها. قال: و لذلك يكون الشجر و النخل آنسا إذا كان فيه حملة، لأن الملائكة تحضره» (٤).

ثم إن هذه النصوص ظاهره في اعتبار فعلية الأثمار، و به أفتى جماعه من المتأخرين، كما في الجواهر.

لكن في جامع المقاصد: «و الظاهر أنه لا يراد بها ذات الثمره بالفعل، بل ما من شأنها ذلك، كما في شاه لبون، على ما صرحوا به و لأن المشتق لا يشترط في صدقه بقاء أصله و لأن ذلك موجب لبقاء النفره في ثمرتها».

(١) مستدرك الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢، ٧.

(٣) مستدرك الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٨.

و الكل كما ترى! فان اللبون صفه مشبهه داله على الثبوت يراد بها تعيين الصنف، فلا وجه للقياس عليها، و المشتق ليس حقيقه إلا فى المتلبس بالمبدأ على التحقيق، بل غايه ما قيل انه يعم ما انقضى عنه المبدأ لا مطلق ما من شأنه الاتصاف به.

على أنه قد تضمن موثق السكونى المتقدم وغيره التقييد بأن فيها ثمرتها، و فى بعض النصوص: «تحت شجره أو نخله قد أثمرت» «١» و فى آخر: «تحت شجره مثمره قد أينعت أو نخله قد أينعت، يعنى: أثمرت» «٢»، و هى كالصريحه فى اعتبار فعلية الأثمار، و هو المناسب للتعليل المتقدم فى خبر السجستانى.

و بقاء النفره- لو تم- استحسان لا ينهض بإثبات الحكم الشرعى.

نعم قد يستدل على العموم بما ورد فى جواب الكاظم عليه السلام لأبى حنيفه، إذ لا يراد بمساقط الثمار إلا محل سقوطها، الذى لا يراد به فعلية السقوط، بل شأنيته، فيشمل ما إذا لم تكن الثمره موجوده بالفعل.

اللهم إلا- أن يحمل على صورته وجودها بقريته النصوص الأخرى، لأن ظهور تلك النصوص الكثيره فى الاختصاص- و إن كان بمفهوم الوصف- أقوى من ظهوره فى الإطلاق بالنحو المذكور. فلاحظ.

ثم إن ما تقدم فى الشوارع من نسبه القول بالحرمة للهدايه و المقنعه جار هنا.

و قد عبر بعدم الجواز هنا فى الفقيه أيضا و ظهر حاله مما تقدم فان تسالم الأصحاب على الكراهه فى مثل ذلك مع كونه موردا للابتلاء مما يمنع من البناء على الحرمة، بل قد يلزم بحمل كلامهم على الكراهه كما هو المناسب لقريته السياق فى كلامى الهدايه و المقنعه.

كما أنه لو فرض كون الشجره مملوكه و كان التخلى تحتها مزاحما لمالكها فقد يتجه البناء على الحرمة مع عدم رضاه. بل لا ينبغى الإشكال فيه لو كان مالكا للأرض، كما صرح به فى جامع المقاصد.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١١.

و مواضع اللعن (١)، كأبواب الدور و نحوها من المواضع التي يكون المتخلى فيها عرضه للعن الناس (٢)، و المواضع المعده لنزول القوافل (٣).

(١) كما فى المقنع و النهايه و اشاره السبق و الوسيه و الشرائع و القواعد، و فى الجواهر أنه المشهور. و يقتضيه صحيح عاصم المتقدم فى الشوارع.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق مواضع اللعن فى مثل النهايه و اشاره السبق و الوسيه و الشرائع و القواعد. لكن فسرهما فى المقنع بأبواب الدور، كما هو الحال فى صحيح عاصم الذى هو الدليل فى المقام.

و لعله لذا اقتصر فيما تقدم من الهدايه على ذكر أبواب الدور، و فى المقنعه على ذكر أفنيتهما، من دون ذكر لمواضع اللعن.

و احتمال فى الجواهر حمل الصحيح على التمثيل، و لا يناسبه التركيب، إلا أن يستفاد من ذكر اللعن، لإشعاره بأن منشأ الكراهه تجنب اللعن المقتضى لعدم خصوصيه أبواب الدور، و إلا كان الأنسب ذكرها رأساً.

و أما ما فى جامع المقاصد من قوله بعد تعرضه لمفاد الصحيح: «و قيل:

مجمع المنادى لتعرضه للعنهم».

فهو خروج عن الإطلاق أيضاً. إلا أن يراد به التمثيل.

و كيف كان، فظاهر الأصحاب التسالم على الكراهه، كما يشهد به عدم تعرض بعضهم لذلك أصلاً.

و ما تقدم فى الشوارع من الهدايه و المقنعه قد عرفت استبعاد حمله على الحرمه. بل لعل الصحيح مشعر بعدم الحرمه، لإشعاره بأن منشأ الترك تجنب اللعن و إن لم يكن بحق، لا منافاه حق صاحب الدار.

نعم، لا يبعد اختصاصه بما إذا لم يكن مزاحماً لصاحب الدار بنحو يمنعه من الخروج أو يحصل له الأذى بسببه. فلاحظ.

(٣) كما تقدم من المقنعه، و ذكره فى الشرائع.

و يدل عليه مرسلتا على بن إبراهيم و المسعودى الواردتان فى جواب الكاظم عليه السّلام لأبى حنيفه المتقدم إليهما الإشاره فى مساقط الثمار.

و عبر جماعه كثيره بفى ء النزال، كما فى الهدايه و النهايه و إشاره السبق و المراسم و الوسيله و القواعد. و يدل عليه خبر الكرخى المتقدم فى الشوارع، و ما فى علل القمى «١».

و عبر بعدم الجواز فى الفقيه و فيما تقدم من الهدايه و المقنعه.

و يقرب حمل ما فى الأخيرين على الكراهه، لنظير ما تقدم فى الشوارع، بل هى المتعينه بلحاظ تسالم الأصحاب، كما تقدم نظيره.

هذا و قد ذكرت فى النصوص و كلماتهم مواضع اخرى يكره التخلّى فيها.

الأول: مواضع التأذى، كما فى النهايه و الغنيه و الوسيله و القواعد، و عن غيرها.

و لم أعر على نص به. إلا أن يستفاد من كثير من المكروهات المذكوره فى النصوص، كمنازل النزال و شطوط الأنهار و جواد الطرق و غيرها. بدعوى: فهم عدم الخصوصيه لها. و لعله لذا جعله فى الغنيه موضوع الكراهه، و جعل الأمور المذكوره أمثله له.

و لا بأس به بلحاظ قاعده التسامح، و إلا فهو خلاف ظاهر ما ورد فى جواب الكاظم عليه السّلام لأبى حنيفه، للتصريح فيه بعد بيان المواضع الخاصه بأن له أن يضع حيث شاء، بل هو خلاف ظاهر مثل صحيح عاصم، لظهوره فى التحديد بقريته السّؤال.

الثانى و الثالث: قبله المساجد و أفنيتهما، و لم أعر على من ذكرهما، و إنما هما مذكوران فى مرسل المسعودى المتضمن لجواب الكاظم عليه السّلام لأبى حنيفه المتقدمه إليه الإشاره فى مساقط الثمار.

كما ذكر الثالث فى مرسل على بن إبراهيم «٢» المتضمن لذلك، و فيما عن

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

كتاب العلل للقمى مع تحديد الفناء فيه بأربعين ذراعا فى أربعين «١».

الرابع: أفنيه الدور، المذكوره فى كلام المقنعه المتقدم، و فى النهايه و الغنيه و الوسيله.

و لم أعر على نص به، و إنما جعله فى الغنيه من أمثله مواضع التأذى، فيبتنى على ما تقدم فيها. إلا أن يستفاد مما ورد فى أبواب الدور.

لكنه لا يخلو عن إشكال: لأنه أوسع ظاهرا، لأن الفناء ما اتسع أمام الدار.

و منه يظهر الحال فى فناء البيوت الذى تقدم من المقنعه أيضا.

الخامس: الأفنيه من غير تقييد، و هو مذكور فى القواعد. و يشمل فناء السوق و غيره.

و لا دليل عليه، إلا أن يدخل فى مواضع التأذى فيبتنى على ما تقدم فيها.

السادس: الحّمّام. فعن جامع الأخبار عن النبى صلى الله عليه و آله عدّه مما يورث الفقر «٢».

السابع: التخلّى على القبر، أو بين القبور. ففى صحيح محمد بن مسلم الآتى فى البول قائما أن الأول معرض لصابه الشيطان، و فى خبرى إبراهيم و محمد أن الثانى يتخوف منه الجنون «٣». و إطلاقها يشمل قبر غير المؤمن، فلا وجه لما فى العروه الوثقى من التخصيص بالمؤمن.

نعم، لو كان منشأ الحكم احترام صاحب القبر فقد يتجه استحباب تركه. كما قد يتجه ما ذكره فيها من التحريم لو استوجب هتكه.

(١) كما هو صريح الروضه و المدارك و ظاهر اللعنه و عن المقنعه و الذكرى و الروض و غيرها. لأنه الظاهر من عنوان الشمس و القمر.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

و لا مجال للتعدى للجهه، لأنه إن رجع إلى دعوى أنها هي المراد منهما فلا قرينه عليه بعد مخالفته الظاهر.

و إن رجع إلى دعوى سعه مفهوم الاستقبال، فهي ممنوعه، و تمام الكلام فى مبحث القبلة من الصلاه.

كما لا مجال للحمل على الشعاع، لعدم الريب فى مجازيته و مخالفته للظاهر، بل هو مما يقطع بعدم كراهته، لغلبه الابتلاء به.

(٢) كما صرح به غير واحد، بل فى الجواهر: «هو المشهور بين الأصحاب، بل لا أعلم فيه خلافا بين المتأخرين».

و كأنه يشير إلى ما فى الهدايه و عن المقنعه من التعبير بعدم الجواز الذى لا يبعد حمله على الكراهه، لعين ما تقدم فى التخلّى فى الشوارع. و كيف كان فيدل على الكراهه النصوص الكثيره، ففى موثق السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام: «قال: نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله أن يستقبل الرجل الشمس و القمر بفرجه و هو يبول» (١)، و فى حديث المناهى: «و نهى أن يبول الرجل و فرجه باد للشمس و القمر» (٢)، و فى صحيح الكاهلى: «لا يبولن أحدكم و فرجه باد للقمر يستقبل به» (٣) و نحوه ما عن الجعفرىات (٤)، و فى مرسل الكلينى: «لا تستقبل الشمس و لا القمر» (٥)، و فى مرسل الصدوق: «لا تستقبل الهلال و لا تستدبره. يعنى: فى التخلّى» (٦)، و غيرها.

و ظاهر إطلاق غير واحد عموم الكراهه للبول و الغائط معا. بل هو صريح الوسيله و محكى المقنعه و المبسوط و الدروس.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

و عن الاقتصاد و الجمل و المصباح و مختصره التخصيص بالبول. و هو مقتضى الجمود على صحيح الكاهلى، و موثق السكونى، و حديث المناهى، و خبر الجعفریات، و حيث كان باقى النصوص ضعيف السند كان التعميم للغايط مبنيا على قاعده التسامح.

كما أنه اقتصر فى الهدايه على ذكر الهلال، دون الشمس [١] و القمر. و كأنه اقتصار منه على المرسل المتقدم. و لا وجه له.

هذا، و قد صرح فيها بالحاق الاستدبار بالاستقبال. و لعله ظاهر الفقيه لذكره المرسل المتقدم الذى هو العمده فيه، و عن الذكرى و الروض احتمالاه، للمساواه فى الاحترام.

لكنه - كما ترى - غير ظاهر لا - من حيث الصغرى و لا - الكبرى. فالعمده المرسل. و قد يستفاد مما عن علل القمى [٢]، حيث يستفاد منه النهى عن الاستقبال بالدبر.

و كأن ندره المرسل مع ظهور سكوت النصوص الأخرى الكثيره عنه فى عدم كراهته هو الذى أوجب إعراض الأصحاب عن مضمونه، مع ما عرف منهم من التسامح فى أدله السنن.

بل صرّح فى المدارك و كشف اللثام و محكى نهايه الأحكام و الذخيره بعدم كراهته، بل عن الفخر فى شرح الإرشاد الإجماع على ذلك. و إلا فمن البعيد عدم اطلاعهم على المرسل، و إن كان قد يناسبه التعليل فى المدارك بعدم المقتضى.

و أما ما فى كشف اللثام من احتمال حملة كعباره الهدايه على الاستقبال حين البول و الاستدبار حين الغايط.

فلا يناسب لسان المرسل جدا، كما لا يناسب عبارته الهدايه، حيث قال:

[١] هذا هو الموجود فى المطبوعتين من الهدايه. و حكى عنه فى مفتاح الكرامه ذكر الشمس على اضطراب فى نقله.

[٢] قال: «و لا يستقبل الشمس و القمر، لأنهما آيتان من آيات الله. و عله اخرى: ان فيها نورا مركبا فلا يجوز ان يستقبل بقبل و لا دبر.» مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

«و لا يجوز أن يجلس للبول و الغائط مستقبل القبله و لا مستدبرها، و لا مستقبل الهلال و لا مستدبره».

و كيف كان فلا بأس بالعمل بالمرسل، لقاعده التسامح. و سكوت النصوص عن مضمونه قد يكون لخصه الكراهه.

نعم، هو مختص بالهلال و التعدى للشمس و القمر إما أن يكون لاحتمال الإلحاق، أو لاستفادته مما تقدم عن علل القمى.

ثم إن مورد النصوص الاستقبال حال التغوط و التبول. و هو ظاهر الأصحاب، و ربما ينزل عليه ما تقدم من الهدايه من إطلاق النهى حال الجلوس لهما، و إن كان شاملا لفظا لحال التهيؤ لهما.

إلا أن استفاد العموم من التعليل بما يناسب التكريم فيما تقدم عن علل القمى. و لعله منصرف بقيه النصوص.

(١) كما فى الشرائع و القواعد و الروضه و جمله من كتب العلامه.

و يقتضيه التنصيص عليه فى أكثر نصوص المقام، و منها الصحيح و الموثق اللذان هما عمدتها، و به يخرج عن إطلاق الاستقبال فى مرسلى الكلينى و الصدوق، الظاهر فى الاستقبال بمقاديم البدن، كما تقدم فى استقبال القبله.

و أما ما فى مرسل عوالى اللثالى عن فخر المحققين: «لا تستقبلوا الشمس و القمر ببول أو غائط» «١»، فيتعين تنزيله على الاستقبال حالهما - نظير ما تقدم فى استقبال القبله - أو على الاستقبال بالفرج لملازمته لذلك فى الجملة.

و ربما يحمل على ما ذكرنا إطلاق الاستقبال فى كلام جماعه، كالتهايه و الغنيه و عن السرائر، و إن كان لا يناسبه ذكره فى سياق استقبال القبله. كما قد يحمل ما فى كلام بعضهم - كابن حمزه - من إطلاق الاستقبال بالبول و الغائط على

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

ما تقدم فى مرسل العوالى.

ثمّ إن ظاهر الاستقبال بالفرج فى النصوص و كلمات الأصحاب الاختصاص بالقبل، لانصراف الفرج إليه و لإمكان الاستقبال به فى الجلوس المتعارف، دون الدبر.

و حملة على الفرجين معا بتنزيل الاستقبال بالدبر على الوضع غير المتعارف، أو على الاستقبال بالدبر فى الوضع المتعارف بعيد.

نعم، عبر بالفرجين فى محكى التذكرة. و قد يناسبه ما تقدم عن علل القمى.

و ربما يحمل الاستقبال بالدبر فيهما على ما يلزم الجلوس مستقبلا. فلاحظ.

ثمّ إنه صرح فى المسالك و كشف اللثام و المدارك و محكى المنتهى و نهايه الأحكام و غيرها بارتفاع الكراهه بوجود الحائل من بناء أو غيم أو كف أو غيرها.

و عن العلامة تعليله: بأنه لو استتر عن القبلة بالانحراف جاز فهنا أولى.

و هو كما ترى! و عمدته الوجه فيه: اختصاص غير واحد من النصوص المتقدمه بالنهى عن بدو الفرج للشمس و القمر، الظاهر فى عدم الحائل. و حملة على الكنايه عن أصل الاستقبال خلاف ظاهره. كما أن ذلك هو المتيقن من الاستقبال فى بقيه النصوص إن لم يكن هو الظاهر منه.

و حملة فى القبلة على التوجه إلى سمت الكعبه الشريفه و لو مع الحائل إنما هو لتعذر الحمل على خصوص صوره عدم الحائل، لندره الابتلاء بها، فلا بد أن يراد منه ما أريد من الاستقبال فى الصلاة، بخلاف المقام.

نعم، يحسن تجنب ذلك احتياطا لاحتمال العموم.

(١) كما مر فى المقنعه و النهايه و الوسيله و المراسم و الشرائع و القواعد و عن غيرها، بل فى الغنيه دعوى الإجماع على استحباب توقي ذلك.

و يقتضيه ما عن الخصال فى حديث الأربعمائه الذى لا يخلو سنده عن اعتبار: «لا يبولن أحدكم فى سطح فى الهواء، و لا يبولن فى ماء جار، فان فعل ذلك

فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه، وإذا بال أحدكم فلا يطمحن ببوله، ولا يستقبل ببوله الريح» (١) وفي مرفوع محمد بن يحيى: «سئل أبو الحسن عليه السلام ما حد الغائط؟»

قال: لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» (٢) ونحوه مرفوع عبد الحميد بن أبي العلاء وغيره (٣).

و مقتضى الأخيرين عموم الحكم لحال التغوط، إما لاختصاصهما به، أو لأن المراد السؤال عن الخلوه الشامل للأمرين.

و هو ظاهر اللمعه و محكى الدروس و الذكرى و البيان.

و نزله في مفتاح الكرامه على إرادته الاستقبال حال البتول و الاستدبار حال التغوط، و هو غير ظاهر. بل ظاهر اللمعه استقبال المتخلى في الحالين.

كما أن مقتضى المرفوعين إلحاق الاستدبار بالاستقبال في كلا الحدين، كما ذكره في المدارك. و من ثم صرح بعموم الكراهه في الروضه، و هو ظاهر محكى الذخيره، بل هو ظاهر الكافي و المقنع و الفقيه و المعتمد، لذكر مرفوع محمد بن يحيى فيها في بيان الآداب، بل قد يستظهر لأجل ذلك من التهذيب، حيث ذكر مرفوع عبد الحميد، و إن كان في مقام الاستدلال على كراهه الاستقبال بالبول.

و منه يظهر أنه لا مجال لما في الجواهر من استظهار إعراض الأصحاب عن المرفوعين.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ١٤١

و لعل ترك غير من ذكرنا لمضمونهما لعدم كونهم في مقام استيفاء المكروهات، و لو لبنائهم على خفه الكراهه فيه، أو لدعوى لزوم رفع اليد عنهما، لاختصاص عله الحكم المذكوره في كلام بعضهم كالمفيد في المقنعه.

و في بعض النصوص بالاستقبال بالبول، فعن علل القمي: «و لا يستقبل الريح لعلتين أحدهما: أن الريح ترد البول، فيصيب الثوب و ربما لم يعلم ذلك أو لم

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

ص: ١٤١

يجد ما يغسله. و العله الثانيه: أن مع الريح ملكا فلا يستقبل بالعوده» (١)، حيث اقتصروا على العله الاولى و أغفلوا العله الثانيه المناسبه للتعميم، لعدم الفرق بين الحدثين فى تحقق استقبال الملك بالقبل عند الاستقبال و بالدبر عند الاستدبار، كما لا يخفى.

و بالجملة: ينبغى متابعه المرفوعين فى التعميم، بضميمه قاعده التسامح، لضعفهما.

هذا، و قد نسب فى مفتاح الكرامه للهدايه التعميم مع الظهور فى التحريم، و لم أعر على ما يقتضى ذلك. و إنما تعرض لعدم جواز التطميح بالبول، الذى حكم غير واحد بكراهه، و هو عبارته عن البول من مرتفع و إن لم يكن مستقبلا لمهب الهواء أو مستدبرا له، لأن التطميح بالشىء رمية و رفعه فى الهواء. و قد تضمنه أيضا غير واحد من النصوص، كروايه الخصال المتقدمه كصحيح مسمع عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: يكره للرجل، أو ينهى الرجل أن يطمخ ببوله من السطح فى الهواء» (٢) و موثق السكونى عنه عليه السلام: «نهى النبى صلى الله عليه و آله أن يطمخ الرجل ببوله من السطح و من الشىء المرتفع» (٣).

و يلزم حملها على الكراهه لنظير ما تقدم فى كراهه البول فى الشوارع.

نعم، لا- يبعد اختصاصه بالمكان المنكشف، دون مثل البول فى بالوعه الكنيف، و إن تحقق فيه ارتفاع محل البول عن محل سقوطه، لانصراف النصوص عنه، بل لا يبعد عدم صدق التطميح معه، كما قد يناسبه تعريفه بأنه رمى الشىء فى الهواء.

ثم إنه قد تضمنت روايه الخصال بصدرها النهى عن البول فى السطح فى

(١) البحار مجلد: ١٨ ص: ٤٦ أبواب آداب الخلاء طبعه كمپانى.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

الهواء، و هو غير التظميح، لظهوره فى كون السطح مبالا- حين هبوب الهواء. و كأنه مبنى على رجحان الاحتياط و الحذر من إصابه البول للجسد أو غيره، الذى يتسبب عن وجود الهواء.

و لعل ذكر السطح فيه بلحاظ كونه معرضا له، لا- لخصوصيه فيه، فىكون مساوقا لما تضمن رجحان الحذر من البول باختيار المكان المرتفع أو الرخو الذى يغوص فيه البول، كما يأتى إن شاء الله تعالى.

(١) كما فى النهايه و المراسم و إشاره السبق و الغنيه و الوسيله و الشرائع و القواعد و غيرها.

و يقتضيه صحيح ابن مسكان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: كان رسول الله صلى الله عليه و آله أشد الناس توقيا للبول كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان من الأمكنه يكون فيه التراب الكثير كراهيه أن ينضح عليه البول» (١) و مرسل سليمان الجعفرى: «بت مع الرضا عليه السلام فى سفح جبل فلما كان آخر الليل قام فتنحى و صار على موضع مرتفع فبال و توضأ. و قال: «من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله». و بسط سراويله و قام و صلى صلاه الليل» (٢). و المستفاد منهما مرجوحيه التعرض لصابه البول و رجحان الحذر من ذلك من دون خصوصيه للأرض الصلبة.

هَذَا، و قد عبر من عرفت بالكراهه أو النهى، و لعله إليه يرجع ما فى موثق السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من فقه الرجل أن يرتاد موضعا لبوله» (٣).

و ما عن بعضهم من استحباب ارتياد موضع للبول، و إلا فظاهر الصحيح كراهه التعرض للبول.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

نعم، مقتضى ارتكاز كون منشأ الحذر من البول الابتلاء بالأمر المذكور - كما فى الحائض - أو للعلم بتحقيق التطهير قبلها.

(١) كما فى النهايه و الغنيه و المراسم و إشاره السبق و الوسيله و الشرائع و القواعد و غيرها، بل فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، إلا ما ينقل عن ظاهر الهدايه، لقوله: لا يجوز. مع احتمال ما عرفته غير مره».

و كأنه لمرسل الديلمى: «قال الباقر لبعض أصحابه و قد أراد سفرا فقال له:

أوصنى، فقال له: لا تسيرن سيرا و أنت حاف، و لا تنزلن عن دابتك ليلا الا و رجلاك فى خف، و لا تبولن فى نفق.» (١) و ما رواه العامه من نهى النبى صلى الله عليه و آله عن البول فى الجحر (٢).

(٢) كما فى النهايه و الغنيه و المراسم و الوسيله و الشرائع و القواعد و غيرها، بل فى كشف اللثام و عن الذخيره أنه الأشهر.

و يقتضيه النصوص الكثيره على اختلاف ألسنتها.

فبعضها تضمن إطلاق الكراهه فى الماء، كمرسل حكم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: أيبول الرجل فى الماء؟ قال: نعم، و لكن يتخوف عليه الشيطان» (٣) و عن جامع البنزطى عن الباقر عليه السلام: «لا تبل فى الماء» (٤).

و بعضها مختص ببعض أقسامه، ففى مرسل مسمع عن أبى عبد الله عليه السلام:

«قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أنه نهى أن يبول الرجل فى الماء الجارى إلا من ضروره. و قال: إن للماء أهلا» (٥) و قريب منه ما فى حديث الأربعمائى المتقدم فى

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١٠.

(٢) عن سنن البيهقى ١: ٩٩ و كنز العمال ٥: ٨٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

استقبال الريح بالبول. و فى صحيح الحلبي عنه عليه السّلام: «قال: لا تشرب و أنت قائم، و لا تطف بقبر، و لا تبل فى ماء نقيع، فإنه من فعل ذلك فأصابه شىء فلا يلومن إلا نفسه. و من فعل شيئاً من ذلك لم يكذب يفارقه إلا ما شاء الله» «١» و نحوه غيره و فى حديث المناهى: «و نهى أن يبول أحد فى الماء الراكد، فإنه يكون منه ذهاب العقل» «٢»، و نحوه غيره.

نعم، فى صحيح الفضيل عن أبى عبد الله عليه السّلام: «لا بأس أن يبول الرجل فى الماء الجارى، و كره أن يبول فى الماء الراكد» «٣» و فى موثق ابن بكير عنه عليه السّلام قال:

«لا بأس بالبول فى الماء الجارى» «٤» و نحوه غيره. و لعله لذا اقتصر على ذكر الراكد فى الهدايه و غيرها، بل يظهر مما تقدم أنه قول معروف للأصحاب.

لكن يتعين عرفاً الجمع بين هذه النصوص و النصوص الواردة فى الجارى بخفه الكراهه.

و ما فى الجواهر من عدم الشاهد على ذلك و لا ينتقل إليه من اللفظ. غير ظاهر، لكونه نحواً من الجمع العرفى.

هذا، و فى الجواهر: «ان ظواهر الأخبار اختصاص الحكم بالبول. و عن الأكثر إلحاق الغائط. و لعله للتعليل قيل: و لأنه أولى».

لكن التعليل تبعدى، فلا مجال لاستفاده مساواه الغائط للبول، فضلاً عن أولويته منه.

و فى جامع المقاصد: «و لا يبعد أن يقال: إن الماء المعد فى بيوت الخلاء لأخذ النجاسه و اكتنافها- كما يوجد فى الشام و ما جرى مجراها من البلاد الكثيره الماء- لا يكره قضاء الحاجه فيه».

و استشكله غير واحد بإطلاق النهى. و مجرد اعداد الناس أمرهم على ما هو المكروه لا يرفع كراهته.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣.

(١) لما تقدم، و ما فى الهدايه من التعبير بعدم الجواز يظهر حاله مما تقدم فى نظيره، خصوصا بعد كون النصوص الناهيه بين ما هو ضعيف السند، و ظاهر فى الكراهه، بقريته التعليل أو السياق. فلاحظ.

(٢) كما فى إشاره السبق و الوسيله و الشرائع و المعبر و القواعد. قال فى المعبر: «لما يتضمن من الاستقذار الدال على مهانه النفس».

و هو كما ترى لا- يطرد فى تمام أفراد الأكل و الشرب. على أن فى بلوغ ذلك حدا يوجب الكراهه الشرعيه للأكل و الشرب بخصوصيتهما إشكالا أو منعا.

و قد استدل عليه أيضا بمرسل الصدوق: «دخل أبو جعفر الباقر عليه السلام: الخلاء فوجد لقمه خبز فى القدر، فأخذها و غسلها و دفعها إلى مملوك معه، فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلما خرج عليه السلام قال للملوك: أين اللقمه؟ فقال: أكلتها يا بن رسول الله، فقال عليه السلام: أنها ما استقرت فى جوف أحد إلا وجبت له الجنه، فاذهب فأنت حر، فإنى أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنه» (١)، و قريب منه ما عن عيون الأخبار، و صحيفه الرضا عليه السلام بأسانيدهما عن الحسين عليه السلام (٢).

بتقريب: أن تركهما عليهما السلام للمبادره بأكل اللقمه فى الخلا مع اهتمامهما باستجابته لا يكون إلا لكراهه الأكل فيه. و من ثم قد يتجه الاستدلال بالفحوى كما فى الجواهر، لأن الكراهه مع وجود جهه تقتضى الاستحباب تقتضى الكراهه بدونها بالأولويه.

و فيه- مع اختصاصهما بالأكل- أن مضمونهما قضيه خارجيه لا تصلح للاستدلال، لإمكان أن يكون تجنبهما لذلك لأجل أن نفسيهما تعاف الأكل، أو لاعجال قضاء الحاجه لهما عنه، أو لطفًا بالمملوك ليتوفى للثواب. و إلا فظاهر الخبرين أن وجدانهما عليهما السلام للقمه بمجرد دخولهما قبل الاشتغال بقضاء الحاجه،

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

فلو كان الاستحباب مقتضيا لهذا النحو من التعجيل لكان المناسب المبادره له خارج الخلاء قبل قضاء الحاجه.

ثم إن المحكى عن المصباح و مختصره و المهذب و نهايه الأحكام و المنتهى تخصيص الكراهه بحال التخلی.

و وجهه غير ظاهر، فان الوجهين المتقدمين مناسبان للتعميم، كما هو ظاهر إطلاق من تقدم، بل قد يناسبان التعميم لحال الكون فى الخلاء و إن لم يجلس.

فلاحظ.

(١) كما صرح به جماعه و حكى عن آخرين، بل فى الجواهر: «لعله لا- خلاف فى الحكم بين الأصحاب، لتصريح كثير من القدماء و المتأخرين به سوى ما يظهر من الفقيه، حيث قال: لا يجوز. و لعل مراده الكراهه.»

و يقتضيه صحيح صفوان عن أبى الحسن الرضا عليه السلام: «أنه قال: نهى رسول الله أن يجيب الرجل آخر و هو على الغائط أو يكلمه حتى يفرغ» (١) و خبر أبى بصير:

«قال لى أبو عبد الله عليه السلام: لا- تتكلم على الخلاء، فان من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجه» (٢) و ما عن المحاسن و جامع الأخبار من قولهم عليهم السلام: «ترك الكلام فى الخلاء يزيد فى الرزق» (٣). و ظاهرها- خصوصا الأخيرين- أن موضوع الكراهه هو الخلاء، لا خصوص حال خروج البول و الغائط.

(٢) كما ذكره غير واحد. بل ظاهر غير واحد استحبابه. للنصوص الكثيره المتضمنه حسن الذكر على كل حال، و منها صحيح محمد بن مسلم الآتى فى حكاية الأذان، و معتبره الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «لا بأس بذكر الله و أنت تبول، فان ذكر الله حسن على كل حال، فلا تسأم من ذكر الله» (٤).

و أما ما فى صحيح عمر بن يزيد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسيح فى

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

المخرج و قراءه القرآن. قال: لم يرخص فى الكنيف فى أكثر من آيه الكرسي و يحمد الله و آيه الحمد لله رب العالمين». (١) و رواه الشيخ بطريق آخر هكذا: «و يحمد الله و آيه».

فلا بد من حمل التحديد فيه على التحديد بالإضافه إلى القرآن، لا بالإضافه إلى الذكر، و إن وقع فى السؤال أيضا، فعدم التعرض له لعدم الحد له، لا لعدم الترخيص فيه.

هذا و فى النهايه و الوسيله و عن المبسوط و غيره أنه يذكر الله فيما بينه و بين نفسه، و فى إشاره السبق الذكر سرا. و كأنه لموثق سعه بن صدقه عن الصادق عليه السلام:

«قال: كان أبى يقول: إذا عطس أحدكم و هو على خلاء فليحمد الله فى نفسه» (٢).

و المرسل عنه عليه السلام: «انه [كان يعمل] إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا فى نفسه: بسم الله و بالله». (٣) بعد إلغاء خصوصيه موردهما. بل ثبوت ذلك فى مطلق الذكر الذى لا خصوصيه له مقتضى الأولويه العرفيه.

و الذى ينبغى أن يقال: إن أريد بذلك الكلام النفسى من دون نطق الذى لا يصدق عليه القول إلا مجازا فهو و إن كان محتملا من الخبرين بدوا، إلا- أنه لا- مجال له بلحاظ النصوص الكثيره الوارده فى الأدعيه و الأذكار الخاصه بالخلاء (٤) التى تقدم التعرض لبعضها و النصوص الآتية فى حكايه الأذان، لأن حملها على المجاز مع خلوها- على كثرتها- عن القرينه عليه بعيد جدا. بل يتعين حمل الخبرين على الاسرار المقابل للاجهار، كما لعله ظاهر إشاره السبق.

نعم، لا ظهور للخبرين فى كراهه الجهر، كما لا مجال للجمع بينهما و بين إطلاق أدله استحباب الذكر بالتقييد، بل يتعين حملها على استحباب الإخفات بنحو تعدد المطلوب، على ما هو المتبع فى الجمع بين المطلق و المقيد فى الأحكام غير الإلزاميه.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوه.

ثم إنه قد استثنى من الكلام أيضا أمور.

الأول: قراءة آية الكرسي. فقد استثناه من عموم كراهه الكلام في الشرائع والقواعد، وفي الجواهر: «صرح به كثير من المتأخرين». و استدل عليه فيها وغيرها بصحيح عمر بن يزيد المتقدم. لكنه إنما يقتضى استثناءه من كراهه قراءة القرآن التي هي مقتضى الجمع بين الصحيح المذكور و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته أقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن؟ قال:

يقرؤون ما شاءوا» (١) كما جرى عليه في النهاية والوسيلة. ولا ينافي كراهه من حيثيه كونه كلاما.

اللهم إلا أن يقال: صحيح صفوان مختص بالكلام مع الغير، ولا يشمل القرآن، وإطلاق الكلام في غيره منصرف عنه. فتأمل.

هذا، وفي الوسيلة استثنى قراءة آية الكرسي فيما بينه وبين نفسه، وقال:

«ثلاث يفوته شرف فضلها». ولا وجه له إلا دعوى استفادته من موثق مسعده والمرسل المتقدم بالإلحاق أو إلغاء الخصوصية، وكلاهما غير ظاهر.

الثاني: حكاية الأذان، كما صرح به غير واحد، وفي الجواهر أنه المشهور، بل في النهاية أنه مستحب. لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام:

«يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال، ولو سمعت المنادى ينادى بالأذان وأنت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وقل كما يقول المؤذن» (٢)، ونحوه خبر أبي بصير (٣)، وفي خبر سليمان بن مقبل: «قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليهم السلام: لأى عله يستحب للإنسان إذا سمع الأذان أن يقول كما يقول المؤذن وإن كان على البول والغائط؟ فقال: لأن ذلك يزيد في الرزق» (٤). وقريب منه غيره. وفي النهاية والوسيلة وعن المذهب أنه يحكيه في نفسه.

و الكلام فيه كما في سابقه.

هذا، وعن الروض تخصيصه بالفصول المتضمنه للذكر، دون الحيعلات، إلا أن تبدل بالحولقه، وكان وجه ظهور نصوص حكاية الأذان في المقام وغيره بأنه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

ص: ١٤٩

من صغريات حسن الذكر على كل حال.

و يشكل - مع قرب حمل ذلك على الحكمه، لعدم التنبيه فى نصوص الحكايه على الاختصاص - بأن بعض النصوص خال عن ذلك ظاهر فى الإطلاق، كخبر سليمان المتقدم، و صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام:

«قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول فى كل شىء» (١).

نعم، وردت فى كتبنا (٢) و كتب العامه (٣) بعض الأخبار الضعيفه المشتمله على ابدال الحيعلات بالحولقه، كما وردت نصوص أخرى فى متابعه المؤذن بوجه آخر، فلا بأس بالعمل بأى منها، و إن كانت حكايه الحيعلات أولى من إبدالها بالحولقه، لأقوائه نصوصها.

الثالث: أن تدعوه إلى الكلام الضروره، كما فى النهايه و الوسيله. و استدل عليه فى الجواهر برفع الحرج.

و هو كما ترى. إذ لو كان المراد بالضروره العرفيه المساوقه للحرج فعموم رفع الحرج لا ينهض برفع الأحكام غير الإلزاميه، لعدم لزوم الحرج منها.

و إن أريد بها الضروره العقليه كان الاولى الاستدلال باستحاله طلب ما لا يطاق.

و أما ما فى القواعد من الاكتفاء بالحاجه المضر فوتها فهو إنما يتم لو أريد منه الضرر الذى يحرم الوقوع فيه أو يكره كراهه مساويه لكراهه الكلام أو أهم منها.

و أشكل من ذلك ما فى المراسم من إطلاق استثناء الحاجه، بل قد تأباه نصوص كراهه الكلام.

الرابع: التحميد بعد العطاس، كما فى الجواهر، بل هو مستحب، لموثق مسعده المتقدم، و إطلاقات الذكر المتقدمه الكاشفه عن عدم كراهته من جهه الكلام، فلا مانع من الرجوع إلى إطلاقات استحبابه.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الأذان و الإقامه حديث: ١.

(٢) راجع مستدرک الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الأذان و الإقامه.

(٣) حكى عن صحيح مسلم ٤: ٨٥ و سنن النسائي ٢: ٢٥.

إلى غير ذلك مما ذكره العلماء (رضوان الله عليهم) (١).

و مثله في ذلك تسميت العاطس. إلا أن يستشكل في عموم الذكر لمثل الدعاء. المخاطب به الغير، مثل قول: يرحمك الله، بل مطلق الدعاء غير المخاطب به الله تعالى، مثل: رحم الله زيدا. فتأمل.

الخامس: الصلاة على النبي صلى الله عليه و آله عند سماع ذكره، كما في المقنعه. و العمده فيه دخولها في الذكر، فيجرى فيها ما تقدم في سابقها.

(١) و هي أمور لا بأس بالإشارة إليها و إلى دليلها باختصار.

الأول: البول قائما، كما ذكره غير واحد، ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: من تخلى على قبر أو بال قائما، أو بال في ماء قائما أو مشى في حذاء واحد، أو شرب قائما، أو خلا في بيت وحده، أو بات على غمر، فأصابه شىء من الشيطان لم يدعه إلا أن يشاء الله، و أسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان، و هو على بعض هذه الحالات» (١).

و مما تقدم من كراهه البول في الماء يظهر تأكد الكراهه في البول قائما في الماء، الذى ذكر في الصحيح أيضا.

و ما في الهدايه من عدم جواز البول قائما من غير عله محمول على الكراهه، لما سبق في نظائره، و لا سيما مع تعليله فيها بأنه من الجفاء.

و عن نهايه الأحكام زوال الكراهه في الحمام. و كأنه يريد حال الاطلاع الذى حكاه في مفتاح الكرامه عن بعض الناس. لصحيح ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرجل يطلى فيبول و هو قائم قال: لا بأس به» (٢).

بل ظاهر الوسائل كراهه الجلوس حينه، لما عن الصدوق: «روى أن من جلس و هو متنور خيف عليه الفتق» (٣).

بل قد يستفاد من موثق السكونى الآتى ارتفاع الكراهه بمطلق العله. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

الثانى: السواك، كما ذكره غير واحد. لما فى مرسل الصدوق عن الكاظم عليه السّلام: «أكل الأشنان يذيب البدن، و التدلّك بالخزف يبلى الجسد، و السواك فى الخلاّ يورث البخر» (١).

الثالث: الاستنجاء باليمين - كما ذكره غير واحد، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه سوى ما فى المقنعه و المهذب و عن النهايه من أنه لا يجوز» - ففى موثق السكونى عن جعفر بن محمد عن آبائه عن على عليهم السّلام عن النبى صلّى الله عليه و آله: «قال: البول قائما من غير عله من الجفاء، و الاستنجاء باليمين من الجفاء» (٢)، و فى مرسل يونس عنه عليه السّلام: «قال: نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله أن يستنجى الرجل بيمينه» (٣).

و يلزم حمله على الكراهه، لا لضعف سنده، لما تقدم فى تحديد الكر من حجيه مراسيل يونس، بل لظهور مفروغيه الأصحاب عن الجواز، بنحو لا يبعد لأجله حمل عدم الجواز فى الهدايه و النهايه و عن المقنعه و عن المهذب على الكراهه. مضافا إلى ما تقدم فى نظائره.

و فى مرسلتى الكلينى و الصدوق (٤) ارتفاع الكراهه إذا كانت باليسار عله.

و ينبغى أن يلحق بالاستنجاء الاستبراء، لما يأتى من كراهه مس الذكر باليمين. و لما ورد فى روايات العامه عن النبى صلّى الله عليه و آله من أن يده اليمنى كانت لطعامه و طهوره و يده اليسرى للاستنجاء.

الرابع: أن يمس ذكره بيمينه. لمرسل الصدوق: «قال أبو جعفر عليه السّلام: إذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه» (٥).

و لا يبعد إلغاء خصوصيه البول، و أن ذكره لأنه مظنه المس، فيكره المس و لو فى غير حال الخلوه.

الخامس: أن يكون فى يده التى يستنجى بها خاتم عليه اسم الله تعالى، كما صرح به جماعه كثيره. لجمله من النصوص، كخبر الحسين عن أبى الحسين الثانى عليه السّلام: «قلت له: إنا روينا فى الحديث أن رسول الله صلّى الله عليه و آله كان يستنجى و خاتمه

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥، ٦.

ص: ١٥٢

فى إصبغه، و كذلك كان يفعل أمير المؤمنين عليه السّلام و كان نقش خاتم رسول الله «محمد رسول الله». قال: صدقوا. قلت: فينبغى لنا أن نفعّل؟ قال: إن أولئك كانوا يتختمون فى اليد اليمنى، و إنكم أنتم تتختمون فى اليسرى» (١) و غيره مما هو كثير، بل لا يبعد استفاضتها بنحو يجبر ضعفها لو تمّ فى الكل.

نعم، لا ينبغى الإشكال فى حملها على الكراهه بعد ظهور التسالم الأصحاب عليه.

و أما ما فى خبر أبى البخترى عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: كان نقش خاتم أبى: «العزّه لله جميعاً»، و كان فى يساره يستنجى بها، و كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السّلام: «الملك لله»، و كان فى يده اليسرى يستنجى بها» (٢).

فلا مجال للتعويل عليه بعد ضعف أبى البخترى جداً، و معارضه الخبر للنصوص المتقدمه و نصوص استحباب التختم باليمين. و لعل الأقرب حملة على التقيه لو فرض صدقه، لأن أبا البخترى عامى.

بقى فى المقام أمور.

أولها: ألحق فى المقنعه باسم الله تعالى خاص أسماء الأنبياء و الأئمه عليهم السّلام معللاً بتعظيمهم عليهم السّلام.

و حملة الشيخ على الاسم المقصود به النبى و الامام، فى مقابل المشترك الذى يقصد به غيرهما. و هو ظاهر إطلاق جمع إلحاق أسماء الأنبياء و الأئمه عليهم السّلام.

و زاد فى جامع المقاصد اسم فاطمه عليها السّلام، و هو ظاهر ما فى الوسيله من إطلاق الاسم المعظم. و لا وجه له الا التعظيم، الذى هو مستحب لا مكروه الترك.

نعم، لو بلغ مرتبه الهتك حرم. و لا مجال لدعواه فى المقام. و لعله لذا فرق فى المقنع بين ما كان عليه اسم الله تعالى و ما كان عليه اسم محمد صلّى الله عليه و آله، و حكم بعدم البأس بعدم تحويل الثانى. و ربما يكون مستنده فى ذلك معتبر معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قلت له: الرجل يريد الخلاء و عليه خاتم فيه اسم الله

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٨.

تعالى. فقال: ما أحب ذلك. قال: فيكون اسم محمد صَلَّى اللهُ عليه وآله قال: لا بأس» (١). و حمله على ما إذا قصد به شخص آخر مخالف للظاهر جدا.

نعم، هو ظاهر في الفرق بينهما في كراهه اللبس حين الدخول للخلاء، لا حين الاستنجاء الذي هو محل الكلام. إلا أن يحمل عليه، على ما يأتي الكلام فيه.

ثانيها: قال في الجواهر: «صرح جمع من الأصحاب بتقييد الكراهه بما إذا لم يستلزم تلويثا في النجاسه، و إلا فيحرم- بل قد يصل إلى حد الكفر مع قصد الإهانه و الاستحقار- و إن تأمل في الحرمة بعض المتأخرين. لكنه في غير محله بالنسبه إلى لفظ الجلاله».

و العمده فيه المرتكزات التشريعيه في لزوم تجنيبه الهتك الحاصل من التنجيس في مثل المقام. بل لا يبعد العموم لأسماء المعصومين إذا كتبت و حملت للتبرك.

و أما مطلق التنجيس فالأمر فيه لا يخلو عن إشكال.

ثالثها: ألحق في الفقيه و النهايه بالخاتم الذي كتب عليه اسم الله الخاتم الذي فسه من حجر زمزم، و عن الدلائل انه المشهور. و عمم في الوسيله لكل حجر له حرمة.

و كأن الوجه فيه مضمرة على بن الحسين بن عبد ربه: «قلت له: ما تقول في الفص يتخذ من أحجار [حجاره. خ ل] زمزم؟ قال: لا بأس به، و لكن إذا أراد الاستنجاء نزع» (٢). لكن روى في بعض نسخ الكافي و التهذيب بإبدال زمزم بزمر. إلا- أن ترجح الاولى بمناسبه الحكم للموضوع ارتكازا، و بفتوى الصدوق- الذي هو من أركان الحديث- و الشيخ- الذي روى المضمرة نفسها- على طبقها.

رابعها: المحكى عن بعضهم كراهه استصحاب الخاتم الذي عليه اسم الله تعالى في الخلاء مطلقا و لو في اليد التي لا يستنجى بها، و هو ظاهر الهدايه معبرا بعدم الجواز.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

و يقتضيه خبر معاويه المتقدم، و موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: لا يمس الجنب درهما و لا ديناراً عليه اسم الله تعالى، و لا يستنجى و عليه خاتم فيه اسم الله، و لا يجامع و هو عليه، و لا يدخل المخرج و هو عليه» (١) المتمم بعدم القول بالفصل بين الجنب و غيره. و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن الرجل يجامع و يدخل الكنيف و عليه الخاتم فيه ذكر الله، أو الشىء من القرآن، أ يصلح ذلك؟ قال: لا» (٢) و غيرها.

لكن ذكر غير واحد لزوم حملها على ما إذا استنجى باليد التى فيها الخاتم، ليناسب ما فى خبر الحسين المتقدم و غيره من سيره النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام على الدخول للمخرج مع كون الخاتم فى اليمين. إلا أن الحمل المذكور بعيد جداً، خصوصاً فى موثق عمار المتضمن للأمرين.

فلعل الأولى الحمل على خفه الكراهه التى لا تنافى صدور ذلك منهم كثيراً لبعض الطوائى الثانويه، التى قد يكثر الابتلاء بها. و يناسبه ما يأتى فى الدراهم الأبيض. بناء على أن منشأ الكراهه كتابه الاسم الشريف عليه. و من هنا يتجه الفرق بين اسم الله تعالى و اسم غيره و إن كان معصوماً، لحديث معاويه المتقدم.

نعم، يتجه التعميم لما كتب عليه القرآن الشريف لخبر على بن جعفر بضميمه قاعده التسامح فى السنن.

السادس: استصحاب الدرهم الأبيض، كما فى الجواهر و عن غيرها.

و يقتضيه موثق غياث أو صحيحه عن جعفر عن أبيه عليه السّلام: «أنه كره أن يدخل الخلاء و معه درهم أبيض، إلا أن يكون مصوراً» (٣).

و عن بعضهم تخصيصه بما يكون عليه اسم الله تعالى. و كأنه لأن عدم مناسبه البياض للكراهه ارتكازاً تكشف عن كون ذكره عرضاً بلحاظ كتابه الاسم الشريف عليه، بناء على معرفيه اختصاصه بذلك فى عصر الصدور. و هو و إن كان

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١٧.

(مسألة ١٠): ماء الاستنجاء طاهر على الأقوى (١)

قريباً، إلا أنه لا طريق لنا فعلاً لإثباته.

و لو تمّ اتجه التعدي لكل ما يكتب عليه اسم الله تعالى. بل قد يتجه التعدي لمثل كتابه القرآن المجيد، حيث لا يبعد كونه هو المنشأ في الكراهه، لتعارف كتابته سابقاً على الدراهم و الدنانير. فتأمل.

هذا، و قد اكتفى في العروه الوثقى في ارتفاع الكراهه بكونه مستورا. و هو مخالف لظاهر الموثق، لأن الضرر أخص من الستر، بل يبعد حمل الخبر على خصوص صورته ظهوره مع غلبه ستره و لو بقبض اليد عليه.

السابع: طول المكث في بيت الخلاء، لغير واحد من النصوص المتضمنه أنه يورث الباسور، منها موثق محمد بن مسلم: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: قال لقمان لابنه: طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور. قال: فكتب هذا على باب الحش» (١).

و ربما بقيت بعض المندوبات و المكروهات تظهر بتصفح كتب الأخبار.

(١) الظاهر عدم الخلاف بينهم في عدم تنجيس ماء الاستنجاء لما يصيبه من الثوب و غيره، بل في الجواهر: «لا ينجس ما يلاقيه إجماعاً، تحصيلاً و منقولاً، نصاً و ظاهراً على لسان جملة من علمائنا» و إنما الكلام في أن ذلك لطهارته، أو هو عفو خاص مع نجاسته.

و قد صرح بالأول في الشرائع و القواعد و جامع المقاصد و المسالك و المدارك، و هو ظاهر المعبر، و قد نسبه للشيخين، و حكاه في مفتاح الكرامه عن موضعين من الخلاف و جملة من المتأخرين. بل في جامع المقاصد و عن كشف الالتباس دعوى اتفاق الأصحاب عليه.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لاقتصار قدماء الأصحاب من أهل الحديث على

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

ذكر النصوص الآتية من دون توجه لهذه الخصوصيه، و عن بعضهم التعبير بالعفو، و نفى البأس عن إصابته للثوب أو البدن، و ليس ذلك نصا و لا ظاهرا فى الطهاره، و لا سيما مع عدم ظهور أثر للفرق فى كلمات القدماء، لقرب ذهابهم لعدم مطهريته.

و ما فى المدارك من أن مرادهم بالعفو هنا عدم الطهوريه. لا قرينه عليه، و لا سيما مع ما عن حاشيتى الشرائع و الإرشاد للكركى من أنه عند القائل بالعفو نجس معفو عنه.

و كيف كان فاللازم ذكر النصوص ثمّ النظر فى مفادها. ففى صحيح عبد الكريم بن عتبه الهاشمى: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به، أ ينجس ذلك ثوبه؟ قال: لا» (١) و صحيح الأحول: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أخرج من الخلاء، فاستنجى بالماء، فيقع ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به فقال: لا بأس به [ليس عليك شىء. خ فقيه]» (٢) و قريب منه موثقه (٣). و فى صحيح يونس عن رجل عن الغير أو عن الأحول [من أهل المشرق عن العزرا عن الأحول. علل] عنه عليه السّلام انه قال له: «الرجل يستنجى، فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به. فقال: لا بأس. فسكت. فقال: أو تدرى لم صار لا بأس به؟

قلت: لا و الله، فقال: إن الماء أكثر من القدر» (٤).

و هذه النصوص - كما ترى - ليست مسوقه إلا لبيان عدم تنجس الثوب، كما هو صريح الأول و ظاهر ما بعده، لأن ظاهرها نفى البأس عن الثوب أو عن وقوعه فى ماء الاستنجاء لبيان عدم تنجسه، لا عن نفس ماء الاستنجاء لتدل على طهارته.

نعم، التعليل فى الأخير يناسب طهاره الماء. إلا أن يستشكل فيه بأن عدم إمكان التعدى عن مورده - للبناء على نجاسه الغساله، بل مطلق الماء القليل بملاقاه النجاسه، كما تقدم - موجب لإجمال جهه التعليل فيه، فيكون تعبديا، لا ارتكازيا، و حينئذ فكما يمكن سوقه لبيان طهاره الثوب لأجل طهاره الماء يمكن

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ٢.

سوقه لبيان طهاره الثوب رأسا من دون نظر للماء.

على أن سنده لا يخلو عن إشكال، لأن مراسيل يونس و إن كانت حجه بمقتضى ما تقدم فى أوائل مسأله تحديد الكر، إلا أن ما فى العلل من روايته عن رجل من أهل المشرق كالمشعر بعدم توثيق يونس له. فتأمل.

هذا، وقد ذكر غير واحد أن الحكم بطهاره الثوب ظاهر فى طهاره الماء للملازمه العرفيه بين طهاره الملاقى و طهاره الملاقى، كالملازمه بين نجاسه الملاقى و نجاسته. و من ثمَّ استفيدت طهاره كثير من الأمور و نجاستها من الحكم بطهاره ملاقيها و نجاسته.

لكنه لا يخلو عن إشكال، فإن ملازمه نجاسه الملاقى لنجاسه الملاقى التى هى من سنخ المقتضى لها ارتكازا تكاد تلحق بالملازمه العقليه، بخلاف ملازمه طهاره الملاقى لطهاره الملاقى، لوضوح امتناع تحقق المعلول بدون المقتضى، و إمكان عدم تأثير المقتضى فى ظرف تحققه لمانع من تأثيره، و لو كان هو التسهيل و الامتنان - كما يحتمل فى المقام - فليست الملازمه المدعاة إلا عرفيه، بلحاظ شيوع سرايه النجاسه للملاقى و ارتكازيتها، فيستفاد عرفا من دليل طهاره الملاقى طهاره الملاقى.

و لا سيما مع كون الأثر الظاهر لنجاسه الملاقى هو نجاسه ملاقيه، حيث يوجب ذلك التلازم بينهما ذهنا، كما لعله مورد ما أشير إليه من استدلال الأصحاب بدليل طهاره الملاقى على طهاره الملاقى.

إلا - أنه لا مجال للاعتماد عليها فى المقام، لابتناء الحكم بطهاره الثوب على رفع اليد عنها فى الجملة، إما التفكيك فى الطهاره بين الثوب و ماء الاستنجا، أو بين ماء الاستنجا و الغائط.

بل يبعد جدا دعوى: أن المستفاد عرفا من الجواب بطهاره الثوب هو طهاره ماء الاستنجا على حد سائر المياه الطاهره، بحيث يرفع به الخبث و الحدث، مع أن رفعهما بالماء من أظهر لوازم طهارته عرفا.

بل لما كان من الواضح عند السائل نجاسه الغائط، مع ارتكاز سرايه النجاسه

للملاقى، كان مقتضى الارتكاز الأولى فى ذهنه هو نجاسه كل من ماء الاستنجاء و الثوب، بل أولويه ماء الاستنجاء بالنجاسه من الثوب، فمن القريب أن يكون إهماله السؤال عن الماء و سؤاله عن الثوب مبنيًا على المفروغيه عن نجاسه الماء بمقتضى الارتكاز المذكور. و إلا لكان هو الأولى بالسؤال بعد ما أشرنا إليه من عدم وفاء الجواب بطهاره الثوب بمعرفه حاله، لابتناؤه على إهمال الملازمه المذكوره فى الجملة. فتأمل.

و بالجملة: الاقتصار فى السؤال و الجواب على الثوب و إهمال ماء الاستنجاء إن لم يكن ظاهرا فى المفروغيه عن نجاسته بمقتضى ارتكاز السرايه من النجس، الذى هو أقوى من ارتكاز سرايتها من المتنجس، فلا أقل من عدم ظهوره فى طهارته. بل المرجع فيه عموم الانفعال.

و دعوى: أن أعمال العموم المذكور فى ماء الاستنجاء مستلزم لتخصيص عموم تنجيس المتنجس فيه، إذ مقتضى العموم المذكور بضميمه النصوص المتقدمه الداله على عدم تنجيسه هو طهارته.

مدفوعه: بعدم حجيه عموم تنجيس المتنجس فى ماء الاستنجاء، لخروجه عنه تخصصا أو تخصيصا، و ليس العام حجه فى نفى التخصص و تعيين التخصص عند الدوران بينهما، و لا سيما فى مثل المقام، حيث يستلزم أعمال العموم المذكور تخصيص عموم انفعال الماء بعين النجاسه، الذى هو أقوى دليلا و ارتكازا من عموم تنجيس النجس.

و أضعف منه ما ذكره الفقيه الهمدانى قدس سره الشريف من أن الالتزام بنجاسه الماء يستلزم التصرف فى جميع الأدله الداله على عدم جواز استعمال الماء النجس فى المأكول و المشروب و الوضوء و الصلاه و غيرها مما يشترط بالطهاره، لثبوت نفى البأس عن الكل و لو بالإجماع.

لاندفاعه. أولا: بأنه يعلم بسقوط العمومات المذكوره عن الحجيه فى الماء المذكور، لخروجه عنها تخصصا أو تخصيصا.

و ثانيا: بعدم الوجه فى عدم البأس فى الأمور المذكوره بالإضافة إلى الماء

المذكور، بناء على نجاسته، لعدم المخصص للعمومات المذكوره فيه من إجماع وغيره، بل لا ثمره للنجاسه إلا عدم ترتب هذه الأمور عليه.

بل حتى بناء على طهارته، يقوى احتمال عدم مطهرته من الحدث، حيث ادعى الإجماع فيه.

و لو تمَّ لزم من القول بالطهاره تخصيص عموم مطهره الماء الطاهر، الذى هو كتخصيص عموم عدم جواز شرب النجس.

نعم، لو كان عدم البأس فى أخبار الأحوال راجعا إلى الماء اتجه عمومه لجميع هذه الأمور، بل يتعين حينئذ البناء على الطهاره، لعدم الأثر للنجاسه حينئذ، الموجب للغويتها عرفا و ظهور نفى البأس فى الطهاره.

إلا أن ملاحظه النصوص تشهد برجوعه إلى الثوب، فلا تدل إلا على طهارته و عدم منجسيه الماء المذكور له. و التعدى لغير الثوب من سائر أفراد الملاقى إنما هو بفهم عدم الخصوصيه. و إن كان المتيقن منه البدن، دون مثل الطشت و نحوه مما يتعارف تجنبه من دون أن يستلزم الحرج نوعا، فإن التعدى إليه لا يخلو عن إشكال، لو لا ظهور مفروغيتهم عن ذلك. فتأمل.

(١) كما فى المعبر و جامع المقاصد و المسالك و عن غيرها. و فى المدارك و عن الذخيره أنه مقتضى إطلاق النص و كلام الأصحاب.

و إليه يرجع ما فى المعبر من صدق الاستنجاء عليه. و قد تقدم الإشكال فى ذلك عند الكلام فى وجوب التعدد فى البول. إلا أن يرجع إلى استفادته من إطلاق النص تبعا، لعدم انفكاك ماء الاستنجاء من الغائط عن ماء الاستنجاء من البول غالبا.

و لا سيما بملاحظه ما فى صحيح الأحوال من فرض الاستنجاء بعد الخروج من الخلاء، لاستبعاد الاستنجاء بعد الخروج منها من خصوص الغائط كاستبعاد تميز أحد المائين عن الآخر، فعدم التنبيه على التفصيل فيه ظاهر فى العموم لما

فلا يجب الاجتناب عنه (١)، و لا عن ملاقيه (٢)، إذا لم يتغير بالنجاسه (٣)،

إذا استنجى من البول مع الغائط، و يتعدى منه لما إذا استنجى من البول وحده، لعدم الفصل، بل لفهم عدم الخصوصيه.

(١) أما فى الشرب فلاصالة البراءه بعد عدم وضوح عموم يقتضى جواز شرب الماء الطاهر.

و أما فى رفع الخبث فلعوم مطهره الماء الطاهر الذى تقدم تنقيحه فى أوائل أحكام المياه. و لم يظهر لى عاجلا من يمنع من رفع الخبث به على القول بطهارته، و إنما يأتى الكلام فى رفع الحدث.

هذا، و أما بناء على نجاسه ماء الاستنجاء فالمنع فى الكل ظاهر الوجه، كما أشرنا إليه آنفا.

(٢) فان مقتضى الحكم بطهارته ترتب جميع أحكام الطاهر عليه.

(٣) كما صرح به غير واحد، بل فى مفتاح الكرامه أنه صرح به جميع الفقهاء إلا من شذ، و فى كشف اللثام كأنه لا خلاف فيه، بل ظاهر شيخنا الأعظم قدس سره دعوى الإجماع عليه.

و العمده فيه عموم نجاسه المتغير المستفاد من مجموع النصوص الوارده فيه، المقدم على عموم طهاره ماء الاستنجاء، و إن كان بينهما عموم من وجه، لأن التغير حيثه زائده فى ماء الاستنجاء، لصدق ماء الاستنجاء بمجرد غسل موضع النجو الملازم لملاقاه النجاسه، و التغير أمر زائد على ذلك، فحال العمومين حال عموم حكم العنوان الأولى مع عموم حكم العنوان الثانوى.

و يؤيده التعليل فى مرسل الأحوال الظاهر فى اختصاص الحكم بالطهاره بصورة كون الماء أكثر من القدر، حيث يلزم حمله على إرادته غلبته له الملازمه لعدم التغير- و لو بقريه نصوص التغير. و هو لا ينافى ما تقدم من إجمال التعليل، إذ المراد به إجمال جهه التعليل فيه بعد فرض اختصاصه بمورده، و هو لا ينافى

ظهوره في فرض كون الماء أكثر.

و منه يظهر ضعف ما عن الأردبيلي من أن هذا الشرط غير ظاهر.

و أما ما في الجواهر من أقوائيه عموم التغيير، لأن ماء الاستنجاء ليس أعظم من الكر و الجارى، بل ليس لنا ماء لا يفسد بالتغيير.

فيشكل: بأن طهاره ماء الاستنجاء أو ملاقيه ليس لاعتصامه في نفسه، ليكون نظيرا للكر و الجارى، ليتمكن نفي أقوائيته منهما، بل هي حكم تعبدى و لو من جهة الامتنان و التخفيف، فيمكن ثبوتها مع التغيير.

و كما لم يثبت لنا ماء لا يفسد بالتغيير لم يثبت لنا ماء استنجاء نجس هو و ملاقيه، و المستثنيات الأخرى المذكوره في كلماتهم خارجه عنه موضوعا.

و مثله ما ذكره بعض مشايخنا من أن عموم نصوص الاستنجاء بالإطلاق، و عموم نصوص التغيير بالوضع المستفاد من صحيح حريز عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب» (١).

للإشكال فيه - مضافا إلى أن الصحيح محمول على الماء الكثير، بقريته تضمنه الطهاره مع عدم التغيير، و وارد في الميته، لأنها الظاهره عرفا من الجيفه، فلا يعم ماء الاستنجاء، و إنما استفيد عموم الانفعال الشامل لماء الاستنجاء من النصوص الأخرى، و لو بضميمه فهم عدم الخصوصيه - بأن العموم الوضعى الذى تضمنته فقره الأولى وارد فى الطهاره مع عدم التغيير، و أما النجاسه مع التغيير فهى مستفاده من فقره الثانيه بالإطلاق.

على أن سنده لا يخلو عن إشكال، لقوه احتمال الإرسال فيه، لروايته بطريق آخر صحيح عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام، و من البعيد تعدد الروايه، بل هو من تعارض الروايتين المسقط لهما عن الحجيه. فلاحظ.

ثم إن شيخنا الأعظم قدس سره استثنى من التغيير التغيير الذى يحصل لأول الماء

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

و لم تتجاوز نجاسه الموضع عن المحل المعتاد (١)، و لم تصحبه أجزاء النجاسه متميزه (٢)،

عند الغسل تدريجاً، لأن الاستنجاء لا ينفك غالباً عن هذا التغيير.

و هو فى محله. لكن استشكل قدس سره فى الطهاره مع انفصال انفصال الجزء المتغير بالنحو المذكور.

فإن أراد نجاسته مع تميزه عن غيره فهو فى محله. و إن أراد نجاسته و تنجيسه لما يقع عليه و يختلط به من بقيه ماء الاستنجاء فلا يخلو عن إشكال، بل منع، لصعوبه حمل النصوص على ذلك جداً.

هذا، و قد تقدم فى المسأله الثالثه من مباحث المياه أن المعيار فى التغيير الصفات الثلاث اللون و الريح و الطعم.

فلا وجه لما عن الذكرى من ذكر زياده الوزن فى المقام، و ما عن العلامه فى نهايه الأحكام من ذكره فى مطلق الغساله.

(١) كما فى المسالك و المدارك و كشف اللثام و غيرها. و قد ذكروا أن المراد به التعدى الفاحش الذى لا يصدق معه الاستنجاء. و لعله خارج عن إطلاق عدم قادحيه التعدى فيما عن الشهيد و الميسى و أبى العباس. و كيف كان فوجه اشتراط ذلك ظاهر.

نعم، اللانزم فيه التفصيل بين ما يغسل به الموضع المعتاد و ما يغسل به موضع التعدى لو أمكن الفصل بينهما، كما ذكره فى الجواهر، و تقدم نظيره فى الاستجمار.

هذا، و المستفاد من صحيح الأ-حول بمقتضى فرض الخروج فيه عدم قدح التعدى الذى يحصل من الخروج بسبب تقارب الألتين و حركتهما حينه.

(٢) كما فى جامع المقاصد و المسالك و كشف اللثام و عن الروض و الميسى و عن الأردبيلى انه غير ظاهر. و توقف فيه فى المدارك، لإطلاق النص.

لكن إطلاق النص ناظر إلى طهارته بلحاظ غسل النجاسه به المستلزم

لملاقاته لها، فان ذلك هو المقوم لصدق ماء الاستنجاء، و لا- نظر فيه إلى ملاقاته للنجاسه بعد ذلك، لبقائها فيه و عدم استهلاكها.

و من ثم لا يعد إهمال بعض الأصحاب التنبيه على ذلك خلافا في المسأله.

اللهم إلا أن يريد استفادته من الإطلاق تبعاً، لكثرة مصاحبه ماء الاستنجاء لذلك مع الغفله عنه، فعدم التنبيه عليه ظاهر في عدم قدحه.

و ما ذكره بعض مشايخنا من غلبه قله الغائط في المحل، فلا يتميز منه شىء في ماء الاستنجاء.

غير ظاهر، إذ كثيراً ما يكون غسل النجاسه بقلعها، المستلزم لتمييزها، لا بتدويبها بالماء المستلزم لاستهلاكها فيه. فالبناء على عدم قدح ذلك قريب جداً.

و أظهر من ذلك ما لو كان في الماء ما يخرج مع النجاسه و يتنجس بها مما لا يقبل الذوبان، كقشور بعض المطعومات التي لا تنهضم، كما نبه له السيد الطباطبائي في العروه الوثقى و تبعه جملة من شراحها و محشيها، و إن قُرب في الجواهر قادحيته أيضاً، بل جزم بها شيخنا الأعظم قدس سره.

(١) كما صرح به جمع من الأصحاب، كالمحقق و العلامة، و عن الشيخ و غيرهم. بل في كشف اللثام كأنه لا خلاف فيه.

و يقتضيه ما تقدم من اختصاص النصوص بنفى النجاسه من حيثه الاستنجاء، و لا تنهض بنفى تنجسه بنجاسه خارجيه. كما لا طريق لاستفادته تبعاً، لعدم كثره الابتلاء بذلك بنحو يغفل عنه.

لكن قد يدل على العفو تبعاً موثق الأحوال أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قلت له: استنجى ثم يقع ثوبى فيه و أنا جنب. فقال: لا بأس به» (١)، لقرب حملة على إرادته غسل المنى مع الاستنجاء، بقريته ذكر الجنابه لبعده احتمال دخل

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المضاف و المستعمل حديث: ٤.

حدثها في حكم ماء الاستنجاء، كى يحتاج لذكرها في السؤال.

إلا أن فى بلوغ ذلك مرتبه الظهور الحجه إشكالا، فلا يخرج به عما عرفت.

ثم إن ذلك كما يجرى فى غسل النجاسة الخارجيه بالماء يجرى فى وقوعه على الموضع النجس و نجاسه اليد التى يستنجى بها من غير جهه الاستنجاء، و لو لوضعها على النجاسة لا بقصده، كما صرح به بعضهم.

نعم، لا تقدر نجاسة اليد بسبب الاستنجاء بها- كما صرح به غير واحد- لملازمه الاستنجاء لذلك. من دون فرق بين سبق اليد على الماء فى ملاقاته النجاسة وغيره، كما فى جامع المقاصد وغيره، لتعارف الوجهين فى الجملة، بنحو يغفل عن التقييد بالصورة الثانية، الموجب لظهور الإطلاق فى إفادته تبعا.

خلافًا لما فى كشف اللثام من عدّ الصورة الأولى من صور ملاقاته النجاسة الخارجيه القادحة.

(١) كما فى جامع المقاصد و المسالك و كشف اللثام و غيرها. لما تقدم فى سابقه، لاختصاص الاستنجاء بغسل النجس، و هو الغائط، كما تقدم.

و دلالة الإطلاق على الطهارة مع الاختلاط تبعا غير ظاهر، لعدم وضوح غلبه ذلك بالنحو الذى يغفل عن استثنائه، لأنه على خلاف المتعارف فى الأمزجة الصحيحة. فما فى المدارك من التوقف فى ذلك لإطلاق النص، فى غير محله.

ثم إنه قد عمم صاحب الجواهر و شيخنا الأعظم قدس سرّه ذلك للمتنجس الخارج مع الغائط أو بعده، كالحصى و الودى، حيث يتنجس به الموضع أيضا، و ليس التطهير منه استنجاء.

لكنه فى غايه الإشكال، لكثرة خروجه و غفله العرف عنه، و لو لتفرع نجاسته على نجاسة الغائط المفروض عدم قدحها، فاستفاده عدم قدحه من الإطلاق تبعا قريبه جدا.

هذا، و عن المدارك و الذخيره عدم الفرق بين ما يخرج من المخرج الطبيعى

فإذا اجتمعت هذه الشروط كان طاهراً، و لكن لا يجوز الوضوء به (١).

و غيره، و فى جامع المقاصد و غيره و عن الدلائل اعتبار كون غير الطبيعى معتاداً، و ظاهر سيدنا المصنف قدس سره لزوم كون الموضوع معداً لخروج النجاسه و لو مع عدم التكرار و الاعتقاد.

و الكل يبتنى على عدم اختصاص الاستنجاء بغسل المخرج الطبيعى، بل يعم غيره مطلقاً أو بأحد الشرطين المذكورين.

و هو غير ظاهر، بل المتيقن منه غسل المخرج الطبيعى، فيرجع فى غيره الى عموم حكم الماء الملاقى للنجاسه.

و منه يظهر عدم الاجتزاء بالاستجمار فيه، كما لا يجتزأ بها مع تنجس الموضوع بنجاسه أخرى غير الغائط، كما تقدم ما يناسبه عند الكلام فى اعتبار طهاره الأحجار. فراجع.

(١) كما هو ظاهر الذخيره و قواه شيخنا الأعظم قدس سره و بعض من تأخر عنه.

لخبر عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: لا بأس بأن يتوضأ الرجل بالماء المستعمل. فقال: الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابه لا يجوز أن يتوضأ منه و أشباهه.» (١) بناء على ما تقدم فى الماء المستعمل من تقريب قوه سنده، و على التعدى عن مورده إلى مطلق ما يغسل به النجاسه و إن كان طاهراً.

و لما فى المعتبر و المنتهى من دعوى الإجماع على عدم جواز رفع الحدث بما يزال به النجاسه. و فى مفتاح الكرامه: «و قد اعترف بهذا الإجماع جماعه، كصاحب المدارك و المعالم و الذخيره و غيرهم.» و قال سيدنا المصنف قدس سره:

«الإجماع الذى يحكيه الفاضلان و يتلقاه الأعظم بعدهما بالقبول ليس من الإجماع المنقول».

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١٣.

و فيه: أنه لا مجال للتعدى عن مورد الخبر إلى الغساله الطاهره بعد ارتكازيه مانعيه نجاسه الماء عن التطهير به.

و أما دعوى الإجماع فلا- مجال للتعويل عليها بعد عدم ظهور التسالم على مضمونها، فان ما فى مفتاح الكرامه- من اعتراف جماعه به- لا يريد به إلا نقلهم لحكايته من الفاضلين، كما يظهر من كلام له آخر، و هو الموجود فى المدارك و الذخير، بل فى المدارك أن الأصح مطهريته من الحدث، و هو صريح كشف اللثام، و محكى مجمع البرهان، و عن الذكرى و المهذب البارع أن ثمره الخلاف فى ماء الاستنجاء تظهر فى رفعه الحدث و الخبث. و فى مفتاح الكرامه بعد نقل ذلك عنهما: «فيكون معقد الإجماع عندهما غير ماء الاستنجاء».

و لعل منشأه عدم صراحه كلام ناقلى الإجماع فى العموم، ففى المعبر فى حكم الماء المستعمل: «و فيما يزال به الخبث و لم يتغير بالنجاسه قولان، أشبههما التنجيس، عدا ماء الاستنجاء. أما نجاسته مع التغير فى إجماع الناس. و أما إذا لم يتغير فقد اختلف قول الشيخ. أما رفع الحدث به أو بغيره مما يزال النجاسه فلا إجماعا، و لما رواه عبد الله ابن سنان. و أما طهاره ماء الاستنجاء فهو مذهب الشيخين.».

و فى المنتهى بعد حكمه بنجاسه الغسله المطهره: «رفع الحدث بمثل هذا الماء أو بغيره مما يزال النجاسه لا يجوز إجماعا، أما على قولنا فظاهر. و أما على قول الشيخ فلما رواه عبد الله بن سنان.».

و قد يشهد باختصاص معقد الإجماع فى كلامهما عدم ظهور العمل منهما به فى ماء الاستنجاء، حيث أطلق فى الشرائع و النافع طهارته مع وضوح احتياج عدم رفع الحدث به مع طهارته للتنبيه، خصوصا مع التنبيه له فيما يرفع به الحدث الأكبر المذكور فى سياقه، بل أطلق فى القواعد مطهريته، و لم ينبه على استثناء الحدث فى غير واحد من شروح الكتب المذكوره، كجامع المقاصد و المسالك و الرياض، حيث يظهر منهم البناء على عموم مطهريته، خصوصا الأول.

و لعله لذا قال فى الجواهر: «سمعت الإجماع سابقا فى ماء الغساله من

المصنف والعلامة أنه لا يجوز رفع الحدث بما يزال به النجاسة. و يدخل فيه ذلك [يعنى: ماء الاستنجاء] على اشكال».

على أن من القريب ابتداء مذهب بعض المانعين من رفع الخبث بما يزال به النجاسة على نجاسته، و بعضهم على دخوله فى خبر عبد الله بن سنان، و لا يحرز خصوصيته فى المانعيه عندهم مع قطع النظر عن ذلك.

ثم إن الأمر لا يختص بالوضوء، بل لو تمّ المنع، فان كان دليله الإجماع تعين التعدى لكل ما يرفع الحدث من الوضوء و الغسل، و أشكل شموله لما لا يرفعه من الوضوءات و الأغسال المستحبه.

و إن كان دليله خبر ابن سنان كان الوجه فى التعدى للغسل ارتكاز أولويه الطهاره الكبرى فى ذلك من الطهاره الصغرى. كما يتعين التعميم لما لا يكون رافعا للحدث من الوضوء و الغسل المندوبين، عملا بإطلاق الوضوء فى الخبر بعد فرض التعدى منه للغسل، كما تقدم نظيره فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

بقى فى المقام فروع لا بأس بالتعرض لها.

الأول: لما كان منشأ القول بنجاسه ماء الاستنجاء هو عموم الانفعال بملاقاه النجاسه تعين قصوره عن الماء المعتصم، من دون فرق بين تماميه الشروط المتقدمه و عدمه، عدا التغير. و هو ظاهر.

كما أن منشأ امتناع رفع الحدث به على تقدير طهارته إن كان هو الإجماع فمن المعلوم قصوره عن ذلك أيضا. و إن كان هو خبر ابن سنان تعين الخروج عنه بما دل على جواز الغسل بالماء الكثير الذى يغتسل به الجنب و يستنجى به «١»، على ما تقدم فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر. بل المقام أظهر منه.

نعم، قد يستدل على كراهه استعمال الماء الكثير الذى يستنجى به بصحيح ابن بزيع: «كُتبت إلى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء و يستقى فيه من بئر، فيستنجى فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب، ما حده الذى لا يجوز؟»

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

فكتب: لا توضأ من مثل هذا إلا من ضروره إليه» (١).

لكنه ظاهر فى الماء المعرض لكل طارئ، كما تقدم هناك أيضا.

الثانى: إذا تردد الماء بين كونه غساله نجاسه و ماء استنجاء لم يبعد البناء على نجاسته و منجسيته، لاستصحاب عدم كونه ماء استنجاء، بناء على ما هو الظاهر من أن إحراز عدم الخاص فى موارد كاف فى إحراز ثبوت حكم العام له، و هو فى المقام عموم انفعال الماء القليل.

الثالث: إذا شك فى تحقق الشروط المتقدمه لثبوت حكم ماء الاستنجاء لم يقدح ذلك فى إجراء حكمه، لصدق الاستنجاء فى جميع ذلك المقتضى لترتب حكمه، و إنما يحتمل وجوب الاجتناب عنه أو عن ملاقيه لاحتمال أمر خارج عنه من تغير أو ملاقيه نجاسه غير ما يستنجى منه، فاستصحاب عدم ذلك يقتضى عدم وجوب الاجتناب.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٥.

الفصل الرابع كيفية الاستبراء من البول (١)

(١) تقدم فى مستحبات التخلّى أن ظاهر بعض النصوص استحباب الاستبراء فى نفسه. كما يأتى أن فائده طهاره البلل المشتبه. فان فرض عدم الاجمال فيه- و لو للجمع بين النصوص- فهو، و إلا كان مقتضى قاعده التسامح استحباب جميع الكيفيات التى تضمنتها النصوص بنحو تعدد المطلوب.

و أما بالإضافه إلى الفائده المذكوره فمقتضى القاعده فى مورد الشك و الاجمال البناء على الطهاره الحديته و الخبيثه، لاستصحابهما بعد فرض إجمال المخرج عنهما، و هو نصوص الاستبراء.

لكن احتمال فى الجواهر، بل جزم شيخنا الأستاذ قدس سرّه بأن اللازم البناء على النجاسه و الحدث، للزوم الاقتصار على المتيقن فى الخروج عن إطلاق ما تضمن وجوب الوضوء و الاستنجاء بخروج البلل بعد البول، كصحيح محمد بن مسلم:

«قال أبو جعفر عليه السلام: من اغتسل و هو جنب قبل أن يبول ثم يجد بللا فقد انتقض غسله، و إن كان بال ثم وجد بللا فليس ينقض غسله، و لكن عليه الوضوء، لأن البول لم يدع شيئا» (١) و موثق سماعه: «سألته عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل أن يبول، فيجد بللا بعد ما يغتسل. قال: يعيد الغسل، فان كان بال قبل

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

أن يمسح من المقعده إلى أصل القضيب ثلاثا، ثم منه إلى رأس الحشفه ثلاثا، ثم ينترها ثلاثا (١).

أن يغتسل فلا يعيد غسله، و لكن يتوضأ و يستنجي «١» و غيرهما.

و فيه: أن الإطلاق المذكور معارض بإطلاق ما تضمن طهاره البلل الخارج بعد البول و عدم ناقضيته ففي صحيح ابن أبي يعفور: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال ثم توضأ، ثم قام إلى الصلاة، ثم وجد بللا قال: [لا شئ عليه و. فقيه] لا يتوضأ [إنما ذلك في الجائل. كافي] «٢». و نصوص الاستبراء تصلح لأن تكون شاهد جمع بين الإطلاقين، ففي مورد إجمالها كما تسقط عن الحجية يسقط الإطلاقان بالمعارضه، و يكون المرجع استصحاب الطهاره الحديثه و الخبيثه، كما ذكرنا.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أن صحيح ابن أبي يعفور لما كان مطابقا لعموم الاستصحاب كان ملحقا به، و لم يصلح لمعارضه الإطلاقات الأول المقدمه في نفسها على عموم الاستصحاب.

ففيه. أولا: أن تقدم الإطلاقات الأول على عموم الاستصحاب لما كان الوجه فيه أنها أخص منه أو حاكمه عليه فلا مجال لتقديمها على إطلاق صحيح ابن أبي يعفور الذي هو مبين لها، بل يتعين استحكام التعارض بينه و بينها، بل قد يرجح بموافقه لعموم الاستصحاب.

و ثانيا: أن ظاهر الصحيح المذكور كون البناء على الطهاره لأجل أن البلل من الجائل، لا للاستصحاب، فمضمونه حاكم على مفاد عموم الاستصحاب، و ليس مساخا له، كي يدعى إلحاقه به.

(١) كما في الشرائع و القواعد و عن المنتهى و التحرير و التذكرة. و عن البيان

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

ص: ١٧٢

و الدروس إبدال نتر الحشفه بعصرها، و وافقهما فى الروضه و زاد إبدال مسح القضيب بنتره.

هذا مع محافظه الجميع على التسع، و نسبها فى المدارك إلى المبسوط، و فى الجواهر إلى صريح الصدوق. بل عن الذكرى: «و ليكن بالتسع المشهوره»، و وصفها بالشهره أيضا فى المدارك و محكى الذخير.

و قد استدل عليها غير واحد بأنها مقتضى الجمع بين النصوص بعد تقييد بعضها ببعض و توضيح ذلك: أن التسع بتمامها لم يتضمنها نص خاص، و إنما تضمن كل نص قسما منها. ففى صحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبى جعفر عليه السلام:

رجل بال و لم يكن معه ماء. قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه [رأس ذكره. خ يب] ثلاث عصرات، و ينتر طرفه، فإن خرج بعد ذلك شىء فليس من البول و لكنه من الحبال» (١) و صحيح حفص بن البخترى عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل يبول.

قال: ينتره ثلاثا، ثم إن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى» (٢) و خبر عبد الملك - الذى لا يبعد حسنه - عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا. قال: إذا بال فخرط ما بين المقعده و الأثنيين ثلاث مرات و غمز ما بينهما، ثم استنجى، فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى» (٣) و تقدم فى مسأله استحباب الاستبراء ما فى بعض النصوص من سل الإصبع من أصل العجان ثلاثا، و فى آخر من نتر الذكر ثلاثا.

إلا أن ضعف سندها مانع من الاستدلال بها، بل لا تصلح إلا للتأييد، و العمده ما ذكرناه هنا.

و قد يدعى أن إطلاق كل منها و إن كان يقتضى الاكتفاء بما تضمنه من الكيفيه فى طهاره البلل المشتبه، إلا أن الجمع بينها يقتضى تقييد كل منها بالآخر، فيعتبر جميع ما تضمنته من خرط ما بين المقعده و الأثنيين ثلاثا الذى تضمنه خبر

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقص الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقص الوضوء حديث: ٢.

عبد الملك- و عليه ينزل السل فى خير الجعفریات المتقدم فى استحباب الاستبراء- و عصر الذكر ثلاثا الذى تضمنه صحيح محمد بن مسلم- و الذى قد ينزل عليه النتر فى صحيح حفص و غيره مما تقدم فى استحباب الاستبراء- و نتر الحشفه الذى تضمنه صحيح محمد بن مسلم.

فلم يبق إلا الترتيب بين العصرات، الذى قد يتعين الحمل عليه بمناسبة كون الغرض التنقيه.

و يشكل. أولا: بأن صحيح محمد بن مسلم لم يتضمن التثليث فى نتر الحشفه، بل تركه فيه مع التعرض له فى عصر الذكر قد يوجب قوه ظهوره فى عدم لزومه. و أما دعوى حذفه اعتمادا على ذكره سابقا فهى خاليه عن الشاهد.

و ثانيا: بأن خير عبد الملك قد تضمن الغمز الظاهر فى غمز ما بين المقعده و الأثنيين، الذى لم يعتبره أحد زائدا على الخراط، كما فى الجواهر.

و حملة على غمز ما بين الأثنيين لأنهما الأقرب- كما فى الجواهر- مخالف للظاهر، لأنهما مذكوران ضمنا فى تحديد الخراط، فيبعد إرادتهما من الضمير. على أنه لم يقل به أحد أيضا، لأن أكثر ما ذكره هو التسع.

و أضعف منه ما أشار إليه فى الرياض و استظهره الفقيه الهمداني، من حملة على غمز الذكر، لأنه واقع بين الأثنيين، و عدم التصريح به لاستهجانته.

للاشكال فيه- مضافا إلى ما سبق- بأن الذكر فوق الأثنيين، لا بينهما، و لو أريد لكان التصريح به أخصر و أفيد، و ليس البناء فى النصوص على ملاحظه الاستهجان بمثل ذلك.

فالإنصاف: أن توجيه الغمز المذكور على مبنى المشهور مشكل.

اللهم إلا- أن يقال: عدم ذكره لا- يختص بالقائلين بالخرطات التسع، فلا يكون موهنا للقول المذكور، بل إعراضهم عنه إما أن يوجب سقوط ما تضمنه عن الحجية، أو يكشف عن كون عطفه على الخراطات للتأكيد و التوضيح، لا لكونه أمرا آخر فى قبالتها.

و ثالثا: بأن ظهور كل منها فى جواز البناء على الطهاره مع فعل الكيفيه

المذكوره فيها أقوى من ظهوره في عدم جواز البناء عليها مع تركها، فالمقام نظير ما إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء، الذى كان المعروف فيه البناء على الاكتفاء بأحد الشروط في ترتب الجزاء و عدم لزوم اجتماعها، تقديمًا لظهور المنطوق على ظهور المفهوم، بل المقام أولى بذلك، لأن دلالة الصحيحين على عدم جواز البناء على الطهاره مع عدم الاستبراء بالكيفيتين فيهما ليس لاشتغالهما على أداء الشرط الظاهره فى الإناطه المقتضيه للمفهوم، بل لظهور الأمر فى كل منهما بالكيفيه المذكوره فيه فى التعيين، المستلزم لعدم ترتب الأثر بدونه، و هو أضعف من ظهور الشرط فى المفهوم.

و منه يظهر أن قول المشهور ليس مبنيًا على تحكيم المنطوق على المفهوم، كما فى الجواهر، بل على العكس الذى هو خلاف الظاهر.

و دعوى: أن مناسبه كون الغرض الإنقاء تعينه و إن كان فى نفسه خلاف الظاهر.

مدفوعه بأن المناسبه المذكوره ليست من القرائن المحيطه بالكلام الصارفه عن الظهور المذكور.

و مما ذكرنا يظهر حال ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أن التردد فى المقام بين الجمع بتقييد كل منطوق منها بمفهوم الآخر و الجمع بتقييد مفهوم كل منها بمنطوق الآخر موجب لإجمال الاستبراء، الملزوم بالاختصار على المتيقن منه - و هو التسع - و الرجوع فى غيره لعموم نجاسه البلل الخارج بعد البول و ناقضيته، على ما تقدم منه فى تقريب مقتضى الأصل فى فرض الاجمال.

لاندفاعه بما ذكرنا من أن تقييد المفهوم بالمنطوق هو الأظهر، و بما تقدم من أن المرجع فى فرض الاجمال هو استصحاب الطهاره، لا العموم المذكور.

و رابعًا: بأن التقييد بالوجه المذكور و التنقيه لا يقتضيان الترتيب بالوجه المذكور، فإن التنقيه و ان توقفت على تقديم عصر ما بين المقعده و الأثنيتين على عصر الذكر، و تقديم عصر الذكر على عصر الحشفه، إلا أنها لا تقتضى تقديم تمام عصرات كل موضع على تمام عصرات ما بعده، بل يكفى عصر ما بين المقعده

و الأثنئين ثمّ الذكر، مع تكرار ذلك ثلاثا.

بل لو أمكن استيعاب ما بين المقعده و طرف الذكر بعصره واحده كفت ثلاث عصرات مستوعبه. إلا أن الظاهر تعذر ذلك، لأن عصر ما بين المقعده و الأثنئين بضغط الإصبع على الموضع، و عصر الذكر بضغطه بين الإصبعين، بنحو يحتاج للفصل الموجب للتعدد.

كما أنه لا بد من نتر الحشفه زائدا على ذلك، بناء على الجمع بين مفاد النصوص، لظهور صحيح محمد بن مسلم في ذلك.

و لعله لذا قال في النافع: «بعصر ذكره من المقعده إلى طرفه ثلاثا، و ينتره ثلاثا» إذ لا يبعد أن يكون مراده من نتره ما يساوق نتر الحشفه، كما هو الظاهر من جمله ممن ذكره في ضمن التسع كالشرايع و القواعد و غيرهما، و إلا فحمله على نتر تمام الذكر موجب لتكرار عصره بلا وجه. و ما في الرياض من حمل «طرفه» على الأثنئين غريب. فتأمل.

بقي في المقام أقوال أخرى.

الأول: ما في الغنيه، حيث قال: «أما البول فيجب الاستبراء منه أولا بنتر القضيب و المسح من مخرج النجو إلى رأسه ثلاث مرات».

و ظاهره الاكتفاء بالمسح المستوعب للمجرى ثلاث مرات، كما تقدم من النافع، مع إسقاط نتر الحشفه.

و فيه: أنه إن بنى على التخيير بين الكيفيات المذكوره في النصوص فلا مجال للإلزام بالاستيعاب المذكور، و إن بنى على الجمع بينها لزم ذكر نتر الحشفه، كما تقدم.

نعم، المستفاد من كلام غير واحد توجيه دلاله النصوص بمجموعها على ذلك، بحمل أصل الذكر في صحيح محمد بن مسلم على أصله المخفى في العجان الذي يبدأ من المقعده، و حمل نتر طرفه فيه على تأكيد استيعاب الذكر بالعصر، لدفع توهم الاكتفاء بعصر ما عد الحشفه، لا لبيان أمر آخر زائد على ذلك، و حمل الغمز في خبر عبد الملك على غمز الذكر، و حمل النتر

في صحيح حفص

على نتر البول الذى يكون فى المجرى المدلول عليه بقوله: «يبول» وإخراجه بعصر تمام المجرى.

و يشكل بأن ظاهر أصل الذكر فى صحيح ابن مسلم مبدؤه المقابل لطرفه، لا ما يخرج عنه عرفا، ولا سيما مع التصريح بتثليث العصرات، لما ذكرناه آنفا من تعذر عصر ما بين المقعده و طرف الذكر بعصره واحده.

و حمل نتر طرفه على تأكيد استيعابه بالعصر مخالف للظاهر جدا، ولا سيما مع العدول عن التعبير بالعصر إلى التعبير بالنتر.

و مثله حمل الغمز فى خبر عبد الملك على غمز الذكر، كما تقدم فى الوجه الثانى للإشكال فى الاستدلال على التسع المشهوره.

كما أنه لا مجال لحمل النتر فى صحيح حفص على إخراج البول بعصر مجراه، لأن النتر جذب الشىء بشده، و منه نتر الحبل، و إخراج البول مما بين المقعده و الاثنيين لا يكون بالوجه المذكور، بل بالسل و الخرط.

على أن البول المستفاد من قوله: «يبول» هو الخارج الذى لا يكون موردا للنتر، و المتبقى فى المجرى غير مفروض فى السؤال، كى يحمل عليه الجواب.

مع أنه لا معنى لتثليث النتر بالإضافة إلى البول، بل لامتناع تعدد خروجه، و إنما يتوجه فى مثل نتر الذكر المستلزم لخروج البول تدريجا.

و من ثمَّ كان هو الظاهر، و لا- سيما بعد كونه المناسب المعهود للنتر، و ورد فى غير واحد من النصوص المتقدم بعضها فى استحباب الاستبراء، و إن كانت ضعيفه السند.

الثانى: ما فى الفقيه و النهايه و المراسم و الوسيله و عن السرائر من أنه عبارته عن مسح ما بين المقعده و الأثنيين ثلاثا و نتر الذكر ثلاثا، و لعله ظاهر المبسط، حيث قال فى محكيه: «مسح من عند المقعده إلى تحت الأثنيين ثلاثا، و مسح القضيب و نتره ثلاثا».

و يأتى فيه ما تقدم فى سابقه من أنه لا وجه لإسقاط نتر الحشفه بعد ذكره فى صحيح محمد بن مسلم.

مع ما تقدم من أنه لا ملزم بالترتيب بين تمام المسحات و تمام النترات الذى هو صريح الفقيه و النهايه و المنصرف من غيرهما.

على أن الإلزام بالنتر لا وجه له بعد ظهور صحيح محمد بن مسلم فى الاكتفاء بالعصر.

الثالث: ما عن المقنعه، حيث قال: «مسح بإصبعه الوسطى تحت أنثيه إلى أصل القضيب مرتين أو ثلاثا، ثم يضع مسبحته تحت القضيب و إبهامه فوقه و يمرها عليه باعتماد قوى من أصله إلى رأس الحشفه [مره أو] مرتين أو ثلاثا».

و يشكل - مضافا إلى ما تقدم فى سابقه - بأنه لا وجه للتسامح فى التثليث بعد تصريح جميع النصوص به، و لا للإلزام بعصر الذكر بعد ظهور صحيح حفص فى كفايه النتر. فلاحظ.

الرابع: ما عن والد الصدوق من الاقتصار على مسح ما بين المقعد و الأنثيين ثلاثا.

الخامس: ما عن المرتضى و ابن الجنيد من الاقتصار على نتر الذكر من أصله ثلاثا.

السادس: ما عن المهذب من الاقتصار على عصر الذكر مرتين أو ثلاثا مع عصر الحشفه.

و هذه الثلاثه مبنيه على العمل ببعض النصوص و إهمال بعضها. و يزيد الأخير بالتسامح فى التثليث، و إبدال نتر الحشفه بعصرها.

و الذى يتحصل بعد النظر فيما تقدم: أن مقتضى الجمع بين النصوص الاكتفاء بإحدى الكيفيات الثلاث المذكوره فى النصوص المتقدمه، و هى مسح ما بين المقعد و الأنثيين ثلاثا، و نتر الذكر ثلاثا، و عصره من أصله ثلاثا مع نتر الحشفه.

و مقتضى ملاحظه التنقيه و الاحتياط بالجمع بين مفاد النصوص هو مسح تمام ما بين المقعد و رأس الذكر ثلاثا ثم نتر الحشفه.

ثم إنه لو بنى على الجمع بين مفاد النصوص فالظاهر أن اختلاف صحيحى محمد بن مسلم و حفص فى الذكر، حيث تضمن الأول عصره، و الثانى نتره

و فائدته طهاره البلبل الخارج بعده إذا احتمل أنه بول، ولا يجب الوضوء منه (١).

محمول على التخيير، أو الاختلاف في الفضل، لأن العصر أكد من النتر في التنقيه.

و ربما حمل النتر على العصر، بأن يحمل على جذب الذكر من أصله إلى طرفه بنحو الخرط، الذي هو المراد بالعصر، كما قد يظهر من بعضهم.

كما أن تعبير سيدنا المصنف قدس سره و غيره بالمسح فيه و في الخرط الاولى لا بد أن يحمل على المسح بشده المساوق للخرط، بقريته نصوص المقام و مناسبه التنقيه. و أما إبدال نتر الحشفه بعصرها - كما تقدم من الشهيدين - فهو خروج عن النص بلا وجه، إلا أن يكون لمجرد الاستظهار، لا للوجوب.

بقي شىء، و هو أن بعضهم قد تعرض لبعض الكيفيات الخاصه للخرط، مثل ما تقدم عن المقنعه من المسح بالإصبع الوسطى و وضع الإبهام و المسبحة.

و لا ملزم به بعد إطلاق الأدله. نعم، قد تضمن خبر الجعفریات - المتقدم في استجاب الاستبراء - سل الإصبع الوسطى من أصل العجان. و لا بأس بالعمل به برجاء المطلوبيه، و إن كان من القريب إلغاء خصوصيته. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) كما صرح به جمع، بل عن السرائر نفى الخلاف فيه، و في كشف اللثام دعوى الاتفاق عليه، و في الحدائق عن غير واحد من المتأخرين التصريح بعدم معرفه الخلاف فيه، و هو مقتضى صحيحى محمد بن مسلم و حفص، و خبر عبد الملك، المتقدمه في كيفية الاستبراء، التي تقدم في أول الفصل أنها شاهد جمع بين إطلاق ما دل على طهاره البلبل، و ما دل على نجاسته و ناقضيته. فراجع.

و أما ما عن محمد بن عيسى: «كتب إليه رجل: هل يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ فكتب: نعم» (١).

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

و لو خرج البلل المشتبه بالبول قبل الاستبراء بنى على كونه بولا (١)،

فلا مجال للتعويل عليه بعد ما عرفت.

وقد ذكر الشيخ قدس سره في الاستبصار أن الوجه حملة على الندب أو التقيه، لموافقته لمذهب أكثر العامه، لما حكى عنهم من ناقضيه كل ما يخرج من السبيلين، وليس فائده الاستبراء إلا تنقيه المجرى. ولا سيما مع عدم ظهوره في فرض اشتباه البلل، بل يعم ما إذا علم بعدم كونه بولا.

(١) كما صرح به جمع، و عن السرائر نفى الخلاف فيه، و في الحدائق عن غير واحد من المتأخرين التصريح بنفى معرفه الخلاف فيه.

و استدل عليه في كلام غير واحد بمفهوم النصوص المذكوره.

و يشكل بعدم كون المفهوم في الصحيحين مفهوم الشرط، بل مفهوم اللقب الذي ليس بحجه.

مع أن صحيح محمد بن مسلم مسوق لبيان ملازمه الاستبراء لعدم كون الخارج بولا، بحيث يكون سببا للحكم ظاهرا بعدم بوليته، فلا يقتضى إلا عدم الاماره على ذلك مع عدم الاستبراء، لا الحكم ببوليته، لترتب أحكامه، و ليس واردا لبيان إناطه عدم البوليته واقعا بالاستبراء، للقطع بعدم ذلك، و إمكان نقاء المحل بدونه.

و أما خبر عبد الملك فالشرطيه فيه مسوقه لتحقيق الموضوع، لأن الشرط فيها هو البول، لا الاستبراء، و تنزيلها على كون البول موضوع الشرطيه لا نفس الشرط، لا قرينه عليه.

و دعوى: أنه لو كان المرجع بدون الاستبراء هو الأصل المقتضى للطهاره كان ذكر الاستبراء في النصوص لغوا، لعدم الأثر له.

مدفوعه: بأنه يكفى في الأثر له عدم حسن الاحتياط أو ضعفه معه، لأنه أماره قطعيه أو شرعيه على عدم كون الخارج بولا.

فالعمده في المقام هو إطلاقات النصوص المتضمنه لوجوب الوضوء

و الاستنجا من البلل الخارج بعد البول المتقدمه فى أول الفصل، بعد تقييدها بنصوص الاستبراء المتقدمه، حيث تقدم أنها تكون شاهد جمع بينها وبين إطلاق طهاره البلل. فلاحظ.

(١) كما استظهر فى الحدائق عدم الخلاف فيه. و إن استشكل فيه بأنه لا- يناسب ما ذكره فى ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره من عدم الحكم بنجاسته، لاشتراك طرف الشبهه مع البلل المشتبه فى أن كلاً منهما قد اعطى بعض أحكام النجاسه، فإذا لم يكن وجوب الاجتناب عن طرف الشبهه مستلزماً لتنجس ملاقيه، لم تكن ناقضيه البلل المشتبه مستلزمه لنجاسته.

لكنه يندفع بالفرق بين المقامين بأن الحكم بوجوب الاجتناب عن طرف الشبهه عقلى بملاك لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال من دون أن يتضمن الحكم بنجاسته، ليتفرع عليه تنجس ملاقيه.

أما الحكم بناقضيه البلل المشتبه- لو تمّ- فهو شرعى متفرع على كونه بولاً، للمفروغيه عن عدم ناقضيه غير البول مما يخرج من مخرجه، فيلزم نجاسته.

اللهم إلا- أن يقال: الحكم بناقضيته إنما يستلزم بوليته و نجاسته إذا كان حكماً واقعياً، أما إذا كان ظاهرياً- كما هو الحال فى المقام- فلا- ينهض بإثبات لازمه، إذ لا- مانع من التفكيك فى مقام الظاهر بين التلازمات. على أن نصوص المقام لم تتضمن الحكم بناقضيه البلل المشتبه، بل الأمر بالوضوء منه، و هو أعم من ناقضيته، لإمكان كونه أمراً احتياطياً، لاحتمال الناقضيه.

و الذى ينبغى أن يقال: أنه إن كان الإشكال فى وجوب الاستنجا من البلل المشتبه، لإنكار الملازمه بينه و بين وجوب الوضوء منه. فيدفعه عدم الحاجه للملازمه المذكوره بعد ما تقدم فى موثق سماعه من الأمر بالاستنجا منه.

و إن كان الإشكال فى ترتب سائر آثار البول عليه. فهو لا- يخلو عن وجه، لأن الأمر ظاهراً بالوضوء و الاستنجا منه لا يستلزم الحكم ظاهراً ببوليته، ليرتب عليه

سائر آثارها، لإمكان ابتناؤه على الاحتياط فى الأمرين المذكورين، الملمزم بالاقصر عليهما و عدم التعدى لسائر الآثار، فان الاحتياط الشرعى كالعقلى لا يبنى على التعبد بمنشأ الاحتمال الملمزم به و إحرازه، لتترتب آثاره.

و دعوى: أن المستفاد من نصوص المقام كون الأمر بالوضوء و الاستنجاء من باب تقديم الظاهر على الأصل - كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه و غيره- فهو راجع إلى كون عدم الاستبراء أماره على كون الخارج بولا، لظهور الحال فى بقاء شىء من البول فى المجرى.

مدفوعه: بأن الاستبراء و إن كان أماره على عدم كون البلل بولا، إلا أن عدمه ليس أماره على بوليه البلل، لإمكان نقاء المحل بدونه، كما تقدم.

فالحكم ببوليته- لو تمّ- لا يستند إلى الظاهر، بل هو تعبد شرعى بمجرد الاحتمال، و لا يصلح الأمر بالوضوء و الاستنجاء للدلاله عليه، كما تقدم.

نعم، لو تمّ المفهوم فى صحيح محمد بن مسلم كان مقتضاه التعبد ببوليه البلل، لأن تعليق عدم البوليه على الاستبراء مستلزم للبوليه بدونه، إلا أنه تقدم عدم تاميته.

لكن الإنصاف أن إطلاق الاستنجاء ظاهر فى المفروغيه عن تحقق موضوعه، و هو البول، لأن الغسل بدون البول ليس استنجاء. و محض الاحتياط بالغسل لاحتمال كونه استنجاء، لا يصح إطلاق الاستنجاء حقيقه، فظاهر الأمر بالاستنجاء هو التعبد بكون البول بولا.

مع أنه بعد كون وجوب الوضوء و الاستنجاء متيقنا من الأدله فلا- أثر للتعبد بالبوليه إلا- وجوب غسل الملقى فى غير مورد الاستنجاء و وجوب غسل ملقى الملقى مهما تسلسل.

و يكفى فى ذلك صعوبه التفكيك عرفا بينهما و بين الاستنجاء، فالمفهوم من الأمر بالاستنجاء وجوب ترتيب آثار الانفعال بالبلل و إن لم يحكم عليه بالبوليه.

فلاحظ.

و الوضوء (١)، و إن كان ترك الاستبراء لعدم التمكن منه (٢)،

(١) لا إشكال فيه بعد كثره نصوصه من المطلقات المشار إليها «١».

(٢) لإطلاق الأدلة المتقدمة.

و دعوى: أن مقتضى حديث الرفع «٢» المتضمن رفع الاضطرار و ما لا يطيقون رفع أثر عدم الاستبراء، و هو وجوب البناء على البوليه.

مدفوعه: بما ذكرناه فى الأصول عند الكلام فى مفاد الحديث من أن مصحح اسناد الرفع للأمور المذكوره فى رفع تبعه الفعل أو التكليف و ما يكون من شؤون المسؤوليه المترتب عليهما، فيختص بالآثار الثابته بعنايه كونها تبعه و جزاء على الفعل، كالمؤاخذة فى الأحكام التكليفيه، و كوجوب الكفاره و الحد، و نفوذ العقد و اليمين و الإقرار، دون بقيه الآثار التابعه لأسبابها الشرعيه و إن كانت موجب للضيق، كالنجاسه بالملاقاه، و تحريم الحيوان مع الخطأ فى التذكيه، و منها ما نحن فيه، فان وجوب البناء على البوليه ليس من سنخ التبعه و الجزاء لترك الاستبراء، بل هو من أحكامه الشرعيه بلا ملاحظه ذلك.

نعم، لو كان مفاد الحديث تنزيل الأمور المذكوره فيه منزله العدم شرعا فقد يتجه شموله لما نحن فيه و غيره.
لكنه خلاف ظاهره.

و ذكر بعض مشايخنا فى وجه عدم شمول الحديث لما نحن فيه أمرين.

الأول: أنه مختص بالتكاليف الإلزاميه المتوجهه إلى المكلف بسبب الفعل الاختيارى كالإفطار فى نهار شهر رمضان الذى هو موضوع لمثل الحرمة و الكفاره، دون ما يتوجه على المكلف بسبب أمر لم يؤخذ فيه الاختيار، كالنجاسه و الغسل المترتبين على إصابه النجس و لو بلا اختيار، و منه ما نحن فيه، فان وجوب البناء

(١) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، و باب: ٥٦ من أبواب جهاد النفس، و باب: ١٦ من كتاب الإيمان.

ص: ١٨٣

على البول من آثار خروج البلل مع عدم الاستبراء وإن لم يكن باختيار المكلف.

الثانى: أن مقتضى الحديث رفع حكم المضطر إليه لا ترتيب آثار نقيضه عليه. فمن وجب عليه البيع لو اضطر إلى تركه لم يحرم عليه الترك، لكن لا يترتب عليه آثار البيع من الملكيه ونحوها.

و يندفع الأول: بأن أخذ الاختيار فى موضوع التكليف الإلزامى إن كان لاختصاص دليله به، لفرض عدم الإطلاق له بنحو يشمل الفعل غير الاختيارى، لم يحتج لحديث الرفع، بل لا- موضوع له حينئذ، فلا- بد أن يفرض شمول إطلاق المدليل للفعل غير الاختيارى كى يكون الحديث حاكما عليه و مخصصا للحكم بحال العمد و الاختيار.

كما يندفع الثانى: بأن رفع حكم عدم الاستبراء فى المقام كاف فى البناء على الطهاره، لاستصحابها، بلا حاجه إلى إثبات حكم الاستبراء، و هو الأمازيه على عدم البوليه.

هذا، و لو كان الاضطرار بترك بعض المسحات لعدم الموضوع لها لقطع الحشفه أو تمام الذكر فالظاهر ترتب الفائده المذكوره، لأن المستفاد من نصوص الاستبراء ان الغرض منه تنقيه المجرى لرفع احتمال تخلف البول فيه و نزوله بعد ذلك منه، فمع القطع بعدم التخلف فيه ترتب الفائده بالأولويه العرفيه. بل بناء على ما تقدم من أن مقتضى الجمع العرفى الاكتفاء بإحدى الكيفيات المذكوره فى النصوص يكون ذلك مقتضى النصوص، و به يخرج عن الإطلاق المتقدم. و لا مجال لما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من عدم ترتب الفائده حينئذ.

(١) كما صرح به فى العروه الوثقى و تبعه جماعه من محشيها.

و قد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سرّه.

تاره بقصور نصوص الاستبراء عن شمول الفرض، لظهورها فى أن ما يحكم عليه بأنه بول لو لا الاستبراء محكوم عليه بأنه من الجبائل بعده.

و اخرى بأن لازمه الحكم عليه بأنه منى بعد الاستبراء، لأن نصوص الاستبراء كما يظهر منها الحكم ببوليّه الخارج قبل الاستبراء يظهر منها الحكم بعدم بوليته بعده، فيلزمه كونه منيا.

و لعله لذا استشكل السيد الأصفهاني قدّس سرّه في حاشيته على العروه الوثقى في الاجتزاء بالوضوء في ذلك، بل قوى في محكى وسيلته وجوب الجمع بينه وبين الغسل.

و يندفع بما ذكرناه آنفا من أن دليل البناء على البوليّه مع عدم الاستبراء ليس هو مفهوم نصوصه، ليقدر قصورها عن محل الكلام، بل إطلاق ما دل على وجوب الوضوء والاستنجاء و عدم وجوب الغسل بخروج البلل بعد غسل الجنابه مع البول قبله، و من الظاهر شمول الإطلاق المذكور لمحل الكلام، إن لم يكن من أظهر أفراده.

بل يكفي في ذلك ما تضمن عدم وجوب الغسل و لم يتضمن وجوب الوضوء، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عن الرجل يغتسل، ثم يجد بعد ذلك بللا و قد كان بال قبل أن يغتسل. قال: ان كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد الغسل» (١) لأن الترخيص الظاهري في بعض أطراف العلم الإجمالي إنما لا يجوز و لا يصلح لحله إذا كان بلسان الأصل، دون ما إذا كان بمفاد الاماره، كما في المقام، لأن المستفاد من مجموع النصوص أن عدم وجوب الغسل مع البول إنما هو لأماريه البول على عدم كون البلل منيا، فإنه مستلزم لبوليته في محل الكلام، فيرتفع به الاجمال تعبدا. فتأمل.

على أنه لو فرض نهوض نصوص الاستبراء بإثبات بوليّه البلل مع عدمه، فهي و إن اختصت بصوره احتمال كون البلل من الجبائل، لتضمنها الحكم به مع الاستبراء- كما ذكره قدّس سرّه- إلا- أن الظاهر إلغاء الخصوصيه المذكوره عرفا، لأن عدم الاستبراء إذا كان موجبا للتعبد ببوليّه البلل و إلغاء احتمال كونه من الجبائل مع عدم الاماره على نفى الجبائل، فهو يقتضى التعبد ببوليّه البلل و إلغاء احتمال كونه منيا

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

مع كون البول أماره على عدم المنى بالأولويه العرفيه التي لها الدخل في فهم الأدله.

و أما ما ذكره أخيرا من أن لازم ذلك الحكم على البلل مع الاستبراء بأنه منى. فهو كما ذكره لو لا ما دل على أماريه البول على كونه غير منى، الموجب لتعارض الأمارتين فيسقطان عن الحجيه، و يلزم مراعاة العلم الإجمالي بخروج أحد الأمرين، كما صرح به جمع، منهم سيدنا المصنف قدس سره نفسه، بل جرى قدس سره في مبحث غسل الجنابه على ما ذكرناه و أغفل ما تقدم منه مما ذكره في مبحث الاستبراء من قصور نصوص الاستبراء عن الفرض المذكور.

مع أنه بناء على قصورها عنه يشكل ذلك بما نبه له شيخنا الأستاذ قدس سره من أن اللازم في فرض الاستبراء أيضا الرجوع إلى إطلاق ما تضمن عدم وجوب الغسل و وجوب الوضوء و الاستنجاء بخروج البلل بعد غسل الجنابه مع البول قبله، لشموله لحال الاستبراء بالخرطاط، فينحل به العلم الإجمالي المذكور.

و لا يندفع ذلك إلا بدعوى إلغاء خصوصيه مورد نصوص الاستبراء، لفهم عدم دخل احتمال كون البلل من الحبائل في أماريه الاستبراء على عدم البوليه، لأن منشأها ارتكازا نفاء المجرى من البول الذي لا يفرق فيه بين صورته احتمال كون البلل من الحبائل - التي هي مورد النصوص - و صورته عدمه و التردد بين البول و المنى، و الحكم في النصوص بطهاره البلل إنما هو لندره الصوره الثانيه، لا لاختصاص الأماريه بالأولى.

و عليه يتعين تعارض الأمارتين في الصوره الثانيه - التي هي محل الكلام - و مراعاة العلم الإجمالي.

نعم، نبه شيخنا الأستاذ قدس سره إلى أن المستفاد من نصوص الاستبراء من الجنابه بالبول و من البول بالخرطاط اختصاص أماريه الأمرين المذكورين بنفى بقاء المنى و البول في المجرى، لوضوح أن البول و الخرطاط إنما ينقيان المجرى، كما يناسبه التعليل في صحيح محمد بن مسلم المتقدم في أول الفصل بأن البول لم يدع شيئا، و لا دافع لاحتمال خروجهما من الداخل بسبب جديد إلا الأصل.

و على هذا يختلف الحال فى محل الكلام، فان لتردد البلل بين البول و المنى صوراً أربعا.

الأولى: أن يعلم بخروج أحدهما من المجرى.

و يجرى فيها ما تقدم من البناء على بوليته مع عدم الاستبراء، و على مقتضى العلم الإجمالى معه.

و يلحق بها ما إذا احتمل خروج أحدهما من المجرى و إن لم يعلم به، إذ مع الاستبراء تتعارض الأمارتان بالإضافة إلى الخروج من المجرى، و أصاله عدم كل من الأمرين بالإضافة إلى الخروج من الداخلى. و مع عدمه فالمرجع عموم البناء على بوليه البلل الخارج بعد البول، إذ يكفى فيه احتمال الخروج من المجرى لا القطع به، فينحل به العلم الإجمالى.

الثانية: أن يعلم بخروج أحدهما من الداخلى. و لا فرق فيها بين الاستبراء و عدمه فى لزوم البناء على مقتضى العلم الإجمالى.

الثالثة: أن يعلم بخروج البول من المجرى أو المنى من الداخلى. فمع الاستبراء قد يتجه البناء على المنى، لأن الاستبراء لما كان أماره على عدم خروج البول من المجرى فهو أماره على كون الخارج منياً، فيكون حاكماً على استصحاب عدم خروج المنى، و ينحل به العلم الإجمالى.

اللهم إلا- أن يقال: حجيه الاستبراء فى نفي البول لا- تستلزم حجيته فى إثبات خروج المنى من الداخلى، و إن كان لازماً اتفاقياً لذلك. و لا- أصل لما اشتهر من حجيه الإماره فى لازم مؤداها، بل هو مختص ببعض الأمارات، كالبينه و نحوها مما ثبت ببناء العقلاء حجيته فى اللازم، دون مثل الاستبراء، فان المتيقن حجيته فى مؤداه، فيعارض بأصاله عدم خروج المنى، و بعد تساقطهما يتعين البناء على مقتضى العلم الإجمالى.

و أما مع عدم الاستبراء فمقتضى إطلاق الأدله المتقدمه لزوم البناء على بوليه الخارج، فينحل العلم الإجمالى بذلك، و يبنى على أصاله عدم خروج المنى.

و دعوى: أن ظاهر النصوص المتقدمه التعبد ببوليه البلل فى مقابل خروج

المنى من المجرى، لا مطلقا و لو فى مقابل خروج المنى من الداخلى.

مدفوعه: بأن التقييد المذكور لا يناسب إهمال النصوص لاحتمال كون البلل من الجبائل، لوضوح أن الجبائل ليست مما يبقى فى المجرى، بل يحتمل نزولها من الداخلى، فالتعبد بالبوليه مع ذلك ظاهر فى الإطلاق، وإهمال احتمال خروج ما عدا البول من الداخلى أو المجرى مع عدم الاستبراء بالخرطاط.

فلاحظ.

الرابعه: أن يعلم بخروج المنى من المجرى أو البول من الداخلى. و الظاهر فيها لزوم مراعاة العلم الإجمالى.

و دعوى: أن مقتضى أماريه البول على عدم خروج المنى هو خروج البول حتى مع الاستبراء، لأن الاستبراء لا يدفع احتمال خروجه من الداخلى.

مدفوعه: بما ذكرناه فى الصوره السابقه من عدم حجيه مثل هذه الاماره على مثل هذا اللازم، بل تقتصر حجيتها على مؤداها، فتعارضها أصاله عدم خروج البول، و بعد سقوطهما يتعين مراعاة العلم الإجمالى.

و قد تحصل من جميع ذلك: أنه يجب مراعاة العلم الإجمالى إلا مع عدم الاستبراء و احتمال خروج البول من المجرى، حيث تقتضى الإطلاقات المتقدمه البناء على بوليه الخارج، فينحل العلم الإجمالى بذلك. فلاحظ.

بقى الكلام فى مقتضى العلم الإجمالى بخروج أحد الأمرين من البول و المنى.

و من الظاهر عدم الأثر له مع سبق الجنابه، للعلم بوجوب غسلها، دون الوضوء، على كل حال.

كما لا ينبغى الإشكال فى لزوم الجمع بين الوضوء و الغسل مع سبق الطهاره من الحدث الأ-كبر و الأصغر، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما تبعا لذلك.

و كذا مع سبق الحدث الأكبر غير الجنابه، بناء على عدم أجزاء ما عدا غسل الجنابه من الأغسال عن الوضوء، لأصاله عدم خروج المنى و عدم حدوث الجنابه، غير المعارضه بأصاله عدم خروج البول، لعدم الأثر للبول بعد العلم بسبق وجوب الوضوء. و إنما الإشكال فيما لو سبق الحدث الأصغر، فقد صرح جماعه

بالاكتفاء بالوضوء.

و ربما يستشكل فى ذلك باستصحاب كلّى الحدث المعلوم وجوده بعد البلل و قبل الوضوء، لاحتمال عدم ارتفاعه بالوضوء، فيجب الغسل عقلا لإحراز ارتفاعه، لا شرعا، لعدم كونه من أحكام كلّى الحدث، بل من أحكام خصوص الحدث الأكبر الذى مقتضى الأصل عدمه.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من معارضة استصحاب عدم الحدث الأكبر المقتضى لعدم وجوب الغسل لاستصحاب الكلّى فى المقام.

ففيه: أن إحراز عدم وجوب الغسل شرعا لاستصحاب عدم الحدث الأكبر، المقتضى لعدم ترتيب جميع الآثار المختصة به لا ينافى وجوبه عقلا، لإحراز ارتفاع كلّى الحدث و ارتفاع آثاره تبعا له. نظير من اغتسل بمائع مردد بين البول و الماء، فان مقتضى استصحاب طهاره بدنه و إن كان هو عدم وجوب غسله و تطهيره، إلا أنه يجب غسله عقلا، لإحراز صحه الغسل بعد فرض استصحاب الحدث، للقطع بعدم مشروعيه الغسل بدونه، إما لصحه الغسل الأول، أو لنجاسه البدن. فلاحظ.

نعم، يشكل التمسك باستصحاب كلّى الحدث فى المقام لوجوه.

الأول: أنه لا مجال له مع الاستصحاب الجارى فى فرديه.

و توضيح ذلك: أن الحدث الأكبر إما أن يكون مانعا من الحدث الأصغر إن سبقه و رافعا له إن لحقه، فليس الغسل رافعا إلا للأكبر. أو لا، بل يجتمعان معا مع تبيانهما سنخا أو تأكد أحدهما بالآخر، و يكون الغسل رافعا لهما معا.

أما على الأول فاستصحاب كلّى الحدث و إن كان بدوا من القسم الثانى لاستصحاب الكلّى، لتردد الحدث الواحد المعلوم الحصول قبل الوضوء بين الأكبر المقطوع البقاء مع الوضوء و الأصغر المقطوع الارتفاع به، إلا أن مقتضى استصحاب الأصغر و عدم الأكبر بعد خروج البلل هو ارتفاع الأصغر و الكلّى تبعا له بالوضوء و عدم الاحتياج فى رفع الكلّى للغسل.

و دعوى: أن الاستصحاب المذكور إنما يحرز عدم الأكبر و عدم ترتب آثاره

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٢، ص: ١٩٠

الخاصه به، كحرمه قراءه العزائم و المكث فى المساجد، لا ارتفاع كلى الحدث المستتبع لارتفاع آثاره، كعدم جواز الدخول فى الصلاه، إلا بناء على الأصل المثبت، بل مقتضى الاستصحاب بقاء الكلى.

مدفوعه: بأن استصحاب بقاء الأصغر يحرز رافعيه الوضوء له و للكلى الموجود فى ضمنه لأن ذلك هو المستفاد من دليل رافعيه الوضوء للحدث الأصغر ثبوتاً. و لذا لا إشكال فى جريان استصحاب طهاره الماء لإحراز صحه الوضوء به، لترتيب آثار ارتفاع كلى الحدث، مع وضوح أن الوضوء سبب لارتفاع خصوص الأصغر منه.

و حينئذ يرجع احتمال بقاء كلى الحدث إلى احتمال وجوده فى ضمن الأكبر المشكوك الحدوث، فيكون استصحابه من القسم الثالث لاستصحاب الكلى، الذى لا يجرى، خصوصاً فى مثل المقام مما احتمال فيه تعاقب الفردين، لا اجتماعهما فى الوجود.

و أما على الثانى فربما يدعى أن الأصغر الموجود مع الأكبر كما يرتفع بالغسل يرتفع بالوضوء، فليس الشك إلا فى حدوث الأكبر، و الأصل عدمه، و يكون استصحاب كلى الحدث معه من القسم الثالث الذى لا يجرى حتى فى مثل المقام مما احتمال فيه اجتماع الفردين فى الوجود لا تعاقبهما.

و قد يستدل عليه بإطلاق ما دل على سببيه أسباب الحدث الأصغر للوضوء و رافعيته له، لشمولها لحال وجود الحدث الأكبر. بل ذكر سيدنا المصنف قدس سره أنه لا يبعد استفاده ذلك من أدله مشروعيه الوضوء لنوم الجنب «١».

لكن الظاهر عدم ارتفاعه بالوضوء، و الا لزم وجوب الجمع بين الوضوء و التيمم مع تعذر الغسل، تحصيلاً للطهاره الاختياريه من الحدث الأصغر، و مشروعيه الوضوء قبل غسل الجنابه و إن لم يكن واجبا، مع عدم الاشكال ظاهراً فى بطلان الأمرين، بل هو صريح النصوص فى الأول «٢»، و الذى قد يظهر منها «٣».

(١) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٤، ٣٥ من أبواب الجنابه.

فى الثانى.

بل الظاهر أن مشروعىه الوضوء مع غير غسل الجنابه من الأغسال لىس لرفع الحدث الأصغر الموجود معه، بل لتتميم أثر الغسل، و لذا لا يتوقف على تحقق سبب الحدث الأصغر من البول و نحوه.

كما أن مشروعىه الوضوء لنوم الجنب لىست لرفعه الحدث الأصغر، بل هى من أحكام الجنب و لو مع عدم سبب الحدث الأصغر، كاستحباب الوضوء و المضمضه و غسل الوجه و اللىدين للأكل و الشرب التى دلت عليها النصوص أيضا «١».

فالعمده فى المقام: أن رافعىه الوضوء للحدث الأصغر تكون- بناء على ذلك- مشروطه بعدم الحدث الأ-كبر، و حىث كان الحدث الأصغر محرزا بالوجدان، فبضمىمه استصحاب عدم الحدث الأكبر يحرز ارتفاع الأصغر بالوضوء، و كذا ارتفاع الكلى الموجود فى ضمنه، كما تقدم.

فإن أرىد باستصحاب كلى الحدث استصحابه بلحاظ احتمال بقائه فى ضمن الأصغر المتىقن الحدوث- لىكون من القسم الأول من استصحاب الكلى- فهو محكوم لاستصحاب عدم الحدث الأكبر المحرز لرافعىه الوضوء للحدث الوضوء.

و إن أرىد استصحابه بلحاظ احتمال بقائه فى ضمن الأكبر المحتمل الحدوث فهو من القسم الثالث من استصحاب الكلى، الذى عرفت عدم جريانه.

الثانى: أن الظاهر كون الأ-ثر مرتبنا على فردى الحدث بخصوصىتيهما و عنوانىهما، لعدم أخذ كلى الحدث بعنوانه موضوعا للمانىعه، بل أخذت الطهاره موضوعا للشرطىه، و من الظاهر أن الطهاره أمر إضافى يختلف بالإضافه إلى كل حدث بنفسه، فىكون كل حدث بنفسه موضوعا للمانىعه. و هو الظاهر من مثل قوله

(١) راجع الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه.

تعالى إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا «١» بناء على أن المراد القيام من النوم، كما فى موثق بن بكير «٢»، و ظاهر نصوص الأحداث، مثل قوله عليه السّلام فى صحيح يونس فى بيان الوضوء المفترض لمن جاء من الغائط أو بال: «يغسل ذكره و يذهب الغائط و يتوضأ مرتين» «٣» و غيره.

فإن الاستفادة من ذلك كون كل منهما بنفسه موضوعا للمانع، و اتفاق الافراد فى المانع لا يستلزم كون المانع شرعا هو الجامع بما هو أمر بسيط قد ألغيت فيه الخصوصيات، بل يكون موضوع المانع مركبا من العناوين المتعدده الخاصه، فإذا أحرز عدم بعضها بالوجدان و عدم الآخر بالأصل أحرز فقد المانع و حصول الشرط، و إن لم يحرز عدم الكلى بما هو أمر بسيط، لا بالأصل و لا بالوجدان. فتأمل جيدا.

الثالث: أن ذلك لو تمّ لزم البناء على الاحتياط بالغسل فى كل مورد يكون المكلف محدثا بالأصغر إذا احتمل طرؤ الحدث الأكبر، سواء طرأ الحدث الأصغر قبل الاحتمال أم بعده، و من الظاهر عدم إمكان الالتزام بذلك بعد ملاحظه سيره المتشرعه.

بل قد يشهد به بعض النصوص، كالنصوص المتضمنه لعدم وجوب الغسل بخروج البلل بعد الغسل إذا كان قد بال «٤»، لوضوح أن البول إنما يكون أماره على نقاء المجرى و عدم خروج المنى منه، و لا يدفع احتمال نزوله من الداخل، و ما عن مستطرفات السرائر عن محمد بن مسلم: «سألته عن رجل لم يرفى فى منامه شيئا، فاستيقظ فإذا هو بلل. قال: ليس عليه غسل» «٥» و خبر أبى بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصيب بثوبه منيا و لم يعلم أنه احتلم. قال: ليغسل ما وجد

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٤) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه و قد تقدم بعض هذه النصوص فى أول هذا الفصل.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

بثوبه و ليتوضأ» (١) بناء على حملته على الثوب المشترك - كما ذكره الشيخ قدس سره - أو على احتمال كونه من جنبه سابقه - كما احتمله في الوسائل - فلاحظ.

هذا كله بالإضافة إلى الحدث، و أما بالإضافة إلى الخبث فلا أثر للعلم الإجمالي مع عدم تنجس البدن بالبلل، لخروجه في مثل الكر، و لا مع سبق النجاسة بالبول، لوجوب الغسلتين على كل حال.

و أما مع سبق الطهارة أو النجاسة بغير البول مما يكتفى فيه بالمره فقد يدعى أن مقتضى استصحاب النجاسة وجوب الغسل مرتين.

لكن الظاهر أنه محكوم لاستصحاب عدم ملاقاته البول للبدن المقتضى لعدم وجوب التعدد بمقتضى عموم الاكتفاء بالمره في تطهير المتنجس، بناء على ما أشرنا إليه في أول فروع ماء الاستنجاء من أن إحراز عدم عنوان الخاص بالأصل كاف في جريان حكم العام.

و لا يعارض باستصحاب عدم ملاقاته البدن للمنى، لعدم كون الاكتفاء بالمره من أحكام التنجس بالمنى، بل من أحكام مطلق التنجس المعلوم في المقام.

اللهم إلا - أن يقال: الاكتفاء بالمره ليس من أحكام مطلق التنجس و قد استثنى منه التنجس بالبول، بل من أحكام التنجس بكل نجاسة غير البول، على نحو يكون من أحكام أفراد ملاقاته النجاسات المختلفه غير البول، لتشابه تلك النجاسات في الحكم المذكور، فلا ينفع في الاكتفاء بالمره إحراز التنجس بالوجدان و نفى التنجس بالبول بالأصل، بل لا بد من إحراز التنجس بغير البول من النجاسات، و لا أصل يحرز ذلك، بل يتعين الرجوع لاستصحاب النجاسة، لكنه مشكل جدا.

ثم إنه لو بنى على الاكتفاء بالمره لأصالة عدم ملاقاته البول فإنما يتجه العمل به في المقام مع لزومه الغسل إما لسبق الحدث الأكبر، أو للعلم الإجمالي في فرض سبق الطهارة من الحدثين.

أما مع سبق الحدث الأصغر الذي تقدم أن مقتضى الاستصحاب الاكتفاء

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

و يلحق بالاستبراء فى الفائده المذكوره طول المده على وجه يقطع بعدم بقاء شىء فى المجرى (١). و لا استبراء للنساء (٢)،

معه بالوضوء، فمع الغسل مره واحده يعلم إجمالاً بالنجاسه الخبثيه أو الحدث الأكبر، فيجب الاحتياط بالجمع بين غسله اخرى و الغسل. إلا أن يتجنب حدوث العلم الإجمالى المذكور بالغسل بالكر الذى لا يحتاج للتعدد فيه حتى فى البول، لعدم فعلية الأثر للعلم الإجمالى المذكور قبل الغسل، لعدم الفرق بين النجاستين فى الآثار، وإنما يكره أثره فعليا بعد الغسل مره بالقليل، فمع تجنب ذلك بالغسل بالكثير لا مانع من العمل بالأصل فى نفي الغسل. فلاحظ.

(١) قال فى الجواهر: «و ربما ألحق بعض مشايخنا بالاستبراء طول المده و كثره الحركه، بحيث لا يخاف بقاء شىء فى المجرى. و هو لا- يخلو من وجه بعد حصول القطع بذلك. و إلا فإطلاق الأدله ينافيه. بل يمكن المناقشه حتى فى صورته القطع، لاحتمال مدخلية الكيفيه الخاصه فى قطع دريره البول. لكنها ضعيفه».

لكن تقدم أن فائده الاستبراء البناء على عدم خروج البول من المجرى، و لا نظر فى أدلته لاحتمال نزوله من الداخل بدفع جديد. و عليه لا- موضوع للفائده المذكوره، فى فرض القطع بنقاء المجرى، إذ احتمال بوليه البلل إن كان مع احتمال خروجه من المجرى كان منافيا للقطع المذكور، و مستلزما لتبدله بالشك، و إن كان مع احتمال نزوله من الداخل لم يصلح القطع المذكور لدفعه، كما لا يدفعه الاستبراء، بل ليس الدافع له إلا الأصل، كما تقدم.

(٢) كما هو ظاهر تقييد استحباب الاستبراء بالرجل و ظاهر بيان كيفيته فى كلام جماعه.

و عن المنتهى و محكى النهايه التعميم لها، بل عن الروض و الذخيره أنه أثبت جماعه للأثني، فتستبرئ عرضا.

و هو غير ظاهر المستند بعد اختصاص نصوص الاستبراء و كيفيته بالرجل.

و البلل المشتبه الخارج منهن طاهر لا يجب له الوضوء (١).

نعم، الاولى أن تصبر قليلا (٢) و تتنح (٣) و تعصر فرجها عرضا (٤).

(١) كما صرح به غير واحد، و فى الجواهر: أنه ينبغى القطع به و إن قيل باستحباب الاستبراء لها. و يقتضيه الأصل.

لكن ذكر شيخنا الأستاذ قدس سره أن اللازم البناء على البوليه، لإطلاق النصوص المتضمنه لذلك فى البلل الخارج بعد البول، حيث يجب الاقتصار فى الخروج عنه على الرجل المستبرئ، و تعذر الاستبراء منها لا يوجب خروجها عن الإطلاق المذكور. و ورود الإطلاق المذكور فى الرجل لا ينافى شموله لها، كما هو شأن أكثر الأحكام التى تضمنتها الأخبار.

و لازمه البناء على البوليه و لو مع الاستبراء بالكيفيه الآتية، لخروجها عن الكيفيه المذكوره فى النصوص.

و يشكل ما ذكره: بأنه بعد فرض اختصاص الإطلاق فى النصوص بالرجل لا مجال للتعدى للمرأة لا فى هذا الحكم و لا فى غيره، إلا- بقريته خارجيه من إجماع و نحوه أو بفهم عدم الخصوصيه، و لا مجال لهما فى المقام بعد اقتصارهم على الرجل، و كون المفهوم من النصوص تقديم احتمال بقاء شىء فى المجرى، الذى يحتمل خصوصيه المجرى الذى للرجل فيه، لكثرتة تخلف البول فيه، فلا مخرج فى المرأة عن مقتضى الأصل.

بل لا ينبغى الإشكال فى قصور الإطلاق لو احتمال خروج البلل من مجرى الحيض، لا مجرى البول.

(٢) كما عن نجاه العباد، و لعله للاستظهار بخروج تمام البول.

(٣) كما عن ابن الجنيد، و لعله لما تقدم أيضا.

(٤) تقدم عن الروض و الذخيريه نسبتة إلى جماعه، و لعله لما تقدم أيضا.

لكن يكفى فيه عصر مخرج البول لا تمام الفرج، و لعل مرادهم ذلك.

(مسألة ١١): فائدة الاستبراء تترتب عليه و لو كان بفعل غيره (١).

إذا شك في الاستبراء أو الاستنجاء بنى على عدمه

(مسألة ١٢): إذا شك في الاستبراء أو الاستنجاء بنى على عدمه (٢)، و إن كان من عادته فعله (٣).

(١) و ان كان متبرعا غير مأمور، كما استظهره في الجواهر. لأن الجمود على لسان النصوص و إن كان يقتضى اعتبار المباشرة، إلا أن الظاهر إلغاء خصوصيتها عرفا، بقرينه كون المقصود التنقيه الحاصله بفعل الغير و إن كان متبرعا.

(٢) للأصل.

(٣) لعدم حجيه العاده، و عدم الاعتبار بالمحل العادى فى صدق التجاوز المعبر فى قاعده التجاوز، لانصراف نصوصه إلى المحل الشرعى لا غير على ما يذكر فى محله.

و منه يظهر عدم صدق التجاوز عن الاستبراء بالاستنجاء، و لا عن الاستنجاء بالقيام عن محل قضاء الحاجه، لأن تقديم الاستبراء على الاستنجاء و الاستنجاء على القيام عن محل قضاء الحاجه إنما هو لمحض التعارف و العاده، لا للترتيب الشرعى.

فما فى العروه الوثقى من أنه لا يبعد جريان قاعده التجاوز عن الاستنجاء فى صورته الاعتياد.

ضعيف، بل هو لا يناسب جزمه بعدم التعويل على العاده فى الاستبراء.

نعم، لو فرغ من الصلاه و شك فى الاستنجاء قبلها بنى على صحتها، لقاعده التجاوز أو الفراغ بالإضافه إليها، لا إلى الاستنجاء نفسه، لعدم الترتيب بينه و بينها إلا باعتبار شرطيه الطهاره فيها الملزم بتقديم الاستنجاء عليها عاده و عقلا.

و من هنا لا بد من الإتيان به للصلوات الآتية، لأصالة عدمه. كما أنه لو التفت فى أثناء الصلاه لم ينفع التجاوز إلا بالإضافه إلى ما وقع من الأجزاء، و لا مجال لإحرازه بنحو يصحح المضى فيها.

و إذا شك من لم يستبرئ في خروج رطوبه بنى على عدمها (١) و إن كان ظانا بالخروج (٢).

نعم، لو أمكن التطهير بمجرد الالتفات من دون فعل المنافى كان له المضى فى صلاته بعده، بناء على عدم قاحيه النجاسه فى حال عدم الانشغال بأجزاء الصلاه. بل لا إشكال لو فرض حصول التطهير له قبل الالتفات، لصحه الأجزاء السابقه ظاهرا بقاعده الفراغ أو التجاوز و اللاحقه بمقتضى فرض التطهير.

و أما دعوى: أن مفاد القاعده تحقق المشكوك الذى مضى محله، و الاستنجا قد مضى محله بالإضافة إلى ما وقع من أجزاء الصلاه، لأنه شرط فيها، و مضى الشرط بمضى المشروط، و بعد فرض التعبد بتحقيقه يتعين جواز الدخول فى صلاه أخرى، فضلا عن إكمال الصلاه التى بيده.

فهى مدفوعه: بأنه لو سلم صدق المضى بالإضافة إلى الشرط تبعا- لمضى المشروط- لا بالإضافة إلى المشروط وحده بنحو يقتضى صحته لا غير- و سلم كون مفاد القاعده وجود المشكوك الذى مضى محله- لا محض إهمال الشك- إلا أن المتيقن منه هو التعبد بوجوده من حيثيه كونه قد مضى محله، فلا تترتب إلا الآثار الخاصه به من حيثيه ارتباطه بالمحل الخاص، و هو فى المقام صحه ما مضى من الصلاه و تماميتها لا غير، و لا إطلاق للتعبد بوجوده بحيث يقتضى التعبد حتى بآثار مطلق وجوده، ليتجه الاستمرار فى الصلاه التى شك فى أثنائها و الدخول فى غيرها. و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

(١) للأصل بعد اختصاص أدله البناء على الحدث و النجاسه مع عدم الاستبراء بصوره الشك فى حال البلل الخارج، و لا تعم الشك فى أصل الخروج، فإنه و إن أطلق فى بعضها وجدان البلل الشامل لصوره الشك فى خروجه، إلا أن المنصرف منها الكنايه عن خروجه، و لذا لا إشكال فى شمولها لما إذا علم بخروج البلل و لم يوجد لسقوطه فى مثل الكنيف. فلاحظ.

(٢) لعدم الدليل على حجيه الظن المذكور.

إذا علم أنه استبرأ أو استنجى و شك في كونه على الوجه الصحيح بنى على الصحة

(مسألة ١٣): إذا علم أنه استبرأ أو استنجى و شك في كونه على الوجه الصحيح بنى على الصحة (١).

مسألة ١٤ لو علم بخروج المذي و لم يعلم استصحابه لجزء من البول بنى على طهارته

(مسألة ١٤): لو علم بخروج المذي و لم يعلم استصحابه لجزء من البول بنى على طهارته و إن كان لم يستبرئ (٢).

(١) لقاعده الصحة المعول عليها عند العقلاء في جميع أمورهم، بل لا يبعد كون قاعده الفراغ و التجاوز من صغرياتهما.

و قد يقتضيه موثق محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (١) «بناء على حمل الشك في الشيء على الشك في صحته بعد الفراغ عن وجوده.

بل لو كان المراد به الشك في أصل الوجود كان دالا على حكم الشك في الصحة مع إحراز أصل الوجود بالأولوية العرفية. فتأمل.

بل لا يبعد دخول الشك في الاستنجاء في إطلاق موثقه الآخر: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكر فامضه كما هو و لا إعاده عليك فيه» (٢) «لصدق الطهور على الاستنجاء، و لا سيما بملاحظه ما في الصحيح: «قال: لا صلاه إلا بطهور، و يجزيك من الاستنجاء ثلاثه أحجار.» (٣).

(٢) كأنه لا اختصاص النصوص بالبلل المشتبه المردد بين البول و غيره، فلا يشمل الفرض مما علم فيه بكون الخارج مذيًا، و احتمال استصحابه لشيء من أجزاء البول لا ينافي صدق الذي عليه، لقلته.

نعم، لو كان البول المحتمل اختلاطه به من الكثرة بحيث يمنع من صدق

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلو حديث: ١.

المذى عليه، بل يكون بولا و مذيا اتجه البناء على النجاسه و الناقضيه، لصدق البلل المشتبّه عليه حينئذ، كما صرح به فى العروه الوثقى.

لكن من الظاهر أن النصوص لم تتضمن أخذ الاشتباه قيذا فى البلل، بل أطلق فيها البلل. غاية أن فرض طهاره ما عدا البول و عدم ناقضيته ملزم بحمل الحكم فيها على كونه ظاهريا مختصا بحال احتمال الانتقاض بخروج البلل و لو لاحتمال استصحابه لشيء من البول، و لا يخرج من إطلاقها إلا ما يعلم معه بالطهاره و عدم الناقضيه واقعا، كالمذى الخالص.

و منه يظهر أن اللازم البناء على الانتقاض و النجاسه حتى مع العلم باستهلاك البول فى المذى لقلته، لدخوله فى إطلاق نصوص المقام.

اللهم إلا- أن يقال: الظاهر ورود نصوص المقام لبيان الحكم الظاهرى فى الشبهه الموضوعيه بعد الفراغ عن الحكم الكلى الكبروى، و الشك فى المقام فى ناقضيه البول المستهلك و نجاسته كبرويا، فلا تنهض بيانهما، بل يلزم البناء على عدمهما لأصالة الطهاره من الخبث فى الخارج و استصحاب الطهاره من الحدث، بل لنصوص حصر النواقض، لظهورها فى أن الناقض هو ما يصدق عليه البول عرفا، دون المستهلك منه.

كما قد يمنع ذلك من شمول النصوص للمذى المحتمل استصحابه للبول.

لأن ورودها لبيان الحكم الظاهرى من نسخ القرائن المتصله المانعه من انعقاد إطلاق عنوان البلل و الشىء، بنحو يشمل البول الخالص و المستصحب لشيء من المذى يقينا أو احتمالا و المذى الخالص و المستصحب لشيء من البول يقينا، لعدم الشك معها، بل ينصرف إلى ما لا يعلم عنوانه الخاص و يتردد بينهما، بحيث لا يعلم إلا بأنه شىء أو بلل، و حينئذ لا يشمل المذى المحتمل اختلاطه بالبول، كما لم يشمل البول الذى يحتمل اختلاطه بالمذى، و لا أقل من كونه خلاف المتيقن من الإطلاق. و إنما يتجه البناء على العموم له لو كان خروج بعض الأفراد القليله لقرينه منفصله غير مانعه من انعقاد الإطلاق.

و أظهر من ذلك ما لو علم بكون الخارج مذيا خالصا مثلا، و احتمل خروج

بعض الأجزاء البولية قبله أو بعده بحيث لا يتصل به، حيث لا أثر للاحتمال المذكور، لخروجه عن النصوص بل يدخل فيما تقدم في آخر المسألة الثانية عشره. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، وله الحمد وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

انتهى الكلام في مبحث أحكام الخلوه عصر الثلاثاء الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ألف و ثلاثمائة و ستّ و تسعين للهجرة.

وانتهى تبييضه ضحى الخميس الرابع والعشرين من الشهر المذكور.

ص: ٢٠٠

اشاره

المبحث الثالث فى الوضوء و فيه فصول:

الفصل الأول: فى أجزاءه

اشاره

الفصل الأول فى أجزاءه و هى غسل الوجه و اليدين (١) و مسح الرأس و الرجلين (٢).

فهنا أمور.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين. و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

(١) اعلم أن الكتاب المجيد و السنه المتواتره و عبارات الفقهاء و إن اشتملت على عنوان الغسل بالإضافة إلى الوجه و اليدين.

(٢) الظاهر أن عدم وجوب ما زاد على ذلك من ضروريات المذهب الحق. و يكفى فيه شرح الوضوء المستفاد من قوله تعالى
إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ «١»، و النصوص الكثيره
المتضمنه لحده و كيفيه التى لا يبعد تواترها

(١) سوره المائده: ٦.

ص: ٢٠١

الأول يجب غسل الوجه (١) ما بين قصاص الشعر إلى طرف الذقن طولاً، و ما اشتملت عليه الإصبع الوسطى و الإبهام عرضاً (٢).

معنى «١»، و غيرهما مما ورد فى بيان عدم وجوب ما زاد على ذلك، كغسل الأذنين «٢» و المضمضه و الاستنشاق «٣»، و به ترفع اليد عما يظهر فى خلاف ذلك، حيث لا بد من حملة على الاستحباب أو التقيه أو غيرهما.

و لعله يأتى التعرض لبعض ذلك فى مطاوى ما يأتى.

(١) بإجماع علماء الإسلام كافة، كما عن المنتهى و التذكرة و نهايه الأحكام و الذكرى، و به نطق الكتاب العزيز و السنه المتواتره.

(٢) و هو مذهب أهل البيت عليهم السلام كما فى المعبر و عن المنتهى، و ادعى الإجماع عليه فى الناصريات و الخلاف و الغنيه و المدارك.

نعم، ذكر فى الناصريات و النهايه و الخلاف و الغنيه و المراسم و الوسيله و القواعد و محكى المقنعه فى بيان الحد الأسفل: «محادر شعر الذقن»، بل نسبه فى الجواهر إلى الأصحاب.

و ذكر فى الناصريات و محكى المبسوط فى بيان الحد العرضى: «ما دارت السبابه و الإبهام و الوسطى».

لكن لم يجعل أحد ذلك خلافاً فى المقام. و كأنه لأن محادر شعر الذقن هى أطرافه حيث ينحدر عنها الشعر نازلاً، بنحو لا يسامت شيئاً من الذقن، لا مبدأ انحدار الشعر الذى هو منابته، و إلا كان الأولى التعبير بها، لأنها أصرح و أنسب بالمقابله لقصاص الشعر فى الحد الأعلى. هذا بناء على ما عن الجوهري من أن الذقن من الإنسان مجتمع لحية، و أما بناء على ما عن ابن سيده من أنه مجتمع اللحيين من أسفلهما فالأمر أظهر.

(١) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء و غيرها.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الوضوء.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء.

كما أن الوسطى لما كانت أطول من السبابة لم يوجب ذكر السبابة معها اختلافاً في التحديد. و كأن ذكرها لمحض متابعه بعض طرق روايه الصحيح الآتى.

و كيف كان، فالعمده فيه صحيح زواره المروى فى الكافى و التهذيب مضمرًا، و فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام: أنه قال له: «أخبرنى عن حد الوجه الذى ينبغى أن يتوضأ الذى قال الله عز و جل. فقال: الوجه الذى قال الله و أمر الله عز و جل الذى لا ينبغى لأحد أن يزيد عليه و لا ينقص منه، إن زاد عليه لم يؤجر، و إن نقص منه أثم، ما دارت عليه الوسطى و الإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن و ما جرت [حوت. خ. تهذيب] عليه الإصبعان من الوجه مستديرا فهو من الوجه، و ما سوى ذلك فليس من الوجه. قلت: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا» (١).

لكن فى الكافى و التهذيب روايته هكذا: «و ما دارت عليه السبابة و الوسطى و الإبهام».

و ينافيه قوله عليه السّلام: «و ما جرت عليه الإصبعان» مع أنه لا أثر له فى التحديد، كما تقدم إلا أن تحمل الواو على معنى: «أو»، و هو خلاف الظاهر جدا، بل ممتنع، لتنافى التحديدين، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره الشريف.

و تقريب دلالة الصحيح على ما عليه الأصحاب- كما يستفاد مما عن بعضهم- أن قوله عليه السلام: «ما دارت عليه الوسطى و الإبهام» لبيان الحد العرضى للوجه، و قوله عليه السّلام: «من قصاص شعر الرأس إلى الذقن» لبيان الحد الطولى له، بدخول الغايه فى المحدود- و لو بضميمه القطع بكون الذقن من الوجه- بل بناء على ما تقدم عن ابن سيده من كون الذقن أسفل مجمع اللحين لا ينبغى الإشكال فى ذلك، لأن الغايه إذا كانت طرفا لا امتداد له يتعين دخولها فى المحدود. و يكون قوله عليه السلام: «و ما جرت عليه الإصبعان مستديرا فهو من الوجه» تأكيدا لما تقدم مشيرا لكلا الحدين.

و ما يظهر من الجواهر من احتمال بعضهم كونه بيانا للحد العرضى، و أن ما

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

قبله مختص بالحد الطولى.

مخالف للظاهر جدا، بل لا معنى لتحديد الطول بما بين الإصبعين، و بما بين القصاص و الذقن، إلا أن يكون أحدهما تأكيدا للآخر، و لا مجال له بعد اختلافهما فى المقدار دائما أو كثيرا. بل الظاهر ما ذكرنا. و ما فى الحدائق من ظهور التكلف فيه و عدم الارتباط مردود عليه.

و كأن وجه التعبير بالدوران فى الفقرتين هو تقوس الوجه عرضا تبعا لتدوير الرأس من الامام إلى الخلف، الموجب لاستداره الإصبعين حين وضعهما عليه و استداره القوس، لبيان أن ما يجب غسله من الوجه هو ما يطابق ما بين الإصبعين حال دورانهما، لا ما يساوى ما بينهما حين فتحهما الذى هو أكثر.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من التفكيك بين الفقرتين، بجعل ذلك وجها لفرض الدوران فى الفقرة الأولى، و جعل وجه فرضه فى الثانية هو استداره الوجه عرفا باستداره قصاص الشعر من الناصيه منحرفا إلى مواضع التحذيف إلى منابت الشعر حول العذار إلى أقصى اللحيين إلى الذقن، فهو كالدائر المواجهه.

فهو- مع عدم مناسبه لما ذكره و تقدم من سوق الفقرة الثانية لتأكيد ما قبلها- بعيد جدا، لأن اختلاف الفقرتين فى المراد من التدوير محتاج إلى عناية، فتبعد إرادته بلا قرينه.

و مجرد نسبة الدوران للإصبعين فى الفقرة الأولى، دون الثانية، و إلا لقال:

«مستديرين» فيلزم حمله على استداره نفس الوجه.

لا يصلح قرينه على الفرق، لأن دوران الإصبعين مستلزم لاستداره ما يجريان عليه من دون حاجه إلى فرض استداره أخرى. و لا سيما مع عدم تدوير الوجه عرفا، بل تقويسه من الأعلى بانفراج أكثر من الدائر و من تقويسه الأسفل حاد يقرب من الزاويه، فهو أقرب إلى نصف الشكل البيضوى، ففرض الاستداره فيه محتاج إلى عناية يصعب الحمل عليها بلا قرينه، و لا سيما مع فرض الاستداره فى الفقرة الأولى بوجه آخر. فلاحظ.

و أشكل من ذلك ما ذكره الفقيه الهمدانى قدس سره حيث قال: «فيكون المقصود

من دوران الإصبعين من قصاص الشعر إلى الذقن و وضعهما على القصاص و فتحهما بحيث يمتلى الفرجه بينهما، ثم إدارتها بحيث تنتهى دوره إلى الذقن، فيحدث من ذلك شكل يشبه الوجه حقيقه و الدائره عرفا».

فإن أراد حصول الاستداره بمرور الإصبعين باتجاههما فى صفحتى الوجه فيمران باتجاه الإبهام فى أحد الجانبين، ثمَّ باتجاه الوسطى فى الجانب الآخر، فيدوران على محيط الدائره، كدوران القوس عليها ذاهبا و راجعا.

فهو بعيد جدا، أولا: لتوقفه على تعدد حركتهما، حيث ينزلان باتجاه أحدهما للذقن، ثمَّ يرجعان للقصاص و ينزلان باتجاه الآخر له.

و ثانيا: لأن المناسب أن يقول حينئذ: «و ما جرت حوله الإصبعان مستديرا».

و ثالثا: لأنه لا يصل للتحديد، لأن سعه الدائره و ضيقها حينئذ لا يتبعان مقدار الإصبعين، بل كيفيه حركتهما و اتجاهها انبساطا تاره و انقباضا اخرى، بل يمكن تحقق الدائره بإصبع واحده.

و إن أراد حصول الاستداره بمرور الإصبعين نازلتين على تمام الوجه من القصاص إلى الذقن لتحذب الوجه و بروز طرف الأنف منه، الموجب لتقوسه طولاً كتقوسه عرضا.

ففيه: أن التحذب المذكور ليس له من الوضوح ما يحسن التعبير عنه بالتدوير.

مضافا إلى ما يرد على الوجهين من أنه لا ظهور للكلام فى كون التحديد من القصاص إلى الذقن لبيان مبدأ لدوران و منتهاه، بل هو ظاهر فى محض بيان الحد الطولى للوجه مع حصول التدوير بمجرد وضع الإصبعين، كما ذكرنا. و يأتى إن شاء الله مزيد توضيح لذلك.

و إن أراد ما احتمله فى الجواهر من كون إطلاق التدوير على جرى الإصبعين من القصاص إلى الذقن بلحاظ حصول شبه الدائره منه و إن لم يكن جريهما دائريا.

فهو تكلف مخالف للظاهر، مضافا إلى ما عرفت من عدم تدوير الوجه عرفا،

بل هو أشبه بنصف الشكل البيضوى.

على أنه لو سلم تدويره فهو خلقى لا دخل لجرى الإصبعين به، و ما يتبع جريهما هو تدوير نفس الجرى و المسح الحاصل به، و ليس الحديث بصدد تحديده، بل تحديد نفس الوجه.

و بالجملة: ما ذكره قدس سرّه لا يرجع إلى محصل ظاهر، و الأظهر فى وجه فرض الاستداره ما ذكرنا. فلاحظ.

هذا، و قد استشكل شيخنا البهائى قدس سرّه فى استفاده التحديد المذكور من الصحيح بأن لازمه دخول النزعتين - بالفتح - و هما البياضان المكتنفان للناصيه - اللذين ينحسر عنهما شعر الرأس من جانبيه، لأنهما تحت الشعر النبات من جانبهما، مع خروجهما إجماعاً. و كذا الصدغان، لدخولهما فيما حوته الإبهام و الوسطى عرضاً، مع خروجهما بنص الحديث. و خروج مواضع التحذيف - و هى ما بين النزعتين و الصدغين مما ينبت عليه الشعر الخفيف الذى قد تزيله النساء و بعض المترفين - و العارضين - و هما الشعر المنحط عن الاذن من مبدإ صفحتى اللحيه - و العذارين - و هما بين العارض و الصدغ - مع قطع بعضهم بدخولها.

و يندفع: بأن انحسار الشعر عن النزعتين طارئ، و المعيار فى التحديد بقصاص الشعر على الشعر الطبيعى، و لذا لا يجب غسل الناصيه لو انحسر الشعر عنها.

هذا، بناء على أن المراد بقصاص الشعر أطرافه فى تمام دور الرأس، فيشمل فى المقام جانب النزعتين.

و أما بناء على أنه لا يشمل أطرافه من الجانبين - كما قد يظهر مما صرح به بعض اللغويين من أن قصاص الشعر حيث ينتهى نبتة من مقدمه و مؤخره - فخرج النزعتين ظاهر.

بل يكفى فى خروجهما - بعد وضوح كونهما من الرأس - ظهور كون المراد بما دار عليه الإصبعان القوس المتصل بعضه ببعض، لا المنفصل بالشعر، و هو يبدأ من قصاص الناصيه، و أما النزعتان فهما لا يشكلان قوساً، لعدم اتصالهما، بل

تفصل بينهما الناصيه.

إلا أن يراد غسل ما سامتها من الناصيه، و هو معلوم البطلان، لخروجه عن الوجه قطعا.

كما أن دخول بعض الصدغين في الحد المشهور إنما يلزم لو كان المراد بهما ما بين لحظ العين إلى أصل الاذن- كما في النهايه و الأساس - أما بناء على أن المراد بهما الشعر المتدلى من الرأس إلى جهه الاذن- كما في الصحاح و القاموس و مجمع البحرين أنه أحد معنييه، أو ما ينزل من الرأس على مركب اللحيين- كما في لسان العرب- و يناسبهما قولهم: «شاب صدغاه» قولهم: «صدغ معقرب» و قوله:

صدغ الحبيب و حالي كلاهما كالليالي

فهما خارجان عن الحد. و لا بد من تنزيل الصحيح و كلمات الأصحاب على إرادته أحد الأخيرين، كما يناسبه ما عن بعضهم من أنه الشعر المحاذى للعذار فوقه.

و لا سيما مع ظهور الصحيح في عدم منافاه خروج الصدغ للتحديد المذكور، و إلا كان المناسب استثناءه منه قبل السؤال عنه.

و أما مواضع التحذيف و العذاران و العارضان فخرج منها عن الحد المذكور و دخول ما دخل فيه ليس محذورا. و التزام بعضهم بدخول شئ منها أو خروجه بالمقدار المنافي للتحديد المذكور- لو تم- لا مجال له.

ثم إن البهائي قدس سره بعد أن أورد بما سبق استظهر من الصحيح معنى خالف فيه تحديد الأصحاب، فذكر أن ما يجب غسله عبارته عن دائره هندسيه قطرها ما بين الإصبعين، المساوي لما بين القصاص و الذقن غالبا، و أن المراد من دوران الإصبعين في الحديث دورانهما في محيط الدائره المذكوره، نظير دور الرحي، حيث يكون مركز الدائره ما بينهما، و يكون دور أحدهما من القصاص للذقن ملازما لدور الآخر من الذقن للقصاص، و تتم الدائره بذلك، فيخرج الصدغ و التزعتان و مواضع التحذيف و العذاران و بعض العارضين.

و تبعه في ذلك الكاشاني، و في الحدائق: «و هو بمحل من القبول و قد تلقاه بالتسليم جمله ممن تأخر عنه من الفحول».

لكنه يشكل. أولا: بأنه يبتنى على دوران أحد الإصبعين من القصاص إلى الذقن، مع ظهور الحديث في دورانها و جريهما معا.

مع أنه لا معنى لتحديد سعة الدائره بقطرين، و هما ما بين الإصبعين، و ما بين القصاص و الذقن، و حمل أحدهما على الآخر لا مجال له بعد كثره اختلافهما، لاختلاف الوجوه بالطول و القصر، و حمل ما بين القصاص و الذقن على مجرد بيان مبدأ الدوران و منتهاه لا مجال له، إذ لا خصوصيه لمبدأ معين في تحقيق الدائره، بل يمكن بدؤها من جميع نقاط محيطها.

و لذلك و نحوه كان هذا المعنى غامضا جدا لا يلتفت إليه عند النظر في الحديث. و كفى في وهنه عدم ظهوره لمن سبقه من الأصحاب على كثرتهم، خصوصا القدماء منهم الذين هم أعرف بالمراد من الأخبار، لقربهم من ظرف صدورها، فلا يمكن حمل الصحيح عليه بعد كون مضمونه موردا للابتلاء و العمل.

و كأن الذى أوقعه فيه ما ذكره من أن قوله عليه السلام: «من قصاص.» إما أن يكون متعلقا بقوله: «دارت» أو صفة لمصدر محذوف مستفاد من الفعل، يعنى: دورانا من القصاص.، أو حالا من الموصول الواقع خبرا، فهى لبيان مبدأ الدوران و منتهاه.

لكنه على الأخير لا دخل له بالدوران، بل يكون متمحضا في تحديد الموصول الذى هو كناية عن الوجه.

و من ثم يتعين - بناء على المشهور المنصور - الحمل عليه، أو على كونه متمما للخبر، لأن الخبر هو تمام الحد المركب من بعدى الطول و العرض، نظير قولهم: العنب حلو حامض. و لعل الثانى أقرب.

و ثانيا: بأنه لا يصلح لما اهتم به من إخراج ما دخل بالحد المتقدم، فان النزعتين و الصدغ بمعنى الشعر أو موضعه تخرج بكلا الحدين، و الصدغ بمعنى ما بين لحظ العين و الاذن يدخل بعضه كذلك. كما يشترك الحدان في العذارين تقريبا.

و دخول بعض مواضع التحذيف و العذارين ليس محذورا، كما سبق.

بل يخرج بهذا الحد بعض الجبهه و الجبينين مما ينحرف عنه محيط الدائره من جانبى الوجه، مع أنه لا إشكال ظاهرا في دخولها بتمامها في الوجه و وجوب

غسلها، بل دخول الجبينين صريح خبر إسماعيل بن مهران، بل صحيحه- بناء على ما تقدم فى استعمال الماء المضاف من وثاقه سهل بن زياد-: «كتبت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن حد الوجه، فكتب: من أول الشعر إلى آخر الوجه، وكذلك الجبينين» (١).

هذا و فى المدارك أن التحديد بما بين الإصبعين إنما يعتبر فى وسط التدوير من الوجه خاصة، لا فى أسفله، و إلا لوجب غسل ما ناله الإصبعان و إن تجاوز العارض، و هو باطل إجماعاً.

فإن أراد بذلك فرض الدائره التى ذكرها البهائى قدس سره فقد عرفت ضعفه.

و إن أراد تخصيص الحد العرضى بنصف الوجه، فلا وجه له بعد ظهور الصحيح فى عموم التحديد العرضى لتمام نقاط التحديد الطولى، بل لا إشكال فى اعتبار الحد المذكور من أعلى الوجه، لا من خصوص وسطه.

و ما استشهد به لا يرجع إلى محصل، إذ لو أراد به تجاوز الإصبعين عن العارضين عرضاً إلى أسفل الأذن أو تحتها مما يسامت الكفين، فهو فرض لا- واقع له إلا- مع شذوذ الإصبعين فى الطول الذى لا عبره به فى التحديد. مع أن بعض العارضين واقع فى وسط الوجه، فيرد فيه الاشكال.

و إن أراد تجاوزهما إلى ما تحت العارضين من الرقبه فى سمت الذقن، لتزول الذقن عن أقصى اللحيين و انحداره مسامتا لبعض الرقبه فى كثير من الناس، فمن المعلوم خروج ذلك عن الوجه و أن المراد من التحديد بالإصبعين فى طرف الذقن ما يسامت اللحيين، اللذين هما أسفل الوجه. فلاحظ.

بقى شىء، و هو أن مقتضى صحيح إسماعيل بن مهران المتقدم دخول الجبينين بتمامهما، و هما داخلان فى الحد المشهور بناء على ما فى مجمع البحرين من أنهما فى جانبى الجبهه من طرف الحاجبين إلى قصاص الشعر، و جعله فى القاموس أحد المعنيين.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

لكن، ذكر في القاموس معنى آخر، وهو أنهما من حروف الجبهه ما بين الصدغين متصلا بحذاء الناصيه، و ظاهره إرادته ما بين شعر الصدغ و الناصيه، و هو أوسع كثيرا، و قد لا تستوعبه الإصبعان. فلا بد إما من تنزيلهما في الصحيح على المعنى الأول، أو تنزيل الإصبعين في صحيح زراره على الطويلين المحتويين له بتمامه، لتعارفهما.

و لعل الثاني أقرب. بل يشكل الأول بظهور الصحيح في كون الجيين منتهى حد الوجه عرضا، مع أنهما بالمعنى الأول أقل مما بين الإصبعين كثيرا. و لا أقل من الاجمال، فيلزم مراعاة أكثر الحدين، إما لدخوله في الوجه عرفا، أو لكون الشك في المحصل الذي يجب معه الاحتياط.

و دعوى: و هن صحيح إسماعيل بإعراض الأصحاب عنه، لعدم إشارتهم لمضمونه، و اقتصارهم في مقام الفتوى على مضمون صحيح زراره.

مدفوعه: بقرب كون منشأ عدم تعرضهم لمضمونه بناءهم على تطابق مضمون الصحيحين، لغلبيه شمول الإصبعين لتمام الجيين، و لا طريق لإحراز الاعراض الموهن. و لا سيما مع ظهور حال الكليني و الشيخ قدس سرّه في الاعتماد على الصحيح، لذكرهما له في بيان حد الوجه، بل جعله الشيخ قدس سرّه دليلا على التحديد المشهور.

هذا، و حيث ظهر الحد الذي ينبغي العمل عليه فالمناسب التعرض لما وقع منهم الكلام فيه من المواضع، و هي أمور.

الأول: مواضع التحذيف، فعن العلامة في المنتهى و التذكرة القطع بخروجها، و في الروضة و المسالك و المدارك و عن غيرها دخولها بل عن شرح المفاتيح، انه المعروف من الفقهاء و المخالف نادر. و عن الذكرى و المقاصد العليه أن غسلها أحوط. قال في الجواهر: «و ليس ذلك من جهة شمول الإصبعين و عدمه، بل لكونها منابت من القصاص أو لا. و لعل الأظهر دخولها، لأنها كما عرفت منابت الشعر الخفيف. و الظاهر عدم دخولها في مسمى شعر الرأس، كما يشعر به سبب تسميتها بذلك من كثره حذف الشعر فيها من النساء و المترفين. مع تأيده

بالاحتياط».

و ما ذكره متين جدا، بل مما تقدم تعرف لزوم الاحتياط، و كونه دليلا لا مؤيدا فقط.

الثانى: الصدغ، و قد صرح غير واحد بخروجه، لكن عن الراوندى إدخاله فى الوجه. و ربما يحمل على البعض الذى لا شعر فيه، بناء على عموم الصدغ لتمام ما بين لحظ العين و الاذن، فيطبق المعنى الاوسع للجبين الذى عرفت وجوب غسله. و إلا فما يكون منبئا للشعر هو المتيقن مما فى صحيح زراره من خروج الصدغ عن الوجه، كما تقدم.

الثالث: العذار، فعن المشهور خروجه. و فى جامع المقاصد أن غسله أحوط، مع اعترافه بخروجه عن الحد المروى عنهم عليهم السلام بل ظاهر المرتضى وجوبه، و ظاهر الشرائع و صريح الروضة دخوله فى الحد.

و الذى ينبغى أن يقال: إن كان المراد به الشعر النابت على العظم الذى على سمت الصماخ الواقع بين الصدغ و العارض، - كما لعله ظاهر المرتضى - فلا إشكال فى خروجه عن الحد، و لا معنى معه للاحتياط بغسله، فضلا عن وجوبه.

و إن أريد به ما هو أوسع من ذلك مما يسامته عرضا إلى العين اتجه وجوب غسل ما دخل منه فى الحد. و إلى هذا يرجع ما فى المعتبر و عن غيره من أنه لا يجب غسل ما خرج عما دارت عليه الإصبعان من العذار.

الرابع: العارض، ففى الروضة و عن الذكري القطع بدخوله، بل فى المسالك نفى الخلاف فيه. و عن المنتهى القطع بخروجه.

لكن الظاهر دخول بعضه فيجب غسله، كما عن العلامة فى النهاية، و فى جامع المقاصد دخول الأسفل منه فيجب غسله.

و ما فى المدارك من عدم صحه الاحتجاج لدخوله ببلوغ الإصبعين، لأن ذلك إنما يعتبر فى وسط التدوير من الوجه خاصه. قد تقدم الاشكال فيه.

(١) لا إشكال في خروج ذلك عما يجب غسله، وإنما الإشكال في خروجه عن الوجه شرعاً أو عرفاً، أو لا.

و توضيح ذلك: أن التحديد المذكور إما أن يكون وارداً لبيان حد ما يجب غسله من دون نظر لمفهوم الوجه.

أو لبيان حد الوجه شرعاً، بأن يكون للوجه حقيقته شرعية قد أريدت من إطلاق أحكامه، لاختصاص غرض الشارع بها دون المعنى العرفي.

أو لبيان الحدود الخارجية للوجه بما له من المفهوم العرفي، لأنه هو الموضوع للأحكام، و إن اشتبهت تلك الحدود على السائل لبعض الطوارئ، كخلاف العامه.

و قد يقرب الأول بالنظر إلى التعرض في السؤال و الجواب للذي يجب توضئته و غسله، مما يكشف عن كون المهم تحديد موضوعه لا تحديد مفهوم الوجه شرعاً أو عرفاً من حيث هو.

لكنه يشكل: بظهور السؤال و الجواب في تحديد الوجه الذي يوضأ، لا تحديد ما يوضأ من الوجه، فقله في السؤال: «الذي ينبغي أن يوضأ» و في الجواب:

«الذي قال الله و أمر.» و صف موضح لا قيد، لما هو المعلوم من عدم سوجه لتقييد الوجه المسؤول عنه بما يجب غسله في مقابل الوجه الذي لا يجب غسله، بل لأجل أن الوجه المسؤول عنه قد وجب غسله، و ظاهر التوصيف المفروغيه عن وجوب غسل تمام الوجه- و إن اشتبهت حدوده- و عدم وجوب غسل غيره معه.

و أما احتمال كون المصحح للتوصيف وجوب غسل الوجه في الجملة- و لو ببعضه أو مع غيره- و أن التحديد منصرف إلى خصوص موضوع الوصف- و هو الذي يجب غسله- دون الوجه.

فهو بعيد جداً، مخالف للظاهر.

هذا، مضافاً إلى قوله عليه السلام: «و ما جرت عليه الإصبعان مستديراً فهو من

الوجه، و ما سوى ذلك فليس من الوجه. فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا» فإنه ظاهر في التصدي لتحديد الوجه، لا لما يجب غسله و إن لم يطابقه.

و هو مقتضى صحيح إسماعيل بن مهران أيضا. بل لا أقل من كونه مقتضى الجمع بين صحيح زراره المذكور و صحيحه الآخر الوارد في تفسير الآيه، لقوله عليه السّلام: «لأن الله عز و جل قال فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل» (١) و مثله صحيح زراره و بكير، و فيه: «ثم قال: إن الله تعالى يقول:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَدْعَ شَيْئًا مِنْ وَجْهِهِ إِلَّا-غسله» (٢). و كذا الإطلاقات و غيرها مما يستفاد منه وجوب غسل الوجه كله، و هو كثير جدا.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل في ظهور الحديث بنفسه و بضميمة القرائن الخارجيه في تحديد نفس الوجه، لا تحديد ما يجب غسله و إن لم يطابقه.

و من هنا فقد يقرب الثاني بأن المنصرف من التحديد الواقع في لسان الشارع هو التحديد الشرعي، لا بيان الحدود العرفيه، لأنه خارج عن وظيفته.

لكنه يندفع: بأن بيان الحدود الخارجيه للمعنى العرفي الذي يكون موضوعا للأحكام الشرعيه ليس خارجا عن وظيفه الشارع، لرجوعه إلى تحديد موضوع حكمه الذي هو من شؤون بيان الحكم.

بل لما كان مقتضى الإطلاق المقامى للأوامر الكثيره الوارده في الكتاب و السنه المتواتره بغسل الوجه إرادته الوجه بما له من المعنى العرفي من دون تنبيه على خروج الشارع الأقدس عنه، أوجب ذلك وضوح إرادته بنحو يقتضى صرف السؤال و الجواب في نصوص التحديد إليه، لاشتباه حدوده بسبب خلاف العامه، كما يشهد به موثق زراره: «سألت أبا جعفر عليه السّلام قلت: إن أناسا يقولون: إن بطن الأذنين من الوجه و ظهرهما من الرأس. فقال: ليس عليهما غسل و لا مسح» (٣)،

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

وإن وجب إدخال شيء من الأطراف إذا لم يحصل الواجب إلا بذلك (١).

و صحيح ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «الأذنان ليسا من الوجه ولا من الرأس» (١).

وإلا- فالسؤال عن حدود المفهوم الشرعي فرع فرض خروج الشارع عن المفهوم العرفي، وهو أولى بالسؤال، لا بتناؤه على مزيد عناية. فلاحظ.

(١) مقتضى الجمود على لفظ العبارة فرض توقف حصول الواجب ثبوتاً على غسل الخارج، فيكون الوجوب مقدمياً.

لكنه فرض بعيد التحقق في نفسه، بل منعه قدس سره في مستمسكه.

فالظاهر أن مراده ما تعرض له غير واحد من فرض توقف العلم بحصول الواجب على غسل الخارج، لعدم تيسر ضبط الحد دقه، فيكون الواجب المذكور طريقاً، لوجوب العلم بالفراغ عقلاً.

و دعوى: أن مرجعه إلى إجمال الحد المستلزم للشك في التكليف بغسل المشكوك، و المرجع فيه البراءة.

مدفوعه: بأنه لا إجمال في الحد، بل في حصوله لعدم تيسر ضبطه، فيرجع إلى الشك في الامتثال.

مع أن المرجع عند الشك في التكليف بغسل شيء في المقام هو الاحتياط، للشك في المحصل، بعد كون المستفاد من الآية و النصوص هو وجوب الطهارة المسببه عن الغسل، لا نفس الغسل.

نعم، قد ينافي ذلك ما في صحيح زراره: «ثمَّ غُرف مَلاًها ماء فوضَّعها على جبهته ثمَّ قال: بسم الله و سدله على أطراف لحيته، ثمَّ أمر يده على وجهه و ظاهر جبهته مره واحده» (٢)، فإن العلم باستيعاب الحد عرضاً موقوف على إمرار اليد من

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

جانبي الوجه كما تضمنه غير واحد من النصوص، و لا يحصل بالإمرار مره واحده.

فتأمل جيدا.

(١) قال في المبسوط: «و ينبغي أن يبتدئ بغسل الوجه من قصاص شعر الرأس إلى المحادر، فان خالف و غسل منكوسا خالف السنه.

و الظاهر أنه لا يجزيه، لأنه خالف المأمور به. و في أصحابنا من قال: يجزيه، لأنه يكون غاسلا»، و جعل وجوب البدء بالأعلى هو الأشبه في المعتبر، و الأصح في جامع المقاصد، و جزم به في الوسيله و الشرائع و القواعد، و هو المحكى عن الصدوقين و الشهيدين و غيرهم.

و في المدارك و عن شرح المفاتيح و غيرهما أنه المشهور بين الأصحاب، و عن التذكرة و شرح الاثنى عشرية و كشف الرموز نسبتة للأكثر، بل عن محكى التبيان و بعض حواشى الألفيه دعوى الإجماع عليه.

لكن الموجود في التبيان ما قد يظهر منه الإجماع على ذلك في غسل اليدين، من دون إشاره للشرط المذكور في غسل الوجه.

كما لا يبعد أن يكون منشأ نسبه ذلك لبعضهم تعبيرهم بوجوب غسل الوجه من القصاص إلى الذقن، مع أن مرادهم قد يكون محض تحديد الوجه، لا بيان مبدأ للغسل.

هذا، و عن المرتضى و ابنى إدريس و سعيد جواز النكس، و في المدارك و عن المنتهى و الذخيره الميل إليه، و نسبه في الحدائق إلى جمع من المتأخرين و متأخريهم. و قد استفاد ممن أطلق وجوب غسل الوجه.

كما أنه قد يستظهر ممن نبه منهم على عدم جواز النكس في غسل اليدين من دون تنبيه عليه في غسل الوجه، كما في الفقيه و المقنعه و النهايه و الخلاف و التبيان و إشاره السبق و الغنيه و المراسم و المختصر النافع و اللمعه.

و دعوى: عدم الفصل بين اليدين و الوجه في ذلك غير ظاهره مع ذلك.

و قد ظهر بذلك أنه لا مجال لما يظهر من بعض مشايخنا من الاستدلال على عدم جواز النكس بتسالم الفقهاء ممن عدا المرتضى على ذلك، و سيره الشيعة على الالتزام به على نحو الوجوب و أخذهم له خلفا عن سلف من غير نكير، مع أن مثل ذلك مما يكثر الابتلاء به لا يخفى عادة.

لاندفاعه: بظهور عدم التسالم من الفقهاء بعد ما تقدم، و عدم وضوح التزام الشيعة به من الصدر الأول بانين على وجوبه، بل غايه الأمر التزامهم به في الجملة للوجوب أو للاحتياط أو الاستحباب. فلا بد من النظر في بقيه أدله المسألة.

و قد يستدل على وجوب البدء بالأعلى.

تاره: بالنصوص الكثيره الحاكيه لوضوء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الظاهره في غسل الوجه من أعلاه، ففي صحيح زراره: «ثُمَّ غَرَفَ مَلَأَهَا مَاءً فَوَضَعَهَا عَلَى جَبْهَتِهِ» (١) و في صحيحه الآخر: «فَأَخَذَ كِفَاً مِنْ مَاءٍ فَأَسَدَلَهَا عَلَى وَجْهِهِ مِنْ أَعْلَى الْوَجْهِ، ثُمَّ مَسَحَ بِيَدِهِ الْجَانِبَيْنِ جَمِيعاً» (٢)، و في الثالث: «فَأَخَذَ كِفَاً مِنْ مَاءٍ فَأَسَدَلَهُ عَلَى وَجْهِهِ [مِنْ أَعْلَى الْوَجْهِ] ثُمَّ مَسَحَ وَجْهِهِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ جَمِيعاً» (٣)، و في صحيح محمد بن مسلم: «فَأَخَذَ كِفَاً مِنْ مَاءٍ فَصَبَّهُ عَلَى وَجْهِهِ ثُمَّ مَسَحَ جَانِبَيْهِ حَتَّى مَسَحَهُ كُلَّهُ» (٤).

و في مرسل العياشي عن زراره و بكير: «فَغَمَسَ كَفَّهُ الْيَمْنَى فَغَرَفَ بِهَا غَرْفَهُ فَصَبَّهَا عَلَى جَبْهَتِهِ فَغَسَلَ وَجْهَهُ بِهَا» (٥).

و اخرى: بما في الفقيه قال: «و تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَرَّةً مَرَّةً، فَقَالَ: هَذَا وَضُوءٌ لَا يَقْبَلُ اللهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ» (٦)، و نحوه في الناصريات، و نسبه في الانتصار و الغنيه إلى روايه العامه، و في المعتمر و المنتهى و عن الذكري أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا أَكْمَلَ وَضُوءَهُ، وَ فِي الْخِلَافِ أَنَّهُ قَالَهُ بَعْدَ مَا عَلَّمَ الْأَعْرَابِي الْوَضُوءَ. فَإِنَّهُ بَضْمِيْمُهُ عَدَمٌ

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٥) تفسير العياشي حديث: ٥١ من تفسير سورة المائدة ج: ١ ص: ٢٩٨. مستدرک الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث:

٣. لكن رواه في الكافي و التهذيب هكذا: «فصبتها على وجهه» الوسائل باب:

١٥ من أبواب حديث: ٣. فلا تصلح شاهدا.

(٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

ص: ٢١٦

النكس منه صَلَّى اللهُ عليه وآله - كما في المعتمر، و تقتضيه النصوص البيانية - يكون ظاهراً في مبطلية النكس.

و ثالثه: بخبر أبي جرير الرقاشي [١] المروى في قرب الاسناد: «قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: كيف أتوضأ للصلاة؟ فقال: لا تعمق في الوضوء و لا تلم وجهك بالماء لطماً، و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً، و كذلك فامسح الماء على ذراعيك و رأسك و قدميك» (٢).

و يشكل الأول: بأن حكايات الامام عليه السّلام قد اشتمل كل منها على خصوصيات كثيرة يعلم بعدم سوقها لبيان جميع خصوصيات وضوء النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله التي كان يحافظ عليها، لاختلافها في بعض الخصوصيات، لأن من القريب وضوءه صَلَّى اللهُ عليه وآله مرتين (٣)، و لم يشر في هذه النصوص لذلك، و قد غسل يديه و تمضمض و استنشق. مع أنه لم يتعرض إلا لغسل اليدين في بعض هذه النصوص، و أنه كان يتوضأ بمد. و هو لا يناسب الغرفات الثلاث. إلى غير ذلك مما يعلم معه بعدم سوق هذه النصوص إلا لبيان وضوء النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله المشروع في الجملة و لو لم يكن ملتزماً به، لدفع توهم وجوب ما زاد عليه أو خالفه في الكيفية، كما يناسبه تعقيب حكاية الوضوء في الصحيح الأول بقوله عليه السّلام: «إن الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات» و التمهيد لها في صحيح ابن مسلم بقوله عليه السّلام:

«يأخذ أحدكم الراحه من الدهن فيملاً بها جسده، و الماء أوسع، ألا أحكى.» فلا يكشف عدم النكس منه عليه السّلام عن التزام النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله بعدمه.

على أنه لو سلم التزامه صَلَّى اللهُ عليه وآله بذلك فقد استشكل في المدارك باحتمال كون البدء بالأعلى لأنه أحد أفراد الواجب، لا لوجوبه بخصوصه.

و أجاب عن ذلك في الجواهر بظهور حكاية الإمام عليه السلام له في وجوبه،

[١] هكذا في قرب الاسناد مع كون الراوى عنه ابن محبوب و الموجود في التهذيب روايه ابن محبوب عن أبي جرير الرواسي عن أبي الحسن في موضع و عن أبي الحسن موسى في آخر. فراجع.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء.

و ظهور تنبيه الراوى عليه بالخصوص - كما فى الصحيح الثانى و الثالث على نسخه - فى أنه فهمه منه. بل ظاهر اهتمام الامام عليه السلام بحكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله التعريض بالعامه فى وضوئهم منكوسا، كما قد يرشد إلى ذلك خبر على بن يقطين المشهور «١» للتنبيه فيه على عدم النكس حين أمره بالوضوء المشروع بعد ذهاب الخوف عنه.

لكن فيه: أنه يكفى فى غرض الامام عليه السلام من الحكايات التنبيه على تخفيف الوضوء بالاكْتفاء بالمره و الغرفه الواحده و مسح الرجلين، و الاقتصار على الأعضاء الخمسه، و هى الأمور التى يظهر من هذه النصوص على كثرتها الاهتمام بها. و لا ينحصر غرضه بالتعريض بالعامه فى خصوص النكس، بل لا معنى له بناء على ما حكى عنهم من استحباب البدء بالأعلى فى الوجه.

و تنبيه الراوى على ذلك لا يشهد بفهمه الجواب، بل قد يكون لفهمه الاستحباب، أو لبيان الاكْتفاء بغسل مقدم الوجه بإسدال الماء و كفاية استيعاب الماء له به من دون حاجه إلى مسح آخر.

و خبر على بن يقطين لا يدل على أن الغرض من النصوص البيانىه التعريض بالعامه فى النكس، و إنما يدل على اختلافنا معهم فيه.

بل حيث كان مختصا بالنكس فى اليمين فقد يظهر منه عدم المنع من النكس فى الوجه - كما تقدم منا نظيره فى كلمات بعض الأصحاب - أو اتفاقنا معهم فيه و لو لذهابهم إلى استحباب البدأ بالأعلى، كما تقدمت حكايته عنهم.

و يشكل الثانى: - بعد تسليم التزامه صلى الله عليه و آله بعدم النكس - بأنه لا مجال لحمل الكلام المذكور على لزوم المحافظه على جميع الخصوصيات التى اشتمل عليها وضوؤه صلى الله عليه و آله للعلم بعدم وجوب أكثرها، و ليس هو من سنخ العام المخصص، و إلا لزم تخصيص الأكثر المستهجن، فلا بد أن يكون المراد به الحكايات عن أركان الوضوء، أو عن الاكْتفاء بالمره، كما يناسبه صدره على روايه الفقيه أو غير ذلك مما

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

يمنع من الاستدلال به فى المقام.

مضافا إلى ضعف سند الخبر بالإرسال و عدم وضوح انجاره بعمل الأصحاب بعد خفاء دلالتة و ابتنائها على المقدمه المذكوره التى لم يشر إليها أحد قبل المحقق قدس سرّه و إنما ذكره من قبله عاضدا للاكتفاء بالمره أو فى قبال العامه.

و إما الثالث فيشكل.

أولا: بضعف سند الخبر، لإهمال أبى جرير فى كتب الرجال.

و دعوى: أن كتاب قرب الاسناد من الكتب المعتمده.

غير ظاهره المأخذ إن أريد بها الاستغناء عن النظر فى سند أحاديثه، إذ لم أعر فى كلمات مشايخ الأصحاب على أكثر من توثيق عبد الله بن جعفر الحميرى و تبجيله و نسبة الكتاب له.

و مثلها دعوى: انجار الخبر بعمل الأصحاب.

لاندفاعها: بعدم وضوح اعتماد قدماء الأصحاب على الخبر المذكور بعد عدم إيراد المشايخ الثلاثة له، كيف و لم يذكره حتى المحقق فى المعبر و العلامه فى المنتهى مع استدلالهما بما تقدم مما لا يبعد كونه أضعف منه.

و مجرد موافقه فتوى بعض الأصحاب له لا تكفى فى انجاره، كاستدلال بعض متأخرى المتأخرين به.

و ثانيا: بضعف دلالتة، لأن تقديم النهى عن التعميق و اللطم المعلوم عدم إرادته الإلزام منه يوجب ظهور الجواب فى بيان الكيفيه المستحبه، و صرف السؤال إليها لا إلى الكيفيه الواجبه، فيمنع من ظهور الأمر بالغسل فى الوجوب، و لا سيما مع تقييده بالمسح الذى لا إشكال فى استحبابه.

بل لما كان التعميق و اللطم من أفراد الغسل لزم حمل الأمر بالغسل بعد النهى عنهما على الغسل المبين لهما، و هو الغسل بالمسح المسترسل الذى أوضحه عليه السيّد لأم بقوله: «مسحا»، و لا إشكال فى ان الأمر به للاستحباب، أو لبيان إجزائه و عدم الحاجه للتعميق، و لا طريق مع ذلك لإحراز وجوب قيده، و هو كونه من أعلى الوجه إلى أسفله.

و منه يظهر ضعف دعوى: أن استحباب المسح فى الغسل لا يلزم بحمل التقييد بكونه من الأعلى على الاستحباب، لإمكان التفكيك بين القيود فى ذلك.

لاندفاعها: بأن المسح ليس قيدا زائدا على الغسل، بل موضح للمراد منه، و لا بد من كون الأمر بالغسل المذكور للاستحباب، و معه لا مجال لاستفاده و جوب قيده المذكور.

و أما ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سره من أنه لا ملزم بحمل النهى عن اللطم على الكراهه، بل يبقى على ظاهره فى التحريم، بحمله على اللطم الذى لا يحصل به غسل مجموع الوجه، لأن قوله عليه السلام: «لظما» ظاهر فى إرادته لطم ما، و هو اللطم بالنحو المذكور.

ففيه: أن ظاهر المفعول المطلق فى مثل المقام التأكيد لبيان النهى عن الفرد الشديد من اللطم، كما هو الظاهر منه أيضا فى موثق السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام:

«قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تضربوا وجوهكم بالماء ضربا إذا توضأتم، و لكن شئوا الماء شئا» (١)، و لا أقل من كونه مقتضى الأمر بالصفق فى بعض النصوص (٢)، و لا ظهور للمصدر فى الفرد الذى ذكره.

مع أن الأمر لا يختص بالنهى عن اللطم، بل يأتى فى النهى عن التعميق.

و توهم حمله على الإلزام دفعا للوسواس. تحكم، لعدم الملازمه بينهما، غاية الأمر حمله على الإرشاد أو الاستحباب لذلك، أو على دفع توهم وجوبه، و بيان كفايه الغسل بنحو المسح. و لا سيما مع تعقيبه بقوله عليه السلام: «و كذلك فامسح على ذراعيك و رأسك و قدميك»، لوضوح عدم اعتبار البدء بالأعلى فى مسح الرأس و الرجلين، بل ليس المقصود إلا بيان عدم وجوب التعميق أو كراهته، و الاكتفاء بالمسح الخفيف المسترسل أو استحبابه.

و بالجملة: ليس للحديث ظهور معتد به فى وجوب الابتداء بالأعلى.

و من هنا فقد يقوى القول بجواز النكس، عملا بالإطلاقات المؤيدة بما فى

(١) الكافي ٣: ٢٨ باب: حد الوجه الذى يغسل، حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

حديث ابن يقطين «١»، من الأمر بالبدء من المرفقين في غسل اليدين مع إطلاق غسل الوجه الظاهر في اتفاقنا معهم فيه، كما سبق. وكذا تنبيه الراوى في غير واحد من النصوص البيانية عليه في اليدين دون الوجه.

و بها يخرج عن مقتضى أصاله الاشتغال التي أشرنا إلى جريانها في أمثال المقام مما كان الشك فيه في المحصل.

و لا مجال للإشكال في الاستدلال بالإطلاقات.

تاره: بما عن شيخنا البهائي قدس سرّه من انصرافها إلى البدء بالأعلى، لأنه المتعارف من الغسل.

و اخرى: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من ورودها في مقام التشريع و بيان أصل وجوب العباده لا كيفيتها.

لاندفاع الأول: بأن الانصراف للمتعارف بدوى لا يرفع به اليد عن الإطلاق.

و منع تعارف البدء من الأعلى في الغسل، بل هو محتاج لعنايه، و إنما تعارف عند المتشرعه لشبهه الوجوب.

و اندفاع الثانى: بأن ورود الإطلاق لبيان وجوب الشىء من دون تعرض لكيفيته ظاهر في عدم اعتبار كيفيه خاصه فيه.

بل كيف يمكن إنكار إطلاق الآيه الكريمه من هذه الجبهه مع ورودها في مقام بيان الواجب و خصوصياته، و مثلها ما ورد في بيان حد الوضوء و تعليمه، كصحيح ابن فرقد: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن أبى كان يقول: ان للوضوء حدا من تعداه لم يؤجر، و كان أبى يقول: إنما يتلدد «٢». فقال له رجل: و ما حده؟

قال: تغسل وجهك و يديك و تمسح رأسك و رجلك» «٣» و نحوه غيره.

نعم، يتجه ذلك في بعض النصوص، مثل ما تضمن تعلييل تخصيص الأعضاء الستة بالوضوء و بيان ثواب غسلها فيه و نحوها مما ظاهره المفروغيه عن

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) يتلفت و يتحير.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

وجوب غسلها، لا بيان وجوبه.

(١) اعلم أن بعض الأصحاب- كابن حمزه- صرح بعدم جواز استقبال الشعر الذى هو عباره عن النكس، و من الظاهر أنه لا يستلزم البدء بالأعلى الذى هو مقتضى الأدله المتقدمه- لو تمت- و إن كان لا يبعد حمل عليه بقرينتها.

و كيف كان فالمحتمل بعد البناء على وجوب الابتداء بالأعلى وجوه.

الأول: الاكتفاء بمسمى الابتداء بالأعلى و إن لم يحصل الترتيب فيما تحته.

الثانى: وجوب غسل الأعلى فالأعلى فى جميع النقاط العرضيه، فلا يجوز غسل شىء من الأسفل قبل ما فوقه و إن لم يكن فى سمته.

الثالث: وجوب غسل الأعلى فالأعلى بحسب الخطوط الطويله لا غير.

الرابع: أن يكون اتجاه المسح من الأعلى للأسفل و إن كان منحرفا عن سمت خط الطول، كما لو مسح من الجبين الأيمن إلى اللحي الأيسر.

أما الأول ففي الجواهر أنه مقتضى كلام كثير من المتأخرين، و نسبه فى مفتاح الكرامه إلى إطلاقات الأصحاب، و ظاهره الميل إليه بالنحو الذى لا يستلزم النكس.

و يدفعه ظهور أدله البدء بالأعلى فى وجوب الترتيب فى تمام الوجه، لوضوح أن غسل مقدم الوجه بإسدال الماء على الجبهه- الذى تضمنته بعض النصوص البيانيه- إنما يكون بنحو الترتيب، تبعا لنزول الماء من الأعلى إلى الأسفل، بل هو صريح خبر أبى جرير المتقدم.

و أما الثانى فقد نسبه فى المدارك إلى بعض القاصرين، و ذكر أنه من الخرافات البارده و الأوهام الفاسده.

لكن اختاره فى الحدائق و نسبه إلى الشهيد الثانى فى شرح رساله و ظاهر العلامه، و إن لم تخل النسبه عن إشكال، لتصريح الشهيد فيما نقله عنه بأن فى الاكتفاء بالثالث وجهها وجيها، و قرّب حمل كلام العلامه عليه.

و قد اختار الوجه الثاني أيضا شيخنا الأستاذ قدس سرّه بعد حمله على الترتيب العرفي بتكرار المسح، لا الدقى.

و قد استدل عليه فى الحدائق ببعض النصوص البيانیه، فى صحیح زرارہ:

«ثمّ غرف ملأها ماء فوضعها على جبهته، ثمّ قال: بسم الله، و سدله على أطراف لحيته، ثمّ أمر يده على وجهه و ظاهر جبهته مره واحده» (١).

و استدل عليه شيخنا الأستاذ قدس سرّه بظاهر روايه أبى جرير المتقدمه.

لكن الصحیح قد تضمن إمرار اليد مره واحده، و هو لا يستوعب جانبى الوجه إلا بمد الإصبعين الموجب لعدم استيلائهما على جانبى الأنف فى مقدم الوجه لانخفاضهما، فلا بد أن يكون انغسالهما قبل ذلك بإسدال الماء الراجع إلى غسل مقدم الوجه قبل جانبیه.

و منه يظهر أن الاستدلال بروايه أبى جرير يتوقف على حملها على مسح الوجه بكلتا اليدين أو على تقطع المسح باليد الواحده بالمسح فى سمت الطول قليلا قليلا مستوعبا للعرض ثمّ التدرج للأسفل بنحو يصدق عرفا مسح تمام الوجه عرضا من أعلاه إلى أسفله، فلو استمرت المسحه الواحده باليد الواحده من الأعلى للأسفل كان استمرارها لاغيا و لم يكن مسحا وضوئيا.

و هذا و إن كان مقتضى الجمود على اسناد الغسل للوجه الظاهر فى إرادته غسل تمامه، إلا أن خروجه عن المتعارف و احتياجه للعنايه مانع من ظهورها فيه، بل ليس المنصرف منها إلا إرادته كون اتجاه المسح من الأعلى للأسفل و إن لم يستوعب الوجه عرضا.

هذا، مضافا إلى ظهور غير واحد من النصوص البيانیه المتقدمه فى عدم وجوب الاستيعاب العرضى بالوجه المذكور، لما تضمنته من مسح جانبى الوجه بعد إسدال الماء على أعلى الوجه.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من حملها على مسح الجانبين بمسحه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

واحد مستوعبه لهما.

فهو - مع عدم مناسبه لإضافه المسحه للجانبين، لا للوجه - يجرى فيه ما تقدم فى الصحيح الذى استدل به فى الحدائق. فلاحظ. فالوجه المذكور فى غايه الضعف. بل لو أريد منه الترتيب الدقى كان متعذرا، إلا - أن يكون غسل الوجه بكلتا اليدين أو بالارتماس، ولا ريب فى عدم وجوبهما.

ثم ان مقتضى روايه أبى جرير بعد حملها على عدم استيعاب الخط العرضى الاكتفاء بالابتداء بنقطه من الأعلى إلى نقطه من الأسفل الذى هو مفاد الوجه الرابع، إلا أن تحمل على الثالث، لدعوى كونه هو المتعارف من الترتيب المنصرف إليه الخطاب بالغسل من الأعلى إلى الأسفل، وإن لم يكن متعارفا فى أصل الغسل. أو لبعض النصوص البيانيه المتقدمه بناء على تماميه دلالتها على الوجوب، لظهورها فى غسل تمام مقدم الوجه بإسدال الماء قبل غسل جانبيه بالمسح عليهما، فتكون أخص من روايه أبى جرير.

لكنه لو تمّ يتعين الاكتفاء فيه بالوجه العرفى، ولا يعتبر التدقيق، لابتناؤه على عنايه يبعد إرادتها من مجرد العمل. ولا سيما مع ظهور النصوص البيانيه فى قله إمرار اليد فى غسل الوجه، حيث يظهر منها الاهتمام باستيعاب الوجه بالغسل، و يغفل معه عن مثل هذه التدقيقات.

بقى أمران.

الأول: أن النصوص البيانيه وإن تضمنت إسدال الماء على الجبهه أو أعلى الوجه، إلا أن ذلك لا يقتضى انغسال الجزء الأول من الوجه دقه قبل غيره، لوضوح أن الكف من الماء له مساحه معتد بها تباشر مقدارها من الوجه فتغسله دفعه.

و تحقيق الابتداء بالأعلى دقه يتوقف حينئذ إما على صب الماء على الرأس فوق الوجه، كى ينزل إلى أعلى الوجه منه تدريجا، أو على كون انغسال ما يقارن الأعلى بصب الأعلى لغوا، ولا يتحقق الغسل الوضوئى إلا بإمرار اليد من الأعلى إلى الأسفل بعد صب الماء، وكلاهما مما تأباه النصوص البيانيه و سيره المتشرعه فى تحقيق الغسل من الأعلى، الملزم بالاكتفاء بذلك و حمل إطلاق خبر أبى جرير عليه. فلاحظ.

ولا يجوز النكس (١).

نعم، لو ردّ الماء منكوسا ونوى الوضوء بإرجاعه إلى الأسفل صح وضوؤه (٢).

الثانى: ورد فى بعض النصوص «١» أن من بقى فى وجهه موضع لم يصبه الماء يجزيه أن يبله من بعض جسده. و هو بظاهر مناف للترتيب، لبعء حمله على خصوص ما إذا كان الموضع آخر الوجه.

كما قد ينافيه أيضا ما فى صحيح ابن جعفر «٢» من الاجتزاء بإصابه المطر حتى تبتل جميع أعضاء الوضوء، لبعء حمله على الترتيب بالوجه المذكور، غايته أن يحمل على عدم النكس.

لكنهما كما ينافيان الترتيب فى نفس العضو ينافيان الترتيب بين الأعضاء، بل الثانى لا يناسب عدم الاجتزاء فى الرأس و الرجلين بالغسل. فلا بد من توجيههما أو تخصيصهما بمورد هما أو طرحهما، على ما قد يتضح عند الكلام فى المسأله الثامنه عشره فى الوضوء بماء المطر، و فى مبحث اعتبار الترتيب، و الله سبحانه و تعالى المعين الموفق.

(١) مما تقدم يظهر أن ذلك أعم من وجوب الغسل من الأعلى للأسفل.

و من هنا كان متيقنا بالإضافه إليه بالنظر للأدله المتقدمه و كلام الأصحاب و السيره.

(٢) لعدم الدليل على قادحيه النكس مقدمه للوضوء.

و دعوى: منافاته للوضوءات البيانيه المحكيه بالنصوص المتقدمه.

مدفوعه: بأن مفاد النصوص المذكوره كون المقصود بالوضوءات البيانيه حكايه وضوء النبى صلى الله عليه و آله بنفسه لا بمقدماته، فما اشتملت عليه من المقدمات غير

(١) راجع الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

وارد للحكاية كى يتوهم وجوبه.

إلا- أن المعروف المشهور بينهم المصرح به فى كلام جماعه كثيره- كما فى الناصريات و الاستبصار و القواعد و المنتهى و اللمعه و محكى المبسوط و غيرها من كتب القدماء و المتأخرين- أنه لا- بد من جريان الماء، بل عن الشهيد الثانى فى بعض تحقيقاته أنه المعروف بين الفقهاء- و لا سيما المتأخرين- و المصرح به فى عباراتهم، و عن محكى حاشيه التهذيب للمجلسى أن ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه.

و الظاهر أن مرادهم به انتقال الماء من بعض أجزاء البدن لغيره و لو بإعانه اليد و نحوها، كما يناسبه الموضوعات البيانيه و سيره المتشرعه، و ما ذكره غير واحد من الاجتزاء بمثل الدهن- كما فى الاستبصار و القواعد و غيرها- بل هو المصرح به فى جامع المقاصد و كشف اللثام و عن التذكرة و غيرها. بل فى الروض: «و أقله أن يجرى جزء من الماء على جزئين من البشره و لو بمعاون» و نحوه فى المسالك و عن غيرها.

و كأن ذلك من الأصحاب لبناهم على تقوم الغسل بالجريان، كما يناسبه الجمع بينه و بين مفروغيتهم عن وجوب الغسل، بل هو المصرح به فى الاستبصار و المنتهى و جامع المقاصد و الروض و المسالك و عن غيرها، بل فى مبحث الغسل من المدارك: أنه الذى قطع به الأصحاب، و فى كشف اللثام: أنه الذى يشهد به العرف و اللغه، و فى الروض و عن الأنوار أن الغسل فى اللغه إمرار الماء على الشىء على وجه التنظيف و التحسين و إزاله الوسخ و نحوها، و فى مجمع البحرين: «غسل الشىء إزاله الوسخ و نحوه عنه بإجراء الماء عليه» و فى مفردات الراغب: «غسلت الشىء غسلا: أسلت عليه الماء فأزلت درنه».

لكن صاحب المدارك و إن استحسن فى مبحث الغسل ما نسبه للأصحاب من اعتبار الجريان و لو بمعاون، إلا أنه تنظر فى مبحث الوضوء فى صدقه عرفا بما تقدم من الروض و المسالك من أن أقله أن يجرى جزء من الماء على جزئين من البشره.

و ظاهره اعتبار ما زاد على ذلك. و هو فى محله، فأن مرجعه إلى تحقق الغسل بمسح العضو المبتل على العضو الجاف إذا صارت مساحه المبتل من الممسوح ضعف المبتل من الماسح، و العرف يأبى ذلك جدا.

و ما تقدم من المجمع و مفردات الراغب لا- يشمل مثل هذا قطعاً، بل المنصرف منه أن يكون للماء وجود استقلالى حين الجريان.

بل الظاهر عدم صدق الجريان و الاساله بدون ذلك، بل يشكل صدقهما مع كون انتقال الماء بمعونه اليد و إن فرض استيلاء الماء بذلك و تحقق الغسل، و ليست الاستعانه فى انتقال الماء باليد هى المصححه لنسبه الاجراء و الاساله للفاعل، بل المصحح لها صبه للماء بقدر معتد به يقتضى جريانه بنفسه.

و من ثم لا- يبعد عدم تقوم الغسل بأصل الجريان و السيلان، كما يناسبه ما حكاه فى الحدائق عن الشهيد الثانى فى بعض تحقیقاته من أن ذلك غير مفهوم من كلام أهل اللغه. قال: «لعدم تصریحهم باشتراط جريان الماء فى تحققه و أن العرف دال على ما هو أعم منه».

بل ما ذكره من كون الغسل أعم من الجريان غير ظاهر، بل الظاهر تباينهما مفهومهما، و إن كان بينهما عموم من وجه مورداً، فيتوقف صدق الغسل على كثره الماء و استيلائه بالنحو الذى من شأنه أن يزيل الوسخ و القذر بذلك، و عصر و نحوهما، و بنحو يكون له غسله، كما يناسبه ما فى غير واحد من النصوص من الأمر بصب الماء على الجسد و غسل الثوب عند إصابه البول، و لا سيما مع تعليل الاكتفاء بالصب فى بعضها بأنه ماء «١»، و مثلها فى ذلك صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الصبى. قال: تصب عليه الماء، فان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا» «٢»، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الفراش يكون كثير الصوف فيصبيه البول كيف يغسل؟ قال: يغسل الظاهر ثم يصب عليه الماء فى

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب النجاسات.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

المكان الذى أصابه البول حتى يخرج من جانب الفراش الآخر» (١) و ما فى موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «وقال فى قرح أو إناء يشرب فيه الخمر. قال: تغسله ثلاث مرات. و سئل: أ يجزیه أن یصب فیہ الماء؟ قال: لا یجزیه حتى یدلکھ بیدھ و یغسله ثلاث مرات» (٢). لظهورها فى عدم تحقق الغسل بمجرد الصب المستلزم لانتقال أجزاء الماء من بعض أجزاء الجسم لبعض.

و لعلہ لذا كان ظاهر المدارك و عن خاله صاحب المعالم و تلميذه الشيخ نجيب الدين الإرجاع فى صدق الغسل إلى العرف من غير تحديد بشىء مما تقدم، كما هو ظاهر جماعه من اللغويين، لعدم تعرضهم لشرحه.

و كأن من اعتبر فى الغسل الجريان نظر إلى النصوص الآتية المتضمنه له، و من اكتفى بالجريان بإعانه اليد و لو بالوجه المتقدم عن الروض نظر إلى نصوص الموضوعات البيانية و نصوص المسح و الدهن التى سيأتى الكلام فيها أيضا، كما قد يشهد به تعبير جماعه بما تضمنته النصوص المذكوره من الاجتزاء بالدهن مع اعتبارهم صدق الغسل، كما فى الاستبصار و الشرائع و المعتبر و المنتهى و القواعد و غيرها.

لكن النصوص المذكوره لو تمّ الاستدلال بها فى الأمرين المذكورين لا- تستلزم كون مضمونها مطابقا لمفهوم الغسل عرفا، بحيث تكون وارده لبيان تحققه بالوجه الذى تضمنته. بل قد يكون مرجع بعضها إلى تقييد أدله الغسل بحال الاختيار.

بل لا يبعد كون المراد بها بأجمعها بيان عدم وجوب الغسل بخصوصيته، بل لأجل إيصال الماء المتحقق بما تضمنته، فان الجمع بينها و بين أدله وجوب الغسل بذلك أقرب من تنزيلها على بيان أدنى ما يحقق الغسل عرفا بعد ما ذكرنا من مفهوم الغسل.

بل من البعيد جدا خفاء الغسل بالنحو المحتاج للشرح، و لذا لم يشر فيها

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

إلى مفهوم الغسل و تنقيح مصداقه، و إنما اقتصر فيها على بيان الأجزاء و التأكيد عليه.

و من ثمّ لم يتعرضوا للاجتزاء بذلك في الغسل من النجاسه، مع أنه لو كان من أفراد الغسل العرفيه أو الشرعيه لكان الاجتزاء به متعيّنا.

و مما ذكرنا يظهر الإشكال فيما في المعتبر في مبحث التيمم، حيث قال: «ظن قوم منا أن دهن الأعضاء في الطهاره يقصر عن الغسل و منعوا الاجتزاء به إلا في حال الضروره، و هو خطأ، فإنه لو لم يسمّ غسلا لما جاز الاجتزاء به، لأنه لا يكون متمثلا.

و إن كان غسلا لم يشترط فيه الضروره. و يدل على أنه مجز روايات.» ثمّ ذكر روايه زراره و محمد بن مسلم الآتيه.

لاندفاعه: بإمكان خروجه عن الغسل و إجرائه في حال الضروره. بل مطلقا، لكونه محققا لغرض الشارع من الغسل في المقام، كما ذكرنا.

و دعوى: منافاته للكتاب و السنه المتواتره، بل الضروره على وجوب الغسل و توقف الطهاره عليه.

مدفوعه: بأن المتيقن إنما هو وجوب الغسل في الجملة و لو حال الاختيار، أو لأجل تحقيق إيصال الماء بالوجه المذكور في هذه النصوص، و أما توقف الطهاره عليه بعنوانه و خصوصيته مطلقا فليس هو إلا ظاهر الأوامر المذكوره، الذي يمكن رفع اليد عنه بتنزيلها على ما ذكرنا جمعا.

نعم، لا ريب في مباينه الغسل للمسح، فلا بد من المحافظه على ذلك في مقام العمل بهذه النصوص على ما يتضح إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم اعتبار الغسل بالمعنى المتقدم في الوضوء و الغسل و كفايه الجريان و الصب، كما يشهد به نصوص الوضوءات البيانيه المتضمنه لغسل مقدم الوجه و ظاهر الذراع بصب الماء و إسداله «١»، و ما تضمن الاجتزاء بإصابه المطر للأعضاء «٢». و ما تضمن تحقق الغسل بإفاضه الماء و صبه

(١) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حديث: ١. و باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٠، ١١، ١٤.

على الجسد فى غسل الجنابه «١» و غير ذلك، بل فى كثير منها التعبير عنه بالغسل الكاشف عن إلغاء الخصوصيه المذكوره فى المقام، بلحاظ تحقق الغرض من الغسل به- و لو لتحقق الطهاره به- بنحو يصحح إطلاقه عليه.

كما لا ينبغى الإشكال فى عدم لزوم أن يستقل الماء بالجريان، بل يكفى أن يكون بمعونه اليد و نحوها و إن لم يتحقق به الغسل العرفى، لخفه المسح، لوفاء النصوص البيانيه و نصوص تعليم غسل الجنابه «٢» و غيرها به.

و إنما الإشكال فى أمرين.

الأول: فى لزوم الجريان و لو بالنحو المذكور مع غض النظر عما تقدم منهم من أخذه فى مفهوم الغسل.

فقد استدل عليه بغير واحد من النصوص الوارده فى الوضوء و الغسل، ففى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يطلبوه و لا يبحثوا عنه، و لكن يجرى عليه الماء» «٣» و فى صحيحه الآخر عنه عليه السّلام: «قال:

الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله و كثيره فقد أجزاءه» «٤» و فى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام: «ثمّ تصب على سائر جسدك مرتين، فما جرى عليه الماء فقد طهر» «٥».

و يندفع بعدم ظهور هذه النصوص فى لزوم الجريان، بل هى وارده لبيان الاكتفاء بالماء القليل و عدم وجوب الإكثار منه، و لا وجوب التعميق و غسل ما تحت الشعر.

بل قد يستفاد عدم وجوب الجريان من صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام فى

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه.

(٣) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١.

الوضوء: «قال: إذا مس جلدك الماء فحسبك» (١)، و صحيفه الآخر فى الغسل عن أبى عبد الله عليه السلام: «ثمَّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك. و كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته. و لو أن رجلا ارتمس فى الماء ارتماسه واحده أجزأه ذلك و إن لم يدللك جسده» (٢).

لوضوح أن الإمساس لا يتوقف على الجريان بالمعنى المذكور.

نعم، بناء على وجوب الترتيب فى الوضوء فى نفس الأعضاء يتجه عدم الاكتفاء فيه بمجرد الإمساس، بل لا بد من نقل الماء بإجراء أو مسح أو نحوهما، كما تضمنه غير واحد من نصوص الوضوءات البيانية و غيرها.

و أما الغسل فيشكل الأمر فيه جدا بعد الصحيح المتقدم.

و دعوى: أن ما تضمنه صدره من الغسل الذى لا يتحقق بمجرد الإمساس ملزم بتقييد الإمساس بذلك.

مدفوعه: بظهور ذكر الإمساس بعد الغسل فى التنبيه على أن المعيار عليه، لدفع توهم وجوب ما زاد عليه مما قد يوهمه ذكر الغسل، و أن ذكر الغسل لأنه يحققه، لا لوجوب المحافظة على خصوصيه، و إلا لم يكن لذكره بعد ذكر الغسل من القرن إلى القدم فائده. و يقرب ذلك التنبيه على عدم وجوب الدلك مع الارتماس الذى هو من لوازم الغسل. فلاحظ.

و قد يؤيد أو يعتضد بصحيح هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له:

أغتسل من الجنابه و غير ذلك فى الكنيف الذى يبال فيه و على نعل سنديه، فاعتسل و على النعل كما هى. فقال: إن كان الماء الذى يسيل من جسدك يصيب أسفل قدميك فلا تغسلهما» (٣) لوضوح أن وصول الماء إلى أسفل القدم مع لبس النعل لا يستلزم جريانه فى تمام القدم، بل قد يكون بتفشى الماء فى النعل بسبب حركه القدم. و مثله ما تضمن الاكتفاء بوصول الماء إلى بشره الرأس بشرب الشعر

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

له، مع عدم استلزامه جريانه على بشره ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها أجزاءها» (١) و في صحيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام في غسل الجنابه للمرأة من دون أن تنقض شعرها: «مرها أن تروى رأسها من الماء و تعصره حتى يروى، فإذا روى فلا بأس عليها» (٢).

بل قد يؤيد باغفال نصوص المئزر حله أو تحريكه عند الغسل (٣)، مع قرب الغفلة عن ذلك و الاكتفاء بوصول الماء للبشره بتخلله للمئزر من دون أن يستلزم مسح البدن بالماء.

و لا سيما مع مطابقه ذلك للارتكازات العرفيه في التطهير بالماء، إذ المهم بحسبها هو وصول الماء للبشره و استيلاؤه عليها، و لذا يكتفى بذلك في التطهير من الخبث، فيما يكتفى فيه بالصب و نحوه، و لا- خصوصيه للإجراء ارتكازا، و إنما تعارف لتسهيل تبليغ الجسد أو للاقتصاد في الماء.

نعم، قد ينافي ما ذكرنا خبر بكر بن كرب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل من الجنابه، أ يغسل رجله بعد الغسل؟ فقال: إن كان يغتسل في مكان يسيل الماء على رجله فلا عليه أن لا يغسلهما، و إن كان يغتسل في مكان يستنقع رجلاه في الماء فليغسلهما» (٤).

إلا أن من القريب حملة على لزوم سيلان الماء على ظاهر القدم، و إلا فباطن القدم المماس للأرض لا يسيل عليه الماء إلا برفع القدم، و لا- يراد بغسله إلا- رفعه و إسالة الماء عليه، فعدم إيجاب غسله ظاهر في عدم وجوب رفعه و الاكتفاء بإصابه الماء له بسبب مماسته للأرض التي يسيل عليها الماء، نظير ما تقدم في صحيح هشام. فلا بد أن يكون اعتبار سيلان الماء على ظاهر القدم في مقابل انغماره، إما بالماء الموجود قبل الغسل الذي لم ينو بالدخول فيه الغسل، أو

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) راجع الوسائل باب: ٩، ١٠، ١١ من أبواب آداب الحمام.

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

بغساله الجنابه التي لا يصح الاغتسال بها إما لعدم رفع الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر للحدث، أو لعدم نيه الغسل بتجمع الماء بالوجه المذكور، وإنما ينوى بصبه أو لنحو ذلك.

هذا، و لو فرض قصور جميع ما ذكرنا عن إفاده المطلوب لزم المحافظه على الاجراء بالوجه المذكور، لأنه المتيقن من نصوص تعليم غسل الجنابه و سيره المتشرعه و مطابقته لقاعده الاشتغال المحكمه فى المقام و نحوه من موارد الشك فى المحصل. فتأمل جيداً.

الثانى: فى مقدار الماء الذى يكتفى بإجرائه و لو بواسطة اليد.

و لا إشكال عندهم فى الاكتفاء بما تضمنته نصوص الوضوءات البيانىة و غيرها «١» من الاكتفاء بغرفته لكل عضو، و ما تضمنته نصوص تعليم غسل الجنابه من الاكتفاء بالكف و الكفين و غيرهما فى الأعضاء، بل ظاهرهم المفروغىة عن صدق الغسل به، و إن كان لا يخلو عن نظر، كما يظهر مما تقدم.

و إنما الإشكال عندهم فيما هو الأقل من ذلك الذى هو ظاهر بعض النصوص. ففى صحيح زراره و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: إنما الوضوء حد من حدود الله، ليعلم الله من يعطيه و من يعصيه، و إن المؤمن لا ينجسه شىء، إنما يكفيه مثل الدهن» «٢» و صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السّلام: «يأخذ أحدكم الراحه من الدهن فيملاً بها جسده، و الماء أوسع من ذلك، إلا- أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله.» «٣». و موثق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه: «ان علياً عليه السّلام كان يقول: الغسل من الجنابه و الوضوء يجزى منه ما أجرى من الدهن الذى يبلى الجسد» «٤» و موثق زراره: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن غسل الجنابه، قال:

أفض على رأسك ثلاث أكف و عن يمينك و عن يسارك إنما يكفيك مثل

(١) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

«الدهن» (١). و صحیح هارون عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: يجزيك من الغسل و الاستنجاء ما بليت [ملأت خ ل] يمينك» (٢).

هذا، و حيث كان المعيار فى الغسل عند المشهور حصول مسمى الجريان، فالأصحاب بين من حملها على ذلك و أوجب الغسل و إن كان بمثل الدهن، كما تقدم، و من حملها على المجاز و المبالغة فى تقليل الماء، كما فى الروض و المسالك و غيرهما، و من قرب حملها على الحقيقة و إن لم يحصل الغسل، كما يظهر من المدارك، و من حملها على الضرورة، كما تقدم من المعتبر نسبتة إلى قوم من أصحابنا، و مال إليه فى الحدائق و نسبه لبعض مشايخه المحققين من متأخري المتأخرين، بل ربما ينسب للشيخين، لاكتفائهما فى النهايه و المقنعه لمن كان فى أرض ثلج و لا ماء عنده و لا تراب بوضع يديه باعتماد على الثلج حتى تندی ثمّ يمسح بها أعضاء الوضوء أو سائر البدن فى الغسل.

لكن عرفت الإشكال فى الأول، و أن ذلك لا يحقق الغسل العرفى.

كما أن الثانى مخالف لظاهر هذه النصوص جدا. و لا سيما بعد التنبيه فى الصحيح الأول إلى عدم النجاسة التى هى المنشأ ارتكازا لاعتبار الإكثار من الماء الذى يتوقف عليه الغسل العرفى، و ما فى الثانى من تحديد الدهن بالراحه، و ما فى الموثق الأول من جعل المعيار بلّ الجسد.

و بالجملة: ظهور النصوص فى التحديد العملى بيان أقل المجزى مما لا مجال لرفع اليد عنه بالحمل على المجاز و المبالغة.

و من ثمّ كان الظاهر هو الثالث، و مجرد عدم حصول الغسل به ليس محذورا، كما تقدم.

نعم، استشكل فيه غير واحد بأنه لا يناسب المقابلة بين المسح و الغسل فى أعضاء الوضوء، إذ مع عدم تحقق الغسل لا يتحقق الا المسح، و الاكتفاء به فى جميع الأعضاء المغسولة مخالف للكتاب و السنه و الإجماع، بل الضروره.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

و الذى ينبغى أن يقال: قوام المسح نقل البله من أحد الجسمين للآخر بامراره عليه، و إن لم يصدق الماء على ما ينتقل إليه و يحمله منه، و إن لم تصدق الرطوبه المعتد بها، و غايه ما يدعى فى المقام هو لزوم التأثير فى الممسوح بوجه ما.

و على هذا فإنما يلزم الاشكال المذكور لو كان ظاهر النصوص المذكوره هو الاكتفاء بهذا المقدار بدلا عن الغسل.

لكنه ليس كذلك، بل هى ظاهره فى لزوم صدق الماء و البلل على ما ينتقل إلى الأعضاء، كما ينتقل الدهن بالتمسح، بل هو كالصريح من موثق إسحاق بن عمار. و لا أقل من كونه مقتضى الجمع بين هذه النصوص و صحيحى زراره المتقدمين الظاهرين فى لزوم مس الماء للجسد، و من الظاهر أن ذلك أمر زائد على المسح، فيمكن حمل الغسل عليه.

نعم، ما فى إحدى نسختى صحيح هارون من قوله: «ما بلى يمينك» لا يناسب ذلك.

لكنه- مع عدم ثبوت النسخه فى نفسها- لا مجال للبناء على ظاهرها، لعدم الريب فى عدم كفايه ذلك فى الاستنجاء، فلا بد من حملها على ضرب من المجاز و المبالغه، أو طرحها.

و أما الرابع- و هو التخصيص بحال الضروره- فهو مما تأباه هذه النصوص جدا.

و أما ما فى الحدائق حاكيا له عن شيخه المذكور من لزوم حملها على الضروره بقريته بعض النصوص المختصه بها، لدعوى كونها شاهد جمع بين هذه النصوص و أدله الغسل- بعد فرض استحكام التعارض بينها.

فيندفع: بأن اختصاص بعض النصوص ببعض الأفراد إنما يكون شاهد جمع بين المتعارضين إذا أمكن عرفا تنزيلهما معا عليها، لا فى مثل المقام.

مضافا إلى ما تقدم من عدم استحكام التعارض بين نصوص المقام و أدله الغسل، بل تنزل أدله الغسل على نصوص المقام.

ثمَّ إنَّ النصوص المختصه بحال الضروره المدعى دالتها على الاكتفاء بما لا يحقق أدنى الواجب حال الاختيار هي صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام:

«سألته عن الرجل الجنب أو على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا أو صعيدا أيهما أفضل أيتيمم أم يمسح بالثلج وجهه؟ قال: الثلج إذا بلَّ رأسه وجسده أفضل، فإن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم» (١) «و قريب منه خبره عنه عليه السلام (٢)» و صحيحه الآخر عنه عليه السلام: «سألته عن الرجل يصيب الماء فى ساقيه أو مستنقع، أ يغتسل منه للجنبه أو يتوضأ منه للصلاه إذا كان لا يجد غيره، و الماء لا يبلغ صاعا للجنبه و لا مدا للوضوء. فقال: إن كانت يده نظيفه. فإن خشى أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات، ثمَّ مسح جلده بيده، فإن ذلك يجزيه، و إن كان الوضوء غسل وجهه و مسح يده على ذراعيه و رأسه و رجليه.» (٣) و خبر معاويه بن شريح أو حسنه: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده، فقال: يصيبنا الدمق (٤) و الثلج و نريد أن نتوضأ و لا نجد إلا ماء جامدا، فكيف أتوضأ، أدلك به جلدى؟ قال: نعم» (٥) «و مرسل الكليني: «و روى فى رجل كان معه من الماء مقدار كف و حضرت الصلاه قال: فقال: يقسمه أثلاثا: ثلث للوجه، و ثلث لليد اليمنى، و ثلث لليسرى، و يمسح بالبله رأسه و رجليه» (٦)».

مضافا إلى قاعده الميسور، لأن المسح بالوجه المذكور ميسور بالإضافه إلى الغسل.

و من ثمَّ حكى القول بالاكتفاء بالمسح بنداوه الثلج- و إن لم يحقق أدنى الواجب فى حال الاختيار- عن جماعه، بل قد يحمل عليه ما تقدم من المقنعه و النهايه و الوسيله.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

(٤) الدمق محرکه ريح و ثلج معربه دمه قاموس.

(٥) الوسائل باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

لكن صحيح ابن جعفر و خبره ظاهران فيما يتحقق به الواجب الاختيارى، و هو بلّ الجسد، و لا بد من حمل الأفضليه فيهما على الإلزام أو الترخيص من جهه الحرج، بناء على أنه لا يرفع مشروعيه الوضوء.

و خبر معاويه ظاهر فى الاكتفاء بذلك الجلد بالثلج فى مقابل لزوم إجراء الماء المذاب، و لا إطلاق له من جهه مقدار البلل الحاصل من الدلك، و لا سيما مع غلبه حصول مقدار الواجب- و هو حمل البلل الذى يصدق عليه الماء- به.

كما أن ما تضمنه مرسل الكلينى محقق للواجب الاختيارى بالتجربه.

و صحيح على بن جعفر الآخر لا- يخلو عن اضطراب فى نفسه مانع من الاستدلال به، و قد فصلنا الكلام فيه فى مبحث الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

و قاعده الميسور غير ثابتة فى نفسها. مع قصورها عن مثل المقام من موارد التبعض فى سبب الواجب البسيط، لما أشرنا إليه من أن الواجب ليس هو الوضوء و الغسل، بل الطهاره المسببه عنهما.

هذا كله مضافا إلى ما تضمنه غير واحد من الصحاح و غيرها من وجوب التيمم لمن أجنب و معه من الماء ما يكفيه للوضوء «١»، مع وضوح كفايه المقدار المذكور من الماء فى تحقيق الغسل الاضطرارى بالوجه المذكور.

ثمّ إنه ربما يدعى وجوب الوضوء أو الغسل الاضطراريين بالوجه المذكور بعد تعذر التيمم، كما هو ظاهر ما تقدم من المقنعه و النهايه و الوسيله، بل هو صريح المحكى عن العلامة قدّس سرّه فى النهايه.

و لا يظهر وجهه، و تمام الكلام فى ذلك فى مبحث التيمم. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) راجع الوسائل باب: ٢٤ من أبواب التيمم.

(مسأله ١): غير مستوى الخلقه- لكبر الوجه أو لصغره، أو لطول الأصابع أو لقصرها- يرجع إلى متناسب الخلقه المتعارف (١).

(١) كما صرح به فى الشرائع و القواعد و غيرهما.

و الظاهر أن مراد الكل هو وجوب غسل تمام ما يغسله متناسب الخلقه من أعضاء الوجه، فلا ينقص منها كبير الوجه أو قصير الإصبعين، و لا يزيد عليها صغير الوجه أو طويل الإصبعين.

و إليه يرجع ما عن بعضهم من أن العبره بمستوى الخلقه فى الحد دون المحدود، و إن كانت بعض عباراتهم توهم رجوعه لهما معا، فمن خرج وجهه عن المتعارف يغسل بقدر ما يغسله متعارف الوجه من المساحه، كما أن من خرجت اصبعاه عن المتعارف يرجع فى التحديد إلى الإصبعين المتعارفتين. لكن من البعيد إرادتهم له، لو لم يقطع بعدمها.

و كيف كان فالحكم المذكور مبنى على ما تقدم من أن التحديد بالإصبعين فى الصحيح لبيان الحدود الخارجيه للوجه العرفى، الذى هو موضوع الحكم و يجب غسل تمامه، و من الظاهر أن الخروج عن المتعارف فى الوجه و الإصبعين لا يوجب تبديلا فى حدّ الوجه المذكور، فيجب الرجوع معه إلى ما يطابق الحدود المذكوره مع التعارف.

و ما تكرر منا- تبعا لمشاينا- من عدم صلوح التعارف لتقييد الإطلاق، إنما يتجه مع احتمال إرادته الإطلاق، لا فى مثل المقام مما يعلم بعدم إرادته، لاستحاله تحديد الوجه العرفى مع اختلاف مساحته باختلاف الأشخاص بمثل هذا الحد على الإطلاق، فلا بد من الرجوع للتعارف بالوجه المذكور، لتعينه عرفا بعد تعذر الإطلاق.

نعم، بناء على أن التحديد وارد لبيان ما يجب غسله و إن لم يطابق الوجه، أو لبيان الوجه الشرعى، لا العرفى، يتجه البناء على عموم التحديد بما بين الإصبعين بعد ظهوره فى أن المدار لكل شخص على أصابعه، و لا ملزم بالحمل على

و كذا لو كان أغم قد نبت الشعر على جبهته أو كان أصلع قد انحسر الشعر عن مقدم رأسه، فإنه يرجع إلى المتعارف (١).

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - إيران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٢، ص: ٢٣٩

المتعارف، لعدم صلوح التعارف لتقييد الإطلاق بعد إمكان إرادته.

اللهم إلا أن يحمل عليه في خصوص المقام، بقرينه ما تضمنه الصحيح من عدم كون الصدغ من الوجه، الكاشف عن المفروغية عن عدم تجاوز الإصبعين للصدغين، ولا يتم إلا بملاحظه المتعارف. و كذا ما تضمنه صحيح إسماعيل بن مهران (١) من دخول الجبينين في الوجه و انهما منتهى حد عرضه، و ما في بعض النصوص (٢) من خروج الأذنين عن الوجه، لأن الجمع بذلك بينها و بين التحديد بما بين الإصبعين أولى عرفاً من الجمع بتخصيص مضمون هذه النصوص بما إذا لم ينطبق عليه التحديد بالإصبعين و لو للخروج عن المتعارف.

و لو فرض عدم المرجح لأحد الوجهين كان المرجع في مورد عدم التطابق عموم وجوب غسل الوجه الظاهر في وجوب غسل تمام الوجه بما له من المعنى العرفي.

ثم إنه حيث كان المتعارف مختلفاً أيضاً فلا بد من كون المعيار هو الأقل، و يكون الإطلاق لاشتغال الأكثر عليه، كما تقدم نظيره في اختلاف الشبر المتعارف المعتبر في تحديد الكر.

نعم، سبق أنه يلزم الاحتياط بجعل الحد أكثر الأمرين مما بين الإصبعين و ما بين الجبينين، فلا مجال للاكتفاء بالمتعارف الذي لا يصل إلى الجبينين.

(١) أما في الأنزع فلنظير ما سبق، لعدم الإشكال في بقاء موضع الانحسار في الرأس و عدم دخوله في الوجه عرفاً.

بل لا يبعد عدم صدق القصاص على منتهى انحسار الشعر من الرأس في

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢ قد تقدم عند الكلام في حد الوجه ص: ١٥٠.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الوضوء. و قد تقدمت هذه النصوص في شرح قول الماتن قدس سره:

«و الخارج عن ذلك ليس من الوجه» فراجع ص ٢١٢.

مسأله ٢) الشعر النابت فيما دخل في حد الوجه يجب غسل ظاهره

(مسأله ٢): الشعر النابت فيما دخل في حد الوجه يجب غسل ظاهره (١)،

الأصلح، فيخرج عن موضوع التحديد بالقصاص - لو غرض النظر عن حمله على المتعارف - و يتعين الرجوع لما دل على الاقتصار على غسل الوجه، المحمول بمقتضى الإطلاق المقامى على غسل الوجه العرفى.

و أما فى الأغم فقد استشكل فى الجواهر فى صدق الوجه على موضع الشعر، و من ثمّ تمسك بانصراف التحديد المتعارف.

لكن الانصراف للمتعارف بدوى لا يعتد به، و إنما كان هو المعيار فيما سبق بقريته ظهور التحديد فى كونه لبيان الوجه العرفى الذى لا يختلف باختلاف الحد، كما سبق، فإذا فرض اختلافه فى المقام تبعاً لاختلاف الحد تعين العمل بإطلاق الحد، كيف و لا إشكال فى عدم وجوب غسل أمر زائد على الوجه.

فالعمده فى المقام: أن الظاهر صدق الوجه على موضع الشعر النازل، لعدم الإشكال فى عدم صدق الرأس عليه، و لا واسطه بينهما. و لا أقل من الشك الموجب للاحتياط، لما سبق من أن الشك فى المحصل.

(١) كما صرح به غير واحد، بل استظهر فى الجواهر أن يكون وجوب غسل ما دخل فى الحد من اللحية إجماعياً، و نسبه للدروس، و هو ظاهر الناصريات و الخلاف. و يقتضيه ما فى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام بعد تحديد الوجه بما تقدم: «قلت له: رأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد [على العباد. الفقيه] أن يطلبوه و لا يبحثوا عنه، و لكن يجرى عليه الماء» (١)، إذ بعد التصريح فيه بعدم وجوب غسل ما يستره الشعر لا بد من إرجاع الضمير فى قوله عليه السّلام: «يجرى عليه» إلى الشعر، أو إلى المستور به بإرادته إجراء الماء عليه من وراء الشعر.

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

و لا يجب البحث عن الشعر المستور، فضلا عن البشرة المستوره (١).

و قد يستدل عليه أيضا بالوضوءات البيانيه. و لا يخلو عن إشكال، لإمكان كون غسله تبعا لا لوجوبه.

كما قد يستدل عليه بدخوله فى الوجه عرفا و لو تبعا. و هو قد يتم فى مثل شعر الحاجبين، أما اللحية فدخولها عرفا لا يخلو عن إشكال، لأنها طارئه، و من شأنها الاسترسال و الخروج عن حد الوجه، حيث يصعب الجزم ببناء العرف على التفكيك فى صدق الوجه عليهما بين ما حاذى الذقن و ما نزل عنه، مع عدم الإشكال فى خروج المسترسل، النازل عن الذقن منها.

(١) كما هو المصرح به فى كلامهم، بل فى الناصريات و الخلاف دعوى الإجماع عليه. و يستفاد مما ذكره من عدم وجوب تخليل اللحية، الذى صرح فى جامع المقاصد و عن غيره بعدم الخلاف فيه، و عن التذكرة أنه مذهب علمائنا.

و يقتضيه صحيح زراره المتقدم، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن الرجل يتوضأ أ يبطن لحيته؟ قال: لا» (١).

مضافا إلى بعض نصوص الوضوءات البيانيه «٢» المشتمله على مسح الوجه حين غسله من دون تكرار المستلزم لعدم غسل ما تحت الشعر، و إن كان الماء قد يصل إلى بعضه. و ما فى قصه على بن يقطين «٣»، حيث أمره الإمام عليه السلام أولا بتخليل اللحية تقيه، و أهمله بعد ارتفاع الخوف عنه.

و أما ما فى المنتهى من الاستدلال بخبر زراره أو حسنه عن أبى جعفر عليه السلام:

«قال: ليس المضمضه و الاستنشاق فريضه و لا سنه، إنما عليك أن تغسل ما ظهر» (٤).

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

فلا يخلو عن إشكال، لقرب كون المراد بما ظهر البشرة الظاهره و إن كانت مستوره بالشعر فى مقابل باطن الجسد، كباطن الأنف و الفم و الإحليل، و لذا يجب غسل المستور بالشعر فى الغسل و التطهير من النجاسه، و لا يجرى حكم الباطن عليه فى ذلك.

هذا، و مقتضى إطلاق جماعه كثيره و تصريح آخرين - كالفاضلين فى المعتبر و المنتهى و الكركى و عن الشهيد فى الذكري - عدم الفرق بين الخفيف و الكثيف، و هو المنسوب للمشهور فى كلام جماعه، بل مقتضى إطلاق معقد إجماع الخلاف.

و صرح غير واحد بوجوب تخليل الخفيف و غسل ما تحته كالعلامه فى القواعد و التذكرة و الشهيد فى اللمعه، و هو المحكى عن ابنى أبى عقيل و الجنيد و المقداد و غيرهم، و يقتضيه ما فى الناصريات من التقييد بالكثيف.

و قد وقع الكلام تبعاً لذلك فى تحديد الخفيف و الكثيف. لكن حيث لم يكن فى الأدله أثر للعنوانين المذكورين فلا وجه لاطاله الكلام فيهما، بل ليس المناط إلا ما تضمنته الأدله من إحاطه الشعر و تخليل اللحيه، و يستكشف المعيار العملى لذلك من الموضوعات البيانیه التى تضمنتها النصوص، فان المستفاد منها الاكتفاء بمسح اليد على تمام الوجه من دون تكرار بعد إسدال الماء عليه من دون تعميق و تخليل، فان كان يستلزم غسل الشعر و ما تحته فهو، و إلا فلا يجب ما زاد عليه مما يستلزم ذلك.

نعم، لو كان وضع الشعر بنحو غير متعارف، كما لو طال الشارب فى جانبى الوجه و قتل حتى ستر قسما من الخد أشكل سقوط غسل البشرة المستوره، لخروجه عن المتيقن من جميع الأدله المتقدمه.

و كذا لو كان عدم وصول الماء بالمسح مع خفه الشعر لقله الماء، إما لعدم الصب و الاكتفاء بالمسح باليد الحامله للماء، أو لقله المصبوب جدا.

كما لا إشكال فى وجوب غسل البشرة الظاهره التى لا ينبت عليها الشعر كاللمعه، و إن كان المسح المسترسل لا يكفى فى وصول الماء إليها، لكثافه الشعر

نعم، ما لا يحتاج غسله إلى بحث و طلب (١) يجب غسله (٢).

النابت حولها و إن لم يسترها، عملا بعموم دليل وجوب غسل الوجه بعد قصور الأدله المتقدمه عنه.

(١) تقدم أن المعيار العملى فى ذلك على ما يستفاد من الموضوعات البيانیه.

(٢) أما وجوب غسل البشره فلعوم وجوب غسل الوجه.

و دعوى: عدم صدق الوجه على المستور بالشعر، لأن الوجه مأخوذ من المواجهه.

مدفوعه: بأن أخذ الوجه من المواجهه إنما هو بمعنى كونها منشأ للتسمیه، من دون أن يدور الاسم مدار فعليتها، فإنه جامد لا مشتق.

و أما الشعر فوجوب غسله يبتنى على دخوله فى الوجه حقيقه، أو تبعاً، أو على الإجماع المدعى فى جامع المقاصد فى الفرع السابع من فروع مبحث الغسل، و لا أقل من قاعده الاشتغال التى عرفت جريانها فى أمثال المقام، و التى يكفى فيها الشك.

لكن الظاهر خروجه عن حقيقه الوجه، بل هو من سنخ النابت فيه، و لا- يراد بالوجه عرفاً إلا- البشره، كما يناسبه السؤال فى الصحيح عما أحاط به الشعر من دون سؤال عن نفس الشعر.

و أما الدخول فى الوجه تبعاً فهو غير ظاهر أيضاً. و مجرد التبعيه خارجاً لا يكفى فى التبعيه حكماً.

و أما الإجماع فهو غير ثابت بنحو معتد به.

و قاعده الاشتغال موروده للإطلاقات الحاکمه بكفايه غسل الأعضاء التى عرفت خروج الشعر عن حقيقتها.

ثمّ إنه لو تمّ شىء مما تقدم فغايه ما يلزم مسح الشعر تبعاً للوجه، و إلا فالوضوعات البيانیه تقتضى عدم وجوب تخليله بنحو يحصل العلم باستيعاب الماء له. فتأمل.

و كذا الشعر الرقيق النابت فى البشره يغسل مع البشره (١). و مثله الشعرات الغليظه التى لا تستر البشره (٢) على الأحوط وجوبا.

مسأله ٣ لا يجب غسل باطن العين

(مسأله ٣): لا يجب غسل باطن العين. (٣)

(١) الكلام فيه كما فى سابقه.

و إلحاقه بالوجه عرفا غير ظاهر إلا بمعنى غفلتهم عن وجوده، لعدم تميزه و استقلاله بالوجود، لا بمعنى حكمهم بجزئيته بنحو لا يتحقق غسل تمام الوجه إلا بغسله.

(٢) يجرى فيها الكلام السابق أيضا.

(٣) العمده فيه صدق غسل الوجه بدونه، فيكون مقتضى الإطلاق عدم الحاجه له، و لا- سيما مع تعارف تغميض العين عند الغسل، بنحو يحتاج إرادته غسله إلى تنبيه و عنايه، و لو نبه عليه لم يخف، لعموم الابتلاء، بل لا ينبغي التأمل فيه بعد النظر فى الموضوعات البيانيه المتضمنه لغسل مقدم الوجه بإسدال الماء و إمرار اليد من دون تعميق و عنايه.

و أما الاستدلال عليه بما تضمن عدم غسل الجوف و ما ليس بظاهر فلا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح خروجه عن الظاهر بعد تعارف ظهوره بسبب تعارف فتح العين، كما أن الظاهر عدم صدق الجوف عليه.

نعم، فى النبوى: «افتحوا عيونكم عند الضوء لعلها لا ترى نار جهنم» (١).

لكنه- مع ضعف سند- ظاهر فى الاستحباب.

على أنه صرح فى الخلاف بعدم الاستحباب محتجا بعدم الدليل و بإجماع الفرقه، خلافا لما عن ابن عمر و أصحاب الشافعى، و من هنا يمكن الاستدلال عليه بسيره المتشرعه، لما هو المعلوم من حالهم من عدم بنائهم على العنايه المذكوره.

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب الموضوع حديث: ١.

(١) بل كل باطن لا يحسب من البشرة الظاهره.

و الظاهر الاتفاق عليه و إن لم يصرحوا به على الوجه المذكور، كما يظهر مما ذكره فى استحباب المضمضه و الاستنشاق.

و يقتضيه خبر زراره المتقدم، و صحيح أبى بكر الحضرمى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: ليس عليك مضمضه و استنشاق، لأنهما من الجوف» (١) و نحوه المرسل عن أبى بصير (٢)، و فى خبره: «ليس هما من الوضوء، هما من الجوف» (٣).

مضافا إلى ما يظهر من بعض نصوص الوضوءات البيانيه من الاكتفاء بإمرار اليد من دون تعميق يقتضى مسح هذه البواطن، لاحتياجه إلى عناية تستلزم التنبه.

نعم، أخبار الوضوءات البيانيه لا تنهض بإثبات عدم وجوب غسل البواطن الحادثه بجرح و نحوه، لعدم تعارفها. و كذا روايات الحضرمى و أبى بصير، لعدم صدق الجوف عليها.

فالعمده فى إطلاق عدم وجوب غسل الباطن بالمعنى المقابل للظاهر من هذه النصوص خبر زراره، الذى لا يخلو سنده عن اعتبار، إذ ليس فيه إلا- القاسم بن عروه، حيث لم ينص أحد على توثيقه، إلا- أن روايه غير واحد من الأجله عنه- كابن أبى عمير، و الحسين بن سعيد و العباس بن معروف و ابن فضال و البنظى و حماد و ابن شاذان- مع كثره رواياته و اشتهاها موجب للوثوق به. و من ثم حكى عن علامه و البهائى تصحيح بعض الروايات التى هو فى طريقها.

على أنه يكفى فى الإطلاقات المذكور صدق غسل الأعضاء التى يجب غسلها- كالوجه فى المقام- بغسل الظاهر وحده، حيث يكون مقتضى إطلاق دليل شرح الطهاره عدم وجوب غسله، و به يخرج عن قاعده الاشتغال.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

مسألة ٤ الشعر النابت في الخارج عن الحد إذا تدلى على ما دخل في الحد لا يجب غسله

(مسألة ٤): الشعر النابت في الخارج عن الحد إذا تدلى على ما دخل في الحد لا يجب غسله (٢)، و كذا المقدار الخارج عن الحد، و إن كان نابتا في داخل الحد، كمسترسل اللحية (٣).

(١) لأن غسلهما محتاج إلى عناية لا يناسبها ما في غير واحد من نصوص الوضوءات البيانية من غسل مقدم الوجه بإسدال الماء على الجبهة، كما لا يناسبها النظر في حال السير.

مضافا إلى صدق غسل الوجه عرفا بدون غسلهما. بل لا يبعد وفاء خبر زراره بمطبق الشفتين، لعدم كونه من الظاهر.

هذا، و قد حكم في العروه الوثقى بوجوب غسل شيء من الباطن من باب المقدمه.

و الظاهر أنه يكفي المسح بالنحو المتعارف المستفاد من نصوص الوضوءات البيانية.

(٢) لأن تدليه لا يوجب دخوله في الوجه عرفا، و لا يوجب صدق كون ما تحته مما أحاط به الشعر حتى يجب إجراء الماء عليه بدلا عنه.

(٣) و هو ما خرج عن محاذاه الذقن منها، حيث صرحوا بعدم وجوب غسله، بل ظاهر جامع المقاصد و صريح كشف اللثام و المدارك الإجماع عليه منا.

بل في الخلاف أن عدم وجوب الغسل إجماعي من المسلمين، و أن الخلاف إنما هو في إفاضه الماء عليها، مع الإجماع منا على عدم وجوبه أيضا.

و يقتضيه - مضافا إلى خروجه عن الوجه عرفا - التنصيص في صحيح زراره على أن حد الوجه من الأسفل الذقن.

نعم، في صحيح زراره الحاكي لوضوء النبي صلى الله عليه و آله: «و سدله على أطراف لحيته». «١».

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مسألة ٥ إذا بقي مما في الحد شيء لم يغسل ولو بمقدار رأس إبره لا يصح الوضوء

(مسألة ٥): إذا بقي مما في الحد شيء لم يغسل ولو بمقدار رأس إبره لا يصح الوضوء (١)، فيجب أن يلاحظ آفاق (٢) و أطراف عينيه لا يكون عليها شيء من القيح أو الكحل المانع (٣).

لكنه قد يكون ناشئا عن طبع الماء، لا لوجوبه، بل ولا استحبابه. و منه يظهر الاشكال فيما عن الذكرى و الدروس من الاستدلال به على الاستحباب، بعد حكايته عن ابن الجنيد.

(١) سواء كان عن عمد أم سهو، كما هو مقتضى القاعده في المركبات الارتباطيه. و يشهد به في خصوص المقام ما في صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام الوارد في الشك في الوضوء بعد الفراغ: «و إن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء» (١) و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ان ذكرت و أنت في صلاتك أنك قد تركت شيئا من وضوءك المفروض عليك فأتم الذي نسيته من وضوءك و أعد صلاتك.» (٢) و خبر سهل: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه موضع لم يصبه الماء، فقال:

يجزيه أن يبله من بعض جسده» (٣).

(٢) جمع: ماق، و هو طرف العين من جانب الأنف، الذي هو مجرى الدمع منها، أو مقدمها أو مؤخرها. كذا في القاموس. و ذكر أن مفردة يأتي بصيغ كثيره لا يهم ذكرها.

(٣) أما مجرد الكحل الموجب للون فلا يمنع من استيلاء الماء، و إن أمكنت إزالته بمسح و نحوه. كما قد يشهد به ما دل على جواز إبقاء أثر الطيب و نحوه في البدن بعد الغسل (٤).

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابه.

و كذا يلاحظ حاجبه (١) لا يكون عليه شىء من الوسخ، و أن لا يكون على حاجب المرأه وسمه أو خطاط له جرم مانع.

مسأله ٦ إذا تيقن وجود ما يشك فى مانعيته يجب تحصيل اليقين بزواله

(مسأله ٦): إذا تيقن وجود ما يشك فى مانعيته يجب تحصيل اليقين بزواله أو وصول (٢) الماء إلى البشره (٣).

(١) سواء كان على البشره أم على الشعر، بناء على وجوب غسل الشعر مطلقا أو خصوص شعر الحاجب.

نعم، لو كان الشعر محيطا بالبشره، بحيث لا يصل الماء إليها بإجرائه لم يضر وجود الحاجب عليها، بل لا بد من وصول الماء للشعر لا غير.

(٢) كذا عبر فى العروه الوثقى أيضا. إلا- أن من الظاهر أن المهم هو اليقين بوصول الماء إلى البشره، ولا- أهميه لليقين بزوال مشكوك الحاجبيه إلا لملازمته له، فهو فى طوله، لا فى عرضه بنحو يكونان طرفى التخيير.

(٣) كما هو مقتضى ما عن الذكرى من وجوب تحريك الخاتم و السوار و الدمليج أو نزعها إذا لم يعلم جرى الماء تحتها. لقاعده الاشتغال الجاريه فى موارد الشك فى الامثال.

و أصله عدم مانعيه الشىء، أو عدم وجود المانع لا تنفع إلا بناء على الأصل المثبت، لأن الأثر ليس إلا لوصول الماء للبشره اللازم للعدمين المذكورين.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أن استصحاب عدم مانعيه الموجود مبنى على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه، و لو جرى لم يبعد الاجتزاء به و خروجه عن الأصل المثبت، إذ لا يبعد أن يكون عدم مانعيته عين وصول الماء إلى البشره، لا أمرا آخر ملازما له.

فهو كما ترى! إذ مانعيه الشىء من وصول الماء ليست من لوازم وجوده، بل من الطوارئ اللاحقه له بعد إصابته للبشره، فلا يبنى استصحابها على استصحاب الاعدام الأزلى كما أن التباين بين عدم المانعيه و وصول الماء للبشره أظهر من أن يخفى على مثله قدس سره.

بل كيف يجتمع ما ذكره مع ما هو المعلوم من عدم ابتناء استصحاب عدم وصول الماء إلى البشرة على استصحاب العدم الأزلي. و مثله في الاشكال تفريقه بين الأصل المذكور و أصاله عدم وجود المانع بعدم حجيه الثاني أولاً: لأنه لا يحرز وصول الماء للبشره إلا بالملازمه، و ثانياً: لأنه لا يحرز عدم مانعيه الموجود إلا كذلك.

إذ لا وجه للجمع بين الوجهين بعد فرض اتحاد الملزومين.

مع الإشكال في الأول بعدم وضوح الفرق فيه بين الأصلين، و في الثاني بعدم كون موضوع الأثر حاجيه الموجود حتى يهيم عدم إحرازه.

و قد يستدل على ما ذكرنا بصحيح الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت، قال: حوله عن مكانه، و قال في الوضوء: تدره، فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة» (١)، فإن من القريب كون الأمر بالتحويل و الإدارة طريقي لإحراز وصول الماء، لا مقدمي لفرض توقف وصول الماء عليه، فإن فرض العلم بعدم وصول الماء معه بعيد في نفسه، فأرادته محتاجه إلى عناية، فيبعد حمل الكلام عليها، و الغالب هو حصول الاحتمال.

و أبعد منه احتمال كون ذلك شرطاً في الوضوء زائداً على وصول الماء، أو مطلوباً نفسياً حينه، كما يناسبه استدلال بعضهم بالصحيح على استحباب تحريك الخاتم مع سעתه.

هذا، و في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألت عن المرأة عليها السوار و الدمليج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا، كيف تصنع؟

قال: تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه. و عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضع أم لا كيف تصنع؟ قال: إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضع» (٢). و ظاهر ذيله عدم وجوب الاحتياط، على خلاف ما في المصدر المطابق لما عرفت من القاعده.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

و قد ذكر في الجواهر أن الصدر مقدم على الذيل، لأن دلالة المنطوق، ولأنه أخص، لاختصاصه بصوره الشك، و شمول المفهوم في الذيل له و لصوره العلم بعدم المانع من جريان الماء.

و فيه: أن اختصاص السؤال في الذيل بالشك موجب لقوه ظهوره في المفهوم و صعوبه تقييده بصوره العلم بعدم المانع، لاستلزامه لغويه التقييد بالشرط، و إخراج المورد، فلا يكون الجمع المذكور عرفيا.

و مثله ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من الجمع بينهما بحمل الذيل على إرادته العلم بعدم كون الخاتم بحيث يدخل الماء تحته دائما، فالنفي و إن سلط لفظا على الدخول، إلا أنه راجع إلى استمرار الدخول المستفاد من الكلام.

و كأنه أراد بدخوله دائما سهوله دخوله و اطراد، فالعلم بعدمه لا ينافي احتمال الدخول الذي هو مورد السؤال و محل الكلام.

بل قَرَّب قدس سرّه ظهور الكلام في ذلك بنفسه مع قطع النظر عن مقام الجمع، لئلا يلزم إيكال بيان حكم مورد السؤال إلى المفهوم المفاد تبعا و عدم التصدي لبيانه في المنطوق، الذي هو خلاف الظاهر.

و بالجملة: المعنى المذكور هو الظاهر في نفسه من الكلام، فيغنى عن الجمع بحمل الصدر على الاستحباب.

وجه الاشكال فيه: أن إرادته الشك الذي هو مورد السؤال بمثل هذه العبارة بعيد جدا، بل مستهجن لا ينبغي حمل كلام الامام عليه السلام عليه. مع أن مقتضاه عدم وجوب الاحتياط لو شك في حال الخاتم، و أنه مما يدخل الماء تحته دائما أو لا، و هو لا يناسب الصدر أيضا.

و التصدي لبيان حكم مورد السؤال بالمفهوم دون المنطوق و إن لم يخل عن شيء، إلا أنه أهون بكثير من الحمل المذكور.

نعم، الجمع بحمل الصدر على الاستحباب بعيد أيضا، لصعوبه التفكيك في الكلام الواحد بحمل بعضه على الوجوب و بعضه على الاستحباب مع وحده السياق.

و لعله لذا ذكر سيدنا المصنف قدّس سرّه أن الجمع العرفي بينهما بعيد، فيلحقه حكم المجمل، و يرجع إلى القاعده المتقدمه.

لكنه مبنى على أن يكون المجموع كلاما واحدا، حيث يكون تنافي مضامينه موجبا لإجماله.

و هو غير ظاهر، لما أشرنا إليه في بعض المواضع المتقدمه من أن الفصل بين الكلامين بمثل: «و عن» ظاهر في تعدد السؤال و الكلام، كما قد يؤيده روايه الشيخ قدّس سرّه للذيل وحده بطريق مستقل، و روايته في قرب الاسناد بتقديم الذيل على الصدر مع الفصل بينهما بقوله: «و سألته» مضافا إلى بعد اختصاص الخاتم باحتمال يقتضى تخصيصه بالسؤال بعد السؤال عن السوار و الدمج.

و عليه يلحقه حكم الروايتين المتعارضتين، حيث قد يتجه الجمع بينهما بحمل الصدر على الاستحباب.

و ربما يبتنى عليه ما في المعبر و القواعد و المنتهى و المدارك و محكى المبسوط و غيرها من وجوب التحريك و النزاع مع المنع من وصول الماء و الاستحباب بدونه، مع تعليل الاستحباب في غير واحد منها بالاستظهار، فان الاستظهار فرع الاحتمال، فيحمل حكمهم بالوجوب مع المنع على العلم بالمنع، بل في الشرائع: «و من كان في يده خاتم أو سير فعليه إيصال الماء إلى ما تحته، و إن كان واسعا استحباب له تحريكه»، مع وضوح أن سعته لا تستلزم العلم باستيلاء الماء على تمام ما تحته من دون تحريك، فما ذكره لا يلائم القاعده المتقدمه. قال الوحيد في حاشيه المدارك: «إن لم يحصل العلم بالوصول فلا بد من التحريك أو النزاع، تحصيل العلم بالامثال و البراهه اليقينيّه. و إن حصل العلم فكيف يتأتى الاستظهار.»

لكن الإنصاف أن احتمال تعدد الكلام و إن كان قريبا، إلا أن في بلوغه حد الحجيه بنحو يرفع الاجمال إشكالا. كالأشكال في كون الجمع المذكور عرفيا، لأن سبب التنافي بينهما صعوبه التفكيك عرفا بين موضوعي الحكمين، لا تنافي الحكمين نفسهما، مع وحده موضوعهما كي يتجه الجمع المذكور.

و أطراف عينيه لا يكون عليها شىء من القيح أو الكحل المانع (١).

و كذا الإشكال فى استفاده ذلك من الأصحاب، فإن إرادتهم لمثل هذا الأمر المخالف للقواعد بمثل هذا البيان بعيد جدا، و الالتزام بإجمال تعليلهم للاستحباب أو تأويله بما أشار إليه الفقيه الهمداني قدس سره من أن الاستظهار حكمه لا عله أهون. و عليه إن أمكن العمل بالذيل فى مورده- و هو الخاتم- فهو المتعين، و إلا- تعين التوقف عن الحديث المذكور، و العمل بما تقدم من القاعده فى الجميع.

و هو الأظهر، لصعوبه التفكيك عرفا بين الخاتم و غيره. و لا سيما مع ما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سره من استبعاد إيكال بيان مورد السؤال إلى المفهوم و إهماله فى المنطوق، فان هذا مما يثير احتمال التصحيف فى الذيل و أن النفى فى الواقع مسلط على العلم لا على الدخول.

و من جميع ما تقدم يظهر الاشكال فيما عن الذكرى من الاستدلال على ما تقدم منه من وجوب الاحتياط فى الخاتم و السوار و الدمج بقوله: «لصحيح على بن جعفر عن أخيه الكاظم قدس سره فى الثلاثه، و حكم غيرها حكمها».

(١) عملا بالقاعده المتقدمه.

لكن حكى شيخنا الأعظم قدس سره عن بعضهم دعوى الإجماع على عدم وجوب الفحص، و عن آخر دعوى استقرار السيره عليه، و أنكر الأمرين. قال قدس سره:

و أما الإجماع فالحدس القطعى بتحقيقه غير حاصل، لعدم تعرض جل الأصحاب لهذا الفرع بالخصوص. و أشكل منه دعوى استقرار السيره. إذا الغالب عدم التفات الناس إلى احتمال وجود الحاجب أو اطمئنانهم بعدمه على وجه لا يعاؤون بمجرد إمكان وجوده.

مع أن دعوى الإجماع و السيره فى بعض أفراد هذا الشك- مثل الشك فى وجود قلنسوه على الرأس أو جورب فى الرجل أو وجود لباس آخر على البدن أغلط من ذلك- مجازفه. و الفرق بين كون الحاجب المشكوك فى وجوده رقيقا أو غليظا اقتراح. و الحواله على موارد السيره فرار عن المطلب».

و ما ذكره قدس سره متين جدا.

و ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سره من أن غفلتهم مسيبه عن عدم اعتنائهم بالاحتمال، تحكم.

و كذا ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن عدم السيره فى مثل الشك فى وجود القلنسوه لعدم الشك أو ندرته، لا للاعتناء بالشك، كى يشكل الفرق بينه و بين غيره.

إذ فيه: أنه بعد فرض عدم الشك أو ندرته كيف تحرز السيره الارتكازيه من المتشرعه بما هم متشرعه على عدم الاعتناء بالاحتمال لو فرض تحققه. بل الاعتناء منهم هو الظاهر لو لم يكن مقطوعا به. و لا سيما مع وجود منشأ مهم معتد به للاحتمال.

و منه يظهر حال ما فى الجواهر من الإصرار على السيره بلحاظ ما تعارف من عدم اختبار البدن عند الوضوء و الغسل، مع قيام الاحتمال غالبا، لمكان قذى البراغيث و القمل و نحوهما.

لاندفاعه: بالغفله عن ذلك، لقله الابتلاء بلصوق مثل ذلك، بل هو ينفصل غالبا بحركه البدن و نزع الثياب و نحوهما، و لا سيما مع غلبه كون الغسل بإمرار الماء بالمسح باليد الموجب لزوال مثل هذه الموانع لو فرض لصوقها، و لا يتهيأ لنا الجزم بالسيره من غير أهل التسامح على عدم الاختبار لو فرض الالتفات و احتمال لصوق مثل ذلك بنحو لا يكفى فى زواله ما ذكرنا، مع كون الاحتمال عقلائيا، لا من سنخ الوسواس.

و أما الاستدلال بأصالة عدم المانع، إما لدعوى كونه أصلا عقلائيا ثبت إضائه شرعا، كأصالة عدم القرينه، أو لكونه من صغريات الاستصحاب الشرعى لما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من خفاء الواسطه فى بعض الموارد.

فهو غير ظاهر، لعدم وضوح بناء العقلاء على الأصل المذكور فى مقام التعذير و التنجيز، و لا محرز للإمضاء إلا السيره التى عرفت حالها. فتأمل. و لعدم تماميه خفاء الواسطه صغرويا و لا كبرويا.

مع أنه لو تمّ اقتضى عدم وجوب الاحتياط مع الشك فى حاجبيه الموجود،

على الأحوط وجوبا، إلا مع الظن بعدمه (١).

مسألة ٧ الثقبه في الأنف موضع الحلقة أو الخزامه لا يجب غسل باطنها

(مسألة ٧): الثقبه في الأنف موضع الحلقة أو الخزامه لا يجب غسل باطنها (٢)،

بل تماميه قاعده المقتضى و المانع، و لم يلتزم بذلك.

على أنه لا ضابط للموارد التي قصدها، بل لا يتضح الوجه في الفرق بين الموارد.

و مثله الاستدلال بقاعده المقتضى، لما أشرنا إليه غير مره من عدم ثبوتها، فلا مجال للخروج عما عرفت من القاعده.

(١) لما ذكره قدس سره من أنه المتيقن من السيره التي تقدم الإشكال في أصل ثبوتها.

و منه يظهر الإشكال في الاكتفاء بالاطمئنان، كما صرح به في العروه الوثقى و غيرها. إلا أن يرجع إلى حجيه الاطمئنان بنفسه. و هو لا يخلو عن إشكال، كما أشرنا إليه في أواخر الكلام في طرق ثبوت العدالة.

هذا، و قد حكم السيد الأصفهاني قدس سره في حاشيته على العروه الوثقى بعدم وجوب الفحص إذا لم يكن للاحتمال منشأ عقلائي.

فإن أراد ما إذا كان الاحتمال من سنخ الوسواس و الاقتراح الخارج عن المتعارف، و الذي يصح عرفا أن ينسب للشيطان، فهو في محله، لعدم الاعتداد بذلك في كل شىء، و لا يتحقق معه موضوع قاعده الاشتغال. و لعله هو الذي أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سره في كلامه السابق عند ذكر الاطمئنان.

و إن أراد أمرا آخر فالدليل عليه غير ظاهر.

(٢) لما تقدم من عدم وجوب غسل الباطن. و مثلها في ذلك ثقبه القرط في الأذنين.

لكن صدق الباطن في الموردین موقوف على كونها بحيث لو خليت

بل يكفي غسل ظاهرها، سواء أ كانت فيها الحلقة أم لا (١).

الثاني: غسل اليدين

إشاره

الثاني: يجب غسل اليدين (٢) من المرفقين إلى أطراف

و نفسها لانضمت أطرافها و لم تظهر للناظر. بل لا يبعد توقفه مع ذلك على قوه تماسكها بحيث يحتاج انفراجها و إيصال الماء إليها إلى عنايه، و إلا كانت كعنك البطن محسوبه من الظاهر.

و لا- أقل من الشك الملزم بالاحتياط، حيث أنه المرجع في جميع موارد الشك في كون الشئ من الظاهر بنحو الشبهه المفهوميه، بل المصداقيه إذا لم يكن مسبقا بكونه من الباطن. فتأمل جيدا.

(١) لأن انفراجها بالحلقة لا يدخلها في الظاهر، كانفراج اللحم بغرز إبره أو نحوها فيه.

فرع:

الظاهر أنه لا يتعين غسل الوجه باليمنى، بل يجوز باليسرى وحدها أو معها كما في المستند و عن النفليه و الفوائد المليه، بل في مفتاح الكرامه أنه ظاهر الأصحاب لإطلاق الكتاب و كثير من النصوص.

و ما في بعض نصوص الوضوءات البيانيه لا يصلح للاستحباب، فضلا عن الوجوب، لينهض بالتقييد، و لا سيما أنّ في صحيح كبير و زراره أو موثقهما: «ثمّ غمس كفه اليمنى في التور، فغسل وجهه بها، و استعان بيده اليسرى بكفه على غسل وجهه.» (١). و لذا يأتي في المسأله الثالثه عشره جواز الوضوء بالارتماس.

و منه يظهر ضعف ما في المراسم من أن غسل الوجه بيد واحده و هي اليمنى.

(٢) بالإجماع، كما في المنتهى، و بإجماع المسلمين، كما في المعتبر، بل

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

لعله من ضروريات الدين. و يقتضيه الكتاب المجيد و السنه المتواتره.

(١) كما هو مقتضى التحديد بالمرفقين فى الكتاب المجيد و بعض النصوص البيانیه و غيرها. و يأتى منه قدس سره دخول المرفق فى المغسول.

(٢) مما تقدم فى الوجه يظهر أن وجوب الابتداء من المرفق هنا أشهر قائلًا من وجوب الابتداء بالأعلى هناك، فقد صرح غير واحد بعدم رد الشعر هنا و لم يتعرض له هناك، بل حكى عن ابن سعيد و المرتضى فى أحد قوليه وجوب البدء بالمرفقين مع تصريحهما بعدم وجوب البدء بالأعلى فى الوجه، بل يظهر من التبيان دعوى الإجماع على وجوب الغسل من المرفقين، و هو المحكى عن بعض حواشى الألفيه، و ان حكى عنهما دعواه هناك أيضا كما تقدم.

لكن تقدم أنه لا مجال لدعواه هناك. كما لا مجال لدعواه هنا أيضا بعد ظهور المخالف فيه، فقد قال فى المبسوط: «و يكون الابتداء من المرافق إلى رؤوس الأصابع، و لا يستقبل الشعر، فان خالف و غسل إليها فالظاهر أنه لا يجزيه، و فى أصحابنا من قال: يجزيه، لأنه غاسل»، و جعل فى المعبر المسأله ذات قولين، و هو صريح المرتضى فى الناصريات و الانتصار و حكاه فى الثانى عن كتاب مسائل الخلاف و الموصليات له، كما حكى عن المصباح له أيضا، و عن السرائر و هو ظاهر اشاره السيق، لأنه جعل ترك كسر الشعر فى غسل الذراعين من السنن، و فى الحدائق أنه مال إليه جمع من المتأخرين و متأخريهم.

و كيف كان، فقد يستدل عليه هنا.

تاره: بنصوص الوضوءات البيانیه التى بعضها هنا أظهر، ففى صحيح زراره و بكير: «فأفرغ على ذراعه اليمنى، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردّها إلى المرفق» (١) و قد روى بطريق آخر (٢) بألفاظ أخرى تقرب من ذلك.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

و اخرى: ببعض النصوص الآمره به، ففي مرسل العياشى عن صفوان عن الرضا عليه السّلام: «قلت: فإنه قال فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فكيف الغسل؟ قال:

هكذا أن يأخذ الماء بيده اليمنى فيصبه في اليسرى ثمّ يفيضه على المرفق ثمّ يمسح إلى الكف. قلت: يرد الشعر؟ قال: إذا كان عنده آخر فعل، و إلا فلا» (١).

و بملاحظه صدره يظهر أنه لا مجال لما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من المناقشه في ذيله باحتماله رفع الوجوب الثابت حال التقية.

و في خير الإرشاد في قضيه على بن يقطين بعد أمر الكاظم عليه السّلام له بالغسل إلى المرفقين ثلاثا للتقيه كان فيما كتب عليه السّلام له بعد ذهاب الخوف عنه: «و اغسل يديك من المرفقين» (٢) و فيما عن كشف الغمه عن النبي صلّى الله عليه و آله: «فعلمه جبرئيل الوضوء على الوجه و اليدين من المرفق» (٣).

و ثالثه: بخبر الهيثم بن عروه التميمي - الذي هو معتبر سنداً، بناء على ما تقدم في مطهره المضاف من الحدث من اعتبار سهل بن زياد-: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فقلت:

هكذا؟ و مسحت من ظهر كفى إلى المرفق، فقال: ليس هكذا تنزيلها، إنما هي فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ من [إلى. خ. ثل] المَرَافِقِ، ثمّ أمر يده من مرفقه إلى أصابعه» (٤) و نحوه في بيان تنزيل الآيه عن الباقر عليه السّلام ما حكى عن كتاب الاستغاثه (٥).

و يشكل الأول بعدم ظهور الوضوءات البيانيه في الوجوب، على ما تقدم في غسل الوجه.

و الثاني بضعف النصوص المذكوره.

(١) تفسير العياشى ج: ١ ص: ٣ تفسير سوره المائده حديث: ٥٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٤.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ١٨ من أبواب الوضوء حديث: ١.

ص: ٢٥٧

مضافا إلى ما فى الأول من الأمر بأخذ الماء باليمنى و صبه فى اليسرى الذى لا إشكال فى عدم وجوبه، حيث قد يكشف عن كون المسؤل عنه الكيفيه المستحبه لا الواجبه.

و مثله الثانى، لبعء خفاء كفيه الوضوء الواجبه على على بن يقطين حتى يسأل عنها، و لا- سيما مع اشتمال الجواب فى بيان وضوئنا و وضوء العامه على بعض المستحبات عندنا و عندهم.

و ما فى الثالث من احتمال كون: «من» لتحديد المغسول، لا لمبدأ الغسل.

اللهم إلا- أن يقال: ظاهر الأول السؤال عن كفيه نفس الغسل، و أخذ الماء باليمنى ليس من الغسل، بل من مقدماته، فالتفضل ببيانه لا يكشف عن كون السؤال عن الكيفيه المستحبه.

كما أن المقابله فى الثانى بين الفريضة و الإسباغ ظاهر فى وجوب القيد، لقوله عليه السّلام: «توضأ كما أمرك الله تعالى اغسل وجهك مره فريضة، و اخرى إسباغا، و اغسل يديك من المرفقين كذلك».

كما أن «من» فى الثالث ظاهره فى بيان مبدأ الفعل، كما هو الحال فى سائر موارد وقوعها بعد الافعال التدريجيه.

بل العدول عما تضمنته الآيه الكريمة من التعبير ب «إلى» إلى التعبير ب «من» موجب لقوه ظهورها فى ذلك جدا.

و أما الثالث فقد يستشكل فيه بمخالفته للقراءه المتواتره.

و حملة على بيان المراد من التنزيل، لا حقيقته- كما استظهره سيدنا المصنف قدس سرّه- خلاف ظاهره، و لذا فهم منه الشيخ قدس سرّه اختلاف القراءه.

فالعمده فى الجواب عن ذلك: أن ما تضمنه الحديث من اختلاف التنزيل عما عليه الناس و إن كان غامضا ينبغى رده إلى قائله عليه السّلام إلا أنه لا يمنع من العمل بظاهره من وجوب البدء بالمرفق و الردع عن النكس، لوضوح أن السؤال و الجواب منصب إليه، و التعرض للتنزيل كان تبعا له.

و لا سيما بعد تأيده باشتهار الحكم بين الطائفة، و بالنصوص السابقه، و بمفهوم النصوص المتضمنه أن مسح الرجلين يجوز فيه النكس و أنه من الأمر الموسع «١»، فإنه مشعر بخصوصيه المسح فى ذلك فى الجملة.

و الظاهر الاكتفاء بذلك فى البناء على الوجوب، و الخروج عن إطلاق الآيه الشريفه و بعض النصوص.

و توهم ظهور الآيه فى مشروعيه النكس و الانتهاء بالمرفقين، لظهور «إلى» فى ذلك، فعدم حملها على الوجوب، للإجماع منا و من جميع المسلمين - كما قيل - عدا الناصر و بعض نصوص الموضوعات البيانيه و غيرها، لا يمنع من دلالتها على المشروعيه، فلا مجال لتقييدها بوجوب البدء بالمرفقين.

مدفوع: بعدم ظهور «إلى» فى ذلك، لأن الاكتفاء بتحديد الفعل بالغايه غير مألوف فى الاستعمال، و إنما يكتفى بتحديدته بالمبدإ، كما تقدم فى خبر كشف الغمه.

مضافا إلى أنه لما كان ظاهر التقييد الوجوب فالظاهر بعد تعذر الحمل عليه - لما تقدم - ليس هو الحمل على الجواز، بل حمل «إلى» على تحديد المغسول، أو على ما قيل من كونها بمعنى «مع» فتكون مطلقه قابله للتقييد بما عرفت.

ثم إنه قد استدل سيدنا المصنف قدس سره على عدم جواز النكس بما فى صحيح زواره المروى فى الفقيه من قول أبى جعفر عليه السلام: «و لا تردّ الشعر فى غسل اليدين» «٢».

وفيه: أن ظاهر الفقيه كون ذلك فتوى من الصدوق بعد انتهاء الصحيح ببيان حكم ما أحاط به الشعر، لا تتمه له. و لذا لم يشر إليه فى الوسائل، و لا فى كتب الاستدلال. فلاحظه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الوضوء.

(٢) الفقيه باب: حد الوضوء و ترتيبه و ثوابه فى ذيل الحديث الأول ١: ٢٨ طبع النجف الأشرف.

ثمَّ الأسفل منهما فالأسفل عرفاً إلى أطراف الأصابع (١)، و المقطوع بعض يده يغسل ما بقى (٢).

(١) تقدم أن جماعه من الأصحاب عبروا بعدم استقبال الشعر، الذي هو بمعنى عدم النكس، كما عبر آخرون بالبدء بالمرفقين، و لا يبعد رجوعهما لما ذكر في المتن، لأنه الذي تساعد عليه الأدلة المتقدمة بعد تنزيل بعضها على بعض، بل خبر الهيثم الذي هو العمده في المقام ظاهر فيه بنفسه.

هذا و قد تقدم في غسل الوجه ما له نفع في المقام. فراجع.

(٢) إجماعاً، كما في المدارك، و اتفاقاً، كما في كشف اللثام، و هو قول أهل العلم، كما في المنتهى، و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه.

و يستدل عليه.

تاره: بالاستصحاب مطلقاً، أو فيما لو كان القطع بعد الوقت.

و اخرى: بقاعده الميسور.

و ثالثة: بغير واحد من النصوص، كصحيح رفاعه: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الأقطع، فقال: يغسل ما قطع منه» (١) و صحيحه الآخر عنه عليه السّلام [٢]: «سألته عن الأقطع اليد و الرجل كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ذلك المكان الذي قطع منه» (٣) و صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام: «سألته عن الأقطع اليد و الرجل. قال:

يغسلهما» (٤) و صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقى من عضده» (٥).

لكن الاستصحاب المذكور لا يخلو عن إشكال، لأن غسل الأعضاء ليس

[٢] ربما يكون هذا الصحيح عين الأول و الاختلاف بينهما ناشئ عن النقل بالمعنى. منه عفى عنه.

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ حديث: ٤٧.

(٤) الوسائل باب: ٤٩ حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٩ حديث: ٢.

ص: ٢٦٠

واجبا لنفسه، بل لسببته للطهاره الواجبه، فإن أريد استصحاب وجوب الطهاره فالشك ليس فيه، بل فى القدره عليها، و إن أريد استصحاب القدره عليها فهو لا يقتضى تحققها بفعل الناقص إلا بالملازمه.

و قاعده الميسور غير ثابتة، لضعف نصوصها دلالة و سندا.

على أنها قاصره عن المقام، لاختصاصها بالواجب المركب، و لا تركب هنا فى نفس الواجب- و هو الطهاره- بل فى سببه.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن شمول القاعده لمثل ذلك كاشف عن تحقق الغرض بفعل الميسور.

فيندفع بأن المدعى قصورها عن المقام تخصصا.

اللهم إلا- أن يدعى غفله العرف فى مثل ذلك عن كون الواجب هو الأمر البسيط المسبب عن المركب و تخيلهم وجوب نفس المركب، و حيث كان مقتضى الإطلاق المقامى للخطاب إيكال تطبيقه للعرف و عدم اعتماد الدقه فيه، كان مقتضى الإطلاق شموله. و لا يخلو عن إشكال.

و أما النصوص فلا- تخلو عن إجمال، لأن التعبير فى الأولين لا- يناسب المدعى، بل المناسب التعبير بغسل ما بقى، فلا بد فى توجيه دالتهما على المدعى من أحد وجهين.

الأول: ما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه من حمل الأقطع على القطع من دون المرفق، و يراد بهما وجوب الغسل إلى المكان الذى قطع منه، إما لظهور الأقطع فى ذلك، أو للإجماع على عدم وجوب غسل موضع القطع إذا كان فوق المرفق.

الثانى: ما يظهر من الفقيه الهمداني قدس سرّه من حملهما على بيان وجوب غسل الموضع الذى ظهر بالقطع بدلا عما قطع، مع المفروغيه عن عدم وجوب غسل غير ما وجب غسله قبل القطع و عدم سقوط غسل ما بقى مما كان يجب غسله قبل القطع، للإجماع على الأول و عدم تشكيك العرف فى الثانى

بعد اطلاعهم على عدم سقوط الوضوء بسبب القطع، إذ كما يجب غسل بقيه الأعضاء يجب غسل ما بقى من المقطوع، لعدم الفرق بينها في الارتباطيه المفروضه.

لكن الأول مخالف للظاهر.

و ظهور الأقطع فى خصوص من قطعت يده دون المرفق ممنوع. بل لا- يبعد كون المنصرف منه فى المقام من قطع منه تمام العضو الذى يجب غسله، كناية عن ارتفاع موضوع أحد أركان الوضوء، بل لا ينبغى الإشكال فى كون ذلك هو الأظهر فى الرجل، لعدم وضوح صدق الأقطع على من قطع منه ما دون الكعب، فيكونان ظاهرين فى الأمر بغسل موضع القطع.

و الإجماع على عدم وجوبه مع القطع من فوق المرفق لا يصحح عرفاً حملهما على خصوص القطع من دون المرفق، بل غاية الأمر عروض الاجمال لهما أو حملهما على الاستحباب، كما يأتى من بعضهم.

و الثانى- مع ابتناؤه على حمل الحديثين على خصوص القطع مما دون المرفق- راجع إلى الاستدلال على وجوب غسل تمام الباقي بالإجماع لا بالنصوص، غايته أنه يتضمن تنزيل النصوص على ما لا ينافى الإجماع.

و منه يظهر الحال فى الثالث، فإن استفاده المدعى منه موقوفه على حمله على القطع مما تحت المرفق و الكعب و حمل غسلهما على غسل ما بقى فى الحد، لا غسل تمام العضو، فيجرى فيه ما تقدم فى الثانى.

مضافاً إلى ما فيهما من غسل الرجل. إلا أن يحمل على بيان أن القطع لا يسقط الغسل، و يكون تعميمه للرجل تقيه، أو يكون التعبير بالغسل للتغليب، و المراد ما يعم المسح.

بل ربما يدفع الإشكال من أصله فى الثالث بحمله على غسل الرجلين فى الغسل، لا فى الوضوء.

و إن كان قد يبعده ظهوره فى خصوصيه العضوين فى العمل.

كما أن استفاده المدعى من الرابع موقفه على ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - و سبقه إليه فى الحدائق - من حمله على بقاء المرفق و حمل غسل ما بقى من العضد على غسل ما بقى مما يجب غسله - و هو المرفق - الذى هو بعض العضد، يجعل «من» للتبعيض متعلقه بكون عام أو ب «يغسل» لا بيانا للموصول، و لا متعلقه ب «بقى».

قال قدس سره: «إذ الأول خلاف الظاهر، و لو كان هو المراد لقال: فليغسل عضده، و الثانى خلاف فرض القطع من المرفق، و إنما يصح لو كان القطع لبعض العضد، مع أن فى الإجماع المتقدم كفايه فى وجوب الحمل على ما عرفت».

لكن المعنى الذى ذكره بعيد جدا عن ظاهر التركيب اللفظى، و لو أريد لكان الأنسب التعبير بغسل المرفق.

و الظاهر هو الثانى بحمل القطع من المرفق على قطع المرفق مع الذراع - كما لعله الظاهر فى نفسه فى المقام - فىكون الباقي بعض العضد.

و مخالفته للإجماع المدعى لا يصحح الحمل على ما ذكره عرفا، بل يوجب إجمال الحديث أو حمله على الاستحباب.

و قد تحصل: أنه لا - مجال لاستفاده المدعى من النصوص المذكوره، و أنها بين أن تكون ظاهره فى القطع مما فوق المرفق و محتمله له.

فالعمده: الإجماع المشار إليه الكاشف عن ثبوت الحكم المذكور، لامتناع خفاء الحكم فى مثل ذلك مما يكثر الابتلاء به. و لا سيما مع أن البناء على مقتضى الارتباطيه كما يقتضى سقوط غسل العضو المقطوع منه يقتضى سقوط تمام الوضوء، بل تعذر الطهاره التراييه أيضا، لمشاركه التيمم للوضوء فى الارتباطيه، فتسقط الصلاه تبعا لذلك، و هو ضرورى البطلان.

و التفكيك فى الارتباطيه بين بقيه العضو المقطوع و سائر أعضاء الوضوء مما

تأباه المرتكزات العرفيه جدا، كما تقدم من الفقيه الهمداني قدس سرّه، فان ذلك ملزم عرفا بحمل وجوب غسل أو مسح كل شىء على كونه معلقا على فرض وجوده، لا مطلقا، ليلزم سقوط غسل العضو أو تمام الوضوء بقطع البعض.

و ذلك ملزم بتنزيل صحيحى رفاعه على ما لا ينافيه، كالقطع فوق المرفق، أو ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سرّه.

هذا، مضافا إلى أنه مقتضى قاعده الاشتغال بالطهاره بعد فرض عدم سقوطها الموجب لسقوط دليل الارتباطيه عن الحجيه للعلم بعدم شموله للمقام.

و أما صحيح رفاعه الثانى الظاهر فى وجوب غسل موضع القطع فمن القريب تنزيله على القطع مما فوق المرفق أو على ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سرّه، كما تقدم. و لا أقل من إجماله أو سقوطه عن الحجيه بإعراض الأصحاب، فإن الإجماع المتقدم إن لم يكن دليلا بنفسه، فلا أقل من كشفه عن الاعراض المسقط للصحيح عن الحجيه. فتأمل.

نعم، لو فرض التشكيك فى وجوب الطهاره تعيين الرجوع للبراءه منها بعد سقوط دليلها بالعلم الإجمالى، إما بسقوط تقييد الصلاه بها، أو بسقوط الارتباطيه فى أجزاء الوضوء.

لكن لا مجال لذلك بعد الإجماع و النصوص المتقدمه الظاهره فى المفروغيه عن وجوب الطهاره فى حق الأقطع. فلاحظ.

(١) و لا- يجب غسل العضد بدلا عنها، كما صرح به جماعه، بل فى المنتهى و كشف اللثام دعوى الإجماع عليه. و فى مفتاح الكرامه: «و لا أجد فيه خلافا إلا ما نقله فى البيان عن المفيد، و هو الظاهر من عباره الكاتب على ما نقل».

لكن فى محكى المختلف استظهر إرادته ابن الجنيد فى الكاتب استحباب غسل العضد، و اختاره أيضا، كما اختاره فى المنتهى و محكى نهايه الأحكام

و الذكري و الدروس، و عن المبسوط استحباب مسح الباقي من العضد بالماء. و حمل عليه صحيح علي بن جعفر المتقدم، لمخالفة ظاهره للإجماع المذكور.

نعم، لم يستبعد في الجواهر إرادته ابن الجنيد الوجوب، عملاً بظاهر الصحيح و غيره، و عن الوحيد في حاشية المدارك الميل إليه.

و كيف كان، فقد عرفت ظهور صحيح علي بن جعفر في وجوب غسل العضد، بل هو ظاهر صحيح محمد بن مسلم و محتمل صحيح رفاعه الأول، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن ذلك بالإجماع المذكور، الظاهر تلقيهم له بالقبول، و المؤيد بسكوت كثير منهم عن التنبيه عليه مع كونه خلاف الأصل، و من البعيد خفاء الحكم في مثل ذلك مما يكثر الابتلاء به، فلا بد من حمل النصوص المذكورة على الاستحباب، و إن كان الوجوب موافقاً لقاعده الاشتغال التي عرفت غير مره أنها المرجع في أمثال المقام لو فرض الشك. فتأمل.

هذا و في المعتبر و عن التذكرة استحباب مسح موضوع القطع من العضد بالماء. و كأن المراد المسح المحقق للغسل، ليكون الوجه فيه صحيح رفاعه، خصوصاً الثاني منهما، بعد الإجماع المتقدم على سقوط غسل العضو باستيعاب القطع له. و مقتضى الجمع بينهما و بين صحيح علي بن جعفر الحمل على اختلاف مراتب الفضل.

تنبيه:

لو فرض نقص بعض اليد أو تمامها في أصل الخلقه فالأمر أظهر، لخروجه عن النصوص المتقدمة، و مقتضى إطلاق الآيه الاجتزاء بغسل الباقي، لشموله لليد الناقصة و اليد الواحدة. و خروجه عن المتعارف لا يخرج عن الإطلاق المذكور، لما تكرر من عدم تقييد التعارف للإطلاق.

و دعوى: أن مقتضى الجمع بين الآيه و النصوص الأخرى الشارحة للوضوء

و لو كان له ذراعان دون المرفق وجب غسلهما (١)،

بالوجه المتعارف هو تقييد الآية بالمتعارف.

مدفوعه: بأن تنزيل النصوص على المتعارف أولى من تقييدها لإطلاق الآية، و لا سيما مع العلم بعدم خروج الشخص عن عموم وجوب الوضوء. فلاحظ.

(١) كما صرح به جماعه كثيره، بل فى مفتاح الكرامه و الجواهر عدم وجدان الخلاف فيه، و فى الحدائق و طهاره شيخنا الأعظم قدس سره أن الظاهر عدم الخلاف فيه، و فى المستند و عن شرح الدروس أن الظاهر الإجماع عليه، و فى المدارك: «لا ريب فى وجوب غسل ما دون المرفق كله».

و قد يتجه الاستدلال عليه بعموم وجوب غسل الأيدي لو كان كل منهما يدا أصليه عرفا، لعدم تميز إحداهما على الأخرى.

و كون المتعارف فى الناس غسل يد واحده فى كل جانب لا يدين، و ورود النصوص على طبقه، لا يوجب قصور العموم عن مثل ذلك، كما سبق نظيره فى آخر الفرع السابق.

على أنه لو فرض قصور العموم المذكور كفى فى وجوب غسل الجميع قاعده الاشتغال بعد العلم بعدم سقوط الوضوء بسبب ذلك.

نعم، قد يتجه عليه الاحتياط بالمسح بكل منهما و عدم الاكتفاء بالمسح بإحداهما لفرض عدم الإطلاق المقتضى لذلك.

أما لو كانت إحداهما زائده عرفا، لضعفها و خروجها عن المتعارف أشكال شمول العموم لها، لقرب انصرافه للأيدى الأصلية المعهوده للإنسان، لأن الإضافه تقتضى نحواً من العهد.

نعم، قد يستدل على وجوب غسلها حينئذ.

تاره: بكونه جزءاً من اليد الأصلية أو تابعه لها كالجزم عرفا.

و اخرى: بدخولها فى الحد، و هو ما تحت المرفق.

و ثالثه: بأنها بدل عن المحل النابته فيه.

و رابعه: بأن ما عليها من الجلد جزء مما يجب غسله، و هو اليد الأصليه.

و الكل كما ترى! لاندفاع الأول بخروجها عرفا عن اليد الأصليه، بل هي من سنخ النابت فيها. و تبعيتها لها ممنوعه، و إنما تتم التبعيه في مثل الثالول مما لا يعتد به عرفا، و لا وجود له استقلالاً، بل قد يكون جزءا عرفا.

و الثاني بأن التحديد بالمرفق لبيان منتهى ما يغسل من اليد، لا لوجوب غسل كل ما تحته.

و الثالث بأن المحل المذكور باطن لا يجب غسله.

و أما الرابع فهو ممنوع جدا، بل ليس الجزء أو محتمل الجزئيه إلا ما قارب المنبت.

فلعل الأولى أن يقال: انصراف العموم المذكور عن مثل هذه اليد ليس بالنحو الموجب لظهور الإطلاق في عدم وجوب غسلها، بل غايته الاجمال، فيلزم غسلها بمقتضى قاعده الاشتغال، لعدم اليقين بحصول الطهاره بدونها. و لا سيما مع شبهه الإجماع المذكور. و إن كان الاعتماد على الإجماع في غايه الإشكال بعد عدم تعرض النصوص و لا أكثر القدماء للحكم المذكور، و أول من أشار إليه الشيخ قدس سرّه في المبسوط، كما أن الحكم ليس مما يكثر الابتلاء به بالنحو الموجب لوضوح حكمه.

ثمّ إنه بناء على الوجه المذكور يتعين المسح باليد الأصليه، لدخولها في المتيقن من الإطلاق، دون الزائده.

هذا كله إذا صدق على الزائده أنها يد، و أما إذا لم يصدق و إن كانت مشابهه لليد أو قسما منها- كالكف- فلا إشكال في ظهور الإطلاق في عدم وجوب غسلها بالأصالة، بل يجري فيها ما يأتي في الإصبع و اللحم الزائدين.

(١) كما صرح به غير واحد، و هو داخل في معاهد الإجماعات و نفى

الخلافة فى كلام من تقدم، بل بعضها يعم غير اللحم و الإصبع كالعظم و السلعه و نحوها مما كان تحت المرفق، كما هو ظاهر ما تقدم من المدارك و صريح المستند.

و العمده فيه دخوله فى اليد عرفا و لو تبعا.

لكنه مختص بمثل الإصبع و القليل من اللحم و نحوه مما لا يعتد به، و كذا ما كان من سنخ الورم فى اليد، لأن ظاهره جلد اليد- كما تقدم فى الرابع من وجوه الاستدلال على غسل اليد الزائده- دون مثل السلعه الكبيره المتحيزه عن اليد مما يعد عرفا من سنخ النابت فيها، كما تقدم نظيره فى اليد الزائده.

كما أنه يشترك معها فى بقيه الوجوه المتقدمه و اندفاعها. فالأمر فى مثل ذلك لا يخلو عن إشكال بعد كون مقتضى الإطلاق عدم وجوب غسله.

ثم إنه لو فرض وجوب غسل شىء من ذلك لم يفرق بين خروجه بامتداده عن محاذاه الأصابع و عدمه، فيجب غسله بتمامه فى الأول مطلقا.

و قد يظهر من تردد بعضهم فى وجوب غسل الأطراف مع طولها و خروجها عن حد الأصابع التردد فيه، بل يظهر من بعضهم تقريب عدمه، نظير عدم غسل مسترسل اللحيه.

و لا وجه له، لأن انتهاء اليد بالأصابع غالبا لا ينافى وجوب غسل ما طال عليها، تبعا لليد أو لكونه جزءا منها عرفا.

و إنما لم يجب غسل ما استرسل من اللحيه لعدم وجوب غسل الشعر إلا بدلا عما تحته، و ليس كالمقام مما فرض وجوب غسله بنفسه و لو تبعا.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من إمكان الاستدلال على التحديد بأطراف الأصابع بقول أبى جعفر عليه السلام فى الصحيح المروى فى الفقيه: «و حد اليد من المرفق إلى أطراف الأصابع» (١).

فيندفع بأن الظاهر كون الفقيه المذكوره فتوى من الصدوق، لا تتمه للصحيح، كما تقدم نظيره فى حكم النكس.

مع قرب تنزيل التحديد به على الغالب. بل ظاهره كونه بنفسه حدا لليد، لا

(١) الفقيه باب: حد الوضوء و ترتيبه و ثوابه فى ذيل الحديث الأول ص: ١: ٢٨ طبع النجف الأشرف.

و لو كان له يد زائده فوق المرفق فالأحوط وجوبا غسلها أيضا (١).

ليبان قدر امتداد ما يجب غسله، فلا ينافى وجوب غسل ما طال عليه تبعا. فلاحظ.

(١) فعن المختلف و التلخيص و الإرشاد و محتمل التذكرة و وجوب غسل اليد الزائده مطلقا فوق المرفق أو تحته و إن تميزت الأصلية، و هو مقتضى إطلاق ما فى الشرائع من وجوب غسل اليد الزائده.

خلافها لما فى القواعد و المنتهى من عدم وجوب غسل الزائده إذا تميزت و كانت فوق المرفق، و عليه يحمل ما فى المعتمد و جواهر القاضى و عن المبسوط و المهذب من عدم وجوب غسل الزائده إذا كانت فوق المرفق.

و العمده فى وجوب غسلها عموم وجوب غسل الأيدى فى الآيه، الذى عرفت الإشكال فى شموله لليد الزائده، و أن الوجه فى وجوب غسلها بعد فرض إجمال العموم منحصر بقاعده الاشتغال، المقتضيه لعدم الاجتزاء بالمسح بها، بل الأصلية، لأنه المتيقن من إطلاق المسح.

لكن فى المدارك: «و لو لم يكن لليد الزائده مرفق لم يجب غسلها قطعاً».

و كأنه لأن جعل المرفق غايه للمغسول يوجب تقييد اليد التى يجب غسلها بما يكون لها مرفق.

ألا أنه لو تم اقتضى عدم وجوب غسل الأصلية لو فرض عدم المرفق لها، و لا يظن منه و لا من غيره الالتزام به.

و الفرق بينهما بالإجماع غير ظاهر، بل التحديد بالمرفق غير ظاهر فى التقييد به، فاحتمال شمول الإطلاق لليد المذكوره لا دافع له، فيتحقق موضوع قاعده الاشتغال.

نعم، لو فرض عدم صدق اليد عليها و إن كانت مشابهه لليد أو قسما منها- كالكف- فلا إشكال فى خروجها عن الإطلاق و ظهوره فى عدم وجوب غسلها، فيلحقها حكم اللحم الزائد فوق المرفق الذى لا إشكال فى عدم وجوب غسله،

و لو أشبهت الزائده بالأصليه (١) غسلهما جميعا (٢)، و مسح بهما على الأحوط وجوبا (٣).

كما فى المدارك و صرح به غير واحد.

و حينئذ لا يفرق فى عدم وجوب الغسل بين محاذاه الزائد بامتداده لما تحت المرفق و عدمه.

و احتمال وجوب غسل موضع المحاذاه فى الأول- كما عن الشافعى- لا وجه له، كما نبه له غير واحد.

(١) المراد بالاشتباه.

تاره: خفاء جهه التمييز مع تحققه واقعا و هو الأنسب بعنوان الاشتباه.

و اخرى: انعدام جهه التمييز، و هو الأنسب بالمقام.

و الاحتياط بالوجه المذكور فى كلامه قدس سره فى الأول هو مقتضى القاعده فى جميع موارد العلم الإجمالى، بناء على ما عرفت من أن الأدله منصرفه إلى اليد الأصلية، دون الزائده- و لو لأنها المتيقن من الإطلاقات.

و أما فى الثانى فلا مجال لفرض العلم الإجمالى، لأنه فرع الاشتباه المفروض عدمه.

بل مقتضى العموم غسلهما معا، و الاجتزاء بالمسح بإحدهما. و لو فرض قصور الإطلاقات لزم الجمع بينهما فى الغسل و المسح معا بمقتضى قاعده الاشتغال، كما تقدم فيما لو كانت اليديان تحت المرفق.

(٢) للعلم الإجمالى على الوجه الأول، و للإطلاقات أو لقاعده الاشتغال على الوجه الثانى.

(٣) لما كان الاحتياط الوجوبى هو الاحتياط عن الفتوى، لعموم حال الأدله عند المفتى، و لذا جاز الرجوع فى مورده للغير، فلا مجال له فى المقام لو أريد من الاشتباه الوجه الأول، لأن الاحتياط بالوجه المذكور هو مقتضى قاعده العلم الإجمالى. و إنما يتجه على الوجه الثانى، لإمكان خفاء

(مسأله ٨): المرفق مجمع عظمى الذراع و العضد (١). و يجب غسله مع اليد (٢).

حال الإطلاقات عنده قدس سرّه.

اللهم إلا أن يحتمل عنده قدس سرّه شمول الإطلاقات لليد الزائده بنحو يقتضى الاجتزاء بالمسح بها، فيتجه الاجتزاء بالمسح بإحدى اليدين، حتى على الوجه الأول، كما يتجه منه الاحتياط الوجوبى عليه لغموض حال الإطلاقات عنده و احتمال الرجوع لقاعده الاشتغال المقتضيه للمسح بخصوص الأصلية الملزم بالاحتياط بالجمع.

و مما ذكرنا ظهر أن الاحتياط المذكور راجع للمسح.

و أما الجمع فى الغسل بينهما فاللازم الفتوى به للزومه على كل حال، كما ذكرنا.

(١) فى جمهره اللغه و الصحاح و مجمع البحرين و عن المطرز أنه موصل الذراع فى العضد، و عن المغرب أنه موصل الذراع بالعضد، و عن ابن سيده أنه أعلى الذراع و أسفل العضد.

و يمكن أن يراد بهذه الكلمات الخط الموهوم بين العظمين، أو طرفاهما، أو مجموع محل الاتصال بينهما، كما هو ظاهر المتن و محكى التذكرة.

لكن فى مجمع البيان و ظاهر التبيان: أنه المكان الذى يرتفق به أى يتكأ عليه من اليد، و ظاهره أنه طرف العضد، لأنه الذى يتكأ عليه.

كما أن ظاهر المنتهى أنه طرف الذراع، لأنه صرح بعدم وجوب غسل طرف العضد على من قطعت يده من المرفق، لأنه إنما وجب غسله توصلًا إلى غسل المرفق، و مع سقوط الأصل ينتفى الوجوب.

و الأمر غير مهم، و إنما المهم تحديد ما يجب غسله الذى يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) كما صرح به جماعه كثيره، بل فى جامع المقاصد أنه لا كلام فيه، و فى

المدارك أن الأصحاب قطعوا به، و في الخلاف و المعتبر و كشف اللثام و عن التذكرة و عن غيرها دعوى الإجماع عليه ممن عدا زفر و داود و بعض المالكية ممن لا عبره بخلافهم، و عن الطبرسي نسبه إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام.

و يقتضيه - مضافا إلى ذلك - الآية الكريمة بناء على أن «إلى» فيها بمعنى «مع» كما هو صريح التبيان و ظاهر التهذيب، بل في الخلاف أنه الذي ثبت عن الأئمة عليهم السلام، و عن الواحدى نسبه إلى كثير من النحويين، و قد استشهدوا لورودها بالمعنى المذكور بقوله تعالى مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ «١» و قوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ «٢» و قولهم: فلان ولي الكوفه إلى البصره و نحو ذلك من الاستعمالات الكثيره.

لكن «إلى» في المقام و غيره بعيدة عن المعنى المذكور و إن نسب لجماعه من النحويين، و الظاهر تنزيلها في الاستعمالات المذكوره على الغايه بتضمين الفعل معنى الصيروره أو الضم أو نحوهما مما يناسبها، فيراد بالآيه الأولى: مَنْ أَنْصَارِي سَائِرِينَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَىٰ و منسويين إليه، كما يناسب صدر الآيه و ذيلها، قال تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ و بالآيه الثانيه: وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ بَضْمًا لِأَمْوَالِكُمْ، و نحوهما بقيه الاستعمالات.

و نسبة المعنى المذكور في الخلاف للأئمة عليهم السلام غير ظاهره المأخذ.

و كأن المراد بها ما ثبت عنهم عليهم السلام من عدم وجوب الانتهاء بالمرافق، بتخيل توقف ذلك على كونها بمعنى: «مع».

لكنه كما ترى! إذ يكفي فيه كونها لتحديد المغسول مع المحافظه فيها على معنى الغايه، بجعلها غايه اعتباريه للتحديد. كما هو الظاهر مما في صحيح زراره و بكير عن أبي جعفر عليه السلام: «و أمر بغسل اليدين إلى المرفقين، فليس له أن يدع من.

(١) سورة الصف: ١٤.

(٢) سورة النساء: ٢.

يديه إلى المرفقين شيئاً إلا غسله، لأن الله تعالى يقول فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ «١»، و ما فى صحيح زراره عنه عليه السلام: «ثُمَّ قَالَ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين» «٢».

بل لو كانت بمعنى «مع» لم تكن الآية صريحه فى كون المرفق منتهى المغسول، بل يكون نظير عطف البعض على الكل، كما نبه لذلك الزجاج.

ففى التبيان: «و طعن الزجاج على ذلك فقال: لو كان المراد ب «إلى» «مع» لوجب غسل اليد إلى الكتف، لتناول الاسم له، وإنما المراد ب «إلى» الغايه و الانتهاء، لكن المرافق يجب غسلها مع اليدين. و هذا الذى ذكره ليس بصحيح، لأننا لو خلينا و ذلك لقلنا بما قاله، لكن خرجنا بدليل، و دليلنا على صحه ما قلناه إجماع الأمة على أنه متى بدأ من المرافق كان وضوءه صحيحاً»، و قريب منه مجمع البيان.

و مما تقدم يظهر أن الإجماع المذكور إنما يمنع من كونها غايه للغسل، لا من كونها غايه للمغسول، ليلزم الخروج به عن مقتضى الظاهر بحملها على معنى «مع».

و من هنا ظهر أنه لا مجال للاستدلال بالآيه و نحوها مما تضمن وجوب غسل اليد إلى المرفق على وجوب غسل المرفق، لعدم ظهورها فيه - كما اعترف به الشيخ الطبرسى فى محكى جامع الجوامع - إذ لا يلزم دخول الغايه فى حكم المغيى لو لم يكن الظاهر الخروج.

و من هنا يتعين النظر فى النصوص. و ظاهر جملة منها وجوب غسل تمام الذراع المستلزم لغسل مجمع العظمين، و لا ظهور لها فى وجوب الغسل إلى منتهى مجمع العظمين بنفسه مع قطع النظر عن ذلك، بحيث لو فرض قطع عظم الذراع من المفصل لوجب غسل طرف العضد.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

ففى صحيح ابن أذينة عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث المعراج و وحى الله تعالى للنبي صلّى الله عليه وآله كيفيه الوضوء: «ثمّ اغسل ذراعيك اليمنى و اليسرى، فإنك تلقى بيدك كلامى» «١» و فى صحيح الحسين بن أبى العلاء عنه عليه السّلام فى جواب النبي صلّى الله عليه وآله لمسائل نفر من اليهود: «و إذا غسل ساعديه حرم الله عليه أغلال النار» «٢» و فى صحيح محمد ابن قيس عن أبى جعفر عليه السّلام فى خطاب النبي صلّى الله عليه وآله للثقفى:

«فإذا غسلت ذراعيك تناثرت الذنوب عن يمينك و شمالك» «٣»، و قريب منها روايات الرقاشى و عيسى بن المستفاد عن الكاظم عليه السّلام «٤». و يناسبه التعليل فى خبر محمد بن سنان عن الرضا عليه السّلام بقوله عليه السّلام: «و يغسل اليدين ليقلبهما و يرغب بهما و يرهب و يتبتل» «٥».

و حيث كانت هذه النصوص تامه الدلاله على ما ذكرنا تعين العمل عليها، و حمل ما تضمنه الغسل من المرفقين - من النصوص المتقدمه - أو إلى المرفقين - من الآيه و النصوص الكثيره - على مفادها، إما بحمل المرفق على خصوص طرف الذراع - كما تقدم من العلامه - مع دخول الغايه فى حكم المغنى و إما بجعل الغايه لبيان المراد من اليد، فإنها و إن كانت ظاهره فى نفسها فى تمام العضو المنتهى بالكتف، إلا أنه يراد بها أيضا ما ينتهى بالزند تاره، و ما ينتهى بالمرفق اخرى، فتكون الغايه قرينه لبيان المراد من اليد، لا لتقيدها مع استعمالها فى تمام العضو، و من الظاهر أن ما ينتهى بالمرفق هو الذراع، و لا يدخل فيه طرف العضد، كما أن ما ينتهى بالكتف هو العضد و لا يدخل فيه شىء من عظم الكتف. و إما بجعل التقييد بالمرفق لاشتماله على ما يجب غسله و هو الذراع، لعدم الحد الظاهر له سواه بسبب دخوله فيه.

فان ذلك أولى عرفا من حمل النصوص المتقدمه على كون ذكر الذراع لملازمته لما يجب غسله، و هو ما ينتهى بمجمع العظمين من دون أن يكون هو الموضوع بخصوصيته، و لا سيما بملاحظه ما اشتمل عليه صحيحا ابن أذينة

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢، ٢٥.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٦، ١٥.

و الحسين بن أبى العلاء و خير محمد بن سنان من التعليل المناسب لخصوصيه الذراع، و إجمال المرفق بنحو يسهل تنزيله على ما لا ينافى النصوص المتقدمه.

و كأن هذا هو المراد مما عن جماعه من المتأخرين من القول بوجوب غسل المرفق مقدمه، لا أصاله، بل هو صريح ما تقدم من العلامه قدس سره فإنه و إن كان مبنى كلامه على كون المرفق طرف الذراع و وجوب غسله أصاله، و الواجب تبعاً هو غسل طرف العضد، إلا أنه موافق لما ذكرنا عملاً.

و إلا فلو أريد بالمقدميه المقدميه الخارجيه أو العلميه فمن الواضح أن المرفق لو كان خارجاً عما يجب غسله لم يتوقف الغسل الواجب عليه، كما لا يتوقف العلم بغسل ما دونه على غسل تمامه، بل يكفي غسل بعضه.

بل لا- ينبغي الريب فى عدم إرادتهم من الوجوب المتقدمى أحد المعنيين المذكورين، لوضوح عدم اختصاصه بالمرفق، بل يجزى فى جميع الأعضاء، و عدم إنكاره من زفر و نحوه ممن نسب له الخلاف فى المقام.

فلا- بد من إرادتهم ما ذكرنا من كون غسل ما يسامت مجمع العظمين لأجل استيعاب الذراع بالغسل المستلزم لغسل بعض العضد، لا لكونه بنفسه بعض المغسول، و لا تظهر الثمره بينهما إلا فى الأقطع، كما ذكره العلامه قدس سره.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا مجال لما فى الجواهر من دعوى كون معقد الإجماع المتقدم هو الوجوب الأصلى، لا المقدمى، لظهور كلمات الأصحاب فى ذلك.

فإن كلمات الأصحاب و إن كانت ظاهره فى عدم إرادته الوجوب للمقدميه الخارجيه أو العلميه، إلا أنها لا تنافى الوجوب التبعي بالمعنى الذى ذكرنا، و لا سيما مع عدم ظهور الثمره له إلا فى الأقطع، و إجمال المرفق بنحو يسهل تنزيل جعله غايه فى الأدله و كلماتهم على ما ذكرنا، كما تقدم، فدعوى أن المتيقن من

مسأله ٩ يجب غسل الشعر النابت في اليدين مع البشرة

(مسأله ٩): يجب غسل الشعر النابت في اليدين مع البشرة (١)، حتى الغليظ منه، على الأحوط وجوبا.

الإجماع ما ذكرناه، غير بعيدة.

و ربما يرجع إليها ما في المدارك من أن المتيقن هو الوجوب المقدمى.

و كيف كان، فلا مجال للخروج عن ظاهر النصوص المتقدمه بعد إمكان تنزيل غيرها عليها، و عدم وضوح قيام إجماع مخالف لها صالح لأن يرفع به اليد عنها. فلاحظ.

(١) قال في الحقائق: «ظاهر المشهور وجوب غسل الشعر هنا، لدخوله في محل الفرض - كما علله البعض - أو أنه من توابع اليد - كما علله آخر - و قد عرفت ما فيه».

و يظهر من التعليلين أن مرادهم الجمع بين الشعر و البشرة، و هو الذى استظهره شيخنا الأعظم قدس سره و غيره.

و كأن الوجه فيه ما تقدم فى المسأله الثانيه فى توجيه وجوب غسل الشعر الذى لا يصدق فيه الإحاطه، أو ما تقدم فى وجه وجوب غسل ما تحت المرفق من الزوائد، بناء على شموله للشعر، كما يظهر من بعضهم.

و يظهر ضعف ذلك مما تقدم من ظهور إطلاقات الأدله فى كفايه غسل اليد الظاهر فى عدم شمول ذلك مما هو من سنخ النابت فيها.

نعم، قد يدعى كفايه غسله إذا تكاثف، كما فى الوجه، و فى مفتاح الكرامه أنه الذى يستفاد من مطاوى بعض الكلمات، بل هو المنقول عن محكى كاشف الغطاء، و مال إليه فى المستند، خلافا لما عن المحقق الثانى و جماعه من لزوم غسل البشرة.

و قد يوجه الأول.

تاره: بما تضمن لزوم غسل الظهر. و يظهر ضعفه مما تقدم فى غسل الوجه.

و اخرى: بصحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: أ رأيت ما أحاط به الشعر؟ فقال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يطلبوه ولا يبحثوا عنه، و لكن يجرى عليه الماء» (١). قال في المستند: «و تخصيصها بالوجه لا وجه له».

لكن ذكر غير واحد أن الوجه فيه روايتها في الفقيه ذيلًا للصحيحه المتقدمه في تحديد الوجه بما بين الإبهام و الوسطى.

و أما ما استظهره في الحدائق من كونها روايه مستقله كما ذكره الشيخ في التهذيب و أن ذكرها في الفقيه في ذيل الصحيحه المذكوره لأن عاداته سبك الأخبار.

فلا مجال له، لظهور عبارته الفقيه في اتحاد الكلام، و لا سيما مع التعرض منه لحد اليد و الرجلين بعدها الظاهر في كون مضمونها من توابع حد الوجه. بل لا ينبغي التأمل في ذلك بعد ظهور السؤال فيها في كونه تابعًا لكلام سابق، لا ابتداء كلام، و إلا لم يكن له معنى.

و منه يظهر أن أفرادها في التهذيب من سنخ المجمل المبين بما في الفقيه، فلا يعارضه.

و دعوى: أن المورد لا يخصص الوارد.

مدفوعه: بأن المورد في المقام مانع من ظهور الوارد في العموم.

اللهم إلا- أن يقال: لا- ريب في ظهور الحديث بعد النظر في روايه الفقيه له في كون موضوع السؤال هو ما أحاط به الشعر من الوجه، إلا أن عدم الاكتفاء في الجواب ببيان حكمه، بل التأكيد فيه على العموم قد يظهر في وروده لضرب القاعده العامه لغير الوجه، لعدم ظهور النكته فيه لو لا ذلك.

لكن في بلوغ ذلك حد الظهور الحجه إشكال. و من ثمَّ قد يتعين الاحتياط بالجمع بين غسل ظاهر الشعر و البشره.

إلا أن يكون المرجع بعد فرض إجماله الإطلاقات المقتضيه للاكتفاء

(١) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

مسألة ١٠ إذا دخلت شوكة في اليد لا يجب إخراجها

(مسألة ١٠): إذا دخلت شوكة في اليد لا يجب إخراجها، إلا إذا كان ما تحتها محسوبا من الظاهر (١)، فيجب غسله حينئذ (٢) و لو بإخراجها.

مسألة ١١ الوسخ الذي يكون على الأعضاء إذا كان معدودا جزء من البشرة لا تجب إزالته

(مسألة ١١): الوسخ الذي يكون على الأعضاء إذا كان معدودا جزء من البشرة لا تجب (٣) إزالته، وإن كان معدودا أجنبيا عن

بغسل البشرة. فتأمل.

على أنه مختص بما إذا توقف غسل البشرة على البحث و الطلب، لكون الشعر محيطا بها، الذي هو مورد الصحيحه، و هو نادر في اليدين، و أما في غيره فمقتضى ما تقدم الاكتفاء بغسل البشرة، كما ذكرناه في الوجه أيضا. فراجع.

(١) بأن لا يكون له تماسك يوجب انطباقه مع رفع الشوكة، كما تقدم نظيره في المسألة السابعة.

(٢) يعنى: بإيصال الماء إليه و لو من تحت الشوكة و إن لم يتحقق الإجراء، أما بناء على ما تقدم من عدم توقف الغسل على الجريان فظاهر بعد عدم منافاته للترتيب العرفي.

و أما بناء على لزومه فيمكن رفع اليد عنه في خصوص المقام، لتعذره فيه حتى مع رفع الشوكة بسبب نزوله في العمق، بل للغفلة عنه عرفا الكاشف عن التسامح فيه شرعا. فلاحظ.

(٣) لا ينبغي الإشكال في ذلك لو تحقق الفرض المذكور. إلا أنه غير ظاهر التحقق.

و يظهر منه قدس سره في مستمسكه أن المراد بذلك ما يفرزه البدن الذي قد يكون من سنخ الجلد و يزول بالدلك.

و من ثم استثنى منه ما إذا طالت المده كثيرا، فتجب إزالته، لأنه لا يعد جزءا من البدن عرفا.

البشره تجب إزالته (١).

مسألة ١٢ إذا شك في حاجبيه شيء وجبت إزالته

(مسألة ١٢): إذا شك في حاجبيه شيء وجبت إزالته (٢)، وإذا شك في وجود الحاجب بحث عنه على الأحوط وجوبا، إلا مع الظن بعدمه.

مسألة ١٣ يجوز الوضوء برمس العضو في الماء

(مسألة ١٣): يجوز الوضوء برمس العضو في الماء (٣)،

و يشكل: بأنه ليس من الوسخ، بل هو جزء من البدن حقيقه و عرفا فلا تجب إزالته مطلقا إذ لا يزيد على القشر المنجمد على الجرح بعد برئه الذي يأتي في المسألة السابعة عشره عدم وجوب إزالته. و ليس الوسخ إلا ما هو خارج عن البدن طارئ عليه، و فرض صيرورته جزءا منه عرفا غير ظاهر، كما ذكرنا.

نعم، قد يكون الوسخ من سنخ اللون غير المانع من وصول الماء للبشره، فلا تجب إزالته، كما تقدم نظيره في المسألة الخامسة.

كما أنه لو فرض تعارفه بنحو يغفل عنه نوعا يتجه عدم وجوب إزالته، كما يأتي نظيره في المسألة الرابعة عشره.

(١) كما هو ظاهر و تقدم نظيره في المسألة الخامسة، و يأتي في المسألة الرابعة عشره الكلام في خصوص وسخ الأظفار.

(٢) تقدم الكلام في نظير هذه المسألة في المسألة السادسة في فروع غسل الوجه. بل ما تقدم من النصوص مختص بالمقام لوروده في الخاتم و السوار و الدمليح، و التعدى منه للوجه مبنى على إلغاء خصوصيه المورد.

(٣) و هو مذهب الأصحاب، كما في المدارك، اتفاقا، كما عن البرهان و ظاهر الجواهر.

و كأنه مبنى على ظهور حال الأصحاب من تعريفهم للغسل و عدم تنبيههم على المنع من الرمس، و إلا فلم أعتز على تصريح معتد به منهم.

و تعرضهم له في الجبائر لا يقتضى جوازه في غيرها.

و كيف كان، فيقتضيه إطلاق أدله الغسل، حتى بناء على اعتبار الجريان في مفهوم الغسل، لتحقيقه بتحريك العضو في الماء، إذ لا يراد به إلا انتقال الماء على أجزاء الأعضاء. و أما ما عن ظاهر ابن الجنيّد من وجوب إمرار اليد لحكايه وضوء النبي صلّى الله عليه وآله و لأنه المعهود في الغسل.

فيندفع بما تقدم غير مره من عدم ظهور النصوص البيانيه في الاستحباب، فضلا عن الوجوب، فلا مجال للخروج بها عن الإطلاقات، و لا سيما مع ما تضمن جواز الوضوء بإصابه المطر «١». فتأمل. كما أن الغلبه لا تصلح لتقييد الإطلاقات.

(١) لما تقدم من اعتبار ذلك في اليدين، و في الوجه على كلام.

و ربما يدعى سقوط الترتيب مع الارتماس، لموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل ينكسر ساعده أو موضع من مواضع الوضوء فلا يقدر أن يحله لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع؟ قال: إذا أراد أن يتوضأ فليضع إناء فيه ماء، و يضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء إلى جلده، و قد أجزاء ذلك من غير أن يحله» «٢».

بدعوى: ظهور ذيله في أجزاء ذلك و إن تمكن من حله، مع وضوح عدم حصول الترتيب به، و لذا صرحوا بكفايه وضع موضع الجبر في الماء حتى يصل إلى بشره و لو مع إمكان النزاع.

و يشكل: بأنه لا ظهور في الذيل في أجزاء الرمس و لو مع التمكن من الحل بعد كون المفروض في السؤال تعذر الحل.

و تصريحهم بكفايه ذلك لم يبلغ مرتبه الإجماع ليتمكن الاحتجاج به. على

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

فيحرك العضو المرموس حركه تدريجيه حتى يحصل الغسل تدريجيا (١)،

أنه مختص بالجبيره، و التعدى منها للمقام فى غير محله بعد مخالفه الحكم للقاعده.

(١) يعنى: ينوى الغسل لأجزاء العضو الواحد تدريجيا باستمرار الحركه، فلا بد من كون الحركه بقدر العضو.

و لا يكفى نيه الغسل التدريجى مع استقرار العضو فى الماء، أما بناء على اعتبار الجريان فظاهر.

و أما بناء على عدمه فالأن المتيقن من الأدله المتقدمه هو اعتبار إيصال الماء بما هو معنى مصدرى، و هو موقوف على الحركه حتى يصل إلى كل جزء من العضو شىء من الماء تدريجيا، و لا تكفى نتيجة المصدر، و هى التماس بين الماء و البشره الحاصل مع سكون العضو فى الماء، لعدم تحقق الغسل به، بناء على ما تقدم من معناه، و عدم الدليل على الاكتفاء به.

بل لا يبعد ظهور دليل الترتيب- خصوصا خبر الهيثم المتقدم فى غسل السيدين- فى لزوم اتجاه الماء من الأعلى إلى الأسفل، لا مجرد تحقق الغسل بالترتيب من دون حركه فى الماء لو فرض عدم توقف الغسل عليها.

نعم، لو فرض جريان الماء حال كون العضو فيه لم يبعد عدم الاحتياج للتحريك، بل يكفى مرور الماء الجارى من أول العضو إلى آخره، لاستناد وصول الماء و إمساسه بالمعنى المصدرى للمكلف، نظير وقوفه تحت المطر الموجب لاصابه مائه له.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه فى وجه وجوب التحريك مع ركود الماء- بعد الاعتراف بصدق الغسل عليه، لأنه عباره عن استيلاء الماء على البشره- من أن الواجب فى الوضوء حدوث الغسل، لا ما يعم البقاء، و لذا لا يكفى أن يغسل

و لا يكفى مجرد الحركة آنا ما، فإنه لا يحصل الغسل التدريجى بذلك.

كما أنه لا يجوز أن ينوى الغسل ليسرى بإدخالها فى الماء (١)، لأنه يلزم تعذر المسح بماء الوضوء (٢)،

وجبه للتبريد ثم ينوى بإبقاء البلل و عدم تجفيفه الغسل الوضوئى.

ففيه: أن التحريك ليس إحداثا للغسل - بمعنى استيلاء الماء على البشرة - بل إبقاء له، فلو لم يكف استمرار الغسل و إبقاؤه لم يكف التحريك أيضا، بل لم يكف تجديد الرمس إلا بعد تجفيف اليد.

و لعله لذا استشكل بعض مشايخنا فى الاكتفاء بقصد الغسل بإخراج العضو من الماء، بل اقتصر على رمس العضو من الأعلى فالأعلى.

لكن الظاهر الاكتفاء بالإبقاء عملا بإطلاق الأدله، كما فى سائر الأمور الاستمراريه و لا سيما مع مناسبه لارتكاز مطهره الماء، و لذا لا يظن من أحد الالتزام بعدم الاكتفاء بالصب أو إمرار اليد إذا أحدهما لا بنيه الوضوء و نواه باستمرارهما، بحيث يلزم التوقف ثم إحداثهما حين نيه الغسل بهما.

كيف! و لازمه عدم تحقق غسل عقده الإصبع مثلا بوضع الكف على تمامها، ثم جره و إمراره باتجاه آخرها، لعدم صحه غسل آخرها باحداث الجبر عليها، لفرض وجوب الترتيب بينه و بين أولها، و لا باستمراره بعد غسل الأول، لأن الاستمرار لا يكفى فى الامتثال. فلاحظ.

(١) يعنى من المرفق، و إلا فنيه الغسل بإدخالها من الكف لا يحصل معه الترتيب.

(٢) و فى المدارك أنه المنقول عن السيد جمال الدين بن طاوس فى البشرى، و قواه فى الذكرى لما يأتى من عدم جواز المسح بماء جديد غير ماء الوضوء.

لكن فى جامع المقاصد: «و يشكل بأن الغمس لا يصدق معه الاستيناف عرفا» و قريب منه عن المشكاه، و نحوه فى المدارك لكن بشرط عدم استقرار

بل ينوى غسلها بالإخراج (١). و يحافظ على عدم نزول الماء الذى على الذراع إلى الكف لئلا يختلط بماء الكف، فيشكل المسح به (٢).

و كذا الحال فى اليمنى إذا لم يغسل بها اليسرى (٣).

العضو فى الماء عرفا.

وفيه: أن الأدله لم تتضمن النهى عن الاستئفاف، بل الأمر بالمسح بالبله الباقية فى اليد من ماء الوضوء بعد غسلها، وهو غير حاصل فى الفرض.

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره: «و لو بأن يقصد الغسل الثانى المستحب حال الإخراج، و حال الإدخال من الأعلى يقصد الغسل الأول الواجب».

لكن يأتى منه فى المسأله الثانیه بعد المائه الاحتياط الاستحبابى بترك الغسله الثانیه فيما يمسخ به.

(٢) كأنه لاحتمال أن يكون المراد من بله اليسرى التى ورد فى بعض النصوص وجوب المسح بها بله الكف التى يتحقق بها غسله، لا مطلق بله اليد بنحو تشمل البله النازله من الذراع إلى الكف بعد تمام غسل الكف.

لكن ظهور النصوص فى ذلك ممنوع، و لو فرض الاجمال كان المرجع إطلاق المسح.

على أن الظاهر كون المصحح للإضافه وجود البله فى اليد بعد إتمام الغسل، لا غسلها بها، و لذا صح إضافه البله لليمنى أيضا مع عدم غسلها بها، بل ليس المغسول بها إلا اليسرى، بل كثيرا ما يكون ماء الوضوء فى غير الارتماس كثيرا، بحيث يسيل من الذراع إلى الكف أو من ظاهر الكف إلى باطنها، فلو وجب التحرز من ذلك لزم التنبيه عليه فى النصوص، للغفله عنه.

(٣) كلها أو بعضها، لوضوح أنه مع غسلها بها يكون ماء اليمنى ماء الوضوء.

مسألة ١٤ الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائداً على المتعارف لا تجب إزالته

(مسألة ١٤): الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائداً على المتعارف لا تجب إزالته إلا إذا كان ما تحته معدوداً من الظاهر (١)،

(١) لما كان وجوب الغسل مختصاً بالظاهر فلا فائده في ذكر المتعارف، لعدم وجوب إزاله الوسخ عن الباطن وإن زاد على المتعارف.

و كيف كان فقد جزم في المعتبر والقواعد و جامع المقاصد و محكى التذكرة و المقاصد العلية بوجوب إزاله الوسخ، و جعله في المنتهى الأقرب.

لكن قال: «و يمكن أن يقال: إنه ساتر عادة، فكان يجب على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيَانُهُ، و لما لم يبين دل على عدم الوجوب. و لأنه يستر عادة، فأشبهه ما يستره الشعر من الوجه»، و الثاني بظاهرة قياس مع الفارق، لأن الشعر ساتر طبيعي، و الوسخ أجنبي.

و أما الأول فقد دفعه في جامع المقاصد بأنه يكفي في البيان الحكم بوجوب غسل جميع اليد.

و لا يخفى أن صلوح العموم المذكور للبيان موقوف على عدم كون العادة بالنحو الموجب للغفلة عن وجوب إزالته، بنحو تكون السير على عدمها، و إلا لم ينفع العموم و احتاج إلى البيان الخاص و كشف عدمه عن تخصيص العموم المذكور.

و منه يظهر حال ما عن الأسترابادى من تأييد عدم وجوب الإزالة بما دل على استحباب إطاله الأظفار للمرأة «١»، لأنها مظنة اجتماع الوسخ.

هذا، و قد استبعد سيدنا المصنف قدس سره ثبوت العادة، لأن الجزء الذي يعد من الظاهر يبعد عن موضع التقليل و يكون طرف الإصبع، و ثبوت العادة على وجود الوسخ فيه ممنوع.

و يشكل: بأن تخصيص الظاهر بطرف الإصبع ممنوع، بل الظاهر شموله لما

(١) الوسائل باب: ٨١ من أبواب آداب الحمام حديث: ١.

و إذا قص أظفاره فصار ما تحتها ظاهرا و جب غسله (١) بعد إزاله الوسخ.

يكون فى موضع التقليل إذا لم يكن ما طال من الظفر لاصقا بطرف الإصبع، بحيث يصل الماء إلى ما تحت الظفر مع عدم الوسخ بلا كلفه، و من الظاهر تعارف وجود الوسخ فيه، و الظاهر أنه محل كلامهم.

و من هنا يقوى عدم وجوب إزاله ذلك.

ثم إنه على القول بوجوب الإزاله فقد قيده فى محكى التذكرة و المقاصد العليه و فى ظاهر المعتمد بصوره عدم المشقه فى الإزاله. و لعله إليه يرجع تقييده بالممكنه فى القواعد.

و هو فى محله، عملا بعموم رفع الحرج. و إن كان فى شموله لما إذا لم يكن تجنب الابتلاء بالوسخ حرجيا إشكال. فتأمل.

هذا، و قد حكى فى الحدائق عن الأصحاب الحكم باستحباب رفع الوسخ مع عدم منعه من وصول الماء، و جعله منافيا لما ذكره من توقف الغسل على الجريان الذى لا يتحقق مع بقاء الوسخ.

لكن الظاهر أن الجريان لا يتأتى فيما تحت الظفر حتى مع عدم الوسخ، و ليس الإخلال به مستندا للوسخ، فهو غير واجب فى مثل ذلك، نظير ما تقدم فيما تحت الشوكه.

(١) بلا إشكال ظاهر، إذ لا طريق لإحراز السيره على إبقاء الوسخ حينئذ.

تنبيه:

إذا طالت الأظفار حتى خرجت عن أطراف الأصابع فقد ذكر فى القواعد و كشف اللثام و محكى الذكري و الدروس و البيان و الجعفريه و غيرها وجوب غسلها. و تردد فى المنتهى و جامع المقاصد و محكى التذكرة و نهايه الأحكام، و عن

ص: ٢٨٥

(مسأله ١٥): إذا انقطع لحم من اليدين غسل ما ظهر بعد القطع (١)، و يجب غسل ذلك اللحم أيضا ما دام لم ينفصل (٢)،

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٢٨٦

المشكاه: لا يجب غسلها على إشكال.

و مقتضى تخصيصهم الكلام بما إذا خرجت عن أطراف الأصابع مفروغيتهم عن إلحاق ما طال منها باليد حقيقه أو عرفا- و هو الظاهر- و أن الاشكال فيما إذا تجاوزت أطراف الأصابع لأجل كون حد اليد هو أطراف الأصابع، نظير مسترسل اللحيه.

و إلا فلو كان منشؤه أيضا، احتمال خروج الأظافر عن اليد لزم الاشكال حتى مع عدم تجاوزها عن أطراف الأصابع.

و من هنا فرق في محكى الذكري بينها و بين مسترسل اللحيه باتصالها بمتصل دائما. و هو غير ظاهر، كما في جامع المقاصد.

فالعمده ما أشار إليه في كشف اللثام من عدم تحديد اليد شرعا بأطراف الأصابع، كما تقدم نظيره في الزوائد النابته فيما تحت المرفق.

(١) بلا إشكال ظاهر، لما دل على وجوب غسل الظاهر.

(٢) بل لا- يبعد كون مراده ما إذا كان موضع اتصال اللحم باليد تحت المرفق، فيلحقه ما تقدم في الزوائد النابته تحت المرفق، سواء كان انكشافها من تحت المرفق أم من فوقه.

و أما ما احتمله في كشف اللثام من الاقتصار على غسل ما كان أصله تحت المرفق منها، دون الزائد، إبقاء لكل منهما على حكمه.

فهو لا يناسب حكمهم هناك بغسل تمام ما نبت تحت المرفق، لعدم الفرق بينهما ارتكازا.

نعم، لو بقى المكشوط على سمت اليد و لم يتدلّ تحت المرفق بأن كان طرفه فوق المرفق و أصله تحته لم يبعد الاكتفاء بغسل ما حاذى المرفق منه، دون

و إن كان اتصاله بجلده رقيقه. و لا يجب قطعه ليغسل ما تحت الجلده (١)، و إن كان هو الأحوط وجوبا لو عد ذلك اللحم شيئا خارجيا و لم يحسب جزءا من اليد (٢).

مسألة ١٦ الشقوق التي تحدث على ظهر الكف من جهة البرد

(مسألة ١٦): الشقوق التي تحدث على ظهر الكف من جهة البرد إن كانت وسيعه يرى جوفها (٣) و جب إيصال الماء إليها، و إلا فلا، و مع الشك فالأحوط وجوبا الإيصال (٤).

الزائد، لخروجه عن حد ما يجب غسله، كما احتمله في كشف اللثام، و إن احتمل أيضا وجوب غسل الكل نظير ما لو طال الظفر.

لكنه كما ترى! للفرق بينهما بثبوت التحديد شرعا من جانب المرفق دون طرف اليد.

و إما لو كان موضع اتصال اللحم فوق المرفق فالظاهر عدم وجوب غسله، كما في القواعد و غيرها، بل في المنتهى نفى الخلاف فيه، من دون فرق بين كون تمام المكشوط مما فوق المرفق و كون بعضه مما تحته.

و احتمال وجوب غسل ما حاذى المرفق في الأول، بعيد، لخروج المقطوع بتمامه عن المحدود عرفا.

(١) لأن ما تحت الجلد من الباطن الذي لا يجب غسله.

(٢) لكن الفرض المذكور غير ظاهر التحقق، لأن الجلد المذكور لا يزيد على ما ينجمد على الجرح عند البرء الذي يأتي في المسألة السابعة عشره أنه لا يجب رفعه.

(٣) يشكل كون ذلك معيارا في صدق الظاهر. و المعيار فيه وصول الماء بإجرائه من دون كلفه و تعميق، لصدق غسل تمام العضو به. فلاحظ المسألة الثالثة.

(٤) لقاعده الاشتغال، و أما استصحاب عدم كونه من الظاهر فهو لا يجرى

(مسأله ١٧): ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه، و يجزى غسل ظاهره (١).

مع كون الشبهه مفهوميه، لعدم جريان الاستصحاب فى المفهوم المردد.

و أما مع كونها مصداقيه فجرئانه موقوف على كون الظاهر بعنوانه موضوعا للحكم بسببيه غسله للطهاره.

و هو لا يخلو عن إشكال، لقرب أن يكون وجوب غسله لتوقف صدق غسل العضو عليه عرفا، فليس الواجب إلا ما يصدق معه غسل العضو. و تحديده بغسل الظاهر لبيان حده الخارجى لا لأخذ المفهوم المذكور فى موضوع الحكم الشرعى نظير تحديد الوجه بأنه ما دارت عليه الإبهام و الوسطى، و إلا فالبناء على كونه قيذا شرعا فى وجوب غسل العضو موقوف على كونه أخص منه، و هو بعيد جدا، بل الظاهر تطابقهما خارجا و هو مستلزم للغويه الجمع بينهما، فيتعين ما ذكرنا.

و أما ما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره من توجيه المنع من الاستصحاب بأن الواجب ليس هو الغسل و الوضوء، بل الطهاره المسببه عنه، و ليس عنوان الباطن موضوعا للحكم الشرعى، و لا قيذا له.

ففيه: أن كون الواجب هو الطهاره لا- يمنع من التمسك باستصحاب كون المحل من الباطن لو كان عنوانه مأخوذا فى سببها شرعا، كما يتمسك باستصحاب طهاره الماء أو الأعضاء لذلك.

و كيف كان، فالظاهر أن المقام من موارد لزوم الاحتياط، لا من موارد الاحتياط فى الفتوى، كما يظهر من المتن.

(١) لأنه عرفا هو الجزء الذى يناط صدق غسل العضو بغسله.

نعم، لو انخرق الجلد الموصل له بالبدن من تمام أطرافه أو من أكثرها، بحيث يعد عرفا لاصقا بالبدن لا متصلا به خرج عن كونه جزءا و وجب غسل ما تحته مع التمكن.

و إن كان رفعه سهلا (١).

مسألة ١٨ يجوز الوضوء بماء المطر

(مسألة ١٨): يجوز الوضوء بماء المطر (٢)،

(١) لعدم دخل سهوله الرفع فى جزئته. نعم، لو كان الوجه فى الاجتزاء به بدليته عما تحته بملاك رفع الحرج كالجبيره اتجه وجوب رفعه مع سهولته.

(٢) ظاهر الجواهر المفروغيه عنه بينهم، و إن لم أعر فى كلماتهم على تصريح معتد به منهم.

و يقتضيه صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل لا يكون على وضوء، فيصبيه المطر حتى يبتل رأسه و لحيته و جسده و يداه و رجلاه هل يجزيه ذلك من الوضوء؟ قال: إن غسله فان ذلك يجزيه» «١».

لكنه بظاهره مخالف لما دل على وجوب الترتيب فى نفس الأعضاء، و بينها، و عدم أجزاء الغسل عن المسح فى الرأس و الرجلين.

بل لما هو المعلوم من كون الوضوء تعديا لا توصليا يجزى فيه إصابه الماء، لظهوره فى كون المسؤول عنه هو الاجزاء بعد إصابه المطر، لا أجزاء فعل ما يوجبها، كالقيام تحته و التعرض له.

و من الظاهر امتناع الخروج به عن جميع ذلك، بعد كون عموم اعتبارها من الواضحات، المتسالم عليها بين الأصحاب، حتى فى مورد، لعدم استثنائهم له من عمومها، بل صرح الشيخ قدس سره فى التهذيب و الاستبصار بتنزيله على الترتيب بين الأعضاء.

و من هنا لا بد من تنزيه على ما لا ينافى جميع ذلك، بحمله على بيان أن إصابه المطر تحقق الغسل الواجب، لا إطلاق الاكتفاء بها، و لو مع مخالفه شروط الغسل. مع تقييده أيضا بغير مواضع المسح.

لكن الإنصاف أن حمله على ذلك بعيد عن ظاهره جدا، فيتعين رفع اليد

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

كما إذا قام تحت السماء حين نزوله (١)، فقصده بجريانه على وجهه غسل الوجه، مع مراعاة الأعلى فالأعلى، وكذلك بالنسبة إلى يديه.

و كذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه (٢). و لو لم ينو من الأول لكن بعد جريانه على جميع محال الوضوء مسح بيده على وجهه بقصد غسله، و كذا على يديه إذا حصل الجريان أيضا (٣).

مسألة ١٩ إذا شك في شيء أنه من الظاهر حتى يجب غسله

(مسألة ١٩): إذا شك في شيء أنه من الظاهر حتى يجب غسله، أو الباطن، فالأحوط وجوبا غسله (٤).

عنه، لظهور إعراض الأصحاب عن مضمونه المسقط له عن الحجية، و الموجب لكونه من المشكل الذي يرد إليهم عليهم السلام. و يكون الدليل في المقام هو إطلاقات أدله الغسل - بعد ما سبق من أن المراد به إيصال الماء للبشرة - المعتضده بما دل على أجزاء إصابه المطر في الغسل «١» - الخالي عن أكثر الإشكالات المتقدمه - لإلغاء خصوصيه مورده و التعدي منه للوضوء.

(١) بحيث يكون وصول الماء للبشرة مستندا للمكلف و باختياره، لفعله ما يوجبه، كتعريض نفسه له، فلو فرض سلب اختياره في ذلك لم تكفه النيه بالجريان، لما يأتي من اعتبار المباشرة في الوضوء.

(٢) للإطلاقات المشار إليها، أو لنصوص المطر بعد إلغاء خصوصيه موردها عرفا.

(٣) مما تقدم في الارتماس يظهر أنه لا بد من كون المسح موجبا لوصول ماء لكل جزء من البشرة غير ما وصل إليه سابقا بنزول المطر، و لو لكونه سببا لتنقل الأجزاء المائيه في أجزاء العضو.

(٤) أما مع سبق كونه من الظاهر مع تعاقب الحالتين فظاهر، إذ لا أقل من

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٠، ١١، ١٤.

الثالث: يجب مسح مقدم الرأس (١)،

كونه مقتضى قاعده الاشتغال، التي تقدم أنها المرجع في المقام، لكون الشك في المحصل.

و أما مع سبق كونه من الباطن فلما تقدم في المسأله السادسه عشره من الإشكال في استصحاب عدم كون الموضوع من الظاهر، سواء كانت الشبهه مفهوميه أم مصداقيه.

و عليه يكون المورد من موارد لزوم الاحتياط لا من موارد الاحتياط في الفتوى، كما تقدم نظيره.

و منه يظهر الحال فيما لو جهلت حالته السابقه، لتوقف عدم وجوب غسله على استصحاب عدم كونه من الظاهر، فإنه و إن كان يجرى في نفسه بلحاظ العدم الأزلي، و غير معارض باستصحاب عدم كونه من الباطن - لعدم الأثر له، لاختصاص الأثر بالمغسول، دون غيره- إلا أن الاشكال المتقدم في الاستصحاب جار فيه.

(١) أما وجوب مسح الرأس فهو الذي نطق به الكتاب المجيد و السنه المستفيضه أو المتواتره و ادعى عليه إجماع المسلمين، و ان حكى عن الشافعي و أحمد في أحد قوله أجزاء الغسل عنه.

و أما عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح فهو- مع كونه مجمعا عليه بين الأصحاب، كما يظهر مما يأتي- مقتضى النصوص الكثيره الآتي بعضها. بل هو مقتضى الآيه الكريمه بناء على أن الباء للتبعيض، أو مقتضى إطلاقها، بناء على أنها للإلصاق أو الاستعانه، فإن كون الرأس ممسوحا به لا يقتضى استيعابه، كما أن كون المنديل ممسوحا به لا يقتضيه، بخلاف ما لو كان ممسوحا.

و الثاني هو المتيقن مما في صحيح زراره و بكير عن أبي جعفر عليه السلام: «ثُمَّ قَالَ:

وَ امْسُحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ

بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه» (١).

و أما الأول فهو الظاهر من صحيح زراره: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا- تخبرني من أين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زراره قاله رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ نزل به الكتاب من الله عز و جل، لأن الله عز و جل قال:

فَاعْسَلُوا وَجُوهَكُمْ. ثُمَّ فَصَلَ بَيْنَ الْكَلَامِ فَقَالَ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ بِرُؤُوسِكُمْ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ.» (٢).

لكن المعنى المذكور غير متبادر من الباء بنفسها. و من هنا قد ينزل الصحيح على أن الباء لما كانت للإلصاق أو الاستعانة يكون مقتضى الإطلاق الاجتزاء بالبعض، و هو مستلزم لعدم مشروعيه المسح بالكل، لتعذره دفعه واحده، و مع التدرج يحصل الامتثال بالبعض، و يكون الكل زائدا على الواجب، لأن التخيير بين الأقل و الأكثر التدريجي مخالف للإطلاق. فيكون التبعض مستفادا من الباء بضميمه حكم العقل بامتثال الطبيعه بصرف الوجود، و تعذر المسح بالكل دفعه.

و أما كون المسح على مقدم الرأس فهو المدعى عليه الإجماع في الناصريات و الخلاف و المعتبر و كشف اللثام و المدارك و عن التذكرة و الذكرى، و هو ظاهر المنتهى و عن التنقيح، و في الانتصار أنه من متفردات الإماميه الذي لا شبهه في أنه الفرض عندهم.

و يقتضيه غير واحد من النصوص، ففي صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: مسح الرأس على مقدمه» (٣)، و في صحيحه الآخر عنه عليه السلام في حديث: «و ذكر المسح فقال: امسح على مقدم رأسك» (٤)، و ما عن العلل في بيان حال آدم عليه السلام: «و أمره بمسح الرأس لما وضع يده على أم رأسه» (٥)، و ما ورد في

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ١، ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٦.

قصه على بن يقطين من أمره أولاً بمسح تمام الرأس، و بعد ارتفاع موجب التقيه عنه كان في جملة ما كتب عليه السّلام إليه به: «و امسح بمقدم رأسك» (١).

و أما ما في صحيح زراره: «قال أبو جعفر عليه السّلام: ان الله وتر يحب الوتر، فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات، واحده للوجه، و اثنتان للذراعين، و تمسح ببله يمناك ناصيتك» (٢).

فقد يستشكل في دلالة باحتمال كون قوله عليه السّلام: «و تمسح» لبيان الأجزاء تتمه لأجزاء الغرفات الثلاث، لا الوجوب، بل الاحتمال المذكور هو المتعين بالإضافه إلى البله الممسوح بها. فتأمل.

كما لا مجال للاستدلال ببعض نصوص الوضوءات البانيه الظاهره في مسح المقدم، لما تكرر من عدم دلالتها على الاستحباب، فضلاً عن الوجوب.

و كذا مرسل حماد عن أحدهما عليهما السّلام: «في الرجل يتوضأ و عليه العمامه.

قال: يرفع العمامه بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح مقدم رأسه» (٣). لوروده لبيان عدم وجوب وضع العمامه عن الرأس. و لعل مسح المقدم لأنه أحد أفراد التخيير أو أسهلها في فرض عدم وضع العمامه.

و مثله خبر الحسين بن زيد عن أبي عبد الله عليه السّلام: «لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال، إنما المرأة إذا أصبحت مسحت رأسها تضع الخمار عنها، و إذا كان الظهر و العصر و المغرب و العشاء تمسح بناصيتها» (٤).

لقرب وروده لبيان الاجتزاء بمسح الناصيه في الأوقات الأربعه، في مقابل وضع الخمار عند الصبح الذي لا يبعد كونه كناية عن مسح ما هو أكثر من ذلك.

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

فالعنده ما تقدم الذى عمدته صحيحا محمد بن مسلم، و قد عرفت تسالم الأصحاب على ذلك.

و لأجله يلزم رفع اليد عن غير واحد من النصوص التى قد يظهر منها خلاف ذلك، كصحيح الحسين بن أبى العلاء: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: امسح على الرأس مقدمه و مؤخره» (١) و صحيحه الآخر عنه عليه السّلام: «و سألته عن الوضوء بمسح الرأس مقدمه و مؤخره. فقال: كأنى أنظر إلى عكته فى رقبه أبى يمسح عليها» (٢) و خبر الحسين بن عبد الله: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه و عليه عمامه بإصبعه أ يجزيه ذلك؟ قال: نعم» (٣).

فان الجمع بين هذه النصوص و النصوص السابقة لو أمكن عرفا بحمل تلك على الاستحباب، إلا أنه لا مجال له بعد ما عرفت من تسالم الأصحاب على وجوب المسح على المقدم و إهمال هذه النصوص المسقط لها عن الحجية، و المقرب لاحتمال التقيه فيها.

مع أن من القريب ظهور الأول فى وجوب الجمع بين المقدم و المؤخر - لا التخيير بينهما - كما تضمنه المرفوع إلى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام: «فى مسح القدمين و مسح الرأس. فقال: مسح الرأس واحده من مقدم الرأس و مؤخره، و مسح القدمين ظاهرهما و باطنهما» (٤)، فىنافى صريح النصوص المتقدمه و غيرها مما يدل على الاجتزاء بمسح المقدم، و يلزم بحمله على التقيه.

كما أن ظاهر الثانى جواز الجمع بينهما فلا ينافى وجوب مسح المقدم.

و أما الثالث فحمل النصوص المتقدمه لأجله على الاستحباب ليس بأولى من حمله لأجلها على مسح المقدم من جهه الخلف. على أنه ضعيف السند، لإهمال الحسين بن عبد الله أو جهالته.

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(١) حيث ينقسم الرأس بطبعه أربعة أقسام، المقدم و المؤخر و الجانبين، فالمقدم ما يسامت الجبهه إلى قنه الرأس و وسطه، و قد لا تبلغ مساحته ربع الرأس.

و حمله على الناصيه لما عن القاموس من جعلها من معانيه لا- مجال له لتبادر ما ذكرناه منه، كما يقتضيه مقابله بالمؤخر عند العرف و فى كلمات الفقهاء، و لا ينهض كلام القاموس حجه على خلافه، و لا سيما مع ظهوره- كصريح لسان العرب- فى كون الناصيه من معانى مقدمه الرأس لا مقدمه، و لا سيما مع تفسيره الناصيه- كما عن ابن سيده- بقصاص الشعر الذى هو أول الرأس مع القطع بعدم اختصاص المقدم به و عدم إرادته فى المقام.

و مثله تنزيله عليها بقرينه صحيح زراره و خبر الحسين المتقدمين، إما بجعلهما مفسرين له أو مقيدين لإطلاقه.

لضعف دلالتها على وجوب مسح الناصيه- لما تقدم- و ضعف سند الثانى منهما. بل لو فرض ظهورهما فى الوجوب فهو لا يقاوم ظهور صحيح محمد بن مسلم فى التحديد، فحملهما لأجله على الاستحباب أقرب من تقييده بهما.

على أن الناصيه لا تخلو عن إجمال بعد اختلافهم فى معناها فقد فسرت بالمقدم- كما عن الأزهرى و المصباح المنير و تفسير البيضاوى- أو بشعر المقدم- كما فى مجمع البيان- و بما بين النزعتين- كما عن التذكرة و غيرها- و بالقصاص- كما فى القاموس و مجمع البحرين و عن ابن سيده- و لعل الأول أقرب للمعنى العرفى.

بل لا- إشكال فى عدم إرادته الثالث فى المقام، كما تقدم، و الثانى و إن أمكن إرادته إلا أن صغر مساحته و قربته من الوجه المغسول المستلزم لتعرضه للبلل، يستلزم احتياج مسحه إلى عناية، فلو وجب لظهر و لم يخف على الأصحاب، و هو لا يناسب إهمالهم التنبيه عليه و إطلاقهم المسح على المقدم، لاحتياج مثله إلى التنبيه.

و مما تقدم يظهر أنه لا طريق لإثبات استحباب المسح على الناصية، بمعنى ما بين النزعتين، و إن حسن برحاء المطلوبيه.

(١) كما صرح به جماعه كثيره، و نسب إلى المشهور فى كلام غير واحد، بل نسبه فى التبيان إلى مذهبنا، و فى مجمع البيان إلى أصحابنا، فى مقابل العامه، و عن أحكام القرآن للراوندى و ظاهر آيات الأحكام للأردبيلى دعوى الإجماع عليه.

و ربما يرجع إليه ما صرح به جماعه من الاجتزاء بالإصبع، بل فى الخلاف و الغنيه أن عليه الإجماع، و إن كان صريح بعضهم عدم تأدى الواجب إلا به.

و كيف كان، فهو مقتضى إطلاق الآيه الكريمة بالتقريب المتقدم. و كذا النصوص المتضمنه للاجتزاء بالبعض، كصحيح زراره و صحيح زراره و بكير المتقدمين، و صحيحهما الآخر عن أبى جعفر عليه السلام: «أنه قال فى المسح: تمسح على النعلين، و لا تدخل يدك تحت الشراك، و إذا مسحت بشىء من رأسك أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (١) و ما تضمن الأمر بالمسح على الرأس أو به، فإنه يصدق مع مسح بعضه، و ليس هو كالتعبير بمسح الرأس فى ظهوره فى الاستيعاب.

و من الغريب ما يظهر من الحدائق من الميل إلى إجمال هذه الأدله و عدم ظهورها فى الإطلاق بدعوى القطع بعدم إرادته بعض ما من الأبعاض و لا شىء ما من الأشياء، بل بعض معين، فلا بد من تعيينه بأدله أخرى، كما تعين موضع المسح بنصوص المقدم.

لوضوح اندفاعه بأن ظاهر هذه الأدله عدم تعين مقدار الممسوح و لا محله،

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

و تقييد نصوص المقدّم لها بالإضافة إلى المحل لا يستلزم إجمالها بالإضافة إلى المقدار.

هذا، و فى الفقيه و عن مسائل الخلاف للمرئى و كتاب عمل يوم و ليله للشيخ و جوب المسح بثلاث أصابع. و كأن الوجه فيه خبر معمر بن عمر عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: يجرى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع. و كذلك الرجل» «١» و صحيح زراره: «قال أبو جعفر عليه السّلام: المرأه يجرىها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع، و لا تلقى عنها خمارها» «٢» بناء على عدم الفصل بين الرجل و المرأه.

لكن لا ظهور للخبرين فى أن الثلاث أقل المجزى، غايته إشعارهما بذلك، و هو لا ينهض بتقييد الإطلاق، خصوصا فى صحيحى زراره و بكير اللذين هما كالنص فيه.

مع أن الأول ضعيف السند، و لم يتضح انجباره بالعمل، لأن حكم جماعه باستحباب المسح بثلاث أصابع لعله مبنى على قاعده التسامح، لا لاعتبار الخبر عندهم.

كما أن ذهاب من عرفت للوجوب - مع قلتهم - إنما هو بمقتضى ظاهر كلامهم الذى يمكن تنزيله على الاستحباب، لكثرة تسامحهم فى التعبير بذلك، و لا سيما مع تصريح بعضهم بالاستحباب فى بعض كتبهم، و ظهور ما عرفت من كلماتهم فى كون الاجتزاء بالمسمى هو مذهب الإماميه، و لا مجال مع ذلك لإثبات حجيه الخبر.

و أما الثانى فهو مشعر بخصوصيه المرأه كاشعاره بالمدعى، فلعله وارد لبيان استحباب زيادتها على الرجل فى المسح، كما تضمنه خبر الحسين بن زيد المتقدم، فهو لبيان أجزاء عدم وضع الخمار مع زياده المسح، لدفع توهم

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

خصوصيه وضع الخمار فى ذلك الذى قد يستفاد من خبر الحسين.

مضافا إلى معارضتهما بخبر الحسين بن عبد الله و مرسل حماد المتقدمين، و نحوهما حسن حماد عن الحسين: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل توضع و هو معتم، فثقل عليه نزع العمامه لمكان البرد. فقال: ليدخل إصبعه» (١).

و لا- يخفى أن ثقل نزع العمامه عليه لا يستلزم الحرج، فضلا عن خوف الضرر. على أن عدم نزع العمامه للضروره لا يستلزم الاقتصار على إصبع واحده، كى لا يكشف عن إجزائه اختيارا.

و منه يظهر الاشكال فيما فى النهايه من عدم جواز الاقتصار على ما دون ثلاث أصابع مع الاختيار، فلو خاف البرد من نزع العمامه أجزاء مقدار إصبع واحده.

إذ لا وجه له إلا حمل الخبر على الضروره.

و كذا ما عن ابن الجنيد من أنه يجزى الرجل فى المقدم إصبع و المرأه ثلاث أصابع- لو أراد أنه أقل المجزى.

فإنه لا وجه له إلا جعل صحيح زواره شاهد جمع بين خبر معمر و نصوص الإصبع. و قد عرفت عدم ظهور الجميع فى بيان أقل المجزى.

مضافا إلى أن الفرق المذكور لو كان ثابتا بنحو الوجوب لم يخف مع كثره الابتلاء بالحكم، فلا يمكن خفاؤه على الأصحاب و إهمالهم التنبيه عليه.

و أما ما ذكره بعض الأصحاب و حكى عن جماعه من وجوب المسح بإصبع واحده، إما لعدم تأدى المسمى إلا به- كما عن الدروس- أو لتقييد إطلاق الأدله بنصوص الإصبع المتقدمه، بحملها على بيان أقل المجزى- كما يظهر من الشيخ قدس سره فى التهذيب.

فلا مجال له، لمنع الأول. و الثانى لا قرينه عليه فى النصوص المتقدمه، بل غايه ما تضمنته جواز إدخال الإصبع تحت العمامه فى مقابل وجوب نزعها، فإنه

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و الأحوط استحباباً أن يكون العرض قدر ثلاث أصابع و الطول قدر إصبع (١).

الذى يسهل إدخاله حين لبسها، و لا إشعار فيها بالتقدير به، بنحو لا يجوز المسح ببعضه، أو مع جفاف الماء عن بعضه.

فيتعين الاكتفاء بالمسمى من دون تحديد، عملاً بالإطلاق الذى عرفت قوه ظهور صحيحى زراره و بكير فيه، حتى كادا يكونان صريحين فيه.

(١) عرفت من بعض الأصحاب و جوب كون الممسوح بقدر ثلاث أصابع، و قد أفتى جماعه منهم باستحباب ذلك. و كأنه للعمل بخبر معمر، و يتجه لو تمت قاعده التسامح.

هذا و قد أطلق جمع منهم من دون تقييد بالطول و العرض، كما قيده بعضهم بالعرض.

و قد وقع الكلام منهم فى تعيين المراد من النصوص و كلمات الأصحاب.

و اختلفوا فى ذلك على أقوال.

الأول: أن المراد التحديد بذلك فى جانب عرض الرأس، مع الإطلاق و الاكتفاء بمسمى المسح فى جانب طوله، كما فى جامع المقاصد و عن محكى شرح الدروس و اللوامع، بل ظاهر الأول و صريح الأخيرين كون ذلك مراد جميع الأصحاب.

الثانى: مرور الماسح على الرأس بهذا المقدار، كما هو صريح المسالك و ظاهر الجواهر. نعم، أطلق فى المسالك اتجاه المسح فى الطول و العرض، و فى طول الممسوح و عرضه. و احتمال فى الجواهر كون اتجاه المسح فى طول الرأس.

الثالث: أن يكون الممسوح من عرض الرأس بقدر طول إصبع، بقدر عرض ثلاث أصابع مضمومه، و هو الذى استظهره فى الحدائق من الأخبار، تبعاً للاسترابادى.

الرابع: عكس الوجه المذكور. ولا يبعد إرادته سيدنا المصنف قدس سره من المتن، لأنه فهم هذا الوجه من عبارته العروه الوثقى المقاربه لعبارته هنا، وإن لم يرتضه وقرب الوجه الأول.

الخامس: التخيير بين الوجهين المذكورين، وهو الذى صرح به فى المستند، و يحتمله ما فى العروه الوثقى.

والذى ينبغى أن يقال: لا بد فى تحديد كل شىء من ذكر حدوده المقومه له، فيحدد الخط ببعده واحداً، والسطح ببعدين، والجسم بأبعاد ثلاثه. و حيث لا يصدق المسح بالخط عرفاً، بل يتوقف على كون الممسوح سطحاً ذا بعدين، تعين الاتكال فى الحديثين المتقدمين المتضمنين للتحديد بثلاث أصابع فى بيان البعد الثانى على البعد المذكور فيهما، فيكون المراد مسح مساحه من الرأس بقدر ثلاث أصابع مربعه، نظير ما تقدم فى تحديد الكر من الاتكال فى بيان البعد الثالث على البعدين المذكورين فى النصوص لمشابهته لهما.

وبهذا يفترق التحديد فى الرأس عن التحديد فى الرجلين الذى تضمنه أيضاً خبر معمر، لأن وضوح وجوب الاستيعاب فيهما فى جانب الطول يوجب انصراف التحديد إلى خصوص العرض، بخلاف الرأس.

ولا مجال للاتكال فيه فى بيان أحد البعدين على الإطلاق - كما هو مبنى الوجه الأول والثانى - لأن مبنى التحديد فى كلا البعدين على مخالفته وتقييده، فهو مما يغفل عنه فى مقام التحديد ولا يلتفت إليه كى يتكل عليه. بل صدق قدر ثلاث أصابع على خصوص قدرها فى أحد البعدين وأدنى المسمى فى الثانى بعيد عن العرف جداً.

نعم، لو لم يكن تحديد أحد البعدين منافياً للإطلاق، أو أشير فى التحديد إلى تحديد أحدهما المعين أو المردد اتجه الرجوع للإطلاق فى الثانى.

كما لا مجال للحمل على تحديد البعد الثانى بطول الإصبع، لأن منصرف التحديد بالأصابع الثلاثه إلى قدر عرضها الحاصل من ضم بعضها لبعض، ولذا كان

هو المفهوم فى تحديد ما له بعد واحد بها، و لا ينصرف إلى الطول الحاصل لكل منها و لو مع عدم الانضمام.

و منه يظهر ضعف جميع الوجوه المتقدمه. مضافا إلى الإشكال فى الوجه الأول و الثالث و الرابع بأن صرف التحديد بعرض ثلاث أصابع إلى خصوص طول الرأس، أو عرضه، بلا مرجح.

و فى الثانى بأن ظاهر الخبرين تحديد مساحه الممسوح لا حركه الماسح.

و من ثمّ كان الوجه الخامس أقوى تلك الوجوه، و إن كان ما ذكرنا أظهر منه.

و أما الاستدلال على الثالث- كما عن الأسترابادى- بصحيح زراره المتقدم المتضمن مسح الناصيه، بدعوى ظهوره فى مسح تمامها.

فكأنه مبنى على تفسير الناصيه بما بين النزعتين، و تخيل كونها حينئذ ذات شكل مربع على الوجه المذكور.

و قد عرفت الإشكال فى الأول آنفا، كما يشكل الثانى بأن الناصيه بهذا المعنى مثلثه لا مربعه و ضلعها الأعلى أطول من إصبع، و قطر مثلثها دون ثلاث أصابع.

و أشكل من ذلك الاستدلال له بأنه مقتضى الجمع بين نصوص الإصبع و نصوص الثلاث.

لوضوح أن نصوص الإصبع لم تتضمن التقدير به، بل المسح به بإدخاله تحت العمامه، و من الظاهر أن المسح به حينئذ يكون طولاً لا عرضاً، فيكون عرض الممسوح بقدر إصبع أو دونه، لا بقدر ثلاث أصابع.

هذا، و المذكور فى الفقيه و إشاره السبق هو المسح بثلاث أصابع.

و لا شاهد له، لأن الخبرين المتقدمين قد تضمننا تقدير الممسوح بقدر ثلاث أصابع- و إن لم يسمح بها- و هو المعروف فى كلمات الأصحاب، و ربما ينزل ما فى الكتابين المذكورين عليه.

بقى فى المقام أمور.

الأول: صرح باستحباب مسح قدر ثلاث أصابع مضمومه في المقنعه والخلاف والغنيه والوسيله والمعتبر والشرائع والقواعد و المنتهى وغيرها، وهو المحكى عن مصباح السيد وجمله والمبسوط والمهذب والإصباح والسرائر وغيرها.

و ربما يرجع إليه ما في المراسم من أن أقل المسح مقدار إصبع واحده وأكثره مقدار ثلاث أصابع. و الوجه فيه خبر معمر المتقدم، لأن العدول في ذكر المجزى عن الإصبع إلى الثلاث ظاهر في الاهتمام بها و رجحانها.

نعم، ضعف الخبر و عدم وضوح انجباره بعملهم به في المستحبات- كما أشرنا إليه آنفا- يمنع من الفتوى به إلا بناء على قاعده التسامح في أدله السنن.

الثاني: أطلق جماعه استحباب مسح مقدار ثلاث أصابع من دون إشاره للفرق بين الرجل و المرأه.

لكن في المقنعه و الهدايه أنها تلقي عنها قناعها في صلاه الغداه و المغرب، و يجزيها في بقية الصلوات أن تدخل إصبعها تحته من دون أن تلقيه، و نحوه في المقنعه و زاد أنها تمسح بثلاث أصابع بعد إلقاء قناعها في الوقتين المذكورين، و في المعتبر و المنتهى أنه يستحب لها أن تلقي خمارها و يتأكد في الصبح و المغرب.

و قد تقدم عن ابن الجنيد التفريق بينهما بإجزاء الإصبع للرجل و الثلاث للمرأه.

و قد تقدم في روايه الحسين بن زيد أنها تضع الخمار في خصوص الصبح، و في روايه جابر الجعفي عن الباقر عليه السلام: «و لا تمسح كما يمسح الرجال، بل عليها أن تلقي الخمار من موضع مسح رأسها في صلاه الغداه و المغرب و تمسح عليه، و في سائر الصلوات تدخل إصبعها فتمسح على رأسها من غير أن تلقي عنها خمارها» «١» و يتعين الجمع بينهما بتأكد الفضل في الصبح.

كما تقدم قرب أن يكون إلقاء الخمار كناية عن زياده المسح بمسح. مقدار

(١) الوسائل كتاب النكاح باب: ١٢٣ من أبواب مقدماته و آدابه حديث: ١. كتاب الخصال ص: ٥٥٣ طبع النجف الأشرف.

ثلاث أصابع بقرينه صحيح زواره المتقدم.

ولا بد من حمل الجميع على الاستحباب، وإن كان ظاهر المقنع والهدايه والمقنعه الوجوب، لبعده خفاء مثل هذا الحكم، أو إهمال الأصحاب له لو كان إلزاميا، لكثرة الابتلاء به. ولا سيما مع ضعف خبرى الحسين و جابر سندا، و عدم ظهور صحيح زواره فى بيان أقل المجزى، كما سبق.

و يكون المحصل من جميع ما تقدم: استحباب المسح بثلاث أصابع مطلقا، و يتأكد فى المرأه فى صلاتى الصبح و المغرب، و هو فى صلاه الصبح لها أكد.

هذا مع الغض عن ضعف أخبار معمر و الحسين و جابر، أو بناء على قاعده التسامح، و إلا فالمتعين البناء على استحباب مسح مقدار الثلاث للمرأه مطلقا، عملا بصحيح زواره.

الثالث: تقدم فى أول المسأله عدم مشروعيه مسح تمام الرأس، إما لاختصاص التشريع بالبعض، أو لأن مقتضى الاكتفاء بالمسمى عدم مشروعيه ما زاد عليه بعد فرض كون المسح تدريجيا.

كما أن مقتضى نصوص المقدم و لا سيما صحيح محمد بن مسلم الأول عدم مشروعيه مسح غير المقدم حتى معه. فيكون الإتيان به بقصد مشروعيته بدعه و حراما.

و يبطل الوضوء إن كان التشريع فيه قيدها فى امتثال أمر الوضوء، أو راجعا إلى التشريع فى نفس أمر الوضوء، بأن يشرع أمرا وضوئيا آخر مشتملا على الزيادة المذكوره. و إن كان التشريع فى نفس الزيادة، بأن يشرع فى كيفية الأمر الوضوئى المشروع المعهود، مع قصد امتثاله على إطلاقه، لم يبطل الوضوء، إلا أن يتحقق مسحه مع المسح الواجب بحركه واحده دفعيه، فإن حرمه الحركه المذكوره و امتناع التقريب بها لاشتمالها على التشريع يبطل المسح بالمقدار الواجب الحاصل بها.

و ربما يأتى فى مباحث النهيه ما له دخل فى المقام.

و إن لم يكن مسح الزائد بقصد مشروعيته فلا مجال لحرمة، فضلا عن إبطاله.

و فى الروضه و عن الدروس و الذكرى و المقاصد العليه كراهه الاستيعاب حينئذ.

و لم يتضح وجهه، و فى الجواهر: «و لعله من جهه التشبه بالعامه. و الأمر سهل».

و أما المقدم فقد عرفت أجزاء مسمى المسح منه، و استحباب كونه بقدر ثلاث أصابع- و لو بناء على قاعده التسامح- فان وقع دفعه كان أفضل فردى الواجب، و إن وقع تدريجا تحقق الواجب بالمسمى، و كان الزائد مستحبا محضا، على ما هو مقتضى قاعده أجزاء المسمى و سقوط الأمر به. و التخيير بين الأقل و الأكثر التدريجين مخالف للإطلاق، كما يذكر فى محله.

و أما ما زاد على ذلك من المقدم، فان وقع بعد مسح مقدار الثلاث لكون المسح تدريجيا فلا دليل على مشروعيته، و يلحقه ما تقدم فى مسح غير المقدم تدريجا، و إن وقع معها لكون المسح دفعا تعين وقوع الامتثال به بتمامه حتى لو فرض استيعاب تمام المقدم، لدخوله فى إطلاق المسح و عدم منافاته للتبعيض فى الرأس.

و لا وجه لما تقدم من المراسم من أن أكثر المسح قدر ثلاث أصابع إن أراد به تحديد المشروع لا المستحب، و كذا ما عن الكركى من عدم مشروعيه ما زاد على الثلاث.

فإن دليل الثلاث إنما يقتضى مشروعيتها، بل استحبابها، لا عدم مشروعيه ما زاد عليها، ليصلح لتقييد الإطلاق. فلاحظ.

(١) هذا يرجع إلى اعتبار أمور.

الأول: أن يكون المسح ببقية ماء الغسل الوضوئي، لا بماء آخر بعد إكماله.

و هو المنسوب لأكثر أصحابنا في الخلاف، وإن ادعى عليه إجماع الفرقة بعد ذلك، كما ادعى عليه الإجماع في الانتصار و الغنيه و محكى التذكرة و نهايه الأحكام و ظاهر التنقيح، و جعله من متفردات الإماميه، و ظاهر جامع المقاصد و الروض و المدارك و محكى الذكري أنه مذهب الأصحاب عدا ابن الجنيد، حيث صرح في محكى كلامه بجواز استئناف ماء جديد مع جفاف الأعضاء [١].

و كيف كان، فقد استدل عليه في كلام غير واحد بنصوص الموضوعات البيانيه فقد اشتمل جمله منها على التصريح بذلك و بأنه مسح بفضل النداء، و أنه لم يعد يده في الإناء، و نحو ذلك مما يظهر منه تنبه الراوى لذلك.

نعم، في المعتبر: «و ذكر البنزطى في جامعه عن جميل عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: حكى لنا وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله و قال: ثم مسح بما بقى في يده رأسه و رجليه، ثم قال أحمد البنزطى: و حدثنى المثنى عن زراره و أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السلام مثل حديث جميل في الوضوء، إلا أنه في حديث المثنى: ثم وضع يده في الإناء فمسح رأسه و رجليه» [٢]. و احتمال تعدد الواقعه مانع من التعارض بين روايتى جميل و المثنى، و حيث كانت روايه المثنى حسنه أو صحيحه كانت دليلاً للجواز.

اللهم أن يستشكل فيها بأن إطباق نصوص الموضوعات البيانيه على حكايه وضوء النبى صلى الله عليه و آله - الظاهر في إرادته الوضوء الشائع منه - على خلاف ما تضمنته و التأكيد فيها على عدم أخذ الماء الجديد مانع من الوثوق بها و مقرب لاحتمال الخطأ فيها و مسقط لها عن الحجيه، و لا سيما بعد إهمال الأصحاب لها فلم يرووها

[١] قال فيما حكاه عنه في محكى المختلف: «إذا كان بيد المتطهر نداوه يستبقها من غسل يديه مسح بيمينه رأسه و رجليه اليمنى و بنداوه اليسرى رجليه اليسرى، و ان لم يستبق ذلك أخذ ماء جديدا لرأسه و رجليه» و منه يظهر أنه لا ينبغي نسبه الخلاف له في أصل الحكم و أنه يرى جواز الاستئناف مطلقاً و لو مع عدم جفاف بله الوضوء، كما يظهر من بعضهم. منه عفى عنه.

(٢) تراجع النصوص المذكوره في الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء، و غيرها من الأبواب المتفرقه.

فى كتبهم المشهوره، و لم يهتموا بمناقشتها، فكأنها عندهم شاذه لا يعول عليها.

فالعمده: ما تكرر غير مره من عدم دلالة الوضوءات البانيه على الوجوب، و لا سيما فى المقام، حيث كان مذهب جمهور العامه وجوب الاستئناف، و القول بجواز المسح ببله الوضوء غير شائع بينهم.

و مثله الاستدلال بما فى صحيح زراره بعد حكاية وضوء النبى صلى الله عليه و آله من قوله: «قال أبو جعفر عليه السلام: إن الله و تر يحب الوتر، فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات: واحده للوجه، و اثنتان للذراعين، و تمسح ببله يمينك ناصيتك، و ما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى، و تمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى» (١).

لقرب أن يكون قوله: «و تمسح.» جملة خبريه مسوقه مساق الأمر الوارد فى مقام دفع توهم الحظر، لبيان أجزاء المسح بالبله، و عدم وجوب الاستئناف، جريا على ما تضمنه الصدر من أجزاء الغرفات الثلاث، فان احتفاف الأمر بذلك صالح لصفه عن ظاهره، بلا حاجة إلى دعوى: كونه معطوفا على فاعل: «يجزيك».

ليستشكل فيه بتوقفه على تقديره بالمصدر، أو على إضمار «أن»، و كلاهما خلاف الأصل. بل قد يدعى المنع من الثانى، لتوقفه- كما عن ابن الأنبارى- على كون المعطوف عليه مصدرا. فتأمل جيدا.

فالأولى الاستدلال على ذلك بطائفتين من النصوص.

الأولى: ما تضمن الأمر به ابتداء، مثل ما فى صحيح ابن أذينة عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث المعراج و وحى الله تعالى لنبىه صلى الله عليه و آله فى الوضوء من قوله:

«ثم أوحى الله إليه أن اغسل وجهك فإنك تنظر إلى عظمتى، ثم اغسل ذراعيك اليمنى و اليسرى، فإنك تلقى بيدك كلامى، ثم امسح رأسك بفضله ما بقى فى يدك من الماء و رجلك إلى كعبيك فإنى أبارك عليك.» (٢) المؤيد بما ورد فى قصه على بن يقطين من قوله عليه السلام: «و امسح بمقدم رأسك و ظاهر قدميك من فضل نداوه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

وضوئك.» (١).

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من إجمال الصحيح، لأنه وارد في بيان قصه خارجيه.

فلا مجال له، لظهور الأمر في الوجوب.

و احتمال كون القيد ليس للأمر الوضوئي بعيد عرفا، كاحتمال خصوصيته صلى الله عليه وآله في القضية الخاصه أو في مطلق وضوئه. ولا سيما مع اشتماله على بعض الخصوصيات، كتحديد الرجلين بالكعبين الظاهر في شرح الوضوء المشروع.

و حينئذ ينهض هذا الصحيح بشرح صحيح زواره المتقدم الحاكي لوضوء النبي صلى الله عليه وآله و حمل قوله عليه السلام فيه: «فقد يجزيك من الوضوء.» على اجزاء الغرفات الثلاث لخصوص الغسل الوضوئي في مقابل إمكان الزيادة عليها له، لا على ما يعم المسح. و لا يكون قوله عليه السلام: «و تمسح ببله.» متفرعا على قوله: «فقد يجزيك.»

ليمنع من ظهوره في الوجوب كما تقدم احتمالاه، بل هو جمله مستأنفه، فتحمل على الوجوب كما هو ظاهرها بدوا، و تنفع في إثبات وجوب القيود المذكوره فيها، كما يأتي في بعض الفروع الآتية.

الثانيه: ما تضمن وجوب المسح من بلل اللحيه أو أشفار العينين، كحسن مالك بن أعين أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه، فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه و يمسح رأسه، و إن لم يكن في لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء» (٢) و نحوه مرسل الفقيه (٣).

فإن الأمر بالمسح من بلل اللحيه ظاهر في وجوبه و عدم جواز المسح بماء جديد، و لا سيما مع ما في المسح من بلل اللحيه من العناية، لقلته. مضافا إلى

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٧٢.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

التصريح فيهما باستئناف الوضوء مع جفاف بلل اللحية.

و دعوى: أنه قد يكون ناشئا عن الخلل بالموالاه، لأن المعيار فيها على عدم الجفاف.

مدفوعه: بأن الجفاف المخل بالموالاه هو الجفاف الناشئ عن طول المده، لا عن مثل التمدل الذي يشمله إطلاق الخبرين. بل عدم البلل في اللحية لا ينافي بقاء رطوبه بقيه الأعضاء قليلا بنحو يحفظ الموالاه، وإن لم يمكن نقل البله منها و المسح بها.

نعم، لا مجال للاستدلال بمرسل خلف بن حماد عنه عليه السلام: «قلت له: الرجل ينسى مسح رأسه و هو في الصلاة. قال: ان كان في لحيته بلل فليمسح به. قلت: فان لم يكن له لحيه؟ قال: يمسح من حاجبيه أو أشفار عينيه» (١). و قريب منه خيرا زراره و أبي بصير (٢).

للإشكال: فيها.

تاره: بظهورها في صحه الدخول في الصلاة مع نقض الوضوء نسيانا، و هو مما يصعب الالتزام به، و لا سيما مع مخالفته لبعض النصوص المعتمره (٣). و ربما يلزم لأجل ذلك حملها على صوره الشك، كما تضمنته بعض النصوص (٤)، و منها خبر أبي بصير الآتى.

و اخرى: بإمكان أن يكون الأمر بالمسح من ماء الوضوء فيها لغرض الدخول في الصلاة، لأنه الأقرب للمحافظة على هيئتها، و لا سيما مع ما فى خبر أبي بصير عنه عليه السلام: «فى رجل نسى أن يمسح على رأسه فذكر و هو فى الصلاة. فقال: إن كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه و على رجله و استقبل الصلاة، و إن شك

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٣، ٩.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء.

(٤) راجع الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء.

فلم يدر مسح أو لم يمسح فليتناول من لحيته إن كانت مبتله وليمسح على رأسه، و إن كان أمامه ماء فليتناوله منه فليمسح به على رأسه» (١). فإنه و إن كان خارجا عما نحن فيه، لوروده في الشك الذي هو مورد قاعده الفراغ، إلا أنه يقوى الاحتمال الذي ذكرنا في النصوص المذكوره.

اللهم إلا- أن يجمع بين هذه النصوص و ما تضمن وجوب استئناف الصلاه مع نقص شىء من الوضوء بحملها على وجوب الاستئناف و رفع اليد عما ينسب منها بدوا من صحه الدخول في الصلاه مع نقص الوضوء نسيانا، فإنه أقرب من حملها على صوره الشك. فيتجه الاستدلال بها. فتأمل.

فالعمده ما تقدم، لوفائه بالمطلوب، و لا سيما بعد ظهور تسالم الأصحاب على الحكم و ظهوره عندهم حتى عدّ من متفرداتهم. و خلاف ابن الجنيد لا- يرجع إلى إنكاره، بل إلى تقييده بصوره عدم جفاف ما على اليد، و هو ظاهر في مفروغيه عن أصل الحكم.

بل ربما حاول بعضهم حمل كلامه على أن المراد بالماء الجديد ماء غير اليد من ماء الوضوء، كبلل اللحيه و الأشفار، فيوافق الأصحاب، أو على أن المراد بالجفاف ليس خصوص جفاف ما على اليد، بل جفاف ماء الوضوء بتمامه مع اختصاصه بالجفاف القهري لحراره الهواء بنحو يتعذر إبقاء البلل، حيث ذهب بعضهم إلى جواز الاستئناف حينئذ، كما يأتي في المسأله السادسه و العشرين. إن شاء الله تعالى.

لكن الإنصاف أن الوجهين معا مخالفان لظاهر كلامه المتقدم، و إن كان الثانى منهما هو المناسب لما عن شرح الموجز حيث حكى عن ابن الجنيد أنه صرح في موضع آخر بأنه لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستئناف للضروره و نفى الحرج.

و كيف كان، فليس هو مخالفا للأصحاب في أصل الحكم.

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

و مثل هذا التسالم كاشف عن وضوح الحكم عندهم و اطلاعهم على دليل واف به، و لو كان هو احتفاف بعض النصوص البيانية أو غيرها لبيان الوجوب، لا أصل الجواز، فلا ينبغي التوقف في الحكم بعد جميع ما تقدم، و الخروج به عن الإطلاقات.

و منه يظهر حال ما ظاهره وجوب الاستئناس، و هو خبر أبي بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن مسح الرأس، قلت: أمسح بما على يدي من النداء رأسى؟ قال:

لا، بل تضع يدك في الماء ثمّ تمسح» (١) و في صحيح معمر بن خلاد: «سألت أبا الحسن عليه السَّلام: أ يجزى الرجل أن يمسخ قدميه بفضل رأسه؟ فقال برأسه: لا. فقلت:

أ بماء جديد؟ فقال برأسه: نعم» (٢) و خبر جعفر بن عماره: «سألت جعفر بن محمد عليه السَّلام: أمسح رأسى ببلل يدي؟ قال: خذ لرأسك ماء جديدا» (٣).

فإن مخالفتها للإجماع و للنصوص المتقدمه و غيرها من النصوص المستفيضه أو المتواتره الصريحه في جواز المسح ببقية البلل تلزم برفع اليد عنها أو حملها على التقية لموافقتها لمشهور العامه.

هذا، و أما ما عن ابن الجنيد فإن أراد به صورته تعذر إبقاء البله فالكلام فيه موكول للمسألة السادسة و العشرين.

و إن أراد به مطلق الجفاف و لو اختيارا فهو مخالف لإطلاق خبر مالك بن أعين و مرسل الصدوق و ما ورد في قضيه على بن يقطين. دون صحيح ابن اذنيه، لأنه وارد في قضيه خاصه لا إطلاق لها.

و أما الاستدلال عليه بما في ذيل خبر أبي بصير المتقدم، بتقريب: أن مورده و إن كان صورته الشك بعد الفراغ التي لا يعتنى فيها بالشك، فالأمر فيها بالمسح لا- بد أن يكون للاحتياط غير اللازم، إلا أن الاحتياط لا يتأتى بفعل غير المجزى واقعا، فيكشف جواز المسح بالماء الجديد فيه عن إجزائه واقعا.

ففيه: أن لازم ذلك صحه الدخول في الصلاه مع نقص الوضوء نسيانا، و هو

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

مخالف لصدوره و لكثير من النصوص الواردة فى الوضوء و غسل الجنابه «١»، فلا بد من حملة و حمل غيره مما ورد فى الشك فى بعض أجزاء الوضوء أو الغسل حال الصلاة «٢» على كونه مستحبا تعبديا حال الشك، و إن لم يحصل به الاحتياط للواقع، فالتسامح فيه بالاجتزاء باستئناف ماء للمسح لا يكشف عن إجزائه واقعا.

اللهم إلا- أن يدعى أن الغرض منه الاحتياط لتصحيح الوضوء و الغسل واقعا، لا- لتصحيح الصلاة، بل يجترى بصحتها ظاهرا لقاعده الفراغ، فيدل على صحة الوضوء مع الاستئناف.

لكنه بعيد، و لا سيما فى الوضوء الذى يغلب تكراره مع كل صلاه، فلا يهتم بالاحتياط فيه إلا للاحتياط فيها، إذ لا أقل مع ذلك من إجمال جهه الأمر، بنحو يمنع من استفاده أجزاء المسح بالماء الجديد واقعا فى مورد النص و هو الشك، فضلا عن صورته اليقين بنقص الوضوء، و خصوصا ما كان منه قبل الدخول فى الصلاة و مع عدم تعذر المسح بالبله، ليتمكن الخروج به عما تقدم. فلاحظ.

الثانى: أن يكون ببله اليد الباقية بعد الغسل، فلا يجوز الأخذ من بلل بقيه الأعضاء مع وجود البله فى اليد. و هو المنسوب لظاهر عبارات الأصحاب.

و كأنه لترتيبهم بين الأخذ من اللحية أو الأشفار و جفاف اليد. كما أنه المصرح به فى كشف اللثام و الظاهر من الوحيد فى حاشية المدارك و محكى شرح المفاتيح.

لكن فى المدارك أن التعليق فى عبارات الأصحاب مخرج الأغلّب، و عن السيد الطباطبائى أنه لبيان شرط وجوب الأخذ، لا جوازه. و لعل الأقرب حمل تعليقهم له على الجفاف على أنه ناشئ من كون الجفاف مورد الحاجه للأخذ، لا لاشتراطه فيه، كما يناسبه اقتصارهم على اشتراط كون المسح ببله الوضوء و عدم استئناف الماء من دون تقييد ببله اليد.

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه من أبواب الجنابه حديث: ٢.

بل هو ظاهر المنتهى، حيث استدل على جواز الأخذ من اللحية و الأشفار لو جف ما على اليد بأنه ماء الوضوء، فأشبه ما لو كان على اليد، إذ الاعتبار بالبقية، لا بمحلها، و هو الذى صرح به فى المسالك و الروض و المدارك، و حكى عن المقاصد العلميه و السيد الطباطبائى و كاشف الغطاء و مال إليه فى الجواهر.

و مما سبق يظهر أنه لا مجال للاستدلال على التقييد ببله اليد بنصوص الوضوءات البيانيه. كما لا مجال للاستدلال بما تضمن المسح باليد أو بالأصابع أو بالكف، لأنه أعم.

نعم، قد يستدل عليه - كما يظهر من الوحيد - بنصوص الأخذ من اللحية أو الأشفار، لظهور التقييد فيها بالجفاف فى عدم مشروعيته بدونه.

لكن أكثر هذه النصوص لم تتضمن التقييد المذكور، كما يظهر بملاحظه ما تقدم منها.

بل لا مجال لدعوى اختصاص موردها به، لأنه و إن كان المنصرف من نسيان المسح هو مرور مده يغلب فيها الجفاف، إلا أن شموله لما إذا بقى قليل من البلل فى بعض المواضع التى لا يتعارف المسح بها من اليدين قريب.

و اقتصار النصوص حينئذ على الأخذ من اللحية و الأشفار لعله لغلبه كثره الماء فيها بنحو يسهل نقله و لا- يحتاج إلى عناية، بخلاف بقيه المواضع، لا لفرض الجفاف فيها.

نعم، لو أريد جفاف خصوص باطن الكفين فاقتصاص النصوص به قريب، لعدم الحاجه إلى الأخذ بدونه.

و أما مرسل الصدوق: «قال الصادق عليه السلام: إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه و على رجلك من بله وضوئك، فان لم يكن بقى فى يدك من نداوه وضوئك شىء فخذ ما بقى منه فى لحيتك. و إن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك و أشفار عينيك.» (١).

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

فهو و إن اشتمل على الترتيب بين جفاف اليد و الأخذ من اللحية و الأشفار، إلا أنه- مع ضعفه- ظاهر في سوق ذلك للتنبيه على مجال بلل الوضوء الذي أوجب المسح به أولا، لبيان عمومته لمثل بلل اللحية، لا للترتيب بينهما شرعا تقييدا لإطلاق المسح بالبلل، فالترتيب بينهما خارجي عرفي بلحاظ عدم الحاجة للأخذ مع عدم الجفاف، كالترتيب بين اللحية و الأشفار بلحاظ كثره بلل اللحية الموجب للتوجه إليه أولا، و إن لم يكن بينهما ترتيب شرعي، و لذا لم يعثر- كما في الجواهر- على من أفتى به، و لا على من أفتى باشتراط الأخذ من الأشفار بعدم اللحية، كما تضمنه هذا المرسل و غيره.

فالأولى الاستدلال على التقييد ببله اليد بصحيح ابن أذينة المتقدم المتضمن الأمر بالمسح بفضل ما بقى في اليد، المؤيد بصحيح زراره المتقدم أيضا المتضمن المسح ببله اليد اليمنى و اليسرى، فإنه و إن كان ظاهرا بقريته صدره في الاجزاء لا الوجوب، إلا أن القرينه المذكوره إنما تقتضى ذلك بالإضافة إلى أصل البله في مقابل الاستئناف لا إلى خصوصيه اليدين، كما تقدم نظيره في وجوب مسح المقدم، فهو إن لم يكن ظاهرا في وجوب الخصوصيه المذكوره فلا أقل من كونه مشعرا به، و يكون مؤيدا لصحيح ابن أذينه.

بل سبق عند الكلام في وجوب المسح ببله الوضوء حمل صحيح زراره على وجوب المسح بالبله، فيكون عاضدا لصحيح ابن أذينة في المقام، لقوه ظهورهما في خصوصيه الماء الباقي في اليد. و حملهما. على الماء الموجود عليها و لو بسبب أخذه من غيرها لبيان وجوب كون المسح باليد. مخالف لظاهرهما، جدا.

و به ترفع اليد عن إطلاقات المسح، و إطلاق ما ورد في قصه على بن يقطين من الأمر بالمسح بنداوه الوضوء، فتنزل على مقتضى الغالب المطابق له.

نعم، قد يشكل ذلك بلحاظ السيره على عدم التحرز من استمرار الغسل زائدا على المقدار الواجب- كما أشار إليه السيد الطباطبائي في محكى كلامه- بناء

على لزوم التقييد باليمين و اليسار، بل و عدم تحرزهم عن مطلق اختلاط ماء اليد بغيره بعد إكمال الغسل - كما فى الجواهر- فلا يلتفت إلى اجتناب مثل حكّ ما يحتاج إلى الحك من الوجه و غيره.

اللهم إلا أن يقتصر على المتقين من السيره و هو ما لا يصدق عليه عرفا المسح ببلل غير اليد، لعدم تميزه و الاعتداد به، بل يغفل عنه، دون غيره مما يصدق معه الأخذ من غير اليد و المسح بغير مائها، و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. و الله سبحانه و تعالى العالم بحقائق الأحكام.

الثالث: أن يكون المسح باليد، ففي الحدائق: «قد ذكر جملة من أصحابنا أنه لا يجوز المسح بغير اليد اتفاقاً»، و نفى شيخنا الأعظم قدس سرّه فيه الخلاف نصاً و فتوى.

و من الظاهر تعذر مسح الرأس بغير اليد من أعضاء الوضوء، و هو الوجه، و إنما يمكن ذلك فى مسح الرجلين.

و حيثئذ إن أريد مسحهما ببله الوجه، كان مدفوعاً بصحيح ابن أذينة المتقدم، و إن أريد مسحهما ببله اليد بعد نقلها للوجه فهو خلاف المنصرف من الصحيح المذكور، و المنصرف منه المسح بالبله الباقية فى اليد حال بقائها فيها، كما قد يشير إليه ما تضمنته بعض نصوص الوضوءات البيانية من مسحه عليه السلام ببله اليد من دون أن يدخلها فى الإناء. و إلا جاز المسح بغير أعضاء الوضوء من خشبه أو نحوها بعد انتقال بله اليد إليها و لو بالتقاطر عليها، و لا يظن من أحد الالتزام بجوازه.

هذا، و لو لم يبلغ الانصراف المذكور مرتبه الظهور كان مقتضى الإطلاق الجواز.

و أما ما تضمن المسح باليد أو بالأصابع مما تقدم بعضه، فهو ظاهر فى الاجزاء لا الوجوب.

نعم، فى صحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت:

جعلت فداك لو أن رجلا قال بإصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال: لا إلا بكفه [بكفيه].

خ ل [كلها] «١».

لكن لزوم حمله على استحباب المسح بتمام الكف - كما يأتي إن شاء الله تعالى - مانع من الاستدلال به على وجوب كونه بالكف أو باليد، لأن استفادة المسح باليد منه تتبع دلالة على استيعاب الكف، لا في قبالة، ليتمكن التفكيك بينهما في الوجوب و الاستحباب.

الرابع: أن يكون بالكف، كما في الجواهر و منظومه السيد الطباطبائي قدس سرّه و ظاهر محكي الذكرى، بل ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أنه المحكي عن جماعه.

و في الجواهر أن المتبادر من إطلاق النص و الفتوى المسح باليد، و هو المتعارف في المسح، و الذي يرشد إليه ما تضمن من نصوص الموضوعات البيانية المسح بالكف.

لكن التبادر ناشئ من التعارف الذي تكرر عدم نهوضه بتقييد الإطلاق.

و لا سيما مع كون استفادة وجوب المسح باليد تبعا لدلاله الصحيح على وجوب المسح بيلتها، لا للأمر به بنفسه.

كما تقدم غير مره عدم نهوض الموضوعات البيانية لإفاده الوجوب، فلا مخرج عن الإطلاق.

اللهم إلا أن يقال: المسح من سنخ الأعمال فالمنصرف من إطلاقه إرادته الإتيان به بالكف، خصوصا بناء على وجوب الإتيان به باليد، لأن الكف هي آلة العمل في اليد.

نعم، لا مجال لتخصيصه بالأصابع - و إن نسبه في الحدائق إلى جملة من الأصحاب - لعدم الدليل على ذلك عدا ما تضمنته النصوص المتقدمة في المسح تحت العمامه، مما لا ظهور له إلا في الأجزاء، كما تقدم. بل في الجواهر: «لم أقف

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

على مصرح به، و لا دليل يقتضيه».

هذا، و لو تعذر المسح بالكف أو بالأصابع على القول بوجوبه، لم يبعد وجوب المسح بغيرها، لأن سقوط الوضوء مما يكاد يقطع بعده، إذا الاستفادة مما تقدم فى الأقطع و ما ورد فى الجائر و غيرها ابتناء الوضوء على الميسور- و إن لم تثبت قاعده الميسور كليه، كما تقدم غير مره- فيجب المسح بالميسور لقاعده الاشتغال، التى تقدم غير مره أنها المرجع فى المقام.

و أما إطلاق الأمر بالمسح فلا مجال للاستدلال به بعد فرض تقييده و ظهوره فى الارتباطيه.

كما أنه لو جف ما على الكف أو الأصابع مع بقاء بله الذراع فمقتضى الاحتياط الجمع بين المسح ببله الذراع و المسح بالكف أو الأصابع بعد نقل البله إليه، إما بأخذ البله من ذراع اليد الأخرى- بناء على عدم التقييد باليمين و اليسار، أو لجفاف بله تلك اليد أيضا- و إما بتكرار المسح مره بالذراع و مره بالكف أو الأصابع بعد نقل البله إليها من بقيه الأعضاء.

الخامس: أن يكون باليد اليمنى، كما عن ظاهر المفيد و محكى المهذب، و هو ظاهر عباره ابن الجنيد المتقدمه فى وجوب المسح ببلل الوضوء.

و قد يستدل عليه بما فى صحيح زراره فى حكايه وضوء النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«و مسح مقدم رأسه و ظهر قدميه ببله يساره و بقيه بله يمناه. قال: و قال أبو جعفر عليه السّلام: إن الله و تر يحب الوتر، فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات: واحده للوجه، و اثنتان للذراعين و تمسح ببله يمينك ناصيتك، و ما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى، و تمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى» (١).

لظهور التعبير فى حكايه الوضوء ببله اليسرى و بقيه بله اليمنى فى إرادته مسح الرجلين مع المفروغيه عن مسح الرأس باليمنى، و ظهور قول أبى

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

جعفر عليه السلام في الوجوب، و لو بضميمه صحيح ابن أذينة، على ما تقدم عند الكلام في وجوب المسح ببله الوضوء. و لعل عدم تنبيه جماعه من الأصحاب له للمفروغيه عنه و اتكالا على التعارف.

لكن استظهر شيخنا الأعظم قدس سره أن المشهور الاستحباب، بل في الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه، و هو المصرح به في محكى النفلية و شرحها للشهيدين و عن البيان و الفوائد المليه التصريح باستحباب مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى مع أن ظاهر الصحيح وجوبه. و فى مفتاح الكرامه أن المفهوم من نهايه الاحكام و التذكره عدم وجوب مسح الرأس و اليمنى باليمنى و عن مجمع البرهان أنه لعله لم يقل أحد بوجوب ذلك.

لكنه فى غايه الإشكال بعد ما تقدم. بل لو غرض النظر عما تقدم فى صحيح زراره أشكل استفاده الاستحباب منه أيضاً، و إن كان هو ظاهر المدارك.

نعم، قد يستدل له بما فى صحيح ابن أذينة: «فتلقى رسول الله صلى الله عليه و آله الماء بيده اليمنى، فمن أجل ذلك صار الوضوء باليمين» (١) و ما فى بعض روايات العامه المتقدمه فى الاستنجاء عن النبى صلى الله عليه و آله من أن يده اليمنى كانت لطعامه و طهوره.

اللهم إلا- أن يقال: ظاهر الصحيح استحباب تناول ماء الوضوء باليمين، لا استحباب كل عمل فيه بها. و لعله محمل روايه العامه. مع أن الاستدلال بها إنما يتم بضميمه قاعده التسامح.

(١) كما ذكره فى جامع المقاصد و المدارك و الجواهر. للتأسى، و لأنه المتبادر من المسح بالكف. لكن التأسى لا ينهض بتقييد الإطلاق، و مثل هذا التبادر الناشئ من التعارف لا ينهض بالخروج عنه الا أن يبتنى على ما أشرنا إليه عند الكلام فى وجوب المسح بالكف من أن المسح من سنخ الأعمال، فإن ذلك كما

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

و يجزى فيه أن يكون منكوسا من الأسفل إلى الأعلى (١)،

يقتضى تعين الكف يقتضى تعين باطنها، و لذا جروا على ذلك فى التيمم، بل قد يظهر المفروغيه عنه من صحيح الحلبي المتقدم عند الكلام فى وجوب المسح باليد. و لعله لذا أهمل أكثر الأصحاب التعرض له، لا- لخلافهم فيه، و إن كان ظاهر محكى الذكرى الاستحباب، لأنه جعله الأولى.

هذا، و فى كيفية الاحتياط لو جف ما فى الباطن ما تقدم فى جفاف ما على الكف- عند الكلام فى وجوب المسح بها.

(١) كما هو مقتضى إطلاق جماعه و صريح آخرين، كالشيخ و ابن إدريس فى محكى المبسوط و السرائر، و المحققين و العلامة فى جملة من كتبهم، و الشهيدين فى الروضه و الروض و ظاهر اللمعه و محكى الألفيه و البيان، و عن جماعه غيرهم، بل فى الحدائق: أنه المشهور، و عن شرح المفاتيح أنه المشهور بين المتأخرين. لإطلاق أدله المسح، و لا سيما بملاحظه ما تضمن المسح بإدخال الإصبع تحت العمامه، فإنه و إن كان واردا لبيان أجزاء المسح مع عدم وضعها، و لا إطلاق له فى بيان كيفية المسح، إلا أن حملة على خصوص المسح بإخراج الإصبع و سلّه مع التقيد بعدم المسح بإدخاله بعيد جدا.

مضافا إلى صحيح حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا» «١».

و أما الاستدلال بما تضمن جواز النكس فى الرجلين بضميمه عدم الفصل بينهما و بين الرأس.

فلا- مجال له بعد ثبوت الفصل بينهما من جماعه من الأعيان، حيث منع من النكس فى الرأس و أجازه فيهما الشيخ فى النهايه و التهذيب و الاستبصار و ابن حمزه فى ظاهر الوسيله و الشهيد فى محكى الدروس، و عكس الشهيد فى محكى

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

الألفيه و البيان.

هذا، و ذهب الصدوق فى الفقيه و المرتضى فى ظاهر الانتصار و محكى الإصباح و الشيخ فى النهايه و التهذيبن و الخلاف و ابن حمزه فى الوسيله و المفيد و الشهيد فى محكى المقنعه و الدروس إلى عدم جواز النكس، و نسبه فى الانتصار و محكى الذكرى و المقاصد العليه إلى الأكثر، و فى محكى الدروس أنه المشهور، و ادعى فى الخلاف الإجماع عليه.

و استدل لهم - مضافا إلى دعوى الإجماع المؤيده بدعوى الشهره ممن عرفت - بطريقه الاحتياط بدعوى: قصور إطلاق المسح، لانصرافه إلى المتعارف.

و يؤيد بما فى صحيح يونس عن أخبره عن أبى الحسن عليه السّلام: «الأمر فى مسح الرجلين موسع، من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا» (١) فان التقييد بالرجلين مشعر باختصاص التوسعه، و إلا كان تركه أفيد.

مضافا إلى الموضوعات البيانيه التى يتعين حملها على عدم النكس، و إن لم يصرح به فيها، للإجماع على الاجزاء معه، و لو كان وضوءه صلى الله عليه و آله بالنكس فلا إجزاء بدونه، لما ورد عنه من قوله صلى الله عليه و آله بعد تعليم الموضوع: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلا به».

و أما صحيح حماد فقد رواه فى موضع آخر من التهذيب بسند يشترك مع السند الأول فى أكثر رجاله هكذا: «لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا» (٢).

و احتمال تعدد الروايه بعيد، فىكون مشتبه المتن، و يسقط عن الحجيه. بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سرّه أن التعبير بالإقبال و الادبار يرجع المتن الثانى، لأن الإقبال هو تحريك الماسح بيده مقبلا إلى نفسه و بدنه، و الادبار هو تحريكها مدبره عنه إلى الخارج، و هما مختصان بالقدمين، و لا يناسبان الرأس، بل المناسب له الصعود و الهبوط.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و بهذا يمكن تقييد المتن الأول- لو تَمَّ في نفسه- بالرجلين.

لكن لا- مجال للتعويل على دعوى الإجماع، و لا سيما بعد مخالفه حاكميه له في مبسوطه و ظهور الخلاف ممن تقدم كما تكرر عدم صلوح التعارف لرفع اليد عن الإطلاق.

على أنه لم يتضح اختصاص التعارف بالمسح من الأعلى، و لا سيما في مثل المسح بإدخال الإصبع تحت العمامه الذى دلت عليه النصوص، بل لعل الغالب فيه خلاف ذلك، كما تقدم.

و أما التقييد فى صحيح يونس فعمل النكته فيه التنبيه على عدم سوق «إلى» فى الآيه الشريفه للغايه، بل لتحديد الممسوح، أو كون مورده مسح الرجلين.

و أما الموضوعات البيانيه فقد تقدم فى غسل الوجه عدم نهوضها بإثبات الوجوب حتى بضميمه النبوى المذكور. فراجع.

و أما صحيح حماد فالبناء على اشتباه متنه مخالف لأصالة عدم الخطأ، و الالتزام بتعدد الروايه هو الأنسب بها. و لا سيما مع إمكان كون المتن الثانى مبنيًا على النقل بالمعنى. فتأمل. بل احتمال الخطأ فى المتن الثانى هو الأقرب بعد اقتصراره فى الاستبصار على المتن الأول، بنحو يظهر منه الالتفات إلى عمومه لغير الرجلين، لأنه استدل على تخصيصه بهما بحديث يونس المشار إليه، و لو كان مرويا بالمتنين لكان الأنسب منه التنبيه على ذلك.

و مع هذا لا مجال للتعويل على ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره لترجيح المتن الثانى، فإنه أشبه بالاجتهاد فى مقابل النص.

و أما جعله قرينه على تقييد المتن الأول، فهو لا يناسب إضافه المسح للموضوع جدا، بل يتعين بلحاظه جعل الإقبال و الادبار كناية عن التوسع فى المسح مطلقا، تغليبا لحال الرجلين.

هذا، و المصرح به فى الشرائع و القواعد و محكى المبسوط و السرائر و غيرها كراهه النكس، و الظاهر انحصار الدليل عليه بالخروج عن شبهه الخلاف المتقدم،

كما يجوز فيه أن يكون منحرفا و عرضا (١).

مسألة ٢٠ يكفى المسح على الشعر المختص بالمقدم

(مسألة ٢٠): يكفى المسح على الشعر المختص بالمقدم (٢)،

كما هو المصرح به فى كلام غير واحد. و الأمر سهل.

(١) كما هو مقتضى إطلاق جماعه. بل لا يبعد كونه مراد من اقتصر على جواز النكس، بأن يكون المراد عدم تقييد المسح بنحو خاص، و أنه باق على الإطلاق.

و منه يظهر قرب استفادته من صحيح حماد. و لا أقل من كونه مقتضى الإطلاق، الذى يخرج به عن مقتضى الأصل.

(٢) فيخير بينه و بين المسح على البشرة، بلا-خلاف أجده بين الإماميه، بل فى ظاهر المعبر و صريح المدارك و الحدائق و غيرهما- كما عن ظاهر التذكرة- دعوى الإجماع عليه. كذا فى الجواهر.

و يظهر من المنتهى المفروغيه عن جواز مسح الشعر، و أن الخلاف مع بعض العامة فى وجوبه، و لذا قال فى الجواهر بعد أن أطال فى وجه ذلك: «الاجتزاء بالمسح على الشعر مجمع عليه بين العامة و الخاصه، بل يقرب إلى حد الضروره من الدين».

و هو كذلك بعد النظر فى السيره القطعيه، لغلبيه الابتلاء به.

بل الغلبه المذكوره قرينه قطعيه على كون المراد من إطلاق مسح الرأس و المقدم ما يعمه، بلحاظ صعوبه مس البشرة المقوم لصدق المسح عليها، بخلاف الغسل الذى يراد به مجرد استيلاء الماء على البشرة و لو بنفوذ فى الشعر.

و منه يظهر جوازه اختيارا لا من جهة تعسر إزالته، ليكون بدلا اضطراريا، كالجبيره.

هذا، و أما مرفوع محمد بن يحيى عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الذى يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدو له فى الوضوء. قال: لا يجوز حتى يصيب بشره رأسه

بالماء» (١).

فلا بد من حمل البشره فيه على ما يعم الشعر، فى مقابل المسح على الحناء، لما تقدم.

و منه يتضح أن الأمر أظهر من أن يستدل عليه بما تضمن المسح على الناصيه كصحيح زراره و خبر الحسين بن زيد المتقدمين فى وجوب مسح المقدم، لأن الناصيه هى شعر المقدم، كما فى مجمع البيان.

على أن تفسير الناصيه بذلك غير ثابت، فقد تقدم عند الكلام فى وجوب مسح المقدم تفسيرها بالمقدم من غير واحد من اللغويين، بل عن الأزهري:

«الناصيه، عند العرب منبت الشعر فى مقدم الرأس، لا الشعر الذى تسميه العامه الناصيه، و سمي الشعر ناصيه، لنباته فى ذلك الموضوع». فتأمل.

كما ظهر أيضا أنه لا مجال لتوهم عدم أجزاء المسح على البشره و انتقال الفرض إلى الشعر. لمنافاته للإطلاق المشار إليه.

كما لا مجال للاستدلال عليه بما فى صحيح زراره من قوله عليه السلام: «كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يطلبوه و لا يبحثوا عنه، و لكن يجزى عليه الماء» (٢).

لظهور ذيله فى الغسل، لأنه الذى يشتمل على إجراء الماء.

و حملة على الاستخدام بإرجاع الضمير إلى بعض العام مخالف للظاهر. بل تقدم فى المسأله التاسعه الإشكال فى شموله لليدين.

على أن مسح البشره مستلزم لمسح الشعر النبات فيها، فلا أثر للكلام فى الاجتزاء بها عنه.

هذا، و قد يستشكل فى أجزاء المسح على الشعر.

تاره: فيما لو مدّ على بشره مخلوقه، كما فى الجواهر.

و اخرى: فيما لو كان بينه و بين ما تحته من الشعر أو البشره حاجب أجنبى،

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٦ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

ص: ٣٢٢

كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و ثالثه: فيما لو رفع عن المقدم بعقص أو باليد ونحوها، كما أشار إليه غير واحد، بل صرح في المعتبر والمنتهى ومحكى الذكري بعدم جواز المسح على الجمه، و ظاهر الأخير أن المراد بها ما لا يخرج بمده عن حده.

و كأن الوجه فى الجميع خروجه عن المتيقن من السيره و الإطلاق المشار إليهما، لعدم وضوح إلحاقه بالرأس و تبعيته له عرفا بنحو يفهم من الإطلاق المشار إليه. بل لا ينبغي الإشكال فى عدم الاجزاء لو رفع باليد، لعدم صدق المسح على الرأس و المقدم حينئذ. نعم، قد يضعف الإشكال فى المعقوص، لأن قله امتداده، و تماسكه مع شعر الرأس موجب لإلحاقه به عرفا. فتأمل.

(١) أما ما خرج عن الحد فعلا- باسترساله فلا ينبغي الإشكال فى عدم جواز المسح على الموضع الخارج منه- كما صرح به جماعه، و يظهر من غير واحد المفروغيه عنه، و فى الجواهر عدم وجدان الخلاف فيه- لعدم صدق المسح على المقدم بمسحه.

و دعوى: أن جواز المسح عليه مقتضى إطلاق ما تضمن المسح على الناصيه، بناء على تفسيرها بالشعر النابت فى المقدم.

مدفوعه: - مضافا إلى ما تقدم من الإشكال فى تفسيرها بذلك- بعدم وضوح الإطلاق المذكور، لورود صحيح زراره لبيان الاجتزاء ببله الوضوء، و ورود خبر الحسين بن زيد لبيان عدم وجوب وضع الخمار، و ليسا فى مقام البيان من تمام الجهات، ليكون لهما إطلاق بالإضافه إلى المحل الممسوح.

على أنه لو فرض تماميه الإطلاق و جب رفع اليد عنه بدليل مسح المقدم، لأنه أخص.

نعم، يجوز المسح على أصوله، لصدق المسح على المقدم معه، و دخوله

فلو كان كذلك فجمع و جعل على الناصيه لم يجز المسح عليه (١).

فى السيره. و لعله مفروغ عنه بينهم، كما قد يظهر من بعضهم، و إن أوهمت بعض عباراتهم خلافه.

و أما ما لم يخرج عن المقدم فعلا، لجمعه عليه و إن كان يخرج عنه لو مدّ فقد يدعى قصور استثنائهم عنه و اختصاصه بالأول، لأن الظاهر من الخروج عن الحد هو الخروج الفعلى لا التقديرى.

لكن صريح القواعد و ظاهر محكى الذكرى عدم جواز المسح عليه، و يقتضيه ما تقدم من المعتبر و المنتهى من عدم جواز المسح على الجمه، بل عن شرح الدروس: «إن المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه خلافا عدم جواز المسح إلّا على أصول ذلك المجتمع. و إن فى إثباته بالدليل اشكالا».

و العمده فى وجه المنع خروجه عن المتيقن من السيره و الإطلاق المشار إليهما، فإن المتيقن ما يلحق بالمقدم عرفا و يكون من توابعه لقله امتداده، دون ما طال، و إن جمع عليه، بل هو من سنخ الحائل عرفا، إذ لا أقل مع ذلك من الاجمال الملزم بالاحتياط.

نعم، يصعب الالتزام بذلك فيما لو لم يخرج الشعر عن المقدم بامتداده الطبيعى، و إنما يخرج بمداه على خلاف طبعه كالنابت فى أعلى المقدم المسترسل عليه من دون أن يخرج عنه، و إن خرج عنه لو ارجع إلى الخلف أو إلى أحد الجانبين.

فيقرب جواز المسح عليه، لتعارفه، فيدخل فى الإطلاق و السيره المتقدمين. و لعله خارج عن المستثنى فى كلامهم، لاختصاص كلامهم بالمجموع على المقدم، غير الصادق عليه.

(١) و أولى بالمنع ما لو جمع الشعر النابت فى غير المقدم على المقدم، فإنه من سنخ الحائل، كما صرح به جماعه، بنحو يظهر من غير واحد المفروغيه

(مسأله ٢١): لا تضر كثرة بلل الماسح و إن حصل معه الغسل (١).

عنه، و فى الجواهر نفى الخلاف فيه، و فى كشف اللثام دعوى الاتفاق عليه.

لكن قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: «و يشكل بالنابت فوق المقدم المتدلى عليه، بحيث يتعذر تخليله و مسح ما تحته من بشره أو الشعر النابت عليها، فان ما ذكر من ظهور الإطلاق فى الأعم جار هنا».

و هو كما ترى! فان المقدم ينتهى بأعلى الرأس، و الشعر النابت خلفه متجه إلى الخلف، و لو فرض اتجاهاه إلى المقدم فندرته مانعه من استفادته من الإطلاق تبعاً، و من دعوى السير على المسح عليه.

(١) بناء على ما اشتهر بين الأصحاب من تقوم الغسل بجريان الماء و لو بإمرار اليد، حيث يجتمع الغسل و المسح حينئذ بحركه واحده، و يكون الغسل مسبباً لتوليد المسح مع كونهما متباينين فى أنفسهما لتقوم الغسل بالجريان و المسح بإمرار اليد، و هما متباينان.

و حينئذ فمقتضى إطلاق ما دل على وجوب المسح الاجتزاء بالمسح المذكور، و إن حصل معه الغسل.

و هو المصرح به من غير واحد، ففى محكى الذكري: «لو مسح بماء جار على العضو و إن أفرط فى الجريان لا يقدر، لصدق الامتثال، و لأن الغسل غير مقصود»، و قريب منه فى المدارك و محكى حاشيه الشرائع للكركي و مجمع البرهان، و غيرها.

مضافاً إلى أنه لو اعتبر عدم الجريان لاحتاج إلى التنبيه و البيان للغفله عنه مع غلبه كثرة البله، و لم يرد ما يتضمّن ذلك من قول أو عمل، بل النظر فى نصوص الوضوءات البيانيه يوجب القطع بعدم اعتباره، لظهورها فى قله إمرار اليد حين الغسل المستلزم لكثرة البلل الباقي للمسح.

كما أن سيره المتشرعه على عدم التقيد بذلك، بل الغالب منهم المسح مع كثره الماء.

بل يلزم من ذلك العسر و الحرج، حيث قد يتعذر تحصيل القطع ببقاء البلل بالنحو الصالح للمسح دون أن يتحقق الاجراء و لو بأدنى مراتبه. كما ذكر بعض ذلك في الجواهر.

لكن في كشف اللثام بعد أن تعرض لذلك قال: «و هو متجه لو لا ظهور اتفاق الأصحاب و أكثر من عداهم على تباين حقيقتي الغسل و المسح» و عن الشهيد الثاني في المقاصد العليه أنه بعد أن تعرض لاحتمال العموم من وجه بين الغسل و المسح قال: «و الحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا، و أن بين المفهومين تباينا كليا، لدلاله الآيه و الأخبار و الإجماع على اختصاص أعضاء الغسل به، و أعضاء المسح به، و التفصيل قاطع للشركه، و لو أمكن اجتماعهما في ماده أمكن غسل الممسوح، فيتحقق الاشتراك.

و الاحتجاج على الاجزاء بتحقيق الامثال بذلك و كون الغسل غير مقصود مع وجوده. ضعيف، لأن الامثال يتحقق بالمسح، لا بالغسل، كيف و هو أول المسأله. و عدم كون الغسل مقصودا مع وجوده لا يخرج عن كونه غسلا، لأن الاسم تابع للحقيقه لا للنيه».

و يندفع: بأن التباين بين الغسل و المسح لتباين منشا انتزاعهما لا ينافي اجتماعهما موردا. و الأدله المتقدمه إنما تقتضى عدم أجزاء الغسل عن المسح، لا عدم أجزاء المسح الحاصل به الغسل، فلا مانع من إجزائه لو قصد الامثال به، لا بالغسل الحاصل به، كما يجزى الغسل المصاحب للمسح في الأعضاء التي يجب غسلها لو قصد الامثال به.

و كأنه هو الوجه في جعل المدار على النيه - كما تقدم عن الذكرى - لا عدم تحقق الغسل مع نيه المسح.

و أما ما يظهر منه من أخذ عدم إجراء الماء في المسح. فإن أراد به أخذه في

(مسأله ٢٢): لو تعذر المسح بباطن الكف مسح بغيره (١).

مفهوم المسح لغه أو عرفاً- كما هو ظاهر السيد فى الانتصار- فهو غريب، كيف وقد اشتملت النصوص على إطلاق المسح عند بيان غسل الوضوء! وإن أراد به أخذه فى المسح الواجب فى المقام، لأجل الأدله التى ساقها المانع من الشركه بينه وبين الغسل، فقد عرفت عدم نهوض الأدله المذكوره بذلك، كما لا تنهض بتقييد الغسل بما لا يكون بالمسح.

و بالجمله: لا ينبغى التأمل فى أجزاء مطلق المسح و ان استلزام إجراء الماء بمعنى نقله فى أجزاء العضو بإمرار اليد.

نعم، تقدم فى أوائل هذا الفصل عدم صدق الغسل بمجرد إجراء الماء بالنحو المذكور، و أن الاجتزاء به فى الوجه و اليدين للدليل الخاص الكاشف عن أن الغرض من الغسل إيصال الماء للبشره، كما ذكرنا الفرق بينه و بين المسح الواجب فى المقام بما يجرى فيه ما ذكرناه هنا من الاجزاء. فراجع.

(١) كما قطع به فى المدارك و مال إليه فى الجواهر، مع ذهابهما إلى تعيين الباطن اختياراً، للقطع بعدم سقوط الوضوء، إذ الاستفادة مما تقدم فى الأقطع و ما ورد فى الجائر و غيرها ابتناء الوضوء على الميسور- و إن لم تثبت قاعده الميسور كليه، كما تقدم غير مره- فيجب المسح بالميسور لقاعده الاشتغال، التى تقدم أنها المرجع فى المقام.

و لا مجال لما فى الجواهر من الاستدلال بإطلاق الأمر بالمسح حينئذ.

لفرض اختصاصه بباطن الكف مع ظهوره فى الارتباطيه. نعم، لو كان التخصيص بظاهر الكف لدليل خارج أمكن دعوى اختصاصه بصوره الاختيار.

اللهم إلا- أن يقال: لا- منشأ اختصاص الإطلاق بباطن الكف إلا التعارف، و هو إنما يقتضى الاقتصار عليه مع إمكانه، لا مطلقاً ليقضى سقوطه بتعذره. و منه يظهر أنه يكفى الإطلاق فى إثبات وجوب الوضوء فى المقام، و لا

و الأحوط وجوبا المسح بظاهر الكف (١)، فان تعذر فالأحوط وجوبا أن يكون باطن الذراع (٢).

مسألة ٢٣ يعتبر أن لا يكون على الممسوح بلل ظاهر

(مسألة ٢٣): يعتبر أن لا يكون على الممسوح بلل ظاهر (٣)،

حاجه لما تقدم من القطع بابتناء الوضوء على الميسور.

هذا، و أما بناء على عدم تعين الباطن حتى عند الاختيار فالأمر أظهر.

(١) لأنه الأقرب عرفاً، فيجب بمقتضى الإطلاق أو قاعده الاشتغال. و لا يحتمل تقدم باطن الذراع عليه، إذ لا منشأ للتقييد إلا الغلبة و التعارف، و ظاهر الكف أقرب إليهما.

(٢) فعن الذكرى: «و لو تعذر المسح بالكف فالأقوى جوازه بالذراع».

و الوجه فيه ما تقدم في ظاهر الكف، و هو الوجه في تعين باطنه، و إن كان احتمالاه ضعيفاً، بل لا مجال لدعوى استفادته من الإطلاق، لعدم وضوح تعارف تعيينه عند تعذر المسح بالكف. فلاحظ.

و مما تقدم يظهر لزوم الانتقال لظاهر الذراع عند تعذر باطنه.

(٣) كما اختاره الوحيد في حاشية المدارك، و حكى عن المقداد و العلامه في النهايه و المختلف، و حكاه في المنتهى عن والده. خلافاً للمحققين في المعتبر و جامع المقاصد و السيد في المدارك، فأجازوا ذلك، و اختاره العلامه في المنتهى أيضاً، و إن تنظر في دليله أخيراً، و هو المحكى عن السرائر و هدايه السيد الطباطبائي.

قال في المعتبر: «لو كان في ماء و غسل وجهه و يديه و مسح برأسه و برجله جاز، لأن يديه لا ينفك من ماء الوضوء، و لم يضره ما كان على القدمين من ماء»، و قريب منه ما عن السرائر. و استشكل في محكى الذكرى في الاجزاء بدون التشيف. و عن الذكرى و الدروس الاجزاء مع غلبه ماء الوضوء.

و عمدته الدليل على الأول: أن مسح العضو الذي عليه البلل موجب

لاختلاط بلله ببله الوضوء، و ظاهر الأمر بالمسح ببله الوضوء لزوم خلوصها و عدم امتزاجها بغيرها، و إلا- جاز استئناف ماء للمسح، كما هو دأب العامه، إذ لا يراد به أخذه بعد تنشيف اليدين من ماء الوضوء، ليكون المسح بالماء الأجنبي خالصا، بل أخذه و لو بنحو يمتزج بماء الوضوء، مع أنه لا يحصل به الامتثال بلا تأمل، كما ذكره الوحيد في حاشيه المدارك.

نعم، في المعبر: «هل تبطل الطهاره لو غسل يديه ثلاثا؟ قيل: نعم، لأنه مسح لا بماء الوضوء. و الوجه الجواز، لأنه لا ينفك عن ماء الوضوء الأصلي».

و مقتضاه جواز المزج حتى بماء مستأنف غير بلل الممسوح. و هو غريب، و لا سيما في فرض كلامه، حيث يكون ماء الوضوء زائلا عرفا بالغسل الثالث.

و كيف كان، فلا ريب في ظهور دليل المسح ببله الوضوء في لزوم خلوصها.

و أما ما في جامع المقاصد من أن المرجع في معنى الاستئناف إلى العرف، و هو غير صادق على هذا الفرد.

ففيه: أن النصوص لم تتضمن النهي عن الاستئناف، لينفع عدم صدقه، بل المسح ببله الوضوء الظاهر في لزوم خلوصها، كما تقدم نظيره في الوضوء بالارتماس.

و مثله ما أشار إليه من أن ذلك لو كان مانعا لمنع بلل الأعضاء المغسولة قبل الوضوء، للقطع ببقاء شىء منه بعد الغسل المستلزم للمسح به مع ماء الوضوء.

لاندفاعه: بأن الماء يكون بالغسل من ماء الوضوء، لما تقدم في الوضوء بالارتماس من أن المراد بالغسل الواجب هو إيصال أجزاء الماء لأجزاء البشرة تدريجا، و هو حاصل في الماء المذكور بسبب إمرار اليد على الأعضاء المغسولة.

على أن ثبوت عدم قادحيه ذلك بالسيره أو غيرها لا يقتضى التعدى لغيره من أنحاء المزج.

و أشكال من ذلك ما عن السيد الطباطبائي في هدايته من أن البلل الحاصل على الرأس إذا مسح عليه صار ماء وضوء، فيجوز المسح به على الرجل، كالماء

الكائن على الوجه قبل غسله.

لوضوح اندفاعه: بأن المراد بماء الوضوء هو ماء غسله لا ماء مسحه، و بهذا يفترق محل الكلام عن الماء الكائن على الوجه قبل غسله.

مع أن الاشكال لا يختص بما بعد العضو الذى عليه الماء، بل يجرى فى مسح نفس العضو المذكور، و من الظاهر أن اختلاط مائه بماء الوضوء قبل مسحه به، فلا يكون مسحه بماء الوضوء خالصا.

و كذا حال ما فى جامع المقاصد من أن ذلك لو كان مانعا لامتنع الوضوء فى المحل الذى لا ينفك عن العرق، كالحمام.

لاندفاعه: بأن العرق لو كان معتدا به يخرج الماء عن الإطلاق بالاختلاط به، و لذا منع منه السيد الطباطبائي قدس سره فى محكي هدايته إذا كان غالبا، مع ما تقدم منه من تجويزه فى غيره، فلا بد من تقييده بما لا يوجب ذلك، و كما يمكن تقييده بغيره يمكن تقييده بما إذا كان مستهلكا فى ماء الوضوء لقلته، لئلا يلزم امتزاج بله الوضوء.

و بالجمله: لا ينبغى التأمل فى ظهور دليل المسح ببله الوضوء فى لزوم خلوصها، و هو يقتضى اعتبار جفاف العضو الممسوح، و به يخرج عن إطلاق دليل المسح، الذى استدل به للاجزاء.

اللهم إلا أن يقال: لعل المراد بالمسح ببله الوضوء نقل البله بالمسح من اليد إلى العضو، و من الظاهر أن ذلك لا يتحقق بالإضافة إلى البله الموجوده على العضو حين المسح عليه و إن امتزجت ببله الوضوء، بل ليس المنتقل مع ذلك إلا بله الوضوء، و هذا بخلاف امتزاج بله الوضوء قبل المسح بها ببله خارجيه، حيث لا تنتقل معه بله الوضوء خالصه، بل ممتزجه.

نعم، لو كان المراد بالمسح بالبله مجرد وجودها حين مرور الماسح كان امتزاج بله الوضوء ببله العضو الممسوح مانعا من صدق المسح ببله الوضوء وحدها.

لكن لا طريق لإثبات إرادته ذلك من دليل المسح بالبله، بل الظاهر الأول. و لا أقل من الشك الموجب لإجمال الدليل المذكور، و الرجوع لإطلاق دليل المسح المقتضى لعدم مانعيه بلبل الممسوح.

و ربما يؤيد ذلك بما ورد في الوضوء بالمطر «١». فتأمل. و بما في صحيح زراره: «قال: ابدأ بالمسح على الرجلين، فان بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون آخر ذلك المفروض» «٢» لبعء أن يكون المراد المسح بعد التنشيف من الغسل.

نعم، لا بد من عدم كون بلبل الممسوح غالبا على بله الوضوء، بحيث لا يتعدى شىء منها له عرفا.

أما على القول الأول فلا بد من خلوص بله الوضوء عرفا و لو لاستهلاك بلبل الممسوح. بل ربما منع من تحقق الاستهلاك مع اتحاد الجنس.

لكن تقدم في الماء المستعمل تقريب تحققه. و هو المناسب للسيره في المقام، لما هو المعلوم من كثره الابتلاء بنضح الماء على الرجلين عند الغسل، مع عموم الغفله عنه و عدم التحرز منه.

و لعل هذا هو المراد مما تقدم عن الذكرى و الدروس من الاجزاء مع غلبه ماء الوضوء، و إلا فلو أريد به مجرد كونه أكثر لم يكن له وجه، إذ لو كان الخلوص معتبر لم ينفع فيه ذلك- كما أشار إليه في جامع المقاصد- و إلا لم يحتج له، كما هو ظاهر.

(١) فرض وجود البلبل ملازم لذلك، إلا أن يراد به ما يقابل الرطوبه غير المسريه التى لا يصدق معها البلبل، أو ما يقابل صورته الاستهلاك.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٢.

مسأله ٢٤ لو اختلط بلل اليد ببلل أعضاء الوضوء لم يجز المسح به على الأحوط

(مسأله ٢٤): لو اختلط بلل اليد ببلل أعضاء الوضوء لم يجز المسح به على الأحوط وجوبا (١).

نعم، لا بأس باختلاط بلل اليد اليمنى ببلل اليد اليسرى الناشئ من الاستمرار في غسل اليسرى بعد الانتهاء من غسلها، إما احتياطاً أو للعاده الجارية (٢).

(١) بل الأظهر، بناء على ما تقدم من وجوب المسح ببله اليد، و ما تقدم في المسأله السابقه من ظهور دليله في لزوم خلوص البله و عدم امتزاجها بغيرها، إلا مع استهلاك غيرها فيها.

(٢) لما سبق في وجوب المسح ببله اليد من السيره على عدم التقييد بذلك، بل في فرض كون التكرار للاحتياط يلزم الحرج الشديد الذى يقطع معه بعدم التقييد بالوجه المذكور، بل يستلزم سدّ باب الاحتياط، للدوران فيه بين المحذورين من نقص الغسل عن الواجب و امتزاج البله، إذ من المعلوم تعسر العلم بحصول الغسل الواجب من دون زياده تعسرا ملحقا بالتعذر، و لا سيما مع غلبه بلل الكفين قبل غسل اليدين.

و أما استصحاب عدم غسلها مع الشك فهو و إن كان ملزما بغسلها، إلا أنه لا يحرز عدم امتزاج البله، إلا بناء على الأصل المثبت.

نعم، يمكن الفرار عن الحرج المذكور بعدم نيه غسل جزء صغير من اليسرى إلا بعد الاحتياط في غسل ما عداه، حيث يسهل غسله بعد ذلك من دون زياده عن المقدار الواجب، لكن من المقطوع به عدم لزوم التقييد بذلك، لعدم التنبيه عليه مع الغفله عنه.

هذا، و الاحتياج إلى استثناء ما ذكره قدّس سرّه مبنى على لزوم مسح الرأس و الرجل اليمنى ببله اليد اليمنى و مسح الرجل اليسرى ببله اليسرى و عدم الاجتزاء بمطلق بله اليد، كما أشرنا إليه هناك.

(مسأله ٢٥): لو جف ما على اليد من البلل لعذر أخذ من بلل حاجيه و أشفار عينيه و من شعر لحيته (١)

كما أنه تقدم أيضا أن مقتضى السيره الارتكازيه عدم التقييد و الامتناع عن وضع اليد قبل المسح على بعض الأعضاء لحك و نحوه. فراجع.

(١) كما صرح به غير واحد، و يظهر من بعضهم المفروغيه عنه، و نسبه في جامع المقاصد إلى إطباق الأصحاب، و في كشف اللثام إلى قطعهم، و في مفتاح الكرامه أنه لا كلام فيه، و ادعى في المعبر اتفاقهم عليه في ناسي المسح.

و به يخرج عن إطلاق بعضهم وجوب المسح ببله اليد، فيحمل على إرادته عدم الاستئناف الذي تقدم جوازه عن ابن الجنيد.

لكن في الحدائق: «و المشهور أنه مع جفاف اليد يأخذ من شعر لحيته أو حاجيه، و مع جفاف الجميع، فان كان لضروره إفراط الحر أو قله الماء جاز الاستئناف، و إلا أعاد الوضوء».

إلا- أن من القريب كون الشهره بلحاظ مجموع ما تضمنه كلامه، لا لوجود المخالف في الأخذ من شعر اللحيه و الحاجيين مع الجفاف، و إلا- فلم يعرف مخالف في ذلك. قال في الجواهر: «لم أجد أحدا من المتأخرين نقل خلافا فيه ممن عادته التعرض لمثله».

و يقتضيه صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا ذكرت و أنت في صلاتك أنك قد تركت شيئا من وضوئك المفروض عليك فانصرف فأتم الذي نسيته من وضوئك و أعد صلاتك. و يكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك، فتمسح به مقدم رأسك» (١)، و كذا صحيح مالك

(١) راجع صدر الحديث في الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٦ و ذيله في باب: ٢١ منها حديث: ٢.

ابن أعين «١» المتقدم فى عدم جواز استئناف ماء للمسح، و مرسل الصدوق «٢» المتقدم إليه الإشاره فى وجوب المسح ببله خصوص اليد. بل و كذا مرسل خلف ابن جماد المتقدم فى عدم جواز الاستئناف و خبرا زراره و أبى بصير «٣»، الواردة فىمن ذكر أنه لم يمسح رأسه و هو فى الصلاه، بناء على ما تقدم هناك من لزوم حملها على استئناف الصلاه، جمعا من النصوص الأخرى الملزمه بذلك، و أنه أقرب من الجمع بحملها على صوره الشك مع جواز الاستمرار فى الصلاه، ليكون مستحبا تعبديا خارجا عما نحن فيه. فراجع.

و بذلك كله يلزم الخروج عن إطلاق صحيح ابن أذينة المتقدم المتضمن الأمر بالمسح ببقية بله اليد، و حمله على صوره عدم الجفاف، لأن صورته الجفاف هى الفرد المتعارف فى مورد هذه النصوص، و هو النسيان بل هى مورد مرسل الصدوق.

نعم، لا- يبعد البناء على الاكتفاء بجفاف الكف الذى يتعارف المسح به لأنه هو الغالب فى مورد هذه النصوص، دون جفاف الذراع، خصوصا مع قله البله فيه، حيث يشمل إطلاقها عدم الجفاف فيه، و إن كان مرسل الصدوق ظاهرا فى جفاف تمام ما على اليد. فتأمل.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أن نصوص المقام مختصه بنسيان المسح، و هو معقد إجماع المعبر المتقدم، بل فى الجواهر أن بعضهم احتمل الاختصاص به، إلا أن ظاهر كلماتهم المفروغيه عن عدم الاختصاص حتى أنه فى المعبر استدلال بالإجماع الذى ادعاه على كفايه بقاء شىء من البلل فى الموالاته، بل فى الحدائق أنه لا قائل بالفرق بين النسيان و غيره.

نعم، استشكل سيد المدارك فى الاستدلال المتقدم من المعبر باحتمال اختصاص ذلك بالناسى.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ١، ٣، ٩.

لكن ذلك لا يناسب إطلاقه جواز أخذ البلل من دون تقييد بالنسيان مع اختصاص النصوص المذكوره به، فلو لا المفروغيه عن العموم لم يكن وجه للإطلاق المذكور. إلا أن يكون وجهه عنده و عند غيره ممن صرح بجواز الأخذ و لو مع عدم الجفاف إطلاق أدله المسح، لا عموم الإجماع لغير حال النسيان. فبعد البناء على تقييد الإطلاق المذكور- بدليل المسح ببله اليد- كما تقدم منا تبعاً لبعضهم- يحتاج التعميم إلى دليل، و هو مفقود بعد اختصاص النصوص و المتيقن من الإجماع- لو تمّ- بالنسيان.

اللهم إلا أن يقال: لا إطلاق لدليل المسح ببله اليد يشمل حال جفافها، لاختصاصه بصحيح ابن أذينة الوارد في قضيه خارجيه لا إطلاق لها.

بل مقتضى إطلاق الأمر بالمسح و ما ورد في قصه على بن يقطين «١» جواز المسح بالبله المأخوذه من المواضع المذكوره.

مضافاً إلى أنه يبعد الجمود على مورد النصوص جداً، لقرب فهم عدم الخصوصية له عرفاً، و لا سيما بعد ما تقدم من ظهور تسالم الأصحاب على العموم مع ظهور حالهم في كون الدليل هو النصوص المذكوره.

نعم، المتيقن من ذلك صورته العذر العرفي، كقله الماء أو حراره الهواء، دون صورته تعمد التجفيف أو التسامح في تأخير المسح، كما ذكر في المتن و قواه في الجواهر.

و إن كان مقتضى ما أشرنا إليه من إطلاق الأمر بالمسح المؤيد بإطلاق ما ورد في قصه على بن يقطين جواز الأخذ مع الجفاف مطلقاً و لو بدون عذر، كما هو ظاهر جامع المقاصد، حيث ذكر أنه لو مسح بماء مستأنف، ثمّ جفف ما على محل الاستئناف و أخذ من ماء الوضوء و مسح به صح و وضوؤه.

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٣٣٦

الثانى: النصوص و إن اختصت بنسيان مسح الرأس، إلا أن الظاهر التعدى لمسح الرجلين. بل حيث كان اللازم تدارك الترتيب- كما تظافت به النصوص - كان لازم مفاد هذه النصوص مسح الرجلين بعد مسح الرأس، فيتعين التعدى لصوره مسح الرأس بماء اليد دون الرجلين. يفهم عدم الخصوصية.

على أنه مقتضى إطلاق الأمر بالمسح بعد قصور صحيح ابن أذينة عن صورته الجفاف، كما سبق. و الظاهر تسالم الأصحاب على ذلك.

الثالث: النصوص المتقدمه مختصه بلبل اللحيه و الحاجبين الأشفار، بل المعبر سندا منها- و هو صحيحا الحلبي و مالك- مختص بالأول، إلا- أن الخصوصية المذكوره بالأول ملغيه عرفا، و المنساق منها التنبيه على محال البلبل فى ظرف النسيان من دون خصوصيه لموضع دون آخر، كما يشير إليه ذيل مرسل الصدوق لقوله: «فان لم يبق من بله وضوئك شىء أعدت الوضوء».

و لذا لم يرتب الأصحاب بين بلبل اللحيه و غيره، كما لم يعتبروا فى الأخذ من غير اللحيه عدم اللحيه، و إن تضمنه مرسل الصدوق و حماد، كما تقدم التنبيه على ذلك عند الكلام فى وجوب المسح ببله اليد. و لا أقل من كونه مقتضى إطلاق الأمر بالمسح بعد قصور صحيح ابن أذينة عن صورته الجفاف، كما تقدم.

(١) دون المسترسل طولا و عرضا، فعن نهاية الأحكام المنع من الأخذ منه، و مال إليه فى الجواهر.

بدعوى: أن الظاهر من الأخبار إرادته نداوه الوضوء، و هو لا يدخل تحتها بناء على عدم استحباب غسله، لأنه و إن كان ماء غسل الوجه، إلا أن المراد من ماء الوضوء الباقي فى محاله، لا مطلق مائه و إن انفصل عنها و اجتمع فى إناء أو نحوه.

نعم، لو قيل باستحباب غسله اتجه جواز الأخذ منه، لأن المراد بماء الوضوء ما

يعم الغسل المستحب، كالغسله الثانيه. لكن تقدم الإشكال في استحباب غسله [١].

و يشكل بأنه مخالف لإطلاق النصوص المتقدمه، بل يصعب حمل إطلاقها على خصوص ما دخل في حدّ الوجه، ولا سيما مع غلبه وجود الماء في المسترسل الخارج، للغفله عن التقييد المذكور جدا.

و منه يظهر أنه لا مجال لتقييد الإطلاق المذكور بما دل على عدم جواز استئناف الماء للمسح، فان حمل ذلك على صورته عدم الجفاف أو غير ما يكون في المسترسل أقرب عرفا من تقييد هذا الإطلاق و حمله على خصوص ما دخل في الحد.

على أنه تقدم أن عمده الدليل على عدم جواز الاستئناف هو هذه النصوص، و صحيح ابن أذينة و ما ورد في قصه على بن يقطين من الأمر بالمسح بنداوه الوضوء. و قد عرفت أن هذه النصوص لا تمنع من الأخذ من المسترسل، كما أن الصحيح لا إطلاق له يشمل صورته جفاف بله الوضوء، لأنه وارد في قضيه خاصه.

و أما ما ورد في قضيه على بن يقطين فهو - مع ضعف سنده - يشكل ظهوره في المنع من الأخذ من المسترسل، لاحتمال صدق نداوه الوضوء عليه، لإلحاقه بأعضاء الوضوء عرفا.

مع أنه لو فرض تماميه الإطلاق لذلك فيبينه و بين إطلاق هذه النصوص عموم من وجه، و المتجه بعد تساقطهما الرجوع لإطلاقات الأمر بالمسح الشامل للمسح ببله المسترسل. فالبناء على إطلاق جواز الأخذ من اللحيه هو الأقوى، كما هو مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب، و صريح محكى شرح المفاتيح و الهدايه للسيد الطباطبائي قدس سرّه.

نعم، لا بد من الاقتصار على البلل الحاصل من الغسل الوضوئي، دون ما

[١] هذا ما ذكره في هذه المسأله لكن ذكر في مبحث الموالاته انه يكتفى ببقاء البلل المستحب، كالذى يكون على مسترسل اللحيه.

مسألة ٢٦ لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح فالأحوط الجمع بين الماسح بالماء الجديد و التيمم

(مسألة ٢٦): لو لم يمكن حفظ الرطوبة في الماسح لحر أو غيره فالأحوط وجوبا الجمع بين الماسح (١) بالماء الجديد و التيمم.

يكون مسببا عن غسله برجاء المطلوبيه بعد إكمال غسل الوجه، لانصراف النصوص عنه بعد عدم ثبوت مشروعيته.

(١) الاجتزاء بالمسح بالماء الجديد هو المصرح به في المعتبر و جامع المقاصد، و المنتهى في إحدى نسخته، و في المدارك بعد أن حكم بجواز استئناف ماء للمسح قال: «و يحتمل الانتقال للتيمم لتعذر الوضوء» و حكى جواز الاستئناف أيضا عن الذكري و البيان و المقاصد العليه، كما تقدمت حكايته عن ابن الجنيد، بل تقدم من الحدائق نسبه للمشهور.

و في محكى التحرير المسح مع الجفاف من دون استئناف، و هو ظاهر نسخه المنتهى الأخرى [١].

و أما التيمم فقد ذكر في الجواهر أنه لم يعثر على مفت به، و إنما تقدم من المدارك احتمالاه، و استحسن في جامع المقاصد الاحتياط بضمه للوضوء. نعم، قرب بعض مشايخنا الاجتزاء به، و نقل شيخنا الأعظم قدس سرّه عن بعض حواشى التحرير نسبه للعلامه.

و الذى ينبغى أن يقال: لما كان دليل عدم الاستئناف منحصرا بالإجماع، و صحيح ابن أذينة، و نصوص الأخذ من اللحيه و نحوها عند الجفاف، و ما ورد في قصه على بن يقطين.

[١] ربما يحمل مراد العلامه قدس سرّه في هذه من الكتابين على ان مثل هذا الجفاف لا يخل بالموالاه، و انما لا يسوغ استئناف الماء للمسح، لمفروغيته عن إمكان تحصيل المسح ببله الوضوء بإكثار الماء أو الإسراع أو نحوهما نظير ما فى محكى التذكرة حيث قال: «لو جف ماء الوضوء للحر أو الهواء المفرطين استأنف الوضوء و لو تعذر أبقى جزءا من يده اليسرى ثم أخذ كفا غسله به و عجل المسح على الرأس و الرجلين» (منه عفى عنه).

فمن الظاهر عدم شمول الإجماع للمقام بعد ذهاب من عرفت لوجوب الاستئناف، كما تقدم عدم الإطلاق في صحيح ابن أذينة، و نصوص الأخذ من اللحية و نحوها تقصر عن المقام، لاختصاصها بصوره إمكان المسح ببلل الوضوء لعدم جفافه أو لإمكان استئنافه بالوجه المذكور.

فلم يبق إلا- ما ورد في قصه على بن يقطين، و إطلاقه و إن كان يقتضى عدم مشروعيه الوضوء مع الاستئناف حتى في محل الكلام، لظهوره في الإرشاد إلى كيفية الوضوء، مع ظهوره في الارتباطيه. إلا أن ضعف سنده مانع من الاعتماد عليه في الخروج عن إطلاق الأمر بالمسح، المقتضى لجواز الاستئناف.

و يؤيد ذلك ابتناء الوضوء في الجملة على الميسور، و هو في المقام أقرب عرفاً منه في الجائر- و إن لم تثبت قاعده الميسور كليه.

و منه يظهر أنه لا- مجال للاكتفاء بالوضوء من دون مسح- كما قد يظهر احتمالاً من بعض في المقام- أو بالمسح من دون استئناف- كما قواه في الجواهر- فضلاً عن وجوبه- كما لعله ظاهر ما تقدم من التحرير-، لأن دليل مشروعيه الوضوء في المقام إن كان هو الإطلاق فالظاهر منه وجوب المسح بالماء.

و إن كان هو ابتناء الوضوء على الميسور فالمسح بالماء هو الأقرب للميسور عرفاً، و لا- أقل من كونه حينئذ مقتضى قاعده الاشتغال، لاحتمال توقف الطهارة المفروض وجوبها عليه، و لا يحتمل مانعيته منها. فلاحظ.

هذا، و لو غرض النظر عما تقدم و فرض إطلاق المنع عن الاستئناف بنحو يشمل المقام تعين الانتقال للتميم لإطلاق دليل مشروعيته بتعذر الوضوء.

و مجرد عدم تعرض الأصحاب لذلك في مسوغات التيمم لا يكشف عن إجماعهم على عدم مشروعيته و مشروعيه الوضوء الناقص، مع ما هو المعلوم منهم من مشروعيه التيمم بمجرد تعذر الوضوء، فإذا كان مقتضى الارتباطيه تعذره في المقام لزم مشروعيه التيمم بلا حاجة إلى التنصيص عليه منهم بالخصوص.

و منه يظهر حال دعوى: أن احتمال الاكتفاء بالميسور ملزم بالاحتياط

بالجمع بينه وبين التيمم، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما.

لاندفاعها: بأن إطلاق مشروعيه التيمم بتعذر الوضوء بضميمه ظهور دليل الوضوء فى خصوص التام كاشف عن الاكتفاء بالتيمم و رافع للإجمال تعبداً.

كما ظهر مما تقدم أن الأقوى الاكتفاء بالوضوء مع الاستئناف، و الأحوط استحباباً ضم التيمم إليه، و لا حاجة للاحتياط بالوضوء بالمسح من دون استئناف.

فرع:

المحكى عن نهایه الأحكام و جوب تأثر الممسوح بالماسح مع الإمكان، و هو الذى استظهره فى المستند، و به صرح فى العروه الوثقى، و وافقه سيدنا المصنف قدس سره ناسباً التصريح به لجماعه كثيره، قال: «لأن المسح بالبلل كالمسح بالدهن ظاهر فى ذلك، لا مجرد المسح بالعضو متلبسا بالبلل».

أقول: إن كان المراد بالتأثير مجرد انتقال البله من الماسح للممسوح، فهو ملازم لفرض وجود البله فى الماسح حين المسح.

و إن كان المراد به حمل الممسوح لرتوبه يصدق عليها الماء و البلل فدعوى ظهور إطلاق المسح فيه ممنوعه.

و المسح بالدهن إنما يفهم منه ذلك إذا كان كناية عن تدهين الممسوح، و إلا فمسح الدهن بالمنديل لا يفهم منه ذلك. بل قد ينافى ذلك مقابله المسح بالغسل الذى تقدم أنه يجزى فيه مثل الدهن.

و كذا روايه الأخذ من الأشفار و الحاجبين، لقله الماء فيها بنحو يندر حمل الرأس و الرجلين للبلل بمسحها به. فتأمل.

و كذا الحال لو أريد بالتأثر حمل الممسوح لمسمى الرطوبة و لو لم تكن مسريه. فإنه مخالف للإطلاق أيضاً، و انصرافه منه ممنوع، و إن كان ما سبقه أشد منعا.

(مسأله ٢٧): لا يجوز المسح على العمامه و القناع أو غيرهما من الحائل (١)،

هذا، و لو فرض وجوب تأثر الممسوح و تعذرت المحافظه على البله بالمقدار المستلزم له، ففي وجوب المسح بالبله من دون تأثير - كما عن نهایه الأحكام - أو وجوب الاستئناف وجهان.

مقتضى إطلاق الأمر بالمسح الثاني بعد فرض انصرافه لصوره التأثير و فرض قصور دليل المنع عن الاستئناف عن المقام، كما تقدم نظيره.

و إن فرض إطلاق دليل المنع عن الاستئناف و شموله للمقام و أن الدليل على مشروعیه الوضوء فيه قاعده الميسور كان مقتضى قاعده الاشتغال الجمع بالمسح أولا ببله الوضوء ثم المسح بالماء الجديد.

و إن فرض المنع من جريان قاعده الميسور كان اللازم التيمم، كما يظهر بملاحظه ما تقدم.

(١) إجماعا محصلا و منقولا على لسان جملة من الأساطين. كذا في الجواهر. و قال سيدنا المصنف قدس سره: «ينبغي عده من ضروريات المذهب». و قد تكرر في كلماتهم دعوى الإجماع على عدم المسح على العمامه و الشعر الخارج عن الحد و غيرهما.

و يقتضيه - مضافا إلى ظاهر الإطلاقات المستفيضه بالمسح على الرأس و القدم - صريح ما تضمن إدخال الإصبع تحت العمامه و الخمار «١»، و قد تقدم كثير منه عند الكلام في أجزاء مسمى المسح، و مرفوع محمد بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الذي يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء. قال: لا يجوز

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٥، و باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ٥، و باب:

١٢٣ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١. و راجع باب: ٢٤ من أبواب الوضوء.

حتى يصيب بشره رأسه بالماء» (١). و ما قد يستفاد من بعض نصوص المسح على الخف من عدم الخصوصية له.

لكن في صحيح عمر بن يزيد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء. قال: يمسح فوق الحناء» (٢) و في صحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام: «في الرجل يخلق رأسه ثم يطليه بالحناء ثم يتوضأ للصلاة. فقال: لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه» (٣).

إلا أن ظاهر الأصحاب الإعراض عنهما، لعدم تبيينهما على استثناء الحناء، مع أنها أولى بالتنبيه من شعر المقدم. بل عن غير واحد التنبيه على المنع فيها، و ذلك مانع من الاعتماد عليهما في موردهما، فضلا عن التعدى لغيره من افراد الحائل مع ما عرفت من الإجماع و النص. فليحتمل على بعض المحامل من تقيه أو ضرر أو حرج أو نحوهما.

نعم، مقتضى ما عن الذكرى من نقل الإجماع على عدم أجزاء المسح على العمامه و الشهره في الحناء وجود القول به. و لعله لما في الاستبصار حيث عقد للمسح على الحناء بابا ثم ذكر الصحيحين.

لكنه بعد أن عارضهما بمرفوع محمد بن يحيى المتقدم، و رجحهما عليه بانقطاع سنده، قال: «و لو سلم لأمكن حمله على أنه إذا أمكن إيصال الماء إلى البشرة فلا بد من إيصاله، و إذا لم يمكن ذلك أو لحقه مشقه في إيصاله لم يجب عليه. و يؤكد ذلك ما رواه. الوشاء قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل، أيجزیه أن يمسح على طلاء الدواء؟ فقال: نعم يجزیه أن يمسح عليه». أو هو ظاهر في عدم عمله بظاهر الصحيحين.

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

و إن كان شيئاً رقيقاً لا يمنع من وصول الرطوبه إلى البشره (١).

الرابع: مسح القدمين

إشاره

الرابع: يجب مسح القدمين (٢)

(١) كما صرح به فى المنتهى، و نسب الخلاف فيه لأبى حنيفه. و ظاهره الإجماع منا، و هو الظاهر من الأصحاب، لعدم استثنائهم ذلك من الحائل.

و يقتضيه ما تقدم، لظهور المسح فى مماسه الماسح للممسوح. و لا قرينه على أن الغرض مجرد وصول الماء للممسوح، بل هو لا يناسب مقابله المسح بالغسل الذى يراد منه ذلك، بل الأمر أظهر من أن يحتاج للاستدلال.

(٢) قال فى الجواهر: «إجماعاً عند الإماميه محصلاً و منقولاً بل هو من ضروريات مذهبهم، و أخبارهم به متواتره، بل فى الانتصار أنها أكثر من عدد الرمل و الحصى، بل رواه مخالفوهم أيضاً. بل هو المنقول عن جماعه من الصحابه و التابعين و الفقهاء، كابن عباس و عكرمه و أنس و أبى العاليه و الشعبى.

و عن أبى الحسن البصرى و ابن جرير الطبرى و أبى على الجبائى التخيير بينه و بين الغسل.

و عن داود يجب الغسل و المسح معا، و نحوه عن الناصر الزيدى. و باقى الفقهاء على إيجاب الغسل فقط».

و يكفيننا دليلاً الثقلان اللذان تركهما رسول الله صلى الله عليه و آله فى أمته كتاب الله و عترته. أما العتره عليهم السلام فقولهم به معلوم بإجماع شيعتهم و أصحابهم الآخذين منهم، و بالنصوص المرويه عنهم الصريحه فى مشروعيه المسح، بل وجوبه، و أنه الذى نزل به الكتاب.

و أما الكتاب فيدل عليه بمقتضى عطف الأرجل على الرؤوس التى فرضها المسح، فتشاركها فيه. من دون فرق بين قراءه الجرح التى قال الشيخ فى التهذيب انها مجمع عليها، و فى روايه غالب عن الباقر عليه السلام «١» تعيينها- اتباعاً للفظ الرؤوس،

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

و قراءه النصب اتباعا لمحلها، أو بنزع الخافض أو عطفاً على الجار و المجرور معاً، لتجريد الرجلين عن معنى الباء الداله على التبعض أو الإلصاق المستتبع للاكتفاء بالمسمى - كما سبق - لعدم الاكتفاء فيهما بالمسمى طولاً.

و حملها على العطف على الوجه المغسوله مستلزم للفصل بين المتعاطفين بالأجنبي المستبشع جداً، و لا سيما على قراءه الجر التي يتعين في وجهها على ذلك الاتباع للمجاوره، الذي هو من شواذ الاستعمال، فلا- يحمل عليه الكلام، خصوصاً كلام الله تعالى الوارد مورد الاعجاز، و لا سيما ممن لم يؤت علم الكتاب و لم يطلع على تأويله، بل ليس له إلا التبعد بظواهره، حيث لا ينبغى الريب في مخالفه الحمل المذكور للظاهر، و ليس الظاهر إلا وجوب المسح.

و كذا دعوى: أن المراد بالمسح الغسل، لأن الغسل الخفيف يسمى مسحاً، فإنه حمل للكلام على المجاز بلا قرينه، بل ياباه سياقه، لعطف الأرجل على الرؤوس.

و منه يظهر أنه لا- بد من طرح النصوص «١» التي قد يظهر منها وجوب الغسل، أو حملها على التقيه، لأنها من الشاذ النادر المخالف للكتاب و الموافق للعامه.

و معه لا وجه لوجوب الجمع بين المسح و الغسل إلا الاحتياط بالجمع بين احتمالين، قد عينت الأدله أولهما و أبطلت ثانيهما.

كما لا وجه للتخير ظاهراً إلا دعوى: أولويه الغسل من المسح، لأنه أبلغ في التطهير. و هي ظنيه لا يخرج بها عما سبق. أو دعوى: بدليته عن المسح جمعا بين ما تقدم و النصوص المتضمنه للغسل المرويّه من طرقهم و طرقنا، ففي صحيح أيوب بن نوح: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: أسأله عن المسح على القدمين. فقال:

الوضوء بالمسح، و لا- يجب فيه إلا- ذاك، و من غسل فلا بأس» «٢» و في موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يتوضأ الوضوء كله إلا رجليه، ثمَّ يخوض بهما

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٣.

الماء خوضاً. قال: أجزأه ذلك» (١).

لكن نصوصهم ليست حجة علينا، و نصوصنا متعينة للحمل على التقيه بعد ما سبقت الإشارة إليه من الإجماع و النصوص الصريحه فى عدم الاجزاء، كصحيح زراره (٢) المتقدم فى المسأله الثالثه و العشرين، و حسن محمد بن مروان أو صحيحه: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يأتى على الرجل ستون و سبعون سنه ما قبل الله منه صلاه. قلت: كيف ذاك؟ قال: لأنه يغسل ما أمر الله بمسحه» (٣) و ما ورد فى قصه على بن يقطين (٤).

ثم إن ظاهر الأصحاب اختصاص ظاهر القدمين بالمسح - فلا يجب مسح باطنهما فقط أو مع الظاهر - لأنه موقع الكعبين، بناء على ما يأتى منهم من أنهما قبتا القدمين. و هو المصرح به فى الغنيه و إشاره السبق و المراسم و عن المقنعه و السرائر و غيرهما، و ظاهر الغنيه الإجماع عليه، كما هو المصرح به فى كشف اللثام و محكى غيره.

و أما ما فى المقنعه من قوله: «و مسح القدمين ظاهرهما و باطنهما» فلا بد من تأويله بعد ما عرفت منه و من غيره. قال فى التهذيب فى شرحه: «يريد مقبلا و مدبرا من الأصابع إلى الكعبين، و من الكعبين إلى الأصابع». و هو أعرف بمراد شيخه.

و كيف كان، فيقتضيه - مضافا إلى ما عرفت من الإجماع، و إلى ظاهر الآيه و النصوص المتضمنه للمسح إلى الكعبين، بناء على أنهما قبتا القدمين بالوجه المتقدم - ظاهر النصوص المتضمنه لتعديه المسح ب «على»، و النصوص المتضمنه للمسح على الظاهر، و منها ما تضمن المسح على النعلين (٥)، و إن لم يكن بعضها ظاهرا فى الوجوب، بل فى الاجزاء لا غير، لوروده فى بيان العمل أو غير ذلك.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٥) راجع فى النصوص المذكوره باب: ١٥، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٢ و غيرها من أبواب الوضوء.

نعم، فى خبر سماعه عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: إذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما و باطنهما، ثمّ قال: هكذا، فوضع يده على الكعب و ضرب الأخرى على باطن قدميه، ثمّ مسهما إلى الأصابع» (١) و فى مرفوع أحمد بن محمد بن عيسى عن أبى بصير عنه عليه السّلام: «فى مسح القدمين و مسح الرأس. فقال:

مسح الرأس واحده من مقدم الرأس و مؤخره، و مسح القدمين ظاهرهما و باطنهما» (٢).

لكن لا مجال للخروج بهما عما تقدم. و قد حملهما الشيخ قدّس سرّه فى كتابيه على التقيه، قال فى الاستبصار: «لأن فى الفقهاء من يقول بمسح الرجلين، و يقول مع ذلك باستيعاب العضو ظاهرا و باطنا.

و يحتمل أن يكون أراد ظاهرهما و باطنهما، أعنى: مقبلا- و مدبرا، على ما بينا القول فيه». و لو لا شذوذهما و ظهور إعراض الأصحاب عنهما لأمكن الجمع بينهما و بين ما تقدم بالحمل على الاستحباب. فلاحظ.

(١) يعنى: فيجب الاستيعاب الطولى للحد المذكور.

أما أصل التحديد فهو من الواضحات، فتوى و دليلا، بعد اشمال الكتاب و السنه المستفيضه أو المتواتره عليه.

و أما وجوب الاستيعاب و عدم الاكتفاء بالمسمى طولاً- على خلاف ما تقدم فى الرأس- فهو المصرح به فى كلام جماعه و ادعى الإجماع عليه فى ظاهر الخلاف و الغنيه، و صريح المنتهى و محكى التنقيح، و لعله ظاهر التذكرة، لأنه و إن عبر بكفايه المسح من رؤوس إلى الكعبين و لو ياصبع واحده فى مقابل وجوب الاستيعاب حتى فى العرض، إلا أن من القريب إرادته بيان المجزى عرضا مع الحفاظ على المقدار المذكور طولاً، و عن الذكرى نسبه إلى عمل الأصحاب بعد

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

أن تردد فيه، كما تردد فيه في المعتبر أولاً، ثم جزم بوجوبه، و ظاهر المدارك التردد فيه أيضاً، و مال لعدم الوجوب في الحدائق- لو لا الاحتياط- و حكى عن صاحب رياض المسائل و حياض الدلائل نفى البعد عنه.

و ظاهرهم أو صريحهم أن منشأ التردد فيه هو احتمال كون «إلى» لتحديد الممسوح و بيان محل المسح، لا غاية للمسح، بل قد يدعى ظهورها في ذلك بمقتضى وقوعها في سياق التحديد بها في اليدين. بل لا ينبغي الإشكال في ذلك بناء على جواز النكس.

و ما في الجواهر من أن خروج ذلك بدليل لا ينافي كونها غاية للمسح.

كما ترى! إذ لا معنى لكونها غاية للمسح إذا جاز الابتداء بالكعيين، و ليس هو من سنخ التقييد له.

مضافاً إلى ما قد يدعى من أن عدم وجوب الاستيعاب مقتضى العطف على الرؤوس التي أريد منها التبعض في الطول و العرض معاً، لمكان الباء، أو الإطلاق.

و فيه: أن كونها لتحديد الممسوح يقتضى استيعابه، كما اقتضاه في الأيدي، على ما نبه له في الجواهر.

و أما العطف فهو لا- يقتضى التبعض بناء على قراءه النصب و العطف على الجار و المجرور معاً- كما تقدم- بل لا- بد في الاكتفاء بالبعض عرضاً من دليل خارج. و أما بناء على العطف على محل المجرور أو بنزع الخافض، أو على قراءه الجر- كما هو الظاهر لصحيح زراره المتضمن إفاده الباء للتبعض «١» و صحيح الأخوين الآتيين، و خبر غالب المعين لقراءه الجر «٢» - فلأن ظاهر التحديد ب «إلى» لزوم الاستيعاب الطولى و اختصاص التبعض بالعرض.

إذ ليس المراد بكون «إلى» لتحديد الممسوح أنها تفسير لمفهوم الأرجل

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ١. و قد تقدم في أول الكلام في مسح الرأس.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

التي وقع عليها المسح، كما لو فسرت الرجل بالقدم، حيث يكون مقتضى العطف التبويض فيه مطلقا طولا و عرضا- كما في الرؤوس- إذا لم يعهد إرادته ذلك من مثل هذا التركيب.

بل المراد أنها للمسح لا لبيان غايته، بل لبيان مقداره في اتجاه الطول، و مقتضاه الاستيعاب فيه، و إن لم يجب الاستيعاب عرضا للإطلاق.

نعم، يتجه التبويض فيه لو كان الجار و المجرور صفة للبعض الذي يجب مسحه المستفاد من تسليط الباء، لبيان محله، فكأنه قيل: و امسحوا بأرجلكم بموضع واقع في الحد الخاص.

لكنه تكلف مخالف لظاهر الكلام جدا، بل لعله لا يصح إرادته ذلك من مثل هذا التركيب، لعدم اشتمال الكلام على البعض الموصوف، و لظهور «إلى» في التحديد و بيان السعة، لا محض الظرفية و بيان المحل.

و منه يظهر وجه الاستدلال لوجوب الاستيعاب بغير واحد من النصوص المتضمنه لوجوب المسح إلى الكعبين، كصحيح ابن أذينة الوارد في حديث المعراج، و فيه: «ثمَّ امسح رأسك بفضل ما بقى في يدك من الماء، و رجلك إلى كعبيك» «١».

و أما الاستدلال بصحيح البنزطي عن الرضا عليه السلام: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم.

فقلت: جعلت فداك لو أن رجلا قال بإصبعين من أصابعه هكذا. فقال: لا إلا بكفه كلها» «٢».

فقد يشكل: بأن اشتماله على المسح بتمام الكف ملزم بحمله على الاستحباب، فلا مجال لاستفاده وجوب الاستيعاب الطولى منه.

اللهم إلا أن يقال: إنما يمنع ذلك من استفاده وجوب الاستيعاب الطولى لو

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

كان قرينه عرفيه على صرف السؤال إلى إرادته بيان الكيفيه الكامله، لا- خصوص الواجب، و هو مما ياباه ظاهر الجواب جدا بلحاظ ذيله، غايه الأمر أنه يجب رفع اليد عن ظهور جوابه عليه السّلام في وجوب المسح بتمام الكف، و هو لا يستلزم رفع اليد عن ظهوره في وجوب الاستيعاب الطولى.

و الأمر سهل بعد وفاء ما تقدم بالمطلوب. و به يخرج عما يوهم الإطلاق، كصحيح ابن مسلم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث قال: «و ذكر المسح فقال: امسح على مقدم رأسك، و امسح على القدمين، و ابدأ بالشق الأيمن» «١». إذ لا يبعد شمول المسح على القدم لصوره عدم الاستيعاب، و ليس هو كمسح القدم.

هذا، و قد استدل فى الحدائق لعدم وجوب الاستيعاب بما تضمن المسح على النعلين من دون استبطن الشرايين «٢». و خبر جعفر بن سليمان: «سألت أبا الحسن موسى عليه السّلام: قلت: جعلت فداك يكون خف الرجل مخرقا فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه أ يجزيه ذلك؟ قال: نعم» «٣».

لكن عدم استبطن الشرايين لا يستلزم عدم الاستيعاب بعد كون معقد الشراك هو الكعب- كما فى كلام غير واحد- غايه ما يلزم عدم مسح الكعب، و هو أعم من المدعى، لإمكان عدم دخول الغايه فى حكم المغيى، على ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

بل التنبيه على عدم استبطن الشراك ظاهر فى المفروغيه عن عدم إجزاء المسمى طولاً، و أن للطول حدا لا بد من استيعابه، بحيث قد يتوهم لأجله وجوب الاستبطن.

كما أن المسح من تحت الخف المخرق قد يحصل معه الاستيعاب، بل لو لا مفروغيه السائل عن وجوبه لم يحتج إلى فرض تخرق الخف، لإمكان تحقق

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٠، ٢٣، ٢٤ من أبواب الوضوء.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مسمى المسح طولا تحت الخف غير المخرق.

و أما صحيحه الأخوين عن أبي جعفر عليه السلام: «إن الله تعالى يقول يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَدَعَ شَيْئًا مِنْ وَجْهِهِ إِلَّا غَسَلَهُ. ثُمَّ قَالَ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ قَدَمَيْهِ مَا بَيْنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ فَقَدْ أَجْزَأَهُ» (١)، و صحيحتهما الأخرى عنه عليه السلام- التي لا يبعد كونها قسما من الأولى، و الاختلاف من جهه النقل بالمعنى:- «أنه قال في المسح: تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك، و إذا مسحت بشي ء من رأسك أو بشي ء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (٢).

فقد يستدل بهما على عدم وجوب الاستيعاب، إما لكون «ما» بدلا من القدمين، أو بدلا من «شيء» مع كون الباء الداخلة على «شيء» للتبويض أو الإلصاق المفيد فائدته.

لكن الابدال من القدمين دون «شيء» بعيد جدا، بعد كون القدمين المذكورين تبعا في وصف «شيء»، و كونه أحوج للتحديد منهما، لوجود الحد الخارجي العرفي لهما دونه، لصدقه على الكثير بعين صدقه على القليل.

هذا، بناء على ما يظهر منهم من تعين «ما» للاسميه، و أنها اسم موصول أو نكرة موصوفة، أما بناء على أنها حرف رابط ممهّد لما بعدها تعين كون ما بعدها صفة ل «شيء»، دون القدمين، لكونهما معرفه لا توصف بالظرف، بل لا معنى لوصفهما بأنهما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع.

و أما كون الباء لإفاده التبويض فلا مجال له، لظهور أن ذكر «شيء» لبيان

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

التبويض الذى هو مقتضى الباء فى الآيه، كما يظهر من مقابله الغسل بالمسح فى الصحيح الأول، بل هو صريح صحيح زراره «١» المتضمن أن استفاده التبويض لمكان الباء، فلا معنى معه لذكر الباء وإرادته ما يقتضى التبويض منها- كما نبه له سيدنا المصنف قدس سره- بل لا بد أن تكون لمحض الإلصاق بالنحو الذى لا يقتضى التبويض فى مدخولها، كما يناسبه ورود الصحيح الأول مورد التفسير للآيه.

نعم، لو كان قوله عليه السلام: «ما بين» لبيان محل الشىء الممسوح لا حدّه و مقداره، كان مقتضى الإطلاق عدم وجوب الاستيعاب.

لكن تقدم أن ظاهر «إلى» التحديد لا محض الظرفيه و بيان المحل.

و من جميع ذلك ظهر أن الحديثين ظاهران فى وجوب الاستيعاب الطولى، و أن الممسوح تمام ما بين الحدين، و لا مجال معه لإطالة الكلام فيما ذكره صاحب الحقائق عن صاحب رياض المسائل فى تقريب دلالتهما على عدم وجوب الاستيعاب. فراجع.

(١) كما فى الشرائع و النافع و الروضه و عن التنقيح.

و يقتضيه كلام جل الأصحاب من القدماء و المتأخرين على اختلاف عباراتهم، ففى محكى المقنعه: «و الكعبان هما قبتا القدمين أمام الساقين ما بين المفصل و المشط، و ليسا الأعظم عن اليمين و الشمال من الساقين الخارجه عنها، كما يظن ذلك العامه، و يسمونها الكعبين، بل هذه عظام الساقين، و العرب تسمى كل واحد منهما ظنبوبا. و الكعب فى كل قدم، و هو ما علا منه فى وسطه، كما ذكرنا» و فى الانتصار و مجمع البيان: «هما العظامان النباتان فى ظهر القدم عند معقد الشراك» و قريب منه فى الخلايف و الغنيه و المعبر و المنتهى و الذكري و عن الجمل و العقود و السرائر و المهذب، و فى المبسوط: «و هما النباتان فى وسط القدم»، و فى

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ١. و قد تقدم فى أول الكلام فى مسح الرأس.

التحرير: «و هما النابتان فى وسط القدم»، و فى إشاره السبق و المراسم و محكى الكافى: أنهما معقد الشراك، و فى محكى الكاتب لابن الجنيد: «الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق، و هو المفصل الذى قدام العرقوب» [١]، و عن ابن أبى عقيل أنهما ظهر القدم [٢].

و قد نسب للإماميه فى الانتصار و مجمع البيان، و لفقهاء أهل البيت فى المعتبر، و لعلمائنا فى المنتهى، و لأصحابنا فى محكى التنقيح، و لإجماعنا فى الذكرى، و لإجماع القائلين بوجوب المسح فى الانتصار و التهذيب و الخلاف و الغنيه و الذكرى، و فى نهايه ابن الأثير و لسان العرب و عن محكى لباب التأويل. أنه مذهب الشيعه، و فى كشف اللثام أنه استفاض نقل الإجماع عليه.

و ذهب العلامة قدس سرّه إلى أنه المفصل بين الساق و القدم، و تبعه الكاشانى، كما حكى موافقته عن غير واحد، كالشهيد فى الألفيه، و المقداد فى كنز العرفان، و أبى العباس فى الموجز، و الحر العاملى.

[١] لما كان العرقوب هو العصب الغليظ الذى فوق العقب، كما ذكره غير واحد من اللغويين كان مقتضاه أن الكعب هو مفصل الساق و القدم. لكنه لا يناسب تصريحه بأنه دون عظم الساق. و من هنا يحتمل.

تاره: أن مرجع الضمير عظم السابق لا الكعب.

و اخرى: أن المراد بالعرقوب ما يعم العصب الذى أمام الساق، كما قد يناسبه ما فى لسان العرب عن الأصمعى: «و العرقوبان: من الفرس ما ضم ملتقى الوظيفين و الساقين من متأخرهما من العصب، و هو من الإنسان ما ضم أسفل الساق و القدم».

و ثالثه: أن لا يكون قوله: «و هو الفصل الذى قدام العرقوب» من كلام ابن الجنيد، بل من كلام العلامة قدس سرّه عقب به كلام ابن الجنيد عند نقله فى المختلف، كما أشار إليه فى مفتاح الكرامه و يؤيده نقل العلامة له فى جملة العبارات الموهمه لتفسير الكعب بغير المفصل، و عدم نقل الشهيد فى الذكرى الفقره المذكوره فى جملة كلام ابن الجنيد.

و لعل هذا أظهر الاحتمالات فى المقام. (منه عفى عنه).

[٢] ظاهره إرادته ما برز منه و ارتفع نظير ظهر الجبل، لا ما يقابل بطن القدم، لأنه محل المسح لا غايه الممسوح. (منه عفى عنه).

بل يظهر منه قدس سرّه حمل كلام الأصحاب على ذلك، ففي التحرير فسرّه بما ذكره الأصحاب أولاً، و في آخر كلامه فسرّه بالمفصل، و في المنتهى بعد أن فسرّه بما تقدم ناسبا له إلى علمائنا و تعرض لقول العامه ورده قال: «و قد يشتهر عبارته علمائنا على بعض من لا مزيد تحصيل له في معنى الكعب. و الضابط فيه ما رواه زراره.» و ذكر صحيح الأخوين الآتي الذي هو دليله المختاره، و في المختلف: أن في عبارات الأصحاب اشتباها على غير المحصّل، و في التذكرة: «و هما العظمان النابتان في وسط القدم، و هما معقد الشراك، أعنى: مجمع الساق و القدم. ذهب إليه علماؤنا أجمع. و به قال محمد بن الحسن الشيباني، لأنه مأخوذ من كعب ثدى المرأه أى ارتفع.»

و هو كما ترى خروج عن ظاهر كلماتهم أو صريحها، فان التعبير بأنه العظم الواقع في وسط القدم أو ظهره و أنه معقد الشراك لا يناسب كونه المفصل الواقع في آخر القدم، و كذا وصفه بالتواء و العلو و النبات، و تعليل تسميته بأنه مأخوذ من كعب ثدى المرأه، كما تقدم منه و ذكره غيره. بل كيف يمكن ذلك مع تصريح الشيخ في المبسوط بعدم مشروعيه امتداد المسح لعظم الساق.

و مثله ما حمل البهائي و الفاضل الهندي قدس سرهما عليه كلام العلامة و نسباه إلى علماء التشريح من أنه عظم مائل إلى الاستداره واقع في ملتقى الساق و القدم له زائدتان في أعلاه يدخلان في حفرتي قصبه الساق و زائدتان في أسفله يدخلان في حفرتي العقب، و هو نات في وسط ظهر القدم - يعنى: وسطه العرضي - و لكن نتوءه غير ظاهر لحس البصر، لارتكاز أعلاه في حفرتي الساق. و ذكر البهائي قدس سرّه أنه قد يعبر عنه بالمفصل - كما صنعه العلامة - لمجاورته له، أو من قبيل تسميه الحال باسم المحل. و نسبه في تفسير الرازي و النيشابوري إلى الإماميه و كل من قال بوجوب المسح.

و ذكر أيضا أنه يمكن تنزيل كلمات الأصحاب (رضى الله عنهم) عليه، بأن يريدوا بوسط القدم وسطه العرضي، لا الطولي، و بنتوء الكعب نتوءه غير

المحسوس. وإن كان لا مجال لذلك في كلام المفيد، لصراحته في إرادته المعنى الأول. وكأنه لجعله الكعب أمام الساقين بين المفصل و المشط، لا تحت الساقين عند المفصل.

لاندفاعه- مع عدم مناسبه لما تقدم من المبسوط- بأن الظاهر من وسط القدم هو الوسط الطولى، ولا سيما مع مشاركتهم المفيد فى أخذ ذلك فى تعريفه بل هو كالصريح ممن جعله فى ظهر القدم، و ممن صرح بأنه عند معقد الشراك.

كما أن حمل التواء و العلو فى كلماتهم على العلو غير المحسوس لا يناسب ذكرهم له علامه للكعب، ليرجع إليه فى معرفته.

قال فى الحدائق: «و لو كان المراد بالكعب هذا المعنى الذى لا يفهمه إلا علماء التشريح، دون سائر العلماء، فضلا عن المتعلمين، لأوضحوه بعبارات جليه و بينوه بكلمات واضحة غير خفيه، و لما اقتصروا فى وصفه على مجرد التواء و الارتفاع، الذى هو من قبيل تعريف المجهول بما هو أخفى».

و بالجمله: النظر فى كلام من عرفت يوجب القطع بموافقتهم للمفيد قدس سره الذى اعترف البهائى بصراحه كلامه فى إرادته المعنى الأول و لا سيما بعد كون بعضهم من تلامذته أو شارحا.

بل من البعيد تنزيل عبارات العلامه قدس سره على هذا المعنى بعد عدم إشارته إليه بوجه، و اقتصاره على ذكر المفصل. و لا سيما مع ما فى المنتهى، حيث ذكر فى جملة كلام المخالفين- الذى رده- ما عن أبى عبيده من أن الكعب هو الذى فى أصل القدم ينتهى الساق إليه بمنزله كعاب القناه.

و منه يظهر أنه لا مأخذ لنسبته للإماميه فى تفسير الرازى و عن تفسير النيشابورى.

هذا، و قد تحصل من جميع ما تقدم: أن للمسلمين فى الكعب أقوالا أربعة.

الأول: قبه القدم، و هو ظاهر الأصحاب.

الثانى: المفصل، و هو الظاهر من العلامه.

الثالث: العظم الذى أثبتته علماء التشريح، كما تقدم من البهائي قدس سرّه.

الرابع: العظام المكتنفان للساق، ففي كل رجلى كعبان. و هو الذى عليه جمهور فقهاء العامه عدا محمد بن الحسن الشيبانى، فقد تكرر النقل عنه بموافقه لنا فى معنى الكعب على الخلاف فيه.

و هو المذكور فى غير واحد من كتب اللغة فى جملة معانيه، بل عن بعضهم تعيينه، و هو الذى نقله فى لسان العرب عن أبى عمرو بن العلاء و الأصمعى فى روايه ثعلب، و إن كان ظاهر بعضهم إنكاره، كما هو ظاهر الصحاح و مفردات الراغب و عن ظاهر العين و المجلد، و المفضل و ابن الأعرابى و حكاه الرازى عن الأصمعى فى روايه القفال، مدعيا أن العظمين المذكورين يسميان المنجمين، نظير ما تقدم من المفيد قدس سرّه.

و حيث يظهر من اللغويين سبق الخلاف فى معنى الكعب، فلا مجال لاحتمال هذا المعنى فى المقام بعد إطباق الطائفة على خلافه حتى صار شعارا لهم يعرفه مخالفوهم عنهم، لامتناع خفاء ذلك عليهم عادة مع كثرة الابتلاء به و تيسر رجوعهم لأئمتهم عليهم السلام فى معرفته. مضافا إلى ما يأتى من ظهور النصوص فى خلافه.

و الثالث هو ظاهر ما فى الصحاح و مفردات الراغب من أن الكعب العظم عند ملتقى الساق و القدم، و هو المحكى عن ظاهر العين و المجلد، و قد يقتضيه ما تقدم عن أبى عبيده.

و أما الثانى فهو الذى نقله فى لسان العرب عن المفضل و ابن الأعرابى فى روايه ثعلب، و قد يناسبه ما فيه و فى القاموس فى بيان أحد معانى الكعب أنه كل مفصل للعظام.

و أما الأول فقد ذكر فى غير واحد من كتب اللغة من معانى الكعب، و استشهدوا له بقول يحيى بن الحارث: رأيت القتلى يوم زيد بن على فرأيت الكعاب فى وسط القدم، بل ظاهر ما فى الصحاح و لسان العرب أنه المعروف بين

الناس، حيث قالوا: «وأنكر الأصمعي قول الناس أنه في ظهر القدم». و نقل في الذكرى عن فائت الجمهوره لأبى عمرو الزاهد عن الفراء أنه في مشط الرجل، و حكى عنه أيضا أنه قال: «و أخبرنى سلمه عن الفراء عن الكسائى، قال: قعد محمد بن على بن الحسين عليهم السلام فى مجلس كان له، و قال: هاهنا الكعبان. فقالوا:

هكذا، فقال: ليس هو هكذا، و لكنه هكذا، و أشار إلى مشط رجله، فقالوا له: إن الناس يقولون: هكذا. فقال: لا هذا قول الخاصه و ذلك قول العامه».

كما نقل عن عميد الرؤساء من لغويه الخاصه أنه صنف كتابا فى تحقيق معنى الكعب أكثر فيه من الشواهد على أنه فى ظهر القدم أمام الساق حيث يقع معقد الشراك من النعل.

و منه يظهر حال ما ذكره العلامة قدس سرّه فى تقريب مدعاه من أنه أقرب إلى ما حدده أهل اللغه، حيث ظهر شدة الخلاف بين اللغويين و عدم اتفاقهم على معنى واحد يكون ما ذكره أقرب إليه مما ذكره الأصحاب، بل لعل ما ذكره أظهر بملاحظه مجموع كلمات اللغويين، و لا سيما الخاصه منهم، بل ذكر الشهيد فى الذكرى: أنه إن أراد لغويه العامه فهم مختلفون، و إن أراد لغويه الخاصه فهم متفقون على خلافه.

هذا كله فى كلام الأصحاب و اللغويين.

و أما النصوص فقد استدلل العلامة على مختاره و استدلل له بغير واحد منها، ففى صحيح الأخوين عن أبى جعفر عليه السلام: «فقلنا: أين الكعبان؟ قال: هاهنا. يعنى:

المفصل دون عظم الساق. فقلنا: هذا ما هو؟ فقال: هذا من عظم الساق [و الكعب أسفل من ذلك. خ ل] «١» و فى صحيح زواره عنه عليه السلام: «و مسح رأسه و ظهر قدميه» «٢».

بدعوى: أنه يعطى استيعاب المسح لظهر القدم. و فى صحيح البنزطى عن

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

الرضا عليه السلام: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم» (١) بدعوى: أن الغايه الثانيه مفسره للأولى، و المراد بها تمام ظاهر القدم.

و يشكل: بأن وصف المفصل فى صحيح الأخوين بأنه دون عظم الساق يأتى حمله على مفصل الساق و القدم، و يقرب حمله على العظم الواقع بينه و بين المشط، فإنه مفصل أيضا، و كذا قوله: «و الكعب أسفل من ذلك» - و من ثم استدل به الشيخ قدس سرّه و غيره على المعنى المعروف- و تطبيقه على مفصل الساق و القدم بلحاظ كونه فى منتهى عظم الساق بعيد، و لا أقل من عدم كونه ظاهرا من الكلام.

و صحيح زراره- مع وروده فى حكاية حال لا تصلح لتفسير معنى الكعب- ظاهر بدوا فى استيعاب الرأس و ظهر القدم طولا و عرضا، فلا بد من كون المراد به المسح على المواضع المذكوره فى الجملة، نظير ما تضمنته جملة من النصوص من مسح الرأس و الرجلين.

و حمل صحيح البيهقي على إرادته تمام ظاهر القدم ليس بأولى من حمل ظاهر القدم على ما ارتفع منه و برز- فيطابق المشهور- أو حمله على بيان أن المسح فى جهة الظاهر فى مقابل الباطن.

و أضعف من ذلك الاستدلال له بصحيح يونس: «أخبرنى من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدم» (٢).

بدعوى: ظهوره فى أن أعلى القدم غير الكعب، فلا بد من كون الكعب هو المفصل.

لاندفاعه: - مضافا إلى كونه حكاية حال لا تصلح للتحديد- بأن الظاهر منه بيان طرفى محل المسح، فليس المراد بأعلى القدم قبته، بل أطراف

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

الأصابع، و لعله بلحاظ وضع الرجل حين المسح. و حمله على اراده بيان مجرد اتجاه المسح بعيد جدا.

هذا، و قد يستدل للمشهور بجمله من النصوص.

منها: صحيح ميسر [١] عن أبي جعفر عليه السّلام: «قال: الوضوء واحد. و وصف الكعب في ظهر القدم» «٢» إذ ليس في ظهر القدم إلا الذي اعتمده الأصحاب.

و ما ذكره البهائي من أن التعبير بالوصف يعطى أن الإمام عليه السّلام ذكر للكعب أوصافا ليعرف بها، و لو كان الكعب هذا المحسوس المشاهد لم يحتج لذلك.

كما ترى، لعدم وضوح كون المراد بالوصف أمرا زائدا على الإشارة للشىء و بيانه، مع أن تتوء الكعب في ظهر القدم ليس بحد يغنى عن التوضيح الذى يصدق عليه الوصف، على أن ذلك لا يصلح للخروج عن صريح الحديث في كون الكعب في ظهر القدم.

و منها: موثقه أو صحيحه عنه عليه السّلام و فيه: «ثمّ وضع يده على ظهر القدم، ثمّ قال: هذا هو الكعب. و قال: و أومى بيده إلى أسفل العرقوب، ثمّ قال: إن هذا هو الظنوب» «٣». و لو كان المراد المفصل لكان المناسب وضع اليد عليه. و كذا لو كان

[١] و هو ميسر بن عبد العزيز الذى هو من رجال كامل الزياره، و روى الكشى عن على بن الحسن بن فضال توثيقه، كما وردت فيه روايات تتضمن مدحه، بل جلالته. و قد روى عنه هذا الحديث على بن أبى المغيرة الذى قال النجاشى فى ترجمه ولده الحسن: «الحسن بن على بن أبى المغيرة الزبيدى الكوفى ثقة هو و أبوه، روى عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليه السّلام، و هو يروى كتاب أبيه عنه، و له كتاب مفرد» و ظاهره توثيقه لهما معا.

و ما استظهره بعضهم من رجوع التوثيق للابن فقط، و ما بعده مستأنف لبيان من يروى عنه الأب.

مخالف للظاهر جدا، فإن التأكيد بضمير الفصل ظاهر فى إرادته العطف. و مجرد التعرض بعد ذلك لروايه الابن كتاب أبيه لا يصلح شاهدا لمدعاهم.

نعم، لو ثبت عدم روايه الحسن عن الصادقين كان شاهدا لما ذكره. لكنه - مع عدم ثبوته - لا ينهض بالخروج عن الظاهر. فتأمل. (منه عفى عنه).

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

ص: ٣٥٨

المراد العظم الذى فيه- كما هو مختار البهائى- بل كان المناسب أن يقول عليه السلام حينئذ: هاهنا الكعب، لعدم كونه محسوسا بنفسه ليعبر عنه باسم الإشارة.

و منها: ما تضمن عدم استبطان الشراكين، كما فى صحيح الأخوين عنه عليه السلام: «أنه قال فى المسح: تمسح على النعلين، و لا تدخل يدك تحت الشراك» «١»، إذ لا- ريب فى عدم كون معقد الشراك بعد المفصل، بل الظاهر أنه فى وسط القدم، كما ذكره الأصحاب.

و أما احتمال وروده لبيان بدليه المسح على الشراك عن المسح على البشرة.

فغريب، و لا سيما بعد النظر فى نصوص المسح على الخفين الظاهره فى شدة النكير منهم عليهم السلام على المسح على غير البشرة، و منها ما تضمن قولهم عليهم السلام:

«سبق الكتاب الخفين» «٢».

على أن المناسب حينئذ عدم الاكتفاء ببيان عدم وجوب المسح تحت الشراك، بل ينبه إلى المسح على الشراك، كما نبه له فى الجبائر، لعدم كون بدليته بحدّ لا يحتاج معه إلى التنبيه.

و منها: ما تضمن قطع رجل السارق من الكعب، كما فى صحيح زراره عنه عليه السلام «فإذا قطع الرجل قطعها من الكعب» «٣» بضميمه ما تضمن قطعها من وسط القدم، و هو موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «فان عاد قطعت رجله من وسط القدم» «٤» المؤيد بالنصوص المتضمنه لترك العقب يمشى عليه. «٥».

و دعوى: أن ترك العقب يمشى عليه يجتمع مع كون الكعب هو المفصل، بأن يكون مبدأ القطع محاذيا للمفصل من الأعلى ثم ينزل فى سمت الساق.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤. و بقيه أحاديث عدم استبطان الشراكين فى باب: ١٥ حديث: ٣. و باب: ٢٣ حديث: ٣ و باب: ٢٤ حديث: ٦.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب حد السرقة حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب حد السرقة حديث: ٣.

(٥) راجع الوسائل باب: ٤، ٥ من أبواب حد السرقة.

ص: ٣٥٩

مخالفه لظاهر القطع من المفصل جدا. بل هو مخالف لظاهر حسنه عبد الله بن هلال، بل صحيحته [١] عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: «قلت له: جعلت فداك و كيف يقوم و قد قطعت رجله؟ فقال: إن القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنما يقطع الرجل من الكعب و يترك من قدمه ما يقوم عليه و يصلى و يعبد الله» [٢] لظهورها في أن القطع من الكعب بطبعه يقتضى بقاء شىء من القدم، لأنه ليس من المفصل كما يفعله العامه فهو ظاهر في تباينهما.

و بالجمله: لا- ينبغى التأمل بعد ملاحظه نصوص المقام و نصوص قطع رجل السارق في أن الكعب في وسط القدم، كما جرى عليه الأصحاب. و كفى بإطباقهم دليلا عليه بعد كثرة الابتلاء به و اهتمامهم بشأنه بسبب سبق الخلاف فيه بينهم و بين العامه و تيسر رجوعهم لأئمتهم عليهم السلام في معرفته، إذ لا أقل من كشفه عن المراد بهذه النصوص لو فرض طروء الاجمال عليها.

و ليس خلاف العلامة و من تأخر عنه إلا لشبهه حصلت لهم لا تخل بكشف الإجماع عن رأى المعصومين عليهم السلام أو عن المراد بهذه النصوص. و إن كان الأمر أظهر من أن يحتاج لذلك. و الله سبحانه و تعالى ولى العصمه و السداد.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من ظهورها في حصر المتروك بما يمكن أن يقوم عليه، فلا يناسب القطع من وسط القدم، بل يتعين حملها على القطع من مفصل القدم نازلا بالوجه الذى أشرنا إليه آنفا.

فلم يتضح مأخذه، لأنها في مقام بيان عدم وجوب استيعاب القطع للقدم، لا بيان مقدار ما يبقى منه.

نعم، في خبر معاوية بن عمار: «قال أبو عبد الله عليه السلام: و تقطع الرجل من المفصل و يترك العقب يظأ عليه» [٣].

[١] إذ ليس في طريقها من يتوقف فيه إلا محمد بن عبد الله بن هلال و أبوه، و هما من رجال كامل الزياره.

مع تأيد وثاقتهما بروايه بعض أجلاء الأصحاب عنهما. (منه عفى عنه).

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب حد السرقة حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب حد السرقة حديث: ٧.

لكنه- مع ضعف سنده، بل شدوذه، لعدم روايته إلا في نوادر أحمد بن محمد بن عيسى- قابل للحمل على التقيه. و لا ينافيه اشتماله على بقاء العقب، لإمكان كون التقيه في نفس المحافظه على العنوان المذكور عند العامه، و لو مع الاستثناء منه على خلاف مذهبهم. على أنه ليس نصا في عدم إرادته وسط القدم، لإمكان حمله على مفصل الكعب الذى في ظهر القدم، نظير ما تقدم في صحيح الأخوين، فإنه و إن كان خلاف الظاهر منه بدوا، إلا أنه المتعين جمعا. و إلا فلا مجال لرفع اليد به عما ذكرنا بعد قوه النصوص المتقدمه سندا و دلالة.

و من الغريب ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن الاستدلال بنصوص قطع السارق لمذهب العلامة أولى من هذا الخبر و ما تقدم منه فى سابقه، خلافا لما حكاه عن الوحيد قدس سرّه من الاستدلال بها لمذهب المشهور.

بقى فى المقام شىء، و هو أنه هل يجب إدخال الكعب فى الممسوح أو لا؟

اختار الأول فى المنتهى و جامع المقاصد و محكى التحرير.

إما لأن «إلى» فى الآية بمعنى «مع» أو لأنها للغايه، و هى داخله فى حكم المغيبى إذا لم تنفصل عنه حسا، أو لما حكاه فى المنتهى عن المبرد من أن الحدّ إذا كان من جنس المحدود دخل فيه، و الكعبان من جنس الرجلين.

و لأنه فى حاله الابتداء بهما يجب مسحهما، لروايه يونس المتقدمه المتضمنه لمسح أبى الحسن عليه السّلام قدميه من أعلى القدم إلى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدم «١»، و لا قائل بالفرق.

لكن حمل «إلى» على معنى «مع» مجاز مخالف للظاهر جدا، و جواز النكس لا يقتضيه، بل يقتضى بكونها لتحديد الممسوح. و دخول الغايه فى حكم المغيبى غير ثابت مع عدم القرينه. و روايه يونس- مع ورودها فى حكايه فعل لا تصلح للتحديد- ليست صريحه فى دخول الكعب حال المسح منه، لاشتراك مبدأ الغايه و منتهاها فى عدم ثبوت دخولهما فى حكم المغيبى.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

و الأحوط استحبابا المسح إلى مفصل الساق. و يجزى المسمى عرضا (١).

و اختار المحقق في المعبر الثاني، و نفى عنه البأس في المدارك. بل قد يستظهر من كل من نص على الإدخال في المرفق دون الكعب.

و لعله لذا نسبه في محكى الذكرى لظاهر الأصحاب.

بل عن صاحب رياض المسائل نفى الخلاف فيه، و إن كان هو كما ترى بعد ثبوت الخلاف ممن تقدم.

و عمدته دليله في كلماتهم ما فى صحيح الأخوين من قوله عليه السلام: «فإذا مسح بشىء من رأسه أو بشىء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه» (١) و نحوه صحيحهما الآخر (٢).

لوضوح أن ظاهر البيه خروج طرفها، و استعمالها فيما يقتضى دخوله فى نحو قولنا: عندى ما بين عشره إلى خمس، مجاز، لأن المراد بالبيه هنا تردد الشك و الاحتمال، لا البيه الخارجيه الحقيقيه، كما فى المقام.

و أما ما تضمن عدم استبطان الشراك، فالاستدلال به موقوف على كون الكعب تحت الشراك - كما هو مقتضى تعبير بعضهم عنه بمعقد الشراك - و هو غير ثابت، لإمكان محاذاته له - كما يحتمله تعبير بعضهم عنه بأنه عند معقد الشراك - و لا سيما مع صغر الكعب و عدم دقه وضع الشراك بنحو لا يتعداه و يخرج عنه.

نعم، قد يصلح مؤيدا لما تضمنه الصحيحان.

و بذلك يخرج عن مقتضى قاعده الاشتغال، التى عرفت غير مره أنها المرجع فى أمثال المقام.

(١) كما هو المصرح به فى كلام غير واحد المدعى عليه الشهره فى

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

كلامهم، بل يظهر من المعتمد والمنتهى و محكى التذكرة دعوى الإجماع عليه، لأنها و ان تضمنت الاجتزاء بالمسح و لو ياصبع، إلا أن الظاهر أن ذكر الإصبع لتعارف تحقيق المسمى به، لا لأنه أقل المجزى، كما يشهد به الاستدلال عليه فى الأولين بما يدل على التبعض من غير تحديد، بل لعله المراد من غير واحد ممن ذكر الاجتزاء به، و إن كان ظاهر بعضهم التحديد به.

و عن المقاصد العلية: «إن أجزاء المسمى هنا موضع وفاق، و إنما الخلاف فى الرأس. و التعبير بأقل الاسم أجود من التعبير بإصبع، لإيهامه كون أقله مقدار إصبع، و ليس كذلك، بل التعبير بها لعدم إمكان جعل آله المسح أقل من إصبع، و إن جاز الاقتصار فى المسح بها عن أقل من عرضها، فالتمثيل بها من جهة كونها آله للمسح، لا مقدره له بقدرها».

و كيف كان، فتقتضيه الآيه الكريمة بناء على قراءة الجر و النصب بالعطف على المحل أو بنزع الخافض، و وجوب الاستيعاب الطولى إنما استفيد من التحديد ب «إلى» كما تقدم.

نعم، بناء على النصب للعطف على الجار و المجرور معا يكون ظاهر الآيه وجوب الاستيعاب العرضى حتى بالإضافة إلى الباطن.

لكن لا مجال للبناء عليه بالنظر لصحيح زراره المتضمن إفاده الباء التبعض «١»، و صحيح الأخوين الأول «٢» المتقدم قريبا، و خبر غالب المعين لقراءة الجر «٣»، و من ذلك يظهر وجه الاستدلال بالصحيحين المذكورين و صحيح الأخوين الآخر «٤»، و كذا مثل ما ورد فى قضيه على بن يقطين من قوله عليه السلام:

«و امسح بمقدم رأسك و ظاهر قدميك من فضل نداوه وضوئك» «٥» فإن إدخال الباء

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

على مقدم الرأس و عطف ظاهر القدمين عليه ظاهر فى الاجتزاء بالتبعض فيهما بالبيان الوارد فى صحيح زراره المذكور. و قد تقدم فى مسح الرأس و فى وجوب الاستيعاب الطولى فى الرجلين ما ينفع فى المقام.

نعم، فى صحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت:

جعلت فداك لو أن رجلا قال بإصبعين من أصابعه هكذا. فقال: لا، إلا بكفيه [بكفه خ ل] كلها» (١).

و فى موثق عمار: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوز له أن يجعل عليه علكا؟ قال: لا، و لا يجعل إلا ما يقدر على أخذه عنه عند الوضوء و لا يجعل عليه إلا ما [لا] يصل إليه الماء» (٢)، فإنه لو لا وجوب الاستيعاب لأمكن الاكتفاء بمسح إصبع آخر.

و فى خبر عبد الأعلى مولى آل سام الذى لا يبعد اعتباره [٣]: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على إصبعى مراره فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل، قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَسْحَ عَلَيْهِ﴾ (٤) فان الاحتياج للمسح على الجبيره بمقتضى دليل الحرج يتوقف على وجوب استيعاب الأصابع بالمسح.

[٣] لقرب اتحاده مع عبد الأعلى بن أعين - الذى وثقه المفيد فى محكى رسالته فى الرد على أصحاب العدد صريحا - كما صرح به الكلينى فى روايه له فى استحباب نكاح الابكار (الوسائل باب: ١٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١)، و لا يعارضه عد الشيخ لهما معا فى أصحاب الصادق عليه السلام، لأن نسبه إليه كنسبه الأصل للدليل، و لا سيما مع ما هو المعروف من أضبطينه الكلينى. و لو فرض تعددهما لم يبعد حسن عبد الأعلى مولى آل سام بلحاظ بعض النصوص المؤيده بروايه بعض أجلاء الأصحاب عنه. و تمام الكلام فى محله. (منه عفى عنه).

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

و لا- مجال لحملهما على بدليه الجبيره اختيارا و لو مع الاكتفاء بالمسح على الإصبع التي ليست عليها، فإنه لا يناسب النهى فى الموثق و لا تطبيق دليل الحرج فى الخبر.

و أضعف منه حملهما على استيعاب الجبيره للأصابع. لأنهما كالصريحين فى خلاف ذلك، فطرحهما أهون منه.

و من هنا فقد يدعى أن مقتضى الجمع العرفى هو تنزيل ما تقدم على هذه النصوص، لأن ما تقدم إنما يقتضى الاجتزاء بالمسمى بإطلاقه الصالح للتقييد بها. و يكفى فى التبعض المصرح به فى الصحاح المتقدمه الاكتفاء بظاهر القدم و عدم وجوب مسح الباطن.

لكن الإنصاف أن ذلك لا يناسب التصريح فى صحيح زراره و صحيح الأخوين الأول باستفاده التبعض من الآيه، و ظهورهما فى وفائها بيان أعضاء الوضوء و تحديدها، و ظهور «شىء» فى صحيحى الأخوين فى الإطلاق، لا إرادته شىء معين، و هو تمام الظاهر، مع قوه ظهورهما فى تحديد المجزى.

و من هنا قد يتعين حمل الصحيح و الموثق على الاستحباب و الخبر على التنبيه إلى عدم كون وجوب الوضوء و غيره بالنحو المستلزم للحرج، أو على حمل الموثق و الخبر على إرادته انقطاع ظفر اليد، أو حمل جميع هذه النصوص على التقيه، و لو بلحاظ كون الاستيعاب أقرب إلى فتوى العامه.

و لا- سيما مع تأيد عدم الاستيعاب بخبر جعفر بن سليمان «١» المتضمن للاجتزاء بإدخال اليد تحت الخف المخرق، لما هو المعلوم من عدم تيسر الاستيعاب بذلك، و بخبر معمر الآتى المتضمن للاجتزاء بالمسح بثلاث أصابع، و بنصوص أخذ البلل من اللحيه و الأشفار عند نسيان المسح «٢»، لعدم كثره بللها

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء.

بالنحو القابل للاستيعاب، و بنصوص المسح على النعل «١»، لوضوح ستر النعل لبعض ظهر القدم.

على أنه لا مجال للتعويل على هذه النصوص بعد إعراض الأصحاب عنها، لعدم نقل الفتوى بمضمونها من أحد منهم.

نعم، قال في الفقيه: «و حد مسح الرجلين أن تضع كفيك على أطراف أصابع رجليك و تمدهما إلى الكعبيين».

لكنه لو كان للوجوب عملاً منه بهذه النصوص لم يكف في حجيتها، بعد إهمال مشايخ القدماء لذلك، و تصريح جملة منهم - كالمفيد و الشيخ و أتباعهما - بخلافه، بنحو يظهر منهم التسالم عليه، و لا سيما في مثل هذا الحكم الذي يكثر الابتلاء به و يمتنع عادة اختفاؤه.

فما عن مجمع الفوائد و البرهان من الميل لوجوب المسح بتمام الكف ضعيف.

هذا، و عن أحكام الراوندى أن أقله إصبع، و في إشاره السبق أنه إصبعان، و قد يستظهر من الغنية لقوله: «و يجرى بإصبعين منهما»، و عن التذكرة أنه حكى عن بعض علمائنا وجوب المسح بثلاث أصابع.

و لا يتضح وجه الأولين. و قد يستدل للثالث بخبر معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام: «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع، و كذا الرجل» «٢».

و فيه - مع ضعف سند الخبر - أن أجزاء الثلاث لا ظهور له في عدم أجزاء ما دونها، غاية الاشعار الذي لا ينهض برفع اليد عما تقدم، و لا سيما مع لزوم حمله في الرأس على الاستحباب لصعوبة التفكيك بينهما عرفاً.

و قد تقدم في مسح الرأس ما له نفع في ذلك. فراجع.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣. و باب: ٢٣ منها حديث: ٣، ٤ و باب: ٢٤ منها حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(١) تقدم فى مسح الرأس الكلام.

تاره: فى وجوب كون المسح ببله الوضوء.

و اخرى: فى تعيين بله اليد.

و ثالثه: فى وجوب كونه باليد.

و رابعه: فى تعيين الكف، بل الباطن.

و خامسه: فى تعيين اليد اليمنى.

و الكلام المتقدم هناك جار هنا. بل بعض كلماتهم مختص بالمقام، و التعدى منه للرأس لفهم عدم الخصوصية. ففى إشاره السبق هنا وجوب الأخير من دون أن يتعرض له هناك.

(٢) مرتبا بينهما، كما ذهب إليه فى الفقيه و المراسم و اللمعه و جامع المقاصد و الروض و المسالك و المدارك و ظاهر الروضه، و حكاه فى المختلف عن ابنى أبى عقيل و الجنيد و الصدوق الأول، كما حكى عن شرح الإرشاد للفخر و البيان و حاشيه الشرائع و الجعفرية و شرحها و المقاصد العليه و غيرها.

و يقتضيه ما فى الخلاف و عن ابن سعيد من إطلاق وجوب تقديم اليمين على اليسار مستدلا عليه فى الخلاف بإجماع الفرقه.

و ما فى كشف اللثام من تنزيهه على خصوص اليمين غير ظاهر الوجه، بل قد ياباه ما فى الخلاف من تعقيب ذلك لوجوب الترتيب فى أعضاء الوضوء كلها، فان التعميم فى الأعضاء لا يناسب التخصيص المذكور جدا.

و يقتضيه صحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال:

«و ذكر المسح فقال: امسح على مقدم رأسك، و امسح على القدمين و ابدأ بالشق الأيمن» «١» المؤيد بما أسنده النجاشى فى كتاب الرجال عن عبد الرحمن بن

محمد بن عبيد الله بن أبي رافع، و كان كاتب أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه كان يقول: إذا توضأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمنى [باليمنى خ ل] قبل الشمال من جسده» (١).

و أما ما فى الجواهر من احتمال إرادته اليد اليمنى من الثانى بقريته ذكر الشمال. فهو لا يناسب التعميم بقوله عليه السلام: «من جسده» جدا.

نعم، جهاله بعض رجال سنده مانع من الاستدلال به، و إن كان تعدد طرق النجاشى للكتاب المتضمن له و ظهور حاله فى وثوقه بصدوره مقربا لصدوره، إذ لا أقل مع ذلك من جعله مؤيدا.

نعم، لا ينهض بذلك مثل مرسل الفخر عن النبى صلى الله عليه و آله: «ان الله يحب التيامن فى كل شىء» (٢). و نحوه مرسل المعتمر و المنتهى (٣). و فى مرسل مكارم الأخلاق عنه صلى الله عليه و آله أنه قال: «إذا لبستم و توضأتم فابدؤا بميامنكم» (٤).

لعدم ظهور الحب- فى الأولين- فى الوجوب. كما أن اشتمال الثالث على اللبس مانع من حمله عليه.

و كذا ما عن مجالس ابن الشيخ الطوسى مسندا عن أبى هريره: «أن النبى صلى الله عليه و آله كان إذا توضأ بدأ بميامنه» (٥). لأنه حكاية فعل لا يدل على الوجوب، كما تقدم عند الكلام فى وجوب غسل الوجه من الأعلى و غيره.

و مما تقدم هناك يظهر ضعف ما ذكره فى الذكرى و جامع المقاصد و روض الجنان من الاستدلال بالوضوء البيانى بتقريب أنه لو كان على خلاف الترتيب المذكور لكان واجبا، لما ورد عنه صلى الله عليه و آله من أن هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به، و حيث لا يجب إجماعا تعين كونه على الترتيب المذكور، و لزم وجوبه.

فالعمده فى المقام هو الصحيح المذكور مؤيدا بالخبر المزبور.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) المعتمر ص: ٤١، و المنتهى ١: ٦٩.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

هذا، و مقتضى إطلاق غير واحد عدم وجوب الترتيب بين الرجلين، و لا سيما من نبه منهم على الترتيب بين اليدين كالشيخ فى المبسوط و محكى الجمل و العقود و ابن زهره فى الغنيه، بل هو المصرح به فى الشرائع و المعتبر و القواعد و المنتهى و الإرشاد و عن التحرير و المختلف و التنقيح، بل عن غير واحد نسبته للمشهور، و عن آخرين نسبته للأكثر، بل عن السرائر: «لا أظن أحدا منا يخالف فيه».

و قد يستظهر دخوله فى معقد الإجماع الذى ادعاه فى الغنيه على الترتيب بالوجه المتقدم.

و استدلوا عليه بإطلاق الكتاب و السنه. و زاد فى الجواهر ظهوره من نصوص الوضوءات البيانيه، فإنها على كثرتها و تعرضها للترتيب فى غيرهما كادت تكون صريحه فى عدم وجوبه، بل قد يظهر من خبر عبد الرحمن بن كثير الهاشمى عن الصادق عليه السّلام الحاكى لوضوء أمير المؤمنين عليه السّلام المتضمن للدعاء عند كل عضو، و فيه: «ثم مسح رجله فقال: اللهم ثبتنى على الصراط». بل هو كالصريح فى أنه عليه السّلام مسحهما معا. و أنه لو وجب لكان شائعا، لعموم البلوى به و تكرره فى كل يوم.

و يندفع بتقييد الإطلاقات بصحيح محمد بن مسلم. و لا مجال لتوهينه بإعراض الأصحاب عنه بعد فتوى من عرفت من أعيان الأصحاب بمضمونه، و ظهور حال غير واحد ممن لم يفت بمضمونه فى عدم اطلاعهم عليه، حيث لم يشر إليه فى المعتبر و المنتهى حتى فى دليل الاستحباب، و إنما اعتمدا فيه على المرسل المتقدم مفرقين بين الرجلين و اليدين بوجود الدليل فى اليدين، بل صرح فى المنتهى بعدم وجدان حديث يدل على الترتيب فى الرجلين، و أن حملهما على اليدين قياس، بل يظهر ذلك من بعض من أفتى بالترتيب أيضا، حيث لم يشر فى جامع المقاصد و روض الجنان له، بل ذكرا الوجه المتقدم، و كذا الشهيد فى الذكرى.

و لو فرض اطلاع بعضهم عليه فلعل عدم فتواه بالوجوب لحمله على الاستحباب جمعا مع ما يستدل به لعدمه، كما جرى عليه في الجواهر.

و مع ذلك كيف يمكن إحراز الاعراض الموهن بعد صحه سند الخبر و ظهوره في الوجوب.

و أما عدم التعرض للترتيب في نصوص الموضوعات البيانية فلعله ناشئ من عدم تصدى الراوى للتفصيل، لعدم اهتمامه به، بخلاف الیدين لاحتیاج كل منهما لغرفه مختصه بها، و إلا فمن البعيد جدا عدم الترتيب في جميع تلك الموضوعات بين الرجلين. على أن عدم ذكر الترتيب كعدم ذكر خلافه لا يكشف عن أحد الأمرين، بل هو موجب لإجمال حال الفعل المحكى.

و كذا حال خبر عبد الرحمن، إذ حيث كان المهم فيه أدعيه الموضوع فلعل عدم التنبيه فيه الترتيب بين الرجلين لوحده الدعاء لهما أو تكراره فيهما، دون أن يختص كل منهما بدعاء، كما في الیدين.

و أما عموم البلوى بالحكم فهو إنما يكشف عن عدم اعتبار الترتيب لو تعارف عدمه، و لا- مجال لدعوى ذلك، بل الظاهر تعارف الترتيب في الجملة، فيستغنى معه عن التنبيه له أو التأكيد عليه، كما هو الحال في المسح بالكف أو بالباطن.

هذا، و مقتضى الاقتصار في المراسم و الذكرى و كشف اللثام و محكى المختلف و غيره في المسأله على حكاية القولين انحصار الخلاف بهما، بل هو ظاهر جامع المقاصد، حيث عبر عن القول بعدم وجوب الترتيب بأنه أحد القولين.

لكن في الحدائق و عن الذكرى و المقاصد العليه و شرح المفاتيح أن في المقام قولا بعدم جواز تقديم اليسرى على اليمنى و جواز تقارنهما.

و في الجواهر: «لم نعرف قائله».

لكنه ظاهر الحر العاملى في الوسائل و محكى البدايه، و حكاة في الحدائق عن بعض فضلاء المتأخرين، و عن شرح المفاتيح أن تقديم اليسرى مشكل، و ربما

باليسرى [١]. و حكم العضو المقطوع من الممسوح حكم العضو المقطوع من المغسول [٢]،

ينزل عليه ما عن المقنعه من قوله: «ثُمَّ يَضَعُ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى ظَاهِرِ قَدَمَيْهِ، فَيَمْسَحُهُمَا جَمِيعًا مَعًا» لوضوح عدم وجوب المعية بنحو
يبعد إرادته له.

و كيف كان، فدلّله ما فى الاحتجاج عن الحميرى عن صاحب الزمان عليه السلام:

«و سأل عن المسح على الرجلين و بأيهما يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعا معا؟ فأجاب عليه السلام: يمسح عليهما معا، فان
بدأ بإحدهما قبل الأخرى فلا يبتدىء إلا باليمين» (١).

و لو كان حجه فى نفسه لزم لأجله حمل صحيح محمد بن مسلم على الاستحباب جمعا. إلا أنه يشكل البناء على حجيته بعد عدم
اتضاح سند الطبرسى للحميرى و عدم معرفيه مضمون التوقيع الشريف بين الأصحاب. فالالتزام بالترتيب عملا بظاهر الصحيح هو
الأحوط، بل الأوفق بالقواعد. و إن كان المظنون قويا إتقان الطبرسى لسند التوقيع. و الله سبحانه العالم.

(١) الكلام فيه هو الكلام فى وجوب مسح اليمنى باليمنى.

(٢) كما صرح به فى المبسوط و الشرائع و المعتمر و القواعد و المنتهى، بل فى الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه، و يظهر من غير
واحد المفروغيه عنه، و الاكتفاء فيه بما ذكره فى قطع المغسول.

و هو فى محله، لعدم خصوصيه المغسول بالإضافة إلى ما تقدم من الأدله، عدا بعض النصوص، و هو لا يهم بعد كون المعول
هناك على غيرها، و عمدته الإجماع، و قاعده الاشتغال.

و منه يظهر لزوم حمل ما تضمن من النصوص إطلاق الغسل فى المغسول و الممسوح على التغليب أو غيره مما تقدم التعرض له
هناك.

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥. الاحتجاج ج: ٢ ص: ٣١٥ طبع النجف الأشرف.

و كذا حكم الزائد من الرجل و الرأس (١). و حكم البله (٢) و حكم جفاف الممسوح (٣)

هذا، و قد تقدم من المعتبر استحباب مسح موضع القطع بالماء مع استيعابه للحد، و لم يذكره هنا.

و كأنه لعدم النص فيه، فعن الذكري: «لم نقف على نص في مسح موضع القطع كما في اليدين. غير أن الصدوق لما روى عن الكاظم عليه السلام غسل الأقطع عضده قال: و كذلك روى في قطع الرجلين».

و لعل الصدوق أشار للنصوص المتقدمة هناك المتضمنه غسل الأقطع أو اقطع اليد أو الرجل موضع القطع بعد حملها في الرجل على المسح. و لعله لذا أفتى في محكي الدروس بالاستحباب. و الأمر سهل.

(١) كما في مفتاح الكرامه، و في الجواهر: «و لعلهم اكتفوا بذكر البحث في اليد الزائده عن القدم الزائده، فإن الظاهر كون الحكم فيهما واحدا». و يظهر وجهه مما تقدم هناك.

نعم، تقدم في الاستدلال على وجوب غسل اليد الزائده إذا نبتت في الحد دون المرفق بعض الوجوه المبتنيه على وجوب استيعاب اليد بال غسل، فلا تجرى في القدم إذا أمكن الاستيعاب الطولى بدون المسح عليها، لعدم وجوب استيعاب العرض فيه.

و كذا الحال في غير القدم من الزوائد من لحم أو عظم أو غيرهما. لكن تقدم هناك تقريب وجوب غسل كل يد لقاءه الاشتغال، فيجرب ذلك هنا أيضا.

(٢) فقد تقدمت قريبا الإشارة إلى الكلام في وجوب المسح ببله الوضوء، بل خصوص بله اليد اليمنى و اليسرى، بل الكف، و التحويل في ذلك على ما تقدم في مسح الرأس.

(٣) حيث تقدم في المسأله الثالثه و العشرين الكلام في وجوب جفاف الممسوح قبل المسح. فراجع.

مسألة ٢٨ يجب المسح على البشرة

(مسألة ٢٨): يجب المسح على البشرة (٢)،

(١) حيث تقدم فى المسألة الخامسة والعشرين جواز الأخذ من بله اللحية والأشفار عند جفاف بله اليد، فان النصوص وإن وردت فى نسيان مسح الرأس إلا أن وجوب الترتيب مستلزم لجواز مسح الرجل، فيتعدى منه لما إذا جفت البله بعد مسح الرأس - بحيث لا يحتاج للأخذ إلا فى مسح الرجل - بفهم عدم الخصوصية عرفاً. وقد تقدم هناك تمام الكلام.

(٢) فلا يجوز المسح على الشعر بدلها، كما لعله مقتضى التعبير بالبشرة فى كلماتهم - كما استظهره فى مفتاح الكرامة - و خصوصاً ممن خيّر فى الرأس بين البشرة والشعر كالشرايع والقواعد وغيرهما، ولذا ذكر فى الحدائق أن ظاهر الأصحاب الاتفاق على ذلك، وقد حكى التصريح بذلك عن الشهيد الثانى فى شرح الرساله.

و العمده فيه ما تقدم فى غسل الوجه واليدين من خروج الشعر عنها عرفاً، بل هو من سنخ النابت فيها.

و الفرق بين الرأس والرجلين هو غلبه وجود الشعر فى الرأس بالنحو الساتر للبشرة، بخلافهما، حيث يندر وجوده فيهما بالنحو المانع من الاستيعاب الطولى، ولا سيما مع غلبه تحرك الشعر الذى عليهما بالمسح بنحو يستلزم مماسه البشرة.

كما أن الفرق بينهما وبين الوجه هو النص الذى كان المتيقن منه المغسول بقريته ذكر إجراء الماء، بل خصوص الوجه لوروده فى ذيل تحديده، كما تقدم.

نعم، تقدم احتمال العموم فيه لكل الأعضاء بالنحو الذى لا يبعد وجوب الاحتياط لأجله بالجمع.

لكنه مختص بالشعر المحيط الذى تحتاج البشرة معه إلى بحث و طلب

و الأحوط وجوبا مسح الشعر النابت فيها معها (١).

و هو- مع ندرته أو انعدامه فى الرجلين- لا- يمكن استيعاب البشره معه بالمسح، لىتسنى الاحتياط المذكور، فلا بد أن يكون الكلام فى غيره، و قد ظهر عدم الاجتزاء بالمسح عليه.

نعم، لا- بد من المسح بالنحو المتعارف الذى يتخلل معه الشعر بالنحو المتعارف، و لا يجب التدقيق فى إيصال الماء لما تحت الشعر، لعدم التنبيه فى النصوص على ذلك مع غلبه الابتلاء بالشعر فى جميع الأصابع أو أكثرها، مع العلم بالاكْتفاء بالمسح المتعارف بمقتضى الوضوءات البيانیه و غيرها.

و لعل ذلك هو المراد مما فى الحدائق و الجواهر من الميل للاجتزاء بالمسح على الشعر، بل لعله ظاهر شيخنا الأعظم قدس سرّه.

(١) كما قد يستفاد مما ذكره بعضهم من وجوب غسل الشعر النابت فى اليد، إما لدخوله فى محل الفرض، أو لكونه من توابع اليد.

لكن تقدم المنع منه، و هو فى المقام أولى لاحتياج استيعاب سطوح الشعر بالمسح لعنايه لا مجال للبناء عليها بالنظر لنصوص الوضوءات البيانیه و غيرها.

و من ثمّ لا يبعد عدم إرادتهم لذلك فى المقام، و إن ذكروه فى الغسل.

اللهم إلا أن يراد مسح خصوص السطح الذى يمسح منه بإمرار اليد على البشره بلا عنايه، فلا محذور فى البناء عليه إلا منافاته للإطلاقات المقتضيه للاجتزاء بمسح البشره، لخروج الشعر عن حقيقه العضو عرفا، كما تقدم فى الوجه و اليدين.

على أن النزاع فى ذلك ليس عمليا، إذ مع فرض تحقق مسمى المسح عرضا بدونه لا إشكال فى عدم وجوب مسحه عند الكل، و مع توقفه عليه يجب مسحه و لو تبعا، فلا يبقى الفرق إلا بالنيه.

(مسأله ٢٩): لا يجوز المسح على الحائل (١)

(١) و هو مذهب أهل البيت عليهم السّلام كما في المنتهى، و ادعى الإجماع عليه في المعتمر و المدارك و كشف اللثام، و محكى التذكرة و الذكري و غيرها.

و هو الظاهر من الإجماع المدعى في الخلاف و الغنيه على عدم جواز المسح على الخف، لظهور كلامهما في عدم خصوصيه من بين أفراد الحائل، و أظهر منه ما في الناصريات من الإجماع على عدم جواز المسح على الخف و الجورب و الجرموق. قال في الجواهر: «بل الإجماع عليه محصل. و لا ينافيه اشتمال عباره القدماء على لفظ الخف و الجرموق و الجورب و الشمشك، لظهور إرادتهم من ذلك التمثيل، كما لا يخفى على من لاحظ كلامهم فيه، كالأخبار».

و يقتضيه - مضافا إلى ذلك، و إلى ظاهر الآيه الكريمة و النصوص الكثيره المتضمنه للمسح على الرجلين - النصوص الكثيره المتواتره - كما قيل - الناهيه عن المسح على الخفين (١) بنحو يظهر من بعضها عدم الخصوصيه لهما، كالنصوص الكثيره المتضمنه أنه سبق الكتاب الخفين، و أنه مخالف للكتاب، و روايه الكلبى النسابه عن الصادق عليه السّلام في حديث: «قلت له: ما تقول في المسح على الخفين؟

فتبسم ثمّ قال: إذا كان يوم القيامة ورد الله كل شىء إلى شئيه ورد الجلد إلى الغنم، فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوءهم» (٢)، و غيرها.

هذا، و ظاهر الأدله المتقدمه اعتبار مباشره الماسح للمسوح، لا مجرد وصول رطوبته إليه، فلا يجوز المسح على الحائل و إن كان رقيقا غير مانع منها، كما تقدم في مسح الرأس.

ثمّ إنه قد يظهر من العلامه في التذكرة استثناء النعل العربيه من ذلك، فيجوز المسح عليها و إن كانت ساتره لشىء من المفروض. و قد يستظهر من كل من خص

(١) راجع الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

الحكم بالنعل العربي، للنصوص التي تضمنت المسح على النعل من دون استبطان الشراك، المتقدم بعضها في تحديد الكعب.

قال في التذكرة: «يجوز المسح على النعل العربي و إن لم يدخل يده تحت الشراك. و هل يجزى لو تخلف ما تحته أو بعضه؟ إشكال، أقربه ذلك. و هل ينسحب الحكم إلى ما يشبهه، كالسير في الخشب؟ إشكال. و كذا لو ربط رجله بسير، للحاجه، و في العبث إشكال».

لكن ظاهر المنتهى خصوصيه النعل المذكوره من جهة الموضوع لا الحكم، لحكمه بوجوب مسح ما تحت الشراك، و إن لم يدخل يده تحته، كما تضمنته النصوص، و لتعليقه جواز المسح عليها بأنها لا تمنع من مسح محل الفرض، و هو الظاهر من كل من علل بذلك، كالشيخ في التهذيب و المحقق في المعتمد.

بل هو صريح ما عن ابن الجنيد، حيث حكى عنه في الذكرى أنه قال في النعال: «و ما كان منها غير مانع لوصول الراحه أو بعضها إلى مماسه القدمين فلا بأس بالمسح عليهما» و ما عن ابن إدريس لقوله: «و أما النعال فما كان منها حائلا بين الماء و القدم لم يجز المسح عليه، و ما لم يمنع من ذلك جاز المسح عليه، سواء كان منسوباً إلى العرب أو العجم». و لا يبعد كون ذلك مراد الكل.

و هو المطابق لإطلاق الكتاب و السنه، و عموم معاهد الإجماع المدعى على عدم جواز المسح على حائل، و من القريب إباء ذلك عن التخصيص لوروده مورد المقابله للعامه و التشنيع عليهم بمخالفه الكتاب، فان ذلك قرينه عرفاً على حمل النصوص المتضمنه للمسح على النعل على ما ذكرنا، و إلا- لم يكن وجه للتخصيص بالنعل العربي بعد عدم التقييد بها في شىء من النصوص.

و أما التعبير بالمسح على النعل في بعض النصوص و الفتاوى فلعله كناية عن المسح حين لبسه أو بلحاظ زياده المسح على المقدار الواجب المستلزم لمرور اليد حين المسح على الشراك.

كما أن ستر النعل لبعض ظهر القدم في جانب الإبهام لا ينافى تحقق

المسمى فى غير جهته.

و أما التنبیه على عدم استبطان الشراك فلعله لأجل بیان عدم استيعاب ظهر القدم عرضا و أن المسح لا یستمر للمفصل طولا، كما تقدم.

(١) كما صرح به غير واحد، بل ظاهر الناصريات و صريح المختلف و عن الخلاف [١] الإجماع علیه. بل لا یبعد دخوله فى معقد الإجماع المدعى فى محكى التذکره و المذکرى على عدم جواز المسح على حائل إلا لضروره أو تقيه، و فى الحدائق أن ظاهر كلمه الأصحاب الاتفاق على الجواز.

و یقتضیه الصحيح عن أبى الورد: «قلت لأبى جعفر علیه السلام: ان أباطیان حدثنى أنه رأى علیا علیه السلام أراق الماء ثم مسح على الخفين. فقال: كذب أباطیان، أما بلغک قول على علیه السلام فيکم: سبق الكتاب الخفين. فقلت: فهل فيهما رخصه؟

فقال: لا، إلا من عدو تقيه أو تلج تخافه على رجلیک» (٢). و روايه عبد الأعلى مولى آل سام المتقدمه فى مسأله أجزاء مسمى المسح عرضا. فان التحويل فيها على عموم نفى الحرج قاض بالتعدى عن موردها، و البناء على عموم سقوط ارتباطيه المسح على البشره بالحرج.

و دعوى: أن دليل الحرج یقتضى سقوط المسح على البشره، لا بدلیه المسح على المراره عنه، لأنه ناف لا مثبت.

مدفوعه: بأنه یكفى فى وجوب المسح على الحائل قاعده الاشتغال بعد فرض مشروعیه الطهاره المائیه.

على أنه لا یبعد عموم موردها لما إذا لم یکن وضع المراره على الظفر للتداوى، بل لتجنب تأثره بالاحتكاك الحاصل بالمشى، فیخرج عن الجبائر و یكون

[١] حکاه عنه فى مفتاح الكرامه و لم أجده فيه بما تیسر لى من فحص. (منه عفى عنه).

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حدیث: ٥.

مما نحن فيه، و يتعدى عن مورده بفهم عدم الخصوصية له.

و أما الإشكال فيها بظهورها في لزوم استيعاب المسح عرضاً، فهو لا يمنع من الاستدلال بما تضمنته من الكبرى، و إن أشكل تطبيقها في موردها.

لكن يأتي في المسألة السادسة و الثلاثين في الفصل الآتي الإشكال في استفادة عموم سقوط الارتباطيه منها كما يأتي أن مثل التوقى بالمراره عن الاحتكاك ملحق بالجائر و التعدى لغيره محتاج إلى دليل. فراجع.

فالعمده في المقام الصحيح. مضافاً إلى تأيد الحكم بما ورد في الجائر، لقرب فهم عدم الخصوصية لموردها من حيثيه سقوط اعتبار المسح على البشره، و إن لم يكن لذلك مجال في بدليه مسح الحائل، لأنه تعبدى محض، و هو غير مهم بعد كفايه قاعده الاشتغال فيه.

و كذا يؤيد الحكم بما تقدم في الرأس من النص المتضمن جواز المسح على الحناء المحمول على الضروره، كما تقدم.

فان ذلك كله يشرف بالفقيه على القطع بابتناء الوضوء على الميسور في المسح على البشره، و إن لم تكن بدليه المسح على الحاجب ارتكازيه، بل تعبديه محضه. مع أن في تسالم الأصحاب على الحكم في المقام و نحوه كفايه بعد كون الحكم مورداً للابتلاء العام الذي يمتنع معه عادة خفاء الأحكام.

و أما صحيح إسحاق بن عمار أو موثقه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل له رخصه في المسح؟ فقال: لا» (١).

فلا بد من تنزيله على ما لا ينافى ما تقدم، بحمله على ترك المسح رأساً، أو على لزوم المشقه الخفيفه التي لا تبلغ مرتبه الحرج أو الضروره العرفيه المسوغه للمسح على الحائل.

و بذلك ظهر أنه لا مجال لما في المدارك من التردد في ذلك، و احتمال

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

الانتقال للتييم لتعذر الوضوء بتعذر جزئه بعد ضعف الخبر المتقدم، لجهاله أبي الورد.

فإن ذلك لا- يقدح فى مثل هذا الخبر المعتضد و المؤيد بما عرفت، و الذى يظهر من الأصحاب الاعتماد عليه و الفتوى بمضمونه. و لا سيما مع إشعار بعض الروايات بمدح أبى الورد، حتى عده المجلسى فى وجيزته من الممدوحين.

فراجع و تأمل.

كما ظهر بذلك الوجه فى عدم الاقتصار على مورد الخبر المذكور- و هو الثلج- و التعدى لجميع موارد الضروره، كما هو ظاهر الأصحاب، بل صريح جملة منهم مما يظهر منه فهمهم عدم الخصوصيه لمورده.

و ما يظهر من الجواهر من التوقف فيه و الاحتياط بضم التيمم فى غير محله بعد ما عرفت.

بل يتجه بلحاظ ذلك التعدى لمسح الرأس أيضا، كما صرح به فى المعتبر و المنتهى، و ظاهر الشيخ فى الاستبصار و غيره المفروغيه عنه، حيث حملوا نصوص المسح على الحناء المتقدمه فى مسح الرأس على المشقه فى المسح على البشره. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) نسبه فى المدارك إلى قطع الأصحاب، و قد حكى نفي الخلاف أو دعوى الإجماع عن غير واحد، منهم الشيخ فى الخلاف و العلامه فى التذكرة و المختلف و الشهيد فى الذكري، و إن كان ما عثرت عليه من كلام الخلاف ليس صريحا فى دعوى الإجماع، بل هو ظاهر فى ذلك.

و كيف كان، فيقتضيه خبر أبى الورد و عبد الأعلى المتقدمان. مضافا إلى عمومات التقيه المتضمنه للحث عليها، و أنها من دين الله تعالى و دينهم عليهم السلام و ما عبد الله تعالى بشىء أحب إليه منها، و هى أقر لعيونهم عليهم السلام، و أحب الأشياء إليهم،

و أنها جهاد المؤمن فى دولة الباطن، و جنته و ترسه و حرزه، و حصنه، و السد الذى بينه و بين أعدائه، و أنها الحسنه التى تدرأ بها السيئه، و أنه لا- دين لمن لا- تقيه له، و لا- إيمان له، و لا خير فيه، و أن الله تعالى أبى للشيعه فى دينه إلا التقيه، و أن أكرم المؤمنين على الله تعالى أعملهم بها، و أنها مشروعه فى كل ضروره، و صاحبها أعلم بها، و نحو ذلك مما تضمنته النصوص الكثيره التى ذكر قسمًا كبيرًا منها فى الوسائل. فراجع الباب الرابع و العشرين إلى الباب التاسع و العشرين من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

اللهم إلا- أن يقال: العمومات المذكوره إنما تتضمن الحث على التقيه و مشروعتها تكليفا مداراه للعامه و دفعا لشرهم، و لا تقتضى أجزاء العمل المطابق لها و صحته، لعدم أخذ ذلك فى مفهومها و لا استفاد من مساق أدلتها.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن ظاهر كونها دينًا الاجزاء.

ممنوع، فإنه لا يدل إلا على كون الالتقاء مشروعًا فى مقابل وجوب الجهر بالحق و الدعوه له، و هو أعم من الاجزاء.

و مثله ما ذكره و سبقه شيخنا الأعظم قدس سره إليه من الاستشهاد لذلك بالاستثناء فى الصحيح عن أبى عمر الأعجمي: «قال لى أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمر: إن تسعه أعشار الدين فى التقيه، و لا- دين لمن لا تقيه له، و التقيه فى كل شىء إلا فى النبذ، و المسح على الخفين» (١).

بدعوى [٢]: أن المنصرف من نفى التقيه فى المسح على الخفين إنما هو بالإضافة إلى الحكم الوضعي، فيدل على عموم المستثنى منه للتكليف و الوضع.

لاندفاعه: بأن بناءهم على جريان التقيه فى المسح على الخفين ملزم

[٢] هذه الدعوى لم يصرح بها فى كلامهما، و إنما ذكرناها لتوجيه ما ذكرناه و تتميمه.

(١) أورد صدره فى الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حديث: ٢. و ذيله فى باب: ٢٥ من الأبواب المذكوره حديث: ٣.

بتأويل الخبر- لو فرض حجيته في نفسه [١]- بما يناسب ذلك، و ربما يحمل على إرادته عدم الحاجة للتقيه فيها، لاختلاف مذاهب المخالفين، فلا خوف من ترك المسح على الخفين الذي هو موضوع التقيه، و مع ذلك لا طريق لدعوى الانصراف إلى الحكم الوضعي.

بل لا- مجال لدعوى الانصراف للحكم الوضعي في مثل ذلك و عدم إرادته الحكم التكليفي، لمناسبه الحث المذكور لإرادته التكليف. غاية الأمر أن التكليف بالتقيه فيما يتصف بالصحة و الفساد مع عدم التنبية على الفساد يوجب استفادة الصحة فيه تبعاً، و هذا لا يجرى مع نفي التقيه في ذلك و استثنائه من عمومها، كي يدل على عموم المستثنى للوضع. فلاحظ.

و مثله في ذلك ما في صحيح أبي الصباح عن الصادق عليه السلام: «ما صنعت من شيء أو حلفت عليه من يمين في تقيه فأنتم منه في سعه» [٢] لظهوره في السعه التكليفية.

و دعوى: أن عدم الاجزاء ضيق.

مدفوعه: بأن الضيق مع عدم الاجزاء في جعل التكليف الأولى، لا في نفس الفعل، بخلاف الضيق التكليفي، فإنه في نفس الفعل، و حيث تضمن الصحيح نسبه السعه لنفس الفعل لزم حمله على رفع التكليف، كما في اليمين، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سرّه.

نعم، قد يستدل على ذلك بموثق سماعه: «سألته عن رجل كان يصلي، فخرج الامام و قد صلى الرجل ركعه من صلاه فريضه. قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل اخرى و ينصرف و يجعلها تطوعاً، و ليدخل مع الإمام في صلاته كما هو،

[١] فقد رواه في أصول الكافي [ج: ٢ ص: ٢١٧ طبعه حديثه] عن هشام بن سالم عن أبي عمر، و هو مجهول، و رواه في المحاسن [ص: ٢٠٥ طبع النجف الأشرف] عن هشام بن سالم و عن أبي عمر، و على الثاني يكون صحيحاً، إلا- أن معارضته بروايه الكافي تمنع من الاعتماد عليه، و لا سيما مع اشتهاه ضبط الكافي. و أما احتمال تعدد السند فبعيد جداً. (منه عفى عنه).

(٢) الوسائل باب: ١٢ من كتاب الايمان حديث: ٢.

و إن لم يكن إمام عدل فليبين على صلاته كما هو و يصلى ركعه أخرى، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله، ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإن التقيه واسع، و ليس شىء من التقيه إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله» «١». فإنه كالصريح فى صحه الصلاه مع موافقتها للتقيه، فيكون ظاهر التعليل فى الذيل كون المراد بعموم سعه التقيه ما يقتضى السعه الوضعيه، الرجعه للاجزاء.

على أنه يبعد حمل العمومات المتقدمه مع كثرتها على خصوص الحكم التكليفى مع ما هو المعلوم من كثره موارد التقيه فى العبادات، لكثرة خلاف العامه لنا فيها، و شدة الاهتمام بصحه العمل و إجزائه حينئذ، حيث لا مجال مع ذلك للجمود على مفادها اللفظى و هو رفع التكليف الأولى و الحث على التقيه تكليفا، بل يتعين التعميم للاجزاء، و لا سيما مع مناسبتة للامتنان و الإرفاق بالشيعة، و لذا كان بناء الشيعة قولا و عملا على الاجزاء فى موارد التقيه، و عمدته دليلهم على ذلك العمومات المذكوره، و لو لم يرد منها ذلك لم يخف مع كثره الابتلاء بالحكم المذكور و شدة الاهتمام به، و لكثير السؤال عن ذلك، و كفى بذلك قرينه فى المقام.

و أما الاستدلال على العموم المذكور بما فى خبر داود الرقى المتضمن للأمر بالتثليث فى الوضوء، و فيه قول الصادق عليه السلام: «هذا هو الكفر أو ضرب الأعناق» «٢».

بدعوى: ظهوره فى أن الخوف كما يجيز التقيه تكليفا يقتضى إجزاء العمل معها، و لذا لم يؤمر بالإعاده بعد ارتفاع موجب التقيه، و كذا صحيح داود بن زربى «٣» و ما ورد فى قصه على بن يقطين «٤» - و إن كانا خاصين بموردهما و لا ظهور لهما فى العموم.

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

فلا مجال له، لأن الظاهر خروجها عما نحن فيه، وورودها في جواز الفتوى بغير الحق تقيه على المستفتى، إذ لا ريب في عدم كون جميع الوقائع التي ابتلى فيها المستفتى بالوضوء المذكور من موارد التقيه، لطول المده، وإنما افتى بذلك ليلتزم به في خلواته، كي تظهر للمتجسس عليه في غفلته من أهل الباطل في واقعه واحده براءته من تهمة الرفض، فالأمر المذكور غير صادر لبيان الحكم الواقعي، وإن كان حجه موجبه للحكم الظاهري في حق المستفتى بمقتضى أصالة الجبهه.

فهذه النصوص دليل على الاجزاء مع موافقه الحكم الكلي الظاهري مع الخطأ، كما تقدم تقريبه في مباحث الاجتهاد و التقليد، لا على اجزاء العمل الاضطراري الصادر تقيه، الذي هو محل الكلام في المقام. وإن كان ثبوته بالأولويه العرفيه قريبا جدا. فتأمل. على أنه يكفي في إثبات عموم الاجزاء ما تقدم.

هذا و في الهدايه: «و لا تقيه في ثلاثه أشياء: في شرب المسكر و المسح على الخفين و متعه الحج»، و قريب منه في بعض نسخ المقنع، و في نسخه اخرى نسبته للروايه من دون تصريح بالفتوى بمضمونه، كما في المفاتيح، و كذا في الفقيه، لكن بعد الفتوى بجواز التقيه في ذلك.

و كيف كان، فيقتضيه الاستثناء في خبر أبي عمر المتقدم، و في صحيح زراره: «قلت له: في مسح الخفين تقيه؟ فقال: ثلاثه لا أتقى فيهن أحدا: شرب المسكر و مسح الخفين و متعه الحج. قال زراره: و لم يقل: الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحدا» (١)، و صحيحه الآخر عن غير واحد: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: في المسح على الخفين تقيه؟ قال: لا يتقى في ثلاث. قلنا: و ما هن؟ قال: شرب الخمر، أو قال: شرب المسكر و المسح على الخفين و متعه الحج» (٢)، و في حديث

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) فروع الكافي ج: ٢ ص: ١٩٥ كتاب الأطمعه و الأشربه.

كما يجوز العمل عليهما في سائر (١) أفعال الوضوء.

الأربعمائه: «ليس في شرب المسكر و المسح على الخفين تقيه» (١).

لكن ظهور تسالم الأصحاب على جواز التقيه في المسح على الخفين الراجع إلى الإعراض عن النصوص المذكوره، و مخالفتها لما تقدم، بل لما هو المعلوم من مشروعيه التقيه في ذلك في الجملة و لو مع خوف القتل أو نحوه من الإضرار المهمه، موجب لإجمالها، أو ملزم بتأويلها بما لا- ينافيه، كما يظهر من الأصحاب، فتحمل على عدم الحاجه للتقيه، لعدم الخوف فيها بسبب اختلاف العامه في ذلك و تفصيلهم في مشروعيته، أو عدم رجحان التقيه فيه أو عدم مشروعيتها لغير الضروره، و نحو ذلك مما لعله يأتي التعرض له عند الكلام في اعتبار عدم المندوحه.

و أما حملها على اختصاص عدم التقيه به عليه السّلام، فهو إنما يناسب صحيح زراره الأول، كما فهمه زراره نفسه، دون غيره، كما لا يخفى.

(١) أما في التقيه فللعمومات المتقدمه. مضافا إلى ما ورد في تثليث الوضوء مما تقدمت إليه الإشاره، و تقدم قرب استفاده الاجزاء منه، و إلى مرسل العياشى المتقدم في وجوب الابتداء بالمرفقين المتضمن جواز رد الشعر للمتوضئ إذا كان عنده غيره. و إلى ما في مفتاح الكرامه من استفاضه نقل الإجماع على اجزاء غسل الرجلين عن مسحهما التقيه.

و أما في غيرها من أفراد الضروره فلم يتضح الوجه فيه، لعدم عموم يقتضى اجزاء الناقص معها، فالمتعين الانتقال للتميم إلا بدليل خاص يقتضى الاجتزاء بالناقص، و يأتي بعض الفروع المبنيه على ذلك في أحكام الجبائر.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ١٨.

ص: ٣٨٤

(مسألة ٣٠): لو دار الأمر بين المسح على الخف و الغسل للرجلين للتقيه اختار الثاني (١).

(١) كما فى الروض و كشف اللثام و ظاهر المدارك، و عن الذخيره نسبته للأصحاب، و نسبه فى الحدائق إلى تصريح جملة منهم، و نسبه شيخنا الأعظم قدس سرّه و غيره إلى المشهور. و عله فى الروض بأنه أقرب إلى الواجب الأصلي.

خلافًا لما يظهر من الحدائق من الميل إلى التخيير، و قواه السيد الطباطبائي فى العروه الوثقى، و لعله إليه يرجع ما عن التذكرة و البيان من أن الغسل حينئذ أولى، و إن كان ظاهر الرياض التردد فى الأولويه أيضا.

قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «كأنه لإطلاق أدله التقيه، لكون كل منهما موافقا للتقيه و مخالفًا للواجب الأولى. و مجرد أقربيه أحدهما لا توجب انصراف الإطلاق إليه».

اللهم إلا أن يدعى أن قوله عليه السلام فى موثق سماعه المتقدم: «ثمّ ليتم معه صلاته على ما استطاع»، و نحوه مما دل على اعتبار عدم المندوحة فى أداء التقيه ظاهر فى أن الفعل الصادر تقيه من سنخ البدل الاضطرارى حين تحقق موضوع التقيه، و ذلك قرينه عرفيه على لزوم اختيار الأقرب للواجب الأصلي، و مع ذلك يشكل التمسك بالإطلاق، إذ لا أقل من إجماله من هذه الجهة، الملزم بالرجوع للأصل المقتضى للاحتياط فى المقام. فتأمل.

هذا، و قد ذكر الفقيه الهمداني قدس سرّه أن ذلك مقتضى الجمع بين خبر أبى الورد و النصوص الناهيه عن التقيه فى مسح الخفين، لأن الخبر نص فى مشروعيتها فى الجملة، و النصوص ظاهره فى عدم مشروعيتها مطلقا، فيجمع بينهما بحمل الخبر على مشروعيتها مع انحصار التقيه بالمسح تخصيصا للنصوص المذكوره.

و كأنه لدعوى: أن المستثنى منه فى خبر أبى الورد لما كان هو نفى الرخصه مطلقا كان مقتضى الاستثناء هو ثبوتها فى الجملة مع التقيه، لأن نقيض السلب

مسأله ٣١ يعتبر عدم المندوحه فى مكان التقيه على الأقوى

(مسأله ٣١): يعتبر عدم المندوحه فى مكان التقيه على الأقوى (١)،

الكلى هو الإيجاب الجزئى لا الكلى.

لكنه يندفع بأن مفاد الاستثناء ليس هو نقيض عموم المستثنى منه فى حق المستثنى، كما فى المفهوم و المنطوق، كيف و المستثنى بعض أفراد المستثنى منه، بل مفاده إخراج المستثنى عن عموم الحكم الثابت للمستثنى منه المستلزم لثبوت نقيضه له، و مقتضى الإطلاق فى المستثنى عموم خروجه عن الحكم المذكور، و ثبوت نقيضه له مطلقاً.

على أنه لو فرض الإهمال فيه بحسب مدلوله اللفظى فوروده فى مقام البيان المستتبع للعمل قرينه على إرادته الإطلاق منه، لأن القضية المهملة و الجزئيه لا يترتب عليها العمل.

و لذا لا يظن منه قدّس سرّه الالتزام بذلك فى الخوف من الثلج الذى تضمنه الخبر أيضاً، بل و لا فى التقيه لو لم ترد النصوص المانعه.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٣٨٦

فالظاهر استحكام التعارض بين الخبر و النصوص المذكوره و ترجيحه عليها، لما تقدم.

(١) كما قواه فى العروه الوثقى، و ظاهر الفقيه الهمدانى قدّس سرّه المفروغيه عنه، حيث ذكر فى توجيه النصوص المتقدمه المانعه من التقيه فى مسح الخفين أن المتوضىئ يتمكن من تلبس الأمر عليهم بإيجاد مسح الرجلين عند اختيار الغسل.

و يكفى فيه قصور أدله التقيه عن ذلك، لظهور إناطه الحكم بها فى كونه من سنخ البدل الاضطرارى حين الابتلاء بها، فلا مجال له مع المندوحه. مضافاً إلى موثق سماعه المتقدم الظاهر فى لزوم تحصيل ما هو المستطاع من الواجب الأصلى، و يستفاد من غيره من نصوص الصلاه خلف المخالفين للأمر فيها بالقراءه سرا (١).

(١) راجع الوسائل باب: ٣٣، ٣٤، ٣٥ من أبواب صلاه الجماعه.

فلو أمكنه ترك التقيه وإراءتهم المسح على الخفين مثلا لم تشرع التقيه، و لا يعتبر عدم المندوحه فى الحضور فى مكان التقيه
(١)

لكن فى صحيح معاويه بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرجل يؤم القوم و أنت لا ترضى به فى صلاه تجهر فيها بالقراءه. فقال: إذا سمعت كتاب الله يتلى فأنصت. فقلت: فإنه يشهد على بالشرك. فقال: إن عصى الله فأطع الله. فرددت عليه فأبى أن يرخص لى. فقلت له: أصلى إذن فى بيتى ثم أخرج إليه.

فقال: أنت و ذاك.» (١) و نحوه غيره مما هو ظاهر أو صريح فى عدم وجوب القراءه و الاجتزاء بقراءه الإمام.

إلا أنها- مع مخالفتها للنصوص الكثيره الظاهره فى وجوب القراءه حتى فى الجهریه- إنما تقتضى عدم القراءه فى الجهریه لأجل وجوب الإنصات شرعا، الراجع إلى عدم المندوحه فى ترك القراءه، فلا تنافى ما تقدم.

نعم، فى خبر زراره أو حسنه، عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: لا بأس بأن تصلى خلف الناصب، و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فان قراءته يجزيك إذا سمعتها» (٢)، و ظاهره أجزاء قراءه الإمام بنفسها، لا لوجوب الإنصات.

لكنه مخالف للنصوص الكثيره الظاهره أو الصريحه فى عدم الاعتداد بقراءتهم، و أنهم كالجدر. فلا بد من تأويله أو حملة على التقيه فى الفتوى أو نحوهما، و لا يخرج به عما ذكرنا.

(١) كما فى الروض و عن البيان و غيره و صرح به فى جامع المقاصد فى غسل الرجلين للتقيه، خلافا للمدارك و عن غيره، بل هو ظاهر كل من اقتصر فى دليل مشروعيه التقيه على الضرر و الحرج، لظهوره فى كونها من سنخ الابدال الاضطراريه التى يعتبر فيها عدم المندوحه ارتكازا.

و عن المحقق الثانى فى بعض فوائده التفصيل، فما كان الأمر فيه بالتقيه

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٥.

بطريق الخصوص يصح و لو مع المندوحه، مدعيا عدم العثور على الخلاف فيه، و ما كان الأمر فيه بها بطريق العموم لا يصح مع المندوحه، فيجب فيه الإعادة، و مع تعذرها يتوقف وجوب القضاء على دليل خاص، لأنه بأمر جديد.

و كأنه لدعوى: قصور عمومات التقيه عن صورته وجود المندوحه، لورودها مورد الابدال الاضطرابيه المعبر فيها ارتكازا عدم المندوحه.

لكن هذا كما يجرى في العمومات يجرى في الأدله الخاصه. نعم، قد يدعى قصور العمومات عن إفاده الاجزاء، بخلاف الأدله الخاصه، لورودها في الموارد التي يكون الغرض المهم فيها الاجزاء. و هذا أمر آخر لو تمّ اقتضى عدم الاجزاء في المورد الذي ينحصر فيه الدليل بعمومات التقيه حتى مع عدم المندوحه، فيجب القضاء فيما يقضى، كما لو فرط في الإعادة.

و قد تقدم عدم تماميه ذلك و نهوض العمومات بإثبات الاجزاء.

بل الإنصاف أن ما ذكر من الوجه قد يتم في بعض الأدله الخاصه، لعدم ورودها مورد الحث و الترغيب، بل في مقام تشريع التقيه لا غير، فقد يتجه حملها على خصوص صورته عدم المندوحه للقريته المذكوره.

و هذا بخلاف العمومات، لظهورها في كون الاضطراب و دفع شر المخالفين حكمه نوعيه لاحظها الشارع في تشريع التقيه، لا عله شخصيه يدور الحكم مدارها بنحو لا بد من إحراز المكلف لها، كما يناسبه ورود العمومات مورد الحث على التقيه و الترغيب فيها و إحداث الدواعى لها مما لا يناسب اختصاص حكمها بالاضطراب و عدم المندوحه جدا.

بل هو لا يناسب ما تقدم في موثق سماعه، لصعوبه حمله على صورته عدم المندوحه الطويله بالصلاه في وقت آخر، و العرضيه بالصلاه فرادى في نفس الوقت. بل اشمال صدره على حكم الامام العدل مانع من الحمل على خصوص الصوره المذكوره، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سرّه.

و كذا ما ورد في الحث على الصلاه مع المخالفين و شده الترغيب إليها. بل

صحيح معاويه بن وهب المتقدم كالصريح فى أن الصلاه فرادى فى البيت قبل الصلاه معهم تكلف من الراوى غير واجب عليه، و هو من أفراد المندوحه.

على أن إناطه الحكم بعدم المندوحه يخل بالغرض الذى شرعت لأجله التقيه، لقلبه وجود المندوحه، فلو صار بناء أفراد الشيعة على تحريها لأدى ذلك إلى تركهم الحضور مع العامه و عدم مخالطتهم لهم، لأن الإنسان إنما يدرك غالباً ضروراته الشخصيه التى تحفظه، و لا يتسنى له تحديد الضرورات النوعيه التى تحفظ نوع الشيعة، ليحافظ عليها، فمع اعتقاده بعدم الضرر الشخصى يغفل عن الضرر النوعى و يترك محافظه العامه و يحترز بعمله، ليجزیه، و هذا يؤدى إلى ظهور حال الشيعة و وقر الصدور عليهم، فينتقض غرض الشارع الأقدس من تشريع التقيه.

نعم، فى صحيح البزنطى عن إبراهيم بن شيبه: «كتب إلى أبى جعفر الثانى عليه السّلام أسأله عن الصلاه خلف من يتولى أمير المؤمنين عليه السّلام و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح و هو يمسح. فكتب عليه السّلام: إن جامعك و إياهم موضع فلم تجد بدا من الصلاه فأذن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءه فسبح» «١»، و هو ظاهر فى اعتبار عدم المندوحه العرضيه.

لكن ظاهر صدره إرادته الشيعى بالمعنى الأعم إذا كان يرى المسح، و لم يتضح دخوله فى عمومات التقيه، ليكون منافياً لما تقدم، لأن المتيقن منها المخالفون الذين لهم الدوله و السلطان و الذين لا يتدينون بموالاته عليه السّلام دون بقيه الفرق ممن لا دوله لهم و لا سلطان.

نعم، من يحرم المسح على الخفين لا يختص بالشيعة، فقد نقل القول بحرمته عن جماعه من الصحابه و التابعين.

لكن اشتهاه جوازه عند العامه خصوصاً فى عصر صدور الحديث المذكور يوجب انصرافه عنهم إلى غيرهم ممن لا دوله له و لا سلطان. و لا أقل من

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٢.

اختصاصه بمن يكون عمله على خلاف مذهبه، حيث قد يدعى انصراف العمومات و قصورها عن مورده أيضا، أو تخصيصها به- لو فرض حجيته في نفسه- و يكون تشريع التقيه في مورده مختصا بعدم المندوحه العرضيه، و إلا فلا مجال للخروج به عما تقدم من النصوص الكثيره التي لا مجال لحملها على صوره عدم المندوحه، كما تقدم.

هذا، و لكن ينبغي التنبيه على أمر يحتاج توضيحه إلى تقديم مقدمه. و هي أن الظاهر أنه يكفي في مشروعيه التقيه التحجب للعامه الذي يقتضيه حسن المعاشره معهم، فضلا عن دفع شرهم عن النفس أو الأهل أو الأخوان المؤمنين، بل يكفي تحبيب نوع الشيعه و تحبيب أئمتهم عليهم السّلام لهم، و إن لم يكن لها دخل في تحبيب شخص العامل بها.

كما يشهد به جمله من النصوص كالصحيح عن هشام الكندي [١]: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إياكم أن تعملوا عملا نعيم به، فإن ولد السوء يعير والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زينا و لا تكونوا عليه شيئا. صلّوا في عشائهم، و عودوا مرضاهم. و الله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخباء. قلت: و ما الخباء؟»

قال: التقيه» (٢)، و صحيح عبد الله بن سنان: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: أوصيكم بتقوى الله، و لا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا. إن الله عز و جل يقول في كتابه وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا، ثُمَّ قَالَ: عودوا مرضاهم، و احضروا جنازتهم و اشهدوا لهم و عليهم، و صلّوا معهم في مساجدهم، حتى يكون التمييز و تكون المباينه منكم و منهم» (٣) و قريب منها أخبار زيد الشحام (٤) و حبيب

[١] ليس فيمن يسمى بهشام من الرواه من ينسب لكنده غير هشام بن الحكم، و من هنا كان الظاهر إرادته في المقام و إن لم يتعارف التعبير عنه بذلك في الأسانيد، و هو الذي فهمه في جامع الرواه فتكون الروايه صحيحه، و لا سيما مع كون الراوى عنه هذا الحديث على بن الحكم، و لم ينقل روايته عن من يسمى بهشام غير هشام بن الحكم و هشام بن سالم الجواليقي، و كلاهما صحيح. (منه عفى عنه).

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام العشره حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ١.

الخنعمى « ١ » و كثير بن علقمه « ٢ » و مرازم « ٣ ».

نعم، لو لم يحصل من موافقتهم فى العمل شىء من ذلك، لظهر مذهب الشيعة عندهم و وضوح تشيع الشخص و عدم انتظارهم منه المتابعه- كما هو الحال فى كثير من البلاد فى زماننا- لم تشرع التقيه، لقصور الأدله المتقدمه عن ذلك. بل قد تحمل المتابعه على محض الترف و النفاق و ضعف العقيده و نحوها مما يوهن الفرقة الحقه زادها الله عزرا و شرفا و تأييدا و تسديدا.

هذا، و من الظاهر أن حسن المخالطه و المعاشره لا- يتوقف على حضور مكان التقيه و العمل على طبقها فى جميع الأفعال، بل يختص ببعضها مما يتعارف فيه الاجتماع و يكون تركه ماثرا للاتهام، كالصلاه و النفر فى الحج و تشيع الجنائز، دون مثل الوضوء و الغسل مما يتعارف إتيان الإنسان به فى بيته، حيث لا يحتاج للتقيه فى بإظهاره للعامه، و إن كان قد يحتاج إليها فى كيفية أدائه- لو فرض اطلاعهم عليه.

إذا عرفت هذا فإن أريد من عدم المندوحه تعذر الإتيان بالواجب الأولى فى وقت آخر و لو مع الإتيان بما يوافق التقيه، فلا ينبغى الإشكال فى عدم اعتباره، لما تقدم. و إن أريد منه توقف الغرض الموجب لتشريع التقيه- و لو كان هو حسن المخالطه و المعاشره- على الفعل الموافق لها، بحيث لولاها لما تأتى الغرض المذكور، فاعتباره متعين، لأنه يرجع فى الحقيقه إلى القدره على رفع موضوع التقيه نظير القدره على هدايه المخالف لترتفع التقيه منه، أو حجزه عن الإيذاء، كى لا يخشى منه، و مقتضى ورود التقيه مورد البديل الاضطرارى قصورها عن الصوره المذكوره.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام العشره حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام العشره حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب أحكام العشره حديث: ٥.

و أما نصوص الحث على التقيه فهي لا تنافى ذلك، لأن الحث قد يكون لبيان الاكتفاء فى تشريعها بالتجب الذى هو مقتضى حسن المخالطه و جميل المعاشره و عدم توقفها على الضروره العرفيه الشخصيه فإن ذلك لا ينهض لداعويه المكلف للتقيه المبنيه على مجامله العدو، المستلزمه لترك التكليف الأولى لو لا الحث من الشارع بالوجه المذكور. و كذا نصوص الحث على الصلاه معهم، لورودها مورد الحث على حسن معاشرتهم، فهي ظاهره فى توقف حسن المعاشره على ذلك و عدم المندوحه عنه بالإضافة إلى الغرض المذكور.

و هذا لا يجرى فى مثل الوضوء مما لا دخل لإيقاعه أمامهم بحسن المعاشره، فلا وجه للتقيه فيه مع المندوحه عنه. إلا أن يتوقف حصول غرض التقيه، على إيقاعه أمامهم، إما لدفع التهمه به، أو لضيق الوقت، أو لتوقف إيقاع الصلاه معهم عليه فى ظرف لزوم إيقاعها معهم و لو لحسن المعاشره أو نحو ذلك مما يرجع إلى لا بديه وقوعه بوجه التقيه.

و قد تحصل بما ذكرنا: أن المعتبر فى المقام عدم المندوحه عن العمل المتقى به، بمعنى لزوم إيقاعه، لا بمعنى تعذر الإتيان بالواجب الأصلي و لو منضمًا إليه قبله أو بعده. كما أنه يكفى عدم المندوحه بلحاظ التجب الذى هو مقتضى حسن المعاشره، و لا يلزم خوف الضرر و نحوه مما يرجع إلى الاضطرار.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أن الظاهر أن موضوع التقيه هو العدو ذو القوه و السلطنه الذى يضطر لمجاملته و مجاراته، كافرا كان أو مخالفاً أو غيرهما، كما هو مقتضى ظاهر إطلاق التقيه، و ما دل على أنها جنه المؤمن و ترسه و حرزه و حصنه و السد الذى بينه و بين أعدائه، و ما ورد فى أهل الكهف و أبى طالب عليه السلام من أنهم أسروا الإيمان و أظهروا الشرك، و فى قضيه عمار «١».

(١) تراجع النصوص المذكوره فى الوسائل فى باب: ٣٤ إلى ٢٩ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

مضافا إلى موثق مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث في التقيه: «و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء، ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله، فكل شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه مما لا يؤدي إلى الفساد فى الدين فإنه جائز» (١).

و الظاهر أن المراد بالفساد فى الدين الفساد العام، كضياع معالمه، لا ترك المكلف للواجب الأصلى، لا بناء التقيه على ذلك، فتشريعها يخرج ذلك عن كونه فسادا فى دين الشخص.

نعم، المتيقن من الاجزاء مع مخالفه الحكم الأولى صورته الإتيان بالواجب على وجه المتابعه لهم بالنحو الذى يروونه عليه، فلو ترك الواجب رأسا تقيه منهم، فلا-إجزاء، و كذا لو أتى به على غير ما يروونه و لو لأنهم لا-يعترفون بالواجب، كما لو أمكن الصلاه إيماء تقيه من منكر وجوبها، أو لأنهم لا يصدقونه فى دعوى فقد الشرط، أو يخشى من بيان ذلك لهم، مع اعترافهم باعتبار الشرط، كما لو تخيلوا أن اعتذاره بالحدث تهرب من الصلاه معهم، أو كانوا يمنعون من تأخير الطهاره لذلك الوقت.

نعم، لو فرض قيام الدليل على كفايه ذلك من جهه الاضطرار- لا من جهه التقيه- أجزاء، بشرط عدم المندوحه الطويله و العرضيه، كما هو الحال فى سائر الابدال الاضطراريه.

و منه يظهر عدم الاجتزاء بما يخالف مذهب المتقى منه و إن تأدت به التقيه لعدم كونه فى مقام الإنكار على فاعله، كما عليه سيرتهم فى مذاهبهم المعترف بها.

و لا مجال للتمسك فيه بإطلاق التقيه، لأن الإطلاق الشامل لذلك هو إطلاق حكمها التكليفى، و هو كما يشمله الإتيان بصوره العمل، و غيره مما تقدم، لأن المعيار فيها محض المجامله و تجنب المنافره و لا إشكال فى عدم كونه معيارا

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حديث: ٦.

فى الاجزاء، بل المتيقن من دليله ما ذكرنا.

نعم، لو كان مخالفته فى المذهب فيما هو الحق عندنا أيضا، كترك التكفير، لزم لرجوعه إلى وجود المندوحه فى نفس الأداء الذى تقدم اعتباره فى اجزاء التقيه. فلاحظ.

الثانى: حيث عرفت أنه يعتبر عدم المندوحه بالوجه المتقدم، فيقع الكلام فيما لو رفع المكلف المندوحه، كما لو لم يتوقف غرض التقيه على الحضور مع المخالفين عند الوضوء، و بسبب حضور المكلف عندهم توقف غرضها على الوضوء أمامهم.

و لا الإشكال فى حسن التقيه أو لزومها فى الجملة - حسب نوع الغرض المصحح لها - لإطلاق أدله الحث عليها. و إنما الإشكال فى الاجزاء، لأن الدليل عليه ينحصر بظهور الإجماع، و العمومات، و موثق سماعه، و نصوص الحث على الصلاه مع المخالفين.

لكن هذه الصوره غير داخله فى المتيقن من الإجماع - لو تمّ. و العمومات قد عرفت عدم استفاده الاجزاء منها إلا بضميمه كثره موارد الاهتمام به فيما هو موضوع التقيه، بنحو يبعد عدم إرادته، و لا سيما مع معرفيه الاجزاء عند المتشرعه و عمدته الدليل لهم عليه العمومات المذكوره، و هذا لا يقتضى استفاده عموم الاجزاء منها، بل ثبوته فى الجملة من جهه الموارد و الأحوال.

إلا - أن عدم الخصوصيه عرفا للموارد، و لا سيما بقربنه ورود الحكم مورد الإرفاق و الامتنان الذى لا يختص ببعضها، و ثبوت الاجزاء فى مثل الصلاه و الطهاره من الأمور المهمه موجب لاستفاده العموم من حيثيه الموارد، دون الأحوال، فالتعميم لكل خصوصيه حاله محتاج لدليل و إن كان هو القطع بعدم دخلها، و لا طريق لاستفاده الاجزاء منها فى محل الكلام، و لا سيما مع قصور قربنه الامتنان عن شموله. فتأمل جيدا.

و أما موثق سماعه و نصوص الحث على الصلاه معهم فهى وارده فى مورد

عدم المندوحه بلحاظ غرض التحبب بلا توسط اختيار المكلف، لما عرفت من ابتناء الصلاه على الاجتماع و استنكار الاعتزال فيها عن العامه. فالبناء على عدم الاجزاء هو الأوفق بإطلاق الاحكام الأوليه.

نعم، مقتضى إطلاق خبر أبي الورد عموم الاجزاء مع عدم المندوحه و لو كانت بفعل المكلف. إلا أنه لو تمّ و لم ينصرف عن هذه الصوره مختص بالمسح على الخف و بالتقيه الناشئه من الخوف، دون ما يكون للتحبب، لظهور قوله عليه السلام:

«تقيه» فى ذلك.

و تعميم التقيه التى حث عليها الشارع الأقدس للتحبب بقرينه النصوص السابقه لا- يقتضى التعميم فيه، لعدم ثبوت نقل الماده شرعا عن معناها بذلك بنحو تدل عليه فى سائر الهيآت. فتأمل جيدا.

هذا، و لو كان رفع المكلف للمندوحه ناشئا عن غفلته أو جهله بالحال فلا ينبغى التأمل فى الاجزاء، لمناسبته للإرفاق و الامتنان، و لا ابتناء كثير من موارد التقيه على ذلك، بنحو لا مجال لإخراج هذه الصوره عنها.

ثمّ إنه فى مورد عدم الاجزاء إن أمكن التدارك فى الوقت فلا- مزاحم لحسن التقيه أو لزومها تكليفا الذى عرفت أنه مقتضى إطلاق أدلتها.

و إن تعذر كان وجوب الواجب مزاحما للتكليف بالتقيه، فيقدم الأهم، كما هو القاعده فى باب التراحم. و إن كان الظاهر استحقاق العقاب على التقصير و تفويت المهم بسبب اختيار مورد التراحم الملمزم بتفويته عقلا.

و دعوى: أن عمومات التقيه مخصصه لعمومات التكليف الأوليه فلا تنهض بمزاحمتها.

مدفوعه: بأن تخصيصها لها مشروط بعدم المندوحه كما سبق، فلا يجوز رفع المندوحه و تفويت الواجب الأولى بعد فرض قصور دليل البدليه، فلو فوته كان مسؤولا به، و هو مستلزم للتراحم بينه و بينها.

بل يمكن دعوى ذلك فيما لو لزم من التقيه مخالفه تكليف إلزامى، و لو كان

هو فوت الواجب الاختياري و الاكتفاء بما يطابق التقيه فى مورد الاجزاء، لظهور أدلتها فى عدم ارتفاع ملاك الحكم الواقعى، و أن تشريعها لوجود المزاحم، فمع فرض استناد المزاحم لاختيار المكلف و إن سقط التكليف به خطابا، إلا أن المكلف محاسب عليه و يستحق العقاب عليه عقلا. فتأمل جيدا.

الثالث: ما تقدم إنما يقتضى أجزاء العمل الموافق للتقيه فى مورد الخطاب الإلزامى أو الاقتضائى الذى هو موضوع للامتثال، دون الصحه فى التسيبىات المحضه التى لا تكون موردا للتكليف كالتذكيه و العقود و الإيقاعات، لقصور جميع الأدله المتقدمه عنها، إذ لا موهم لا فائده الصحه فيها مما سبق من أدله الاجزاء الا العمومات التى تقدم عدم دلالتها على الاجزاء بدوا إلا فى الجملة، و أن استفاده عمومه من حيثيه الموارد لفهم عدم الخصوصيه عرفا، و لا مجال لدعوى ذلك فى المقام مما لا يرجع إلى السعه لا فى مقام العمل، و لا فى جعل التكليف الأولى، لفرض عدم التكليف رأسا و انحصار الأمر فى السببيه.

و بذلك ظهر عدم الاجزاء فى مثل التطهير من الخبث.

و دعوى: أنه موضوع للتكليف الغيرى، حيث يتوقف عليه مثل الصلاه مما يعتبر فيه الطهاره.

مدفوعه: بأن ما هو القيد فى مثل الصلاه ليس هو السبب بنفسه، بل هو المسبب، و هو الطهاره الخبثيه، و ليس الخلاف بيننا و بينهم فى اعتبارها ليكون مقتضى أدله التقيه السعه فى مقام الجعل بالإضافه إليها و سقوط قيديتها، بل فى سببها، و قد عرفت قصور أدله التقيه عن إثبات الصحه فى الأسباب.

و من هنا يشكل الاستدلال بالعمومات و نحوها على أجزاء التقيه فى الوضوء و الغسل و التيمم حيث يكون موضوع التكليف فيه هو المسبب، و هو الطهاره، لا السبب، كما أشرنا إليه غير مره.

اللهم إلا أن يقال: نصوص المسح على الخفين و لا سيما خبر أبى عمر الأعجمى ظاهره فى المفروغيه عن جريان التقيه فى غيره من أفعال

الوضوء، و حيث كان من المعلوم أن الغرض المهم للآتي بها الاجزاء و تحصل الطهاره، لا محض الإتيان بصوره الوضوء، لعدم الداعي له غالبا بعد عدم توقف حصول غرض التقيه على الوضوء أمامهم، كما سبق، كشف عن الاجزاء فيه.

و هذا لا ينافي ما سبق منا عند الكلام في عمومات التقيه من عدم كون الاستثناء في خبر أبي عمر قرينه على حملها على الاجزاء، لأن عدم كونه قرينه على سوق العموم للاجزاء لا ينافي دلالتها على الاجزاء في أفعال الوضوء بالقرينه المذكوره.

هذا، مضافا إلى ظهور تسالم الأصحاب على عموم أجزاء الوضوء تقيه، إذ يمتنع عادة خفاء ذلك عليهم مع ظهور كثره الابتلاء به في العصور السابقه، كما تشهد به النصوص. و لا سيما مع تأيده بورود الترخيص في المسح على الخفين، الذي هو أبعد ارتكازا عن الواجب الأصلي من غيره من موارد مخالفتهم لنا. بل يؤيده أيضا ما ثبت في كثير من الموارد من ابتناء الوضوء على الميسور، فإن ذلك كله كاشف عن وضوح شمول العمومات للوضوء، و لو لإلحاقه بالصلاه لشده ارتباطه بها و كثره مخالفتهم لنا فيهما. فتأمل.

(١) هذا ظاهر بناء على جواز وضوء التقيه مع المندوحه. أما بناء على ما عرفت من عدم جوازه إلا مع عدم المندوحه عنه فاللزام وجوب بذل المال للتخلص منه.

و مجرد عدم وجوب الإعاده لا- يوجب كونه في عرض الواقع، بل غايه ما يكشف عنه كون أثره تاما، و هو لا ينافي كونه مترتبا تشريعا على تعذر الوضوء التام و لو بلحاظ توقف حصول غرض التقيه عليه.

و أما فى سائر موارد الاضطراب فىعتبر ذلك كله (١).

مسأله ٣٢ إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل فى أثناء الوضوء

(مسأله ٣٢): إذا زال السبب المسوغ للمسح على الحائل فى أثناء الوضوء أو بعده لم تجب الإعادة فى التقية (٢)،

نعم، لو كان بذل المال ضرورياً أو حرجياً تعين سقوطه فى التقية و غيرها من الضرورات.

و دعوى: أن بذل المال المعتد به ضرر مطلقاً و لو لم يكن مجحفاً.

غير ظاهره، لانصراف الضرر فى أدله نفيه إلى خصوص ما يكون تحمله ضيقاً على المكلف و حرجاً عليه.

و لذا كان بناء المشرع على بذل المال لو توقف القيام بالتكاليف عليه.

و تدل عليه النصوص فى خصوص شراء الماء للوضوء «١». فتأمل.

(١) لأن الجمع عرفاً بين أدله الأبدال الاضطرابيه و الأحكام الأوليه ليس بتخصيص الثانيه بالأولى بنحو يقتضى خروجها عنها موضوعاً و ملاكاً، بل الاكتفاء بالأبدال الاضطرابيه فى مقام العمل مع بقاء ملاكات الأحكام الأوليه، المقتضى لوجوب تحصيلها مهما أمكن، و اختصاص الاكتفاء بالأبدال الاضطرابيه بصوره عدم المندوحه مطلقاً و تعذر الواجب الأصلى رأساً.

نعم، لو كان رفع موضوع الاضطراب ببذل عدم المال أو غيره حرجياً أو ضرورياً تعين سقوطه و الاكتفاء بالواجب الاضطرابى.

(٢) أما بعد الإتمام و فوات الموالاه المعتمبره فى جواز المسح على البشره إتماماً للوضوء السابق- الذى هو منصرف بعض كلماتهم و صريح آخر- فهو الذى صرح به فى جامع المقاصد و المدارك و ظاهر الروض، و عن الجامع و المختلف و الذكرى و الدروس و البيان. إذ بعد حصول الطهاره لا ترتفع

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب التيمم.

إلا بحدث، و ليس منه زوال السبب.

خلافًا لما في المعتمد و المنتهى و كشف اللثام و عن المبسوط و التذكرة و الإيضاح و غيرها من وجوب الاستئناف، لأن الضرورة تقدر بقدرها.

و يندفع بما أشار إليه غير واحد من أن المنوط بالضرورة هو إيقاع الوضوء المذكور- فلا يشترع بعد ارتفاعها- لا أثره، بل هو لا يرتفع إلا بالحدث.

نعم، قد يقال: مجرد بقاء أثر الوضوء المذكور لعدم الحدث، لا يستلزم الاجتزاء به، بل إن كان أثره تاما كأثر الوضوء التام تعين الاكتفاء به في الدخول في الغايات.

و إن كان ناقصا و اكتفى به لمكان الضرورة لزم عدم الاكتفاء به بعد ارتفاعها و التمكن من فعل التام، لإطلاق دليل التام المقترن في الخروج عنه على حال الضرورة بمقتضى كون البدليه اضطراريه. فاللازم النظر في مقتضى دليل البدليه.

و حيث تقدم مشروعيه التقيه مع المندوحه الطويله و لو بالجمع بين العمل الأولى و العمل للتقيه لزم البناء على تماميه الطهاره و الاجتزاء بها في الغايات اللاحقه.

و مجرد اعتبار عدم المندوحه بالمعنى المتقدم منا الراجع إلى توقف حصول غرض التقيه على العمل المطابق لها لا ينافي ذلك، لرجوعه إلى قصور المشروعيه، و ترتب الأثر عن شمول صورته وجود المندوحه، فلا- ينافي تماميه الأثر المذكور بعد فرض المشروعيه، لعدم المندوحه بالمعنى المذكور.

نعم، بناء على اعتبار عدم المندوحه مطلقا بقريته كون البدليه اضطراريه تكون الطهاره الحاصله من الوضوء المذكور ناقصه، فلا تجزى بعد ارتفاع الضروره.

إلا أن يدل على الاجتزاء بها دليل خاص.

كما لا يبعد ظهور خبر أبي الورد- و لو بإطلاقه المقامى- في ذلك، فإن عدم التنبيه فيه على لزوم التدارك بعد ارتفاع العذر مع الغفله عنه و غلبه سرعه زوال العذر ظاهر في الاجتزاء به حينئذ.

بل لا يبعد ظهور جميع أدله الوضوء العذرى فى ذلك، على ما يأتى الكلام فيه فى الجبائر فى المسأله الواحده و الأربعين ان شاء الله تعالى. و لا سيما مع ما فى جامع المقاصد فى حكم التقيه بالغسل، من قوله: «و لا يجب الإعادة بزوالها قولاً واحداً فيما أظنه». و أما قبل فوات الموالاه فهل يجب التدارك بمثل رفع الحائل و المسح بالبله، أو لا؟ قولان، ظاهر كشف اللثام ابتناؤهما على القولين السابقين.

لكن صاحب المدارك مع ذهابه لعدم الإعادة هناك حكى عنه القول هنا- وفاقاً لشيخه- بوجوب التدارك، و وافقهما فى ذلك السيد الطباطبائى فى العروه الوثقى و سيدنا المصنف قدس سره فى شرحها.

و هو فى محله، لقصور أدله التقيه عن الاجتزاء بالناقص مع التمكن من الإتمام، نظير ما تقدم من اعتبار عدم المندوحه فى كيفيه العمل. و يستفاد من موثق سماعه المتقدم، لقوله عليه السلام: «ثُمَّ لِيَتِمَّ مَعَهُ صَلَاتُهُ عَلَى مَا اسْتَطَاعَ» (١).

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنه إذا كان زمان ارتفاع التقيه معتداً به، لبعده، لم يبعد شمول أدله التقيه له. فهو غير ظاهر مع ذلك.

و منه يظهر وجوب التدارك إذا كان ارتفاع السبب فى الأثناء، لملازمته لبقاء الموالاه.

(١) الظاهر أن الخلاف فى ذلك هو الخلاف المتقدم فى التقيه، بل هو الخلاف المذكور فى الجبائر، بل ينبغى أن يجزى فى سائر أفراد الوضوء الاضطرارى.

و كيف كان، فمقتضى ما تقدم من القاعده وجوب الإعادة فى المقام، و سائر الوضوءات الاضطراريه لظهور أدلتها- بقرينه ورودها مورد الاضطرار- فى اعتبار

(١) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٢.

(مسأله ٣٣): لو توضحاً على خلاف التقيه (١) فالأحوط وجوباً الإعادة (٢).

عدم المندوحه مطلقاً، و ليست كالتقيه فى مشروعيتها مع المندوحه فى الجملة، لو لا- ما أشرنا إليه آنفاً من قرب ظهور دليل تشريعها- و لو بإطلاقه المقامى- فى عدم وجوب الإعادة. فلاحظ.

(١) الظاهر أن مراده قدس سرّه صورته وجوبها. أما فى مورد استحبابها فلا منشأ لعدم أجزاء الواجب الأصلى إلا تخيل أن إطلاق دليل مشروعيتها لما كان ظاهراً فى لزومه، فالبناء على استحباب التقيه كاشف عن كذب الظهور المذكور فى موردها، فلا طريق لإثبات مشروعيتها فيه، لسقوط الدلالة الالتزاميه تبعاً للدلاله المطابقه.

و يندفع- مع الغمض عما يأتى فى صورته وجوب التقيه- بأن استفاده المشروعيه ليس لحجيه الدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقه، بل لأنه مقتضى الجمع العرفى بين إطلاق الوجوب و دليل استحباب التقيه.

(٢) فقد استظهر فى الجواهر عدم أجزاء الوضوء المذكور، قال: «و لذا صرح بالبطلان فى مقام يجب الغسل للتقيه، فخالف و مسح، جماعه من الأصحاب، و هما من واد واحد.»

و قد يستدل عليه.

تاره: بأن الواجب فعلاً هو العمل المطابق لها، فلا يجزى غيره.

و اخرى: بأن وجوب التقيه يستلزم حرمة الفعل المخالف لها، لا لأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، بل لأن مرجع وجوبها إلى وجود الملزم فى مجاراتهم و ترك مجاهرتهم بالمخالفه، و هو كما يقتضى وجوب الفعل الذى به المجاراه يقتضى حرمة الفعل الذى تكون به المجاهره بالمخالفه، فيمتنع التقرب به.

و يندفع الأول: بأن الجمع عرفاً بين دليل وجوب التقيه الراجع إلى التكليف

بها و إطلاق دليل الواجب الأولى الوارد لبيان ماهية الأمور به ليس بالتخصيص، ليقصر الواجب الأولى في ظرف وجود موجب التقيه ملاكاً، و تكون التقيه عدلاً له في عرضه، كالقصر و التمام، بل بحمل دليل التقيه على وجود المانع الخارجى عن التكليف بالواقع مع بقاء ملاك، و لذا يكون المتقى منه مسؤولاً- و آثماً بملاك منعه من امتثال التكليف الشرعى زائداً على كونه مانعاً للمتقى من أعمال سلطنته، لا أنه مانع من تماميه التكليف فى حقه، كما لو سلب ماله، فرفع استطاعته للحج.

فالوضوء الأولى فى مورد التقيه الواجبه يكون نظير مورد اجتماع الأمر و النهى، الذى هو مجزى عن الأمر مع تأتى قصد القربه، على التحقيق.

و مجرد أجزاء العمل الموافق للتقيه لا ينافى ما ذكرنا، بل غايه ما يقتضى بدليه التقيه عن الواقع و لو فى طوله، مع تماميه ملاك، نظير أجزاء الناقص عن التمام مع الجهل بالحكم الذى لا ينافى أجزاء التمام أيضاً، لتماميه ملاك و موضوعه، بل فعليه التكليف به واقعا.

و أما الثانى فهو لا ينافى الاجزاء مع غفله المكلف عن مخالفته للتقيه، أو عن وجوبها.

و كذا لو قصد التقيه حين الإتيان بالواجب الأصلى، ثمّ تعمد تركها بعد إكماله، كما لو توضأ عازماً على التقيه بالمسح على الخفين بعد المسح على البشره خفيه من المخالفين، و بعد إكمال وضوئه عدل عن ذلك فلم يمسح على الخفين.

نعم، لو تعمد فعل ما له دخل فى مخالفه التقيه من أجزاء الوضوء ملتفتاً لذلك بطل للوجه المذكور، سواء كان الفعل بنفسه مخالفاً لهم، كما لو جاهر بمسح البشره، أم لا، كما لو شرع بغسل الوجه عازماً على المجاهره بمسحها، فان الشروع فى الوضوء محقق لموضوع التقيه، فمع البناء على تركها يكون فعله مقدمه للحرام، فيمتنع التقرب به، و يبطل حتى لو عدل عن مخالفتها بعد ذلك، فمسح على الخفين أو غسل رجله، غايته أن امتناع التقرب به حينئذ للتجرى لا للمعصيه به.

و كذا لو فرض تخيل المكلف وجوب التقيه خطأ فخالفها بالوجه المذكور.

تممه لو وافق المكلف التقيه لاعتقاد وجوبها خطأ، فإن كانت مستحبه في الواقع فلا ينبغي الإشكال في صحه عمله.

وإلا- فإن كان الخطأ في اعتقاد كون المتقى منه عدوا مخالفا فالظاهر بطلان العمل، لعدم الموضوع للتقيه واقعا، و ظهور أدلتها في فرض وجود عدو يتقى منه.

وإن كان الخطأ في تخيل ترتب الضرر منه، فالظاهر الاجزاء، لا ابتناء التقيه على الحذر الصادق مع الخوف و إن لم يكن ضرر واقعي.

فالخوف محقق لموضوعها و ليس طريقا محضا مع كون الموضوع هو الضرر الواقعي، ليتعين البطلان مع عدمه.

و أما بقيه الضرورات فما كان منها من قبيل العجز و التعذر لا- مجال للبناء على الاجزاء مع ظهور الخطأ فيه لقصور الأدله عن ذلك.

و ما كان قبيل الضرر، كما في الجبائر و المسح على الحائل عند خوف الثلج فقد قرب سيدنا المصنف قدس سره عدم الاجزاء فيه، لدعوى: أن مقتضى الجمع بين الأدله المتضمنه لعنوان خوف الضرر أو اعتقاده- كخبر أبي الورد المتقدم- و الأدله المتضمنه لعنوان الضرر كون الموضوع الحقيقي هو الضرر الواقعي، و أن الخوف و الاعتقاد طريق إليه، فيصح العمل عليها ظاهرا، و إن لم يجزئ واقعا لو فرض عدم الضرر، بناء على ما هو الظاهر من عدم الاجزاء بموافقه الأمر الظاهري.

و دعوى: أن خوف الضرر لما كان طريقا شرعا له كان منجزا لحكمه و مانعا عقلا من الإتيان بالوضوء التام، فيكون كما لو تعذر خارجا.

مدفوعه- مضافا إلى قصوره عن خوف الضرر الذي لا يجب دفعه- بقصور أدله تشريع الوضوء الاضطراري عن المانع العقلي بالنحو المذكور، بل هي مختصه بالأعداء الشرعيه كالضرر و الحرج و الموانع الخارجيه في

موارد التعذر.

نعم، إذا كان تحصيل الواقع فى فرض خوف الضرر حرجا عرفيا تعين الاجزاء واقعا و إن لم يكن هناك ضرر، لو فرض الاكتفاء بالحرج فى تشريع الوضوء الاضطرارى.

هذا، و لكن الخوف ليس أماره عرفيا على تحقق الضرر، لنتجه بمقتضى الجمع العرفى حمل ما تضمنه من الأدله على كونه طريقا ظاهريا للضرر مع تبعيه الحكم الواقعى بدفعه و مشروعيه البديل الاضطرارى معه للضرر الواقعى. بل الاكتفاء به عرفيا لمحض الاحتياط فى دفع الضرر للاهتمام به.

و ذلك إنما يقتضى منجزيته للتكليف بحرمة الضرر ظاهرا، المستلزم لكونه عذرا فى مخالفه الواقع الاولى الذى يحتمل التكليف به تبعا لاحتمال عدم الضرر، و لا يقتضى الاجتزاء بالبديل الاضطرارى ظاهرا، بل مقتضى الاحتياط لو كان الاجزاء منوطا بالضرر الواقعى هو الجمع بين الأداء به و الإعاده أو القضاء بالواجب التام بعد الأمن من الضرر.

و حيث لا إشكال فى عدم وجوبه فالأنسب الجمع بين دليلى الاجزاء بحمل ما تضمن عنوان الضرر على كونه الموضوع الواقعى للتكليف الثانوى و الراجع الواقعى للحكم الاولى، و حمل ما تضمن عنوان الخوف على الاكتفاء به فى مقام العمل، فيكون العمل الاضطرارى معه مجزيا، و إن لم يكن مشروعا لعدم الضرر الواقعى.

فالخوف بنفسه موضوع للاجزاء واقعا، و إن كان منجزا ظاهريا للتكليف بدفع الضرر و معذرا ظاهريا عن التكليف الأولى المزاحم له، مع تبعيه التكليف بدفع الضرر للضرر الواقعى. و لا- ملزم بكونهما على نهج واحد، و لا سيما مع مناسبه التكليف ارتكازا للضرر الواقعى، و مناسبه الاجزاء لمقام العمل التابع للمؤمن و المنجز فى مقام الظاهر، لأنه الأنسب بمقام الامتثال بعد فرض عدم سقوط التكليف الأولى ملاكا، و لا- دخل للضرر الواقعى فيه أصلا. فالاجزاء فى المقام نظير الاجزاء فى موارد لا تعاد لا ينافى إناطه التكليف بالواقع.

مسألة ٣٤ لا يجب في مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع

(مسألة ٣٤): لا يجب في مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع و يمسح إلى الكعبين بالتدريج، بل يجوز أن يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم من طرف الطول إلى المفصل و يجرها قليلا بمقدار صدق المسح. (١)

و منه يظهر الوجه في أجزاء الواجب الأولى لو أتى به المكلف بسبب القطع خطأ بعدم الضرر، كما تقدم في التقيه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) كما صرح به في العروه الوثقى. لإطلاق أدله المسح، حتى الآيه الكريمة، بناء على ظهور الغايه فيها في كونها لتحديد الممسوح، لما أشرنا إليه عند الكلام في غسل اليدين من عدم تعارف تحديد الفعل بالاختصار على بيان الغايه. و لا سيما مع ورودها في سياق التحديد في اليدين الذي إشكال في عدم إرادته غايه الفعل فيه.

بل حتى بناء على ظهورها في بيان غايه المسح لا تدل إلا على وجوب الانتهاء بالكعبين و لو بجر اليد إليهما قليلا، و لا تقتضى البدء بالأصابع.

نعم، في صحيح البنظي عن الرضا عليه السلام: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت:

جعلت فداك، لو أن رجلا قال بإصبعين من أصابعه هكذا. فقال: لا إلا بكفيه [بكفه.

خ ل] «١» و هو ظاهر في وجوب الكيفيه المذكوره.

لكن ما دل على جواز النكس ملزم بحمله على الاستحباب، أو على بيان كميّه الماسح أو الممسوح، كما هو الأنسب بالذيل و أن المراد من الكيفيه ما يعم ذلك.

و أما حمله على وجوب الكيفيه من حيثيه الاستمرار لا من حيثيه المبدأ

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

كما أنه يجوز النكس (١)، بأن يتدئ من الكعبين و ينتهى بأطراف الأصابع.

و المنتهى، فليس هو عرفيا فى مقام الجمع بين الأدله، بل التفكيك المذكور مما يغفل العرف عنه جدا.

(١) كما فى المبسوط و النهايه و التهذيب و الاستبصار و إشاره السبق و المراسم و الشرائع و المعتمر و المنتهى و القواعد و الإرشاد و جامع المقاصد، و عن محكى المهذب و الجامع و الإصباح و غيرها، و فى الحدائق و عن الذكرى أنه المشهور، بل فى المفاتيح نسبة الشذوذ للمخالف هنا.

و يشهد له - مضافا إلى إطلاقات المسح حتى الآيه بناء على ظهورها فى تحديد المسح، كما تقدم - صحيح حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا» (١) و روى فى سند آخر هكذا: «لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا» (٢) و صحيح يونس: «أخبرنى من رأى أبا الحسن عليه السّلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدم و يقول: الأمر فى مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع إن شاء الله» (٣).

و احتمال اراده الجمع من الأولين لا التخيير مخالف للظاهر، كالإشكال فى سند الأخير بالإرسال، لاندفاعه بما تقدم فى تحديد الكر بالوزن من الاعتماد على مراسيل يونس.

هذا، و فى الفقيه و عن السرائر و البيان و الألفيه عدم جواز النكس، و نسب لظاهر الانتصار و الغنيه و الوسيله، بل لو تمّ كان ظاهر الأولين دعوى الإجماع عليه.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

لكن لا يبعد كون مرادهم تحديد الممسوح، بل لعله ظاهر الأول.

و كيف كان فقد استدل لهم بأنه المتعارف الذى ينصرف إليه الإطلاق، و بنصوص الوضوءات البيانية بعد حملها عليه، إذ لو وردت بالنكس لوجب، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»، و بصحيح البنظى المتقدم.

لكن التعارف لا- ينهض بتقييد الإطلاق، و الوضوءات البيانية لا تنهض بإثبات الوجوب- كما تقدم غير مره- و لا سيما مع ما تقدم من النصوص التى يجب رفع اليد بها عن ظاهر صحيح البنظى، كما تقدم أيضا.

و من ذلك يظهر جواز المسح عرضا، فإنه و إن خرج عن مفاد النصوص السابقة، إلا أنه مقتضى الإطلاقات. بل لا يبعد إيماء النصوص السابقة إلى بقاء المسح على إطلاقه من دون خصوصيه للنكس.

ثم إنه قد صرح فى جامع المقاصد بكراهه النكس. و لعله يرجع لما فى المراسم من استحباب المسح من أطراف الأصابع إلى الكعبين.

و كأن وجهه التأسى و صحيح البنظى بناء على حمله على الاستحباب، لا محض تحديد الماسح أو الممسوح. و لا ريب فى أنه أولى- كما عن الذكرى و الدروس و المختلف و محكى المذهب- إذ لا أقل من الخروج به عن شبهه الخلاف.

بقى أمور.

الأول: صرح فى العروه الوثقى بوجوب إمرار الماسح على الممسوح بتحريكه فوقه، و لا يكفى جرّ الممسوح تحته و أمضاه غير واحد من محشيها. و كأنه لدعوى انحصار الفرق بين الماسح و الممسوح بذلك.

قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «لكنه غير ظاهر، لصدق قولنا: مسحت يدي بالجدار، و مسحت رجلى بالأرض. و الفارق بين الماسح و الممسوح أن الممسوح هو الذى يقصد إزاله شىء عنه، و الماسح ما يكون آله لذلك، فان كان الوسخ باليد تقول: مسحت يدي بالجدار، و إن كان الوسخ بالجدار تقول: مسحت الجدار بيدي

و استعمال العكس مجازاً.

و كأن مصحح نسبه المسح لليد هنا كونها مزيله للخبث الخارجى أو الاعتبارى.

و قد استشكل فى ذلك شيخنا الأستاذ قدس سره بأن باء الاستعانه لما كان مدخولها آله الفعل فلا بد من حركته تحقيقاً لمعنى الآليه المبنى على اعمال الآله. و أما الباء فى قولنا مسحت يدي بالجدار فليست للاستعانه، بل للإلصاق أو التبعض، مثلها فى قوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ «١»، بخلاف الباء الداخلة على اليد فى الوضوء و التيمم، فإنها للاستعانه بلا إشكال.

و يندفع: بأن توقف الآليه- التى هى مفاد الباء- على حركه مدخولها غير ظاهر، بل يكفى تأثير مدخول الباء للفعل العامل فيها فى معموله، بنحو يصح إطلاق اسم الفاعل عليه، و لذا تدخل على ما لا حركه فيه، كقولنا: أحرقت الثوب بالنار، و طهرته بالماء، لوضوح أن الباء فى الجميع للاستعانه، مثلها فى قولنا: مسحت رأسى بيدي، فإذا فرض أن الملحوظ فى المسح هو التأثير و الإزاله- كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره- فمدخول الباء هو المؤثر فيما يتعدى له المسح بنفسه و إن كان ساكناً لا حركه فيه، كالجدار فى قولنا: مسحت يدي بالجدار.

و لا مجال لما ذكره من أن الباء فى المثال المذكور ليست للاستعانه، بل للإلصاق أو التبعض.

لوضوح أن باء الإلصاق أو التبعض تدخل على المفعول فى المعنى، و قد صرح بالمفعول فى المثال، و هو اليد، فكانت هى الممسوح، و من الظاهر أن المسح لا يتعدى إلى مفعولين، فلا بد من كون الجدار آله المسح، فيكون ماسحاً بمعنى، كالماء المطهر و النار المحرقه. و لا وجه لقياسه بقوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ لوضوح أن الرؤوس ممسوحه و آله المسح الأيدي.

(١) سورة المائدة: ٦.

ص: ٤٠٨

فلعل الأولى أن يقال: إن اعتبار الحركة في الماسح ليس لتوقف الآلية المستفاده من الباء عليه، بل لأخذها في مفهوم المسح، لتقومه بإمرار أحد الجسمين على الآخر بمماسه و بنحو من الاستيلاء، فالماسح هو المار و الممسوح هو المرور عليه.

و أما الإزالة و التنظيف أو التأثير فهي خارجة عن مفهومه، و لذا قد يخلو عنها فيما لو لم يقصد بالمسح إزاله شىء عن شىء و لا التأثير فيه، و منه مسح رأس اليتيم و عند البيعه، و لا مجال لدعوى عدم صدق المسح حينئذ.

نعم، لما كان الغالب كون المقصود بالمسح الإزالة أو التأثير فقد يضمن معناهما و يجرى عن معناه، و يكون الماسح هو المزيل. أو المؤثر و إن لم يكن مارا و لا- متحركا، و الممسوح هو المزال أو عنه أو المؤثر فيه و إن كان متحركا، و منه: مسحت يدي بالجدار، و مسحت التراب عنها، و عليه جرى قوله عليه السلام:

«و امسح بيله يمناك ناصيتك».

لكن لا مجال للحمل عليه بلا قرينه و إن أمكن في المقام، بل يتعين الالتزام بالمعنى الأصلي، و قد يشهد لما ذكرنا تعديه المسح للممسوح ب «على» في غير واحد من النصوص، و منها صحيح محمد بن مسلم: «امسح على مقدم رأسك، و امسح على القدمين» (١)، فان ظهوره في لزوم إمرار اليد على الممسوح مما لا ينبغي أن ينكر.

و لو فرض إجمال المسح من هذه الجهة لزم الاقتصار على المتيقن منه، و هو صورته مرور الماسح، لقاعده الاشتغال المعول عليها في مثل المقام.

هذا، و أما الاكتفاء بالمرور من كل منهما، لصدق مرور اليد على العضو، فيكون ممسوحا بها، و إن كان هو مارا عليها و ماسحا لها، و هما متماسحان.

فلا يخلو عن إشكال، لأن مقتضى ما تقدم اعتبار وقوع المسح من اليد على العضو، و الحاصل في الفرض المذكور مسح واحد مستند لكل منهما، لا

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مسحان، كل منهما واقع من أحدهما على الآخر، و ليس هو كالتعاطى بين الشخصين المنتزع من إعطائين كل منهما صادر من أحدهما للآخر. فتأمل جيدا.

الثانى: صرح فى محكى التنقيح بأنه لا- يشترط اتصال الخط من أطراف الأصابع إلى الكعب فى المسح، فلو مسح ثم قطع ثم مسح من محاذيه كفى، و حكى فى مفتاح الكرامه عن أستاذ السيد الطباطبائى اشتراط الاتصال.

أقول: إن كان المراد بالاتصال اتصال المسح- و هو الذى فهمه فى الجواهر من التنقيح- بحيث يكون بمسحه واحده، فلا وجه لاعتباره بعد إطلاق أدله المسح، كيف و إيجاب ذلك يستلزم وجوب استمرار الحركة! فلا يجوز التوقف حتى مع إبقاء الماسح على الممسوح و عدم رفعه عنه، لتوقف وحده المسح على ذلك، و من البعيد التزام أحد به، و خصوصيه رفع الماسح لا أثر لها فى ذلك.

و إن كان المراد اتصال الممسوح فالظاهر اعتباره- كما هو ظاهر محكى المقاصد العليه- لظهور أدله تحديد الممسوح طولاً فى لزوم وحدته باتصال أجزائه، بحيث يكون الممسوح شيئاً واحداً واقعا بين أطراف الأصابع و الكعب.

بل لا يبعد اعتبار كونه خطأ مستقيماً عرفاً، فلا يكفى مسح خط متعرج و إن كان متصللاً، لانصراف أدله التحديد المذكوره عنه. فلاحظ.

ثم إنه صرح فى محكى المقاصد العليه بالاكْتفاء بمسح أى إصبع شاء من الرجل، و ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أنه صرح به جماعه.

و هو المطابق لإطلاق أدله تحديد الممسوح طولاً. بل يبعد حمل الإطلاقات المذكوره على إصبع معين بعد التصريح فى بعضها بأن أحد الحدين هو أطراف الأصابع.

نعم، هو يناسب موثق عمار و روايه عبد الأعلى مولى آل سام الواردين فى الإصبع الذى ينقطع ظفره «١».

إلا أن عدم تعيين الإصبع فيهما موجب لظهورهما فى وجوب الاستيعاب،

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥، ٦.

و تنزلهما على إصبع خاص بعيد عن ظاهرهما، فليس الحمل عليه عرفياً. فتأمل جيداً.

الثالث: أشار في العروه الوثقى إلى الإشكال في وضوء الوسواسى.

و منشأ الاشكال فيه أحد أمرين.

الأول: أن عمل الوسواسى قد يستوجب الإخلال بشرط الوضوء، كما لو أدخل بالموالاه فيما لو فرض الاستمرار بغسل أحد الأعضاء بتكثير الماء و الاستمرار فى صبه بالنحو المستلزم لجفاف ماء الوضوء الأصلي، أو احتاط بتكرار غسل اليد اليسرى و صب الماء عليها لكون المسح بغير ماء الوضوء، أو زاد فى مسحها على المتعارف، حيث يلزم مسح الرأس بماء اليسرى بناء على عدم جواز ذلك.

و هذا لا يختص بالوسواس، بل يجرى فى مطلق التكرار الخارج عن المتعارف، سواء كان لاحتياط مشروع أم لتخيل عدم الإتيان بالجزء.

الثانى: أن حرمة الوسواس تمنع من التقرب بالفعل، فيبطل، و هو لا يختص بالوضوء.

و الكلام فى ذلك.

تاره: فى الدليل على الحرمة.

و اخرى: فى لازمها.

أما الأول: فقد تردد فى ألسنه المتشرعه حرمة الوسواس. بل استظهر سيدنا المصنف قدس سرّه عدم الإشكال فى حرمة.

و قد يستدل عليه بالنصوص الرادعه عنه، ففى صحيح عبد الله بن سنان:

«ذكرت لأبى عبد الله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة، و قلت: هو رجل عاقل.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: و أى عقل له و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذى يأتية من أى شىء هو؟ فإنه يقول لك: من عمل

الشیطان» (١)، و فی صحیح زراره و أبی بصیر: «قلنا له: الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى و لا ما بقى عليه، قال: يعيد. قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك. قال: يمضى في شكه. ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فان الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم، و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك. قال زراره: ثم قال: إنما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (٢)، و فی صحیح محمد بن مسلم عن أبی جعفر عليه السلام: «قال: إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان» (٣).

و يشكل: بعدم ظهورها في الحرمة التكليفية، فإن الردع في الأول لما كان بملاك قلبه عقل الوسواسي كان ظاهرا في الإرشاد، و مجرد فرض إطاعه الشيطان لا- يستلزم الحرمة التكليفية، لعدم حرمة إطاعته إلا إرشادا حيث يأمر بالمعصية، و لا يستلزم كون جميع ما يأمر به معصية، حيث أنه يأمر بترك المستحبات، كما قد يأمر ببعض الأمور بلحاظ آثارها الوضعيه من ضيق صدر المؤمن و ضياع وقته و نحوهما مما يرغب فيه بمقتضى عداوته له و إن لم يكن معصية بنفسه.

و لذا قد يكون الوسواس في غير أمور الدين مما يهتم به الإنسان كصحته و كرامته و ماله، فيخرج عن المتعارف عند العقلاء في طرق حفظها، و لا- يظن من أحد الالتزام بحرمة. و الردع في الأخيرين وارد مورد الإرشاد لرفع الوسواس من دون أن يتضمن حرمة.

و دعوى: أن الإرشاد إلى رفعه ظاهر في حرمة و مبغوضيته.

ممنوعه، إذ قد يكون بلحاظ الضيق الحاصل منه على المكلف، لا لمبغوضيته شرعا.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ١.

و من هنا كان إثبات حرمة الوسواس فى غاية الإشكال. بل هو لا يناسب مرتكزات المشرعه، لنظرهم إلى الوسواسى نظر العطف و الرحمه كنظرهم للمريض المبتلى، لا نظر المقت و الاستنكار كنظرهم للعصاه بجوارحهم أو جوانحهم.

نعم، لا إشكال فى رجحان مقاومته إرغاماً للشيطان الخبيث و حذراً مما قد يستلزمه من ضيق الصدر و ضياع الوقت الذى قد يستلزم التفريط ببعض المهمات الدينيه و الدنيويه، بل قد يودى إلى ترك بعض الواجبات. بل لا ريب فى كونه نقصاً منافياً لكمال الإنسان و قوه نفسه. نسأله سبحانه أن يعيدنا و جميع المؤمنين منه بمنه و كرمه إنه أرحم الراحمين.

و أما الثانى: فالحرمة إنما تقتضى بطلان العمل العبادى مع الالتفات إليها كبرى و صغرى، بأن يعلم المكلف أن عمله ناشئ عن الوسواس و تنتجز حرمة عليه.

مع أنها إنما تقتضى بطلان الجزء الصادر عن الوسواس، لا تمام العمل إلا إذا أوجب خلافاً فيه، كزياده مبطله بأن زاد سجده فى الصلاه، أو ذكراً جازماً بجزئيته، أو نقص الجزء فيما لو فرض الحاجه له واقعا لعدم الإتيان به، إلا أن المكلف أتى به للوسواس، فان بطلانه مستلزم لنقص العمل و بطلانه.

نعم، لا ينتجز ذلك على المكلف حين العمل، لامتناع فرض الوسواس مع ظهور الحاجه إلى الجزء، و إنما يمكن اطلاع المكلف عليه بعد ذلك.

ثم إن هذا يأتى أيضاً فى تكرار العمل بتمامه، للوسواس، فان فرض حرمة الوسواس و بطلان العمل لأجله مستلزم لعدم إجرائه حتى لو فرض الحاجه إليه واقعا، و لو لخلل مغفول عنه فى العمل المأتى به أولاً. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و منه نستمد العون و التسديد، و هو حسبنا و نعم الوكيل. و له الحمد وحده و الصلاه و السلام على من لا نبي بعده محمد و آله الطاهرين من أعلام الحق و سادات الخلق.

انتهى الكلام فى فصل أفعال الوضوء بعد ظهر الاثنين غره ذى القعدة الحرام، سنه ألف و ثلاثمائة و ست و تسعين للهجرة. بقلم
العبد الفقير (محمد سعيد الطباطبائى الحكيم) عفى عنه.

و انتهى تبيضه بقلم مؤلفه بعد الفراغ من تدريسه، بعد ظهر الأربعاء الثالث من الشهر المذكور، من السنه المذكوره. و الحمد لله
رب العالمين.

ص: ٤١٤

الفصل الثاني من كان على بعض أعضاء وضوئه جبيره (١)..

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

(١) في مجمع البحرين و لسان العرب و القاموس و ظاهر الجمهره و عن شرح المدرس: انها العيدان التي تجبر بها العظام، و في المصباح: أنها العظام التي توضع على الموضع العليل من البدن. و قال الراغب: «و اشتق من لفظ جبر العظم الجبيره، الخرقه التي تشد على المجبور، و الجباره للخشبه التي تشد عليه، و جمعها جبائر» و في كشف اللثام: «و ذو الجبيره، أى: الخرقه أو اللوح أو نحوهما الشدود على عضو من أعضاء الوضوء انكسر فجبر» و نحوه في الحدائق.

و ظاهر الكل بل صريح بعضهم اختصاصها بما يجبر به العظم المكسور، دون ما يشد على الجروح و القروح و نحوها، و إن ساواها في الحكم، كما هو ظاهر الخلاف و المبسوط و المنتهى و الروض أيضا.

لكن في الحدائق و عن شرح المفاتيح أن ظاهر الفقهاء إطلاقها على ما يعم ذلك. و قد يشهد به اقتصار بعضهم على حكم الجبائر و عدم تعرضهم لما يشد به الجرح و القرع، كما في الشرائع و القواعد، مع بعد إهمالهم لحكمه بعد ورود الأدله

فإن تمكن من غسل ما تحتها بنزعها أو بغمسها في الماء وجب (١)،

فيه. بل هو صريح محكى المشكاه، حيث قال: «لا جبيره إلا في كسر أو جرح أو قرح. و يلحق بالأول الخلع و الرض، و بالثاني الكى و الخراق، و بالثالث البثور و القوابى، و فى الأورام نظر». بل قد يستفاد فى الجملة من صحيح عبد الرحمن بن الحجاج «١» الآتى.

و كيف كان، فلا- أهميه للتعميم فى اصطلاح الفقهاء، كما لا يههم تحقيق مفهوم الجبيره بعد عدم اختصاص الأدله بها، و ورود بعضها فى الجروح و القروح و الدواء. بل المستفاد العموم لجميع ما تقدم، من مجموع النصوص بعد ضم بعضها إلى بعض، و لو لفهم عدم الخصوصيه بملاحظه المناسبات الارتكازيه.

و لعله يأتى فى بعض الفروع الآتیه ما له نفع فى ذلك.

(١) لا إشكال فى عدم أجزاء المسح على الجبيره و لا فى ترك موضعها مع إمكان نزعها و غسل ما تحتها.

و يقتضيه- مضافا إلى العمومات- صحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل تكون به القرحة فى ذراعه أو نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقه و يتوضأ و يمسح عليها إذا توضأ. فقال: إن كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه، و إن كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقه ثم ليغسلها» «٢».

و إنما الاشكال و الخلاف بينهم فى أنه هل يتخير حينئذ بين أمور ثلاثه، و هى الغسل بعد النزع، تكرار صب الماء حتى يصيب البشره، و غمس العضو فيه كذلك. أو يتخير بين الأولين. أو يتعين عليه الأول؟ وجوه.

قرب فى كشف اللثام الأول، و اختاره شيخنا الأعظم قدس سره و هو المحكى عن شرح المفاتيح و الدروس و البيان و الكركى و ظاهر التحرير و نهايه الأحكام، بل عن اللوامع دعوى الإجماع عليه، و قال شيخنا الأعظم قدس سره: «و لا خلاف فى التخيير بين

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

الوجوه، و إن أوهم بعض العبائر خلاف ذلك.»

و هو فى محله لو حصل بالأخيرين الواجب الاختيارى، لإطلاق الأدله. بل لا ياحتمل كون حكم ذى الجبيره أشد من حكم غيره. و من هنا يتعين حمل الأمر بالنزع فى صحيح الحلبي المتقدم على المقدميه الغالبه للغسل الاختيارى، لا على تقييده. إلا أن الشأن فى تحقيقه، فإنه و إن لم يعتبر فى الغسل الجريان- كما تقدم فى أول الفصل السابق- إلا أنه يعتبر الترتيب فى نفس العضو فى اليدين- كما تقدم- بل فى الوجه على المشهور، و يشكل حصوله بالوجهين المذكورين، خصوصاً الغمس.

و أما موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السّلام: «فى الرجل ينكسر ساعده أو موضع من مواضع الوضوء فلا يقدر أن يحله، لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع؟ قال: إذا أراد أن يتوضأ فليضع إناء فيه ماء و يضع موضع الجبر فى الماء حتى يصل الماء إلى جلده، و قد أجزاء ذلك من غير أن يحله» (١).

فهو مختص بصوره تعذر الحل، و لا- وجه للتعدى عنها إلا دعوى أن قوله عليه السّلام: «من غير أن يحله» مشعر بعدم وجوب الحل حتى مع إمكانه، و هى لو تمت لا تصلح للاستدلال.

نعم، لا بأس بالتخير المذكور فى الغسل بناء على ما سبق هناك من ظهور الأدله فى كفايه إمساس الماء فيه. فراجع.

و أما الثانى: فهو مقتضى الاقتصار فى جملة من الكتب على التخير بين النزع و تكرار الماء، كالشرائع و القواعد و الإرشاد و جامع المقاصد و الروض و عن غيرها، بل عن الذخيره دعوى الإجماع على أن الغمس لا- يجوز إلا مع تعذر كل من النزع و التكرار.

و إن كانت النسبه للأصحاب لا- تخلو عن إشكال، لقرب أن يكون تخييرهم بين الأولين لإرادته بيان وجوب إيصال الماء مع الإمكان من دون خصوصيه لهما،

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

و هو يقتضى الاكتفاء بالثالث أيضا.

و كيف كان، فلا- وجه له إلا- دعوى صدق الجريان المقوم للغسل بتكرار الصب، خصوصا مع غمز الجبيره و المسح عليها، بخلاف الغمس المجرد.

و هو غير مهم بعد ما تقدم من عدم اعتبار الجريان فى الغسل الواجب فى الوضوء إلا لأجل الترتيب الذى عرفت الإشكال فى حصوله بالوجهين معا.

و من هنا كان الأقوى فى الوضوء الثالث. و هو المحكى فى المقام عن التذكرة، و يقتضيه الجمود على عبارته الفقيه و النهايه و التهذيب و الخلاف، للاقتصار فيها على ذكر النزع و حل الجبيره مع الإمكان. بل قد يظهر من الشيخ و الفاضلين فى المبسوط و المعبر و المنتهى، لحكمهم بوجوب النزع مع الإمكان، و إلا- مسح على الجبيره، ثم نبهوا على أنه لو أمكن الغمس و جب و لم يكف المسح عليها، حيث قد يظهر منهم الترتيب بين النزع و الغمس. و حاله يظهر مما سبق.

ثم لو تعذر النزع فهل يتخير بين التكرار و الغمس، أو يرتب بينهما، أو لا- يجب شىء منهما بل يكتفى بالمسح على الجبيره؟ وجوه.

ظاهر ما تقدم من المعبر و المنتهى الأول، لأن مقتضى تعليلهما وجوب الغمس بتحقق الغسل الاكتفاء بكل ما يحققه من دون ترجيح. و هو مقتضى موثق عمار المتقدم، بل الجمود عليه يقتضى تعيين الغمس، إلا أن خصوصيته ملغيه عرفا و المهم إيصال الماء للجلد.

لكن عن الذخيره الثانى، بل قال: «لا يجوز هذا الغمس إلا بعد العجز عن النزع و عن التكرير إجماعا». إلا أن الإجماع لم يتضح فى المقام. و لا- وجه له غيره إلا- ما أشرنا إليه من صدق الجريان المقوم للغسل مع التكرار و غمز الجبيره دون الغمس المجرد، و قد تقدم ضعفه، و لا سيما مع إطلاق الموثق.

و أشكل منه ما فى التهذيب و الاستبصار من اختيار الثالث، و حمل الموثق على الاستحباب، فإنه خروج عن ظاهره بلا قرينه.

و دعوى: معارضته بنصوص المسح على الجبيره.

مدفوعه: - مضافا إلى كونه أخص منها لانصرافه إلى ما إذا لم يضره إيصال الماء للبشره- بالتقييد في بعض نصوص الجبيره بما إذا كان يؤذيه الماء أو يخاف على نفسه. و به يقيد إطلاق غيرها- لو تمّ. هذا كله إذا كانت الجبيره في الأعضاء المغسوله.

و إن كانت في موضع المسح فإن أمكن نزعها وجب، و لم يكف إيصال الماء للبشره بالتكرار أو الغمس، كما في جامع المقاصد، بل عن المنتهى و شرح الدروس الإجماع عليه، و إن لم أجده في الأول. و تقتضيه العمومات.

و إن لم يمكن، فإن تعذر إيصال الماء للبشره فلا إشكال ظاهرا في أجزاء المسح على الجبيره، لإطلاق بعض نصوصها، كصحيح كليب الأسدي الآتي، بل هو صريح روايه عبد الأعلى المتضمنه للمسح على المراره «١»، بل لا يحتمل اختصاص حكم الجبيره بأعضاء الغسل، و لا سيما مع ورود المسح على الحائل للضروره.

و إن أمكن إيصال الماء للبشره فهل يتعين، أو يجب المسح على الجبيره ببله الوضوء؟ اختار الأول في جامع المقاصد، لقاعده الميسور، لتضمن المسح ماسحه الماسح للممسوح و وصول الماء منه إليه، فتعذر الأول لا يسقط الثاني.

و إليه مال في الحدائق و حكاه عن صاحب رياض المسائل مستدلا بالقاعده، و بما تقدم من تقديم غسل الرجلين على مسح الخف إذا تأدت التقيه بكل منهما، لأنه أقرب للواجب الأولى. و لإطلاق موثق عمار المتقدم.

لكن تكرر الإشكال في الاستدلال بقاعده الميسور. و الاستشهاد بتقديم الغسل على مسح الخفين أشبه بالقياس إلا أن يرجع إلى تقريب مفاد قاعده الميسور.

فالعمده إطلاق الموثق، و حمله على خصوص موضع الغسل بلا قرينه،

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

فيقيد به إطلاق صحيح كليب و يحمل على صورته تعذر وصول الماء للبشره، كما قيّد هو و غيره من نصوص المقام به في الأعضاء المغسوله. و بهذا تسقط منجزيه العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين.

كما يظهر ضعف ما فى الجواهر من وجوب المسح على الجبيره. و إن كان الأولى الاحتياط بمسح الجبيره أولا ببله الوضوء، ثم إيصال الماء للبشره بالغمس أو تكرار الصب.

(١) كما هو المتيقن من النص و الفتوى، بل معقد الإجماع المدعى المستفاد من كلماتهم، حيث ادعى فى الخلاف و عن التذكرة الإجماع بالمسح على الجبيره، و فى المعبر أنه مذهب الأصحاب، و فى المنتهى أنه مذهب علمائنا أجمع، و نفى عنه الخلاف بين الأصحاب فى المدارك.

و قد سبق فى صحيح الحلبي المسح على الخرقه التى على القرحة إذا كان يؤذيه الماء، و فى حسن كليب الأسدى بل صحيحه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلاه؟ قال: إن كان يتخوف على نفسه فليمسح على جباثره و ليصل» (١) و قريب منه مرسل العياشى (٢) و فى صحيح الوشاء: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أيجزیه أن يمسح على طلى الدواء؟ فقال: نعم يجزیه أن يمسح عليه» (٣) و نحوه صحيحه الآخر (٤) - إن لم يكن عينه- فإن صورته الخوف من استعمال الماء متيقنه من هذه النصوص.

و هى بمجموعها صالحه لإثبات الحكم فى الجبيره بالمعنى الأعم الذى تقدم نسبه للفقهاء، بل فى كل حاجب وضع لأجل التداوى، و خصوصيه مواردها ملغيه عرفا.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

نعم، صحيح الحلبى قد تضمن اشتراط الضرر، و صحيح كليب قد تضمن اشتراط الخوف. و قد تقدم فى آخر الكلام فى أحكام التقيه أن مقتضى الجمع العرفى بين هذين اللسانين فى مقام الاجزاء تقدم الثانى. فراجع.

(١) كما فى القواعد و جامع المقاصد و غيرهما، بل فى المدارك أنه لا- خلاف فيه، لكن فى ثبوت الإجماع الحجه بذلك إشكال، بل منع، بعد إناطه جمع منهم الحكم بخوف الضرر أو تعذر النزاع.

و أما النصوص فيشكل استفاده ذلك منها. أما ما تضمن عنوان الضرر أو خوفه فظاهر. و أما ما أطلق فيه الجبائر فلانصرافه أو اختصاصه بصوره لزوم الضرر أو الحرج بنزعها أو باستعمال الماء، لأنه المناسب لها دون ما يتعذر معه التطهير فقط، حيث لا دخل فيه لعنوان الجبائر و إن قارنها، كما يشير إليه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: عن الكسير تكون عليه الجبائر أو تكون به الجراحه كيف يصنع بالوضوء و عند غسل الجنابه و غسل الجمعة؟

فقال: يغسل ما وصل إليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله، و لا ينزع الجبائر و يعبث بجراحته» (١).

و كذا بعض نصوص الجبائر الخاصه لاختصاص مواردھا بذلك، كروايه عبد الأعلى المتضمنه للمسح على المراره و صحيحى الوشاء المتضمنين للمسح على الدواء.

و مثلها ما تضمن عدم غسل الجرح، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الجرح كيف يصنع صاحبه؟ قال: يغسل ما حوله» (٢)،

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

و نحوه ذيل صحيح الحلبي المتقدم «١» فإنه منصرف لصوره الضرر من الغسل، لأنه المناسب لخصوصيه الجرح، دون تعذر التطهير، فارادتها منه تحتاج إلى عناية و تنبيه.

و أما قاعده الميسور فقد تكرر عدم التعويل عليها، خصوصا في الوضوء الذي كان المطلوب فيه الطهاره التي هي بسيطه لا تركيب فيها، و إن كان قد يؤيد جريانها في المقام ابتناء الوضوء في كثير من الموارد عليها، إلا أن في بلوغ ذلك حد الاستدلال منعا ظاهرا، و لا سيما مع عدم بنائهم عليها ظاهرا في غير الجرح من موارد تعذر التطهير من الخبث، كما يأتي في المسأله الخامسه و الخمسين.

بل مقتضى الارتباطيه هو البناء على تعذر الوضوء و الانتقال إلى التيمم. و به تسقط منجزيه العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين من الوضوء الجبيري و التيمم.

نعم، ذلك مختص بما إذا كان تعذر التطهير لأمر غير الإضرار بالجرح، كعدم الماء، أو ضيق الوقت، أما إذا كان من جهه الإضرار به، لاحتياجه إلى نحو من التعميق و إن لم يضره إجراء الماء بالقدر المعبر في الوضوء فالظاهر دخوله في إطلاق نصوص الجرح و الجبائر، لأن المفهوم منها عرفا هو إضرار الغسل الذي يقتضيه الوضوء و لو مقدمه من جهه التطهير أو إزاله الحواجب المسببه عن الجرح أو التداوى، لا بخصوص الغسل الوضوئي.

(١) كما هو ظاهر تعذر النزاع في الفتاوى و معاهد الإجماعات المدعاه في المقام.

و يقتضيه إطلاق غير واحد من نصوص المقام، خصوصا صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم، لإشعاره بتحقيق العبث بالجرح بمجرد نزع الجبائر، و كذا روايه عبد الأعلى المتضمنه للمسح على المراره المعلله بالحرج، إذ لا حرج

بالمسح على ما تحت المراره غالبا إلا من جهة الحرج بنزعها.

و منه يظهر أن المراد بالتعذر ما يعم الحرج، بل هو مقتضى إطلاق النصوص المذكوره، و حملها على خصوص صورته التعذر لا وجه له.

نعم، لا بد من كون تعذر النزاع لأمر يعود للتداوى، و لو لاحتياجه لإعاده الجبيره على تقدير نزعها، بنحو يلزم منه الحرج، فلو تعذر رفعها مع الاستغناء عنها خرج عن منصرف أدله الجبيره، و دخل فيما يأتي فى ذيل المسأله السادسه و الثلاثين.

(١) لما تقدم من الإجماع و النصوص التى يخرج بها عن مقتضى الارتباطيه من تعذر المركب بتعذر جزئه، الموجب للانتقال للتييم، لعموم مشروعيته عند تعذر الطهاره المائيه.

لكن بعض النصوص تضمن مشروعيه التيمم للكسير و ذى الجروح و القروح، كمرسل ابن أبى عمير عن أبى عبد الله عليه السلام: «يتيمم المجدور و الكسير بالتراب إذا أصابته جنبه» (١) و صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القرحة و الجراحه يجب. قال: لا بأس بأن لا يغتسل يتيمم» (٢) و غيرهما.

و قد وقع الاشكال بينهم فى الجمع بين هذه النصوص و نصوص الجبائر، كالأشكال فى الجمع بين كلمات الأصحاب فى المقامين.

قال فى المدارك: «و اعلم أن فى كلام الأصحاب فى هذه المسأله إجمالا، فإنهم صرحوا هنا بإلحاق القرحة و الجرح بالجبيره، سواء كان عليها خرقة أم لا، و نص جماعه منهم على أنه لا فرق بين أن تكون الجبيره مختصه بعضو أو شامله للجميع، و فى التيمم جعلوا من أسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب الجرح

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٥.

و القرح و الشين، و لم يشترط أكثرهم فى ذلك تعذر مسح شىء عليها و المسح عليه.

و أما الأخبار ففى بعضها أن من هذا شأنه يغسل ما حول الجرح - و قد تقدم - و فى كثير منها أنه يتيمم. و يمكن الجمع بينها إما بحمل أخبار التيمم على ما إذا تضرر بغسل ما حولها، أو بالتخيير بين الأمرين.

و قد يجمع بينها أيضا بحمل نصوص الجبيره على صورته وجودها و منعها من وصول الماء للبشره و نصوص التيمم على صورته عدمها و كشف الموضوع، أو بحمل نصوص الجبيره على الوضوء و نصوص التيمم على الغسل لاختصاص نصوصها به، أو بحمل نصوص الجبيره على الجرح الواحد و نصوص التيمم على الجروح المتعدده.

و الكل كما ترى إما بلا شاهد كالأول و الثالث، أو يمتنع تنزيل النصوص عليه كالباقى، لظهور بعض نصوص التيمم فى وجوبه، فينافى الثانى، و صراحه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم و مرسل العياشى «١» فى عموم حكم الجبيره للغسل، فينافى الرابع، و قوه ظهور بعض نصوص التيمم فى وحده الجرح، فينافى الخامس.

فالأولى أن يقال: لما كان اللازم حمل نصوص الجبيره على صورته القدره على الوضوء أو الغسل الجبيرى دون محذور فيه تعين حمل نصوص التيمم على صورته تعذرهما، لنجاسه أو نحوها أو لزوم محذور منهما من حرج أو ضرر فى غسل الصحيح الذى لا جبيره عليه أو فى المسح على الجبيره أو نحو ذلك مما يكثر الابتلاء به.

و هذا هو المتعين فى الجمع بين كلمات الأصحاب، و هو المستفاد مما فى المعتبر و المنتهى من أن ذا الجبائر يمسح عليها، فان تضرر بالمسح عليها تيمم فلا إجمال فى كلماتهم، كما نبه لذلك فى محكى شرح المفاتيح، قال فى جملة كلام له: «فى التيمم إذا جعلوا من أسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب القروح أو

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

الجروح فلا شبهه في كون هذا التيمم بعد العجز عن تلك المائه. و كيف يمكن تجويز غير هذا عليهم.» و قريب منه في حاشيه المدارك.

ثم إنه روى عمار في الموثق قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل ينقطع ظفره هل يجوز له أن يجعل عليه علكا؟ قال: لا، و لا يجعل إلا ما يقدر على أخذه عنه عند الوضوء، و لا يجعل عليه إلا ما يصل إليه الماء» (١).

و لا بد من رفع اليد عنه بما تقدم، و بعمومات الضرر و الحرج القطعيه، و لا سيما بعد ظهور إعراض الأصحاب عنه.

فليحمل على عدم الانحصار به و إمكان جعل غيره من غير حرج و لا ضرر، لدفع توهم مسوغيه التداوى للوضوء الناقص مطلقا. فلا ينافي الأدله السابقه، لانصرافها عن الصوره المذكوره و ظهورها في البدليه الاضطراريه. و لعل هذا هو مراد الشيخ قدس سره في الاستبصار من حمله على الاختيار.

فما عن بعضهم من احتمال الرخصه مطلقا و لو مع عدم الاضطرار، عملا بإطلاق النصوص السابقه، و ما عن آخر من الاشكال بسبب الموثق المذكور، في غير محله، كما في الحدائق.

بقي شيء، و هو أن المعروف من مذهب الأصحاب وجوب المسح على الجبائر بدلا عن البشيره، بل هو الظاهر من معاهد الإجماعات المتقدمه.

لكن في المدارك: «و لو لا- الإجماع المدعى على وجوب المسح على الجبيره لأمكن القول بالاستحباب و الاكتفاء بغسل ما حولها، لصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج. و روايه عبد الله بن سنان. و ينبغى القطع بالسقوط في غير الجبيره، أما فيها فالمسح عليها أحوط» و سبقه إلى ذلك شيخه الأردبيلي- فيما حكى عنه- بل قد يظهر من الصدوق في الفقيه، حيث قال في حكم الجروح و القروح المشدوده: «فلمسح يده على الجبائر و القروح، و لا يحلها و لا يعبث بجراحته. و قد روى في الجبائر عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: يغسل ما حولها»

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

و نحوه فى الفقه الرضوى «١»، بل ربما ينسب للكلىنى، لظهور ذكره للنص المتضمن غسل ما ظهر و ما حول الجرح فى عمله به.

أقول: ما تضمنه صحيح عبد الرحمن من تعقيب الأمر بغسل ما ظهر بترك غسل ما تحت الجبیره ظاهر فى أن الحصر إضافى بلحاظ البشره، فلا- ينافى وجوب المسح على الجبیره، غاية الأمر أن عدم التعرض له فى بيان كيفية طهاره ذى الجبیره ظاهر فى عدم وجوبه.

لكنه لا ينهض بمعارضه ظهور الأمر بالمسح عليها فى النصوص الكثیره فى وجوبه، و لا سيما صحیحى الوشاء المتضمنين للتعبير بأجزاء المسح لظهوره فى بدلیته عن غسل البشره فى الوجوب و دخله فى الاجزاء مثله، بل هو كالمطلق الذى يجب رفع اليد عنه بالمقید.

و منه يظهر الحال فى صحیحى ابن سنان و الحلبي المتضمنين لغسل ما حول الحرج، فان دلالتهما على عدم وجوب مسح الجبیره إنما هی للسكوت عنه فى مورد الحاجه لبیانه.

على أنهما مختصان أو شاملان للجرح المكشوف فلا مجال لرفع اليد بهما عن ظهور نصوص المسح على الجبیره فى الوجوب، بل هما مباینان لها مورداً أو مخصصان بها. و أما مرسل الصدوق المتقدم، فمن القرب كونه نقلاً لمضمونهما.

و مما ذكرنا يظهر عموم وجوب المسح للجبیره و ما الحق بها من عصابه الجرح و الدواء و نحوه، لورود الأدله به فى الكل.

و لعل ما تقدم من المدارك من القطع بعدم وجوب المسح فى غیر الجبیره، فى مقابل دعوى وجوب مسح الجرح المكشوف- كما فهمه بعضهم- لا لتخصيص الجبیره- بالمعنى اللغوى- من بین الأمور المذكوره.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حدیث: ٣.

(١) قد تعرضوا لذلك فى الجرح المكشوف، ففى الحدائق: أنه ذكره الأصحاب، و هو المحكى عن التذكرة و نهايه الأحكام و الدروس، و مال إليه فى المعتبر.

و قد استدل عليه بأنه أقرب إلى المأمور به، و أولى من مسح الجبيرة.

و الأول راجع لقاعده الميسور، التى تكرر منا الإشكال فى الرجوع إليها فى أمثال المقام.

و الثانى إن رجع إلى الأولويه الظنيه فليس بحجه، و إن رجع إلى الأولويه القطعيه أو مفهوم الموافقه فهو ممنوع.

و من هنا استشكل فى الحكم جماعه من متأخرى المتأخرين - كما فى الجواهر - منهم صاحب الحدائق، و تردد فى محكى الذكري و شرحى الدروس و المفاتيح. كل ذلك لإطلاق ما تضمن غسل ما حول الجرح الظاهر فى عدم وجوب ما زاد عليه من المسح على الجرح، أو على الجبيرة بعد وضعها عليه، كما يأتى فى المسأله الخامسه و الثلاثين.

اللهم إلا أن يقال: الإشكال فى الرجوع لقاعده الميسور إنما هو فى الخروج عن مقتضى الارتباطيه بتشريع العمل الناقص، أما بعد ثبوت مشروعيه العمل الناقص و احتمال وجوب المحافظه على ما هو الأقرب إلى التام فاللازم البناء عليه، لخروج الناقص حينئذ عن المتيقن من إطلاق دليل تشريعه بقريته وروده مورد الاضطرار، و لا سيما مع ندره الفرض فى مورد النص، لغلبه نجاسه الجرح أو إضرار الماء به، و لو بمقدار المسح، فيكون مقتضى قاعده الاشتغال المحافظه على الأقرب بالمسح على الجرح، خصوصاً مع ثبوت نظيره فى الجبيرة فى موضع المسح، حيث تقدم وجوب إيصال الماء مع إمكانه و لو لم يتحقق المسح.

على أنه يصعب غض النظر عن أولويته من المسح على الجبيرة، لأنها قريبه

و الأحوط استحبابا الجمع بين المسح عليها و على الجبيره (١). و لا يجزى غسل الجبيره عن مسحها على الأقوى (٢).

جدا. لكن فى بلوغ ذلك حدّ الحجية إشكال، و المتعين الاحتياط.

و مثله الإشكال فى البشره المستوره بالجبيره لو أمكن المسح عليها، فإن إطلاق نصوص الجبيره يقتضى المسح عليها، و الوجه المتقدم يقتضى المسح على البشره.

و دعوى: قصور الإطلاق عن صورته التمكن من المسح و اختصاصه بصوره تعذر نزع الجبيره- كما قد يظهر من صحيح عبد الرحمن بن الحجاج- لقرب ظهوره فى كون نزع الجبيره عبثا بالجرح، بل هو الظاهر من روايه عبد الأعلى، كما تقدم، و منصرف صحيحى الوشاء، أو بصوره إضرار الماء و لو بنحو المسح- كما قد يظهر من صحيح الحلبي. كما أن فرض التخوف فى صحيح كليب محتمل للأمرين.

ممنوعه، لتمايه الإطلاق فى صحيح الحلبي، لظهوره- بقرينه ذكر الغسل فى فرض عدم الإيذاء- فى إرادته إيذاء الغسل لا غير. فتأمل.

و لو تمت الدعوى المذكوره فقد يدعى لزوم الاحتياط بالجمع بين المسح على الجبيره و المسح على البشره، للعلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين، خلافا لما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه.

اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم بناء على وجوب وضع الجبيره على الجرح المكشوف و المسح عليها، أما بناء على عدمه فبعد نزع الجبيره فى المقام للمسح على البشره احتياطا يكون الجرح مكشوفاً، فلا يجب المسح على الجبيره. فتأمل جيدا.

(١) مما تقدم يظهر أن الاحتياط بالمسح على الجبيره فى الفرض يبتنى على الاحتياط فى الجرح المكشوف، و لعله لذا جعله استحبابيا.

(٢) كما هو ظاهر كلام الأصحاب و معاهد إجماعاتهم، خصوصا ما تضمن

التنصيب على الأمر بالمسح حتى فى موضع الغسل، لظهور المقابله فى خصوصيه المسح المقابل للغسل، بل هو صريح غير واحد فى المقام. و يقتضيه ظاهر الأمر بالمسح على الجبيره فى النصوص الكثيره.

لكن عن العلامه فى النهايه احتمال وجوب أقل مسمى الغسل. قال فى كشف اللثام: «و هو جيد. و لا ينافيه الأخبار، لدخوله فى المسح».

وفيه: أنه إن أراد ملازمته للمسح فهو- مع اقتضائه الاكتفاء بذكر المسح عنه- فى غايه المنع، إذ لا إشكال فى غلبه عدم تحقق الغسل بالمسح على الجبائر، التى هى غالباً من سنخ الخرق التى تمتص الماء الوارد عليها بالمسح، فلا يتحقق به مسمى الجريان الذى جعلوه المعيار فى صدق الغسل، فضلاً عن استيلاء الماء بالنحو الخاص الذى تقدم فى أول الفصل السابق اعتباره فى الغسل عرقاً.

نعم، بناء على ما تقدم من عدم اعتبار ذلك فى الوضوء و الغسل و الاكتفاء بمس الماء للجلد فالظاهر ملازمته للمسح على الجبيره، لأن الظاهر لزوم كون المسح فى المقام بالماء لا بالرطوبه القليله التى لا يصدق معها عرفاً انتقال الماء للجبيره- كما قربه فى الجواهر- لظهور سوجه فى مساق غسل البشره و كونه فى محلها فى إرادته ذلك.

على أن ظاهر كلام العلامه لزوم أقل مسمى الغسل و لو بدون مسح، فينافيه إطلاق أدله وجوب المسح، لظهوره فى وجوبه عيناً، و إجزائه و إن أوجب الغسل بمرتبته أشد. فتأمل.

و إن أراد إمكان حصوله بالمسح، فيجب المسح المحصل له. فيدفعه عدم الدليل على وجوبه، بل إطلاق أدله المسح يقتضى الاكتفاء به.

و مثله الاستدلال بأن المستفاد من الأمر بمسح الجبيره بدليتها عن البشره، لأنه المناسب لمقام الضروره، فيجب غسلها مثلها، و التعبير بالمسح لأنه المقدمه المتعارفه لا يصال الماء للبشره.

إذ فيه- مع عدم مناسبتة للتقييد بأقل مسمى الغسل فى كلام العلامه- أنه

خروج عن ظاهر النصوص الأمره بالمسح بلا قرينه.

و ليست بدليه الجبيره عن البشره ارتكازيه، ليصلح الارتكاز المذكور للقرينه على ذلك، بل هي تعبيديه، و ظاهر أدلتها بدليه مسح الجبيره عن غسل البشره فى الجزئيه، لا بدليه الجبيره عن البشره فى الغسل.

و منه يظهر ضعف الاستدلال بقاعده الميسور لوجوب الغسل فى المقام.

فان غسل الجبيره ليس ميسورا عرفا من غسل البشره، بل لو تمّ كان بدلا تعبيديا محتاجا لدليل، و دليل المسح يدفعه.

و من الغريب ما فى محكى شرح المفاتيح من تنزيل قوله عليه السّلام فى صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «يغسل ما وصل إليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر.» على ما يعم البشره و الجبيره. قال: «و هو أنسب بعموم كلمه: «ما». و لعل عدوله عن قوله عليه السّلام: «اغسل ما حولها» لهذه النكته. و لو قلنا: ان الروايه ليست ظاهره فى ذلك لوجب حملها على هذا المعنى، لثلا تحصل المنافاه بينها و بين غيرها من الروايات، لظهورها بدون ذلك فى الاكتفاء بغسل ما حول الجبيره».

فإنه - كما ترى - لا يناسب التقييد بقوله عليه السّلام: «مما ليس عليه الجبائر.»

الذى هو صريح فى إرادته البشره الظاهره فى مقابل البشره المستوره بالجبيره، بنحو لا- مجال لرفع اليد عنه، فرارا عن المنافاه لنصوص المسح على الجبيره، بل يتعين فى رفعها ما تقدم التعرض له فى الفرع السابق.

و مثله ما ذكره من أن الجمود على ما تضمنته من التعبير بالمسح يوجب منافاتها لما دل على وجوب الغسل من الكتاب و السنه.

لوضوح اندفاعه بأن الكتاب و السنه إنما دلا على وجوب غسل البشره، فمع تعذره يكون المسح بمقتضى النصوص المذكوره بدلا عنه من دون أن تنافيه.

و كذا حمل نصوص المسح على صورته تعذر غسلها.

إذ لا معنى لحمل جميع نصوص المقام على الواجب الاضطرارى من دون أن يشار للواجب الاختيارى.

و كأن الذى دعاه لذلك تخيل أن وجوب المسح يمنع من جريان الماء بمرور اليد، ولذا حكى عن شرح الجعفرية المنع منه.

لكن تقدم جواز الاجراء فى أعضاء المسح التى تضمنت النصوص مقابله المسح فيها للغسل، فجوازه فى المقام أولى.

هذا، وقد نسب شيخنا الأعظم قدس سره لظاهر الشهيدين القول بالتخيير بين المسح و الغسل، لما فى الروض و المسالك و عن الذكرى من عدم وجوب إجراء الماء على الجبيرة، لأن الشارع لم يتعبد بغسلها. و هو كما ترى إنما يدل على عدم وجوب تحقيق الغسل بالمسح، لا إجراء الغسل بدونه.

و كيف كان، فقد يستدل له بورود الأمر بالمسح لدفع توهم وجوب الغسل، فلا يكون ظاهرا فى عدم اجزائه.

و فيه: أنه وارد لدفع توهم وجوب غسل البشره، لا لدفع توهم وجوب غسل الجبيرة، فيحتاج أجزاء غسلها إلى دليل، و ظاهر الأمر بمسحها فى مقام بيان ماهية تعينه فى فرض عدم غسل البشره، فلا يجزى غسلها عنه.

أما شيخنا الأعظم قدس سره فقد قرّب كون الأمر بالمسح كناية عن وجوب إيصال الماء للجبيرة، فيجزى و لو بغير الغسل و المسح، لأنه المنسبق للأذهان، و لا سيما مع اشتمال السؤال فى صحاح الحلبي و الوشاء على فرض المسح على الجبيرة و الدواء. مع أنه لو أريد خصوصيته فى مقابل الغسل فلا منشأ لتوهم اجزائه قبل الاطلاع على تعبد الشارع. و لاستبعاد التعبد بخصوصيه الغسل أو المسح و لا سيما مع لزوم الحرج العظيم فى التزام كل منهما بخصوصه.

و زاد الفقيه الهمداني فى تقريب فهم ذلك من إطلاق المسح فى المقام: أنه لولاه لكان اعتبار نداوه الماسح فضلا عن انتقال البله للممسوح محتاجا للدليل، و كذا سائر الشرائط من الطهاره و الاستيعاب و الترتيب. فلو لا أن المفهوم من الأمر بمسح الجبيرة قيامها مقام البشره فى وجوب إيصال البله، فتكون بحكمها، من دون خصوصيه للمسح تعبدا لكان مقتضى إطلاق الأمر بالمسح عدم اعتبار ذلك.

و فيه: أن قيام الجبيره مقام البشره لما لم يكن عرفيا ارتكازيا، ليصلح الارتكاز لتحديده، بل هو تعبدى لزم الجمود على ظاهر أدلته.

و فرضه فى السؤال فى الصحاح المذكوره لا بد أن يبتنى على الالتفات لاحتمال التعبد المذكور، أو المفروغيه عنه فى الجمله، لشيوع أدلته و إن لم تعلم حدوده تفصيلا. و إلا فمقتضى الارتكاز- لو تمّ- لزوم الغسل، الذى اعترف شيخنا الأعظم قدّس سرّه بتعذر حمل الأدله عليه.

و مجرد استبعاد الجمود على خصوصيه المسح بنحو لا- يجرى الارتماس- لو تمّ- لا- ينهض بالقرينيه على تفسير الأدله، و لا بالحجيه على الخروج عن ظاهرها. و لزوم الحرج منه ممنوع.

و هو لا ينافى انصراف إطلاقه إلى نقل البله للمسوح، و استيعابه و الترتيب، لما تقدم فى الأول، و يأتي فى الأخيرين.

و اعتبار الطهاره ليس لخصوصيه فى إطلاقه، بل يجرى فى سائر أسباب التطهير، لقرينه عامه أو إجماع أو غيرهما.

فالجمود على ظاهر النصوص فى خصوصيه المسح هو المتعين فى المقام.

ثمّ إن الظاهر عدم وجوب كون المسح بالكف، فضلا عن باطنها، لإطلاق أدلته. بل المقام أولى بذلك من الأعضاء الممسوحه التى تقدم عدم وجوب ذلك فيها أيضا، كما يظهر بمراجعته ما سبق هناك.

(١) كما فى الخلاف و المعتبر و ظاهر المنتهى، و عن التذكرة و نهايه الأحكام و الدروس و غيرها، و فى الحدائق أنه المشهور. و جعله فى المبسوط أحوط، و استحسنة فى محكى الذكرى، و استشكال فى الوجوب، بل صرح بعدمه فى المستند، لصدق ما تضمنته النصوص من المسح عليها بالمسح على بعضها، و ليس هو كمسحها فى ظهوره فى الاستيعاب.

إلا ما يتعسر استيعابه بالمسح عادة (١)، كالخلل التي تكون بين الخيوط و نحوها.

مسألة ٣٥ الجروح و القروح المعصبة حكمها حكم الجبيرة المتقدم

(مسألة ٣٥): الجروح و القروح المعصبة حكمها حكم الجبيرة المتقدم (٢)،

و ما فى الجواهر من ظهورهما معا فيه و إن كان الثانى أظهر، و أن صدقه بدون الاستيعاب فى مثل المسح على الظهر للقرينه. غير ظاهر.

نعم، المنصرف عرفا من الأمر بالمسح على الجبيرة هو بدليه المسح على كل جزء منها عن غسل ما تحته من البشره على نحو الانحلال لا المجموعيه، كما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سرّه، و لعله إليه يرجع ما فى المعتبر من أن الاستيعاب مقتضى بدليه المسح عن الغسل. بل عن شرح المفاتيح حمل ما فى المبسوط على ما يأتى من عدم وجوب المداقه فى الاستيعاب.

و منه يظهر وجوب الترتيب فى مسح أجزاء الجبيرة تبعا لوجوبه فى غسل ما تحتها، كما نبه له فى الجواهر و غيرها.

(١) لما هو المعلوم من ابتناء الجبيرة على وجود الخلل و الخيوط و ابتناء المسح على عدم المداقه، فلو كان التدقيق مرادا فى المقام لاحتاج للتنبيه بالخصوص. فلاحظ.

(٢) كما صرح به غير واحد، بل تقدم من بعضهم أن مراد الأصحاب من الجبائر ما يعمها. و هى داخله صريحا فى معقد الإجماع المدعى فى الخلاف و المنتهى على حكم الجبائر، و ظاهرا فى معقد الإجماع المدعى فى المعتبر عليه، و تقدم من المدارك- عند الكلام فى نصوص التيمم- دعوى تصريح الأصحاب بالإلحاق، و عن شرح المفاتيح و غيره دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه صحيح الحلبي «١» فى عصابه القرحة و روايه عبد الأعلى «٢» فى

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

و إن لم تكن معصبة غسل ما حولها (١) و الأحوط وجوبا المسح عليها إن أمكن (٢)، و لا يجب وضع خرقة عليها و مسحها (٣)،

المرارة التي يتوقى بها و لو مع عدم الجرح، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج «١» في عصابه الجرح، حيث تضمن مشروعيه الوضوء الناقص و إن لم يدل على وجوب مسح الجبيرة، و كذا ما تضمن غسل ما حول الجرح «٢».

و يتعدى منها غيرها مما يتوقى به بفهم عدم الخصوصية، و لا سيما مع ورود المسح على الدواء في صحيحى الوشاء «٣»، و المسح على الحناء في صحيحى عمر ابن يزيد و محمد بن مسلم «٤» المحمول على الضرورة، كما تقدم في آخر الكلام في مسح الرأس.

(١) بلا إشكال، لصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الجرح، كيف يصنع صاحبه؟ قال: يغسل ما حوله» «٥»، و نحوه ذيل صحيح الحلبي «٦»، و هما يشملان ما إذا كان الجرح مكشوفاً أو يختصان به، كما يأتي. أما لو كان غسله مضراً فسيأتى الكلام فيه في المسألة الخامسة و الأربعين.

(٢) تقدم منا الكلام في ذلك عند الكلام في وجوب مسح ما تحت الجبيرة إن أمكن. و ظاهره هناك الجزم بالوجوب، و لم يتضح وجه الفرق بين المقامين.

(٣) كما هو ظاهر النهاية و المعتبر و محكى التذكرة، و في المدارك أنه ينبغي القطع به. بل ظاهر جامع المقاصد في آخر مبحث التيمم معروفه القول بذلك بين الأصحاب، بل قد يظهر منه إجماعهم عليه.

لكن نسب في الحدائق للأصحاب وجوب شد الجرح و المسح على الخرقة مع التمكن، و في الرياض: «بل قيل: لا خلاف فيه ما لم يستر شيئاً من الصحيح».

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٩، ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣، ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و هو المصرح به فى المنتهى و محكى نهايه الإحكام، بل ظاهرهما أنه مع التعذر يسقط الوضوء و ينتقل إلى التيمم، و لا يكتفى بغسل ما حول الجرح، بل هو مقتضى إطلاق جماعه من الأصحاب ممن صرح بعدم تبعض الطهاره، و أنه لو تعذر غسل بعض الأعضاء لمرض أو جرح انتقل للتيمم، كالشيخ فى الخلاف و المبسوط و المحقق فى الشرائع و العلامه فى القواعد و غيرهم، بل فى الجواهر: لا أعرف فيه خلافاً.

بل هذا منهم بظاهره ينافى حكمهم بمشروعيه الوضوء الجبرى و غسله، لو لا ما تقدم من لزوم حمله على صورته تعذرهما، جمعا بين كلماتهم، فيبقى ظاهرا فى عدم الاكتفاء بغسل ما حول الجرح، و وجوب الوضوء و الغسل المستوعبين، و لو بوضع الجبيرة.

لكن تحصيل الإجماع الحجه بذلك لا مجال له بعد ما تقدم من جامع المقاصد و غيره، بل بعد ظهور اضطرابهم فى أحكام الجروح و نحوها، حيث يظهر منه مشروعيه التيمم تاره، و لزوم الميسور من الطهاره المائيه أخرى، فإنه و إن تقدم الجمع بين كلماتهم بإرادته مشروعيه الأول عند تعذر الثانى، إلا أن كلماتهم لا تخلو عن اضطراب و قصور فى كثير من الموارد، و منها هذا المورد- كما نبه له غير واحد.

فلا بد من النظر فى نصوص المقام، و من الظاهر أن مقتضى إطلاق صحيحى الحلبي و ابن سنان الاكتفاء بغسل ما حول الجرح، فان عدم التعرض لوضع شىء على الجرح بعد السؤال عن الوظيفة ظاهر فى عدم وجوبه و تماميه الوظيفة بدونه.

و مجرد وجوب المسح على الجبيرة- كما تقدم- لا يقتضى وجوب وضعها، لاختصاص نصوصه بصوره وجودها، و لا عموم لها لصوره عدمها بنحو يقتضى وضعها.

نعم، لو كان ذلك كاشفا عرفا عن عدم ورود الصحيحين لبيان تمام الوظيفة، بل لبيان المقدار الذى يغسل من البشره، كان مانعا من الاستدلال بإطلاقهما فى

المقام.

لكن قوه ظهور الصحيحين فى بيان تمام الوظيفه ملزمه بالجمع بينهما و بين نصوص مسح الجبيره بالحمل على خصوص الجرح المكشوف، أو بتقييدهما فى خصوص صورته وجود الجبيره و العمل بإطلاقهما فى المقام.

و ما فى الجواهر من ظهور قوله فى صحيح الحلبي: «فيعصبها بالخرقه و يتوضأ و يمسح.» فى كون التعصيب لأجل الوضوء.

ممنوع جدا، لأنه لا يناسب الجواب، للمقابلته فيه بين المسح على الخرقه و نزعها، لا بين غسل البشره و وضع الخرقه، فهو ظاهر فى المفروغيه عن تحقق التعصيب حين الوضوء، لا عن تحقيقه لأجله.

و مثله احتمال كون المراد بالمسح على الجبائر فى نصوصه المسح على خرقة الجبيره، و إن لم تصر جبيره بالفعل.

فإن مجرد الاحتمال لا يصلح لتقييد إطلاق الصحيحين، و لا سيما مع مخالفته للظاهر، كيف و لازمه الاكتفاء بمسح الخرقه قبل وضعها على المحل و صيرورتها جبيره بالفعل! و كذا دعوى: ظهور الأمر بالمسح على الجبائر فى صحيح كليب مع عدم فرضها فى كلام السائل فى إطلاق وجوب المسح عليها بالنحو المقتضى لوضعها، و عدم اشتراطه بوضعها.

لاندفاعها بظهوره فى المفروغيه عن وجودها، لظهور الإضافه فى التعريف و العهد. و لا سيما مع كون الجبائر - لغه و عرفا فى حق الكسير - ما يجبر به كسره، لا مطلق ما يجعل عليه و لو مؤقتا لأجل الوضوء.

و أما استبعاده الفرق بين أن تكون الجبيره موضوعه لا يؤذى حلها و ما لم تكن كذلك.

فهو - لو تم - لا يقتضى وجوب وضع الجبيره عند عدمها، بل جواز ترك المسح على الجبيره بعد إزالتها، كما تقدم عند الكلام فى وجوب مسح البشره مع

الإمكان، و يأتي توضيحه.

نعم، لا يجوز ترك مسحها حينئذ مع بقائها كالتى لا يسهل إزالتها، لإطلاق نصوص مسح الجبيره.

و أما عدم الضابط لشد الجروح بالنسبه للأشخاص و الأوقات، و أنه هل المدار على أول الوقت أو حين الفعل. فليس مهما، لظهور الأدله فى أن المدار على وقت الفعل.

و دعوى: ظهور نصوص الجبائر فى وجوب المسح عليها بمجرد وضعها على المحل، لصدق الجبيره عليها حينئذ، فتدخل فى إطلاق الخطاب.

مدفوعه: بأن الظاهر من الجبائر هى الموضوعه على المحل بالفعل، لا ما وضع عليه آنا ما، و لذا لا ريب فى وجوب المسح عليها و هى عليه، و لا يجرى المسح عليها بعد رفعها عنه.

و لعله لما ذكرنا اعترف قدس سره بأن فى كل واحد من هذه الوجوه مجالا للنظر.

لكنه قال: «مجموعها يفيد الفقيه قوه الظن بذلك».

و هو كما ترى ممنوع صغرويا و كبرويا.

هذا، و أما ما فى المستند من التخيير بين التيمم و الوضوء أو الغسل و لو مع عدم وضع شىء على الجرح، لدعوى: سوق المطلقات الوارده فى تيمم الجريح و الكسير لبيان مشروعيته من دون إزام، و ظهور دليل غسل ما حول الجرح فيمن يريد الغسل، لا مطلقا ليقضى وجوبه، لقوله فى صحيح الحلبي: «كيف اصنع به فى غسله» فيتعين التخيير بين الأمرين.

ففيه: - مع أن ظاهر صحيح الحلبي المفروغيه عن وجوب الغسل، و إلا لم يحتج لتكلفه، و أن نصوص التيمم مختصه بالغسل - أن صحيح عبد الله بن سنان ظاهر فى الوجوب، فيتعين حمل المطلقات التيمم على صورته تعذر ذلك، نظير ما تقدم فى أول الكلام فى حكم الجبائر.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أن الصحيحين مختصان بالجرح الذى يكون فى موضع الغسل، فالتعدى لما يكون فى موضع المسح موقوف على إلغاء خصوصيه موردهما عرفا، و هو لا يخلو عن قرب و إن كان لا يخلو أيضا عن الاشكال، بالنظر لخبر أبى الورد المتقدم فى المسح على الخفين، حيث تضمن مشروعيه المسح عليهما لخوف البرد، مع وضوح خروجهما عن الجبيره و نحوها مما تقتضيه الآفه، بل لا ثبوت لهما كطرف الثوب الملقى، فلاحتياط هنا بالمسح على الحائل متعين.

و أما احتمال الانتقال إلى التيمم فهو بعيد، بالنظر لنصوص الجبائر و المسح على الخفين و نحوها، لبعده خصوصيه وجود الجبيره و الخف فى مشروعيه الوضوء، بل قد يستفاد التسامح فى ترك المسح من الصحيحين بالأولويه، لأن الغسل أهم عرفا من المسح. فلاحظ.

الثانى: لو فرض وجوب مسح شىء على الجرح فمع تعذره هل يقتصر على غسل ما حوله - كما فى الجواهر - أو ينتقل للتيمم - كما تقدم أنه ظاهر المنتهى و محكى نهايه الأحكام، بل ظاهر إطلاق غيرهم -؟ لا يبعد الأول، لإطلاق صحيحى الحلبي و ابن سنان، المقتصر فى الخروج عنهما على صورته إمكان وضع الجبيره، إذ لا إشكال فى قصور نصوصها عن صورته تعذره. و لأجلهما لا تسمع دعوى عدم تبعض الطهاره. فلاحظ.

الثالث: الظاهر أنه يلحق بالجرح المكشوف غيره مما يضر به الماء، كالدما ميل و الكسور غير المجبوره و الأورام، لفهم عدم الخصوصيه للجرح بعد النظر فى مجموع نصوص المقام الوارده فى صورتى وجود الجبيره و عدمها.

و لا يبعد بناء الأصحاب على ذلك، فعن السيد بحر العلوم أنه قال: «اعلم أن الأصحاب ألحقوا الكسر المجرد عن الجبيره أيضا بالجرح فى الحكم. و كذا كل دواء (داء. ظ) فى العضو لا- يمكن إيصال الماء إليه، و الإثبات بالدليل مشكل. لكن الأولى متابعتهم». و يأتى فى المسأله الأربعين تمام الكلام فى ذلك.

و إن كان أحوط استحبابا (١).

مسألة ٣٦ اللطوخ المطلى بها العضو للتداوى يجرى عليها حكم الجبيرة

(مسألة ٣٦): اللطوخ المطلى بها العضو للتداوى يجرى عليها حكم الجبيرة (٢)، و كذا العصابة التي يعصّب بها العضو لألم أو ورم أو نحو ذلك. (٣).

(١) يأتي في المسألة الرابعة و الأربعين أن جواز ذلك مشروط بعدم استلزامه ترك غسل شيء من الصحيح.

(٢) كما في كشف اللثام و عن التذكرة و الشهيد، و عن الذخيرة عن بعضهم دعوى الإجماع عليه، و عن شرح المفاتيح أن المشهور اتحاد حكم الطلاء الحائله و اللصوق مع الجبيرة.

و يقتضيه صحيح الوشاء: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أيجزیه أن يمسح على طلي الدواء؟ فقال: نعم، يجزیه أن يمسح عليه» (١)، و نحوه صحيحه الثاني «٢» الذي لا يبعد اتحاده معه، و أن اختلافهما للنقل بالمعنى.

(٣) لأن النصوص و إن اختلفت بالجائز و عصابه القرحة و الجرح و الدواء، إلا أن المفهوم منها عرفا العموم لكل ما يجعل على البدن لأمر يعود إليه كالتداوى و نحوه، لإلغاء خصوصيه مواردها عرفا.

و لا سيما بملاحظه روايه عبد الأعلى الواردة في المسح على المراره «٣»، لعمومها- بمقتضى ترك الاستفصال فيها- لما لو كان وضع المراره لأجل التوقى على موضع الظفر و إن برئ الجرح.

فما عن المشكاه من التنظر في إلحاق الأورام بالجبيرة في غير محله. و يأتي في المسألة الأربعين ما له نفع في المقام.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

و أما الحاجب اللاصق اتفاقا- كالقير و نحوه- فلا يبعد فيه ذلك (١)، و لكن لا يترك الاحتياط الاستحبابى فيه بضم التيمم.

(١) فعن المذكورى التصريح بالحاقه بالجبيره، و قواه فى الجواهر، لروايه عبد الأعلى، و فحوى حكم الجبائر بعد إلغاء خصوصيه المرض، و للقطع بفساد القول بوجوب التيمم بدلا عن الغسل و الوضوء لمن كان فى بدنه قطعه قير مثلا مدى عمره. لكن الروايه مختصه بما يوضع لأمر يعود للبدن من التداوى و نحوه.

و دعوى: أن تطبيق دليل الحرج فيها ظاهر فى عموم سقوط الارتباطيه بين أجزاء الوضوء بالحرج، فيتعدى منه للتعذر بالأولويه العرفيه.

مدفوعه: بأنها غير مسوقه لبيان سقوط الارتباطيه، ليمسك بإطلاقها فى ذلك، بل لبيان مسقطيه الحرج بعد الفراغ عن سقوط الارتباطيه فى الجملة، كما هو مقتضى الاستدلال بالآيه، فلا- مجال للتعدي عن موردها لجميع موارد تبعيض الوضوء. و كذا إطلاق أدله الجبائر.

و إلغاء خصوصيه المرض إن رجع إلى فهم عدم خصوصيته عرفا من الأدله فهو ممنوع، و إن رجع إلى تنقيح المناط، لقرب أن يكون هو تعذر وصول الماء للبشره فلا ينفع ما لم يكن قطعيا.

و ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من تنقيحه فى خصوص صورته لصوقه لعذر. إن أراد به مطلق العذر، فخصوصيته غير واضحه الدخل، إذ المدار على أقربيه الوضوء الناقص لغرض الشارع من التيمم، و لا دخل للعذر فى ذلك. و إن أراد خصوص ما يعود للبدن بالوجه الذى ذكرنا- كما قد يناسبه مقابلته بما ألتصق اتفاقا أو اختيارا- فهو فى محله، لكن لا لتنقيح المناط، بل لما سبق.

هذا، و لو كان مراد الجواهر من الفحوى الأولويه فهى ظاهره المنع. و أما من تعذر عليه إزاله الحاجب طول عمره فاكتفاؤه بالمسح عليه- لو تم-

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٢، ص: ٤٤١

(مسألة ٣٧): لا- فرق في الحكم المتقدم بين الجبيره المستوعبه للعضو و غيرها (١)، و إن كان الأحوط استحبابا في الأولى ضم التيمم،

لعله لكون ما تحته ميؤوسا منه بحكم المقطوع، بخلاف ما لو كان الحاجب في معرض الزوال.

و من هنا كان اللازم التيمم لإطلاق دليل مشروعيته بتعذر الطهارة المائيه.

و إن كان الاحتياط بضم الوضوء الجبيرى لازما، لقرب تنقيح المناط جدا.

(١) كما في المسالك و عن الذكري، و هو مقتضى إطلاق غير واحد من أعيان الأصحاب، بل هو كالصريح من بعضهم قال في المبسوط: «و متى أمكن غسل بعض الأعضاء و تعذر الباقي غسل ما يمكن غسله، و مسح على حائل ما لا يمكن غسله» و في محكى التذكرة: «إذا كانت الجبائر على جميع أعضاء الغسل و تعذر نزاعها مسح عليها مستوعبا بالماء، و مسح رأسه و رجليه ببقية البلل».

و يقتضيه إطلاق غير واحد من نصوص المقام.

و دعوى: انصرافها عن الفرض، لندرته.

ممنوعه صغرويا و كبرويا، و لا سيما في أعضاء المسح، لصغر مساحتها.

و منه يظهر الاشكال فيما عن البيان من لزوم التيمم في الجرح المستوعب للعضو. نعم، لو كان الجرح مكشوبا أشكل دخوله في إطلاق صحيحى الحلبي و ابن سنان «١»، لأن الأمر بغسل ما حول الجرح ظاهر في فرض عدم استيعابه- كما نبه له في الجواهر.

و دعوى: أن لازم ذلك قصوره عن الجرح الذى يكون في طرف العضو، أو الدائر في الذراع بحيث ينقطع ما قبله عما بعده، و حيث لا إشكال في عموم حكمه لذلك، لفهم عدم خصوصيه مورد النص، يتعين البناء على العموم

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٣.

ص: ٤٤١

أما إذا كانت مستوعبه لتمام الأعضاء فجريان الحكم المتقدم فيها لا يخلو عن إشكال (١)،

للمستوعب للعضو.

مدفوعه: بأن فهم عدم الخصوصية في الجملة لا يستلزم الظهور في الإطلاق بنحو يشمل المستوعب للعضو، و ما لو كان المقدار المتروك كثيرا، بحيث يكون هو المحيط بالمقدار الصحيح.

و تنقيح المناط فيه غير ظاهر، لكون الاجتزاء بالناقص تعديا لا عرفيا، و دخل قله المتعذر فيه غير بعيد في نفسه.

كما لا مجال لاستفادته من إطلاق نصوص المسح على الجائر، بدعوى:

إلغاء خصوصية موردها عرفا بالإضافة إلى سقوط غسل تمام العضو المؤوف، و إن اختصت بوجوب المسح على الجبيرة في ظرف وجودها.

لاندفاعها: بإمكان خصوصية موردها بلحاظ فرض وجود البدل، و هو الجبيرة.

نعم، لو أمكن وضع جبيرة عليه دخل في إطلاقها. لكنه موقوف على كون طبيعه الجرح و نحوه مقتضيه لوضع ذلك الشيء بحيث يصدق عليه الجبيرة و عصابه القرحة و نحوها مما يستفاد من النصوص، أما مجرد وضع شيء لأجل الوضوء فهو لا يكفي في الدخول تحت الإطلاق. بل مقتضى عموم مشروعيه التيمم عند تعذر الطهاره المائيه هو الانتقال إليه في ذلك، و فيما لو تعذر وضع شيء على الجرح.

لكن لا بد من فرض تماميه التيمم، أما لو تعذر أيضا لتعذر المسح على بعض أعضائه بسبب الجرح كان المورد من موارد فقد الطهورين، و إن كان الاحتياط فيه لازما، لقرب ابتناء الوضوء على الميسور. بل لأجل ذلك لا يبعد لزوم الاحتياط بالجمع بين الوضوء و التيمم لو فرض إمكان التيمم التام أيضا.

(١) قال في محكى الذكرى: «لو عمت الجائر أو الدواء الأعضاء مسح

فلا- يترك الاحتياط الوجوبى فيها بالجمع بين وضوء الجبيره و التيمم (١). و كذلك الجبيره النجسه (٢) التى لا تصلح أن يمسح عليها.

على الجميع، و لو تضرر بالمسح تيمم». و قد تقدم من التذكرة فرض استيعاب الجبيره لجميع أعضاء الغسل، بل لعله مقتضى إطلاق غير واحد، و إن لم يبعد انصراف أو قصور إطلاق غير واحد عنه أيضا.

و أما النصوص فليس فيها ما يشمل إطلاقه ذلك عدا صحيح كليب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلاه؟ قال: إن كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره، و ليصل» (١). و مرسل العياشى (٢).

فما ذكره غير واحد من قصور النصوص عنه غير ظاهر. و كأن منشأه استبعاد شمول الحكم للفرض. لكن لا- مجال له فى التبعديات.

بل ادعى شيخنا الأعظم قدس سره تنقيح المناط فى الفرض لو فرض قصور الإطلاق، و إن لم يكن بذلك الوضوح.

على أنه لا- مجال للخروج بمحض الاستبعاد عن الإطلاق، كيف و الاستبعاد وارد فيما لو كان المؤوف أكثر من الصحيح أو مساويا له، بل لا يكون المسح على الجبيره قريبا للذوق إلا إذا كان موضعها صغيرا لا يعتد به عرفا، مع وضوح عدم البناء على التقيد بذلك لإطلاق النصوص.

(١) هذا موقوف على إمكان تحصيل التيمم بمباشره تمام الأعضاء أو بعضها، و إلا فالتيمم الجبيرى المستوعب لا يحتمل أولويته من الوضوء الجبيرى المستوعب. بل الاحتياط حينئذ بإجراء حكم فاقد الطهورين.

و مما تقدم يظهر أن الاحتياط المذكور استحبابى لا وجوبى.

(٢) ظاهره إلحاقها بما سبق فى وجوب الجمع بين المسح عليها و التيمم،

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

و إن لم يناسب فرض عدم صلوح الجبيره النجسه لأن يمسح عليها.

و كيف كان، فالكلام.

تاره: فيما لو أمكن المسح على الجبيره الطاهره بتبديلها أو تطهيرها أو وضع طاهر عليها، و المسح عليه.

و اخرى: فيما لو تعذر ذلك.

أما الأول: فسيأتي.

و أما الثاني: فالأمر فيه دائر بين المسح عليها، و الاكتفاء بغسل ما حولها، و الانتقال للتييم.

و يستدل للأول بإطلاق أدله المسح على الجبيره، فإنه و إن لزم تقييده بما إذا كانت طاهره، للإجماع، إلا أن المتيقن منه صوره القدره على ذلك.

و يشكل: بأن الظاهر من حال المجمعين عدم الفرق بين القدره و التعذر في اعتبار الطهاره الخبثيه في صحه الطهاره الحديثيه، و لذا لا- إشكال عندهم في اعتبارها مع تعذر تطهير البشره في غير مورد الجبيره مع إطلاق وجوب غسل البشره كوجوب مسح الجبيره، فإن كان إجماعهم حجه- كما هو الظاهر- تعين تقييد إطلاق دليل مسح الجبيره بنحو يقتضى تعذره في المقام، كما يتعذر غسل البشره مع نجاستها في غير مورد الجبيره، و إلا لزم جواز مسح الجبيره النجسه اختيارا و جواز غسل البشره النجسه في غير مورد الجبيره، لإطلاق دليلهما.

و أما الثاني فقد يستدل له بإطلاق غسل ما حول الجرح في صحيحى الحلبي و ابن سنان «١»، المقتصر في تقييده بالمسح على الجبيره على ما إذا كانت طاهره.

و يشكل: بأن تقييد المسح على الجبيره بما إذا كانت طاهره راجع إلى كون الطهاره شرطا في صحه المسح، لا في وجوبه و جزئيه من الوضوء، و لذا لا إشكال ظاهرا في وجوب تطهير الجبيره مع القدره، فمع تعذر المسح على الجبيره الطاهره في المقام يتعذر الجزء، و لا يخرج عن كونه جزءا، ليصح الوضوء بدونه.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٣.

نعم، لو يضع عليها جبيره (١) و يمسح عليها أجزأ (٢).

فالظاهر أن دليل القول المذكور منحصر بقاعده الميسور بعد فرض مانعيه النجاسه من المسح على الجبيره فى المقام.

و حيث تقدم غير مره عدم تماميه القاعده، خصوصاً فى أمثال المقام، مما كان التعذر فى جزء سبب الواجب، لا فى جزء الواجب نفسه كان المتعين هو الثالث، عملاً بعموم مشروعيه التيمم عند تعذر الطهاره المائيه الذى يكفى فيه تعذر بعض أجزائها. و مثله ما لو كان المانع من المسح على الجبيره أمراً آخر غير النجاسه، كالضرر.

(١) يعنى: طاهره، و مثله ما لو طهرها أو أبدلها بجبيره طاهره.

(٢) لإطلاق دليل المسح على الجبيره. نعم، لو لم يعد الأمر المجعول على الجبيره جزءاً منها عرفاً لم يجز المسح عليه، و كان من صغريات تعذر المسح على الجبيره الطاهره.

كما أنه لو فرض نزع الجبيره بحيث يصير المورد من صغريات الجرح المكشوف اجتراً بمسح ما حوله، لإطلاق صحيحى الحلبي و ابن سنان، نظير ما تقدم فى المسأله الخامسه و الثلاثين.

و مما ذكرنا يظهر أنه لو تعذر الوضوء مع نزع الجبيره و جب مع الإمكان تحصيل المسح على الجبيره الطاهره بتطهير الجبيره فى الفرض، أو تبديلها، أو إضافه طاهر إليها يعد جزءاً منها، لكونه جزءاً من الوضوء الواجب فى فرض وجود الجبيره.

و لعله إليه يرجع ما فى جامع المقاصد و الروض و المدارك، و عن التذكره و الشهيد من وجوب وضع طاهر عليها و المسح عليه، بل فى المدارك أنه لا خلاف فيه.

و إن أرادوا الاكتفاء بمسح الطاهر الموضوع عليها و إن لم يعد جزءاً منها عرفاً

مسألة ٣٨): لا فرق في ثبوت حكم الجبيره بين الوضوء و الغسل

(مسألة ٣٨): لا فرق في ثبوت حكم الجبيره بين الوضوء و الغسل (١).

كان خاليا عن الدليل، بل مع الانحصار به يكون المقام من صغريات تعذر المسح على الجبيره الطاهره، الذي تقدم فيه الوجوه الثلاثه، من وجوب المسح على الجبيره النجسه، و الاكتفاء بغسل ما حولها، و الانتقال للتييم.

و لعله لذا حكى عن بعضهم الأول، و عن الذكرى احتمال الثانى، و قربه شيخنا الأعظم قدس سرّه. و عن شرح المفاتيح احتمال الثالث، و هو الأظهر.

(١) كما هو ظاهر المعبر و غيره، بل صريح بعضهم، و فى المنتهى: «و هو قول عامه العلماء».

و يقتضيه إطلاق صحيح كليب «١»، المتضمن المسح على الجبائر، و صحيحى الحلبي و ابن سنان «٢» المتضمنين مسح ما حول الجرح، و صريح صحيح عبد الرحمن بن الحجاج «٣» المتضمن غسل ما ظهر مما ليس عليه الجبائر، و مرسل العياشى «٤» المتضمن المسح على الجبائر.

و قد تقدم فى أول الكلام فى الجبائر أنه لا مجال للجمع بين نصوصها و نصوص تييم الكسير و الجريح و نحوهما بحمل الأولى على الوضوء، و الثانى على الغسل.

هذا، و قد ذكر غير واحد جريان حكم الجبيره فى التيمم، و فى الجواهر: «بلا خلاف أعرفه فيه»، و عن غيرها دعوى الاتفاق عليه. لكن كلام جماعه كثيره خال

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٨. و قد تقدم فى المسألة السابعه و الثلاثين.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٣. و قد تقدم الثانى فى أوائل الفصل عند الكلام فى تعذر غسل ما تحت الجبيره لنجاسته.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١. و قد تقدم فى أوائل هذا الفصل.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

عن التعرض له، ولا يبعد ابتداء دعوى الاتفاق على فهم عدم الخصوصيه للوضوء و الغسل فى كلماتهم.

كما قد يدعى ذلك فى النصوص أيضا، فعن الحدائق أن المستفاد من عموم الأخبار بدليه الجبيره عن البشره من دون فرق بين الطهارات الثلاث. إلا أنه- وإن كان قريبا فى نفسه- ليس بحد يوجب ظهور النصوص فى العموم بنحو ينهض بالاستدلال.

ومثله الاستدلال بقاعده الميسور، و عموم التعليل بدليل الحرج فى روايه عبد الأعلى المتضمنه للمسح على المراره « ١ »، و استصحاب دليل التيمم.

لما تكرر منا من عدم تماميه القاعده، خصوصا فى أمثال المقام حيث يكون الواجب- و هو الطهاره- بسيطا و التركيب فى سببه.

كما أنه تقدم فى المسأله السادسه و الثلاثين أن روايه عبد الأعلى وارده لبيان مسقطيه الحرج بعد الفراغ عن قابليه الارتباطيه للإسقاط فى الجملة، لا لبيان سقوط الارتباطيه بالحرج، ليتمكن التعدى عن موردها.

و أما الإشكال فيها و فى القاعده: بأنهما إنما يقتضيان سقوط مسح البشره لا بدليه مسح الجبيره عنه، لأنه ليس ميسورا له عرفا، و لأن دليل الحرج رافع لا مثبت.

فهو غير مهم، لأنه يكفى فى وجوب مسح الجبيره قاعده الاشتغال بالطهاره بعد فرض التكليف بها و القدره عليها بمقتضى الروايه و القاعده.

و أما الاستصحاب فهو مبنى على جريان الاستصحاب عند تعذر بعض أجزاء الواجب الارتباطى، و هو ممنوع، كما حرر فى الأصول.

على أنه يشكل فى المقام بعدم التركيب فى نفس الواجب- و هو الطهاره- بل فى سببه، فالشك فى حصول الواجب لا فى بقاء وجوبه بلحاظ تيسر من أجزائه، و بأن وجود الجبيره قد يكون قبل وجوب الطهاره و تعذر الطهاره المائيه، فلا يقين بوجوب التيمم سابقا، إلا بنحو القضية التعليقيه.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

هذا، وقد أشار سيدنا المصنف قدس سره إلى الاستدلال بصحيح الوشاء: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أجزيه أن يمسح على طلي الدواء؟ فقال: نعم، يجزيه أن يمسح عليه» (١) فان إطلاقه شامل للميم.

و استشكل فيه بقرب اتحاده مع صحيحه الآخر المتضمن لقوله: «أجزيه أن يمسح في الوضوء على الدواء المطلق عليه» (٢).

و هو في محله لتقارب مضمونهما، و اتحادهما في الإمام المروي عنه و الراوى و بعض رجال السنند، فيقرب جدا كون منشأ الاختلاف بينهما النقل بالمعنى، فلا وثوق بإطلاق الأول.

فالعمده في المقام إطلاق صحيح كليب، فإنه كما يشمل الغسل يشمل الميم، حيث أطلق فيه السؤال عن وظيفه الكسير في الصلاة من دون تقييد بالوضوء. و هو كاف في البناء على مشروعيه الميم الجبيري، و لا سيما مع تأيده بما عرفت.

و منه يظهر أنه لا مجال لتوهم عدم مشروعيه الطهاره المائيه الجبيرييه و مشروعيه الميم الجبيري لو كان الحائل في أعضاء الميم لا غير.

لأن دليل مشروعيه الميم الجبيري لما كان هو الإطلاق الذي هو دليل على مشروعيه الطهاره المائيه الجبيرييه أيضا كان موضوع كل منهما مساويا لموضوع الآخر، مع تأخر الميم الجبيري رتبه عنها تبعا لتأخر مبدله عن مبدلها، فكل مورد يحتمل فيه مشروعيه الطهاره الجبيرييه لا يكون الميم الجبيري فيه مشروعا مع قدره على الطهاره المائيه الجبيرييه، فاذا احتمل عدم مشروعيتها يكون مقتضى الاحتياط إجراء حكم فاقد الطهورين، لا الميم الجبيري.

و الاحتياط بالجمع بين الميم و الطهاره المائيه الجبيرييه مختص بما إذا تيسر الميم التام، أو كانت الطهاره المائيه الجبيرييه مقارنه لنقص زائد على نقص الميم الجبيري. هذا، و يأتي في المسأله الواحده و الثلاثين في فصل شروط الميم ما ينفع في المقام.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(مسألة ٣٩): لو كانت الجبيرة على العضو الماسح مسح بيلتها (١).

(١) كما هو مقتضى ما تقدم فى المسألة السابعة و الثلاثين عن التذكرة من فرض استيعاب الجبيرة لجميع أعضاء الغسل، و يظهر من سكوتهم عن التنبيه عليه عند التعرض للجرح المستوعب للعضو المفروغيه عنه.

و يقتضيه إطلاق ما تضمن وجوب المسح ببله الوضوء، لوضوح أن بله الجبيرة التى على الماسح من بله الوضوء.

نعم، قد يشكل بأن الواجب هو المسح بما بقى فى اليد من بله الوضوء، و بلل الجبيرة ليس باقيا فى اليد.

بل يشكل فى خصوص المسح باليمنى بأن المعتبر هو المسح بما يبقى فيها من ماء غسلها أو غسل اليسرى، لا ما يبقى فى آله غسل اليسرى و لو كانت الآله خرقة أجنبيه، فجواز المسح ببله الجبيرة موقوف على ثبوت تنزيل الجبيرة منزله نفس اليد فى ذلك، و لا دليل عليه، لاختصاص أدله الجبائر ببدليه المسح عليها عن غسل ما تحتها.

و لعله لذا أمر بالتأمل فى الجواهر بعد استظهار جواز المسح ببله الجبيرة.

اللهم إلا أن يقال: لا دليل على التقييد ببله اليد إلا صحيح ابن أذينة الوارد فى قضيه المعراج، المتضمن لقوله: «ثم امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء.» و حيث كان واردا فى قضيه خاصه فلا إطلاق له يشمل صورته وجود الجبيرة و حملها لماء الوضوء.

على أنه لا يبعد استفاده ذلك من نصوص المقام تبعا، للغفلة عن ذلك بعد الاطلاع على الاجتزاء بمسح الجبيرة عن غسل ما تحتها، لأن الاهتمام بمباشرة المغسول أشد من الاهتمام بمباشرة الماسح ارتكازا، فالتسامح فى الأول مع كثره

(مسألة ٤٠): الأرمد إن كان يضره استعمال الماء تيمم (١)، و إن أمكن غسل ما حول العين فالأحوط وجوباً له الجمع بين الوضوء و التيمم. (٢)

استلزامه للثاني موجب لاستفادته منه تبعاً، بنحو يحتاج خلافه للتنبيه. و لعل إغفال الأصحاب ذلك و مفروغيتهم عنه ناشئان من ذلك.

نعم، لو فرض عدم استيعاب الجبيره للكف و إمكان المسح بالبشره فلا ينبغي ترك الاحتياط به، لخروجه عن المتيقن مما سبق. فلاحظ.

(١) لعموم ما دل على وجوب التيمم بتعذر الطهاره المائيه و ما دل على مشروعيته للمريض.

(٢) صرح في مفتاح الكرامه بوجوب التيمم في المرض غير الكسر و الجرح و القرع، و عدم الاكتفاء بغسل ما حوله.

قال: «لقد ما يدل على كونه مثل الجبيره من النص و الإجماع، بل ظاهر الأصحاب التيمم، كما في شرح المفاتيح».

و كأن منشأ فهم ذلك من الأصحاب حكمهم بعدم تبعض الطهاره، و هو لا يخلو عن إشكال، إذ قد يكون ذلك منهم لبيان وجوب المسح على حائل في الموضع الذي يضره الماء، و أن التيمم إنما يشرع مع تعذر ذلك، لا لاختصاص حكم الجبيره بالكسر و القرع و الجرح.

بل قد يظهر من بعض كلماتهم أن المدار على مطلق التعذر، بل تقدم في الجرح المكشوف عن الوحيد أن الأصحاب ألحقوا بالجرح الكسر المجرد عن الجبيره و كلّ داء في العضو لا يمكن إيصال الماء إليه.

و كيف كان فمقتضى الارتباطيه هو تعذر الطهاره المائيه بتعذر بعض أجزائها، فيجب التيمم. و لا مخرج عن ذلك إلا قاعده الميسور، و نصوص المقام.

و قد تكرر منا الإشكال فى تماميه القاعده و لا سيما فى أمثال المقام مما كان الواجب بسيطا و التركب فى سببه.

و نصوص المقام مختصه بالكسر و الجرح و القرحة، و لا عموم فيها لكل آفه.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للجمود على العناوين الموجوده فى النصوص، فان مقتضى إطلاق صحيحى الوشاء «١» جواز المسح على الدواء سواء وضع على كسر أم قرح أم جرح أم ألم أم غيرها حتى العين المؤوفه، كما أن مقتضى روايه عبد الأعلى «٢» جواز المسح على المراره و إن كانت على الإصبع بعد براء الجرح، لأجل التوقى عليه من الاحتكاك.

و التفكيك فى تشريع الوضوء الناقص بين صورتى وجود الحاجب الذى يمسح عليه و عدمه صعب جدا، بالنظر لصحيحى الحلبي و ابن سنان «٣» المتضمنين لغسل ما حول الجرح، الشامل لصورتي كشفه و تعصيه، لصعوبه الاقتصار فى صوره الانكشاف على الجرح و لا يتعدى حتى للقرح، لإلغاء خصوصيته بعد النظر فى نصوص الجائر و القرحة و الدواء و المراره.

بل المفهوم من مجموع النصوص عرفا أن تعذر غسل بعض المواضع لآفه فيه لا يسقط الميسور، غايته انه مع وجود الحاجب يمسح عليه بدلا عما تحته، و فى صوره عدمه يكتفى بغسل ما حوله، و الخصوصيات المذكوره فى النصوص ملغيه عرفا، كخصوصيه المراره و سقوط الظفر، و الدواء، و اليد و نحوها. و قد تقدم فى الجرح المكشوف بعض الكلام فى ذلك.

و من هنا فالإكتفاء بالوضوء الناقص فى كل آفه لا يخلو عن قوه، و إن كان الاحتياط بضم التيمم حسنا، و لا سيما مع انكشاف موضع الآفه غير الجرح، بل

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٩، ١٠. و قد تقدم أحدهما فى المسأله السادسه و الثلاثين.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٣.

مسأله ٤١ إذا برئ ذو الجبیره فى ضيق الوقت أجزأ وضوءه

(مسأله ٤١): إذا برئ ذو الجبیره فى ضيق الوقت (١) أجزأ وضوءه (٢)، سواء برئ فى أثناء الوضوء أم بعده قبل الصلاه أم فى أثنائها أم بعدها (٣). نعم، عليه إعادته لغير ذات الوقت. (٤)

ربما يدعى لزومه حينئذ.

نعم، قد يستشكل فى خصوص بعض أمراض العين مما كان محلّه نفس العين التى لا تغسل لا الجفن الذى يغسل، إذ حيث كانا متباينين عرفاً- لا كموضع الكسر من البشره- فالتعدى له محتاج إلى توسع فى مفاد الأدله لا ينهض به ما سبق، بل هو نظير ما لو أضر الماء بأطراف الجرح أكثر من المتعارف، الذى يأتى الكلام فيه فى المسأله الخامسه و الأربعين إن شاء الله تعالى.

(١) يعنى: بنحو لا يسع إعادته الوضوء و الصلاه.

(٢) كما هو المتيقن من الإطلاق المقامى لدليل مشروعيته- على ما يأتى توضيحه. و قرينه الاضطرار لا تصلح لإخراجه عن إطلاق دليل المشروعيه بعد فرض تحققه فى المقام بسبب ضيق الوقت.

و كأن ما يأتى من بعضهم من إطلاق وجوب إعادته الوضوء بعد زوال الحائل قاصر عن هذه الصوره، و إلا كان مدفوعاً بما ذكرنا.

و منه يظهر أنه يجب إيقاع الوضوء الجبىرى مع العلم بتحقيق البرء فى ضيق الوقت بنحو لا- يسع الوضوء و الصلاه، و لا- يجوز انتظار البرء.

(٣) هذا هو المتيقن من معقد الإجماع المدعى فى المنتهى و المستند و عن شرح المفاتيح على عدم إعادته الصلاه التى صلاها بالوضوء المذكور.

(٤) فقد أوجب فى المبسوط و محكى الإيضاح و شرح المفاتيح إعادته الوضوء بعد زوال العذر، و جعله فى المعتبر أشبه، و فى كشف اللثام أقوى. و فى جامع المقاصد و المدارك و عن المختلف و الذكرى و الدروس و البيان أنه لا يستأنف. و تردد فى الشرائع و المنتهى و القواعد و محكى التذكرة.

مع الإجماع من الكل على عدم إعادة الصلاة التي صلاها بالوضوء المذكور، كما تقدم من المنتهى و عن غيره.

و العمده فى توجيه وجوب التدارك فى الوضوء و الصلاة: أن الجمود على مدلول النصوص و إن كان يقتضى مشروعيه الوضوء الجبيرى بمجرد تعذر الوضوء التام حين العمل، إلا أنه لما كان المنساق من دليل تشريع الوضوء المذكور كونه اضطراريا لتعذر الصلاة بالوضوء التام أشكل شمول إطلاقه لصوره وجود المندوحه و قدره على الوضوء التام و لو فى آخر الوقت، بل يتعين الاقتصار على المتيقن منه، و هو صوره عدم المندوحه، و الجبهه المذكوره ارتكازيه يمكن اعتماد المتكلم عليها فى مقام البيان.

نعم، لو فرض كثره الابتلاء بالبرء بعد العمل فى الوقت و الغفله عن تداركه مع الإمكان كان عدم التنبيه عليه فى النصوص ظاهرا فى صحه العمل.

لكنه ليس كذلك، لغلبه توقع البرء. و عدم المبادره للوضوء الناقص معه بسبب ارتكاز كونه اضطراريا لا يكتفى به مع التمكن من التام.

و لو فرض الخطأ فى ذلك و المبادره للعمل الناقص فلم يعلم من حال المكلفين الغفله عن التدارك مع الالتفات للحال، و كذا لو حصل البرء بعد خروج الوقت بالإضافة للصلوات اللاحقه، بل لعل مبناهم على الاستئناف لأجل الارتكاز المذكور. و لا أقل من كون القرينه المذكوره مانعه من انعقاد الإطلاق و موجه لإجمال الأدله من هذه الجبهه، فيلزم الاقتصار فى دليل المشروعيه على المتيقن، و هو صوره عدم المندوحه.

و مقتضى ذلك انكشاف عدم صحه الصلاة لو حصل البرء فى سعه الوقت، لعدم مشروعيه الوضوء، فيجب إعادتها لعدم صحتها، لا لعدم أجزائها فى ظرف صحتها و مشروعيتها.

و منه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أن عدم الاجزاء فى الفرض مخالف للإطلاق المقامى لأدله تشريع الوضوء الجبيرى و سائر الأفعال الاضطراريه، فإنه

و إن أمكن عقلا- عدم إجراء العمل الاضطراري عن الاختياري، لعدم وفائه بملاكه، مع إمكان استيفائه بالتدارك بعد ارتفاع العذر، إلا أن عدم التنبيه على التدارك مع الغفلة عنه موجب لظهور دليل المشروعيه تبعاً في عدم وجوبه، ولا سيما مع ظهور حال السائلين في الاهتمام بتحصيل ما يبرئ الذمه.

لاندفاعها: بأن الإطلاق المقامي إنما يتم في فرض عموم دليل مشروعيه العمل الاضطراري للمأتي به، لا مع فرض قصوره عنه، لاختصاصه بقرينه الاضطرار بصوره عدم المندوحه، و المفروض انكشاف وجودها بسبب البرء في سعه الوقت.

إن قلت: هذا إنما يتم إذا أوقع المكلف الوضوء في وقت تلك الصلاه، أما إذا أوقعه في وقت صلاه سابقه لم يحصل البرء في تمام وقتها- كما هو المفروض في المتن- فقد صح الوضوء، فتصح الصلاه اللاحقه به.

قلت: مقتضى الجمع بن دليلي الوضوء الاختياري و الاضطراري هو كون الوضوء الاضطراري محصلاً لبعض مراتب الطهاره و الاختياري محصلاً لتمامها، فلا وجه للاكتفاء بالصلاه بالطهاره الناقصه مع إمكان تحصيل الصلاه بالطهاره التامه، لإطلاق دليل وجوبها المقتصر في الخروج عنه على حال الضروره و تعذر تحصيلها بمقتضى كون البدليه اضطراريه- كما تقدم نظيره عند الكلام في أجزاء العمل الواقع تقيه في المسأله الثانيه و الثلاثين من الفصل السابق- فلا تكون الصلاه بالوضوء المذكور مشروعاً حين إيقاعها كي يكون مقتضى الإطلاق المقامي أجزاءها.

و أما ظهور تسالم الأصحاب على صحه الصلاه، لعدم تحريرهم النزاع إلا في وجوب إعادة الوضوء مع تصريح غير واحد منهم بصحه الصلاه، كالشيخ و الفاضلين و غيرهم، بل تقدم من المنتهى و غيره دعوى الإجماع عليه.

فهو- لو فرض عمومه لصوره البرء في سعه الوقت، كما صرح به في المستند، و عدم إرادتهم الاجزاء في الجملة في قبال قول بعض العامه بوجوب

الإعاده مطلقاً- غير ظاهر الحجيه، لعدم وضوح كونه إجماعاً تعديداً، بل من القريب استناده لما تقدم من ظهور دليل تشريع الفعل الاضطرارى فى إجزائه، كما يناسبه تعليقه فى المعبر بأنها صلاه مأمور بها، فتكون مجزيه، فلا يعول عليه مع ما تقدم من خروج الفرض عن المتيقن من دليل المشروعيه.

هذا، و لكن لازم ذلك عدم مشروعيه إيقاع الغايات الموسعه بالوضوء أو الغسل الجبيرى، كمس الكتاب المجيد و دخول المسجد و قراءه العزائم و قضاء الصوم و نحوها، لعدم الاضطرار.

بل يشكل إيقاع الغايات المضيقه إذا كانت المرتبه الفائتة من الطهاره الاختياريه أهم من الوقت، إذ كما تشرع الطهاره الجبيريه بالاضطرار، كذلك يشرع ترك الأداء و انتظار القضاء مع الاضطرار، فيلزم تقديم الأهم جعلاً و امتثالاً.

بل يكفى فى ذلك احتمال الأهميه، لعدم اليقين معه بمشروعيه الناقص، ليجزى بمقتضى الإطلاق المقامى المفروض.

و منه يظهر اندفاع توهم أن استحباب الكون فى المسجد و قراءه جميع القرآن حتى العزائم موجب لتحقيق الاضطرار المشرع للغسل الجبيرى، كما يشعه استحباب قراءه القرآن عن طهاره فى كل وقت، و استحباب الصلاه على كل حال.

وجه الاندفاع: أن الاستحباب لا يصلح لمزاحمه حرمة دخول الجنب للمساجد و قراءته للعزائم، لعدم نهوض الحكم غير الإلزامى بمزاحمه التكليف الإلزامى، و لذا تقدم عدم مشروعيه الوضوء الجبيرى المتعقب للبرء فى سعه الوقت مع استحباب المبادره للصلاه.

إذا عرفت هذا، فمن الظاهر عدم إمكان البناء على ذلك، لظهور تسالم الأصحاب على مشروعيه جميع الغايات، كما يستفاد من سكوتهم عن ذلك، مع شدة الحاجه للتنبيه عليه، بل هو المستفاد من الإطلاق المقامى لأدله تشريع الوضوء و الغسل الجبيرى، لظهور حال السائل و المجيب فى إرادته الطهاره التى تترتب عليها الأحكام المعهوده، و لا مجال لحملها على خصوص الاضطرار لإيقاع

الغايات بالطهاره الناقصه و تعذر الانتظار بها إلى تيسر الطهاره التامه، لاحتياج ذلك للتنبيه. و التفكيك بين الغايات فى ذلك لا وجه له.

على أن المرتكز أن الوضوء أو الغسل الجبىرى لا ينتقض إلا بالنواقض المعهوده، فلو كان التدارك واجبا بارتفاع العذر لاحتاج للتنبيه، كما نبه لانتقاض التيمم بوجدان الماء، مع أنه أبعد عن الغفله، لأن مطهرته أبعد ارتكازا، و اختصاصه بالاضطرار أظهر من الاختصاص فى المقام.

بل لو فرض عدم الغفله عن وجوب التدارك بالإضافة إلى الوضوء، لغلبه سرعه انتقاضه بالحدث و قله بقاءه بعد تحقق البرء، فلا مجال لدعوى ذلك بالإضافة إلى غسل الجنابه، فعدم التنبيه فيه للتدارك ظاهر فى عدم وجوبه فيه و لا فى الوضوء، لكشف ذلك عن كون الاضطرار المصحح لإيقاع الطهاره الجبىريه عباره عن عدم تيسر الطهاره حينه، الحاصل فى جميع الفروض، لا الاضطرار لإيقاع ذى الغايه بها.

و منه يظهر أن الطهاره التى هى قيد فى الغايات ليست خصوص الطهاره الحاصله بالعمل التام، بل ما يعم الطهاره الحاصله مع الجبىره، إما لعدم اختلاف الطهاره فى المرتبه، أو لأن الواجب هو المرتبه الأقل منهما، كما هو المناسب، لارتكاز كون العمل الجبىرى من سنخ الميسور، و إنما اكتفى بالأقل تخفيفا و تسهلا على المكلفين.

و الحاصل: أن البناء على عدم انتقاض الطهاره الجبىريه و جواز إيقاع الغايات الآخر بها قريب جدا، و هو الحال فى سائر الابدال الاضطراريه التى استفيدت من الأدله اللفظيه التى لها إطلاق خطابى أو مقامى يقتضى الاجزاء و الصحه.

نعم، لو كان الدليل منحصرا بالإجماع و نحوه من الأدله اللبىه كان الاقتصار على المتيقن منها فى محله.

إن قلت: فى فرض إمكان تحصيل الواجب التام فى الوقت و تعذره عند

إرادته الوضوء للحاجه للجبيره إن كان ملاك التكليف بالتام موجودا امتنع تشريع الناقص، لاستلزامه تفويت الملاك المذكور.

و إن لم يكن موجودا كان العمل الاضطرارى فى عرض الاختيارى لا- فى طوله، و يكون دليله مخصصا لعموم دليله، لقصور ملاك كل منهما عن حال وجود ملاك الآخر، كالقصر و التمام، و لازم ذلك عدم مشروعيه الواجب الاختيارى فى ظرف مشروعيه الاضطرارى، فلا يجرى لو أتى به جهلا بتحقق موضوع الاضطرارى، و هو خلاف ما تقدم فى المسأله الثالثه و الثلاثين من الفصل السابق عند الكلام فى مخالفه التقيه فى موردها. بل هو خلاف ارتكاز نقص العمل الاضطرارى.

و لذا قيل بعدم جواز إيقاع النفس فى العذر، لاستلزامه تفويت الواجب التام. بل لعله لا إشكال فى وجوب تحصيل الواجب الاختيارى لو تمكن من رفع العذر فى الوقت، مع استلزامه غالبا التأخير، فلو كان موضوع مشروعيه الاضطرارى المحقق لملاكه و الرفع لملاك الاختيارى مجرد عدم تيسر الاختيارى حين إرادته العمل لم يكن ذلك واجبا، كما لا يجب الرجوع للوطن فى الوقت لتحصيل التمام.

قلت: ملاك التام موجود حين تشريع الناقص، لكن لا بنحو يقتضى فعله التكليف به و يجب حفظه، بل بنحو يصلح لأن يمثل و يحصل به تمام الغرض، و إن كان حدوث موضوع الناقص مانعا من وجوب حفظه، نظير وجود ملاك التكليف الأولى فى مورد الحرج.

و مجرد عدم وجوب حفظ ملاك التام حين فعله الناقص لا يستلزم كونه فى عرضه، بل إن كان عدم فعله أحد التكليفين حين حدوث الآخر لعدم تماميه ملاكه حينه كان فى عرضه كالقصر مع التمام، و إن كان لوجود المانع الخارجى من الإلزام باستيفائه، كالتعذر أو التقيه أو التسهيل و غيرها مما لا- يخل بوجوده، كان فى طوله، و أمكن استيفاؤه. و تعيين أحد القسمين تابع لنظر الفقيه فى الجمع بين دليليهما.

و منه يظهر أنه لا مانع من إيقاع النفس في العذر الشرعي، كالحرج و نحوه في فرض عموم دليل معذريته لما يستند لاختيار المكلف.

نعم، لو اختصت معذريته بغيره امتنع الفرض المذكور، كما يمتنع في العذر العقلي - و هو التعذر الحقيقي - لذلك.

و أما وجوب تحصيل الواجب الاختياري لو تمكن من رفع العذر، فهو - لو تمّ، فيجب التداوى مثلا لرفع إضرار الماء - لا يستلزم كون الموضوع التعذر في تمام الوقت، بل قد يكون لاختصاص دليل، عذريه العذر و مشروعيه الناقص معه بما إذا لم يتمكن المكلف من رفعه لتيسر مقدماته، فإذا خرج رفعه عن اختياره كان عذرا شرعا، و إن كان مرتفعا بنفسه في آخر الوقت.

و بعبارة أخرى: المتبع في موضوع التكليف الطولي الذي لا يجتمع مع التكليف الأولي في الامتثال سعه و ضيقا هو دليله، و هو.

تاره: يقتضى تشريعه في ظرف فعلية التكليف الأولي، لتماميه ملا- كه بنحو يجب حفظه، كالتكليف بالمهم في ظرف فعلية التكليف بضده الأهم بنحو الترتب.

و اخرى: يقتضى تشريعه في ظرف سقوط التكليف الأولي عقلا- للتعذر في تمام الوقت، فلا يجوز إيقاع النفس في العذر، و يجب رفعه مع قدره عليه.

و ثالثه: يقتضى تشريعه مع سقوط التكليف و لو شرعا، لعذر شرعي من حرج و نحوه، و إن تمّ ملاكه و أمكن استيفاؤه.

و المتعين في المقام الثالث، تبعا لظاهر الأدلة، الذي لا تنهض قرينه الاضطراب بالخروج عنه، بلحاظ بعض اللوازم المتقدمة. نعم، لا بد من الرجوع للأدلة في تحديد سعه العذر و ضيقه من حيثيه إمكان الرفع و غيره.

هذا، و ربما بنى النزاع في المقام على النزاع في كون الوضوء الجبيري رافعا للحدث، و كونه مبيحا. فعلى الأول يتجه عدم الاستئناف، لاستصحاب الطهاره، بل لعموم ما دل على عدم نقض الوضوء إلا بالأحداث المعهودة. و على الثاني يتعين الاستئناف، لخروج الصلاة التي يرتفع العذر في وقتها عما هو المتيقن من

الاستباحه بهذا الوضوء.

و يشكل بأن كون الوضوء المذكور رافعا للحدث لا ينفع مع فرض قصور دليل تشريعه عن صورته البرء فى سعه الوقت، و قصور دليل أجزاء الصلاه به- فى فرض مشروعيته لوقوعه لصلاه سابقه استوعب العذر وقتها- عن صورته إمكان تحصيل الصلاه فى الوقت بطهاره تامه، لأن رفعه للحدث إنما يتم و ينفع مع مشروعيته و عدم التكليف بالصلاه بطهاره تامه.

كما أنه لو فرض عموم مشروعيته و عدم التكليف بالصلاه التامه حينئذ أمكن الاستغناء به و إن كان مبيحا، لظهور دليل تشريعه فى كونه فردا من الوضوء و الغسل الرافعين- و لو ادعاء- بلحاظ ترتب أحكامهما عليه، و منها قيدته فى الغايات و عدم انتقاضه حكما إلا بالحدث.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن الحكم بعدم انتقاض الوضوء إلا بالحدث قرينه على اختصاص موضوع الحكم بالوضوء الرافع، لأنه القابل للبقاء.

فهو كما ترى! لأن اختصاصه بذلك لا ينافى إلحاق غيره به بمقتضى ظهور دليله فى تنزيله منزلته و كونه فردا ادعائيا له، كما هو الحال فى جميع الأفراد التنزيليه لموضوعات الأحكام.

و لذا كان الدليل المذكور صالحا لدفع الاحتمال انتقاضه بأمر لا ينقض الوضوء الرافع، كالرعاف، و لو لا ما ذكرنا من ظهور دليله فى تنزيله منزله الرافع لم يكن مبيحا للدخول فى الغايات مع ظهور أدلتها فى كون القيد فيها هو الطهاره.

و ما ذكره قدس سره من أن المراد بالطهاره فى تلك الأدله مطلق رفع حاله المانع شأننا من الدخول فى الصلاه، فيكون الوضوء المبيح فردا حقيقيا لها لا يبتنى على التنزيل و الادعاء.

لا وجه له، لظهور الطهاره فى الحقيقه، بل يمتنع إرادته المعنى الذى ذكره من دليل التقييد المذكور، لأن مانعيه الشىء منتزعه من التقييد و فى رتبته متأخره

إذا كانت موسعه، كالصلوات الآتية، أما لو برئ في السعه فالأحوط إن لم يكن أقوى الإعادة في جميع الصور المتقدمه (١).

عنه، فلا تؤخذ في موضوعه، وكذا الحال في عنوان المبيح، فليس المراد من دليل التقييد إلّا الطهاره بما لها من مفهوم، والتعدى للوضوء الجبيري- بناء على عدم كونه منها- بضميمه دليل التنزيل، الذى عرفت أن مقتضى إطلاقه عدم انتقاض الوضوء المذكور إلا بالحدث.

و مما ذكرنا ظهر أن التحقيق كون الوضوء و الغسل الجبيري رافعا لا- مبيحا فقط، لظهور دليل تشريعه فى كونه فردا حقيقيا للوضوء و الغسل المعهود الذى هو الرفع، و لا ملزم بالخروج عن ظاهر الدليل المذكور.

و غاية ما يدعى كونه رفعه ناقصا، لظهور دليله فى كونه فردا اضطراريا شرع للتسهيل، على ما تقدم و يأتي فى المسأله الثانيه و الخمسين تمام الكلام فى ذلك.

فلاحظ.

(١) يعنى: و يعيد به الصلاه التى بقى وقتها.

و قد تقدم أن ظاهر الأصحاب المفروغيه عن عدم وجوب إعاده الصلاه و صريح بعضهم دعوى الإجماع عليه. و إطلاق معقده يشمل الصلاه المذكوره بل هو صريح معقد إجماع المستند. و كالصريح من معقد إجماع شرح المفاتيح.

بل احتمال شيخنا الأعظم قدس سرّه عدم وجوب الإعادة لو تحقق البرء فى أثناء الصلاه لدخوله فيها دخولا مشروعا، و إن قوى بعد ذلك وجوب الاستئناف، لعدم إحراز الطهاره لبقية الأجزاء.

إلا أنه تقدم أيضا الإشكال فى حجيه الإجماع المذكور، و أن العمده فى عدم وجوب الاستئناف فى جميع الصور المتقدمه هو القاعده. نعم، لو كان البرء فى أثناء الوضوء أشكال عدم وجوب الاستئناف، لخروجه عن المتيقن من النصوص. فتأمل.

ص: ٤٦٠

مسألة ٤٢ إذا كان في عضو واحد جبائر متعدده يجب الغسل أو المسح في فواصلها

(مسألة ٤٢): إذا كان في عضو واحد جبائر متعدده يجب الغسل أو المسح في فواصلها (١).

مسألة ٤٣ إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيره

(مسألة ٤٣): إذا كان بعض الأطراف الصحيح تحت الجبيره، فإن كان بالمقدار المتعارف مسح عليها (٢)، وإن كان أزيد من المقدار المتعارف فإن أمكن رفعها رفعها و غسل المقدار الصحيح (٣)

(١) بلا إشكال، و يقتضيه صحيح ابن الحجاج المتضمن غسل ما يصل إليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر «١»، و صحيحا الحلبي و ابن سنان المتضمنان غسل ما حول الجرح «٢».

بل هو مقتضى العمومات المتضمنه لاستيعاب الغسل و المسح التي كان مقتضى الجمع بينها و بين نصوص الجبائر بدليتها عما تحتها لا غير.

(٢) كما صرح به في المنتهى و غيره، لأنه المتيقن من نصوص المقام، لوضوح أن الجبيره و العصابه و نحوهما لا توضع على خصوص موضع الآفه، بل تتعدى عنه، خصوصا في الجبائر. قال في المنتهى: «الجبيره إنما توضع على طرفي الصحيح ليرجع الكسر».

نعم، قد يدعى وجوب غسل ما تحت الجبيره من الصحيح أو مسحه مع إمكانه برفع الجبيره أو بدونه، لانصراف نصوص المقام بحكم كون البدليه اضطراريه عن هذه الصوره.

اللهم إلا أن يقال: ظاهر صحيح الحلبي جواز المسح على الخرقه مع إمكان إزالتها إذا أضر الماء بالقرحه، و هو مستلزم للعفو عن غسل ما يستر بها من الصحيح.

(٣) لما أشرنا إليه هناك من قصور إطلاقات الجبائر بقريته الاضطرار عن صوره إمكان غسل المقدار المستور.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

ثم وضعها و مسح عليها (١)، و إن لم يكن ذلك مسح عليها (٢).

مسألة ٤٤ في الجرح المكشوف

(مسألة ٤٤): في الجرح المكشوف إذا أراد وضع طاهر عليه و مسحه (٣) يجب أولاً أن يغسل ما يمكن من أطرافه (٤) ثم وضعه.

و أما صحيح الحلبي فهو إنما اقتضى العفو في عصابه القرحة التي لها وجود متعارف، و لا تشمل ما خرج عنه.

هذا، و لو أمكن غسل الصحيح أو مسحه بالوجه المعتبر من دون رفع الجبيره اجتراً به.

(١) لا- يبعد عدم وجوب ذلك و جريان حكم الجرح المكشوف، كما تقدم عند الكلام في وجوب المسح على البشريه مع التمكن و في حكم الجرح المكشوف.

نعم، لو غسل ما تحتها من الصحيح أو مسحه من دون رفعها و جب المسح عليها، كما تقدم.

(٢) كما صرح به في المنتهى. و يقتضيه إطلاق نصوص الجبائر، لأن التعارف لا يصلح لتقييد الإطلاق، خصوصاً في مثل المقام مما كان العموم فيه مناسباً للارتكاز، لارتكاز كون منشأ البدليه الاضطرار.

نعم، لا- بد من كون ستر المقدار الزائد لأمر يعود للآفة من الكسر و الجرح، لا لأمر آخر، كما لو تعذرت الجبيره الصغيره، أو تعذر إزاله الزائد بعد شفاء ما تحته أو نحوهما، و إلا- قصرت نصوص المقام عنه، و دخل فيما تقدم في المسألة السادسة و الثلاثين في حكم الحاجب اللاصق اتفاقاً.

(٣) لأجل الاحتياط المشار إليه في المسألة الخامسة و الثلاثين.

(٤) عملاً بصحيح الحلبي و ابن سنان المتضمنين غسل ما حول الجرح «١»، بناء على ما تقدم من عدم تقييدهما بوضع الحاجب و المسح عليه

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٣.

مسأله ٤٥ إذا أضر الماء بأطراف الجرح بمقدار المتعارف يكفى المسح على الجبيره

(مسأله ٤٥): إذا أضر الماء بأطراف الجرح (١) بمقدار المتعارف يكفى المسح على الجبيره (٢). و الأحوط وجوبا ضم التيمم إذا كان الضرر أزيد من المتعارف (٣).

ليغتفر ستره للأطراف بالمقدار المتعارف.

نعم، ظاهر كل من أوجب وضع الحائل اغتفار ذلك، لاحتياج وضع الأطراف إلى عناية مغفول عنها، لتعارف وضع الحائل قبل الشروع فى الوضوء و الغسل. لكن تقدم عدم بلوغ ذلك منهم حد الإجماع الحجه.

(١) المراد تضرر الجرح بوصول الماء للصحيح، لا تضرر الصحيح بوصول الماء إليه فى مقابل تضرر الجرح، الذى يأتى الكلام فيه، كما يظهر بملاحظه المستمسك.

(٢) يعنى: مع وضعها، أما مع عدم وضعها فيكفى غسل ما حوله مما لا يضره الماء، عملا بإطلاق صحيحى الحلبي و ابن سنان «١».

(٣) لانصراف النصوص إلى ما إذا كان المضر بالجرح غسله، و المتيقن فى التعدى لما جاوره ما إذا كان بالمقدار المتعارف، فيخرج المقام عن مفاد النصوص.

و اغتفار ترك ما حول مكان الآفه مع ستره بالجبيره التى تقتضيها و إن خرج عن المتعارف - كما تقدم - لا يستلزم اغتفاره مع كشف الموضع أو عدم اقتضاء الآفه لستره. فالإكتفاء بالتيمم أقوى. و إن كان الاحتياط حسنا بلحاظ قاعده الميسور، أو احتمال شمول الإطلاق، أو تحقق المناط.

و لو تضرر الصحيح بالماء فى مقابل تضرر الجرح به لحقه ما تقدم فى المسأله الأربعين، لأنه من صغرياتها. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٣.

مسألة ٤٦ إذا كان الجرح أو نحوه في مكان آخر غير مواضع الوضوء

(مسألة ٤٦): إذا كان الجرح أو نحوه في مكان آخر غير مواضع الوضوء لكن كان بحيث يضر استعمال الماء في مواضعه أيضا فالمتعين التيمم (١).

مسألة ٤٧ لا فرق في حكم الجبيرة بين أن يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره

(مسألة ٤٧): لا فرق في حكم الجبيرة بين أن يكون الجرح أو نحوه حدث باختياره على وجه العصيان (٢) أم لا (٣).

مسألة ٤٨ إذا كان ظاهر الجبيرة طاهرا لا يضره نجاسه باطنها

(مسألة ٤٨): إذا كان ظاهر الجبيرة طاهرا لا يضره نجاسه باطنها (٤).

(١) لاختصاص النصوص بما إذا كانت الآفة في مواضع الوضوء، للأمر فيها بالمسح على الحائل و غسل ما حول الجرح.

(٢) بأن استلزم ضررا يحرم إيقاعه، و لو كان مراده بالعصيان العصيان في تفويت الواجب الاختياري لا في نفس إحداث الجرح فهو مبني على تماميه ملاك الوضوء أو الغسل التام حتى في ظرف وجود الجبيرة بنحو يقتضى حفظه مع قدره عليه و يمنع من تفويته. و قد تقدم في المسألة الواحدة و الأربعين المنع من ذلك.

(٣) لعدم الاختيار أو معه لوجود المسوغ. و الوجه فيه إطلاق نصوص المقام.

(٤) لإطلاق أدلتها، بل يغلب نجاسه الباطن في عصابه القرحة التي هي مورد صحيح الحلبي «١»، لتعرضها للدم.

و الظاهر عدم الإشكال فيه، و إنما تعرض الأصحاب - كالشيخ و الفاضلين و غيرهم - لعدم قدح نجاسه ما تحتها في قبال قول بعض العامة بقدحه، و يعلم منه رأيهم في محل الكلام، لأنهما من باب واحد.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(مسألة ٤٩): محل الفصد داخل في الجروح (١)، فلو لم يمكن تطهيره، أو كان مضرا، يكفي المسح على الوصله التي عليه (٢) إن لم يكن أزيد من المتعارف، وإلا حلها و غسل المقدار الزائد (٣) ثمّ شداها.

مسألة ٥٠ إذا كان ما على الجرح من الجبيره مغصوبا لا يجوز المسح عليه

(مسألة ٥٠): إذا كان ما على الجرح من الجبيره مغصوبا لا يجوز المسح عليه (٤)، بل يجب رفعه (٥)

(١) كما في المستند وغيره. و هو ظاهر.

(٢) هذا إنما يتم لو كان التطهير مضرا، و لو لاستلزامه حل الجرح، أما لو تعذر من غير جهة الضرر فهو لا يخلو عن إشكال، كما تقدم في أول الفصل.

(٣) يظهر الكلام في ذلك مما تقدم في المسألة الخامسة و الأربعين، كما يظهر حكم ما لو تعذر الحل.

(٤) لأنه تصرف فيه، فيحرم، و يكون من صغريات مسأله اجتماع الأمر و النهي، التي كان التحقيق فيها عدم الاجزاء في العبادات مع الالتفات، لامتناع التقرب معه، و مع عدمه يتعين الاجزاء فيها، كما يتعين في غيرها حتى مع الالتفات. و تمام الكلام في محله.

(٥) لما كان رفعه تصرفا كان محرما في نفسه، فيكون المقام من تراحم أفراد الحرام الذي يلزم فيه الترجيح بالأهميه، فلا يجب الرفع إلا إذا كان التصرف بالإبقاء أشد من التصرف بالرفع، فلو كان التصرف بالرفع أشد و جب الإبقاء، و لو كانا متساويين تخير، نظير ما يذكر في توسط الأرض المغصوبه.

و حيثئذ فلو كان الرفع أشد، أو الإبقاء أشد و تعذر الرفع، فحيث كان المسح تصرفا زائدا على الإبقاء، كان التكليف بالطهاره الجبيره مزاحما لحرمة التصرف في المغصوب و لا إشكال في أهميه الثاني، و لا أقل من كونه محتمل الأهميه، فيتعين في مقام الامتثال، فيجب التيمم لو لم تكن الجبيره في أعضائه، و إلا كان من

و تبديله (١) و إن كان ظاهره مباحا و باطنه مغضوبا فان لم يعد مسح الظاهر تصرفا فيه فلا يضر، و إلا بطل (٢).

مسألة ٥١ لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما تصح الصلاة فيه

(مسألة ٥١): لا يشترط في الجبيرة أن تكون مما تصح الصلاة فيه، فلو كانت حريرا أو ذهباً (٣) أو جزء حيوان غير مأكول لم يضر بوضوئه (٤). فالذي يضر هو نجاسه ظاهرها (٥) أو غصبيته.

موارد فقد الطهورين. فتأمل.

و لا مجال للاكتفاء بغسل ما حوله بعد ظهور الأدلة في جزئيه المسح على الجبيرة حين وجودها من الطهارة، و مقتضى الارتباطية تعذرهما بتعذرهما.

نعم، لو فرض الاضطرار إلى التصرف بالمسح أو نحوه و لو مع عدم الوضوء أو الغسل كان المسح فيهما من أفراد التصرف المضطر إليه، فتسقط حرمة، و يتعين جوازهما، بل وجوبهما.

لكن لو كان الاضطرار بسوء الاختيار كان الفعل مبعدا و إن سقط النهى عنه، فيمتنع التقرب به و تتعذر العبادة الموقوفة عليه. إلا أن تسقط المبعديه المسيبه عن سوء الاختيار بالتوبه، فيمكن التقرب حينئذ و يصح العمل و توضيح ذلك في مبحث اجتماع الأمر و النهى عند الكلام في توسط الأرض المغصوبه.

(١) الظاهر عدم وجوب التبديل بعد الرفع، لما تقدم في الجرح المكشوف من أن وجوب المسح على الجبيرة لا يقتضى وجوب وضعها في ظرف عدمها، بل يختص بما إذا كانت موجوده.

(٢) على التفصيل المتقدم.

(٣) يعنى: للرجال.

(٤) لإطلاق الأدله، و حرمة اللبس في بعض ما تقدم لا- تمنع من التقرب بالمسح، لتباينهما. و إليه يرجع ما في الجواهر من أن الحرمة خارجيه.

(٥) الظاهر عدم الاشكال فيه، لعين ما يذكر في وجه وجوب طهاره محال الطهاره. و قد تقدم بعض الكلام في ذلك في أواخر المسألة السابعه و الثلاثين.

مسألة ٥٢ ما دام خوف الضرر باقيا يجرى حكم الجبيره

(مسألة ٥٢): ما دام خوف الضرر باقيا يجرى حكم الجبيره (١).

و إن احتمل البرء، و إذا ظن البرء و زال الخوف و جب رفعها.

مسألة ٥٣ إذا كان رفع الجبيره و غسل المحل موجبا لفوات الوقت الأظهر العدول إلى التيمم

(مسألة ٥٣): إذا أمكن رفع الجبيره و غسل المحل لكن كان موجبا لفوات الوقت الأظهر العدول إلى التيمم (٢).

مسألة ٥٤ الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم

(مسألة ٥٤): الدواء الموضوع على الجرح و نحوه إذا اختلط مع الدم و صار كالشئ الواحد و لم يمكن رفعه بعد البرء بأن كان مستلزما لجرح المحل و خروج الدم، فإن كان مستحيلا (٣) بحيث لا يصدق عليه الدم، بل صار كالجلد، فما دام كذلك يجرى عليه حكم الجبيره (٤)،

(١) إما لأن الخوف هو موضوع الاجزاء ثبوتا، أو لأنه طريق إلى الضرر الذى هو الموضوع. و يأتى الكلام فى ذلك فى المسألة التاسعه و الخمسين إن شاء الله تعالى.

(٢) لاختصاص بعض نصوص الجبيره و انصراف الباقي إلى كون المانع هو لزوم الضرر من نزع الجبيره أو من إيصال الماء إلى ما تحتها، بل ظاهر صحيحى الحلبي و كليب «١» الاختصاص بذلك، فيتعين الرجوع فى الفرض لعموم ما دل على مشروعيه التيمم بتعذر الوضوء، بناء على شموله للتعذر من جهة ضيق الوقت، و إن كان لا يخلو عن إشكال. و الكلام فيه موكول لمبحث التيمم.

(٣) مقتضى صدر الكلام أن المراد استحاله الدواء، إلا أن مقتضى قوله:

«بحيث لا يصدق عليه الدم» كون المراد استحاله الدم.

و هو الذى يقتضيه الحكم، لوضوح أنه مع استحاله الدم يمكن تطهير الظاهر، أما استحاله الدواء فلا أثر لها مع بقاء الدم، لتعذر التطهير.

(٤) يعنى: بعد تطهيره بسبب اختلاطه بالدم قبل استحالته:

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٨.

ص: ٤٦٧

و إن لم يستحل كان كالجبيره النجسه (١) يضع عليه خرقة و يمسح عليه. و لا يترك الاحتياط بضم التيمم فى الصورتين (٢).

مسأله ٥٥ إذا كان العضو نجسا يتعين التيمم

(مسأله ٥٥): إذا كان العضو صحيحا لكن كان نجسا و لم يمكن تطهيره لا يجرى عليه حكم الجرح، بل يتعين التيمم (٣).

هذا، و لو فرض استحالته بوجه يعد جزءا من البدن، لاكتسائه القشر الرقيق المتصل بالجلد جرى عليه حكم البشره، لا حكم الجبيره. و لعله المناسب لقوله:

«بل صار كالجلد»، و حينئذ لا يحتاج للتطهير.

إلا أن يقال: القشر المفروض لا يتكون رأسا، بل أصله سائل يفرزه البدن، و هو يتنجس بالدم المفروض، فيلزم تطهيره.

(١) لامتناع التطهير فى فرض عدم استحاله الدم.

(٢) أما فى الصوره الثانيه فظاهر، لما تقدم فى حكم الجبيره النجسه فى المسأله السابعه و الثلاثين.

و أما فى الصوره الأولى فقد يضعف الاحتياط المذكور بلحاظ إطلاق صحيحى الوشاء «١» المتضمنين جواز المسح على الدواء. إلا أن يدعى اختصاصهما بما هو دواء بالفعل، لكونه دخيلا فى الشفاء، و لا يعمان ما وضع لأجل التداوى، ثم خرج عن كونه دواء و صار من سنخ الوسخ الحاجب، بل هو كالحاجب اللاصق اتفاقا الذى تقدم فى المسأله السادسه و الثلاثين أن الأحوط فيه ضم التيمم.

نعم، تقدم منه قدس سره أن الاحتياط بضم التيمم فيه استحبابى، و هو لا يناسب ما قد يظهر منه فى المقام.

هذا، و لو كان معدودا جزءا من البدن فقد عرفت جريان حكم البشره عليه، فلا يحتاج فيه للتيمم، إلا إذا تعذر تطهيره، لما يأتى فى المسأله اللاحقه.

(٣) كما هو مقتضى عموم مشروعيه التيمم بتعذر الطهاره المائيه بعد

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٩، ١٠.

مسأله ٥٦ لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيره إن كانت على المتعارف

(مسأله ٥٦): لا يلزم تخفيف ما على الجرح من الجبيره (١) إن كانت على المتعارف (٢). كما أنه لا يجوز وضع شىء عليها مع عدم الحاجه (٣)، إلا أن يحسب جزءا منها بعد الوضع (٤).

مسأله ٥٧ الوضوء مع الجبيره رافع للحدث رفعا ناقصا لا مبيح فقط

(مسأله ٥٧): الوضوء مع الجبيره رافع للحدث (٥) رفعا ناقصا (٦)، لا مبيح فقط.

خروجه عن نصوص المقام، لاختصاصها بما إذا كان التعذر لأجل الآفه التي يضر معها استعمال الماء.

(١) كما فى المستند وغيره، و يقتضيه إطلاق النصوص.

و عن نهايه الإحكام الإشكال فى المسح على الظاهر من الجبائر لو تكثرت، و مال إليه فى الرياض، لأنه الأقرب للحقيقه. لكنه لو تمّ لا ينهض بالخروج عن الإطلاق.

و لعله لذا حكى عن نهايه الإحكام احتمال عدم وجوب التخفيف، لعدم الخروج به عن الحائل.

(٢) بل و إن خرجت عنه، لأن التعارف لا ينهض بتقييد الإطلاق.

نعم، لو خرج الزائد عن كونه جبيره، بل عدّ حائلا عليها تعين نزعها، لظهور الأدله فى وجوب المسح على الجبيره.

(٣) كما أطلق ذلك فى المستند.

(٤) فيدخل فى إطلاق نصوص المسح على الجبائر، المقتضى للاجزاء.

(٥) كما هو ظاهر تطبيق الوضوء عليه، على ما تقدم فى أواخر المسأله الواحده و الأربعين.

(٦) كأنه لقرينه الاضطرار الموجه لكونه ارتكازا دون الواجب الاختيارى.

أو لمناسبه الرفع و الطهاره ارتكازا للمسح على البشره دون المسح على الحائل.

و يشكل الأول: بإمكان كون الاضطرار موضوعا للرفع و الطهاره التأمين،

مسأله ٥٨ يجوز لصاحب الجبیره الصلاه فى أول الوقت برفاء استمرار العذر

(مسأله ٥٨): يجوز لصاحب الجبیره الصلاه فى أول الوقت (١) برفاء استمرار العذر (٢)،

و لا سيما مع ما تقدم من عدم انتقاض الطهاره الجبیره بارتفاع العذر.

و الثانى: بأنه مختص بالطهاره الخارجيه الحقيقه دون الشرعيه الاعتباريه، بل هى أمر تعبدى تابع لتماميه موضوعه، و لا سيما مع ما فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: إنما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه، و إن المؤمن لا ينجسه شىء، إنما يكفيه مثل الدهن» (١).

و الأمر سهل لعدم الأثر لذلك، و إنما المهم مشروعيتها مع المندوحه و عدمها، و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسأله الواحده و الأربعين، و يأتى فى المسأله الآتیه.

(١) لإطلاق نصوص المقام، فإنها و إن وردت لبيان بدليه مسح الجبیره عن غسل البشره، إلا أن مقتضى إطلاق البدليه عدم قادحيه التعجيل، فالبدل مشروع فى كل مورد يكون المبدل منه مشروعاً. بل ينبغى عدم الإشكال فى ذلك فى الجملة، إذ لو كان التعجيل قادحاً لاحتاج للتنبيه، للغفله عنه بدونه.

(٢) و لا يعتبر اليأس، لمنافاته للإطلاق المتقدم.

نعم، بناء على لزوم استيعاب الوقت بالعذر و عدم مشروعيه الطهاره الجبیره مع البرء فى أثنائه يكون التعجيل بها برفاء استمرار العذر مستلزماً لفقدائها، للجزم بالنيه، فتبتنى صحتها حينئذ على ما تقدم الكلام فيه فى المسأله الثالثه من مباحث التقليد.

و دعوى: أن مقتضى استصحاب العذر فى تمام الوقت مشروعيه الطهاره الجبیره، فيتيسر الجزم بالنيه.

مدفوعه: بأن موضوع الأثر - بناء على ذلك - ليس هو استمرار العذر، بل

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

فإذا انكشف ارتفاعه في الوقت أعاد الوضوء و الصلاة (١).

تعذر الصلاة بالطهارة التامة، و هو غير محرز من أول الأمر ليستصحب بنفسه، و استمرار العذر ملازم له، فاستصحاب العذر في تمام الوقت مثبت. فالعمده ما تقدم هناك من عدم اعتبار الجزم بالنيه.

(١) كما تقدم منه قدس سرّه في المسأله الواحده و الأربعين.

و قد تقدم أنه مبني على أن موضوع مشروعيه الطهاره الجبيريّه هو تعذر الإتيان بالطهاره التامه في تمام الوقت، فمع البرء في أثناءه ينكشف عدم مشروعيه الطهاره الجبيريّه حين وقوعها، فلا تجزى. و عليه يلزم الإعاده حتى مع اليأس حين العمل من البرء في الوقت و القطع خطأ باستمرار العذر.

لكن تقدم المنع من ذلك و أن الظاهر كون الموضوع هو وجود العذر حين العمل، فيتعين الاجزاء مع رجاء استمرار العذر، فضلا عن صورته القطع به حين العمل.

و مما ذكرنا يظهر الاشكال فيما عن شرح المفاتيح من أن الأحوط، بل الأقرب عدم جواز الطهاره الجبيريّه مع رجاء زوال العذر إلا إذا تضيق الوقت بنظر المكلف، فالحكم بعدم الإعاده مختص بصوره الاعتقاد ببقاء العذر أو بتضيق الوقت.

وجه الاشكال: أن موضوع الطهاره الجبيريّه إن كان هو العذر المستوعب للوقت وجبت الإعاده مطلقا، و إن كان هو وجوده حين العمل لم تجب مطلقا، كما ذكرنا، بل مقتضاه الاجزاء حتى مع القطع أو الوثوق بزوال العذر في الوقت.

إلا أن يدعى انصراف الإطلاقات عن ذلك، لأن ارتكاز كون العمل اضطراريا مانع من إقدام المكلف عليه مع العلم بالتمكن من العمل التام في الوقت، فينصرف السؤال عنه. فتأمل.

(مسأله ٥٩): إذا اعتقد الضرر في غسل البشريه فعمل بالجبره ثم تبين عدم الضرر في الواقع لم يصح الوضوء ولا الغسل (١). و إذا اعتقد عدم الضرر فغسل ثم تبين أنه كان مضرا و كان وظيفته الجبره صح وضوءه و غسله (٢).

(١) بناء على أن موضوع الطهاره الجبريه ثبوتا هو الضرر الواقعي، كما هو مقتضى صحيح الحلبي «١»، لا خوف الضرر، و أن ما تضمن أخذ الخوف - كصحيح كليب «٢» - محمول على كونه طريقا لما هو الموضوع يجوز العمل عليه ظاهرا مع الجهل بالحال، فلا يجزى مع انكشاف عدم الضرر، بناء على ما هو التحقيق من عدم أجزاء الأمر الظاهري مع ظهور الخطأ.

لكن تقدم في المسأله الثالثه و الثلاثين من الفصل السابق الإشكال في ذلك، و أن الأظهر حمل ما تضمن الخوف على كونه كافيا في الاجزاء، و إن لم يكن العمل مشروعاً في ظرف عدم الضرر، لاختصاص مشروعيته بصوره وجود الضرر.

نعم، لو كان عدم الضرر لعدم الكسر أو الجرح أو نحوهما فالظاهر عدم الاجزاء، لقصور جميع أدله المقام عنه، كما تقدم نظيره في باب التقيه. فراجع.

(٢) إما لأن موضوع الطهاره الجبريه الخوف المفروض عدمه في المقام، أو لأن موضوعها الضرر الواقعي، لكن لا بنحو يرتفع به ملاك الطهاره الاختياريه، فيتعين الاجزاء بموافقته. كذا ذكر سيدنا المصنف قدس سره.

لكن لازم الأول عدم أجزاء الطهاره الجبريه مع الضرر الواقعي بدون خوف لو فرض الإتيان بها لمحض الاحتمال غير البالغ مرتبه الخوف، أو للغفله عن إزاله الجبره، و لا- يظن التزام أحد بذلك. فالمتعين الثاني المستلزم لعدم مشروعيه الطهاره الجبريه مع الخوف من دون ضرر، و إن كانت مجزيه لما سبق.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

و كذلك يصحان لو اعتقد الضرر و لكن ترك الجبيره و توضأ و اغتسل ثم تبين عدم الضرر (١) و أن وظيفته غسل البشره، و لكن الصحه فى هذه الصوره تتوقف على إمكان قصد القربه (٢).

مسأله ٦٠ فى كل مورد يشك فى أن وظيفته الوضوء الجبيرى أو التيمم الأحوط الجمع

(مسأله ٦٠): فى كل مورد يشك فى أن وظيفته الوضوء الجبيرى أو التيمم الأحوط و جوبا الجمع بينهما (٣).

(١) الوجه فيه ظاهر بناء على ما تقدم من أن موضوع مشروعيه الطهاره الجبيريه الرافع للتكليف بالطهاره الاختياريه هو الضرر الواقعى، فمع فرض عدمه يكون الواجب هو الطهاره الاختياريه و يتعين إجراؤها.

بل يتجه حتى بناء على أن موضوعها هو الخوف الحاصل فى المقام بناء على ما أشرنا إليه هنا و تقدم توضيحه فى المسأله الثالثه و الثلاثين من الفصل السابق من أن تشريع الابدال الاضطراريه لا يستلزم ارتفاع ملاك التكاليف الأوليه، بل يبقى ملاكها فتجزى موافقه.

و منه يظهر أجزاء الطهاره الاختياريه فى فرض اعتقاد الضرر حتى مع وجوده واقعا، لو فرض حصول قصد القربه.

(٢) بأن غفل المكلف حين العمل فأوصل الماء للبشره، أو لم يكن الضرر بمرتبه يحرم إيقاع النفس فيه.

(٣) ظاهره التوقف عن الفتوى بذلك، و لا موجب له بعد كون ذلك مقتضى الوظيفه العقليه فى مورد العلم الإجمالى، من دون فرق بين الشبهه المفهوميه أو الحكميه قبل الفحص و الشبهه الموضوعيه.

نعم، لا يبعد الرجوع فى الأخيره للاستصحاب لو كانت هناك حاله سابقه، كما لو تعذرت إزاله العصابه التى وضعت على محل صحيح سابقا يحتمل تقرحه لاحقا، فان استصحاب عدم كون المكلف ذا جبيره قاض بوجوب التيمم و عدم مشروعيه الطهاره الجبيريه.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من كون الاستصحاب تعليقيا، بناء على أن الطهاره هي الأثر الحاصل من الوضوء و نحوه، إنما يتجه لو أريد التمسك بالاستصحاب الحكمي، كاستصحاب ترتب الطهاره بالتيمم، أما مع الرجوع للاستصحاب الموضوعي - كما ذكرنا - فهو تنجيزي مغن عن الاستصحاب التعليقي.

هذا، و أما الشبهه الحكميه بعد الفحص فلا مجال لفرضها في المقام، لعدم كونها موردا لعمل العامي، بل تختص بالمجتهد، و لا بد من رجوعه لما يؤدي إليه نظره من الأصل أو الدليل العام أو الخاص، و لا يتسنى ضرب القاعده في مثل ذلك. و الله سبحانه و تعالى ولي العصمه و السداد، و له الحمد وحده، و الصلاه و السلام على من لا نبي بعده محمد و آله الطاهرين.

انتهى الكلام في أحكام الجائر ليله الاثنين ١٤ ذى الحجه سنه ١٣٩٦ للهجره. و انتهى تبييضه ضحي اليوم المذكور بقلم مؤلفه، عفى عنه.

(١) لا- ينبغى الريب فيه بعد النظر فى كلام الأصحاب و النصوص، لظهورها فى المفروغيه عنه، كما يشهد به استفادتهم انفعال الماء من الحكم بعدم جواز استعماله فى الوضوء، بل هو المدعى عليه صريحا الإجماع فى كلام غير واحد.

و يستفاد من النصوص الواردة فى الماء المتغير و القليل و الإنائين المشتبهين و ماء البئر و غيرها مما يوجب وضوح الحكم، بل عدّه فى الضروريات.

هذا، و قد صرح غير واحد بعدم جواز الوضوء بالماء النجس، و قد وقع الكلام بينهم فى أن المراد به الحرمة الوضعيه- كما عن نهايه الأحكام- أو التكليفيه المستتبعه للإثم- كما فى جامع المقاصد و استظهره فى مفتاح الكرامه- وجهان ردد بينهما فى الروض و المدارك، قد يشهد بالأول اقتصارهم على ذلك و عدم تنبيههم.

على الحرمة الوضعيه مع أهميتها، و بالثانى عطفهم شرب الماء النجس على الوضوء به.

و كيف كان، فإن أريد بالحرمة التكليفيه الحقيقيه بلحاظ التشريع، أو العرضيه بلحاظ أن الاعتداد بالوضوء بالماء النجس مستلزم للوقوع فى الحرام كترك الصلاه المطلوبه. فهو فى محله، بل هو لازم للحرمة الوضعيه.

و إن أريد بها الحقيقيه الذاتيه، بحيث يكون الوضوء به لاعتقاد طهارته

محرمًا في الواقع، بل موجبًا للعقاب مع التقصير في البناء على الطهاره لكون الشبهه حكميه قبل الفحص، كما يعاقب على شربه حينئذ.

فلا دليل عليها، لانصراف الأدله الناهيه عن الوضوء بالماء النجس إلى الإرشاد للجبهه الوضعيه، كما في سائر موارد بيان الماهيات ذات الأجزاء و الشرائط. بل لا ينبغي الريب فيه بعد ظهور استدلالهم بها على ذلك مع وضوح عدم استلزام الحرمة الفساد إذا تحقق قصد القربه للجهل بالحال.

بل لما لم يصح الوضوء بالماء النجس قطعًا لزم التصرف في دليل النهي المذكور، لامتناع إيقاع الوضوء بالماء النجس كي يحرم، فلا بد إما من حمل النهي على الإرشاد، أو حمل الوضوء المنهي عنه على قصده، و ليس الثاني بأولى من الأول.

(١) كما تقدم الوجه فيه في المسأله الحاديه و العشرين من مبحث المياه.

و لا بد من بقاءه على الإطلاق إلى أن يتحقق مسمى الغسل أو المسح المعتبر.

(٢) بمعنى عدم كونه محققًا للغير حقا مانعا من التصرف، بأن كان مملوكًا للغير أو مرهونًا عنده أو نحوهما، لأن مقتضى سلطنته على حقه حرمة التصرف في موضوعه بغير إذنه في الوضوء و غيره، فيتعذر معه قصد التقرب المعتبر في صحه الوضوء. و منه الوقف و نحوه مما كان مقتضى نفوذه عدم جواز التصرف المنافي له.

نعم، هو موقوف على الالتفات، كما يأتي في المسأله الرابعه و الستين.

هذا، و عن الدلائل أنه بعد نسبه الحكم للأصحاب نقل عن الكليني (رضوان الله عليه) الفرق بين ما ينهى عنه لخصوص العباده و ما ينهى عنه لنفسه من المكان و اللباس، ثم قال: «و على قوله يصح الوضوء بالمغصوب، لأنه منهي عنه لنفسه.

و عدم استعماله فى التطهير من الخبث (١)، بل و لا فى رفع الحدث الأكبر، على الأحوط استحبابا، على ما تقدم (٢).

و منها طهاره أعضاء الوضوء

و منها: طهاره أعضاء الوضوء (٣).

و هو قوى» و ضعفه يظهر مما تقدم. إلا أن يريد الصحه فى الجملة و لو مع الغفله، فى قبال النواهي الراجعه لخصوص العباده مما يرد للإرشاد للمانعيه، لظهور دليله فى كونه من الموانع الواقعيه الذى يبطل العمل معه و لو كان عن غفله. و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى البطلان، و قد ادعى غير واحد الإجماع عليه.

(١) أما بناء على نجاسه ماء الغساله فواضح.

و أما بناء على طهارته فلما تقدم فى آخر الكلام فى حكم ماء الغساله.

نعم، تقدم فى المسأله العاشره، من مبحث أحكام الخلوه الإشكال فى عدم جواز رفع الحدث بماء الاستنجااء بناء على طهارته.

(٢) فى الفصل الثالث من مبحث المياه. و تقدم منا أن الأقوى مانعيته.

(٣) و فى الحدائق أنه المشهور.

و كأن منشأ النسبه ما ذكره فى غسل الجنابه. قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «لم أجد فيما يحضرنى تحريرا له فى المقام، و إنما حرر فى غسل الجنابه».

و لذا أحال فى الحدائق الكلام فيه فى المقام على ما ذكره هناك. لكن المحكى عنه نسبه هناك للمشهور بين المتأخرين، و فى جامع المقاصد أنه الشائع على ألسنه الفقهاء. و هو المصرح به فى المنتهى و القواعد و جامع المقاصد و محكى الذكرى و البيان و الدروس و الجعفرية و شرحها.

بل قد يستظهر من كل من ذكر فى بيان كيفية الغسل إزاله النجاسه عن البدن قبله، كما فى المقنع و الهدايه و النهايه و الوسيله و المراسم، بل قد يظهر من الأمالى أنه من دين الإماميه، و من الغنيه دعوى الإجماع عليه. فتأمل.

و كيف كان، فلا ينبغى التوقف فى اعتبار طهارتها لو استلزم نجاستها

انفعال الماء، كما لو كان قليلا بناء على ما تقدم من انفعال ماء الغسالة بالملاقاه قبل الانفصال.

و احتمال عدم قدح الانفعال الناشئ من الاستعمال فيه، لأن مورد النصوص ما كان نجسا قبله. في غير محله، لإلغاء خصوصيه مواردها عرفا.

و لا مجال لقياسه على التطهير من الخبث. للفرق بين المقامين باختلاف القدر الذى يطرأ على الماء عن القدر الذى يزال به سنخا فى المقام، بخلاف التطهير من الخبث، و حيث كان التطهير من الخبث بغسله ارتكازا لزم العفو عن انفعال الماء به حينه، فما هو النظرير للتطهير من الخبث مانعيه استعمال الماء فى رفع الحدث الأكبر من رفع الحدث به، حيث إنه إنما يمنع من استعمال آخر، لا من الاستعمال الواحد عرفا.

لكن فى المبسوط: «و إن كان على بدنه نجاسه أزالها ثم اغتسل، فان خالف و اغتسل أولا فقد ارتفع حدث الجنابه. و عليه أن يزال النجاسه إن كانت لم تزل بالغسل، و إن زالت بالاغتسال فقد أجزأه عن غسلها».

و مقتضى إطلاقه من عدم مانعيه النجاسه الطارئه من التطهير. و تنزيله على خصوص الكثير و نحوه مما لا ينفعل لأجل ما هو المعلوم مانعيه نجاسه الماء بعيد، لأنه حمل على غير الفرد المشهور مما يغفل عنه من دون تنبيه. إلا أن يرجع كلامه إلى عدم انفعال ماء الغسالة. فتأمل.

و الأمر سهل، إذ لا غرض فى تحقيق مراده قدس سره بعد ما عرفت من البناء على مانعيه النجاسه فى الفرض.

و أما لو لم تستلزم نجاستها نجاسه الماء - لاعتصام الماء، أو للبناء على طهاره الغسالة مطلقا أو قبل الانفصال - فقد يستدل على وجوب طهاره الأعضاء و عدم الاجتزاء بغسل واحد للحدث و الخبث بوجوه.

الأول: أن الأصل عدم التداخل.

وفيه: أن التداخل هو مقتضى الإطلاق، و إنما خرجنا عنه فيما لو تعددت

الأسباب، و كان المسبب هو التكليف بماهيه واحده، لأجل ظهور دليل كل سبب في كونه سببا مستقلا لحدوث التكليف المستقل، المستلزم لتعدد التكليف بتعدد الأسباب المستتبع لتعدد متعلقها، و أنه ليس محض الماهيه الحاصله بصرف الوجود، لامتناع تعدد التكليف مع وحده المكلف به.

أما في المقام فحيث كان التعدد في المسبب، و هو إزالة الحدث و الخبث و الطهاره من كل منهما، و لم يمتنع صدور المسببين عن سبب واحد، و هو الغسل في المقام، فلا موجب للخروج عن مقتضى الإطلاق في السبب، و هو الغسل، بل يتعين الاكتفاء بغسل واحد، كما يكتفى به في التطهير من النجاسات المتعدده، كالدّم و البول. و تمام الكلام في ذلك في الأصول في ذيل مبحث مفهوم الشرط.

فراجع.

هذا، و قد أشار في الجواهر إلى الإشكال في الاستدلال بأصالة عدم التداخل بأن مقتضاها عدم الاكتفاء بغسل واحد للحدث و الخبث، لا شرطيه رفع الخبث في صحه الغسل لرفع الحدث.

و يندفع: بأنه بعد العلم بارتفاع الخبث بالغسل الأول يكون احتياج رفع الخبث لغسل آخر مقتضى أصاله عدم التداخل، المفروض الرجوع إليها.

و لا ضير في لزوم تقييد إطلاق أدله بيان الغسل، لابتناء أصاله عدم التداخل على تقييد الإطلاق.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن الموجب لعدم التداخل ظهور تعدد الشرط في تعدد الجزاء، فإذا بنى على رفع اليد عن هذا الظهور بالنسبه إلى الخبث، و أنه يتحقق و لو بالغسل لرفع الحدث فلا مانع من الأخذ بإطلاق الإجزاء بالنسبه إلى الحدث، فيكتفى في رفعه بمجرد الغسل و إن ترتب عليه رفع الخبث.

فيندفع: بأن مقتضى الجمع بين أصاله عدم التداخل و فرض ارتفاع الخبث بالغسل الأول هو عدم صلوح الغسل المذكور لرفع الحدث، فلا تشريع نيته به، كى يكون ارتفاع الخبث به منافيا لأصاله عدم التداخل. فلاحظ.

الثانى: ما فى جامع المقاصد من أنه لو أجزأ الغسل مع نجاسه المحل لأجزأ مع بقاء عين النجاسه.

و هو كما ترى لا- يرجع إلى محصل ظاهر، فان عين النجاسه إن كانت مانعه من استيلاء الماء على بشره بالنحو المعتبر فى رفع الحدث خرج عن المقام، وإلا فلا بأس بالتزام الأجزاء معها، و كانت من محل الكلام.

الثالث: النصوص المتضمنه للأمر بغسل النجاسه من البدن قبل الشروع فى الغسل فى مقام تعليمه، مثل ما تضمن غسل الفرج- بناء على حملة على فرض نجاسته، لا على الاستحباب، كغسل اليدين- و صحيح حكم بن حكيم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه. فقال: أفض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها، ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى، ثم اغسل فرجك، و أفض على رأسك و جسدك فاغتسل» (١). و صحيح البيهقي: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن غسل الجنابه.

فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين [المرفق. خ ل] إلى أصابعك، و تبول إن قدرت على البول، ثم تدخل يدك فى الإناء، ثم اغسل ما أصابك منه، ثم أفض على رأسك و جسدك» (٢) و غيرها.

فإن ظاهر الأمر فيها اللزوم، و مقتضى وروده لبيان ماهيه كونه للإرشاد إلى توقفها على ذلك، لا للوجوب التعبدى، كما قد يظهر مما تقدم من المبسوط.

وفيه: أن السؤال فى هذه النصوص لما كان عن نفس الغسل فبيان المقدمات المذكوره خارج عن مقتضى السؤال لمحض التفضل، و هو كما يكون بالإرشاد إلى توقف الغسل على ذلك يكون بالإرشاد إلى تجنب النجاسه، لما يستلزمه اختلاط ماء غسله الغسل بغساله الخبث من محذور ينبغى التوقى منه، و لا قرينه على إرادته خصوص الأول.

و لا سيما مع ما فى موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا أصاب

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب غسل الجنابه حديث: ٣.

الرجل جنبه فأراد الغسل فليفرغ على كفيه و ليغسلهما دون المرفق، ثم يدخل يده في إنائه، ثم يغسل فرجه، ثم ليصب على رأسه ثلاث مرات ملء كفيه، ثم يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه، ثم يفيض الماء على جسده كله، فما انتضح من مائه في إنائه بعد ما صنع ما وصفت فلا بأس» (١) لظهوره في اهتمامه عليه السلام بتجنب انفعال غسله الغسل.

و دعوى: أن الحمل على ذلك لا يناسب ما في ذيل صحيح حكم: «فإن كنت في مكان نظيف فلا يضررك أن لا تغسل رجلك، وإن كنت في مكان ليس بنظيف فاعسل رجلك.» (٢)، إذ لا غرض في تجنب انفعال غسله غسل الرجلين في المكان القدر، إذ لا بد من تجنب ما ينتضح منها على المكان، و هي لا تنتضح على البدن لأنهما في أسفله.

مدفوعه: بقرب عدم كون المراد من غسل الرجلين غسلهما مقدمه للغسل، ليكون شاهدا لما نحن فيه، بل غسلهما بعد إكمال الغسل، لبيان عدم تنجسهما بماء غسل جنبه مع مراعاة الكيفية المذكوره إلا إذا كان المكان قدرا، فيكون مساوقا للموثق.

على أن ظاهر النصوص المذكوره يبان كفيه الاغتسال بالماء القليل، و لا إشكال في توقف الغسل به على التطهير من الخبيث، إما لاعتباره في نفسه، أو للفرار به من محذور انفعال الماء المانع من الاغتسال به - كما تقدم - و لا قرينه في النصوص على إرادته الأول.

و من هنا يشكل البناء على وجوب التطهير قبل الغسل مع عدم انفعال الماء.

بل قوى في كشف اللثام العدم، و هو المحكى عن المختلف و نهايه الأحكام و شرح الدروس و الحدائق.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل جنبه حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب غسل جنبه حديث: ١.

و منها: إباحه الفضاء الذى يقع فيه الغسل

بقى فى المقام أمور.

الأول: أشرنا إلى أنه لو قيل بعدم انفعال ماء الغساله قبل انفصاله يتجه التوقف فى مانعيه نجاسه الأعضاء من رفع الحدث بغسلها.

و ربما يتوهم منافاته لما تقدم من عدم جواز الوضوء بالماء القليل المستعمل فى رفع الخبث و إن قلنا بطهارته.

لكنه يندفع: بأنه لا يصدق على الماء أنه مستعمل فى رفع الخبث بمجرد ملاقاته، بل لا بد من جريانه على المحل، بحيث يصدق عليه الغساله، فيتحقق الوضوء به قبل صدق العنوان المذكور عليه. فتأمل.

الثانى: المحكى عن نهايه الإحكام عدم قدح النجاسه إذا كانت فى آخر العضو فى الوضوء بالماء القليل. و لا يتضح خصوصيه آخر العضو فى ذلك، فان المحذور ليس هو تنجس ما يجرى عليه الماء، كى لا يبقى له موضوع فى الفرض المذكور، بل انفعال نفس الماء بملاقاه الموضع النجس، و هو حاصل فى الفرض، فلا بد فيه من استمرار إجراء الماء بعد طهاره المحل، كما فى سائر المواضع.

الثالث: مقتضى ما سبق عدم الفرق بين النجاسه التى تزول بالمره و التى لا تزول بها، فكما يكون الغسل الواحد مع عدم انفعال الماء بملاقاه العضو فى الأولى مطهرا من الحدث و الخبث، يكون فى الثانية مطهرا من الحدث و مجزيا عن مره مما يعتبر فى رفع الخبث. و ربما يحمل على ذلك ما تقدم من المبسوط.

و قد أشار فى الجواهر إلى القول فى المقام باعتبار عدم بقاء المحل نجسا بعد الغسل، و لم يشر إلى القائل به و لا إلى دليله، و إنما قال: «ليس له وجه ظاهر سالم عن التأمل و النظر».

(١) كما لم يستبعده فى الجواهر.

و الوجه فيه: أن حركات المكلف حين إيقاع الأفعال الوضوئيه تصرف فى الفضاء المذكور، و كذا إجراء الماء من مثل الإبريق على أعضاء الوضوء و لو مع

سكون المكلف حينه، لأن حركة الماء في الفضاء تصرف فيه، فيحرم.

و دعوى: انصراف إطلاق حرمة التصرف في مال الغير عن الفضاء.

مردوده على مدعيها، لأن الفضاء مال مهم، و التعدى بالتصرف فيه لا يقصر عن التعدى بالتصرف في الأعيان الخارجيه.

كيف، و لازم ذلك عدم جواز طرد المتصرف فيه و منعه من الاستمرار فيه، لعدم التعدى منه المسقط لحرمة و المسوغ للتعدى عليه بالطرد و نحوه. و لا يظن التزام أحد به.

و مثلها دعوى: انصراف الإطلاق المذكور عن التصرف اللازم من الوضوء. إذ لا يظهر وجه خصوصيته عن سائر التصرفات.

و أما منع انطباق التصرف على الوضوء، لأنه عبارة عن وصول الماء إلى المحل، و إمرار الغاسل أو الماسح مقدمه له.

ففيه- مع أن الوضوء ليس عبارة عن وصول الماء إلى المحل، بل إيصاله إليه، كما يشهد به تفسيره بالغسل و المسح في الكتاب و السنه، و هما من أفعال المكلف، و وصول الماء نتيجة لهما- أن التقرب المعتبر في الوضوء إنما يكون بالحركات المذكوره، لأنها هي فعل المكلف بالمباشرة، فمع حرمتها يمتنع التقرب، فيبطل.

و كأن توقف سيدنا المصنف قدس سره في الحكم لبعض هذه الوجوه، أو جميعها، لأنه تعرض لها في مقام الاستدلال عليه، و إن سبقه إلى بعضها في الجواهر.

فراجع.

هذا، و أما إباحه الأرض و الفراش و نحوهما مما يعتمد عليه المتوضى، فلا دليل على اعتبارها، لعدم دخلها بحركات الوضوء و أفعالها. و مجرد مقارنه الأفعال للتصرف فيها بالاشغال و الاعتماد لا يوجب حرمتها، و لا يمنع من التقرب بها بعد أن لم يكن جزءا منها.

و ما عن غير واحد من صدق التصرف في المكان المغصوب على نفس الوضوء، غير ظاهر.

على الأحوط وجوبا. و الأظهر عدم اعتبار إباحه الإناء الذى يتوضأ منه مع الانحصار به (١)،

فالمتمعن البناء على عدم البطلان، كما فى المعتبر و المنتهى و المدارك و عن الحبل المتين. خلافا لما فى الروض و عن محكى
نهايه الإحكام، و الذكري و الدروس و الموجز الحاوى و كشف الالتباس و المقاصد العليه و مجمع البرهان.
حيث حكموا بالبطلان مع عدم اباحه المكان، بل ذكر سيدنا المصنف قدس سره أنه ظاهر المنسوب للمشهور.
اللهم إلا أن يكون محل كلامهم صوره غصبيه الفضاء مع الأرض، لأنه الفرد الشائع، فيتجه البطلان، لما تقدم.

(١) حيث قد يدعى حينئذ عدم مشروعيه الوضوء، لمزاحمته بحرمة الغصب، المقتضى لسقوط الأمر به، لأن مقتضى الجمع بين
دليله و دليل التيمم، أخذ الوجدان فى موضوعه، فمع توقفه على التصرف بالمغصوب يكون مقتضى إطلاق حرمة الغصب عدم
الوجدان و ارتفاع موضوع الوضوء. و منه يظهر أنه لا مجال لإعمال قواعد التزاحم بين التكليفين من ترجيح الأهم و التخيير مع
عدمه.

إذ لا تزاحم بين التكليفين مع ورود أحدهما على الآخر و رفعه لموضوعه، بل يختص بما إذا كانا فى عرض واحد.

لكنه يندفع بأن سقوط الأمر بالوضوء لأجل عدم الوجدان لا ينافى بقاء ملاكه المستفاد من إطلاق دليله، فان مثل عدم الوجدان
من الروافع الاضطراريه لا يوجب خروج مورده عن موضوع المشروعيه عرفا تخصيصا لعموم دليله، بنحو يكون فاقدا لملاكه، بل
يكون مسقطا للإلزام لا غير مع بقاء الملاك، فموضوع الحكم الاضطرارى من سنخ المانع عن تأثير الملاك للأمر و الإلزام، و لا
يمنع من رجحان الفعل بنحو يشرع الإتيان به و يصح التقرب به بلحاظ ملاكه.

و لذا يحسن تحمل الزحمه فى رفع موضوع البدل الاضطرارى، و يجب

فضلا عن عدمه (١)، فلو توضحاً بماء مباح من إناء مغصوب أثم (٢) و صح وضوؤه، من دون فرق بين الاعتراف منه (٣)

قضاء ما فات حال الاضطرار بالوجه الاختياري مع التمكن و نحو ذلك مما يكشف عن بقاء ملاك التكليف الأولى بنحو يكون الفعل مشروعاً في نفسه صالحاً للتقرب.

و هو لا- ينافي ما تقدم من عدم صلوح التكليف بالوضوء لمزاحمه التكليف بترك الغصب، لوروده عليه و رفعه لموضوعه. فان رفعه لموضوع الأمر و الإلزام لا يستلزم رفعه للمشروعيه و الملاك. و الملاك بنفسه و إن كان مهما لا يصلح لمزاحمه الملاك الفعلي إذا لم يكن التكليف على طبقه فعلياً.

(١) إذ لا مجال معه لجريان الشبهه المتقدمه، بل لا إشكال في وجوب الوضوء، للقدره عليه من الماء الآخر الذي ليس في الإناء المغصوب.

(٢) يعنى: في التصرف بالإناء، لا في الوضوء المترتب عليه، على ما أتى توضيحه.

(٣) لا يبعد صدق التصرف على الاعتراف من الإناء فيما إذا أوجب تموج الماء و تحركه على سطحه، إما لصغر الإناء، أو العنف في الاعتراف، فيحرم.

و أما إذا لم يوجب ذلك، لكبر الإناء و الاعتراف منه برفق، أو لشده تموج الماء في الإناء قبل الاعتراف منه بنحو يتلاشى التموج الحاصل بسببه فيه، فلا يصدق التصرف عليه عرفاً، فلا يكون محرماً.

و كيف كان، فلو كان الاعتراف محرماً فحيث لم يكن متحداً مع أفعال الوضوء، بل هو مقدمه إعداديه لها، و كان ترتبها عليها باختيار مستقل عنه، و ليست من سنخ المسببات التوليديه عنه، لم تكن حرمة مانعه من التقرب بها، ليبطل الوضوء.

و ما عن بعضهم من أن الوضوء من الإناء المغصوب استعمال له عرفاً، فيحرم ويبطل. ممنوع جداً.

غايه ما قد يدعى صدق الاستعمال على أخذ الماء من الإناء للوضوء، و هو غير ضائر، على أنه لا أهميه لصدق الاستعمال عليه، بل لا بد من صدق التصرف، لأنه الذى تضمنه التوقيع الشريف «١»، و هو المنصرف من موثق سماعه و غيره مما تضمن عدم حل مال المسلم إلا بطيبه نفسه «٢»، لمنافاته لحرمة المال ارتكازا، و هو غير منطبق على الوضوء قطعا.

(١) يعنى: بمقدار يكفى لتمام الوضوء. لكنه لما كان موجبا للقدره على الوضوء التام، لما تقدم من عدم صدق التصرف عليه فلا ينبغى الإشكال فى وجوب الوضوء معه من دون فرق بين صورتى الانحصار و عدمه، و إنما يظهر الفرق المتقدم بينهما قبل حصوله، كما يظهر فى الاعتراف التدريجى.

(٢) فإنه بعد ما تقدم من عدم انطباق التصرف فى الإناء على الوضوء لا يمتنع التقرب به، فيصح و إن لم يكن مأمورا به مع الانحصار، لإمكان التقرب بالملاك.

إلا- أن يستشكل فى حصول قصد القربه حين الشروع فى الوضوء، لابتنائها على قصد المعصيه بالاعتراف لبقية الأجزاء، لعدم مشروعيه كل جزء منه إلا فى ظرف الإتيان بالباقي بمقتضى الارتباطيه، فلا بد من قصد كل جزء فى ضمن قصد الكل، و حيث كان قصد الكل مبنيا على قصد الإتيان به من الطريق المحرم كان الشروع مبنيا على التجرؤ بقصد المعصيه بحيث يكون داعيا إليها، و هو مناف للتقرب به ارتكازا.

و هذا بخلاف ما لو كان الاعتراف دفعا، فان الوضوء بعده لا يبتنى على قصد المعصيه و إن كان مسبوقا بها، أو كان الوضوء على الفراش المغصوب، فإنه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأنفال من كتاب الخمس حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١. و باب: ١ من أبواب القصاص حديث: ٣.

و إن كان مقارنا لقصد المعصية إلا أنه لا يبتنى عليه و لا يرتبط به.

و لو تمَّ ذلك لم يفرق فيه بين صورتى الانحصار و عدمه، إذا كان المقصود إكمال الوضوء من الإناء المغصوب.

نعم، لا مانع من التقرب بالجزء لو فرض عدم القصد إلى الإكمال من المغصوب، إما لتخيل القدره على ماء آخر، أو لعدم قصد المجموع، بل اتى بالجزء احتياطا برجاء الإكمال من ماء آخر.

و كذا لو فرض القصد إلى المعصية على كل حال لا من أجل الوضوء، بحيث لا يكون الوضوء داعيا إليها و إن قصد ترتبه عليها. على اشكال فى الأخير.

و ما ذكرناه يجرى فى كل مقدمه محرمه يبتنى الشروع فى العمل على قصد إكماله من طريقها، بحيث يكون العمل داعيا إليها و يكون قصدها متفرعا على قصده فلاحظ.

(١) أما الصب منه فى الكف ثمَّ الغسل به فيلحقه حكم الاغتراف المتقدم.

و أما الصب منه على العضو لغسله رأسا فقد يشكل، لأن قصد التقرب إنما يكون بالصب، لأنه فعل المكلف بالمباشره و الغسل مسبب توليدى له ليس موضوعا لاختيار مستقل عنه، فإذا كان الصب محرما امتنع التقرب به، فيبطل الوضوء.

نعم، لو أجرى الماء من المغصوب باستمرار بثقب و نحوه لا- لأجل الوضوء فوضع المكلف العضو تحته لغسله به، نظير الاساله المعروفه فى زماننا لم يبعد تأتى قصد القربه، لأن التقرب إنما يكون بوضع العضو تحت الماء، و هو مباين للفعل المحرم الذى سبب الجريان فلا تمنع حرمة من التقرب به.

هذا كله إذا لم يجب التفريغ، و أما إذا وجب شرعا أو عقلا بنحو لا يكون مبعدا، كما لو اضطر إليه لا بسوء الاختيار، للفرار به من زياده التصرف فى

نعم، يشكّل الوضوء إذا كان بنحو الارتماس فيه (١)، إلا- أن يصدق التصرف فيه عرفاً على الوضوء فيه (٢). كما أن الأحوط وجوباً بإباحه المصب إذا كان وضع الماء على العضو مقدمه للوصول إليه (٣).

المغصوب، فلا إشكال في جواز نيه الوضوء حينئذ بالاعتراف أو الصب.

أما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار فلا ينافي مبعديته، ويمتنع التقرب به، كما تقدم نظيره في المسألة الخمسين في حكم الجبيرة المغصوبه.

(١) سواء نوى الغسل الوضوئي بنفس الارتماس أم بالإخراج، لأن كلياً منهما موجب لتموج الماء على السطح الداخلى للإثناء، و هو نحو من التصرف فيه عرفاً، فيحرم، و يمتنع التقرب به.

نعم، لو فرض معذوريه المكلف بالارتماس كان مضطراً للإخراج، من دون أن يحرم أو يكون مبعداً، بل يمكن التقرب بنيه الوضوء به.

ثم إن الأمر لا يختص بالإثناء، بل يجري في كل محل للماء، كالحوض و البئر و نحوهما. فالمعيار في الحرمة فيه تحقق التصرف بتموج الماء فيه و عدمه، بل هو المعيار لو كان المغصوب طرفاً منه، فمثل قعر الحوض لا يضر غصبيته غالباً، لعدم التموج فيه و عدم صدق التصرف.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من التحريم فيما لو كان المغصوب مقوماً لحوضيه الحوض، بحيث لولاه لم يبق الماء فيه، لأن التصرف في كل شيء بحسبه، و كما يكون الوضوء من الحوض تصرفاً فيه يكون تصرفاً في أجزائه.

فهو في غير محله، لا بتناؤه على الخلط بين الانتفاع و التصرف. و يأتي في مسأله الوضوء تحت الخيمه المغصوبه في ذيل الكلام في اعتبار الإباحه ما له نفع في المقام.

(٢) لسعه الإثناء و حصول الارتماس برفق، أو لشده تموج الماء في الإثناء قبل الارتماس، نظير ما تقدم في الاعتراف.

(٣) يعنى: بنحو يكون الوصول مسبباً لتوليداً عن وضع الماء على العضو

(مسأله ٦١): يكفى طهاره كل عضو قبل غسله (١)، و لا- يلزم أن تكون جميع الأعضاء قبل الشروع طاهره، فلو كانت نجسه و غسل كل عضو بعد تطهيره كفى (٢).

لا يحتاج لاختيار مستقل، فيكون الوضع مبعدا بنفسه، و يمتنع التقرب به.

و أما لو كان فعلا- مستقلا تابعا لاختيار مستقل فلا مجال للبطلان معه. كما أن البطلان فى الصوره الأولى مختص بما إذا نوى الغسل بوضع الماء، و أما لو نواه بإمرار اليد على العضو بعد وضعه عليه من دون أن يستلزم الجريان حينئذ لحقه ما تقدم فى الاعتراف التدريجى.

(١) يعنى: بناء على اعتبار طهاره الأعضاء قبل الغسل، و قد تقدم الكلام فى ذلك.

(٢) لإطلاق أدله الوضوء.

نعم، قد يستفاد اعتبار ذلك من النصوص المتقدمه عند الكلام فى اعتبار طهاره الأعضاء الوارده فى تعليم الغسل، المتضمنه ذكر إزاله النجاسه قبل الشروع فيه.

و بمضمونها عبر غير واحد ممن تقدم التعرض له، بل تقدم ما قد يظهر منه دعوى الإجماع على المضمون المذكور.

و من هنا فقد ذكر فى محكى شرح المفاتيح أن اعتبار إزاله النجاسه قبل الشروع فى الغسل هو الظاهر من فتاوى الأصحاب.

لكن فى جامع المقاصد بعد التعرض لإيهام عباره القواعد ذلك: «و ليس كذلك قطعا»، و فى كشف اللثام: «و تقديم غسل الفرج من باب الأولى قطعا»، و عن السرائر نفى الخلاف فى كون ذلك من السنن و الآداب.

و قد تقدم الإشكال فى دلالة النصوص المذكوره على اعتبار طهاره العضو قبل الشروع فيه، فضلا عن اعتبارها قبل الشروع فى الغسل.

و لا يضر تنجس عضو بعد غسله و إن لم يتم الوضوء (١).

مسألة ٦٢ إذا توضع من إنباء الذهب أو الفضة بالاعتراف منه دفعه أو تدريجاً

(مسألة ٦٢): إذا توضع من إنباء الذهب أو الفضة بالاعتراف منه دفعه أو تدريجاً، أو بالصب منه، فصحة الوضوء لا تخلو من وجه (٢)،

مضافاً إلى ما تقدم في ذيل صحيح حكم من فرض الغسل في المكان القذر، و في موثق سماعه من أن فائده التطهير عدم الانفعال بانتضاح ماء الغسل في الإناء، المشعر أو الظاهر في المفروغية عن إمكان الاغتسال بنحو يوجب الانفعال، لتنجس البدن. (١) للإطلاق.

(٢) أما بناء على اختصاص الحرمة بالأكل و الشرب من إنباء الذهب و الفضة دون بقية الاستعمالات، فظاهر.

و أما بناء على عمومها لمطلق الانتفاع - كما قد يدعى - أو لمطلق الاستعمال - كما هو معقد الإجماع المدعى في كلام غير واحد - أو للاستعمال المناسب للإناء المقصود نوعاً منه بما هو إنباء - كما لعله المتيقن من الإجماع المذكور، و تقتضيه النصوص المتضمنه لكراهه آنيه الذهب و الفضة، و أنها متاع الذين لا يوقنون «١»، فإنه بعد تعذر حمل الطائفة الأولى على كراهه نفس الإناء لامتناع تعلق الحكم التكليفي بالأعيان، فالأقرب حملها على كراهه الاستعمال المناسب للإناء، دون خصوص الأكل و الشرب، منه أو وجوده، كما أن ذلك هو المتيقن أو المنصرف من الطائفة الثانية. و تمام الكلام في محله من خاتمه كتاب الطهارة، فلأن الانتفاع و الاستعمال إنما يكونان باعتراف الماء من الآنيه و الصب منها، لا بما يترتب عليهما من غسل الأعضاء، فلا موجب لحرمة الغسل، كي يمتنع التقرب به و يبطل.

نعم، يجري في الاعتراف التدريجي و الصب ما تقدم في الوضوء من الإناء المغصوب.

(١) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب النجاسات و الأواني و الجلود.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - إيران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهارة؛ ج ٢، ص: ٤٩١

ص: ٤٩٠

من دون فرق بين صورته الانحصار و عدمه (١). و لو توضحاً بالارتماس فيه فالصحة مشكله (٢).

(١) لما تقدم في الوضوء من الإناء المغصوب. و سيأتى تمام الكلام في ذلك.

(٢) لقرب صدق الاستعمال على نفس الارتماس، فيحرم و يمتنع التقرب به.

ثم إنه لو فرض انحصار الماء بالماء الموجود في إناء الذهب و الفضه فقد يقال بوجوب تفريره في إناء آخر مع التمكن، جمعا بين حرمة استعمال الإناء و وجوب الوضوء، و مع التعذر يسقط الوضوء، لتوقفه على الاستعمال المحرم الموجب لصدق عدم الوجدان.

و قد يستشكل في الأول بأن إفراغ الماء من الإناء لإناء آخر محرم أيضا، لأنه نحو من الاستعمال له، نظير تفريره حين الغسل به.

و يندفع بأن التفرغ المذكور و إن كان استعمالا للإناء، إلا أنه ليس استعمالا مقصودا منه بما هو إناء، و ليس هو كالتفرغ حين الغسل به عرفا، بل هو خروج عن مقتضى إنائيته.

نعم، قد يكون من شأن الإناء استعماله لنقل الماء من محل لآخر، لكنه خارج عن محل الكلام مما كان المقصود محض التفرغ للتخلص من الاستعمال.

و أما الثانى، فقد يشكل بقرب انصراف النصوص المستفاد منها حرمة استعمال الإناء عن الاستعمال الذى ينحصر به استعمال ما فيه من طعام و شراب و نحوهما، لسوقها في مساق ترجيح نحو من الاستعمال له على نحو آخر، بمناسبة ارتكاز كون مبنى النهى المذكور على تجنب نحو من الترف و البطر، و الاستعمال الذى للإناء ينحصر به استعمال ما فيه، أجنبي عن ذلك.

و لذا يصعب جدا البناء على وجوب ترك الطعام و الشراب الموجود في آنيه

اشاره

و منها: عدم المانع من استعمال الماء (١)، لمرض أو عطش يخاف منه على نفسه أو على نفس محترمه.

نعم، فى فرض العطش لو أراق الماء على أعلى جبهته، و نوى الوضوء بعد ذلك بتحريك الماء من أعلى الوجه إلى أسفله، كان للصحة وجه (٢).

الذهب و الفضه إذا تعذر إفراغه منهما فى غيرهما، كما يصعب البناء على سقوط الوضوء فى المقام، و إن كان أدنى تكليف صالحاً لإسقاط الوضوء عند مزاحمته به، كما سبق.

و منه يظهر الجواز و إن لم ينحصر الأمر بالماء الموجود فى الإناء المذكور إذا انحصر الانتفاع بذلك الماء باستعماله فيه، فلاحظ.

(١) المراد المانع الشرعى، الذى يحرم معه صرف الماء فى الوضوء، حيث يكون الوضوء به مبعداً، فيبطل.

لا المانع الخارجى، لعدم مناسبته للمقام، و لا مطلق ما يشرع معه التيمم، لما هو الظاهر من أن مشروعيه التيمم لا تمنع من صحه الوضوء على ما يأتى فى مبحث التيمم إن شاء الله تعالى.

و منه يظهر أنه لا بد من فرض كون المرض و العطش بنحو يجب التوقى منه.

كما أنه يلحق بالمرض سائر موارد الضرر الذى يجب دفعه شرعاً، و بخوف العطش سائر الموارد التى يجب حفظ الماء فيها و عدم صرفه فى الوضوء، كما لو وجب تطهير المسجد أو البدن به مقدمه للصلاه، لامتناع التقرب بغسل الأعضاء بالماء حينئذ، فلا يقع الوضوء به، إلا فيما يأتى استثناءه.

(٢) لتحقق العصيان بصب الماء، لأنه الموجب لتعذر صرفه فى ما يجب صرفه فيه، أما تحريكه على الوجه بعد ذلك فلا موجب لحرمة ليمتنع التقرب به، فيجرى فيه ما تقدم فى الاعتراف التدرىجى.

مسألة ٦٣ إذا توضعاً في حال ضيق الوقت عن الوضوء فان قصد أمر الصلاة الأدائي بطل

(مسألة ٦٣): إذا توضعاً في حال ضيق الوقت عن الوضوء، فان قصد أمر الصلاة الأدائي بطل (١)، و إن قصد أمر غايه أخرى، و لو الكون على الطهارة، صح (٢).

مسألة ٦٤ لا فرق في عدم صحه الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل

(مسألة ٦٤): لا فرق في عدم صحه الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل (٣)

نعم، لو تعذر أداء الواجب ببقية الماء لحقه حكم الاعتراف الدفعي.

و نظير ذلك يجرى في الضرر لو فرض حصوله حصوله بصب الماء على الأعضاء، دون إمراره بعد ذلك عليها باليد.

(١) لعدم تحقق الامتثال بعد فرض عدم الأمر الممثل.

نعم، لو قصد امتثال الأمر الفعلي بالصلاة و إن كان قضائياً، صح الوضوء.

و دعوى: أن الأمر القضائي ليس فعلياً حين الوضوء، لفرض عدم خروج الوقت، و إنما يكون فعلياً بعد ذلك فلا يمكن قصده حين الوضوء.

مدفوعه: بأن مقتضى الجمع بين دليلي الأداء و القضاء أخذ خصوصيه الوقت بنحو تعدد المطلوب، مع كون أصل المطلوب في الوقت و خارجه بأمر واحد، فيمكن قصد امتثال الأمر المذكور بالوضوء.

نعم، في فرض إمكان الأداء بالتيمم فبناء على مشروعيته يكون واجبا، فتمتنع معه فعلية الأمر المذكور و يتعين التقرب بالملاك. و يأتي في المسألة الواحدة و السبعين تقريب صحه الوضوء مطلقاً، كما يأتي نظير هذه المسألة في المسألة التاسعة عشره من مباحث غسل الجنابه، مع التعرض لما ينفع في المقام.

(٢) بناء على وجوب التيمم للصلاه التي ضاق وقتها يكون الوضوء للغايات المذكوره مزاحماً للواجب المذكور، فيسقط الأمر به، و يتعين حينئذ قصد ملاك الأمر بالغايات المذكوره، لا قصد الأمر الفعلي بها.

(٣) حيث تقدم اشتراط عدم الحائل عند التعرض لأفعال الوضوء.

بين صورته العلم و العمد و الجهل و النسيان (١).

و أما فى الغصب، فالبطالان مختص بصوره العمد (٢)، سواء أ كان المغصوب الماء أو المكان أو المصب، فمع الجهل بكونها مغصوبه أو النسيان لا بطلان.

(١) لإطلاق أدله الشروط المذكوره، و عدم الدليل على أجزاء الفاقدها فى الأخيرين و إن لم يكن مأمورا به.

(٢) لأن المانع من الصحه ليس إلا- مبعديه الفعل بسبب النهى، فيمتنع التقرب به، فمع فرض عدم الالتفات إليه يرتفع المانع، فيصح الفعل بعد واجديته لملاك الأمر، بل دخوله فعلا فى الماهيه المأمور بها، على ما حرر فى محله من مبحث اجتماع الأمر و النهى.

و منه يظهر الحال فى سائر الموارد التى يكون المانع فيها من الوضوء استلزامه مخالفه تكليف تقتضى البعد بالعمل و تمتع من التقرب به، فالأمر فيها كالغصبيه.

كما يظهر أنه لا يكفى عدم التكليف واقعا لو فرض منجزيه احتمالاه فى مقام العمل، لقيام الحجه عليه أو لزوم الاحتياط فيه عقلا- كما فى أطراف العلم الإجمالى- أو شرعا- كما فى مورد عدم الفحص عن الحكم الكلى- لامتناع التقرب أيضا، لمبعديه الإقدام حينئذ، لأنه نحو من التجرى.

نعم، لو فرض عدم المعذوريه عن التكليف واقعا و استحقاق العقاب عليه للتقصير، إلا- أنه كان مغفولا عنه غير منجز فى مقام العمل، لم تبعد الصحه، لإمكان قصد التقرب.

و دعوى: أنه غير صالح للمقريبه مع فرض استحقاق العقاب عليه، فلا ينفع قصد التقرب.

مدفوعه: بأنه صالح للمقريبه من حيثه الامتثال، و إن كان مبعدا من حيثه

مسأله ٦٥ إذا التفت إلى الغصبيه فى أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزاءه

(مسأله ٦٥): إذا التفت إلى الغصبيه فى أثناء الوضوء صح ما مضى من أجزاءه (١)، و يجب تحصيل المباح للباقي. و لكن إذا كان المغصوب الماء و التفت إلى الغصبيه بعد الغسلات و قبل المسح فجواز المسح بما بقى من الرطوبه لا يخلو من قوه (٢)، و إن كان الأحوط استحبابا إعادته الوضوء.

المعصيه الواقعيه.

و التنافى فى العمل الواحد بين المقربيه و المبعديه إنما هو بمعنى امتناع قصد التقرب بما يعلم بمبعديته و يكون العبد فيه متجرئا على المولى، لا بمعنى امتناع تحقق المقربيه الواقعيه فيما يكون مبعدا واقعا مع تعدد الجبهه.

على أنه لا دليل على اعتبار المقربيه الواقعيه فى العباده، بل هى كأصل العباديه مخالفه للإطلاق و الأصل على التحقيق، و المتيقن فى الخروج عنهما اعتبار قصد التقرب الذى هو مقوم للعباديه المفروض حصوله فى المقام. فلاحظ.

(١) لما تقدم فى المسأله السابقه.

(٢) إما لأن الرطوبه من سنخ العرض، و ليست ماء عرفا كى تكون ملكا لملكه.

أو لأنها- و إن كانت ملكا له- خارجة عن المالىه، و دليل حرمه التصرف- كالتوقيع و غيره- مختص بالمال.

أو لأن مبنى الضمان مع بقاء العين للحيلولة أو للسقوط عن المالىه ارتكازا ليس على مجرد الغرامه مع بقاء المضمون على ملك مالكه، بل على المعاوضه المقتضيه لانتقال المضمون إلى ملك الضامن، فتكون الرطوبه فى الفرض ملكا للمتوضى، فيجوز له المسح بها.

لكن يندفع الأول بأن الرطوبه التى يجوز المسح بها ليست من سنخ العرض، بل هى ماء عرفا قابل لأن يملك.

و الثانى بأن الظاهر أن المراد بالمال فى أدله الاحترام ما يعم الملك، و لذا لا

(مسأله ٦٦): مع الشك في رضا المالك لا يجوز التصرف (١)،

إشكال ظاهرا في عدم جواز مزاحمه المالك فيما يملكه و إن خرج عن الماليه.

و أما الثالث الذي يظهر من سيدنا المصنف قدس سره الاعتماد عليه في المقام، فهو إنما يتم مع دفع العوض و قبول المالك به، و أما قبله فالظاهر بقاء المال على ملك مالكة.

و مجرد كونه مضمونا لا- يقتضى المعاوضه فيه و تملك الضامن له. و لذا يمكن تعدد الضامين للمال الواحد- كما في مورد تعاقب الأيدي- مع وضوح عدم تعدد المعاوضات في حق كل منهم بالإضافة إلى المال الواحد.

بل لازم ذلك جواز الغسل الوضوئى بالماء المغصوب، لسقوطه عن الماليه بمجرد صبه على العضو.

بل يلزم جواز أكل المغصوب و شربه بمجرد مضغه و صيرورته في فضاء الفم قبل ابتلاعه، لخروجه بذلك عن الماليه، و لا يظن التزام أحد بذلك و نحوه.

فالبناء على عدم جواز المسح في غير مورد دفع البدل هو الأظهر.

نعم، لو فرض عدم تقصير المتوضى، فحيث كان بعد الالتفات مضطرا للتصرف في الرطوبه المذكوره، بالمسح أو التنشيف أو نحوهما، فلو فرض عدم الفرق بين المسح و غيره من أنحاء التصرفات بنظر المالك، لم يكن المسح مبعدا بسبب الاضطرار المذكور، و أمكن التقرب به، فيصح الوضوء.

بل قد يجرى ذلك في الغسل أيضا لو التفت المتوضى للغصبيه بعد إراقه الماء على العضو.

بل قد يتجه ذلك لو فرض تقصير المكلف، إلا أنه تاب عند الالتفات، لقرب ارتفاع المبعديه حينئذ عند الالتفات، نظير ما تقدم في المسأله الخمسين في الجبيره المغصوبه.

(١) لاستصحاب عدم طيب نفس المالك، الذي هو موضوع جواز التصرف

و يجرى عليه حكم الغضب، فلا بد من العلم بإذن المالك، و لو بالفحوى أو شاهد الحال (١).

مسألة ٦٧ يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار

(مسألة ٦٧): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار (٢)،

فى ملك الغير بمقتضى موثق سماعه و نحوه «١» مما تقدمت إليه الإشارة عند الكلام فى اعتبار إباحه الإناء الذى يتوضأ منه. بل ذكرنا فى الأصول فى مسأله انقلاب الأصل فى الدماء و الفروج و الأموال أنه مع عدم إحراز إذن المالك يتعين الاحتياط بترك التصرف مع قطع النظر عن الاستصحاب المذكور.

نعم، لو سبق من المالك طيب النفس كان مقتضى استصحابه جواز التصرف.

لكن لا بد من سبق طيب النفس بخصوص التصرف الذى هو محل الابتلاء أو ما يعمه، و لا يكفى طيب النفس بخصوص التصرف السابق، كما هو ظاهر.

(١) تقدم فى المسألة الثالثة من فصل أحكام الخلوه الكلام فىهما مفهوما و حكما، و ذكرنا أن المراد بالفحوى الرضا التقديرى، الذى هو عبارته عن كون المالك بحيث لو التفت لرضى، و إن كان غافلا حين التصرف.

و بشاهد الحال الفعل الصادر من المالك و نحوه الدال عرفا على الرضا.

(٢) كما صرح به غير واحد و حكى عن آخرين. بل يظهر من بعضهم فى نظائر المقام الاتفاق على ذلك فى الجملة، و إن اختلفوا فى دليله و مقدار عمومته.

و كيف كان، فقد يستدل عليه بما تضمن اشتراك المسلمين فى الماء، كصحيح محمد بن سنان عن أبى الحسن عليه السلام: «سألته عن ماء الوادى. فقال: إن المسلمين شركاء فى الماء و النار و الكلاء» (٢)، و قيام الضرورة على انتفاء الاشتراك

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١. و باب: ١ من أبواب القصاص حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب إحياء الموات حديث: ١.

فى كثير من الموارد لا يمنع من الرجوع للعموم المذكور، للزوم الاقتصار فى تخصيصه على المتيقن، و ليس منه المقام.

و فيه: أن كثره موارد التخصيص و وضوحها تمنع من البناء على العموم المذكور، و تكشف عن احتفائه بما يصلح لصرفه عن ظاهره بنحو لا ينهض بالاستدلال فى المقام.

و لعل الأقرب حمله على عدم جواز منع هذه الأمور مع بقائها على الإباحه الأصلية و عدم تملكها ببعض الأسباب، تعريضا بما يزاوله بعض الظلمه من حمى الحمى و منع الرعيه من هذه الأمور مع إباحتها الأصلية، أو يصطلح عليه فى بعض الأعراف من ثبوت حق السبق فيها من دون حيازه مملكه.

و لا بد أن يراد بالنار حينئذ مادتها و هى الحطب، و إلا فالنار غالبا مملوكة لموقدها، فله المنع منها بالضرورة.

هذا، مضافا إلى غير واحد من النصوص الظاهره فى كون الماء و الكلاء كسائر الأمور قابلين للتملك بالأسباب المتعارفه، كصحيح سعيد الأعرج عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن الرجل يكون له الشرب مع قوم فى قناه فيها شركاء، فيستغنى بعضهم عن شربه، أ يبيع شربه؟ قال: نعم، إن شاء باعه بورق و إن شاء باعه بكيل حنطه» «١».

و موثق إسماعيل بن المفضل أو صحيحه: «سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن بيع الكلاء إذا كان سيحا، فيعمد الرجل إلى مائه، فيسوقه إلى الأرض فيسقيه الحشيش و هو الذى حفر النهر، و له الماء يزرع به ما شاء. فقال: إذا كان الماء له فليزرع به ما شاء و ليبيعه بما أحب» «٢».

و نحوهما غيرهما «٣»، حيث يلزم لأجلها حمل الصحيح المذكور و نحوه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب إحياء الموات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب إحياء الموات حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب عقد البيع و شروطه. و باب: ٦، ٩ من أبواب إحياء الموات.

على غير المملوك.

و ربما يحمل على الاستحباب لأجلها، و الأول أقرب.

و ربما يجعل جواز التصرف فى المقام و نظائره من صغريات قيام شاهد الحال على رضا المالك، لقيام العاده على عدم المنع فى مثله.

و قد أطال غير واحد فى تقريب ذلك.

و يشكل: - مضافا إلى عدم اطراد حصول العلم بعدم المنع، و الظن لا يكفى إلا مع استناده لظهور فعل من المالك، الذى تقدم أنه المراد بشاهد الحال- بأن المعبر ليس هو عدم المنع من التصرف، بل الإذن فيه أو الرضا به و لو شأنًا، بحيث لو التفت المالك لرضى به، و هو غير مطرد، لإمكان عدم رضا المالك لو التفت، لاهتمامه بالمال، بل لبغضه للمتصرف، لكونه عدوا فى الدين أو الدنيا.

بل قد لا يعتد برضا المالك للتحجير عليه، و قد لا يكون لوليه حق الإذن فى التصرف، لعدم كونه صالحا له، بل قد يكون عدمه أصلح له و إن لم يكن هو مضرا به عرفا، فلاحظ.

هذا و عن كاشف الغطاء قدس سره الاستدلال على الجواز باستلزام المنع للخرج العام، فيسرى إلى الخصوص.

فإن أراد الاستدلال بقاعده نفي الحرج، فهى- مع كون موضوعها الحرج الشخصى لا النوعى، و هو غير مطرد- لا تقتضى جواز الوضوء فى ملك الغير، لمنافاته للامتنان، بل تقتضى سقوط الوضوء.

و إن أراد أن لزوم الحرج العام من المنع كاشف عن عدمه، لا بتناء الشريعة على السهولة و عدم الحرج النوعى فى أحكامها. فهو لا يخلو عن وجه، إلا أن فى بلوغه حد الاستدلال إشكالا.

و العمده فى المقام سيره المتشرعه من غير تكير على استعمال المياه المذكوره، فلو كان ذلك محرما لظهر و لم يخف عليهم بسبب كثره الابتلاء به، و لو ظهر لم تقم السيره على ذلك أو اختصت بغير المتدينين مع الاستنكار من

سواء أ كانت قنوات (١) أو منشقه من شط و إن لم يعلم رضا المالكين، و إن كان فيهم الصغار و المجانين (٢).

المتدينين، كما هو الحال في سائر المحرمات الشائعه.

و عليه، يجب الاقتصار في الحكم على المتيقن من السيره المذكوره، لمخالفتها لقاعده احترام مال المسلم.

بقي شىء، و هو أن الأنهر قد تشق في الأرض للاستقاء منها من دون أن يقصد حيازه مائها، كما هو الحال في الأنهر التي تعبر على أراضي متعاقبه لملاك متعددين، فإن كلاً منهم لا يستولى على مائها بعد فرض جريانه لأرض غيره، و لا يملك إلا ما يستقى به من الماء، و بقيه ماء النهر على الإباحه الأصلية، فلا مورد للإشكال فيه.

نعم، يتجه الإشكال في الدخول للأرض المملوكه في طريق النهر، فلا بد فيه من التشبث بما يأتي في الأراضي الواسعه.

(١) قال في مجمع البحرين: «و هي الآبار التي تحفر في الأرض متتابعه ليستخرج ماؤها».

(٢) كما صرح به غير واحد في الأراضي الواسعه المتحدده بالحكم مع المياه المذكوره ظاهراً، لاشتراكها في أكثر الأدله المتقدمه، و عن الذكري: أنه مقتضى إطلاق الأصحاب، و عن حاشيه المدارك: أنه الذي أفتى به الفقهاء.

قال في الروض: «و لا يقدح في الجواز كون الصحراء للموئى عليه على الظاهر، لشهاده الحال و لو من الولي، إذ لا بد من وجود ولي، و لو أنه الإمام عليه السلام»، و قريب منه كلام غيره.

و قد تقدم الإشكال في جعل المقام من صغريات الرجوع لشاهد الحال.

و مثله ما عن مجمع البرهان من أن الإذن في أمثال ذلك حاصل، لحصول النفع بدون الضرر، فلا يحتاج إلى إذن المالك و نحوه، لابتناء الحكم على التوسعه، لظهور ضعف التعليل المذكور، لأن حصول النفع الأخرى للمالك من دون ضرر

ليس معيارا للإذن فى التصرف منه و لا من الشارع، و حصول النفع الدنيوى من غير ضرر و إن كان مستلزما للإذن منه غالبا، بل قد يستحب التصرف شرعا حينئذ حسبه، إلا أنه غير حاصل فى المقام قطعا.

فالعمده فى الجواز جريان السير فيه، التى عرفت أنها العمده فى المقام، و لذا لم يكن بناء المتشرعه على الفحص عن حال المالك.

(١) كلام أكثر الأصحاب وارد فى الأراضى الواسعه، كالصحارى، و قل من تعرض للماء، و إنما استفيد حكمهم فيه تبعا، كما أشرنا إليه.

و أكثر ما تقدم من وجوه الاستدلال وارد فيها، و منها السير التى عرفت أنها العمده فى المقام.

هذا، و المتيقن منها الأراضى المنكشفه، و هى المنساقه من كلام الأصحاب، لتمثيلهم بالصحارى، و كأنه لا يفتى التحجيب عرفا على صيانه الأرض و احترامها.

فيشكل ما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه و السيد الطباطبائى فى العروه الوثقى من التعميم للمحجبه إذا كانت وسيعه جدا.

نعم، لو تعارف العبور فيها أو التصرف مع تحجيبها مع جريان العاده باطلاع المالك على ذلك، لم يبعد عن مقتضى السير كونها كغير المحجبه، فلاحظ.

(٢) و إن لم تكن وسيعه، لقيام السير على العبور فى الخرائب و اتخاذها طرقا، بل الجلوس فيها و عدم التحرز من ذلك.

نعم، المتيقن من ذلك ما إذا استند عدم التحجيب للمالك و لو من جهه إهماله، أما إذا استند لغيره من ظالم أو نحوه أشكال قيام السير من المتدينين.

و من هنا يشكل التصرف بالعبور و نحوه فى الأراضى التى تستملكها الحكومه و تجعلها طرقا أو ساحات أو حدائق عامه أو نحوها، كما تعارف فى عصورنا كثيرا، لعدم اختيار المالك فى كشفها و رفع الحاجب عنها.

لكن الإنصاف أن الجهات الارتكازية و السيره الفعلية تناسب التعميم، و لا تساعد على الفرق، بل من القريب جدا ثبوت السيره على ذلك من الصدر الأول، لكثرة الابتلاء به بسبب ما كان يقترفه و لاه الجور من هدم دور المؤمنين و اصطفاء ضياعهم، و التحرز عن العبور فيها لو قاربت الطريق و نحوه محتاج إلى عناية يبعد جدا من حال المؤمنين الالتزام بها.

على أنه لو كان البناء على التوقف في ذلك لزم التوقف مع الجهل بالحال، ما لم يحزره استناد كشف الأرض للمالك بوجدان أو أصل، و هو لا يناسب السيره جدا.

بل يبعد عن المرتكزات الفرق بين كون عدم التحجيب لعجز المالك أو جهله و كونه لمنع الظالم و اغتصابه، و حيث كان المنع في كلتا صورتين و تخصيص الجواز بصوره إهمال المالك بعيدا عن السيره جدا كان الجواز في الكل قريبا جدا.

نعم، لو كان العبور ترويجا للظلم و إمضاء له، بحيث يكون للتوقف دخل في إنكار المنكر و إيقاف الظالم عند حده فلا ينبغي الإشكال في حرمة العبور بمقتضى العمومات و ارتكاز المتشرعه، و هو خارج عن محل الكلام و الابتلاء غالبا.

(١) يعنى: من التصرفات العابره غير المبنيه على الاستحكام و الثبات، و التى لا تراحم المالك و لا توجب الإضرار بالأرض عرفا، و إلا خرجت عن المتيقن من سيره المتشرعه.

بل الظاهر كونها اعتداء بمقتضى ارتكازهم.

نعم، ربما يكون ترك الناس التصرفات المذكوره أنفع للمالك، لاستلزام تحققها من المجموع لنحو من الضرر التدريجى، و إن لم يترتب ضرر معتد به عرفا على تصرف كل شخص وحده، و الظاهر اغتفار ذلك و عدم منعه من التصرف، لابتناء السيره على التسامح فيه.

(١) للشك في ثبوت السيره حينئذ، فالمرجع عموم حرمة التصرف مع عدم طيب النفس.

اللهم إلا- أن يقال: مقتضى العموم اعتبار طيب نفس المالك أو إذنه، فحيث علم بعدم اعتبار أحدهما في المقام فقد علم بتخصيص العموم فيه و سقوطه عن الحجية، و هو لا ينهض بإثبات مانع النهى عن التصرف، لخروجه عن مفاده، و هذا بخلاف بقيه موارد قصور السيره كالأرض الواسعه المحجبه، إذ حيث يحتمل فيها اعتبار طيب النفس لم يعلم بتخصيص العموم فيها، فيكون حجه.

و دعوى: أن توقف جواز التصرف على الإذن مستلزم لعدم جوازه مع المنع بالأولويه، فسقوط العام في الأول لا ينافى حجيته في الثاني.

مدفوعه بعدم وضوح الأولويه المذكوره، لأن مقتضى العموم المذكور استناد حرمة التصرف في مورد النهى لعدم طيب النفس الملازم له، لا للنهى نفسه، كى يمكن دعوى بقاء تأثيره فى الفرض.

على أن ذلك مبنى على أن سقوط الدليل فى المدلول المطابقى لا- يسقطه عن الحجية فى المدلول الالتزامى، و هو خلاف التحقيق.

فالبناء على عدم ترتب الأثر على نهى المالك و جواز التصرف معه لا يخلو عن وجه.

و إن كان فى النفس منه شىء، فلا يترك الاحتياط بالاجتناب.

بل ينبغى تركه مع ظهور كراهه المالك بأماره عرفيه، و إن لم يصرح بالنهى و لم يعلم بالكراهه لخروجه عن المتيقن من السيره.

بقى شىء، و هو أنه لو غضب الماء أو الأراضى المذكوره غاصب، فالظاهر بقاء جواز التصرف فى حق غيره مع عدم نهى المالك، كما كان قبل الغصب، لعموم السيره المشار إليها، و لذا لا يبتنى تصرفهم على إحراز عدم الغصب

مسألة ٦٨ الحياض الواقعة في المساجد والمدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها لا يجوز لغيرهم الوضوء منها

(مسألة ٦٨): الحياض الواقعة في المساجد والمدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بمن يصلى فيها أو الطلاب الساكنين فيها أو عدم اختصاصها، لا يجوز لغيرهم الوضوء منها (١)، إلا مع جريان العادة بوضوء كل من يريد مع عدم منع أحد، فإنه يجوز الوضوء لغيرهم منها إذا كشفت العادة عن عموم الإذن (٢).

مسألة ٦٩ إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر

(مسألة ٦٩): إذا علم أن حوض المسجد وقف على المصلين فيه لا يجوز الوضوء منه بقصد الصلاة في مكان آخر (٣)،

وجدانا أو تعبدا.

نعم، لا يجوز التصرف للغاصب نفسه، لخروجه عن المتيقن من سيره المتشرعه بما هم متشرعه.

و تصرف الغاصب نفسه لا - يكشف عن عموم الجواز له، لعدم إحراز دخوله في سيرتهم بعد كونه عاصيا بالغصب، فالرجوع لعموم المنع فيه متعين.

بل وكذا في أتباعه ممن يتصرف بتسليطه وتمكينه مبنيا على احترامه والاهتمام بيده.

أما من يسترضيه في التصرف خوفا منه مع كون مبنى تصرفه على الجواز له شرعا ولو بدونه، فلا يبعد الجواز له وإن لم يحرز فيه السيره بالخصوص، لعدم شيوع الابتلاء به، لعدم الفرق بينه وبين مورد السيره ارتكازا.

و أما تعميم ذلك للغاصب و أتباعه، فلا يخلو عن إشكال.

(١) تقدم الكلام في ذلك في المسألة الرابعة في فصل أحكام التخلي.

(٢) أو كشفت عن حجه على الجواز، أو رجعت إلى يد نوعيه على الوقف، على ما تقدم التعرض له في المسألة المذكوره، كما تقدم هناك الكلام في حجه خبر متولى الوقف و بعض الموقوف عليهم. فراجع.

(٣) لخروجه حينئذ عن شرط الواقف فيحرم كالوضوء من المغصوب.

و لو توضأ بقصد الصلاة فيه، ثمَّ بدا له أن يصلى فى مكان آخر أو لم يتمكن من ذلك فالظاهر عدم بطلان وضوئه (١)، و كذلك يصح لو توضأ غفله، أو باعتقاد عدم الاشتراط (٢). و لا يجب عليه أن يصلى فيه (٣)، و إن كان أحوط.

و منه يظهر عدم صحته بالعدول عن القصد المذكور و الصلاة فى المسجد، لأن الوضوء يبطل بمجرد التجزئ حينه.

كما ظهر امتناع الوضوء مع التردد فى إيقاع الصلاة فى المسجد، لاستصحاب عدمها، بناء على ما هو الظاهر من جريان الاستصحاب فى الأمر المستقبل.

(١) أما إذا كان الشرط هو قصد الصلاة فى المكان الخاص حين الوضوء، فلتتحقق شرط الواقف.

و أما إذا كان الشرط هو نفس الصلاة- كما هو مقتضى الجمود على ظاهر التعبير- فلأن ترك الصلاة يكشف عن خروج الوضوء عن شرط الواقف، فىكون نظير الوضوء بالماء المغصوب جهلاً بغصبيته، الذى تقدم عدم بطلانه.

ثمَّ إن محل الكلام ترك الصلاة مطلقاً فيها، لا ترك خصوص الصلاة التى توضحاً لأجلها، مع الإتيان بغيرها فيه، لتتحقق شرط الواقف.

إلا أن يفرض اشتراطه خصوص الصلاة التى توضحاً لأجلها، فلا بد فى الحكم ببطلان الوضوء- لو قيل به مع تخلف شرط الواقف- من تعذر الإتيان بالصلاة المذكوره فيه، و لا يكفى فيه مجرد الإتيان بها فى غيره، للحكم ببطلانها، إذ يلزم من الحكم بصحتها عدمها.

أما الحكم ببطلانها مع صحه الصلاة بعدها فى المسجد، فلا يلزم منه إلا تقييد الإطلاق المقتضى لإجزاء الصلاة مع الطهاره، و لا محذور فيه.

(٢) لعدم تنجز الحرمة حينئذ، فلا يمتنع التقرب.

(٣) لأن مفاد شرط الواقف ليس إلا تقييد الموقوف عليهم بالشرط، فنفوذه

لا يقتضى إلا حرمه تصرف فاقد الشرط، و المفروض معذوريته حين التصرف، لقصدته تحقيق الشرط أو لجعله بأخذه، و لا دليل على وجوب إدخال المتصرف نفسه فى الموقوف عليهم بعد التصرف.

نعم، لو كان مرجع شرطه إلى إلزام آخر فى قبال الوقف، من دون أن يقتضى تقييده- نظير التزام المتبايعين بالشرط فى ضمن البيع- كان مقتضى نفوذه لزوم القيام به من المتصرف.

و كذا لو كان مرجعه إلى أمر الولي بإيقاع عقد مع المتصرف يقتضى استحقاق المتصرف للتصرف فى مقابل تحقيقه للشرط، و التفت المكلف لذلك قبل التصرف، فأقدم على التصرف بداعى إيقاع العقد المذكور و قبوله الفعلى بالتصرف، إذ مقتضى وجوب الوفاء بالعقد المذكور تحقيق الشرط.

لكن الأول- مع بعده فى نفسه- لا- دليل على نفوذه، لظهور عموم نفوذ الشرط فى لزوم قيام الإنسان بما يشترطه على نفسه، لا لزوم قيامه بما يشترط عليه غيره أو استحقاقه لما يشترطه لنفسه، و لذا كان قاصرا عن إثبات نفوذ الشرط فى الإيقاع.

و الثانى مبنى على عناية خارجه عن محل الكلام.

و منه يظهر ضعف الاحتياط فى المقام.

نعم، لو كان التصرف لغير الموقوف عليهم مضمونا على التصرف لابتناء الوقف على ملكيه الموقوف عليهم للمنفعه، توقفت البراءة من الضمان على تحقيق شرط الواقف، سواء وقع التصرف منه بقصد إيقاع الشرط، أم للغفلة عنه، أم لاعتقاد عدمه، أم اضطرارا، أم إكراها، أم بقصد عدم إيقاع الشرط مخالفه للواقف، لعدم الفرق بين الجميع فى ذلك.

بل قد يدعى وجوب إيقاع شرط الواقف فى الصورة الأخيره عقلا، تجنبا عن كون التصرف السابق مخالفه للوقف و معصيه للشارع، لفرض كونه مسؤولا به حين وقوعه، لقصدته المخالفه به، فيكون متجرئا مستحقا للعقاب، و المتيقن من مسقطيه التوبه غير صورته إمكان الفرار عن المعصيه.

فراجع ما تقدم فيما يجب على المغتاب للفرار عن العقاب و تأمل.

مسأله ٧٠ إذا دخل المكان الغصبي غفله، و في حال الخروج توضاً بحيث لا ينافي فوريته

(مسأله ٧٠): إذا دخل المكان الغصبي غفله، و في حال الخروج توضاً بحيث لا ينافي فوريته، فالظاهر صحه وضوئه (١)، و كذا إذا دخل عصياناً ثمّ تاب و خرج و توضاً في حال الخروج (٢).

هذا، و لو فرض عدم استحقاق العقاب على التجري، أو كون عقابه دون عقاب المعصيه فالأمر أظهر.

(١) لأن الاضطرار للتصرف في الفضاء المغصوب حال الخروج لما لم يكن بسوء الاختيار كان مسقطاً للتكليف من دون أن يقتضى المبعديه، فلا يمنع من التقرب حينه بالوضوء.

نعم، لا بد من عدم استلزامه التصرف بإراقه الماء في الأرض زائداً على التصرف المضطر إليه، و إلا لحقه حكم غصبيه المصب.

(٢) بناء على ما أشرنا إليه في الجبيره المغصوبه و غيرها من مسقطيه التوبه للمبعديه الحاصله بالعصيان، و حيث كان الاضطرار للخروج مسقطاً للتكليف فلا مانع من التقرب بالوضوء حينه.

و هذا بخلاف ما لو لم تحصل التوبه، لأن الاضطرار لما كان بسوء الاختيار فهو و إن كان موجبا لسقوط التكليف، إلا أنه موجب لمبعديه الفعل، فيمتنع التقرب به.

هذا، و الكلام في هذه المسأله مبنى على اعتبار إباحه الفضاء، و إلا اختص الإشكال بما إذا لزم زياده التصرف في الأرض بإراقه الماء عليها.

تتميم:

ذكر في العروه الوثقى فروعاً تبتنى على اعتبار الإباحه، بعضها ظاهر الحكم في نفسه أو باعتبار ما تقدم، فلا ينبغي إطاله الكلام بالتعرض له، و ما يهم منها:

الأول: في الوضوء تحت الخيمه المغصوبه.

و الكلام فيه يتفرع على حرمه استغلالها بالجلوس و نحوه، إذ لو حل ذلك فلا إشكال في صحه الوضوء، فالمناسب التعرض لحكم الجلوس و نحوه.

و يظهر من غير واحد حرمة مطلقاً أو في مورد الحاجه إليه.

و قد يوجه.

تاره: بأنه يكون انتفاعاً بالخيمه، فيحرم، كما في الجواهر.

و اخرى: بأنه تصرف فيها، مطلقاً كما هو ظاهر الروض و صريح شيخنا الأستاذ قدس سرّه، أو في مورد الحاجه، كما يظهر من العروه الوثقى.

و يشكل: الأول بمنع الكبرى، بل تختص الحرمة بالتصرف، كما تقدم في الوضوء من الإناء المغصوب، بل لا ينبغي الريب في عدم حرمه كل انتفاع، إذ لا ريب في جواز الاستضاءه بسراج الغير و الاستظلال بظل ناقته و المتابعه له في القراءه. و هو الظاهر من الجواهر في مبحث مكان المصلى، و عليه بنى جواز الاستظلال بحائط الغير.

و الثانى بمنع الصغرى، لتوقف صدق التصرف على نحو من التقلب للشىء و تغييره من حال الآخر، و لا يكفى فيه مجرد الانتفاع به، للحاجه، فضلاً عما لم يكن معها. و منه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صدق التصرف و الانتفاع معاً بالجلوس و نحوه، و ظاهره أن المدار في التحريم عليهما.

نعم، ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أن الجلوس مع الحاجه حينئذ من المنافع ذات المالىه، فيكون مملوكاً لصاحب الخيمه، فيحرم استيفاءه بغير إذنه، لأنه و إن لم يكن تصرفاً في العين، إلا أنه تصرف في المنفعه المملوكه، و عموم حرمه التصرف

فى مال الغير لا يختص بالأعيان، أما مع عدم الحاجة فلا مالىة للمنفعة فلا تكون مملوكة، للفرق بين المنفعة و العين بتوقف ملكية الأولى على ماليتها، بخلاف الثانية.

و كأن منشأ ما ذكره هو ما أشرنا إليه من جواز الانتفاع ببعض منافع بعض الأعيان من دون رضا مالكيها.

لكن لو كان منشأ ذلك عدم ملكيتها لزم امتناع الاستئجار عليها، مع وضوح جوازها و نفوذها.

فالتحقيق أن المنفعة كالعين تملك مطلقاً، إذ ليس المنشأ لملكيتها إلا كونها نماء للملوك، و لا يتعين فى ملكية النماء المالىة.

لكنها لا تملك لصاحبها بالفعل، بل هو مسلط على تملكها بإجاره و نحوها، نظير الذميات التى لا يملكها الإنسان على نفسه و إن كان له أن يملكها لغيره، فكما لا يملك الإنسان دراهم فى ذمته لا يملك منفعة أو منفعة شىء من أعيانه، و إنما يسلط على تملك جميع ذلك.

نعم، هى تضمن بالاستيفاء من دون تملك، و هو إنما يكون باستحصال المنفعة من العين بجعلها صالحه للانتفاع، لا بمجرد الانتفاع بالعين من دون تصرف فيها.

كما أن تملك الغير لها إنما يقتضى تملكه لذلك، ببذلها من صاحبها الذى ملكت عليه، بالقيام بها أو ببذل العين التى تقوم بها.

أما الانتفاع المجرد من دون أن يقتضى تصرفاً فى العين، بأن تكون العين بنحو صالح للانتفاع من دون تصرف من المالك أو المنتفع، فليس مملوكاً و لا مضموناً، و إن كان متنافساً عليه بين العقلاء لترتب الفوائد المهمة عليه.

و بعبارة أخرى: المنفعة أمر إضافى قائم بين المنتفع و العين المنتفع بها، و ترتبها بينهما يتوقف على كون العين المنتفع بها بنحو صالح لإفادته المنفعة، و كون المنتفع بها بنحو يستثمرها و يستفيد منها، فترتب القراءه على سراج الغير مثلاً إنما

يكون بإشعال السراج و قراءه القارئ أمامه، و ملكيه المنفعه المذكوره لا ترجع إلى ملكيه الأمر الثاني، بل إلى ملكيه تحصيل الأول، المبني على نحو من التصرف فى العين و لو بإبقائها على حالها الموجب لذلك، و هو المعيار فى الضمان بالاستيفاء، و حينئذ يمكن تملكه- بمعنى القدره على تملكه- و إن لم يكن له مالیه.

فإذا فرض ترتب الأمر المذكور بنفسه و خروجه عن سلطان المالك بحدوثه و ببقائه امتنعت ملكيه المنفعه أو تملكها أو ضمانها. و ترتب الانتفاع من قبل المنتفع من دون أن يكون له دخل فى الأول لا- يكون محرما و لا مضمونا، و إن كان كان موردا لتنافس العقلاء.

فإذا تعلق الغرض بالقراءة على سراج شخص، فإن أشعله القارئ أو حمل مالكة على إشعاله مده قراءته كان ذلك منفعه مملوكه و مضمونه، و إن لم يكن دخيلا فى إشعاله فالقراءة عليه انتفاع محض غير مملوك و لا مضمون.

و يناسب ذلك ما صرحت به النصوص و الفتاوى من الاكتفاء فى تسليم المنفعه و استحقاق الأجره بتسليم العين مده يمكن استيفاء المنفعه فيها و إن لم يستوفها المستأجر.

و يترتب على ما ذكرنا أن من غضب عينا و انتفع بها كان عاصيا فى التصرف بالعين بنحو يجعلها صالحه للانتفاع، لا فى نفس الانتفاع إذا لم يتحد مع ذلك خارجا، كالقراءة على السراج و الاستظلال بظل الناقه.

و بذلك ظهر الحال فى الجلوس تحت الخيمه المغصوبه، فإنه حيث لم يفرض فيها التصرف بالنصب فلا- وجه لحرمة و لا لضمانه. بل لا يحرم و لا يضمن حتى مع التصرف فيها بالنصب، لعدم اتحادهما خارجا.

و دعوى: أن ذلك يستلزم جواز مزاحمه المالك فى الجلوس تحت خيمته إذا نصبها فى الأرض المباحه و عدم ضمانه، بل عدم صحه الإجاره عليه بعد النصب.

مدفوعه: بأن نصبها يوجب له حق السبق فى الأرض المقتضى لأولويه

التصرف له عرفاً، بل قد يدعى حينئذ ملكيته لمنفعه الأرض، لأنه نحو من الحيازة لها، فيحرم مزاحمته.

كما يكون سلطانه على التمكين من ذلك أمراً مصححاً للإجاره كقدرته على تقويض الخيمه و إبقائها.

ولذا لا يجوز مزاحمته حتى لو لم يصدق الانتفاع، لعدم الفائدة أو لزوم الضرر بالدخول تحت الخيمه.

نعم، لو فرض نصبه للخيمه لا بداعى السبق للمكان و الاستيلاء على منفعته لم يبعد جواز مزاحمته، و عدم أولويته حينئذ.

ثم إن هذا التفصيل لو تمّ لجرى فى الوضوء، فيحرم و يبطل إذا عد انتفاعاً بالخيمه، بأن توقف حصوله بالوجه المرغوب فيه عليها، كما لو فرض تعذر تحصيله خارجاً أو صعوبته، لجفاف الماء بالحرّ أو الهواء، أما لو لم يكن كذلك فلا يحرم و لا يبطل و إن عدّ الجلوس تحتها انتفاعاً، لعدم اتحاده مع الجلوس.

فما يظهر من سيدنا المصنف قدّس سرّه و غيره من جريان التفصيل المذكور فى الجلوس دون الوضوء و أنه لا يحرم مطلقاً لعدم اتحاده مع الجلوس، فى غير محله.

الثانى: إذا وقع قليل من الماء المغصوب فى كثير من الماء المباح المملوك أو غيره، فإن كان متميزاً فيه حرم التصرف فيه بلا إشكال.

و لعله إليه يرجع ما فى العروه الوثقى من وجوب إرجاعه إلى مالكة مع إمكانه.

و إن امتزج به، ففى صيروره مالكة شريكاً فى مجموع الماء بالنسبه، فلا بد من إذنه فى حل التصرف فيه، أو ضمان الماء المذكور لصيرورته بحكم التالف لاستهلاكه فيه بسبب قلته، و يبقى الماء على إباحته، و جهان. احتمال أولهما فى العروه الوثقى، و جزم بثنائهما سيدنا المصنف قدّس سرّه، لما هو مختاره من عدم الاستهلاك مع اتحاد الجنس، أما بناء على ما هو الظاهر من تحقق الاستهلاك مع اتحاد الجنس فقد يتعين الأول.

لكن تقدم في الفرع الثاني من فروع الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أن استهلاك القليل في الكثير إنما هو بمعنى انعدامه عرفاً بحدّه المميز له عن غيره، كخصوصيه الاستعمال في الماء، وخصوصيه الخمريه و الدمويه، أما بلحاظ ذاته فلا مجال لدعوى انعدامه، إذ لا ريب في زياده الكثير بالقليل عرفاً المستلزم لانحفاظ ذاته فيه.

و من هنا يتعين ترتب الأحكام التابعه للذات، و إن لم ترتب الأحكام التابعه للخصوصيه بما لها من حد مميز.

و الظاهر أن حرمه الاستعمال و التصرف و إن كانت تابعه لخصوصيه كون الشيء مملوكاً للغير، إلا أن الشركه من الأحكام العرفيه التابعه للذات، فإن كل جسمين امتزجا فمالكاهما يشتركان في المجموع بالنسبه من دون دخل لخصوصيه أحدهما المميزه له، حيث يأتي ذلك في مختلفى الجنس، بل حتى لو كان الممتزج حقيقه ثالثه عرفاً.

و على هذا ينطبق دليل حرمه التصرف في ملك الغير لا- بلحاظ الأجزاء المنبثه من القليل، لفرض استهلاكه بحدّه، بل بلحاظ الشخص المستحق في المجموع الذي لا يقبل الاستهلاك.

نعم، هذا مبني على أن الشركه بالامتزاج حقيقه واقعيه، أما بناء على ما هو الظاهر من أنها حكميه ظاهريه راجعه إلى البناء ظاهراً على أن التلف و النماء منهما بالنسبه، مع بقاء كل منهما بذاته على ملك صاحبه، فاللازم البناء على جواز التصرف، لأن مالك القليل لا- يملك في الحقيقه الشخص من المجموع، كى لا يقبل الاستهلاك، بل يملك عين مائه المفروض استهلاكه لقلته و عدم صدق التصرف فيه عرفاً بسبب ذلك، و إن كان المال موجوداً بعينه و باقياً على ملك صاحبه، لأن الملكيه قائمه بالذات من دون دخل للخصوصيه، كما سبق، و لذا لا- ريب ظاهراً في الحكم بملكيتته له لو أمكن عزله بعد امتزاجه، فيفصل بينهما بالمصالحه و نحوها.

و لو تعذر ذلك لم يبعد جريان ضمان الحيلولة في حق من يجعل الماء

القليل فى الكثير، فتأمل.

و لعل ما ذكرنا هو الأنسب بمقتضى السيره، إذ من البعيد جدا توقف مالك الكثير عن التصرف بماله بمجرد إلقاء شىء قليل عليه.

و لا أقل من كونه مقتضى أصاله البراءه بعد الشك فى عموم حرمة التصرف لمثل المقام.

(١) كما ذكره كثير من الأصحاب، و ادعى عليه الإجماع فى كلام جماعه- على اختلاف عباراتهم- فقد صرح به فى الخلاف و الغنيه و المنتهى و جامع المقاصد و كشف اللثام و المدارك، و محكى التذکره و المختلف و الإيضاح و التنقيح.

نعم، عن الذکرى أنه نسب لابن الجنيد القول بالاستحباب، و أنه لم يذکرها قدماء الأصحاب، كالصدوقين و الجعفى، و فى المعتمر: «و لم أعرف لقدمائنا فيه نصا على التعيين».

لكن خلاف ابن الجنيد لا يقدح فى الإجماع، و لا سيما مع ما فى المعتمر من نسبه القول بالشرطيه إليه. و إهمال قدماء الأصحاب لها قد يكون ناشئا من وضوح اعتبارها من ارتكازيات المتشرعه و سيرتهم، الناشئه من وضوح كونه من العبادات، و لا سيما مع أن طريقتهم الاقتصار على مضامين الأخبار.

و إلا فيمتنع عادة تسالم من عرفت على الوجوب، و حكايتهم الإجماع فى مثل هذا الأمر الذى يكثر الابتلاء به من دون أن يكون متسالما عليه بين الأصحاب و المتشرعه، و لا سيما مع نقلهم الخلاف عن بعض العامه، لملازمه ذلك غالبا لتنبه الطائفه للمسأله، و لو كانوا مختلفين فيها لم يحصل التسالم المذكور، و لا سيما مع كون عباديته تعبدية لا ارتكازيه، و الأدله النقليه المذكوره فى كلماتهم ليست من الوضوح بحد يستوجب التسالم المذكور.

و بهذا يخرج عن مقتضى الإطلاق المقامى، بل اللفظى، لأدله الوضوء، بناء

على ما هو التحقيق من أنها المرجع في العباديه، بل لو فرض قصور الإطلاقات في نفى العباديه كان المرجع فيه أصل البراءه في غير مثل الوضوء من موارد الشك في المحصل، كما هو الحال في سائر موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و أما ما ذكره غير واحد- منهم الشيخ قدس سرّه في الخلاف- من قصور إطلاق الآيه، بل ظهورها في اعتبار النيه، لظهورها في كون الوضوء للصلاه، و لا يكون الإنسان متوضئاً للصلاه إلا بالنيه.

ففيه- مضافاً إلى التسالم على عدم اعتبار قصد الصلاه في الوضوء، حتى الذي هو شرط في الصلاه-: أن الآيه لم تتضمن القيد المذكور صريحاً، و غايه ما يستفاد منها بضميمه التسالم على شرطيه الوضوء للصلاه كون الأمر به لأجل الصلاه بلحاظ دخله في ترتب ملاكها، فغائيه الصلاه له منتزعه من شرطيته منها كغائيتها للتطهير من الخبث، لا قيدها فيه بحيث يجب قصدتها حينه، لتكون سابقه على الشرطيه رتبته، لأخذها في موضوعها، و هو الشرط، كما هو المدعى.

هذا، و قد استدل عليه في كلماتهم أيضاً.

تاره: بقوله تعالى وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ «١».

و أخرى: بما في غير واحد من النصوص من أنه لا عمل إلا بنيه، و أن الأعمال بالنيات، و لكل امرئ ما نوى «٢».

و يشكل: الأول بأن الظاهر من الإخلاص لله تعالى في الدين هو التوحيد في مقابل التدين بالشرك، كما يناسبه عطف الصلاه و الزكاه اللتين هما من الواجبات الزائده على التوحيد.

و أما الإخلاص فيما نحن فيه، فهو إخلاص في العمل، و هو واجب في الصلاه و الزكاه أيضاً، فلا يناسب عطفهما عليه.

(١) سوره البينه: ٥.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمه العبادات.

على أنه لو فرض إرادته من الآيه، فهي لا- تنفع فيما نحن فيه، لأن اللام إن كانت للغايه بلحاظ نفس الأمر أو لتقويه العامل - كما لعله يرجع إليه ما فى كلام بعضهم من أنها لام الإراده- فهي لبيان المأمور به، فتدل على أنهم لم يؤمروا إلا بالعباده الخالصه له تعالى- إن كان الحصر حقيقيا- أو لم يؤمروا بالعباده إلا على وجه الإخلاص له تعالى- إن كان الحصر إضافيا- لا أنه يعتبر فى الواجبات أن تكون عباديه، فهي ظاهره فى بيان قضيه خارجيه خبريه عن حال تشريعاتهم، لا قضيه حقيقه تشريعيه تتضمن تقييد الواجبات، لينفع فيما نحن فيه.

و إن كانت اللام للغايه بلحاظ المأمور، به فهو ظاهر فى أنهم أمروا بأشياء فائدتها التوفيق للعباده الخالصه، نظير ما تضمن بيان فوائد كثير من الواجبات، و لا دلاله لها على تعيين ما وجب عليهم، فضلا عن اعتبار العباديه فيه.

على أنه وارد لبيان حكم أهل الكتاب، فالاستدلال به فى حقنا مبنى على جريان أحكامهم فى حقنا بالاستصحاب، أو أصاله عدم النسخ- الذى هو خلاف التحقيق- أو جريان خصوص هذا الحكم، لما قيل من أن قوله تعالى وَ ذَلِكْ دِينُ الْقِيَمَةِ دال على استمرار الحكم المذكور و ثبوته فى جميع الأديان.

و أما الثانى، فربما يظهر من بعضهم الاستدلال به بحمله على النفى الحقيقى بلحاظ دلالتة على ما هو المعلوم من توقف الأفعال الاختياريه على النيه.

لكنه- مع أنه أجنبى عما نحن فيه، لأن مرادهم بالنيه قصد الفعل بنحو مقرب، و لا يتوقف الفعل الاختيارى على ذلك- بعيد فى نفسه، لأنه أمر تكوينى خارجى لا غرض بيانه، بل ظاهر الحديث الحث على النيه بلسان نفى الموضوع ادعاء.

و حينئذ فنقول: بعد تعذر حمله على الحقيقه فليس حمله على إناطه الإجزاء بالنيه المستلزم للشرطيه بأولى من حمله على إرادته إناطه الثواب و نحوه بها، لأن كلا منهما مورد لغرض المكلف صالح لأن يبين.

و دعوى: منافاه ذلك لما ذكره من أن نفى الصحه أقرب إلى نفى الحقيقه

من نفى الكمال.

ممنوعه، فإن نفى الكمال مع الصحه راجع إلى ترتب بعض الأثر المطلوب، أما الثواب و الأجزاء فنفى كل منهما يرجع إلى عدم ترتب شىء من الأثر المطلوب، و التردد بينهما إنما هو للتردد فى الأثر المهم المنظور للمتكلم الذى يصح النفى بلحاظه.

و مثلها دعوى: أن مقتضى الإطلاق العموم لكلا الأثرين.

لاندفاعها: بعدم الجامع بينهما عرفا، إذ لو أريد نفى الثواب كانت القضية ارتكازيه إرشاديه، و لو أريد نفى الأجزاء كانت تعبيديه محضه ترجع إلى تقييد إطلاقات التشريع بالنيه.

و بهذا يظهر أن الأول أظهر فى نفسه، لأن انس الذهن بالقضايا الارتكازيه يصلح للقرينه عرفا على حمل الكلام عليها مع ترده بينها و بين غيرها بدوا، و لا- سيما مع استلزام الحمل على الثانى كثره التخصيص بنحو ظاهر عند الخطاب بالكلام، لأن عدم العباديه فى كثير من الأعمال فى الجملة من الواضحات التى لا تخفى بحال، و هو مما يوجب انصراف الذهن عنه.

على أنه لا- مجال للاحتمال المذكور فى قولهم عليهم السلام: «إنما الأعمال بالنيات» و «لكل امرئ ما نوى» بحسب التركيب اللفظى، لظهوره فى اختلاف العمل باختلاف النيه، لا فى نفى العمل عند عدمها، ليجرى فيه ما تقدم.

و من الغريب ما فى الجواهر، من الاستدلال بالنبوى: «إنما الأعمال بالنيات، و لكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عز و جل، و من غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالا لم يكن له إلا ما نوى» مع وروده فى الجهاد الذى هو من التوصليات و صراحته فى إرادته الثواب.

نعم، لو فرض المفروغيه عن كون الموضوع من العبادات المقربه، فحيث كانت العباديه متقومه بالقصد يتجه الاستشهاد بالأحاديث المذكوره و بالآيه بناء على كونها مما نحن فيه.

و ربما يكون ذلك هو مبنى كلام غير واحد ممن ذكرها فى المقام.

قال فى الروض: «فوجب نيه القربه فى الوضوء وفى كل عباده لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه، و مما استدل به عليه قوله تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ».

و قال فى جامع المقاصد: «لا ريب أن الطهاره عن الحدث فعل مطلوب للقربه، و هو اتفاقي. و وقوعه على وجوه متعدده بعضها معتبر عند الشارع و بعضها غير معتبر أمر معلوم، و ما هذا شأنه فلا بد فيه من النيه، لأن بها يصير واقعا على الوجه المطلوب شرعا، لأن المؤثر فى وجوه الأفعال هو النيه، كما دل عليه قوله عليه السلام: إنما الأعمال بالنيات، و إنما لكل امرئ ما نوى».

و قد يناسب المفروغيه المذكوره سوجه فى كثير من النصوص مساق الصلاة حتى كان الشروع فيه شروعا فيها، مثل ما تضمن أنه افتتاحها «١»، و أنها ثلاثه أثلاث ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود «٢»، و كذا ما تضمن النهى عن صب الماء على اليد من الغير حين الوضوء معللا بعدم الإشراك فى العباده، أو فى الصلاة التى هى عباده «٣»، بل فى موثق السكوني: «خصلتان لا أحب أن يشاركنى فيها أحد:

وضوئى، فإنه من صلاتى، و صدقتى» «٤»، و كذا ما تضمن أنه شرط الإيمان «٥»، و أن الإمامين الحسن و السجاد عليهما السلام كانا إذا توضأ اصفر لونهما، و قد عللا ذلك بأنهما يتأهبان للوقوف بين يدى الله تعالى «٦»، إلى غير ذلك مما يظهر منه تميز الوضوء عن غيره من المقدمات و أنه من سنخ العبادات، فإن هذا يناسب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ٤، ٧.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الركوع حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء.

(٤) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٦) البحار المجلد: ١ ص: ٩٣. و مناقب ابن شهر آشوب ص: ١٨، ٢٨٩ مستدرک الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء.

المفروغيه المذكوره، و إن لم يصلح بنفسه للاستدلال.

هذا، و قد أطال في المنتهى في ذكر وجوه للاستدلال على اعتبار النيه لا تخلو عن إشكال.

نعم، ذكر أنه روى الجمهور عن علي عليه السلام أنه قال: «النيه شرط في جميع الطهارات»، لكن لم أعثر في كلام غيره من أصحابنا على من أشار لهذه الروايه، و هي بعبارات الفقهاء أشبه منها بعبارات الروايات، إلا أن تكون منقوله بالمعنى.

ثم إن الأصحاب بين من عبر بشرطيه النيه في الطهارات، و من عبر بجزئيتها منها، و من أجمل من هذه الجهه و عبر بكونها من فروضها و واجباتها.

و حيث لا تظهر ثمره في تحقيق أحد الأمرين، فلا ينبغي الاهتمام بذلك و إن أطال فيه غير واحد من أعظم الأصحاب.

كما لا مجال لإطاله الكلام في أن اعتبارها فيها شرعى تابع للأمر بها بأمر آخر مع التلازم بين الأمرين في مقام الامتثال، أو لتقييد أمرها بها، أو عقلي محض ناش من دخلها في ملاكها، المستلزم لعدم تحقق قصد الامتثال بدونها، فإن الكلام في ذلك قد استوفى في الأصول. و عليه يبتنى المرجع عند الشك في أصل اعتبارها أو في بعض خصوصياتها، فراجع.

(١) فقد فسرت النيه بالقصد في المنتهى و عن كثير من الأصحاب و بعض أهل اللغة، كما فسرت في الشرائع و القواعد و عن جماعه بالإيراده، و عن رساله الفخر: «عرفها المتكلمون بأنها إرادته من الفاعل للفعل مقارنه له. و عرفها الفقهاء بأنها إرادته الفعل المطلوب على وجهه».

و قد أطالوا الكلام في ذلك بما لا مجال لمتابعتهم فيه بعد عدم أخذ عنوان النيه في دليل المسأله، لما عرفت من قصور النصوص عن إثبات وجوبها، بل من القريب كون اختلافهم في تحديد النيه و تعريفها لا في واقعها، فيكون النزاع لفظيا.

و الذى ينبغى أن يقال: لا إشكال فى تقوم عباديه العمل بقصد التقرب له تعالى به- على ما يأتى إن شاء الله تعالى- و هو مستلزم لكون العباده فعلا اختياريا لا بد من التفات الفاعل إليه فى الجملة، و لا يقع مع السهو و الغفله.

بل لما كان المقصود هو التقرب بالفعل لزم قصده بالوجه الدخيل فى مقربيته المحقق لعنوانه المأخوذ فى الخطاب به، فلو كان المكلف به هو الفعل بعنوان خاص أو كيفية خاصه لم يكف قصده بوجه آخر، و إن وقع على الوجه المطلوب، لتخلف ذلك القصد.

فإذا كان الواجب المقرب هو الغسل بالماء المطلق لم يكف قصد الغسل بالماء المضاف و إن وقع الغسل بالماء المطلق.

و بهذا افرقت العبادات عن التوصليات، حيث يكون المعيار فيها على تحققها بالوجه المطلوب و إن قصد خلافه حين الشروع فيها.

نعم، الظاهر كفايه القصد الإجمالى مع عدم العلم بخصوصيه العباده العنوانيه أو الخارجيه تفصيلا، فيصح الوضوء ممن لم يعلم بكيفيته و لا- بعنوانه تبعا لأمر العارف أو فعله و إن لم يعرفه بتمامه و عنوانه حين الشروع فيه إذا كان من نيته الإتيان بتمام ما هو الواجب بالوجه المحقق للعنوان المطلوب واقعا، إذ لا دليل على وجوب القصد التفصيلى للعنوان أو الكيفيه. بل مقتضى الإطلاق و الأصل عدمه، كما عرفت.

نعم، لو كان مفاد دليل اعتبار النيه المتقدم اعتبار قصد الفعل زائدا على قصد التقرب امتنع حمله على ما ذكرنا، لما عرفت من أنه لازم لقصد التقرب، فيلغوا اعتباره معه.

لكن لا- مجال لذلك، لاختصاص الدليل عليها بالإجماع الذى يقرب كون المراد منها فيه قصد القربه، بل فى كشف اللثام أنه حقيقه النيه الواجبه، و هو المناسب للآيه و النصوص التى استدلووا بها.

و لعل ذكر قصد الفعل فى كلماتهم لتوقفه عليه فى الجملة، لا لأنه معتبر

معها، أو لأنه المراد بالنيه، و قصد القربه أمر زائد على النيه.

و أشكال من ذلك ما يظهر من بعضهم- بل ربما نسب للمشهور- من لزوم إخطار صورته العمل أو عنوانه تفصيلا حين الشروع فيه، بنحو يظهر منهم عدم الاكتفاء بالقصد الارتكازي الإجمالي تبعا للعاده و نحوها الذى قد يعبر عنه فى كلماتهم باستدامه النيه، كما يظهر من نزاعهم فى وجوب استحضر نيه الصلاه قبل التكبير متصلا به، أو عند الشروع فيه، أو فى تمام زمانه، و ما ذكره من التفريق بين حالى الشروع فى الفعل و الاستمرار فيه من اعتبار النيه الفعلية فى الأول، و الاكتفاء بالحكميه فى الثانى.

و يظهر الإشكال فيه مما ذكرنا، فإن التقرب بالعمل لا يتوقف على الإخطار المذكور، بل يكفى فيه القصد الإجمالي الارتكازي، و لا دليل على اعتبار ما زاد عليه.

بل لا ينبغى الشك فى عدم اعتباره، لما يستلزمه من كلفه و عنايه تخرج بالناس عن مقتضى طبعهم فى العبادات، فلو كان معتبرا لظهر فى سيرتهم، و لاستوجب كثيرا من الأسئلة و البيانات، فعدم ذلك شاهد بعدم اعتبار غير ما ذكرنا مما هو مقتضى طبع الناس فى كل فعل اختياري مقصود، بل هو مقتضى سيره المتشرعه فى أكثر الأمور العباديه من الزيارات و الأدعيه و الأوراد و الأعمال، و مراعاة ذلك من بعض المتنبهين فى الصلاه و نحوها ناش من الاهتمام بها بعد التنبيه لهذا الأمر، و قد وقع كثير منهم فى مشاكل من جراء ذلك.

و مما يشهد بما ذكرنا، اتفاهم على الاكتفاء بالنيه الحكميه أو استدامه النيه بعد الشروع مع أنه لا- يفرق فى دليل النيه بين الحالين.

و التفريق بينهما بالسيره أو بلزوم العسر، فى غير محله، لقله من يتعمد الإخطار و نشوء ذلك منه بسبب التنبيه، لا- بمقتضى ارتكازياته العقلانيه أو المتشرعيه ليكشف عن أخذه من الشارع أو إمضائه له.

و العسر إنما يمنع من استيعاب تمام العمل بالنيه الإخطاريه، و لا يميز أول

و يكون الباعث إلى القصد المذكور أمر الله تعالى (١). من دون فرق بين أن يكون ذلك بداعى (٢)

العمل عن غيره من أجزاءه.

هذا، وقد أطال في الحقائق و مفتاح الكرامه و الجواهر في إنكاره و توهينه، فراجع.

(١) كما صرح به غير واحد، و أرجع في الجواهر غيره من الغايات إليه، لدعوى: توقف العباديه- التي عرفت تسالمهم عليها في الوضوء- على القصد المذكور.

لكن الظاهر عدم توقف العباديه عليه، بل على قصد ملاك المحبويه من حيثيه إضافته للمولى، و إن فرض عدم فعليه الأمر على طبقه، لقصور في الأمر بغفله أو نحوها، أو لمانع خارجي صالح لأن يكون عذرا للمكلف، كالمزاحمه بالضد و نحوها.

و لأجل هذا صح عندهم التقرب بالملاك في مورد المزاحمه.

و منه يظهر أن قصد الأمر إنما يكون محققا للتقرب من حيثيه كشف الأمر عن الملاك المذكور، فهو مقصود في طوله.

نعم، لا- بد من قصد الملاك من حيثيه محبوبيته للمولى و نسبته إليه، حتى يصح جعل الفعل في حسابه و لأجله و يكون سببا للتقرب منه، و إلا فمجرد قصد الملاك أو المصلحه لا يكفي في العباديه التي هي فناء العبد في طريق المعبود و منتهى الخضوع له، و إن أوهمه إطلاق بعضهم.

و قد أوضحنا الكلام في ذلك في مبحث التبعدي و التوصلي و مبحث الضد، فراجع.

(٢) فإن قصد أمر الله تعالى قد لا يكون صالحا لدفع المكلف بنفسه، بل قد تكون دافعيته عرضيه بلحاظ جهه تترتب عليه و تلازمه، فتكون تلك الجهه هي الداعى الأصلي الذي يعبر عنه بداعى الداعى.

الحب له سبحانه أو رجاء الثواب أو الخوف من العقاب (١).

(١) قد ذكرت في كلماتهم هذه الدواعي وغيرها، كتعظيمه تعالى، وكونه أهلا للطاعة، والقربه منه.

و لم يظهر منهم الخلاف في الصحة مع الجميع إلا في قصد ترتب الثواب و الفرار من العقاب و القربه بناء على تفسيرها بما يرجع إلى الأول.

حيث وقع الخلاف منهم فيها، فاختر في الحدائق الصحة و نسبه إلى جماعه من متأخري المتأخرين، خلافا لما عن المشهور من البطلان، بل عن السيد رضى الدين بن طاوس القطع به، و عن قواعد الشهيد نسبه إلى قطع الأصحاب، قال في الجواهر: «لأنه من قبيل المعاوضات التي لا تناسب مرتبه السيد».

و الذى ينبغى أن يقال: قصد الأمور المذكوره.

تاره: يكون في طول قصد امتثال الأمر أو ملاك المحبوبيه بنحو داعى الداعى، بحيث يكون المقصود الإتيان بالعمل لحسابه تعالى، كى يرضى عنه و يكون أهلا لرحمته و بعيدا عن نقمته، نظير التحبب للعشيره بالإحسان إليهم، كى يعينوه في شدائده.

و اخرى: يكون في عرضه، بحيث يستغنى بها عنه، فيكون العمل في قبال هذه الأمور رأسا، نظير استئجار الإنسان شخصا ليعينه في أموره، حيث لا ينظر في دفع الأجره بالإحسان إليه و رضاه، بل محض مقابلتها بالعمل.

أما الأول، فلا ينبغى الريب في صحة العمل معه و عدم منافاته للعباديه، بعد النظر في المرتكزات العقلانيه و سيره المتشرعه و الآيات و الروايات الحاثه على الطاعه و الزاجره عن المعصيه ببيان ما يترتب على الأولى من جليل الثواب و على الثانيه من أليم العقاب، و كذا ما تضمن بيان مراتب العباده «١»، كالصحيح الآتى.

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب مقدمه العبادات.

ص: ٥٢٢

بل تضمن بعض النصوص الترغيب على العمل طلبا لما عند الله تعالى، كالنبوي «١» المتقدم في وجوب النية، وبعضها حث على العمل لما يخاف ويرجى «٢».

بل لا ينبغي التأمل في عدم قدح قصد الثواب الدنيوي، كسعه الرزق و طول العمر و نماء العدد و نحوها، لأجل السيره و النصوص المتضمنه لبيان تلك الآثار على بعض العبادات الظاهره في الحث عليها ببيان ذلك.

ولا- مجال لقياسه بالمعاوضات المنافيه لمقام المولى. لفرض أن الملحوظ هو ترتب هذه الأمور بما أنها جزء من المولى بعد رضاه للقيام بعبادته.

و منه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أن داعى الداعى هو الداعى الحقيقى، فمن أطاع زيدا بداعى رضا عمرو، كان رضا عمرو هو الداعى الحقيقى له، و لم يكن العمل مقربا من زيد و لا موجبا لاستحقاق الجزاء منه، فإذا كان الداعى الحقيقى هو ترتب الثواب لم يكن العمل عباده له تعالى و لا مقربا منه ليستحق عليه الثواب.

لاندفاعها بأنه بعد فرض كون الثواب ملحوظا بما أنه جزء منه تعالى متفرع على عبادته و رضاه لم يكن منافيا لهما، نظير التحبب للمؤمنين و الإحسان إليهم بداعى أمر الشارع، فإنه لا- يمنع من استحقاق الشكر عليهم جزاء عليهما و قياما بمقتضاهما، فتأمل جيدا.

نعم، الاطلاع بقصد المنافع الدنيويه و الأخرويه مرتبه دائيه من الإطاعه، و قصد ما يعود للمولى من حبه و أهليته و شكره أرفع منها بمقتضى الارتكازات العقلانيه و النصوص، ففي صحيح هارون بن خارجه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إن العباده ثلاثه: قوم عبدوا الله عز و جل خوفا فتلك عباده العبيد، و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عباده الاجراء، و قوم عبدوا الله عز و جل حبا له

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب جهاد النفس حديث: ٥.

فتلك عباده الأحرار. و هي أفضل العباد» (١)، و قريب منه غيره لكنه أمر آخر لا ينافي الأجزاء الذي نحن بصدده.

و أما الثاني، فتشكل صحه العمل معه، لعدم مناسبه للعبوديه بعد فرض عدم ارتباطه بالمولى و عدم وقوعه فى طريق رضا.

لكن هذا إنما يمكن فرضه فى الآثار الوضعيه المترتبه على العمل رأساً، نظير ترتب الإحراق على النار، دون المقاصد الدينويه و الأخرويه المترتبه بعنوان الثواب و الجزاء منه تعالى، لأن جزاء المولى على العمل فرع وصوله إليه و الإتيان به لحسابه، فقصدته من قبل المكلف غاية للعمل مستلزم لقصد الامتثال و موافقه ملاك المحبويه به، لأن ذلك هو المعيار فى نسبتته للمولى و صيرورته فى حسابه يتوقع منه جزاؤه عليه، فتأمل.

هذا، و ظاهر غير واحد ممن منع من الصحه مع قصد الثواب و الخوف من العقاب إرادته هذا الوجه، بل هو صريح بعضهم، و إن لم يناسب ما ذكروه من الصحه فى بقيه الدواعى، مع وضوح ابتنائها على قصد الامتثال.

كما أن من القريب أن يكون مراد من بنى على الصحه معهما إرادته الوجه السابق، بل هو كالصريح مما ذكروه فى قصد القربه، فكأن النزاع فى البين غير حقيقى، و إن كان استقصاء كلماتهم يضيق عنه المقام و يخلو عن الثمره.

ثم إنه لا ريب فى كون محل النيه القلب، و لا يجب التلطف بالأمر المنوى بلا إشكال ظاهر، كما صرح به جماعه، بل فى كشف اللثام و عن ظاهر التذكرة الاتفاق عليه.

بل لا يستحب أيضاً، كما صرح به جماعه، بل لا يبعد عدم الخلاف فى عدم استحبابه لذاته، لعدم الدليل عليه، و إن وقع الكلام فى استحبابه بالعرض، لأنه زياده مشقه، فيستتبع الثواب أو لأنه أعون على خلوص القصد كما عن التذكرة

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

و يعتبر فيها الإخلاص، فلو ضم إليها الرياء بطل (١).

- بل يجب لو توقف عليه، كما عن نهائه الأحكام- أو عدم استحبابه، بل كراهته في الصلاة، لأنه كلام بعد الإقامه، بل مطلقاً لأنه إحداه شرع، كما عن البيان، بل في الجواهر: «الأحوط الترك مع الاختيار فرارا من التشريع».

لكن الظاهر عدم دخل اللفظ في خلوص القصد، كما عن الذكرى، غايه الأمر أنه قد يكون أعون على استحضار الفعل و إخطاره، و قد عرفت عدم اعتباره.

كما أن زياده المشقه إنما توجب زياده الثواب إذا كانت في طريق الطاعه، لا في ما هو خارج عنها.

و أما التشريع فلا إشكال في حرمة، إلا أنه موقوف على التبعيد بما ليس من الدين، و لا يكفي فيه محض الإتيان به.

(١) كما صرح به غير واحد، و نسب في المدارك للأكثر، و في كشف اللثام للمشهور، بل عن الذكرى: «لا نعلم فيه خلافاً إلا من السيد» و عن جامع المقاصد:

«قولا واحداً إلا ما يحكى عن المرتضى».

و قد يستدل عليه.

تاره: بما تضمن الأمر بالإخلاص من الآيات الكثيره و النصوص، كصحيح ابن مسكان المتضمن تفسير قوله تعالى حَنِيفاً مُسْلِماً بقوله عليه السّلام: «خالصاً مخلصاً لا يشوبه شىء» (١)، و صحيح عمر بن يزيد المتضمن قوله عليه السّلام: «و كل عمل عمله لله فليكن نقياً من الدنس» (٢)، و غيرهما.

و اخرى: بتوقف العباديه على الإخلاص.

و يندفع الأول: بأن الآيات قد تضمنت الأمر بالإخلاص في الدين، و هو ظاهر في التوحيد، كما سبق عند الكلام في وجوب النيه.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٠.

و كذا صحيح ابن مسكان بقرينه ورود الآيه فى سياق نفى اليهوديه و النصرانيه عن إبراهيم عليه السلام قال تعالى مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا «١»، و لا سيما مع روايته بطريق آخر هكذا: «خالصا مخلصا ليس فيه شىء من عباده الأوثان» «٢».

مع أن مدح إبراهيم عليه السلام بذلك لا يستلزم وجوبه فى كل عباده.

و صحيح ابن يزيد ظاهر فى الإرشاد لتجنب ما يفسد العمل من دون تعيين له، كما يظهر من قوله عليه السلام قبل ذلك: «إذا صليت فأحسن ركوعك و سجودك، و إذا صمت فتوق ما فيه فساد صومك.» و غيرهما ظاهر فى الاستحباب، فراجع الباب الذى عقده فى الوسائل لذلك.

و أما الثانى: فهو ممنوع، لإمكان اجتماع داعيين أو أكثر فى العمل الواحد.

و لو تمحض العمل فى الرياء خرج عن محل الكلام، بل لا يبعد خروج صورته ما إذا لم يصلح الداعى القربى بنفسه للداعويه، لضعفه، لما يأتى فى الضمان المباحه.

فالعمده فى مبطلية قصد الرياء حرمة العمل معه المانع من التقرب به، لأن الظاهر من أدله حرمة الرياء حرمة نفس العمل الذى يراى به، لأن الرياء هو تظاهر الإنسان بالخير و الدين و إراءه الناس ذلك منه، و هو ينطبق على نفس العمل الظاهر، لا على القصد المصاحب له.

مضافا إلى موثق السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قال النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إن الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به، فإذا صعد بحسناته يقول الله عز و جل:

اجعلوها فى سجين، ليس إياى أراد» «٣»، فإن جعل العمل فى سجين ظاهر فى حرمة بنفسه.

(١) سورة آل عمران: ٦٧.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٣.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدّس سرّه من حملة على جعل العمل فى مرتبه نازله من القبول فى مقابل جعله فى عليين، لحملة على الرياء الخفى الذى لا يمكن الالتزام بإبطاله للعمل، فيحمل على مكلف خاص يكون هذا العمل منه كالسيئه، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين، كل ذلك لعدم خفاء شرائط الصحه على الملائكه فابتهاج الملك مستلزم لحصولها.

فهو تكلف لا- ملزم به، إذ كما يمكن خفاء شرائط القبول على الملائكه يمكن خفاء شرائط الصحه عليهم إذا كانت من سنخ النيه.

هذا، و اختصاص كثير من نصوص حرمه الرياء بما إذا تمحض فى الداعويه- الذى تقدم خروجه عما نحن فيه- لا ينافى البناء على العموم لما إذا اشترك مع الداعى القربى فيها- الذى هو محل الكلام- لإطلاق بعض نصوصه، خصوصا ما تضمن تطبيق عنوان الشرك عليه، بل صراحه بعضها فى العموم له، كصحيح زراره و حمران عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: لو أن عبدا عمل عملا- يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركا. و قال أبو عبد الله عليه السلام: من عمل للناس كان ثوابه على الناس. يا زراره كل رياء شرك. و قال عليه السلام: قال الله عز و جل: من عمل لى و لغيرى فهو لمن عمل له» (١).

هذا، مضافا إلى ما تضمنه ذيل الصحيح و غيره «٢» من عدم الاعتداد بالداعى القربى الذى يضم إليه الرياء، لظهوره فى الردع عن تخيل حصول كلا المقصودين بتحصيل كلا الداعيين، و مقتضى إطلاقه عدم الاعتداد به حتى فى الإجزاء، لا فى خصوص ترتب الثواب.

و بهذا يظهر عدم الفرق بين دخل الرياء فى الداعويه بنحو الشركه مع الداعى القربى- لصلوح كل منهما للداعويه، أو داعويه مجموعهما- و كونه بنحو التبعية مع كون الداعى القربى تام الداعويه، لعموم النصوص المتقدمه.

و إشكال شيخنا الأعظم قدّس سرّه فى الأخير، لاختصاص أكثر أدله الرياء بالأول،

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٧.

فتنزل النصوص المتقدمه عليه. فى غير محله، لعدم التنافى بين النصوص مع اشتراكها فى الإثبات.

ولا سيما مع تأيد العموم بالموثق والخبر «١» المتضمنين أن من علامات المرائى النشاط أمام الناس والكسل وحده وحب أن يحمد فى جميع أموره، وخبر مسمع المتضمن لقوله صلى الله عليه وآله: «ما زاد خشوع الجسد على ما فى القلب فهو عندنا نفاق» «٢» وخبر ابن أبى يعفور المتضمن لقوله عليه السلام: «من كان ظاهره أرجح من باطنه خف ميزانه» «٣».

على أن أكثر النصوص ظاهر فى صوره انفراد الرياء بالداعويه، لا بالصورة المذكوره، والنصوص المذكوره تشمل جميع صور دخله، فإن بنى على الاقتصار على مفاد الأكثر لزم عدم الحرمة فى جميع صور دخله، وإن عمل بهذه النصوص التعميم لجميع الصور، وهو المتعين.

هذا، ولا يخفى أن ما ذكرنا من الوجه إنما يقتضى البطلان مع الالتفات لحرمة الرياء، أما مع الغفله عنها، فيلزم الصحة لو فرض حصول الداعى القربى، ويلحقه ما يأتى فى الضمائم المباحه.

إلا أن الإشكال فى حصوله، لأن مبعوضيه الرياء و منافاته للتقرب ارتكازيه.

بل مقتضى ما تقدم من أن ظاهر ذيل صحيح زواره و حمران المتقدم و غيره عدم الاعتداد بالداعى القربى مطلقا حتى فى الإجزاء هو البطلان مطلقا، فتأمل.

ثم إنه لا يبعد أن يكون المراد بما تقدم من نسبه الخلاف للمرتضى قدس سرّه ما فى الانتصار فى تعقيب النبوى: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلا به» حيث قال:

«و لفظه «مقبول» يستفاد منه فى عرف الشرع أمران: أحدهما: الإجزاء، كقولنا: لا يقبل الله صلاه بغير طهاره. و الأمر الآخر: الثواب عليها، كقولنا: إن الصلاه المقصود بها الرياء غير مقبوله، بمعنى سقوط الثواب و إن لم يجب إعادتها»، حيث قد يظهر

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٥.

منه عدم مبطلية الرياء، بل المفروغيه عن ذلك.

فإن كان وجهه أن عدم القبول أعم من البطلان، فقد سبق أن الدليل لا ينحصر بما تضمن ذلك. و إن كان وجهه دليلا خاصا مخرجا عما سبق، فهو مطالب به.

و مال فى كشف اللثام للإجزاء، للأصل، لمنع دخل الإخلاص فى مفهوم العناوين العباديه من الوضوء و الصلاه و نحوهما، غايته أنه واجب مثلها، فيأثم المكلف بالإخلال به من دون أن يبطلها.

و يندفع: بأن الإثم بالرياء مانع من التقرب بالعمل المرأى به.

إلا أن يرجع إلى دعوى أن المحرم هو قصد الرياء لا نفس العمل، ليمتنع التقرب به المعتبر فى عباديته. و يظهر ضعفه مما سبق.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أن الرياء.

تاره: يكون فى أصل العمل.

و اخرى: يكون فى تشخصه بفرد خاص، كالصلاه جماعه أو فى أول الوقت أو فى المسجد.

و ثالثه: يكون فى مقارناته الخارجه عنه، كالتحنك و التخشع فى الصلاه.

و رابعه: يكون فى أجزائه الواجبه، كما لو اختار السور الطوال، أو المستحبه، كالاستعاذه، بناء على أنها أجزاء مستحبه لا مطلوب فى ضمن مطلوب، و إلا كانت من القسم الثالث.

و الجميع محرم بمقتضى العموم المتقدم.

و الأول متيقن من مبطلية الرياء، لاتحاد العباده مع الحرام.

و مثله الثانى، لأن التقرب إنما يكون بالفرد، فيمتنع مع حرمة.

و أما الثالث، فاختار فيه سيدنا المصنف قدس سرّه عدم البطلان، لفرض التباين بين العباده، المتقرب بها و الرياء المحرم.

و هو إنما يتجه فيما إذا لم تكن العبادة دخليه في تحقق الرياء، كما لو صلى بالداعى القربى و تصدق حين الصلاه رياء لبيان سخائه فى الصدقات، و لا يتم فيما إذا كانت العباده دخيله فى ذلك، كالمثاليين المتقدمين، فإن خصوصيه حال الصلاه دخيله فى تحقق الرياء بالتحنك و التخشع، فحرمة الرياء تقتضى مبعديه ما يكون دخيلا فى تحققه و إن كان خارجا عن موضوعه، فيمتنع التقرب به و يبطل.

نعم، إذا وقع فى أثنائه من دون أن يقارن شيئا من أجزائه، كالاستعاذه- بناء على عدم كونها جزءا مستحبا- اتجه عدم بطلان العمل بها إذا لم يقصدها المكلف إلا حين إيقاعها، أما إذا كان عزمه عليها مقارنا لبعض أجزاء العمل تعين بطلانه، لكونه دخيلا فى تحقق الرياء.

و منه يظهر الحال فى الرابع، فإنه يبطل تمام العمل إذا كان مقصودا من أول الأمر، أما لو تجدد قصده فى الأثناء حين حصول محله اختص البطلان به.

نعم، لو اقتصر عليه و كان جزءا واجبا بطل العمل للإخلال بجزئه، و كذا لو كانت زياده الجزء مخله بالعمل، لا من جهة الرياء.

الثانى: بعد أن ذكر شيخنا الأعظم قدس سرّه أن الرياء إيقاع العباده لأجل طلب المنزله عند الناس ذكر أن ذلك لا يكون محرما إذا كان الغرض منه دفع ضررهم، لعدم الدليل على حرمة، بل قد يجب، و حيث كان ظاهر الأخبار حرمة الرياء بقول مطلق فلا بد من خروج ذلك عنه موضوعا، بأن يختص الرياء بما يكون الداعى له ترتب النفع.

وفيه: أن أخذ الداعى المذكور فى مفهوم الرياء لا يناسب معناه اللغوى، و لا نصوص تحريمه، لظهورها فى أن المدار فيه على قصد إرضاء الناس من حيثيه الدين.

بل لا يناسب ما هو المعلوم من صدقه على عباده المنافقين، التى هى على الظاهر مورد قوله تعالى:

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ. وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ «١»، مع أن عملهم قد يكون لتجنب إضرار المؤمنين بهم لو ظهرت حقائقهم، ولا ينحصر بجلب المنفعة.

و من هنا يكون الدليل على حرمة الرياء فى الفرض عموم أدلته.

فالعمده فى وجه الجواز، هو حكومه قاعده نفى الضرر على العموم المذكور.

لكنه يختص بمن لا يشرع إضراره، فمن شرع إضراره، كالمنافقين و العصاه، حيث يرجح الإضرار بهم قمعاً للفساد و ردعاً عن المنكر، لم تنهض قاعده نفى الضرر بدفعه، و كان المرجع عموم حرمة الرياء.

الثالث: الغرض من التجبب و التقرب للناس بالعباده.

تاره: يكون أمراً حاصلًا منهم، كمدحهم و إحسانهم و دفع شرهم.

و اخرى: يكون أمراً راجعاً لله تعالى، إما لرجحان إرضائهم ذاتاً، كالوالدين، أو عرضاً كمن يتقوى به فى دفع المنكر و ترويح الحق.

أما الأول، فهو المتيقن من الرياء موضوعاً و حكماً إلا فى دفع الشر، كما سبق.

و أما الثانى، فقد استظهر شيخنا الأعظم قدس سرّه عدم دخوله فى الرياء، لأن مرجعه إلى طلب المنزله عند الله تعالى.

لكن رجوعه إلى ذلك لا ينافى دخوله فى الرياء إذا كان هو عبارته عن طلب الرفعه عند الناس.

نعم، لا يبعد أن يكون ذلك موجبا لانصراف عموم التحريم عنه، لأن المنصرف من فرض رضا شخص غايه للعمل كون غائيته بلحاظ ما يعود إليه من نتائج رضاه، دون ما يعود لله تعالى، لأن داعى الداعى هو الدافع الحقيقى.

و يناسبه إطلاق الشرك على الرياء، لظهوره فى كون الملحوظ فيه إرضاء غيره تعالى فى عرض إرضائه، لا فى طولته، فيلحقه ما يأتى فى الضمائم الراجحه.

و لذا لا ريب ظاهرا فى عدم حرمة العباده إذا تأكد الداعى القربى فيها بمثل إرضاء الوالدين و طلب دعائهما.

هذا، و لو فرض عموم التحريم، فلا- مجال لما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من معارضته بعموم رجحان الداعى المفروض، لخروج المورد عن تعارض العمومين، و دخوله فى تراحم الحكّمين، الذى يتعين فيه تقديم الحكم الإلزامى، و هو فى المقام تحريم الرياء.

و لذا لا- ريب فى عدم تحليل المحرمات إذا ترتب عليها غايات راجحه، كما لو كان الغرض من الغناء إرضاء الفاسق ليعين المؤمن.

الرابع: الظاهر أن الرياء لا- يختص بالعبادات، بل يجرى فى غيرها من الأفعال الراجحه شرعا إذا ابتنى الإتيان بها على ملاحظه مشروعيّتها، و كان الإتيان بها بداعى تحصيل المنزله الدينيه فى نفوس الناس.

بل يجرى فى التروك أيضا إذا ابتنت على ذلك، كما لو تجنب الغيبه أو الكذب، مظهرا أن ذلك منه بداعى التدين لإرضاء الناس، فإنه لو فرض عدم صدق العمل عليها- الذى أخذ فى أكثر نصوص المقام- إلا أن الظاهر إلغاء خصوصيته عرفا بمقتضى المناسبات الارتكازيه القاضيه بفهم أن المعيار على كون الغايه من الطاعه رضا الناس.

نعم، لو كان الغرض هو التحبب للناس و تحصيل المنزله فى نفوسهم لا من حيثيه التدين، بل لمحض ملائمه الترك لأعرافهم أو رغباتهم خرج عن الرياء، لابتنائها على إراءه ما هو خلاف الواقع من الأمر الخفى الذى يظهره العمل، و هو التدين.

بل يخرج عنه حينئذ الفعل العبادى، فضلا عن غيره، كما لو كان الغرض من دفع الزكاه لشخص التحبب إليه من حيثيه الإحسان، فيلحقه حكم الضمائم الأخر، التى يأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

الخامس: الظاهر اختصاص الرياء بما إذا كان الغرض من العمل رفع منزله

العامل بشخصه عند الناس و تقريبتهم إليه، و ليس منه ما لو كان الغرض تزكيه النوع الذى ينتسب إليه من فرقه أو جماعه أو عنوان، كما لو حسن طالب العلم عمله، ليقرب الناس لأهل العلم و برفعهم فى عيونهم، بل يختلف حكم ذلك باختلاف ذلك النوع فى رجحان حفظه و عدمه.

و قد تضمن غير واحد من النصوص حث المؤمنين على أن يكونوا دعاه لمذهب الحق بأعمالهم، ففى صحيح ابن أبى يعفور: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: كونوا دعاه للناس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الورع و الاجتهاد و الصلاه و الخير، فإن ذلك داعيه» (١)، فإن التنبيه على الأثر المذكور ظاهر فى جواز قصده حين العمل.

و فى موثق عبيد: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: الرجل يدخل فى الصلاه فيجود صلاته و يحسنها رجاء أن يستجر بعض من يراه إلى هواه. قال: ليس هذا من الرياء» (٢).

السادس: لا بد فى صدق الرياء من دخله فى الداعويه، أما مجرد أن يخطر فى ذهن الإنسان أن فائده العمل ظهور الخير منه للناس و ثناؤهم عليه من دون أن يكون دخيلا فى الداعويه فليس من الرياء و لا يبطل.

و لعله هو المراد مما فى الجواهر و غيرها من أنه لا عبره بالخطرات التى هى غير مقصوده و لا عزم عليها، كما يتفق كثيرا لأغلب الناس.

بل لعله هو المراد مما فى حسن يونس بن عمار، بل صحيحه، عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قيل له و أنا حاضر: الرجل يكون فى صلاته خاليا فيدخله العجب، فقال: إذا كان فى أول صلاته بنيه يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك، فليمض فى صلاته، و ليخسأ الشيطان» (٣).

إذ لو كان السؤال عن العجب، كما هو مقتضى الجمود على اللفظ، لم يكن الجواب مناسبا له، لعدم التنافى بين الخلوص و العجب، لا فى أول العمل و لا فى

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٣.

آخره، و لا- سيما مع إباء نصوص العجب عن الحمل على خصوص ما يكون فى أول العمل، لغلبيه حصوله فى الأثناء أو بعد العمل، بل هى كالصريحه فى ترتب محذوره إذا حصل بعد العمل، فضلا عما لو حصل فى أثنائه.

و لو أريد به طرود الرياء الدخيل فى الداعويه فى أثناء العمل لم يناسب قوله عليه السّلام فى الجواب: «و ليخسأ الشيطان»، لظهوره فى أن قطع الصلاه لأجل ذلك تحقيق لغرض الشيطان، مع أن الشيطان دخيل فى طرود الرياء، لا فى قدحه، بل هو تابع للشارع.

و من ثمّ كان الحمل المذكور بعيدا. و لا سيما مع إباء نصوص الرياء عن الحمل على خصوص ما يكون أول العمل.

فمن القريب أن يكون المراد هو الخطور الذى ذكرناه، و نحوه مما يلقيه الشيطان فى روع المكلف موحيا إليه أنه لا فائده فى عمله، ليقطعه، بل قد يزهده بذلك فى العمل. فأراد عليه السّلام بيان الضابط المذكور التنبيه على أن ذلك ليس من الرياء، لعدم داعويته، لأن الدخول فى العمل بنيه خالصه ملازم غالبا لإتمامه بالداعى الأول.

و إنما أطلق على ذلك فى كلام السائل العجب بلحاظ أن الخطور المذكور راجع إلى تخيل أهميه العمل خارجا، بنحو يوجب ظهور فاعله بمظهر الخير للناس، و يحسن ظنهم به.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا مجال لما أشار إليه فى الجواهر من الاستدلال بمفهوم الروايه على قدح العجب المقارن لأول العمل، و بإطلاق منطوقها على عدم قدح ما يطرأ فى الأثناء من عجب أو رياء أو نحوهما، فإن ما ذكرنا إن لم ينهض بتقريب ظهور الروايه فى المعنى المذكور فلا أقل من كونه موجبا لإجمالها، فلا تنهض بالاستدلال، فلاحظ.

السابع: إذا كان العمل بتمام خصوصياته الراجحه متمحضا فى الداعى القريبى، فلا- يكون إظهاره رياء، سواء كان الغرض من الإظهار اقتداء الغير به أم طلب

رضاه أم دفع شره و صون النفس عن تهمه.

و أولى بذلك سرور الإنسان باطلاع غيره على عمله، من دون أن يسعى لذلك. ففي صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير، فيراه إنسان، فيسره ذلك. قال: لا بأس، ما من أحد إلا و هو يحب أن يظهر له في الناس الخير، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك» (١).

نعم، لا إشكال في استحباب الإسرار بالعبادة و كتمانها، كما تضافرت به النصوص (٢)، لما في الإظهار من التعرض للرياء، و لا سيما الإظهار لتحصيل رضا الناس و مدحهم، لالتباسه كثيرا بالرياء، و في مرسل على بن أسباط عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه قال: الإبقاء على العمل أشد من العمل. قال: و ما الإبقاء على العمل؟ قال: يصل الرجل بصله و ينفق نفقه لله و حده لا شريك له فكتبت له سرا، ثم يذكرها، فتمحى فكتبت له علانيه، ثم يذكرها فتمحى و تكتب له رياء» (٣)، و لا بد من تأويل ما في ذيله بحمله على حبط الثواب أو نقصه، لخروجه عن حقيقه الرياء بعد كون الداعي القربه خالصه.

لكن تضمن بعض النصوص استحباب الإعلان في الفرائض، ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «و كلما فرض الله عليك فإعلانه أفضل من أسراره، و كلما كان تطوعا فإسراه أفضل من إعلانه» (٤).

الثامن: ذكر غير واحد أن السمع من الدواعي المحرمة كالرياء.

و الفرق بينها و بين الرياء اشتقاقها من السماع، و اشتقاقه من الرؤيه، فهي راجعه إلى كون الغرض من العمل السمع الحسنه و الصيت الجميل، و من ثم كانت غايه للعمل، لأنها من آثاره المباينه له المترتبه عليه، لا عنوانا له كالرياء.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٤، ١٧ من أبواب مقدمه العبادات، و باب: ١٣ من أبواب الصدقات و غيرها.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب المستحقين للزكاه حديث: ١.

و لو ضم إليها غيره من الضمائم الراجحه- كالتنظيف (١)- أو المباحه- كالتبريد-

و الوجه فى حرمه العمل معها، ما يستفاد من نصوص الرياء بعد إلغاء خصوصيه الرؤيه عرفا، لكونها طريقا محضا.

و إطلاق بعض النصوص الظاهره فى أن المعيار كون الغرض ظهور الخير للناس، بنحو يكون العمل لإرضائهم، لا لإرضاء الله تعالى وحده.

و خصوص بعض النصوص المصرحه بها، كخبر ابن القداح: «و اعملوا لله فى غير رياء و لا سمعه، فإنه من عمل لغير الله و كله الله إلى عمله يوم القيامة» «١»، و غيره «٢».

التاسع: يشارك الرياء فى المانعيه و المبطليه غيره من العناوين المحرمه المنطبقه على العمل، لامتناع التقرب بالمحرم، سواء كانت منتزعه من خصوصيه مقارنه له، كالسجود لغير الله تعالى، أم من خصوصيه تسيبيه، كصب الماء على الوجه إذا استلزم جريانه على محل مغصوب.

بل يكفى فى المانعيه قصد بعض الغايات المحرمه من العمل، و إن لم تكن مسببات توليديه له، بل كانت قابله للتخلف عنه، لاحتياجها لاختيار مستقل، كما لو قصد بالسعى الوصول لإيذاء مؤمن، لأن قصد الغايه المحرمه موجب لمبعديه العمل، لكونه مظهرا للتمرد على المولى، فيمتنع التقرب به، و يبطل إذا كان عباده.

و نسأله تعالى العصمه و السداد.

(١) الظاهر أنه لا إشكال فى استحبابه فى الجملة، كما قد يستفاد مما تضمن استحباب دخول الحمام «٣»، و استحباب غسل اليدين قبل المائده و بعدها، و غيرهما.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٠.

(٢) راجع احاديث الباب السابق.

(٣) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب آداب الحمام و الزينه.

فإن كانت الضميمة تابعه، أو كان كل من الأمر و الضميمة صالحا للاستقلال فى البعث إلى الفعل لم تقدح، و فى غير ذلك تقدح (١).

(١) أما الضميمة الراجحه، ففى المدارك أن المتجه الصحه فيها مطلقا، و هو مقتضى إطلاق المحكى عن المشكاه، و إطلاق ما فى الشرائع من عدم قدح نيه التبرد و غيره، و يستفاد بالأولويه ممن اقتصر على عدم قدح نيه التبرد، كما يأتى التعرض لهم، بل فى الجواهر: «فى شرح الدروس الاتفاق عليه، و يظهر من بعضهم نفي الخلاف فيه».

لما قيل من عدم منافاته للإخلاص، بل هو مؤكد له.

و استشهد له فى الجواهر - مضافا إلى ذلك.

تاره: بما تضمنته الأخبار من التنبيه على ترتب كثير من الأمور الراجحه على كثير من الواجبات و المستحبات، إذ لو كان قصدها مخرلا لم يحسن التنبيه عليها، كى لا تقصد.

و اخرى: بما ورد منهم عليهم السلام من الوضوء و الصلاه بقصد التعليم، و الأمر بإطاله الركوع فى الجماعه للانتظار، و إعطاء الزكاه للاقتداء، و التكبير للإعلام و نحوه.

لكن الوجهين لا يناسبان ما ذكره من أن خصوصيه الضمائم الراجحه موقوفه على قصد رجحانها شرعا، و إلا كانت كالضمائم المباحه، لوضوح عدم قصد الرجحان فى أكثر الجهات التى وردت فيها النصوص المشار إليها.

نعم، تأكيدها للإخلاص موقوف على قصد رجحانها شرعا.

كما أن الثانى منهما لا- يناسب ما ذكره هو و غيره من عدم الصحه فيما لو كانت الجبهه الراجحه مقصوده بالأصل و العباده مقصوده بالتبع، لوضوح أن إطاله الركوع فى الجماعه كثيرا ما يكون المقصود الأصيل به الانتظار، و كذا التكبير للإعلام.

نعم، قد يمنع أصل الاستدلال بذلك بعدم الدليل على وجوب التقرب و العباديه بإطاله الركوع و بتكبير الإعلام، بنحو يكون عدمه مخلا، بعد كون أصل الركوع الذى يتحقق به الجزء عباديا، و عدم صدق الزيادة عليه، و عدم قرح التكبير و غيره من أفراد الذكر فى الصلاه.

فيلزم النظر فى دليل الاستثناء المذكور، و قد ذكروا فى وجهه عدم صدق الإطاعه لأمر العباده مع قصده تبعا.

بل صرح فى العروه الوثقى بعدم الصحه أيضا مع كون تمام العله قصد المجموع، خلافا لما فى الجواهر من التصريح بالصحه حينئذ.

و وجهه سيدنا المصنف قدس سره بأنه مقتضى الإجماع على كون الوضوء عباده، مع وضوح استقلال الأمر العبادى فى البعث، بل جعل ذلك قرينه على إرادته ذلك من الإجماع المدعى على عدم قرح الضميمة الراجحه.

لكنه موقوف على كون مرادهم من الإجماع على عباديه الوضوء و نحوه من العبادات لزوم التقرب و التبعيد بأمره عند الامتثال، و هو غير ظاهر، لإمكان إرادتهم لزوم إيقاع العمل بوجه قربى، و لو بقصد أمر آخر متعلق به بعنوان آخر، فيلزم الاقتصار عليه، لأنه المتيقن فى الخروج عن الإطلاق و الأصل القاضيين بعدم العباديه رأسا.

نعم، لا بد من قصد الجهه الراجحه من حيثيه رجحانها شرعا، كما سبق من الجواهر، لتوقف العباديه على ذلك.

و من ذلك يظهر الجواب عما تقدم من عدم صدق الطاعه لأمر الوضوء مع قصد أمره تبعا لأمر الضميمة الراجحه، إذ لو أريد من طاعه أمر الوضوء ما يناط بقصده فلزومها أول الكلام، و لو أريد منها موافقته فهى لا تتوقف على قصد التقرب إلا بالمقدار الذى ثبت لزومه بالدليل.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى ذلك أجزاء التقرب بأمر الضميمة الراجحه من دون قصد أمر الوضوء أصلا، بل من دون نيه الوضوء، و الظاهر عدم الإشكال

عندهم فى عدم الأجزاء حينئذ، خصوصاً مع الثانى، و هذا كاشف عن رجوع الإجماع على عباديه الوضوء أو نحوه إلى لزوم التعبد و التقرب بأمره عند الامتثال، و هو موقوف على تماميه داعويته، كما يأتى.

و بالجملة: ظاهر الإجماع على عباديه العباديه عباديه أمرها، بمعنى لزوم قصده عند الامتثال، لا عباديه الفعل و لو لقصده أمر آخر غير أمرها.

نعم، يأتى فى المسأله الواحده و السبعين أن عباديه الوضوء تمتاز بوجه آخر، لكنه لا أثر له فيما نحن فيه كما يأتى هناك أيضاً، فراجع.

و أما الضميمه المباحه، فقد وقع الخلاف فيها بين الأصحاب، فقد صرح بعدم قدح ضم نيه التبرد فى المبسوط و المعتبر و المنتهى و الإرشاد و محكى الجامع، و قواه فى محكى التذكره بعد أن زاد عليه التنظيف، و مال إليه فى جامع المقاصد و محكى الذكري بعد أن زاد التسخين، و تقدم من الشرائع التعميم لغير التبرد، و فى المدارك أنه أشهر القولين، و عن قواعد الشهيد نسبتة لأكثر الأصحاب.

و استشكل فى القواعد فى ضم نيه التبرد، بل منع منه فى الروض و محكى نهايه الأحكام و الإيضاح و البيان و جامع المقاصد و المجمع.

و فى كشف اللثام: «و احتمال الشهيد فى قواعده أن يقال: إن كان غرضه الأصلي القربه ثمَّ طرأ التبرد عند ابتداء الفعل لم يضر، و إن انعكس أو كان الغرض مجموعهما لم يصح، و هو الوجه، و عليه ينزل إطلاق الأصحاب»، و حكاها فى مفتاح الكرامه عن مشكاه أستاذة، و كأنه راجع إلى ما فى المتن.

و قد يناسبه تعليل بعضهم الجواز بعد المنافاه بين الداعيين، فإن التعرض لعدم المنافاه ظاهر فى المفروغيه عن فرض تماميه الداعى القربى بالنحو المعتبر، لا قصوره فى نفسه و تميمه بالداعى الآخر، و إلا كان المناسب حينئذ دعوى كفايه.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٥٣٩

الداعى القربى الناقص و لا يقتصر على بيان عدم المنافاه.

نعم، حمل إطلاق المانعين على خصوص صورته قصور الداعى القربى لا

تشهد به كلماتهم، فما فى الجواهر من إمكان الجمع بين القولين، فيرتفع الخلاف، غير ظاهر.

و كيف كان، فيكفى فى الفساد فى فرض قصور الداعى القربى - لتبعيته، أو لكون الداعى هو المجموع - عدم تحقق العباديه، التى هى محل الكلام مع ذلك.

و تنزيلها فى كلامهم على ما يستند للداعى القربى فى الجملة بعيد جدا، بل مخالف لمعاقد الإجماعات الظاهره فى إرادته العباديه العرفيه الموقوفه على استناد الفعل الداعى القربى العبادى.

فما عن بعض متأخرى المتأخرين من الصحه حينئذ فى غير محله.

نعم، لا - مجال لما فى الجواهر من الاستدلال على الفساد بما تضمن الأمر بالإخلاص فى العباده، لأنه أجنبى عما نحن فيه، كما يأتى.

و مثله الاستدلال بعدم صدق الامتثال حينئذ، لما عرفت من أن الامتثال إن كان بمعنى ما يتوقف على تماميه داعويه الأمر، فاعتباره محل الكلام. و إن كان بمعنى موافقه الأمر، فهو لا يتوقف على قصد التقرب إلا بالمقدار الذى ثبت لزومه.

و أما الصحه فى فرض تماميه داعويه الداعى القربى - إما لتبعيه الداعى الآخر، أو لتماميه كلا الداعيين فى الداعويه - فيكفى فيها الإطلاق و الأصل المشار إليهما المقتضيان لعدم العباديه رأسا، حيث يجب الاقتصار فى الخروج عنهما على المتيقن.

و دعوى: منافاه ذلك للإخلاص المعتبر فى العباده.

ممنوعه، لما تقدم فى آخر الكلام فى مانعيه الرياء من ظهور أكثر أدله الإخلاص فى الإخلاص المقابل للإشراك و عدم ظهور باقيةا فى الوجوب.

مضافا إلى ظهور بعض هذه النصوص فى أن المنافى للإخلاص هو الرياء و نحوه مما يرجع إلى قصد إرضاء الناس دون بقيه الضمائم، ففى خبر سفيان بن عيينه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: الإيقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل،

و العمل الخالص الذى لا تريد أن يحمدك عليه أحد إلا الله عز و جل» «١»، فلاحظ.

ثمّ إنا قد جرينا فى تحرير المسأله على ما جروا عليه، ليتنسى لنا نظم أقوالهم و بيان نهج استدلالهم.

و الذى ينبغى أن يقال: الضميمة.

تاره: تترتب على العمل بالوجه الذى يكون به امتثال الأمر، فهى فى عرض الامتثال، كغسل المسجد الذى قد يكون لتطهيره، و قد يكون لرفع الاستقذار عنه، و صله الرحم التى قد تكون لحبه، كما قد تكون امتثالا للأمر الشرعى.

و اخرى: تترتب على الامتثال و فى طوله، كما لو أمر الوالد بالعباده، فإن مراده امتثال أمر الشارع بها، فيكون امتثال الأمر مقصودا عند قصد امتثال أمر الشارع من باب داعى الداعى.

و ثالثه: تكون مرتبه على ذات العمل، من دون دخل للعنوان الذى يتوقف الامتثال على قصده، كالتنظيف و التبريد المترتبين على ذات الغسل لا بعنوان كونه وضوءا أو غسلا، مع توقف قصد الامتثال على قصد أحد العنوانين و لو إجمالا.

أما الأول، فهو المتيقن من محل التفصيل المتقدم. لكن الظاهر أن جميع موارد من التوصليات التى لا- تتوقف صحتها على وقوعها بالوجه العبادى، و لا أثر لقصد التعبد بها إلا ترتب الثواب عليها، و لا إشكال فى تبعيه مقدار له مرتبه داعويه الداعى القربى، و لا يظهر أثر للتفصيل المذكور فيه.

كما لا يبعد دخول الثانى فى محل الكلام و جريان التفصيل المتقدم فيه، لأن داعى الداعى هو الداعى الأصلى، فإذا فرض قصور الداعى القربى فى نفسه لم يكن قصده تبعا للداعى الآخر كافيا فى تحقق العباديه.

إلا أن تكون الضميمة دخيله فى داعويه الأمر بنفسه، بحيث تكون موجه لتماميه داعويته مع- نظير الوعظ و التذكير- فلا إشكال فى عباديه العمل و صحته حينئذ، لدخوله فى الشق الأول من التفصيل المتقدم.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٤.

نعم، لا يبعد الاجتزاء مع قصور داعويه الامتثال لو كانت الضميمة راجحه شرعا، و كانت داعويتها بلحاظ رجحانها، لما تقدم من أن داعى الداعى إذا كان راجعا إلى الأمر لم يخل بالعباديه، فلو فرض قصور أمر النافله عن الداعويه إلا بضميمه أمر الأب بلحاظ حسن طاعته شرعا، كفى فى عباديه النافله.

و أما الثالث- الذى منه أمثله الأصحاب- فالظاهر خروجه عن محل الكلام، لأن قصد بالعنوان يكون بنيه القربه خالصه، لعدم توقف الضميمة عليها، فلا بد من تماميه داعويتها بلحاظ ذلك.

و مجرد كون أصل الذات بداعى الضميمة لا دليل على قادحيته، غايه الأمر أن الضميمة تكون دخيله فى فعليه داعويه الداعى القربى نحو الخصوصيه، بحيث يكون بسببها تام الداعويه، و قد عرفت أنه لا يخل بالعباديه، نظير سهوله العمل و ارتفاع المعوقات عنه فى بعض الحالات.

و قد يشهد بما ذكرنا صحيح هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يدخل إلى أهله، فيقول: عندكم شىء؟ و إلا صمت، فإن كان عندهم شىء أتوه به، و إلا صام» (١).

و لعله مقتضى سيره المتشرعه، لوضوح توقف داعويه أمر كثير من العبادات المستحبه فى حق كثير من الناس على تحقق الدواعى الخارجيه لأصل العمل، كالحج و الزياره مع كون أصل السفر للفرج أو التجاره، بل هو الحال فى بعض العبادات الواجبه فى حق بعض الناس، كالزكاه التى لا يدفعها بعضهم لو لا وجود بعض المستحقين الذين يهتم بصلتهم.

إن قلت: هذا يجرى فى الرياء، أيضا إذ يكفى فى تحققه الإتيان بصوره العمل، فقصد عنوان العباده يكون بنيه خالصه.

قلت: لما كان الرياء محرما، كان اتحاده مع العمل العبادى خارجا مانعا من التقرب به، بخلاف غيره من الضمائم و العناوين غير المحرمه، و لذا يكون قادحا لو

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب وجوب الصوم و نيته حديث: ٧.

لم يتعلق بأصل العمل، بل بخصوصيته الفرديه كالصلاه جماعه، مع عدم قدح الضمائم غير المحرمه فيها بلا إشكال.

(١) قال فى الجواهر: «و ربما ألحق بعض مشايخنا العجب المقارن للعمل بالرياء فى الإفساد، و لم أعرفه لأحد غيره، بل قد يظهر من الأصحاب خلافه، لمكان حصرهم المفسدات، و ذكرهم الرياء و ترك العجب، مع غلبه الذهن إلى الانتقال إليه عند ذكر الرياء».

هذاء، و عدم قدح العجب هو مقتضى إطلاق أدله العباده، و الأصل، المشار إليهما آنفا. بل قد يستدل عليه فى الجملة بصحيح يونس بن عمار المتقدم فى الأمر السادس من لواحق الكلام فى الرياء، و إن تقدم الإشكال فى ذلك، فراجع.

و أما الاستدلال على قدح العجب بما يأتى من النصوص الناهيه عنه و المتضمنه أنه من المهلكات و نحو ذلك. فلا مجال له، إذ غايه ما تدل عليه حرمه العجب، و هى لا تستلزم إفساده للعباده، لعدم الاتحاد بينهما.

و كذا الاستدلال بصحيح على بن سويد عن أبى الحسن عليه السّلام: «سألته عن العجب الذى يفسد العمل، فقال: العجب درجات، منها: أن يزين للعبد سوء عمله، فيراه حسنا فيعجبه و يحسب أنه يحسن صنعا، و منها: أن يؤمن العبد بربه فيمنّ على الله عز و جل، و لله عليه فيه المن» (١).

لأن تطبيق العجب فيه على تزيين العمل السيئ و المن بالإيمان غير القابلين للفساد بالمعنى المقصود ملزم بحمله على معنى آخر من الفساد راجع إلى عدم ترتب الغرض الكامل من الإيمان، لعدم فعلية داعيته لعمل الخير و الانزجار عن الشرّ، بسبب تزيين العمل السيئ المستلزم للاستكثار منه، و الإدلال بالإيمان المستلزم للاتكال عليه و استقصاء الحساب منه تعالى الذى يهلك العبد، و لا يكون

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٥.

أهلا للرحمه.

أو يراد من إفساد العجب للعمل لإفساده لغير العمل المعجب به، فيحمل على الإحباط، إذ لا إشكال في عدم بطلان العمل بسبب العجب بغيره.

و مثله ما في النبوى: «قال الله تبارك و تعالى: ما يتقرب إلى عبدى بمثل أداء ما افترضت عليه، و إن من عبادى المؤمنين لمن يريد الباب من العباده، فأكفه عنه، لثلا يدخله عجب فيفسده» «١».

لأن ظهوره في كون محذور العجب أضر من ترك العمل، حيث يكون مقتضيا للمنع عليه بصرفه عنه تكويننا ملزم بحمل الفساد فيه على فساد حال العبد، لإفساد العمل بالمعنى المقصود الراجع إلى محض عدم الانتفاع به، لأنه ليس محذورا صالحا، للامتنان عليه بصرفه عنه.

نعم، في خبر إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: أتى عالم عابدا، فقال: كيف صلاتك؟ فقال: مثلى يسأل عن صلاته و أنا أعبد الله منذ كذا و كذا! قال:

فكيف بكائك؟ فقال: أبكى حتى تجرى دموعى. فقال له العالم: فإن ضحكك و أنت خائف أفضل من بكائك و أنت مدل، إن المدل لا يصعد من عمله شىء» «٢».

لكن سنده لا يخلو عن اضطراب، فقد رواه الكليني بسنده عن محمد بن سنان عن نضر بن قرواش عن إسحاق، و ابن قرواش مجهول أو ضعيف، و عن ابن سعيد روايته عن نضر بن سويد عن محمد بن سنان عن إسحاق، و ابن سويد ثقة، و من البعيد جدا تعدد الطريق، إذ مع روايه ابن سنان له عن إسحاق لا- وجه لروايته له بواسطة بن قرواش، فالظاهر وقوع التصحيف في أحد الطريقين المانع من الاعتماد على الثانى منهما، و إن كان صحيحا في نفسه، بل هو الأقرب بلحاظ قله الوسائط فيه.

مضافا إلى قرب كون صعود العمل كناية عن خصوص ترتب الثواب عليه، بحيث يذخر لصاحبه في كتاب الحسنات، الذى هو فى عليين، كما هو الحال فى

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٩.

و إن كان موجبا لحبط الثواب (١).

البكاء، و إلا فكل عمل محصى و صاعد له تعالى و إن كان محرما أو مباحا أو فاسدا.

و لعل ذلك هو المنصرف من عدم القبول في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال إبليس: إذا استمكنت من ابن آدم من ثلاث لم أبال ما عمل فإنه غير مقبول منه: إذا استكثر عمله، و نسي ذنبه، و دخله العجب» (١).

مضافا إلى ما يأتي من خروج الصحيح و الخبر عن محل الكلام، و هو العجب بالعمل الخاص، لأنه الذى يحتمل مبطليته للعمل، و أما العجب بمجموع الأعمال بنحو يقتضى الاتكال عليها و الأمن بسببها فلا يظن من أحد البناء على مبطليته، فلاحظ.

(١) كما يستفاد من خبر إسحاق و صحيح عبد الرحمن المتقدمين، فإن استكثار العمل فى الصحيح راجع إلى العجب به و اعتقاد قبوله، لا محض البناء على كثرته خارجا.

و لا بد من حمل العجب فيه على العجب بالنفس، كما لعله مقتضى إطلاقه.

نعم، هو مختص بمن اجتمعت فيه الصفات الثلاث، و لا- يبعد تلازمها، لأن المراد باستكثار العمل ما يساوق البناء على نفعه و النجاه بسببه مستغنيا به عن عفو الله تعالى و رحمته، و هو مناسب لنسيان الذنب، الذى لا يبعد كونه كناية عن تناسيه و استصغاره و الاستهوان به، كما يأتي فى مرسل يونس، كما أن العجب بالنفس يحصل مع ذلك غالبا بتسويل الشيطان، و قد أشير فى بعض النصوص (٢) إلى أن العجب بالعمل موجب للرضا عن النفس.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١، و هو خبر أبي عبيده الآتى.

ص: ٥٤٥

و أما ما تضمن أن الذنب خير من العمل الذي يعجب الإنسان، كقوله عليه السلام:

«سيئه تسوؤك خير من حسنه تعجبك» (١).

فلا يصلح شاهدا للإحباط، لإمكان أن يكون التفضيل بلحاظ خطر العجب و إن لم يكن محبطا لأجر العمل، أو بلحاظ أن الخوف المصاحب للذنب الذي هو من المنجيات أهم من ثواب العمل، كما قد يناسبه ما في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «و قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعمل العمل و هو خائف مشفق، ثمَّ يعمل شيئا من البر فيدخله شبه العجب به، فقال: هو في حاله الأولى و هو خائف أحسن حالا منه في حال عجبه» (٢)، و غيره.

فالعنده ما ذكرنا من الصحيح و الخبر.

لكن الظاهر منهما إرادته العجب بمجموع أعمال الإنسان، بالنحو الراجع إلى الاعتماد عليها و الأمن بسببها من العقاب، كما هو مقتضى الإدلال في الخبر، لأن الإدلال على الشخص هو الجراه عليه، للوثوق بمحبته، كما أن المنصرف من استكثار العمل في الصحيح ما يرجع إلى ذلك.

أما الإعجاب بالعمل الخاص لاعتقاد جمعه لشرائط القبول، و إن خيف معه بسبب قلته، أو الذنوب، الذي تقدم أنه محل الكلام، فهو خارج عن مفاد الصحيح و الخبر، و لا يظهر الوجه لكونه محبطا للثواب.

ثمَّ إنه قد يستفاد حرمه العجب- بالمعنى المتقدم- زائدا على إحباطه للعمل من النصوص الكثيرة المتضمنه للحث على أن يرى الإنسان من نفسه التقصير في العمل (٣)، و النهي عن استكثاره (٤)، و أنه من قاصمات الظهر (٥)، و من الذنوب الموجهه لاستحواذ إبليس عليه (٦)، و غيرها.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٢٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١، ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٣. و سيأتي ذكره.

ص: ٥٤٦

و دعوى: أن النهى المذكور ليس مولويًا، بل للإرشاد إلى أن الله تعالى لا يعبد حق عبادته، و أن العمل مهما عظم لا يبلغ قدر الثواب الأخرى المرغوب فيه، لأجل الحث على الاستكثار من العمل، كما يشهد به صحيح خلف عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «قال لبعض ولده: يا بني عليك بالجد و لا تخرجن نفسك من حدّ التقصير في عبادة الله عز و جل و طاعته، فإن الله لا يعبد حق عبادته» (١)، و خبر أبي عبيده أو صحيحه المتضمن لقوله تعالى - في حديث طويل -: «لا يتكل العاملون لى على أعمالهم التى يعلمونها لثوابى، فإنهم لو اجتهدوا و أتعبوا أنفسهم و أفنوا أعمارهم فى عبادتى كانوا مقصرين غير بالغين فى عبادتهم كنه عبادتى فيما يطلبون عندى من كرامتى و النعيم فى جناتى و رفيع الدرجات العلى فى جوارى.» (٢).

ممنوعه، لمخالفتها لظاهر ما تضمن أن استكثار العمل و العجب به مبعده للعبد من الله تعالى، و معرض له للمداقه فى الحساب و حرمانه من عفو الله تعالى و رحمته، و أنه من الذنوب الموجبه لاستحواذ إبليس عليه، ففى صدر خبر أبى عبيده أنه تعالى يقول: «و لو اخلى بينه و بين ما يريد من عبادتى لدخله العجب من ذلك، فيصيره العجب إلى الفتنة بأعماله، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه، لعجبه بأعماله و رضاه عن نفسه، حتى يظن أنه قد فاق العابدين و جاز فى عبادته حدّ التقصير، فيتباعد منى عند ذلك، و هو يظن أنه يتقرب إلى.» (٣)، و فى مرسل يونس عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله - فى حديث موسى و إبليس -: فقال موسى: فأخبرنى بالذنب الذى إذا أذنبه ابن آدم استحوذت عليه.

قال: إذا أعجبتة نفسه، و استكثر عمله، و صغر فى عينه ذنبه، و قال: قال الله عز و جل لداود.: و أنذر الصديقين أن لا يعجبوا بأعمالهم، فإنه ليس عبد أنصبه للحساب إلا هلك» (٤).

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٣.

(مسألة ٧١): لا يعتبر نيه الوجوب و لا الندب (١)،

(١) كما فى المعبر و ظاهر المقنعه و النهايه و المبسوط، للاقتصار فى الأولين على القربه، و فى الأخير على رفع الحدث و الاستباحه، و هو المحكى عن المرتضى و البصروى و غيرهما، و فى الجواهر: «و إليه ذهب كثير من متأخري المتأخرين و جملة مشايخنا المعاصرين، بل نقله الشهيد فى نكت الإرشاد عن الشيخ فى الاقتصاد و عن المصنف فى الطبريه، بل ربما كان ظاهر سلار و الجعفى، لإطلاقهم النيه، على ما قيل، كظاهر النافع. بل قد يكون ظاهر المتقدمين، لتركهم التعرض للنيه أصلاً».

و الوجه فى ظهور ذلك منهم: أن اعتبار ذلك محتاج إلى التنبيه للغفله عنه بدونه، فإهماله فى مقام بيان الماهيه ظاهر فى عدمه، بخلاف أصل نيه التقرب، حيث يحسن الاتكال فيها على المفروغيه عن عباديه الوضوء، مع وضوح توقف العباديه عليها.

و هو الوجه فى ظهور حال من اقتصر على إطلاق النيه فى عدم اعتبارها فيها، كما فى المراسم و الخلاف و غيرهما.

هذا، و قد صرح باعتبار نيه الوجوب أو الندب فى الوسيله و إشاره السبق و الشرائع و القواعد و اللمعه و صلاه المبسوط و المعبر و الروضه و غيرها، و حكى عن جماعه كثيره، كالراوندى و معين الدين و ابن البراج و غيرهم، بل عن غير واحد نسبته للمشهور، و عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه.

على خلاف منهم فى اعتبار نيه أحدهما وصفاً أو غايه أو بالوجهين.

و لا بد أن يراد بالغايه الداعى، لوضوح أن الحكم يدعو للفعل، و ليس غايه له مترتباً عليه، بل الامتثال مسقط للحكم كالمعصيه.

و قد استدل غير واحد لاعتبار الأول بتوقف تعيين الفعل المأتى به عليه، لاختلاف وجوهه، فصلاه الظهر المبتدأه - مثلاً - واجبه و المعاده جماعه بعد

صلاتها فرادى مندوبه، و لا مميز لوجه المأتى به إلا بالنيه، و بدونها لا يقع الفعل امتثالا لأمره، لعدم المرجح.

كما قد يستدل لاعتبار الثانى بما عن المتكلمين من وجوب إيقاع الفعل لوجوبه أو نديه أو لوجههما.

و يندفع الأول بعدم توقف تعيين الفعل بالنحو المحقق لامثال الأمر الخاص على قصد إحدى الخصوصيتين، إذ مع وحده الأمر فقصدته قصد لمتعلقه و إن لم يعلم وجهه، و مع تعدده يمكن تعيين ما يراد امتثاله المستتبع لتعيين متعلقه بطريق آخر غير قصد الوجه، كقصد الأمر الوارد أولا مثلا.

كما يندفع الثانى بعدم وضوح الوجه فى ما ذكره، كما نبه له غير واحد.

قال فى الروضه- بعد أن نقل ذلك عنهم:- «و وجوب ذلك أمر مرغوب عنه، إذ لم يحققه المحققون، فكيف يكلف به غيرهم؟!»، و فى المدارك عن المحقق أنه قال فى بعض تحقیقاته: «الذى ظهر لى أن نيه الوجوب و الندب ليست شرطا فى صحه الطهاره، و إنما يفتقر الوضوء إلى نيه القربه. و ما يقوله المتكلمون من أن الإراده تؤثر فى حسن الفعل و قبحه، فإذا نوى الوجوب و الوضوء مندوب فقد قصد إيقاع الفعل على غير وجهه، كلام شعري، و لو كان له حقيقه لكان الناوى مخطئا فى نيته و لم تكن النيه مخرجه للوضوء عن التقرب به».

بل لعل مراد بعض المتكلمين توقف الحسن الفاعلى الذى هو المعيار فى المدح و الثواب على قصد وجهه حسن الفعل الشرعيه أو العقلية فى مقابل قصد الدواعى الآخر، لا اعتبار قصد خصوصيه الوجه المذكوره من وجوب أو ندب، كما هو المدعى.

هذا، و أما الاستدلال لاعتبار أحد الوجهين أو كليهما.

تاره: بتوقف تحقق الامثال عليه.

و اخرى: بأنه مقتضى أصاله الاشتغال، إما فى سائر موارد الشك فى اعتبار مثل هذه الأمور مما يمتنع التقييد به فى الخطاب، لكونه من شؤون الأمر المتأخره

عنه فلا تؤخذ في متعلقه، بل لا بد من الإتيان به مع احتمال، للشك في سقوط الأمر بدونه أو في خصوص الطهارات، حيث لا يكون مرجع الشك فيها إلى الشك في قيد الواجب، بل في محصله، كما تقدم غير مره.

فهو كما ترى! لمنع الأول جداً، بل يكفي في الامتثال الإتيان بالمأمور به وإن لم يعرف وجهه، كيف ولا إشكال في إمكان الامتثال عند تعذر معرفه الوجه، و من الظاهر عدم دخل قدره في كيفية الامتثال؟

و أما الثانى، فيظهر اندفاعه مما أشرنا إليه في أول مباحث النيه من أن مقتضى الإطلاقات المقاميه، بل اللفظيه نفى مثل هذه القيود، فيخرج بها عن مقتضى قاعده الاشتغال، التى هى المرجع فى موارد الشك فى المحصل. و أما فى غيرها فيكفى أصاله البراءه منها لو فرض عدم الإطلاق، كسائر موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

بل الإنصاف أن النظر فى النصوص و كلمات الأصحاب موجب لوضح عدم اعتبار ذلك، لعدم الإشاره فيها إلى هذه الجهات الموجب للغفله عنها، بل هو مقتضى سيره المتشرعه الارتكازيه، و لا سيما مع كثره الخطأ فى تشخيص حال الأمر، لاستنكارهم بطلان العمل حينئذ، كما أشار إلى بعض ذلك الشهيدان و صاحب المدارك و الوحيد و غيرهم.

(1) كتيه رفع الحدث التى ذكرها فى محكى عمل يوم و ليله، و نيه الاستباحه التى ذكرت فى اللمعه و حكيت عن المرتضى و الشيخ فى الاقتصاد، و جمع بينهما فى إشاره سبق و الغنيه و الوسيله، كما حكى عن أبى الصلاح الحلبى و ابن البراج و الإصباح، و عن التذكره أنه الأولى، و خير بينهما فى المبسوط و المعبر و المنتهى و القواعد و جامع المقاصد و محكى السرائر و التذكره و الدروس و الألفيه و الذكرى و غيرها. و عن السرائر: «إجماعنا منعقد على أنه لا تستباح الصلاه إلا بنيه

رفع الحدث أو نيه استباحه الصلاه بالطهاره».

و هل المراد بالاستباحه استباحه خصوص الصلاه، كما هو مقتضى الاقتصار عليها فى الوسيله و ما تقدم عن السرائر، و فى مفتاح الكرامه: «لم يجوز بعضهم الدخول فى الصلاه بغير الوضوء الذى وقع لاستباحه الصلاه»، أو استباحه كل ما يشترط بالطهاره، كما فى المبسوط و إشاره السبق و الغنيه و المعبر و القواعد و غيرها؟.

بل عمم فى المعبر و جمله من كتب العلامه و الشهيد- على ما حكى عن بعضها- لما نوى ما تكون الطهاره شرطاً لفضيلته لا لاستباحته، كقراءه القرآن، لكن منع منه فى المبسوط و محكى السرائر و الإيضاح و نسب لجماعه، قال فى المبسوط: «لأن فعله ليس من شرطه الطهاره» و فى المعبر: «و لو قيل: يرتفع حدثه كان حسناً، لأنه قصد الفضيله و هى لا تحصل بدونها» و نحوه حكى عن العلامه.

و يظهر من ذلك اختلاف محل الكلام، فمن منع نظر إلى قصد استباحه هذه الأمور، و من أجاز نظر إلى قصد كمالها، فلا نزاع فى الحقيقه، كما نبه له بعضهم.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أما وجوب نيه الرفع، فقد يستدل عليه بأن الوضوء إنما شرع لذلك، فإذا لم يقصد لم يقصد الوضوء على الوجه الذى شرع له.

وفيه: أنه لا- ملزم بنيه الغرض من التشريع و يكفى فى تعيين الفعل المشروع و تحققه القصد إليه إجمالاً، و لو بقصد أمره، لأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، كما تقدم نظيره.

و أما وجوب نيه الاستباحه، فقد يستدل عليه بما أشرنا إليه عند الكلام فى وجوب النيه من ظهور الآيه فى كون الوضوء للصلاه و مع عدم نيه الصلاه لا يتحقق ذلك، كما تضمنه كلام غير واحد فى المقام.

وقد أشرنا هناك إلى ضعف الاستدلال المذكور.

تاره: بعدم ظهور الآيه فى تقييد الوضوء الواجب بذلك.

و اخرى: بمنافاته لما هو المتسالم عليه من عدم اعتبار قصد الصلاة فى الوضوء الذى هو شرط فيها.

و توضيح هذا الأخير: أن مفاد الآيه الكريمة لزوم إيقاع الوضوء عند القيام للصلاه، فلو فرض ظهورها فى التقييد لزم توقف كل صلاه على الوضوء لها، فلا يبيح الوضوء إلا الصلاه المنويه حينه و إن تعددت، و يدفعه ما تضمن جواز إيقاع الصلوات الكثيره بوضوء واحد من النص «١» و الإجماع، إذ غايه ما قيل هو ما تقدم من عدم جواز إيقاع الصلاه إلا بالوضوء الذى وقع لاستباحه الصلاه.

و العمده فى وجه ذلك: هو أن مقتضى الجمع بين ما دل على الأمر بالوضوء قبل الصلاه- كآليه الشريفه- و ما دل على اعتبار الطهاره فيها هو كون الأمر بالوضوء قبل الصلاه لأجل إيقاعها عن طهاره، فمع فرض حصول الطهاره بوضوء سابق لا يبقى موضوع للأمر به، كما يناسبه ما فى ذيل الآيه من قوله تعالى وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ^١ «٢» و ما تضمن تفسيرها بالقيام من النوم «٣». و مقتضى ذلك الاجتزاء بكل وضوء محصل للطهاره و إن لم يقصد به الصلاه، لا تقييد الوضوء الذى يبيح الصلاه بما قصد به استباحتها، فضلا عن تقييد الرفع للحدث بذلك، كما هو المدعى لهم.

على أن ذلك لو سلم دل على اعتبار القصد إلى فعل الصلاه، و لا ريب فى عدم اعتباره، كيف و قد تظافرت النصوص بتشريع الوضوء لأمر كثيره غير الصلاه بنحو تكون هى المقصوده دونها؟ و الظاهر عدم الإشكال فى ترتب الطهاره على الوضوء المذكور، و ليس المدعى لهم إلا اعتبار نيه استباحه الصلاه، بمعنى رفع المانع عنها و إن لم يقصد فعلها، و هو أجنبي عن مفاد الآيه الكريمة.

و منه يظهر أنه لا مجال للاستشهاد له بما فى خبر الدعائم من قول على عليه السلام:

«لا وضوء إلا بنيه، و من توطأ و لم ينو بوضوئه الصلاه لم يجزه أن يصلى به، كما لو

(١) راجع الوسائل باب: ٢، ٣ من أبواب نواقض الوضوء.

(٢) سوره المائده: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

صلى أربع ركعات و لم ينوبها الظهر لم تجزه من الظهر» (١).

و حمله على إرادته استباحه الصلاة لا نفسها بعيد عن ظاهره غير مناسب للتشبيه بنيه الظهر في الصلاة.

فلا بد من طرحه لضعف سنده و هجره.

هذا، و قد يستدل في المقام باشتراك الوضوء بين الرفع و غيره- كوضوء المسلوس- و بين المبيح و غيره- كوضوء الجنب للنوم- فلا بد من تعيين كل من الرفع و المبيح بالنيه و إلا لم يتعين للامثال.

و يظهر ضعفه- مع غض النظر عن الأمثلة- مما تقدم من كفايه قصد الأمر مع وحدته في التعيين، لوضوح عدم اجتماع أمر الواجد و الفاقد في حال واحد.

هذا، و لا يخفى أن هذا الوجه يقتضى التخيير في النيه بين الأمرين في فرض اجتماعهما، و نيه خصوص أحدهما عند انفراده، و عدم نيه أحدهما لو فرض خلو الوضوء عنهما معا، كما قد يدعى في وضوء الجنب للنوم.

كما أن التخيير بين الأمرين- الذى تقدم من جماعه- يبتنى على التلازم بينهما، كما يظهر من كلام بعضهم، بل في المعتبر: «و معناهما واحد، و هو إزالة المانع». و لو تمّ أمكن إرجاع الأقوال الأربعة إلى ذلك.

لكنه يشكل في مثل وضوء الجنب للنوم، لظهور أنه غير مبيح، و إن لم يبعد كونه مخففا للحدث و موجبا لمرتبته من الطهاره.

و قد ظهر من جميع ما تقدم أنه لا ملزم بنيه أحد الأمرين، لعدم الدليل عليه، فالمرجع إطلاق أدله شرح الوضوء المقتضى لعدم اعتبارهما، و لا مجال لتوهم امتناع الإطلاق من هذه الجهة كما توهم في نيه القربه، لعدم كون أحد الأمرين متفرعا على الأمر.

و لعله لذا استظهر في الشرائع عدم وجوب نيه أحد الأمرين، و قواه في كشف اللثام و غيره، و حكى عن جماعه من المتأخرين، و هو مقتضى الاقتصار على

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤٧ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ١٨.

القربه فى المقنعه و النهايه و إطلاق النيه فى الخلاف و المراسم و النافع، بل ربما يستظهر ممن لم يتعرض للنيه بالتقريب المتقدم فى نيه الوجه.

نعم، لا بد من قصد التقرب بقصد الأمر الواقعى الداعى للوضوء و إن لم يعلم بخصوصيته، كما لو علم المكلف بوجوب الوضوء عليه ثمّ الصلاة و لم يعلم مقدميته لها بلحاظ اقتضائه الطهاره، بل و إن احتمل وجوبه نفسيا مقدما عليها كالظهر قبل العصر، حيث يكفى قصد التقرب بلحاظ الأمر المذكور على إجماله.

بقى فى المقام أمران.

الأول: أنه لا إشكال ظاهرا فى عدم اعتبار قصد موجب الوضوء من النواقض من بول أو نوم أو نحوهما، كما صرح به غير واحد، بل فى الجواهر: «بلا- خلاف أجده»، و ظاهر كشف اللثام الإجماع عليه، و فى المدارك: «هذا مذهب العلماء كافة»، بل هو مقطوع به، لامتناع خفاء الحال فى مثل ذلك مما يكثر الابتلاء به.

نعم، وقع الكلام بينهم فى حكم قصد ذلك حسب اختلاف صورته، فإن المقصود.

تاره: رفع طبيعه الحدث.

و اخرى: رفع جميع الأحداث.

و ثالثه: رفع بعض الأحداث الواقعه مع إهمال الباقي.

و رابعه: رفع بعض دون بعض.

و خامسه: رفع غير ما وقع للخطأ فى تشخيص الواقع.

و لا إشكال فى الصحه فى الصوره الأولى، بل هو المتيقن مما ذكره من وجوب نيه رفع الحدث.

و أما الثانيه، فلا بد من رجوعها للأولى، بناء على ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من وحده الحدث، لأنه عبارته عن نقض الوضوء، الذى تضمنته نصوص الأحداث، و هو غير قابل للتعدد، بل أمر واحد يستند للسبب الأول، و لا

أثر لبقيتها.

لكن ذلك وحده لا- يكفي في نفي التعدد الذى يظهر من بعض كلماتهم الآتية المفروغية عنه، إذ لا معنى لنقض الوضوء بعد تماميته إلا بنقض أثره، كما لا معنى لرفع الوضوء لموجبه- من بول أو نوم- إلا برفع أثره، ولا مانع من تعدد جهات أثر الوضوء و استناد ارتفاع كل منها إلى سبب من تلك الأسباب، فمع اجتماع أسباب الحدث ترتفع تمام تلك الجهات، و مع تبعضها يرتفع بعضها. بل لو فرض وحده الجهة لأثر الوضوء أمكن تأثير كل سبب للحدث باحداث ضدها، و يكون أثر تعدد الأسباب تأكد الضد المذكور، لقابليته للتأكد، نظير البياض الذى يرتفع بأدنى مراتب السواد مع تأكد وجود السواد بتعدد أسبابه.

بل هذا هو الأنسب بالمرتكزات فى المقام، بسبب ارتكاز مشابهه الأحداث للقذارات العرفيه، و لعل التعجيل فى صلاه مستمر الحدث- كالمستحاضه- مبنى على ذلك، و لا سيما مع ثبوت نظيره فى الأسباب الموجه لاستحباب الوضوء المعبر فى النصوص عنها بالناقض، حيث يتعين حمله على النقض بلحاظ بعض المراتب.

نعم، فى بلوغ ذلك حد الحجيه، إشكال.

و من ثم يتعين بناء هذه الصوره على ما يأتى من التفصيل فى تخلف القصود بين التقييد و عدمه، فيتوقف فى صوره التقييد، لعدم ثبوت مشروعيه الأمر المنوى، و يبنى على الصحه فى غيرها.

و من هنا يشكل الحال فى الصور الثلاث الباقية، لابتنائها على تعدد الحدث بتعدد الأسباب.

فإن قيل بوحده الحدث، تعين البطلان فى الجميع فى فرض التقييد.

و من ثم أطلق فى المدارك الإشكال مع قصد رفع بعض الأحداث.

إلا أن ترجع إلى قصد رفع طبيعه الحدث الحاصله ببعض الأسباب دون بعض، فيتجه حينئذ ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من الصحه فى الصوره الثالثه

و الرابعه فى فرض نيه رفع ما يستند للسبب المتقدم، و البطلان فى فرض نيه رفع ما يستند للسبب المتأخر، لعدم وجوده، فما قصد لم يقع، و ما يمكن وقوعه لم يقصد. كما يتعين البطلان فى الصوره الخامسه لذلك.

و إن قيل بتعدد الحدث، فالمتعين الصحه فى الصوره الثالثه، لعدم منافاه المقصود لما شرع له الضوء، فلا ينافى نيته، ليمنع من صحته. بل يتعين البناء على ارتفاع الجميع، لأن الضوء الصحيح رافع لها.

نعم، يشكل ذلك بناء على اعتبار نيه الرفع، لأن مقتضى بعض أدلته لزوم نيه رفع الجميع، فإنه الذى شرع له الضوء.

و لعله لذا احتمل العلامه فى محكى النهايه البطلان.

و أما احتمال ارتفاع خصوص المنوى - كما احتمله فيه أيضا - فلا يظهر وجهه بعد ظهور الأدله فى كون الضوء الصحيح موجبا للطهاره التامه.

و منه يظهر أن المتعين البطلان فى الصوره الرابعه، كما فى جامع المقاصد و عن نهايه الأحكام و قواعد الشهيد و الدروس و البيان، من دون فرق بين وجوب نيه الرفع و عدمه، لمنافاه نيه ذلك لنيه الضوء المشروع.

قال فى المدارك: «و يتوجه البطلان هنا للتناقض». و كذا الحال فى الخامسه، لأن ما قصد لم يقع و ما يمكن وقوعه لم يقصد.

هذا كله فى فرض التقييد، و أما فى فرض عدمه - لابتناء النيه المذكوره على محض الداعى أو نحوه مما يأتى توضيحه - فالمتعين الصحه فى الجميع.

و لعله عليه يبنى ما فى المدارك، حيث قال: «و يمكن أن يقال بالصحه و إن وقع الخطأ فى النيه، لصدق الامتثال بذلك، و هو حسن».

كما لا يبعد أن يبنى عليه ما فى كلام غير واحد من إطلاق الصحه و ارتفاع الجميع مع نيه رفع البعض، و فى المدارك: أنه الذى قطع به أكثر الأصحاب و لا يبعد ظهور بعض كلماتهم فيما يعم الصوره الرابعه.

الثانى: لو نوى استباحه صلاه معينه مع إهمال غيرها، فحيث لا تنافى نيه

و لو نوى الوجوب فى موضع الندب، أو العكس، فإن رجع ذلك إلى تقييد الأمر بطل، و إلا صح (١).

الوضوء المشروع تعيين صحه الوضوء، و إن قيل باعتبار نيه الاستباحه، لأن ظاهر أكثر كلماتهم إرادته استباحه ما يتوقف على الوضوء فى الجملة، و عليه فيباح به غيرها.

و قد صرح بذلك فى القواعد، و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه.

أما لو نوى استباحه صلاه معينه دون غيرها، فقد صرح فى القواعد بأنه كذلك. و يجرى هنا ما تقدم فى نيه رفع الحدث الواحد دون غيره من منافاته لنيه الوضوء المشروع، فالمتعين البطلان، كما فى جامع المقاصد و عن الدروس و الذكرى و البيان.

إلا أن لا يرجع إلى التقييد، لنظير ما تقدم.

و أما لو نوى أن لا يصلى به إلا صلاه واحده و إن استباح به غيرها- كما قد يظهر من تحرير المنتهى للمسأله- فلا ينبغى التأمل فى الصحه و جواز مخالفه النيه المذكوره، عملاً بمقتضى تشريع الوضوء المفروض صحته فى المقام.

(١) الخصوصيه المقصوده حين الامتثال المتخلفه فى الواقع.

تاره: تكون مقومه للأمر الممتمثل.

و اخرى: تكون خارجه عنه.

أما الأولى، فكخصوصيه أمر الظهر لمن اعتقد انشغال ذمته بها مع أنه قد أداها و ليس فى ذمته إلا العصر. و تخلفها مستلزم لعدم تحقق الامتثال، لعدم الموضوع له، و هو الأمر.

و أما الثانيه، فهى على أنحاء:

الأول: أن تكون أمراً مقارناً للامتثال لا دخل له فيه، كما لو دفع زكاته لفقير معتقداً أنه زيد، بحيث لو لم يكن زيدا لأعطاه أيضاً.

الثانى: أن تكون داعيا له، كما لو صلى فى مسجد بتخيل أنه مسجد البلد.

الثالث: أن تكون قيذا له معلقا عليه.

و دعوى: أن الامتثال فعل خارجى لا يقبل التعليق و التقييد.

مدفوعه: بأن الفعل الخارجى هو ذات الفعل الممتثل به، أما عنوان الامتثال فهو أمر إنشائى جعلى راجع إلى تعيين الفعل المأتى به ليكون تحقيقا للمأمور به و إيجادا له، فيقبل التعليق كسائر الإنشائيات، كتعليق العتق و التمليك على الموت فى التدبير و الوصيه.

و منه باب الاحتياط مع الجهل بثبوت الأمر أو بحال المأتى به، فمن صلى قصرا برجاء وجوب القصر عليه فقد علق الامتثال و قيده بوجود الأمر الممتثل، و من توضعاً بمائع مردد بين الماء و غيره فقد علق الامتثال و قيده بكونه ماء.

و ليس المعيار فيه كون المكلف بحيث لو علم بعدم تحقق ما قصده لما أقدم على الامتثال، لاشتراك الداعى مع التقييد فى ذلك، لأن الداعى هو ما يكون عله بوجوده الذهنى العلمى، فمع فرض العلم بعدمه لا مجال لتحقيق الامتثال لعدم تماميه العله له، كما لا يقدم المكلف على الامتثال مع علمه بعدم تحقق القيد.

بل ليس الفرق بينهما إلا فى أن الداعى بوجوده الذهنى عله تكوينيه من دون أن يكون لوجوده الخارجى أثر فى تحقق الفعل، أما القيد فهو بوجوده الخارجى عله جعليه، بتبع الإناطه و التقييد المتقوم بالجعل.

و منه يظهر أن تخلف القيد فى المقام مستلزم لعدم تحقق الامتثال، بخلاف تخلف الداعى، حيث لا ينافى تحقق الامتثال بعد فرض قصده فعلا بسبب الاعتقاد- و لو خطأ- بتحقيق الداعى لفرض عدم دخل الداعى بوجوده الخارجى.

و أوضح منه فى ذلك الأمر المقارن المحض، و هو القسم الأول المتقدم، لفرض عدم دخله لا بوجوده الذهنى، و لا بوجوده الخارجى.

ثم إن التقييد محتاج إلى عناية خاصه، لابتناؤه على ملاحظه نحو نسبه بين الامتثال و القيد زائدا على ملاحظه الامتثال بما يقومه من الأمر و الفعل. بل لا

يحسن التقييد و التعليق على الأمر الحالى، إلا فى فرض الشك فى وجود القيد، أما مع القطع به، و لو خطأ- كما هو المفروض فى المقام- فهو لغو خال عن الفائدة.

و من ثمّ لا مجال غالباً للحمل عليه فى المقام فى فرض الشك فى حال الخصوصيه المقصوده.

كما لا مجال لتردد بين الاعتقاد المحض و الداعى، لأن الفرق بينهما ارتكازى، بسبب دخل الثانى بوجوده العلمى دون الأول.

على أنه لا أثر للتردد بينهما بعد ما عرفت من اشتراكهما فى عدم اختلال الامتثال بتخلفهما.

و المهم إنما هو التردد بينهما و بين ما يكون مقوما للأمر، حيث لا امتثال مع تخلفه، كما تقدم فى الصورة الأولى.

فإن كانت الخصوصيه المقصوده بنحو من الأهميه بنظر المكلف بحيث لو علم من أول الأمر بتخلفها لم يندفع نحو الامتثال، فقد تردد بين ما يكون مقوما للأمر و الداعى الخارج عنه، كما لو بادر للصلاه لتخيل بقاء الوقت، حيث يتردد الأمر بين قصد امتثال الأمر الأدائى- بناء على مباينته للأمر القضائى- لتخيل وجوده، و قصد امتثال الأمر الفعلى بداعى كونه أدائياً، فتصح على الثانى قضاء و تبطل على الأول.

كما أنها لو لم تكن لها الأهميه بالنحو المذكور، فقد تردد بين ما يكون مقوما للأمر و المقارن المحض الخارج عنه، كما لو نسى أنه قد أتى بالظهر فصلى أربع ركعات، حيث قد يتردد الأمر بين قصد امتثال الأمر الفعلى مع الخطأ فى اعتقاد كونه أمر الظهر، و قصد امتثال أمر الظهر لتخيل الأمر الفعلى بها، فتصح عصراً على الأول و تبطل على الثانى.

و دعوى: أن الخصوصيه إن كانت من شؤون الأمر المميزه له، كالأدائيه و القضائيه و الظهريه و العصريه تعين كونها مقومه للأمر الممثل، فيبطل العمل بدونها، و إن كانت خارجه عنه، ككون المسجد مسجد البلد، أو كون الثوب

المصلى به كتانا، تعين كونها داعيا أو مقارنا محضا، فلا يخل تخلفها بصحة العمل، و لا مجال لفرض الاشتباه بين القسمين فى مورد.

مدفوعه: بأن كون الخصوصيه من شؤون الأمر المميزه له لا يستلزم لحاظها مقومه للأمر فى مقام الامتثال، بل قد تلحظ داعيا أو مقارنا محضا مع كون الامتثال للأمر الفعلى بذاته، فينطبق على الخالى عنها و إن اعتقد المكلف كونه واجدا لها.

ثم إنه اشتهر فى هذه العصور التريدي بين التقييد و غيره، و الحكم باستلزام التخلف للبطلان مع التقييد.

فإن أريد بالتقييد ما ذكرناه من تقييد الامتثال - كما هو ظاهر العبارات، و تقتضيه مقابلته بالداعى - فقد عرفت أنه لا مجال لاحتماله فى المقام.

و إن أريد ما تقدم فى الصورة الأولى، و هو ما يكون مقوما للأمر الممثل - كما تناسبه عبارته المتن - فليس هو من التقييد فى شىء، لوضوح عدم الشيوخ فى الأمر الممثل، بل ليست الجهة المقصوده فيه إلا معينه له من بين الأوامر المتعدده.

كما أن سيدنا المصنف قدس سره ذكر أن التقييد يكون.

تاره: على نحو وحده المطلوب.

و اخرى: على نحو تعدده، و أن البطلان بتخلف القيد إنما هو فى الأول.

و لا يخلو المراد من الثانى عن غموض، سواء أريد بالتقييد تقييد الامتثال، أم تعيين الأمر الممثل، لأن التقييد فى النسبه كنسبه الامتثال فى المقام - راجع إلى إرادته نسبه خاصه لا تشمل غير حال وجود القيد، كما أن تعيين الأمر الممثل يقتضى عدم إرادته غيره، و لا يتضح معنى لتعدد المطلوب فى كلا الوجهين.

و أما ما اشتهر من أن بعض القيود مأخوذ بنحو تعدد المطلوب، فليس المراد به إلا اختصاص التقييد بحال القدره على القيد و سقوطه فى حال تعذره، مع كون المطلوب فى حال القدره ليس إلا واحدا، و هو المقيد و لا تعدد فيه، و لذا لا يشرع الفاقد للقييد، لعدم كونه مطلوبا رأسا، فإن كان مشروعا و مطلوبا كان المورد من موارد المطلوب فى المطلوب، كما فى كثير من المستحبات، لا من باب التقييد،

و حيث كان حال الامتثال حالا خاصا، ففرض التقييد فيه لا يناسب إلا وحده المطلوب.

هذا هو مقتضى القاعده فى تخلف الخصوصيات المقصوده حين الامتثال.

و عليه العمل فى سائر العبادات. بل فى غيرها من الأمور الموقوفه على القصد، كوفاء الدين، فمن دفع للدائن دينارا وفاء عن دين خاص لتخيل حلوله وقع وفاء له و إن لم يحل واقعا، أما لو دفعه وفاء لدين حال، فبان سقوطه بإبراء أو وفاء سابق لم يقع عن دين آخر لم يحل أجله.

ففى المقام لما كان الوضوء موردا للأوامر المختلفه باختلاف الغايات المترتبه عليه، كالأمر به للكون على الطهاره، و للمقدميه للصلاه و الطواف و قراءه القرآن و غيرها.

فإن رجع قصد الوجوب أو الاستحباب إلى تشخيص الأمر الممثل بما لا- ينطبق على الأمر الفعلى- كما لو قصد امتثال أمر الفريضة، فانكشف عدم ثبوته، و ثبوت استحباب الوضوء للكون على الطهاره- تعيين البطلان.

و إن رجع إلى تشخيص حال الأمر الممثل وصفا له، أو داعيا لامثاله، لم يخل تخلفه بالصحة، إذا كان الأمر الممثل ثابتا، كما إذا قصد امتثال أمر صلاه نافله مع تخيل وجوبها، أو قصد الأمر الفعلى بالوضوء مع تخيل انشغال الذمه بالفريضة، فانكشف سقوطها بأداء سابق، و استحباب الوضوء للكون على الطهاره.

لكن يصعب البناء على ذلك، لما يلزمه من كثره موارد بطلان الوضوء، لانكشاف عدم الأمر الغيرى به المقصود فى طول قصد الأمر النفسى، إما لعدم ثبوت الأمر النفسى رأسا، أو لسقوطه بامتثال سابق.

بل بناء على ما هو الظاهر من عدم وجوب المقدمه غير الموصله، يلزم بطلان الوضوء لو لم تترتب الغايه المقصوده لتعذر أو نسيان أو لبطلان العمل المأتى به.

بل يلزم عدم جواز ترتيب أثر الصحة ظاهرا على الوضوء المأتى به لأجل

الغايات التي لم تثبت مشروعيتها، كما في موارد الاحتياط اللازم أو الراجح بالإتيان بأصل العمل، أو بإعادته، و في موارد قاعده التسامح في أدله السنن.

و لا مجال لذلك كله بالنظر لسيره المتشرعه، لبنائهم على صحه الموضوع في جميع ذلك و غفلتهم عن اللازم المذكور.

و دعوى: أن القصد في جميع هذه الموارد امتثال الأمر الفعلى بالوضوء المنطبق واقعا على الأمر الاستجابى بالكون على الطهاره أو غيره من الأوامر الفعليه، و ليس قصد خصوص الأمر الحاصل من الغايه المقصوده إلا لتخيل انطباقه عليه، أو لأنه داع لامثاله، فلا يقدر في الصحه، كما تقدم.

كما ترى! لا ابتناء ذلك على تكلف ظاهر لا يتعمده إلا بعض الخاصه المتنبهين لهذه النكات الدقيقه، دون عامه المتشرعه الجارى عملهم على مقتضى السليقه الأوليه غير المتكلفه.

و مثلها دعوى: أن المقصود بالوضوء في جميع الموارد هو امتثال الأمر بالكون على الطهاره الذى هو فعلى دائما، و إن كان الداعى لذلك في بعض الموارد هو التوصل إلى بعض الغايات المذكوره. لمخالفتها للوجدان في حق أكثر الناس، لعدم اهتمامهم بالأمر المذكور، و إغفالهم له، و لا- سيما مع جهل كثير منهم بثبوتها، بل ليس المقصود لهم إلا- امتثال أمر الغايات الخاصه.

نعم، لا- يبعد كون قصد ترتب الطهاره على الوضوء ارتكازيا عند الأ-كثر، إلا- أن ذلك لا يستلزم قصد أمرها المذكور، بل المقصود بها غالبا ترتب الغايات.

و لعل الأولى أن يقال: أشرنا عند الكلام في الضميمه الراجحه إلى أن مرجع الإجماع على عباديه العباده- الذى هو عمده أدلتها- إلى عباديه الأمر بها، الراجعه إلى تقييده بقصد امثاله، و لازمه ما ذكرنا من عدم امتثال الأمر الفعلى مع تشخيص الأمر الممثل بخصوصيه لا تنطبق عليه.

لكن عباديه الوضوء لا- ترجع إلى ذلك، لوضوح أن ما هو المستحب أو الواجب ليس إلا- الطهاره بالمعنى الاسم المصدري، الذى هو نتيجة الوضوء،

و ليس الأمر بالوضوء إلا غيريا، و الأوامر الغيريه لا يقصد بها إلا التوصل لذيها، فهى توصليه لا تعبديه، و لذا لا يعتبر فى امتثال كل منها قصد امتثاله، بل يكفى تحقق الطهاره و لو بقصد امتثال أمر غيره.

بل مرجع عباديه الوضوء إلى توقف ترتب الطهاره عليه بالمعنى المصدرى على الإتيان بالأفعال الخاصه بوجه قربى.

فهى راجعه إلى تقييد سببيه الأفعال المذكوره للطهاره، لا تقييد الأمر بالطهاره نفسيا أو غيريا.

و حينئذ يلزم الاقتصار فى التقييد المذكور على المتيقن، و هو القربه التى اقتصر عليها بعض الأصحاب، و هى المتيقن من إطلاق بعضهم، سواء كانت بلحاظ التوصل إلى امتثال أمر محقق - كما لو قصد الكون على طهاره، أو صلاه مشروعه فصلاها - أم امتثال أمر مقطوع به لا واقع له - كما لو توضحاً لصلاه بتوهم مشروعيته - أم تخيل امتثال أمر محقق - كما لو توضحاً ليصلى، فلم يصل - أم امتثال لأمر محتمل - كما لو توضحاً لصلاه احتياطيه - فإن السعى لتحصيل الطهاره فى جميع ذلك مورد للتقرب و مظهر للعبوديه، فيكفى فى تحقق العباديه المعتمره قيدا فى سببيه أفعال الوضوء للطهاره.

و لا دليل على اعتبار خصوص القربه الناشئه من الأمر الفعلى الوارد على الطهاره، كى يكون عدم ثبوت الأمر المتقرب به و عدم تحقق امتثاله مبطالا له، كما يبطل سائر العبادات.

بل هو لا يناسب السيره التى أشرنا إليها.

و من ذلك يظهر أن تقييد الوضوء بالعباديه ليس موردا للإشكال المشهور فى الواجبات التعبديه من امتناع تقييد المأمور به بما هو من شؤون الأمر المتأخره عنه رتبه.

لعدم رجوع عباديته إلى اعتبار التقرب بأمره فى امتثاله، الراجع إلى تقييد المأمور به، بل إلى تقييد تسبب الأفعال الخاصه للطهاره على التقرب بأى وجه

و كذا الحال إذا نوى التجديد و هو محدث، أو نوى الرفع و هو متطهر (١).

فرض، و القيد المذكور غير متفرع على المقيد، بل أجنبى عنه.

كما ظهر أن المتعين هو صحه الوضوء مع الخطأ فى نيه الوجوب أو الندب، و إن رجع إلى الخطأ فى تشخيص الأمر الذى يراد امتثاله، خلافا لما فى المتن من التفصيل، الذى عرفت أنه المتجه فى سائر العبادات.

نعم، لو رجع ذلك إلى تقييد القصد إلى الوضوء و التقرب به اتجه البطلان، نظير ما تقدم فى تخلف قيد الامتثال.

لكنه مثله يبتنى على تكلف لا مجال للحمل عليه.

ثمّ إنه بما ذكرنا هنا يمكن تصحيح الوضوء قبل الوقت لأجل التهيؤ للصلاه فيه، فإن التهيؤ المذكور مورد للتقرب و إن لم يكن مستحبا شرعا، لما يتضمنه من الانقياد للمولى و الخضوع له. و يأتى تمام الكلام فيه فى غايات الوضوء عند الكلام فى الوضوءات المستحبه إن شاء الله تعالى.

بقى شىء، و هو أن الظاهر، بل المتيقن من الإجماع على عباديه الوضوء و لزوم إيقاعه عن قربه لزوم التقرب بالأفعال من حيثيه عنوانها الخاص، و هو عنوان الوضوء و الطهاره، بحيث تكون جهه التقرب قائمه به، فلا بد من قصد ذلك و لو إجمالا بقصد الأمر الوارد عليه من جهه أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، و لا يكفى قصد التقرب بالأفعال من حيثيه أخرى كالتنظيف.

و عليه، لا بد من كون التقرب بالوجه المذكور تام الداعويه، على ما تقدم توضيحه عند الكلام فى الضمائم الراجحه و المباحه. فما ذكرناه هنا تتميم لما ذكرناه هناك، و استدراك لما فات فيه. فراجع و تأمل جيدا.

(١) صرح غير واحد من الأصحاب بأن من توطأ للتجديد ندبا فانكشف كونه محدثا صح وضوؤه، و إليه يرجع ما ذكره غير واحد من أن من أغفل شيئا من

أعضاء وضوئه الرفع للحدث ثمّ تَوْضُأً للتجديد صح وضوؤه.

وقد استشكل عليهم بأنه لا يناسب ما ذكره جملة منهم من اعتبار نيه الرفع أو الاستباحه، أو نيه الوجوب أو الندب، فى الوضوء. و أجاب عنه غير واحد- منهم الشهيد فى محكى الذكرى- بأن ظاهر الأصحاب و الأخبار أن شرعيه التجديد لتدارك ما عساه فات بالأول.

و مرجعه إلى أن نيه التجديد مستلزمه لنيه الرفع أو الوجوب بالوضوء على تقدير الحدث، كما فى الوضوء المعاد احتياطاً. و هو كما ترى لا شاهد له من النصوص، بل هى ظاهره فى أن الوضوء التجديدى لتأكيد الطهاره، كما هو مقتضى التعبير عنه فيها بالتجديد، و بأنه نور على نور، و غير ذلك «١».

و من هنا جزم غير واحد بالبطلان، و بناه فى الشرائع على القول باعتبار بعض ما تقدم، إذ لا مجال للإشكال المذكور بناء على عدم اعتبار أمر غير القربه، و من ثمّ جزم بعضهم بالصحه حينئذ، و فى الجواهر: «من غير إشكال يعرف عندهم فيه، بل فى كلام بعضهم القطع به».

لكن بناء على ما تقدم من المعيار العام فى سائر العبادات يتعين التفصيل الذى أشار إليه فى المتن، و هو أن نيه أحد الأمرين إن رجعت إلى تشخيص الأمر بنحو لا- ينطبق على الأمر الفعلى تعيين البطلان، و إن رجعت إلى نيه أحدهما مقارنة محضاً لامثال الأمر الفعلى أو داعياً له خارجاً عنه، مع نيه امتثاله على ما هو عليه تعينت الصحه.

أما بناء على ما ذكرنا فى عباديه الوضوء، فاللازم بناء المسأله على أن الوضوء الرفع و التجديدى ماهيه واحده مشتركه فى الأثر- و هو الطهاره- و تأكيد الطهاره بالتجديدى ناش من قبول الأثر المذكور للتأكد، أو ماهيتان لكل منهما أثرها المختص بها.

(١) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء.

(مسألة ٧٢): لا بد من استمرار النية (١)،

فإن قيل بالأول، تعينت الصحة، لفرض القصد إلى الماهية المذكوره و قصد التقرب بها، وإن أخطأ المكلف في اعتقاد الخصوصية الفردية على خلاف ما هي عليه.

و إن قيل بالثاني، تعين البطلان، لعدم القصد للماهية المشروعه ذات الأثر الخاص، بل للماهية الأخرى المفروض عدم مشروعيتها، فهو كما لو قصد الغسل بغسل أعضاء الوضوء، حيث لا يقع وضوءاً و إن لم يكن عليه غسل.

هذا، و ظاهر النصوص الأول، لانصرافه من التعبير عن التجديدي بالوضوء على الوضوء، و بالطهر على الطهر، بل هو الظاهر من فرض التجديد، إذ لا يجدد الشيء إلا بمثله، و نسبه التجديد إليه لا تكون إلا بلحاظ بقاء أثره و تأكده، بل سبر جميع النصوص «١» يشرف بالناظر فيها على القطع بذلك، فلاحظ.

(١) لا ينبغي التأمل في ذلك، لوضوح أن الوضوء بتمامه عباده موقوفه على النية.

نعم، لما كان مراد بعض الأصحاب بالنية ما يساوق الإخطار، و استمراره متعسر أو متعذر، فقد جعلوا محلها مقارنا لأول العمل، و اكتفوا في غيره باستدامتها حكماً، مع خلافهم في تفسير الاستدامه الحكمية، حيث فسرت في كلام جماعه كثيره- بل يظهر من محكي بعضهم دعوى الإجماع عليه- بعدم الانتقال إلى نية أخرى تنافيتها- كما في المبسوط و المعتمد و المنتهى و كثير غيرها- و فسرت في الغنية و محكي السرائر بأن يكون ذاكراً لها غير فاعل لنية تخالفها، مدعياً عليه في الأول الإجماع، و فسرها الشهيد في محكي الذكرى بالبقاء على حكمها و العزم على مقتضاها، و عن قواعده عن بعض تفسيرها بتجديد العزم كلما ذكر.

و ظاهر بعضهم أن الاختلاف بين هذه الوجوه عملي.

(١) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء.

بمعنى صدور تمام الأجزاء عن النية المذكوره (١).

مسأله ٧٣ لو اجتمعت أسباب متعدده للوضوء كفى وضوء

(مسأله ٧٣): لو اجتمعت أسباب متعدده للوضوء، كفى وضوء (٢)

إلا أن الظاهر رجوعها جميعا إلى ما هو مقتضى السيره من الاكتفاء فى الاستمرار بالقصد الإجمالى الارتكازى، و إلا فلا يظن من أحد الالتزام بجواز خلوشىء من أجزاء العباده عن النيه.

و كيف كان، فقد تقدم- عند الكلام فى حقيقه النيه- الاكتفاء بالقصد المذكور فى الابتداء أيضا، و أنه لا ملزم بالنيه التفصيليه المساوقه للإخطار فى أول العمل، فراجع.

ثم إن المراد من استمرار النيه ما يساوق وقوع جميع الأفعال عن نيه فعل المجموع، فيؤتى بكل منها على أنه جزء من العمل المنوى حين الانشغال بها، كما هو مقتضى الارتباطيه بينها، لا على أنه عمل مستقل قائم بنفسه.

نعم، يكفى نيه ذلك إجمالا، كما لو توشأ الجاهل بأجزاء الوضوء متابعا للعالم بها، فإنه و إن لم يعلم بتمام أجزاء الوضوء حين الشروع فيه، إلا أنه ينوى الإتيان بكل فعل منها بالوجه الذى ينويه العالم.

و لهم كلام طويل فى تحديد ذلك لا مجال لاستقصائه، كما لا مجال لاستقصاء غير ذلك مما ذكره فى المقام، لضيق الوقت، و قله الفائده، و ظهور الحال مما تقدم.

(١) فلا يخل انقطاع النيه بالعدول عنها ثم الرجوع إليها قبل فعل بعض الأجزاء، أو بعده إذا أعاده عن نيه، مع المحافظه على الموالاه، كما صرح به غير واحد.

لعدم الدليل على اعتبار الاستمرار زائدا على وقوع تمام الأفعال عن نيه، بل يدفعه الإطلاق الذى أشرنا إليه غير مره.

(٢) هذا مذهب العلماء كافه، كما فى المدارك.

و يقتضيه- مضافا إلى ذلك، و إلى السيره القطعيه- أدله سببيه الوضوء للطهاره، سواء قلنا بوحده الحدث، و أنه يستند لمجموع الأسباب مع تقارنها، أو للأسبق منها مع تعاقبها، أم بتعددته على ما سبق الكلام فيه في ذيل مسأله وجوب نيه الرفع و الاستباحه. أما على الأول، فظاهر.

و أما على الثاني، فلأن مقتضى إطلاق ما دل على وجوب الوضوء، و الطهور الذى يظهر من النصوص إرادته الوضوء به- للغايات الاكتفاء بالوضوء الواحد « ١ ».

بل ما تضمن ناقضيه النواقض للوضوء ظاهر فى أنه ليس هناك إلا وضوء واحد ينتقض بكل منها، لا أن لكل حدث وضوء ينتقض به، و إلا كان المناسب تنكير الوضوء أو إضافته لحدثه.

و أما دعوى: أنه مخالف لأصالة عدم التداخل.

فيدفعها ما أشرنا إليه عند الكلام فى اعتبار طهاره الأعضاء قبل غسلها للوضوء من اختصاص أصالة عدم التداخل بالتكاليف، لاستحاله تعدد التكليف مع وحده المكلف به، بخلاف الأسباب، إذ لا مانع من وحده السبب مع تعدد المسبب، فيكون الوضوء الواحد فى المقام رافعا للأحداث المتعدده.

و منه يظهر أنه لا مجال لتقريب أصالة عدم التداخل فى المقام بما تضمنته بعض نصوص الأحداث من الأمر بالوضوء عقبيها و التعبير بأنها توجبه.

ففى صحيح محمد عبد الله بن المغيره و محمد: «إذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء» « ٢ »، و فى صحيح ابن الحجاج: «من وجد طعم النوم قائما أو قاعدا فقد وجب عليه الوضوء» « ٣ »، و فى صحيح زراره: «لا يوجب الوضوء إلا من غائط أو بول.» « ٤ ».

و الوجه فيه: أن الأوامر المذكوره ليست مسوقه للتكليف بالوضوء، بل

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٥، ٦ من أبواب الوضوء، و غيرها.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

واحد بقصد رفع الحدث (١). و لو اجتمعت أسباب للغسل أجزأ غسل واحد (٢)،

للإرشاد إلى انتقاضه بالأمر المذكور، و سببيتها للحدث الذى يرفع به، فحيث لا تجرى أصاله عدم التداخل فى الأسباب لا تنهض الأوامر المذكوره لتتقيد موضوعها.

بل مقتضى إطلاق الأمر فيها الاكتفاء بالوضوء الواحد لرفع كل من الأحداث المذكوره و إن قارن غيره من الأحداث، فلاحظ.

(١) أما لو قصد رفع حدث خاص أو جميع الأحداث، فقد تقدم الكلام فيه فى ذيل مسأله نيه الرفع و الاستباحه، كما تقدم عدم اعتبار نيه الرفع فى صحه الوضوء، بل تكفى نيه الوضوء المشروع.

(٢) لا يخفى أن أجزاء بعض الأغسال عن بعض مخالف للقاعده الأوليه، لظهور أدله الأحداث و الأغسال فى تباينها.

أما الأحداث، فلأن المنصرف من نسبه الغسل للجنابه و الحيض و نحوهما تباين ما يضاف الغسل له و يزيله، لا تباين سببه مع وحدته.

و هو المناسب لتباين أحكام الأحداث، ككراهه و طء المرأه المحدثه بحدث الحيض دون المحدثه بحدث الجنابه، و عدم جريان أحكام الحدث الأكبر، على من يمسه الميت، بل يجرى عليه حكم الحدث الأصغر، و استحباب الوضوء أو وجوبه منضمًا للغسل فيما عدا الجنابه.

بل ظاهر بعض النصوص مشروعيه رفع بعض الأحداث دون بعض، ففى موق عمار عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن المرأه يواقعها زوجها ثمّ تحيض قبل أن تغتسل، قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت، و إن لم تفعل فليس عليها شىء، فإذا طهرت اغتسلت غسلًا واحدًا للحيض و الجنابه» (١)، بل هو مقتضى ما يأتى من

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

تباين الأغسال، إذ مع وحده الحدث يمتنع تعدد الرفع له.

و أما الأغسال، فتباينها مقتضى تعدد عناوينها، لأن الأدلة لم تتضمن بيان محض رفع الأحداث المذكوره بالغسل، ليكون مقتضى الإطلاق رفع الغسل الواحد لكل حدث منها و لو قارن غيره المستلزم للتداخل، نظير ما تقدم فى الوضوء، بل إضافه كل غسل لحدثه، و ظاهر الإضافه الاختصاص، نظير إضافه الغلام لزيد و السرج للدابه و الباب للدار، و لازمه تعدد الأغسال، تبعاً لتعدد ما أضيفت إليه، و لا تنطبق على غسل واحد، و لا مميز بينها إلا النيه، و أجزاء غسل واحد عن الجميع مخالف للأصل.

و كذا الحال فى الأغسال المستحبه غير الرفع للحدث، لأن أصله عدم التداخل فى التكاليف مع تعدد أسبابها تشمل المستحبات و لا تختص بالواجبات، لعموم الوجه الذى أشرنا إليه عند الكلام فى اعتبار الطهاره فى أعضاء الوضوء.

و على هذا لا بد فى تداخل الأغسال من دليل خاص يخرج به عن مقتضى القاعده المذكوره، و هو ما يأتى الكلام فيه.

(١) أما إذا كانت كلها واجبه و كان فيها غسل الجنابه، فقد نسب فى الجواهر لظاهر جماعه، و قال: «و الظاهر أنه المشهور، بل لم أعثر فيه على مخالف صريح، بل عن شارح الدروس: الظاهر أنه موضع وفاق. و قد يدعى شمول ما نقل من الإجماع على الاجتزاء فى المسأله الثانيه، و هى ما لو نوى الجنابه، لاشتغال نيه الجميع عليها، بل فى كشف اللثام: أن الصحه فيها أولى من تلك».

و يقتضيه كثير من النصوص، كصحيح زراره: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابه و الجمعه [الحجامه. خ ل كافي] و عرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزياره، فإذا اجتمعت [لله عليك حقوق] عليك حقوق [الله] أجزاءها

عنك غسل واحد. قال: ثم قال: وكذلك المرأة يجرؤها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها و غسلها من حيضها و عيدها «١»، و مرسل جميل عن أحدهما عليهما السلام: «أنه قال: إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزاء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم» «٢»، و النصوص المتضمنه أن المرأة الجنب إذا حاضت اغتسلت بعد طهرها غسلًا واحدًا «٣»، منها موثق عمار المتقدم، و خبر شهاب المتضمن أن الجنب الذي يغسل الميت يجرؤه غسل واحد لهما «٤»، و النصوص المتضمنه أن الميت الجنب أو الحائض أو النفساء يغسل غسلًا واحدًا «٥».

و دعوى: أن الغسل المذكور غسل الميت لا- غير، لسقوط الأغسال الأخرى بارتفاع موضوعها، أو لعدم الخطاب بشيء من غاياتها بعد الموت، فيخرج عما نحن فيه.

مدفوعه: بأن ذلك خلاف المنصرف من نصوص المقام و لو بلحاظ ظهورها في تقرير ما في نفس السائل و عليه ابنتى سؤاله من الاهتمام برفع الأحداث المذكوره، و إلا كان المناسب التعبير عن الغسل الواحد بأنه غسل الميت، و لا سيما مع ظهور نصوص غسل الميت في أنه لأجل رفع حدث الموت كى يلقي ربه و هو طاهر، بل ظاهر بعضها أنه مسانخ لحدث الجنابه «٦»، فالاهتمام برفعه يناسب الاهتمام برفع حدث الجنابه، الذى هو المناسب أيضا لما ورد فى قصه غسيل الملائكه «٧» و فيمن فجر بالميتة «٨».

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه.

(٤) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٥) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت.

(٦) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

(٧) راجع تنقيح المقال ج: ١ ص: ٣٨٢ فى ترجمه حنظله ابن أبى عامر الراهب. و قد روى الصدوق حديث تغسيل الملائكه له من دون أن يشير لجنابته، الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٢. بل قد يظهر منه أنه لغسل الميت لا للجنابه. لكنه لا يناسب تخصيص حنظله بذلك.

(٨) أمالي الصدوق المجلس: ١١ ص ٣٨ طبع النجف الأشرف.

ص: ٥٧١

مضافا إلى التعبير في صحيح زراره بإجزائه للجنبه و لغسل الميت معللا- بقوله عليه السّلام: «لأنهما حرمتان اجتماعا في حرمه واحده» (١).

و هذه النصوص - كما ترى - شامله لما إذا نوى بالغسل الواحد الجميع، الذي هو المتعارف ممن يعلم بها.

ولا سيما مثل موثق عمار المتقدم، فإن قوله عليه السّلام فيه: «للحيض و الجنابه» و إن أمكن أن يكون بيانا لما يقع له الغسل الواحد، لا بيان الداعي المقصود حينه، إلا أنه يبعد عن مثل هذا التعبير مانعيه قصدهما معا غاية البعد.

نعم، قد يشكل الاستدلال بمرسل جميل بأن أضافه الغسل فيه للجنب مانع من إطلاقه بنحو يشمل نيه الجميع، لوروده لبيان أجزاء غسله عن غير الجنابه بعد المفروغيه عن أجزاءه للجنبه، فإذا احتمل قدح نيه الجميع في أجزاءه للجنبه لم ينهض بإثبات أجزاءه لها، فضلا عن أجزاءه لغيرها، بل المتيقن منه صورته قصد الجنابه وحدها و لو للغفله عن غيرها، لكنه غير مهم بعد وفاء غيره بالمطلوب.

و منه يظهر ضعف ما عن ابن إدريس من إيجاب إيقاع الغسل للجنبه. إلا أن يكون مراده ما يعم نيتها في ضمن الجميع، أو في مقابل نيه ما عداها، فلا يكون مخالفا في المقام.

و أما إذا لم يكن فيها جنبه، فمقتضى إطلاق بعضهم و صريح آخرين الاجتزاء بالغسل الواحد بنيه الجميع، بل قد يظهر من الجواهر المفروغيه عنه، حيث لم يشر للخلاف فيه.

و يقتضيه إطلاق صحيح زراره الأول و عموم التعليل في صحيحه الثاني الوارد في غسل الميت الجنب.

خلافا لما قد يظهر من كشف اللثام من عدم التداخل حينئذ، حيث ذكر أن

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

الأولى الاقتصار على منطوق الصحيح الأولى، المختص بصوره وجود الجنابه.

و فيه: أن الحكم فى الصحيح بإجزاء الغسل الواحد عن الأغسال المذكوره ظاهر فى الانحلال بمعنى إجزائه عن أى منها فرض، فيشمل ما لو لم يكن فيها جنابه، لا فى المجموعيه، ليختص بصوره وجود الجنابه، بل غيرها مما تضمنه الصحيح.

مضافا إلى أنه لا مجال للاقتصار على ما ادعاه من منطوقه بعد قوله عليه السلام فيه:

«و إذا اجتمعت عليك حقوق.» و عموم التعليل فى الصحيح الثانى.

و أما إذا كانت كلها مستحبه، فقد صرح بالإجزاء مع نيه الجميع فى المعبر و الروض و المدارك و محكى التذکره و الذکرى و أمان الأخطار لابن طاوس و الذخيره و الكفايه و المفاتيح و الدلائل و غيرها. و هو المتيقن من إطلاق المنتهى و محكى نهايه الأحكام و البيان و المسالك و الأردبيلى و غيره. بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سره أنه المشهور ظاهرا.

خلافًا للإرشاد و القواعد و جامع المقاصد و محكى التحرير و الموجز و مجمع الفوائد، فلا تداخل فى المستحبات مطلقا.

و كأنه لأصالة عدم التداخل، لعدم المخرج عنها من النصوص المتقدمه إلا ما يوهمه إطلاق صحيح زواره الأول، لكنه لو لم يكن ظاهرا فى خصوص الواجب، فلا أقل من كونه المتيقن منه، للتعبير فيه بالحقوق.

و فيه: أنه لو فرض ظهور الحق فى الواجب بدوا فلا- بد من حمله على الأعم بقريته الصدر و الذيل المشتملين على القسمين، لظهور فقره المذكوره فى بيان كبرى الحكم المذكور فيهما و ضابطه. و احتمال كونه كلاما مستقلا، مخالف للظاهر جدا.

على أنه يكفى إطلاق الصدر و الذيل، لما أشرنا إليه فى الصوره السابقه من أن الحكم فيهما بإجزاء الغسل الواحد عن الأغسال المذكوره ظاهر فى الانحلال لا المجموعيه، فيشمل ما لو كان الثابت خصوص المندوبه منهما، و يتعدى لبقية

صور انفراد المندوب بعدم الفصل، بل بإلغاء خصوصية المورد عرفاً.

كما ظهر من ذلك ضعف ما قد يظهر من كشف اللثام من اختصاص الخبر بصوره وجود الجنابه، و عدم شموله لصوره اجتماع المندوب مع غير الجنابه من الواجب، فضلاً عما لو انفرد المندوب، كما هو محل الكلام.

هذا، وقد يستدل للإجزاء هنا بالصحيح عن ابن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله إلى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل، و من اغتسل ليلاً كفاه غسله إلى طلوع الفجر» (١).

بتقريب: أنه لا مجال لإبقاء الوجوب فيه على ظاهره، و هو ما يقابل الندب، لعدم مناسبه للاستمرار المذكور فيه، سواء حمل على الاستمرار بلحاظ تجدد أسباب الحدث الموجه للغسل، أم بلحاظ الغايه التي يراد إيقاعها بالغسل، لوضوح أن تجدد الحدث ملزم بتجديد الغسل و لا- يكفي الغسل الواحد في اليوم أو الليل، كما أن الغايه التي يجب لأجلها الغسل - كالصلاه- لا تحدد بالوقت المذكور، بل يجوز إيقاعها به و إن بعد زمانها عنه، فلا بد من حمل الوجوب فيه على محض الثبوت، ليتمكن إرادته ما يستحب لأجله الغسل، لبيان كفايه الغسل الواحد في اليوم أو الليل لجميع ما يقع فيه مما يستحب له الغسل، فيدل على التداخل في فرض اجتماع الأغسال المستحبه وحدها.

و يشكل: بأنه كما يمكن حمله على ذلك، يمكن حمل الاستمرار فيه على كونه بلحاظ الغايه التي يراد فعلها بعد الغسل المستحب من إحرام أو زياره أو حلق أو ذبح أو غيرها، و أنه لا بد من المبادره إليها في اليوم أو الليل الذي أوقع فيه الغسل، من دون نظر للتداخل و عدمه، و هو المناسب لما في موثق سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «من اغتسل قبل طلوع الفجر و قد استحتم قبل ذلك ثم أحرم من يومه أجزاءه غسله، و إن اغتسل في أول الليل ثم أحرم في آخر الليل أجزاءه غسله» (٢).

اللهم إلا أن يقال: لا إشعار في الصحيح و لا الموثق في أخذ غايه خاصه قيذا

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الإحرام من كتاب الحج حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الإحرام من كتاب الحج حديث: ٥.

فى الغسل المفروض إجراؤه، بمعنى فرض الإجزاء فهما بالإضافة إلى خصوص الغايه التى أوقع لأجلها الغسل.

بل مقتضى إطلاقهما كفايه الغسل الواحد لكل ما يحتاج فيه إلى الغسل مما يكون فى يوم الغسل أو ليلته و إن كان متعددًا، فإسواقان صحيح زراه المتقدم مع تضمنهما بيان الغايه له، فإدلان على التداخل مثله.

بل قد يدل عليه غيرهما مما تضمن كفايه غسل اليوم لليوم، و غسل الليل لليل «١»، فلاحظ.

و أما إذا كانت الأغسال مختلفه فى الوجوب و الندب، فقد صرح بالاجتراء بالغسل الواحد مع نيه الجميع فى المبسوط و المعبر و الروض و المدارك و غيرها، و هو المحكى عن ابن أبى عقيل و الدلائل و الذخيره و الكفايه و المفاتيح.

و يقتضيه إطلاق الشرائع و محكى الاشراف و أمان الأخطار و البيان و المسالك و الأردبلى.

بل فى الخلاف دعوى الإجماع على أجزاء الغسل الواحد المنوى به الجنابه و الجمعه.

و قد تقدم من جماعه إطلاق عدم التداخل فى المستحبات، و من كشف اللثام الميل لعدم التداخل إذا لم يكن فيها جنابه.

كما صرح بالبطلان مع نيه الواجب و المستحب فى المنتهى و محكى التذكره و المختلف و النهايه. و ظاهر المحكى عن غير واحد التوقف.

و قد يستدل للتداخل بإطلاق صحيح زراه الأول، و عموم التعليل فى صحيحه الآخر الوارد فى غسل الميت، و مرسل جميل، و الصحيح المتقدم عن ابن يزيد.

لكن لا إطلاق للصحيح المذكور يشمل المقام، لما تقدم من أن المنظور فيه التعميم من حيثه الأسباب و الغايات المتجدده فى يوم الغسل أو ليلته، و أنه لا بد

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الإحرام من كتاب الحج.

من حملة على تجدد أسباب استحباب الغسل و غاياته، و لا- نظر فيه إلى ما ينوى رفعه به حين وقوعه ليشمل نيه الواجب و المستحب، و ينفع فيما نحن فيه، فتأمل.

و أما مرسل جميل، فقد تقدم فى الصورة الأولى الإشكال فى شمول إطلاقه لصوره نيه الجميع، مع أن المتيقن من التعبير بالزوم فيه التداخل فى الواجبات.

و مثله التعليل بالحرمة فى صحيح زراره الآخر.

فالعمده صحيح زراره الأول الشامل لنيه الجميع، بل هى الصورة المتعارفه الملتفت إليها، كما تقدم.

و تقدم فى الصورة الثانية ضعف ما قد يظهر من كشف اللثام من اختصاص التداخل بصوره وجود الجنابه، كما تقدم فى الصورة الثالثه ضعف إطلاق عدم التداخل فى المستحبات.

و أما من منع من التداخل فى خصوص المقام، فعمده الوجه لهم فى ذلك ما فى كلام جمع من تضاد النيتين، لاستحاله اجتماع الوجوب و الندب فى فعل واحد.

و لا يخفى أن استحاله اجتماعهما إنما هى لاستحاله اجتماع الضدين، بعد فرض تضاد الأحكام و منها الحكمان المذكوران، و لو لزم ذلك من التداخل فى المقام لزم نظيره من التداخل فى الواجبات فقط أو المستحبات كذلك، لاستحاله اجتماع المثليين كالضدين، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سرّه، و لازمه امتناع التداخل مطلقا، و هو مخالف لصريح النصوص المتقدمه المعمول عليها عند الأصحاب و منهم المانعون فى هذه الصورة، لتسالمهم على العمل بها فى الجملة، و إن حكى فى الجواهر عن بعضهم إنكار التداخل مطلقا، و هو من الشذوذ بمكان.

و من هنا ناسب التعرض لحقيقه التداخل، لابتناء اندفاع الإشكال على ذلك، و لا سيما مع قرب ابتناء بعض وجوه الاستدلال فى الفروع الآتية عليه.

ف نقول: سقوط الأوامر المتعدده بالفعل الواحد.

تاره: لامتنالها به بسبب تصادق عناوينها عليه.

و اخرى: لوفائه بملاكها، و إن باينها.

و ثالثه: لكونه رافعا لموضوعها الذى يناط به ملاكها، كتطبيق الزوجه المسقط لأحكامها من وجوب الإنفاق عليها و القسمة لها و غيرهما.

و رابعه: لكونه مانعا للمولى من استيفاء ملاكها بالتكليف، إما لإحداث ما يزاحم ملاكها، كما لو أمر بالدرس و المطالعه للتعلم فأحدث المكلف ما يوجب إضرارهما ضررا أهم من مصلحه التعلم، أو لإحداث المانع من ترتب الملاك على الفعل، كما لو أحدث فى المثال ما يوجب النسيان فلا- يترتب التعلم على الدرس و المطالعه، أو لتعذر الفعل مع تماميه ملاكه، كما لو عجز المكلف نفسه فى المثال عن المطالعه و الدرس.

و الظاهر رجوع الصوره الثانيه للأولى، لتبعيه التكليف للملا-ك سعه و ضيقا، فمع فرض وفاء الفعل المذكور بملاك الأوامر المذكوره لا- معنى للأمر بمتعلقاتها المباينه له تعيينا، بل لا بد من دخوله فى حيز الأمر، و لو لكون الأمر تخييريا لو فرض عدم الجامع العرفى بين متعلق الأمر و الفعل المذكور، كما لو فرض حصول ملاك العقيقه بالأضحيه، حيث يلزم حينئذ التخيير بينهما فى فرض مشروعيه الأضحيه، لا الأمر بالعقيقه تعيينا، مع سقوط أمرها بالأضحيه، فتكون الأضحيه امثالا للأمر التخييرى المذكور، كما فى الصوره الأولى.

و حينئذ، فمن الظاهر عدم رجوع التداخل فى الأغسال و غيرها للصورتين الأخيرتين، لظهور التعبير بالإجزاء فى أدلته فى كون الفعل المجزى عن الأوامر المتعدده مسانخا لامثالها و محصلا لملاكها، و لذا يكون مقربا مثلها، مع عدم صلوح المسقط فى الصورتين المذكورتين للمقريبه، لعدم وفائه بملا-ك فعلى مورد للتكليف، بل هو فى الصوره الثالثه طرف للتخيير العقلى، دون الشرعى، و فى الرابعه قبيح عقلا و مبعد من الشارع، لما فيه من تفويت الملاك الفعلى، بل لا بد من رجوعه للصورتين الأوليين اللتين عرفت رجوعهما للصوره الأولى.

و هو لا ينافى ما سبق من أن مقتضى الأصل الأولى عدم التداخل، لظهور

أدله الأوامر المذكوره فى تباين متعلقاتها مفهوما و مصداقا بنحو لا تمتثل بفعل واحد.

إذ لا مانع من رفع اليد عن الظهور المذكور بدليل التداخل الظاهر فى تحقق الامتثال لكل بفعل واحد برفع اليد إما عن ظهورها فى تباين المتعلقات مفهوما، بحملها على أن المأمور به فى الكل مفهوم واحد صادق على الفعل الواحد المستلزم لوحده الأمر، لامتناع اجتماع المثليين، غايته أنه أمر مؤكد بسبب تعدد ملاكاته، تبعا لتعدد الجهات المقترضه له، و إما برفع اليد عن ظهورها فى تباينها مصداقا، مع المحافظه على تباينها مفهوما، بأن يكون المأمور به فى كل منها خصوصيه مباينه للخصوصيه المأمور بها فى الآخر، و إن أمكن اجتماع الخصوصيات فى فرد واحد.

و مما ذكرنا، يظهر ضعف ما فى الجواهر من امتناع التداخل الحقيقى الراجع إلى امتثال الأوامر المتعدده بالفعل الواحد. قال: «إذ لا يتصور جعل الشئيين شيئا واحدا حقيقه، و ما يطلق عليه الأصحاب أنه تداخل فالمراد أنه شبه التداخل من الاجتزاء بواحد عن متعدد، و بهذه المشابهه يمتاز عن الإسقاط».

و بهذا تخلص عن محذور اجتماع الضدين فى محل الكلام، لأن الفعل الواحد و إن أسقط الوجوب و الندب، إلا أنه ليس امتثالا لهما، لمباينته للواجب و المندوب معا، فلا يكون منصفا بهما.

وجه الضعف: أن امتثال كلا الأمرين بالفعل الواحد لا يرجع إلى جعل الشئيين شيئا واحدا، بل إما أن يرجع إلى اندكائك أحد الأمرين بالآخر و رجوعهما لأمر واحد مؤكد، لوحده متعلقهما مفهوما، أو تعددهما لتعدد متعلقيهما مفهوما مع انطباق المفهومين على الفعل الواحد، الذى لا محذور فيه، لوضوح أن الفعل الواحد مجمع لعناوين كثيره.

و مع ذلك لا- يمكن الخروج عن ظهور النصوص و الفتاوى فى كون التداخل حقيقيا بالمعنى المذكور، و لا سيما مع اعترافه قدس سرّه بأن الفعل الواحد واجد لملاكات

الأوامر التي يجزئ عنها، حيث لا مجال مع ذلك لقصور المأمور به عن شموله، لوضوح تبعيه الأمر للملاك.

ثم إنه عرفت أن التداخل يبتنى على أحد وجهين.

الأول: أن تتحد متعلقات الأوامر مفهوما، فيلزم اندكاك الأوامر بعضها ببعض و رجوعها لأمر واحد مؤكد، تبعا لتعدد الملاك.

الثاني: أن تتباين متعلقات الأوامر مفهوما مع اجتماعها في الفعل الواحد، حيث يكون مصداق الكل منها.

و أما إذا كان الكل مفهوما واحدا من دون تأكيد في الأمر، فهو خارج عما نحن فيه من تداخل الأوامر في الامتثال، بل يكون من تداخل أسباب الأمر فيه، حيث يكون المؤثر له هو السبب السابق - واحدا كان أو متعددا - دون اللاحق، نظير تداخل أسباب الحدث للوضوء، بناء على وحده الحدث.

إذا تقرر هذا، فالظاهر أن التداخل في الأغسال المستحبه غير الرافعه يبتنى على الوجه الأول، لوضوح أن مرجع الأمر بها - بعد فرض كونها طهاره - إلى كون المطلوب بكل منها مرتبه من الطهاره زائده على مجرد عدم الحدث، نظير الوضوء التجديدي، و لذا تشرع من غير المحدث، و أدلتها و إن كانت ظاهره بدوا في تباينها المقتضى للجمع بينها عند اجتماع أسبابها المستلزم لحصول مرتبه مؤكده من الطهاره المذكوره، و لذا كان الأصل عدم التداخل، إلا أن دليل التداخل كاشف عن كون المطلوب في الكل مرتبه واحده تحصل بغسل واحد، فلا بد من اندكاك الأوامر بعضها ببعض و يكون هناك أمر واحد مؤكد.

و أما التداخل في الأغسال الرافعه للحدث، فهو يبتنى على الوجه الثاني، حيث أشرنا في وجه أصاله عدم التداخل فيها إلى ظهور الأدله بدوا في تعدد الأحداث، و في اختصاص كل حدث بغسله، المستلزم لتباين الأغسال مصداقا، و دليل التداخل إنما ينافي الثاني دون الأول، فلا ملزم برفع اليد عنه، و إذا كانت الأحداث متباينه في أنفسها كان رفع كل منها مبينا لرفع الآخر مفهوما، فيكون

حدوث كل منها سببا لحدوث الأمر برفعه، فتتعدد الأوامر تبعا لتعدد متعلقاتها مفهوما، كما أن فرض الاكتفاء في رفع جميع الأحداث بغسل واحد راجع إلى كونه امتثالا لكل منها بلحاظ كونه مجمعا لعناوين متعددة ناشئه من رفعه لكل حدث حدث.

و كذا الحال في التداخل بين الأغسال الواجبه و المستحبه، لكشفه عن أن الغسل الواحد كما يرفع الحدث محصل لمرتبته من الطهاره زائده على ذلك، فهو مجمع للعنوانين الواجب و المستحب، غايته أن المرتبه الزائده من الطهاره الحاصله به ليس من شأنها البقاء كمرتبته رفع الحدث، بل تبقى إلى أمد خاص حسبما تضمنته النصوص من أجزاء غسل اليوم لليوم، و غسل الليل لليل و غير ذلك مما هو شرط التداخل.

بقي الكلام في دفع إشكال اجتماع الضدين، الذي تقدم إيراده على القول بالتداخل في الواجبات و المستحبات، و إشكال اجتماع المثليين الذي تقدم إيراده على باقي صور التداخل.

و قد تصدى غير واحد لدفع ذلك بما حاصله: أن اللازم في المقام هو اجتماع جهتي الحكمين المتماثلين أو المتضادين، لا اجتماع الحكمين الفعليين، بل ليس الحكم الفعلي إلا واحدا، لاندكاك أحد الحكمين بالآخر وجوبيين كانا أم استحبايين أم مختلفين.

و لا يمنع منه اختلاف الوجوب و الاستحباب في الإلزام و عدمه، بل هو كسائر موارد اجتماع جهتي الاقتضاء و اللاقتضاء، حيث يكون المؤثر هو الأولى دون الثانيه، فيكون الحاصل في المقام طلبا واحدا إلزاميا مؤكدا من حيثه الطلب دون الإلزام.

و ما ذكروه و إن كان وجيها في نفسه، لكن لا تصل النوبه إليه إلا في بعض فروض المقام.

و توضيح ذلك: أنه لا مجال لإشكال اجتماع الضدين قبل دخول وقت

إحدى الغايات الواجبه الموقوفه على رفع الحدث- بناء على عدم فعلية وجوب مقدمه قبل وقت ذبيها- فلا يكون الغسل إلا مستحبا، لاستحباب الكون على الطهاره بتمام مراتبها.

بل لا مجال للإشكال المذكور حتى بعد دخول الوقت، بناء على ما هو التحقيق من عدم ثبوت الأمر الغيرى، و أن لزوم مقدمه عقلى لأجل امتثال الأمر النفسى، حيث لا- يلزم اجتماع الأمرين الشرعيين فى موضوع واحد، بل موضوع الوجوب هو الغايه المقيد برفع الحدث- كالصلاه- و موضوع الاستحباب هو التطهر بمرتبته زائده على رفع الحدث.

و مجرد اقتضائهما معا الغسل ليس من اجتماع الحكمين المتضادين، لتوقف التضاد على وحده الحاكم، و المفروض أن أحد الحكمين شرعى و الآخر عقلى.

بل حتى بناء على ثبوت الأمر الغيرى ليس المطلوب هو الفعل الخارجى بذاته، ليلزم اجتماع الوجوب و الندب فيه، بل من حيثيه كونه محصلا لقيد المطلوب النفسى، فالواجب الغيرى فى الحقيقه هو الغسل من حيثيه كونه رافعا للحدث، و المستحب هو الغسل من حيثيه كونه محصلا للمرتبه الزائده على ذلك من الطهاره، فيكون متعلق كل من الأمرين مباينا مفهوما لمتعلق الآخر و إن اجتماعا خارجا فى مصداق واحد يكون به امتثال الأمرين معا، كما تقدم فى حقيقه تداخل الأغسال.

و دعوى: أن فرض امتثال الأمرين معا بالفعل الواحد و اجتماع عنوانيهما فيه مستلزم لاتصافه بكلا الحكمين المتضادين.

مدفوعه: بأن تعلق الأحكام التكليفيه بالماهيات ليس على حدّ تعلق أكثر الأحكام الوضعيه- كالطهاره و الحريره- أو العوارض الخارجيه- كالبياض و الحراره- بها، فان تعلق الأخيره بالماهييه إنما هو بمعنى تعلقها بأفرادها الخارجيه، إذ لا وجود لها لولاها، فمع فرض تضاد العرضين يمتنع اتصاف الماهيتين المتصادقتين

فى بعض الأفراد بهما، لئلا يلزم اجتماعهما فى الأفراد المذكوره، بل لا بد من قصور أحدهما عن مورد الاجتماع.

أما الأحكام التكليفية، فتعلقها بالماهية لا يقتضى اتصاف أفرادها الخارجيه بها، لوضوح أن وجود الفرد و تشخصه يستلزم سقوط الحكم بالطاعه أو المعصيه، و لا وجود له معه ليتصف به، بل متعلق الحكم ليس إلا الماهية بمالها من حدود مفهوميه عامه.

و تعلقه بها يقتضى إيجادها.

تاره: - كما فى الوجوب و الاستحباب- و عدمها.

و اخرى: - كما فى الحرمة و الكراهه- و لا يقتضى شيئا منهما ثالثه- كما فى الإباحه- و ليس معنى تعلق الحكم بالفرد إلا اقتضاء تعلق الحكم بالماهية لإيجادها أو عدمه، بحيث يكون به أطاعته أو معصيته.

و حيث فرض اختلاف الماهيتين فى المقام بالحدود المفهوميه، لم يلزم من اتصاف إحداهما بالوجوب و الأخرى بالاستحباب اجتماع الضدين و إن تصادقا فى الخارج فى فرد واحد كل منهما يقتضيه.

و إنما يمتنع اجتماع الوجوب و التحريم أو الاستحباب و الكراهه فى الماهيتين المتصادقتين فى بعض الأفراد أو تمامها لتنافي مقتضاهما، فيلزم من جعل كل منهما نقض الغرض من الآخر، نظير باب التراحم، لا لاجتماع الضدين.

و هذا فى الحقيقه راجع إلى جواز اجتماع الأمر و النهى بمعنى. و تمام الكلام فى محله.

و بهذا يندفع محذور اجتماع المثليين لو فرض اختلاف عنوانى المأمور به مع اتفاق الأمرين فى الوجوب أو الندب، كما فى اجتماع الأغسال الواجبه بعد الوقت، أو قبله، أو اجتماعها مع المستحبه قبل الوقت.

و أما مع اتحاد عنوانى المأمور به- كما فى اجتماع الأغسال المستحبه

و لا يحتاج إلى الوضوء إذا كان فيها جنبه (١)،

فالمتمتعين البناء على الاندكاك و التأكد، كما ذكروه، و تقدم منا في بيان حقيقه التداخل.

هذا، و لا يخفى أن القول باعتبار نيه الوجه لا- يزيد في الإشكال، فإنه إن كان الفعل الواحد المجزى عن الجميع امتثالا لكلا الأمرين لزم نيتهما معا، و إن كان امتثالا لأحدهما دون الآخر لزم نيه خصوص ما يكون امتثالا له، و إن لم يكن امتثالا لأحدهما- كما تقدم من الجواهر- فلا- وجه للفعل كى تجب نيته، إذ لا يراد باعتبار نيه الوجه إلا نيته فى ظرف ثبوته على نحو ثبوته، فمع عدم ثبوت أحد الوجهين للفعل لا موضوع لنيه الوجه، كى يلزم الإخلال بها.

و إن قيل بامتناع التداخل لامتناع اجتماع الضدين، فلا يرفع المحذور المذكور عدم اعتبار نيه الوجه.

فما عن علامه فى محكى النهايه من الصحه مع نيه المطلق و عدم تعيين خصوصيه أحد الأغسال بناء على عدم اعتبار نيه الوجه و البطلان بناء على اعتبارها، غير ظاهر الوجه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) أما بناء على أجزاء كل غسل عن الوضوء فظاهر، و أما بناء على اختصاص ذلك بغسل الجنابه فظاهر المنتهى أن الأجزاء عن غسل الجنابه مستلزم لسقوط الوضوء، و هو المصرح به فى الجمله فى كلام غير واحد، بل فى المستند و عن الغنائم أنه ظاهر الجميع، بل يظهر من محكى شرحى الدروس و الموجز دعوى الإجماع عليه.

و قد يستدل له بإطلاق ما تضمن أجزاء غسل الجنابه عن الوضوء «١»، بناء على ما تقدم من رجوع التداخل لكون الغسل الواحد امتثالا للكل و فردا منها، لأن الغسل فى المقام يكون من أفراد غسل الجنابه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٣، ٣٤، ٣٥ من أبواب الجنابه.

ص: ٥٨٣

بل حتى بناء على عدم كونه فردا منها، لأن إطلاق الإجزاء، يقتضى قيام المجزى مقام المجزى عنه فى تمام آثاره و أحكامه.
لكن الإطلاق المذكور لا يستلزم فى الإجزاء مثل المقام مما فرض فيه وجود غير الجنابه من الأحداث الكبيره التى يحتاج غسلها للوضوء.

و توضيح ذلك: أن كفايه غسل الجنابه عن الوضوء دون غيره من الأغسال.

تاره: لعدم اجتماع الحدث الأصغر مع الجنابه و اجتماعه مع بقيه الأحداث الكبيره، سواء كان مسببا عن أسبابها أم عن أسبابه.

و اخرى: لرفع غسل الجنابه للحدث الأصغر و إن كان مسببا عن سبب الحدث الأكبر، بخلاف بقيه الأغسال.

و ثالثه: لاستقلال غسل الجنابه برفع حدثه، دون بقيه الأغسال، حيث لا ترفع أحداثها إلا بضميمه الوضوء.

و رابعه: لأن حدث الجنابه لا يوجب الحدث الأصغر، بخلاف بقيه الأحداث الكبيره.

أما على الأولين، فلا حاجه للوضوء، لعدم الموضوع له فى فرض الجنابه على الأول، و فى فرض ارتفاعها بغسلها على الثانى.

و أما على الثالث، فلا بد من الوضوء، إذ لا إطلاق لنصوص التداخل يقتضى بنفيه، لعدم ورودها لبيان الاكتفاء بالغسل الواحد فى رفع الأحداث المذكوره، بل لبيان إجزائه عن أغسالها و إن لم تكن تامه الرافعيه، فى مقابل تكرار الغسل لتعدد الحدث. بل هو صريح قوله عليه السلام فى صحيح زراره: «و غسلها من حيضها» و فى مرسل جميل: «من كل غسل يلزمه».

و دعوى: أن سقوط الوضوء حينئذ مقتضى إطلاق ما تضمن نفى الوضوء مع غسل الجنابه و إغناؤه عنه، لرجوعه إلى ترتب آثاره عليه، و منها تتميم رافعيه بقيه الأغسال لإحداثها.

مدفوعه: بأن مفاد أدله إجزاء غسل الجنابه عن الوضوء ليس هو تنزيله

منزله، لتلحقه تمام آثاره بمقتضى عموم التنزيل، بل استقلاله بالرافعيه لما يسبب عنه من حدث أكبر أو أصغر، ولا عموم فيه لبقية آثار الوضوء مما يرجع لرفعه لبقية الأحداث الكبيره البانيه لما يتسبب عن الجنابه من حدث.

ولذا لا-ريب ظاهرا فى أنه بناء على عدم التداخل لا-مجال للبناء على الاجتراء بغسل الجنابه عن الوضوء المتمم لرافعيه بقيه الأغسال لإحداثها، فلاحظ.

وكذا الحال على الرابع، لأن عدم الحاجه للوضوء، من جهه الجنابه لعدم تأثيرها للحدث الأصغر، لا ينافى لزومه بسبب بقيه الأحداث، لتأثيرها له وإن اجتمعت مع الجنابه.

لكن لا تأمل فى بطلان هذا الوجه، كيف و لازمه وجوب الجمع بين الوضوء و الغسل لو اجتمع سببهما؟! كما أن الظاهر بطلان الثالث، بل نفى فى جامع المقاصد الريب فيه، إذ لا إشكال ظاهرا- كما فى الجواهر- فى ارتفاع الآثار المختصه بالحدث الأكبر فى غير الجنابه بالغسل، فيجوز الدخول للمساجد و قراءه العزائم و الصوم و نحوها، فلكل من الغسل و الوضوء أثره المختص به، كما يظهر من التعبير فى الهدايه و الرضوى «١» بعدم إجزاء الغسل عن الوضوء، لأن السنه لا تجزئ عن الفريضة، و يظهر من غير واحد من الأصحاب المفروغيه عنه، لظهور كلامهم فى أن الوضوء لأجل الصلاه.

قال فى النهايه بعد الحكم بوجوب الطهاره الصغرى مع الغسل فى غير الجنابه: «و تقديمها أفضل إذا أراد به الدخول فى الصلاه. فإن لم يرد الصلاه فى الحال جاز أن يفرد الغسل من الوضوء»، و فى المبسوط: «و يلزمها تقديم الوضوء، ليسوغ لها استباحه الصلاه. فإن لم تتوض قبله فلا بد منه بعده» و نحوه فى الغنيه، و قريب منه عن السرائر، و هو المناسب لما فى صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «إن طهرت بليل من حيضها ثمّ تواتت فى أن تغتسل حتى أصبحت

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ١.

عليها قضاء ذلك اليوم» (١)، المؤيد بمشروعيه الوضوء مع الحيض (٢) الكاشف عن استقلاله في رافعيه حدثه حينه، فضلا عما بعد انقطاعه.

و احتمال كونه تعبدا محضا لا للتطهير بعيد جدا، كيف و لازمه جواز تخلل الحدث الأصغر بينه و بين الذكر أو الأكل اللذين ندب الوضوء لهما؟! مضافا إلى مرتكزات المشرعه في استقلال كل من الوضوء و الغسل في الأثر، و أن الفرق بين غسل الجنابه و غيره من الأغسال في إجزائه عن الوضوء دونها، لا في استقلاله برفع الحدث و عدم استقلالها.

و ذلك كله صالح للقرينيه على صرف ما قد يظهر بدوا من نصوص و جوب الوضوء لبقية الأغسال من كونه متمما لها، كقولهم عليهم السلام: «كل غسل قبله وضوء» و:

«في كل غسل وضوء» و: «إذا أردت أن تغتسل للجمعه فتوضأ و اغتسل» (٣).

و منه يظهر ضعف ما عن الذكرى من استبعاد استقلال كل من الطهارتين برفع كل من الحدثين (٤)، و كذا ما في المدارك من احتمال اشتراكهما في الرفع مع وحده الحدث أو تعدده.

و من هنا كان المتمين أحد الوجهين الأولين.

و لعل الثاني منهما أنسب بمفاد النصوص المتضمنه أجزاء الغسل عن الوضوء، لظهورها في تحقق الحدث المرتفع بالوضوء.

بل هو الظاهر مما تضمن استحباب وضوء الجنب للأكل (٥) و النوم (٦).

و على كلا الوجهين يتعين البناء على عدم الحاجة للوضوء، و هو المناسب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابه حديث: ١، ٢، ٣.

(٤) الظاهر عدم تماميه النسبه على ما يأتي في ذيل الكلام في كيفية غسل الحيض.

(٥) راجع الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه. و الاستدلال به مبنى على أن المراد به وضوء الصلاه كما هو غير بعيد لا غسل

اليدين.

(٦) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه.

ص: ٥٨٦

لما يأتى من ظهور مفروغيتهم عن ذلك لو نوى خصوص الجنابه، مع عدم الفرق بينهما بمقتضى القواعد المتقدمه.

(١) فيجزئ عن غيره ولا يحتاج إلى الوضوء.

أما أجزاءه عن غيره فيما لو كان الجميع واجبا، فهو المصرح به فى كلام غير واحد، و فى المدارك و محكى الذخير و الكفايه و البحار أنه المشهور، بل فى بعضها: «قيل: إنه متفق عليه» و عن شرحى الموجز و الجعفريه نفى الخلاف فيه، و فى جامع المقاصد و عن السرائر و مجمع الفوائد و الدلائل دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه - مضافا إلى مرسل جميل بالتقريب المتقدم فى أول المسأله - إطلاق صحيح زواره الشامل لصوره نيه خصوص بعض الأغسال المجتمعه، بل هو من أفراده الظاهره، لأنه وارد لتشريع التداخل فى فرض إيقاع الغسل، لا لإحداث الداعى للغسل الذى به التداخل، فلا يفرض فيه العلم بالتداخل - موضوعا و حكما - حين إيقاع الغسل، بل هو شامل للغفله عنه و الجرى على مقتضى الأصل من قصد الغسل لحدث خاص.

نعم، صوره قصد الجميع ظاهره أيضا، لأنها الصوره المتعارفه مع الالتفات للجميع و لتشريع التداخل - كما تقدم - و لا مجال لإخراج صوره العلم بمؤدى الدليل عن إطلاقه.

و هذا بخلاف بقيه النصوص المتضمنه لإجزاء غسل واحد للجنابه و الحيض أو للجنابه و مس الميث، لأنها وارده لإحداث الداعى للغسل المجزئ عن الكل، فالصوره الظاهره منها نيه الكل تبعا لتشريع المذكور.

بل قد يدعى قصور إطلاقها لأجل ذلك عن صوره نيه البعض.

هذا، و لكن نيه خصوص الجنابه ترجع.

تاره: إلى قصد رفعها بالغسل من دون نظر لتخصيصه بها.

و اخرى: إلى قصد تخصيص الغسل بالجنابه، بنيه الماهيه الخاصه، كما لو لم يكن التداخل مشروعاً.

و الظاهر من حكمهم بأقوائيه غسل الجنابه أن محل كلامهم الصوره الثانيه.

و إنما يتجه فرضه بناء على ما سبق من الجواهر من رجوع التداخل إلى أجزاء غير المأمور به عن المأمور به.

إذ عليه يكون تشريع الأغسال على نحوين مترتين.

الأول: تشريع الأغسال المختصه بالأحداث، و هو يعم بمقتضى إطلاق أدلته حالى انفراد أحد الأحداث و اجتماعها.

الثانى: تشريع أجزاء غسل مباين للغسل المختص بحديث عنه، إما بأن يكون مبايناً لجميع الأغسال، بأن لا ينوى به غسلًا مختصاً، أو يكون أحدها، بأن ينوى غسلًا مختصاً - كالجنابه - فيجزئ عن غيره من الأغسال المختصه بالأحداث الأخر.

فيقع الكلام حينئذ فى قيام الدليل على كلاً القسمين، أو خصوص الأول أو الثانى منهما، و المعول فيه على عموم النصوص السابقه و خصوصها.

و الظاهر أن إطلاق صحيح زراره واف بإثبات القسمين معاً، للتقريب المتقدم. كما أن مرسل جميل واف بإثبات أجزاء غسل الجنابه عن غيره، و هو من أفراد القسم الثانى.

و أما بقيه النصوص، فهى وافيه بإثبات القسم الأول فقط، لظهورها فى تشريع الغسل الواحد للحدثين معاً بنحو يظهر منها اتفاق نسبه الحدثين للغسل و عدم خصوصيه أحدهما فيه، فيكون مبايناً لكلا الغسلين المختصين.

أما بناء على ما تقدم منا فى حقيقه التداخل من رجوعه إلى كون الغسل الواحد امثالاً للكل، المستلزم لكون المشروع فى الكل هو الماهيه المطلقه الصادقه على الواحد، و أنها رافعه لجميع الأحداث، فلا تشريع للغسل المختص، و لا تشريع نيته، بل يبطل.

إلا أن تكون نيته لا على نحو التقييد، بل على نحو الاعتقاد المقارن - كما هو الظاهر عند الجهل بمشروعيه التداخل - أو الداعى - كما هو الظاهر عند الجهل بتعدد الحدث - مع كون المقصود هو الغسل المشروع، فيرجع إلى الصورة الأولى، التي يظهر إرادتهم لها من حكمهم برجوع نيه الجميع لنيه الجنابه، و بأولويتها منها فى الأجزاء. و عليه يحمل مرسل جميل و صحيح زواره الظاهران فى الصحه مع نيه بعض الأحداث، إذ ليست هى بصدد أجزاء ما ليس بمشروع، بل بصدد بيان سعه التشريع، كما تحمل بقيه النصوص عليه أيضا، و كون المتيقن منها نيه الجميع إنما هو بلحاظ أنها الوجه المتعارف من قصد ما هو المشروع مع الالتفات لكبراه و صغراه.

و فى الحقيقه لا اختلاف بين الجميع، إذ ليس المفروض فيها إلا قصد ما هو المشروع، غايته أنه بداعى رفع الجميع عند الالتفات لثبوتة و ارتفاعه بالغسل الواحد، و بداعى رفع البعض، أو باعتقاد ذلك، عند الغفله عن أحد الأمرين.

هذا، و قد يستدل على التداخل عند قصد خصوص الجنابه.

تاره: بما فى كلام غير واحد من أن غسل الجنابه لما كان أقوى من غيره من الأغسال، لإجزائه عن الوضوء دونها، تعين أجزاءه عنها.

و اخرى: بما قد يظهر من الجواهر الاعتماد عليه، من أن ارتفاع الأصغر مع غسل الجنابه مستلزم لارتفاع بقيه الأحداث الكبيره، لامتناع ارتفاعه مع بقائها.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٥٨٩

و يشكل الأول: بأن القوه المستلزمه لإجزاء الأقوى عن الأضعف إنما هى بمعنى اندكاك أثر الأضعف فى أثر الأقوى، لوجوده فى ضمنه، و إنما يصح فرض ذلك فى المقام بناء على وحده الحدث الأكبر مع تعدد أسبابه.

و هو - مع أنه خلاف الظاهر - خارج عن مبنى النزاع، لابتناء نزاعهم على فرض تعدد الأغسال، فضلا عن الأحداث.

أما بناء على تعددها، فلكل من الغسلين أثره المختص به و إن امتاز غسل الجنابه برفع الأصغر أيضا، و لو فرض صدق الأقوائيه بذلك فليست هى مستلزمه

لإجزاء الأقوى عن الأضعف.

أما الثاني، فيشكل بعدم الوجه في امتناع رفع الأصغر مع بقاء الأكبر، بل قد يناسب ذلك استحباب الوضوء للحائض لأجل الأكل والذكر في أوقات الصلاة، بناء على ما تقدم من استظهار كونه رافعا للحدث، وكذا استحباب تقديم الوضوء عند الاغتسال.

وما ذكره قدس سره من عدم ارتفاع الأصغر إلا بعد الغسل بعيد جدا، لا يناسب ما سبق منه من استقلال الغسل برفع الحدث الأكبر وإن لم يتحقق الوضوء.

مضافا إلى ابتناء الوجهين معا على وجوب الوضوء مع بقيه الأغسال، وهو محل الكلام. فالعمدة ما عرفت من النصوص.

نعم، قد يستشكل في مشروعيه نيه الجنابه وحدها، وفي صحة الغسل لها، فضلا عن إجزائه لغيرها، لنصوص تداخل الجنابه والحوض، كقوله عليه السلام في صحيح أبي بصير: «تجعله غسلا واحدا» (١)، وفي صحيح ابن سنان: «غسل الجنابه والحوض واحد» (٢) وغيرهما، لظهورهما في عدم الاجتزاء بنيه الجنابه وحدها.

لكنه يندفع - بناء على ما ذكرنا من وحده الغسل وأن اختلاف الأحداث ترجع إلى تعدد أثر الغسل الواحد - بأن النصوص المذكورة وارده لبيان الاكتفاء بالغسل الواحد، ولا تدل على اعتبار قصد رفع الحدثين معا، في صحته كما لا تدل نصوص غسل الجنابه على اعتبار نيه رفع حدثها.

وأما بناء على تباين الأغسال تبعا لتباين الأحداث، فالنصوص المذكورة وإن كانت ظاهرة في تشريع غسل خاص بالحدثين معا مباين لكل من الغسلين المختصين بكل منهما، وهو لا يتحقق بنيه غسل الجنابه، إلا أن من القريب ورود هذه النصوص لدفع توهم وجوب التعدد، لا لتعيين الغسل المذكور وعدم مشروعيه الغسلين المختصين.

ولا أقل من حملها على ذلك لأجل ما تقدم، فإنه أولى من رفع اليد عما

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

تقدم مما يقتضى الاجتزاء بنيه الجنابه لأجلها.

ثمّ إنهم قد تعرضوا فى المقام لما لو نوى عدم رفع غير الجنابه بغسل الجنابه. و يظهر من الجواهر الميل إلى التداخل فيه أيضا، عملا بالوجه المذكور، و فى مفتاح الكرامه: «و لو نوى أمرا بشرط عدم غيره صح فى المنوى- كما يظهر من بعضهم- و أما غيره فإن كان من اللوازم الشرعيه التى يستحيل انفكاكها صح أيضا، و إلا فلا».

و الذى ينبغى أن يقال: لما كان ظاهر الأدله أن الإجزاء عن بقيه الأغسال قهرى لا قصدى، فنيه عدم الحدث الآخر إن رجعت إلى تشخيص الغسل بذلك أو تقييد امتثال الغسل المشروع به، تعين بطلان الغسل، فلا يرفع به الحدث المقصود به، فضلا عن غيره، لعدم مشروعيه الغسل المأتى به فى الأول، و عدم تحقق قيد الامتثال فى الثانى.

و إن رجعت إلى الخطأ فى تشخيص حكم الغسل أو التشريع فيه مع الإطلاق فى امتثال الغسل المشروع، تعين البناء على الصحه و الإجزاء عن غير ما قصد إيقاع الغسل له.

و أما إن كان بعض الأغسال مستحبا، فقد حكم بإجزاء غسل الجنابه عنها فى المبسوط و الخلاف و كشف اللثام و ظاهر الوسيله و عن السرائر و ابن سعيد و البيان و محكى المسالك، و نسب للمشهور، بل هو داخل فى معقد إجماع السرائر.

و استشكل فيه فى المعتر، بل صرح بعدم الاجتزاء فى المنتهى و محكى نهايه الأحكام و التذكره و المختلف و غير واحد من متأخرى المتأخرين، و هو مقتضى ما تقدم من جماعه من إطلاق عدم التداخل فى المستحبات.

لكن تقدم فى صورته نيه الجميع أنه لا وجه للإطلاق المذكور، كما يظهر مما تقدم هنا عدم الفرق بين الواجبات و المستحبات، لصحيح زراره.

و أما إجزاؤه عن الوضوء، فهو المصرح به فى كلام غير واحد، و يظهر من كل

بل الأقوى ذلك أيضا إذا قصد منها واحدا غير الجنابه (١)،

من تعرض له و أغفل التنبيه على الوضوء، لظهور كلامهم فى المفروغيه عن ترتب سائر أحكام غسل الجنابه عليه، و أن أجزاءه عن غيره ليس لانطباق عنوانه عليه ليتوهم ترتب حكمه عليه، و هو الحاجه للوضوء، و لا- سيما بملاحظه ارتكاز أن عدم أجزاء بقيه الأغسال عن الوضوء لقصورها، فلا ينافى الاستغناء عنه بغسل الجنابه.

بل مقتضى الوجهين الأخيرين المتقدمين لإجزائه عن بقيه الأغسال المفروغيه عنه، و من هنا كان هو المنساق من مرسل جميل، بل الظاهر أنه مقتضى سيره المتشرعه الارتكازيه.

و يقتضيه- مضافا إلى ذلك- ما تقدم فى صورته نيه الجميع، الذى أشرنا إلى اعتضاده بمفروغيتهم عن الإجزاء هنا.

(١) البحث فى ذلك فى مقامين.

الأول: ما إذا كان المقصود واجبا، فيقع الكلام.

تاره: فى صحته لنفسه.

و اخرى: فى أنه مع وجود الجنابه هل يجزئ عن غسلها، و عن الوضوء أيضا تبعا له.

و ثالثه: فى إجزائه عن الأغسال الأخرى الواجبه.

و رابعه: فى إجزائه عن الأغسال المستحبه.

أما الأول، فهو المصرح به فى كلام غير واحد، و قد يظهر من بعض كلماتهم المفروغيه عنه. و يقتضيه إطلاق تشريع الغسل لكل حدث من الأحداث المذكوره، حيث يشمل صورته اجتماعها، فيكون مقتضاه زواله بنيته و إن قيل بعدم إجزائه عن غيره.

و لا ينافيه مشروعيه التداخل و أجزاء الغسل الواحد بنيه الجميع أو

خصوص الجنابه- كما تقدم- لعدم ظهور دليله فى الإلزام بمؤداه، بل فى محض تشريعه لبيان عدم وجوب التعدد، إلا ما توهمه بعض نصوص تداخل الجنابه و الحيض، و قد تقدم لزوم رفع اليد عن ذلك.

و من ذلك يظهر عدم الفرق بين وجود الجنابه فى ضمن الأحداث و عدمه.

لكن عن التذكرة الإشكال فى صحه الغسل لما نوى له مع وجود الجنابه، قال فيها: «فإن نوت الجنابه أجزأ عنها، و إن نوت الحيض فأشكال ينشأ من عدم ارتفاعه مع بقاء الجنابه، لعدم نيتها، و من أنها طهاره قرننها الاستباحه، فإن صحت فالأقرب وجوب الوضوء، و حينئذ فالأقرب رفع حدث الجنابه، لوجود المساوى فى الرفع».

و فى الجواهر أنه ربما ظهر من بعضهم الجزم بعدم الصحه، و ربما أراد ما عن السرائر من حصره النيه بالجنابه، و ما فى كشف اللثام من عدم وجوب غسل الحيض للغايات المشتركه بينه و بين غسل الجنابه، كالصلاه.

و كأنه مبنى على عدم إغناؤه عن غسل الجنابه، إما لأنه غير منوى، أو لأنه أضعف منه بناء على لزوم الوضوء معه. و امتناع ارتفاع الأضعف مع بقاء الأقوى.

و فيه- مع ضعف المبنى المذكور، لأن الظاهر إغناؤه عن غسل الجنابه و إن لم ينو، و لا يمنع منه أضعفيته بالمعنى المذكور، إذ غايته وجوب الوضوء معه-: أن أضعفيه غسل الحيض لوجوب الوضوء معه لا يستلزم أضعفيه حدثه. بل صدق الأضعفيه إنما يتجه مع اندكاك الأضعف فى الأقوى، لوجوده فى ضمنه، و هو غير محرز فى المقام، لقرب امتياز كل حدث بنفسه عن الآخر.

على أن امتناع زوال الأضعف مع بقاء الأقوى إنما هو مع بقائه بتمام مراتبه، و لا مانع من الالتزام بزوال بعض مراتب الجنابه، و إنما يحتاج لغسلها لإزاله بقيه المراتب.

و أما الثانى، فقد ذهب إلى إجزائه عن الجنابه فى المبسوط و الشرائع و المعبر و جامع المقاصد و الروض و المدارك، و حكى عن ابن سعيد و الشهيد

و جماعه، و عن شرح الجعفريه أنه المشهور، و عن الذكرى: أن الفرق بين غسل الجنابه و غيره تحكّم.

و يقتضيه إطلاق صحيح زراره المتقدم. و لا مجال لدعوى اختصاصه بنيه الجميع، لما تقدم في صورته نيه الجنابه. بل تقدم هناك أنه بناء على ما هو الظاهر من رجوع التداخل إلى التكليف بطبيعته الغسل أن نيه الحدث لا بد أن تكون بنحو الداعى، فيتجه الاستدلال بجميع نصوص التداخل، لعدم ظهورها في لزوم نيه الحدث زائداً على نيه الغسل المشروع، بل مقتضى إطلاقها لزوم إيقاع الغسل الذى تضمنته بأى داع فرض، و إنما ينحصر الاستدلال بصحيح زراره بناء على اختلاف ماهيات الأغسال، و رجوع التداخل إلى أجزاء غير الأمور به عن الأمور به، و عليه يبتنى بعض استدلالاتهم فى المقام، فراجع.

هذا، و قد أشير للاستدلال أيضاً- كما فى جامع المقاصد و غيره- بأنه لو لم يجز عن غسل الجنابه غيره عند اجتماعهما لزم عدم وجوب ذلك الغير، لعدم إجزائه و عدم الفائدة فيه بعد فرض وجوب الجنابه لا غير.

و فيه: أنه يكفى فى صحه التكليف به أجزاءه فى رفع حدثه، بناء على ما سبق من تعدد الأحداث.

على أن الالتزام بعدم وجوب ذلك الغسل مع وجوب رفع حدثه بغسل الجنابه ليس محذورا، غاية استلزامه تقييد دليل سببيه الغسل لرفع حدثه، و ليس هو بأبعد من رفع اليد عن ظهور دليل سببيه غسل الجنابه لرفع حدثه فى التعيين، بل يتساقطان، و يكون المرجع قاعده الاشتغال المقتضيه للاقتصار على نيه الجنابه، لأنه المتيقن فى رفع الحدث. فالعمده ما ذكرنا.

هذا، و قد استشكل فى إجزائه عن الجنابه فى المنتهى، بل صريح الوسيله و القواعد و محكى السرائر و التذكرة عدمه و نسبه شيخنا الأعظم قدس سرّه لأكثر من تعرض للمسألة، و قد يظهر من السرائر دعوى الإجماع عليه.

و المذكور فى كلماتهم الاستدلال له بأمور.

الأول: موثق سماعه عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهم السّلام: «قالا- في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابه. قال: غسل الجنابه عليها واجب» (١).

لكن لما كان مقتضى الأصل الأولى وجوب غسل الجنابه و الحيض معا، فظاهر الجواب بوجوب غسل الجنابه كون السؤال عنه فى مقابل احتمال سقوطه مع المفروغيه عن وجوب غسل الحيض، فيكون ظاهرا فى وجوب الجمع بينهما على ما هو مقتضى الأصل المذكور، و هو مخالف للإجماع و صريح النصوص المتقدمه، فلا بد إما من حمله على تعيين الواجب منهما مع الفراغ عن عدم وجوب الجمع بينهما، أو حمل غسل الجنابه فيه على الغسل الرافع للجنابه دفعا لتوهم ارتفاع موضوعه، و هو الجنابه أو اندكاه بالحيض، لا ما يقابل غسل الحيض، فلا ينافى إجزاؤه عنه، أو حمل وجوب غسل الجنابه على مشروعيته حتى فى حال الحيض، كما تضمنه موثق عمار المتقدم فى أول المسأله.

و هذه و إن اشتركت فى مخالفه الظاهر إلا أن مقتضى الأول لزوم نيه الغسل المختص بالجنابه و عدم إجزاء نيه الجميع، و هو مما تأباه نصوص تداخل الحيض أو مس الميت و الجنابه جدا، لظهورها فى كون الغسل الواحد للحدثين معا بنسبه واحده، لا لخصوص الجنابه.

فالأقرب أحد الأخيرين.

و ربما كان الأقرب منهما حمل الموثق على التقيه لموافقته للمحكى عن الحسن و النخعي من وجوب غسلين.

الثانى: ما أشير إليه فيما تقدم عن التذكرة من تبعيه العمل الصالح لأكثر من وجه واحد للنيه، فمع عدم نيه الجنابه لا مجال لارتفاعها.

وفيه: أنه مع فرض تعدد حقائق الأغسال، فذلك إنما يقتضى عدم تعيين الغسل لغسل الجنابه، لا عدم إجزائه عنه برفع حدثها لو دل الدليل عليه، و قد

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

عرفت وفاء الدليل به كما يفى بغيره من موارد التداخل.

و أما مع فرض وحده ماهيه الغسل - كما سبق - فهو لا يقع إلا على وجه واحد، و لا يحتاج إلى نيه التعيين.

الثالث: أن غسل الجنابه أقوى من غيره، لإجزائه عن الوضوء، و لا يلزم من نيه الفعل الضعيف حصول القوى، كما فى المنتهى و عن السرائر.

وفيه - مضافا إلى ابتناؤه على عدم أجزاء غير الجنابه عن الوضوء - أنه مع فرض وحده ماهيه الأغسال فالمتعين الإجزاء، لأن القوه والضعف من حالات الغسل الواحد، غايته أنه يلتزم بقوته و إجزائه عن الوضوء لتحقق الجنابه، أو بضعفه لتحقق غيرها، على ما يأتي الكلام فيه. و مع فرض تباينها، فالأصل عدم أجزاء كل من القوى و الضعيف عن الآخر إلا بدليل، و قد سبق وفاء الدليل بذلك، كما يفى بغيره.

و يتفرع على هذا الوجه ما تقدم عن التذكرة من أنه لو صح الغسل مع نيه غير الجنابه وجب ضم الوضوء، فإن ضمه فالأقرب رفع حدث الجنابه، لوجود المساوى فى الرفع.

و هو مبنى على وحده الحدث الأكبر، و قد عرفت أنه خلاف الظاهر.

و لعله لذا استشكل فى ذلك فى القواعد و المنتهى معللا له فى الثانى بأن الغسل لم يقع للجنابه، و الوضوء غير رافع لها.

ثم إنه يظهر من المعتبر و محكى التذكرة و غيرهما المفروغيه عن أجزاء غسل غير الجنابه عن غسلها بناء على اشتراكهما فى عدم الاحتياج للوضوء.

و كأنه لكونه مساويا فى الرافعيه حينئذ، أو لاستلزام ذلك اتحاد حقائق الأغسال.

لكن الأول إنما يسلم بالإضافه للحدث الأصغر، و أما بالإضافه للأكبر فهو موقوف على وحدته، و هى ممنوعه كما تقدم.

و يندفع الثانى بمنع الملازمه، لإمكان اختلافها و اختصاص كل غسل بحدثه

الأكبر، وإن اشتركت في رفع الأصغر.

فالأمر منحصر بالنصوص المتقدمة، فإن نهضت بالإجزاء - كما تقدم - لم يمنع منه اختلاف الأغسال في الحاجه للوضوء، وإلا لم ينفع اتفاقها في عدم الحاجه له.

هذا، وقد صرح في المعتمد والمنتهى بأنه بناء على الإجزاء عن غسل الجنابه لا يحتاج إلى الوضوء، ولعله متسالم عليه بينهم، وإن قل من صرح به منهم.

و يظهر الوجه فيه مما تقدم في صورته نيه الجميع، فراجع.

و أما الثالث، وهو الإجزاء عن غير الجنابه من الأغسال الواجبه، فالظاهر أنه مختار كل من ذهب إلى إجزائه عن الجنابه، وإن قصرت عبائر بعضهم عنه، لأولويته منه، حيث لا تردد فيه بعض الشبهات السابقه.

و من ثمّ ضعف الخلاف هنا، بل عن شرح الدروس أنه استظهر الإطباق على الإجزاء هنا.

لكن لا طريق للجزم بإطباقهم، ولا سيما مع ما عن الدلائل من الميل لاعتبار نيه الأسباب في التداخل، و ما تقدم من كشف اللثام من الميل للاقتصار على صورته وجود الجنابه، بل جزم في الجواهر بعدم الإجزاء، وقواه شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه لدعوى اختصاص نصوص التداخل عدا مرسل جميل بصورته نيه الجميع، والأصل عدمه.

و يظهر ضعفه مما تقدم في صورته نيه الجنابه من تقريب إطلاق صحيح زواره بالإضافة إلى نيه خصوص أحد الأغسال.

و أما الرابع، وهو الإجزاء عن الأغسال المستحبه، فهو مقتضى إطلاق ما في المبسوط و عن الجامع و البيان و المسالك، و مال إليه في المدارك. خلافا للمنتهى و محكى نهايه الأحكام و التذكرة و المختلف.

و يقتضيه ما تقدم من جماعه من إطلاق عدم التداخل في المستحبات، و من كشف اللثام من الميل للاقتصار في التداخل على صورته وجود الجنابه، و ما تقدم في الأمر السابق من غير واحد من إطلاق توقف التداخل على نيه السبب،

و ما فى المعبر و عن الذكرى و غيرها من إطلاق. توقف التداخل فى المستحبات على نيه السبب.

و تقدم ضعف الأولين فى صورته نيه الجميع.

كما يظهر ضعف الثالث مما تقدم فى صورته نيه الجنابه من تقريب إطلاق صحيح زواره بالإضافه إلى نيه خصوص بعض الأغسال.

و أما الرابع، فكأن الوجه فيه أن الغرض من المستحب تحصيل الثواب بالامتثال، و مع عدم نيته لا امتثال و لا ثواب.

وفيه: أن الذى لا يحصل هو الامتثال بمعنى التعبد بالأمر، لا بمعنى موافقته.

و عدم حصول الثواب لا ينافى الأجزاء المستلزم لعدم مشروعيه التكرار.

المقام الثانى: ما لو كان المقصود غسلا مستحبا. و الكلام فيه.

تاره: فيما لو كان معه مستحب فقط.

و اخرى: فيما لو كان معه واجب فقط.

و ثالثه: فيما لو كان معه واجب و مستحب.

أما الأول: فلا ريب فى صحته فى نفسه، لإطلاق أدلته.

و أما أجزاءه عن غيره فهو مقتضى إطلاق غير واحد، و يقتضيه إطلاق صحيح زواره السابق، المعتضد بالصحيح عن ابن يزيد، و نحوه مما تقدم الكلام فيه فى صورته نيه الجميع إذا كانت الأغسال مستحبه فقط.

خلافاً لمن سبق ممن اعتبر فى التداخل نيه السبب، أو حكم بعدم التداخل فى المستحبات مطلقاً أو مع عدم نيه المسبب.

و تقدم ضعف الجميع قريباً.

و أما الثانى: فالكلام فيه من جهتين.

الأولى: صحته فى نفسه، و هو إنما يتجه ممن يقول بعدم أجزاءه عن غيره، فقد منع فى الخلاف من صحه غسل الجنب مع نيه الجمعه فقط، معللاً بأن الغرض منه التنظيف، و لا يصح مع بقاء الجنابه.

و حكم بالصحة فى المنتهى و محكى السرائر و الجامع و التذكرة و المختلف.

و يقتضيه إطلاق دليل الغسل المستحب الشامل لصوره اجتماعه مع سبب الواجب، المقتضى للاجتزاء به عن نفسه حينئذ و إن لم يجز عن الواجب.

و ما ذكره فى الخلاف لا يصلح لرفع اليد عن ذلك، إذ لا مانع من حصول النحو الخاص من التنظيف مع بقاء الحدث. و لا سيما مع ثبوت مشروعيه غسل الإحرام للحائض، كما نبه لذلك فى المنتهى و محكى السرائر و المختلف.

الثانية: فى إجزائه عن غيره. و هو ظاهر المدارك، و يقتضيه إطلاق محكى البيان و المسالك، و قد يستظهر من الصدوق فى الفقيه لروايته المرسل الآتى مع تصريحه فى أوله بأنه لا يودع فيه إلا ما يفتى به و يكون حجه بينه و بين ربه. و يشهد له إطلاق صحيح زراره بالتقريب المتقدم فى صورته نيه خصوص الجنابه، و مرسل الصدوق: «و روى فى خبر آخر: أن من جامع فى أول شهر رمضان ثم نسى الغسل حتى خرج شهر رمضان أن عليه أن يغتسل و يقتضى صلاته و صومه، إلا أن يكون قد اغتسل للجمعه، فإنه يقضى صلاته و صيامه إلى ذلك اليوم و لا يقضى ما بعد ذلك» «١».

خلافًا للمبسوط - و الخلاف فى فرض اجتماع الجنابه و الجمعه - و محكى السرائر و الجامع و جملة من كتب العلامة.

و كأنه لتخيل أن الأغسال المندوبه لا ترفع الحدث، و لذا تشرع مع عدمه، و مع بقائه كما فى الإحرام للحائض، بل المقصود بها مرتبه من الطهاره مباينه لرفع الحدث.

و هو كما ترى، لأن مشروعيتها لأجل المرتبه المذكوره لا تنافى رفعها للحدث أيضا لو وقعت حينه و أمكن ارتفاعه، كما هو مقتضى الدليل المتقدم.

و أما الثالث، فيظهر حال صحة الغسل فى نفسه و إجزائه عن الواجب مما تقدم فى الثانى، كما يظهر إجزاؤه عن المندوب مما تقدم فى الأول.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب من يصح منه الصوم حديث: ٢.

و الأحوط حينئذ ضم الوضوء (١). و لو قصد الغسل قربه، من دون نيه الجميع و لا واحد بعينه، فالظاهر البطلان (٢)،

كما أن الظاهر أجزاء الغسل فى هذه الصورة و ما قبلها عن الوضوء مع وجود الجنابه، لما تقدم فى صورته نيه الجميع، فلاحظ. و
الله سبحانه و تعالى العالم العاصم، و هو ولى التوفيق و السداد.

(١) الاحتياط المذكور استحبابى، لأنه مسبق بالفتوى.

لكن لما كان مبنى سقوط الوضوء فى فرض الأجزاء عن غسل الجنابه كون الغسل غسل جنابه، لاتحاد حقائق الأغسال أو مباينا له
مجزئا عنه لاختلاف حقائقها، فلا بد أن يكون منشأ الاحتياط هنا احتمال عدم كونه غسل جنابه، مع احتمال عدم إطلاق إجزائه
عنه بنحو يشمل رفع الحدث الأصغر، و أن المتيقن رفع الحدث الأكبر.

و هذا جار فى صورته نيه الجميع أيضا، لعدم صدق غسل الجنابه حينئذ بمعنى الغسل المختص الذى هو موضوع الأجزاء عن
الوضوء فى ظاهر الأدلة، فاللازم تعميم الاحتياط لها.

و أما احتمال أن يكون وجهه شده الخلاف هنا فى تداخل الأغسال، فهو يقتضى الاحتياط بالغسل لا بالوضوء.

(٢) كما قواه صاحب الجواهر و شيخنا الأعظم قدس سرهما و نسبه فى مفتاح الكرامه لظاهر النهايه، قال: «و لم أجد لهم فى
ذلك نصا، و إنما نص عليه الفاضل المقداد فى نضد قواعد الشهيد، حيث قال: الناوى للغسل المطلق تقربا معرضا عن السبب فى
شرعيه الغسل ملتزم بشرعيه غسل لا لسبب، و هذا لا وجود له فى الشرع».

لكن ظاهر الشرائع و صريح المدارك و عن محكى الذكرى أنه من التداخل.

و الظاهر ابتناؤه على ما تقدم من وحده حقائق الأغسال و تعددها.

فيصح على الأول، لانطباق الغسل المشروع على المأتى به. و اعتبار نيه

إلا أن يرجع إلى نيه الجميع إجمالا (١)

السبب في صحته خلاف الإطلاق.

ولا يلزم تشريع غسل لا لسبب، كما تقدم من المقداد، لأن عدم تعيين السبب لا ينافي قصد الغسل الواحد المشروع في نفسه، الذي هو في الواقع مشروع للأسباب المجتمعه، نظير ما لو نوى بالوضوء أو الغسل مع وحده الحدث الأكبر القربه و لم ينو السبب.

أما على الثاني، فلا يصح، إذ مع تعدد الغسل المشروع ينحصر تعيينه بالنيه، فمع فرض عدم نيه أحد الأغسال المختصه، و لا الغسل المجزى عن الكل المبين لها، لا ينطبق شىء منها على المأتى به، لعدم المرجح، و يتعين البطلان.

(١) كما جزم به قدس سره في مستمسكه. و هو قد يتم مع الالتفات للجميع و العلم بتوقف صحه الغسل الواحد على نيه بعضها معينا أو جميعها، لأن عدم المرجح للبعض قد يستلزم انصراف القصد الارتكازى للجميع، لفرض قصد ما هو المشروع.

أما لو فرض تخيله كفايه قصد القربه في الأجزاء عن الجميع، فقد لا يقصد الجميع، لعدم تحقق الداعى له لذلك، بل ينحصر الداعى لرفعها في الجملة.

و كذا لو فرض جهله بوجود الجميع، كما لو علم إجمالا بثبوت أحد غسلين فنوى القربه، و كانا ثابتين معا عليه.

هذا، و قد جزم في المعتبر بكفايه الغسل بنيه رفع الحدث، بل قال شيخنا الأعظم قدس سره: «و الظاهر أنه لا خلاف في التداخل فيه أيضا، كما في شرح الجعفرية».

و علله غير واحد برجوعه لنيه الجميع. لكنه إنما يتم لو لم يكن عليه إلا الأغسال الرافعه للحدث، أما لو كان عليه غيرها كغسل الجمعه، فهو راجع لنيه بعض الأغسال، فإن كان الحدث واحدا لحقه حكم نيه غسل ذلك الحدث، و إن كان متعدداتجهت صحته بناء على ما تقدم من وحده حقيقه الأغسال، أما بناء

على تعددها، فيشكل إحراز مشروعيه الغسل المذكور، إذ عليه يكون المتيقن من نصوص التشريع الأوليه هو الأغسال المختصه بكل حدث وحده، و من نصوص التداخل هو الغسل المنوى به الجميع.

و أما الغسل المنوى به أكثر من حدث واحد دون جميع الأغسال، فلا طريق لإحراز مشروعيته.

اللهم إلا- أن تستفاد من إطلاق ما تضمن كفايه الغسل الواحد للجنابه مع الحيض أو مس الميت أو غسله حيث يشمل صورته ثبوت غسل آخر، فيتم المطلوب بضميمه إلغاء خصوصيه مواردها، و لا سيما بضميمه تسالمهم المدعى فى المقام، فتأمل.

و منه يظهر الحال فى نيه استباحه الصلاه التى جزم فى المعتبر بالاجتراء بها.

و الإنصاف أن ذلك مؤيد لما ذكرناه من وحده حقائق الأغسال.

بقى فى المقام أمران.

الأول: أنه أشير فى كلام بعضهم إلى الكلام فى أن التداخل رخصه أو عزيمه. و لا يخلو المراد به عن إجمال.

فإن أريد به أنه فى فرض التداخل و العمل على طبقه هل يبقى الغسل المجزى عنه مشروعاً أو لا؟.

فالظاهر الثانى، إذ لا محرز لمشروعيته إلا الأمر به، فمع فرض الإجزاء و سقوط الأمر به لا طريق لإحرازها.

و دعوى: أن مقتضى إطلاق الأمر بقاء مشروعيته ما لم يمتثل، و دليل التداخل إنما يقتضى سقوط الإلزام لا غير، كما هو مقتضى التعبير بالإجزاء الظاهر فى مجرد السعه.

مدفوعه: بأن إطلاق الإجزاء عن شىء ظاهر فى ترتب تمام غرضه عليه، و هو يقتضى سقوط مشروعيته به، خصوصاً فى مثل المقام مما كان الفعل مطلوباً لأثره، كالطهاره.

على أن بعض الأدلة لم ترد بلفظ الإجزاء، بل بالسنة أخر ظاهره في رفع مشروعيه الفعل.

و من هنا ذكرنا أن أدله التداخل تكشف عن انطباق جميع الأغسال المجزى عنها على الغسل الواحد و امتثالها به، و لازمه اتحاد حقائق الأغسال.

و إن أريد بذلك أنه في فرض اختصاص التداخل بوجه خاص هل يجب سلوكه أو يجوز تركه و امتثال الأغسال بالوجه الأولي؟.

فالظاهر الأول، فلو قيل باعتبار نيه الجميع في التداخل هل يشرع الامتثال لا بنحو التداخل، بل بتكرار الغسل مع تعيين كل غسل لحدث، و لو قيل بإجزاء الواجب عن المستحب دون العكس يشرع الإتيان بالمستحب أولاً ثم بالواجب، و هكذا.

لعدم ظهور أدله التداخل في الإلزام بمؤداها و رفع مشروعيه الأغسال الأوليه. بل هي وارده لدفع توهم وجوب التعدد، كما تقدم نظيره في صورته نيه خصوص الجنابه، و عند الكلام في صحة الغسل في نفسه عند نيه غير الجنابه من الواجب أو المستحب.

و إن أريد أنه في فرض مشروعيه التداخل هل يمكن التخلص منه بنيه عدمه أو لا، بل يكون قهرياً؟.

فالظاهر الثاني، كما تقدم التعرض له في صورته نيه خصوص الجنابه، فراجع.

الثاني: حيث تضمن صحيح زراره التعبير بالإجزاء الظاهر في مشروعيه المجزى عنه في المرتبه السابقه عليه، و كان ظاهره ترتب الإجزاء على الغسل بمجرد وجوده، كان ظاهره الإجزاء في فرض اجتماع الأغسال و تحقق موضوعها قبل الغسل، بل هو كالصريح من قوله عليه السلام: «فإذا اجتمعت.» الذي هو كالكبرى لما تضمنه الصدر و الذيل من التداخل.

لكن ظاهر مرسل جميل التعميم لما تجدد مشروعيته في يوم الغسل، كما هو المناسب لفرض الإجزاء عن كل غسل يلزمه ذلك اليوم، إذ لو أريد خصوص

المشروع قبل الغسل ناسب أن يقول: «عن كل غسل لزمه».

بل تقييد الغسل المجزى بما يكون بعد الفجر مناسب لإرادته ما يتجدد في اليوم، لبيان مبدأ التداخل ومنتهاه، وإلا فالتداخل في الأغسال المجتمعه لا يفرق فيه بين ما يكون قبل الفجر وبعده، فهو مساوق لما في الصحيح عن ابن يزيد وغيره مما تضمن أجزاء غسل اليوم لليوم و غسل الليل لليل، على ما تقدم في صورته نيه الجميع.

بل قد يحمل صحيح زراره عليه لأجل ذلك، حيث تضمن الغسل بعد الفجر. ولا سيما مع إضافته الأجزاء في صدره للأسباب لا للأغسال.

بل هو المناسب لفرض أجزاء الغسل الواقع بعد الفجر لكل من الحلق و الذبح و الزياره، لوضوح عدم مشروعيتها إلا مترتبة بعد طلوع الشمس، فمقتضى التشريع الأولى استحباب الغسل لها حينئذ لا بمجرد طلوع الفجر.

و من هنا يقرب حمل اجتماع الحقوق فيه على ما يعم ذلك، و يكون المراد بالأجزاء ما يعم ارتفاع موضوع الخطاب بالغسل في وقته، لتحقق أثره.

و هو المناسب لما هو المرتكز من أن تشريع الغسل لأجل أثره، و هو الطهاره، فمع فرض حصولها قبل تحقق موضوع الخطاب به لا مجال لتشريعها، نظير أجزاء الغسل و الوضوء الرافعين للحدث للغايات الكثيره المتعاقبه. غايته أن الاستفادة من هذه النصوص و نصوص التحديد باليوم و الليل أن المرتبه الزائده على رفع الحدث من الطهاره لا تستمر أكثر من ذلك، و يكون ذلك أمدا للتداخل.

نعم، أسباب الغسل الواجب و المستحب يراد بها.

تاره: ما هو من سنخ الناقض للمرتبه الواجبه و المستحبه من الطهاره، كالجنابه و الحيض و التفريط في صلاه الكسوفين مع احتراق القرص كله، و مس الميت بعد التغسيل.

و اخرى: ما هو السبب في مطلوبيه مرتبه خاصه من الطهاره كالصلاه و الإحرام و يوم الجمعة و غيرها.

و منها: مباشرة المتوضى للغسل و المسح (١).

و استمرار التداخل إنما هو فى الثانى، و عليه يحمل الحق و اللزوم فى الصحيح و المرسل.

أما الأول، ففرض النقض فيه مانع من فرض التداخل، بل هو كما ينقض الغسل المختص ينقض الغسل الذى يكون به التداخل، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) كما فى المبسوط و النهايه و الشرائع و القواعد و المنتهى و غيرها، بل ظاهر غير واحد المفروغيه عنه، و فى الانتصار أنه مما تفردت به الإماميه، و فى المعبر أنه مذهب الأصحاب، و فى المنتهى أنه مذهب علمائنا، و فى جواهر القاضى و محكى نهايه الإحكام و الذكرى و المقاصد العليه أن عليه الإجماع. و فى الروض أنه إجماع ممن عدا ابن الجنيد.

و أما ما عن ابن الجنيد من استحبابه، فلو أراد منه ظاهره أشكل قدحه فى تحقق الإجماع الحجه فى المقام مع تسالم الأصحاب على خلافه، لعدم خفاء الحكم فى مثل ذلك عادة مما يكثر الابتلاء به، و تكشف السيره فيه عن صدق نقل الإجماع.

اللهم إلا أن يقال: لما كان تولى الغير للوضوء محتاجا إلى عناية فى نفسه و كان بنفسه مرجوحا شرعا فسيره المتشرعه على تركه لا- تكشف عن وضوح قدحه عند الطائفة الحقه فى قبال العامه كى يوثق بنقل الإجماع فى الانتصار بسببها، و لا سيما مع عدم تصريح أهل الفتوى به قبل السيد المرتضى، كالصدوق فى الهدايه و المقنع و المفيد فى المقنعه، و إنما أودع أهل الحديث النصوص الناهيه عن الاستعانه فى الوضوء المحموله عندهم على الكراهه.

و أما تسالم الأصحاب على ذلك من بعد الشيخ و نقلهم الإجماع، فلعله مبتن على فهمهم ذلك من ظاهر الأدله و تخيلهم وضوح الحكم عند الطائفة بسببها

و بسبب السيره، و لا سيما مع ذهاب السيد و الشيخ له و تصريح الأول بالإجماع، مع إهمالهم لخلاف ابن الجنيد، كما جروا عليه فى كثير من الموارد.

و من هنا يشكل الاعتماد على الإجماع، و إن كان مضمونه قريبا جدا، بل يلزم النظر فى غيره.

و قد جرى غير واحد على الاستدلال بظاهر الخطابات السمعيه فى الكتاب المجيد و السنه الشريفه المتضمنه لإسناد الوضوء و أفعاله من الغسل و المسح للمكلف، لظهور نسبه الفعل للفاعل فى مباشرته له. و لا أقل من فرض إجمال الأدله من هذه الجبهه، فيكون المرجع قاعده الاشتغال التى عليها المعول فى الوضوء و نحوه من الطهارات، كما سبق مرارا.

لكن قال سيدنا المصنف قدس سره: «اللهم إلا أن يقال: ظاهر الخطابات اعتبار صحه النسبه إلى المخاطب، فما دل على مشروعيه النياه من بناء العقلاء يكون حاكما عليه».

وفيه: أن ظاهر النسبه المباشره، و الاكتفاء بالتسيب مبنى على نحو من التوسع فيها، فلا مجال للبناء عليه إلا بقريته. و لذا يندفع احتمال التوسع المذكور بالتأكيد فى مثل قولنا: فعل زيد نفسه كذا، مع أن التأكيد رافع لاحتمال المجاز لا مقيد لإطلاق الكلام.

و بناء العقلاء على مشروعيه النياه، راجع إلى اكتفائهم بالتسيب و عدم اعتبارهم المباشره، و هو يختص بالأمر التى يدرك العرف و العقلاء كيفيه تسيبها لمسبباتها، كالعقود و الإيقاعات، دون الأمور التعبدية التى يخفى عليهم المقصود منها، حيث يلزم الجمود فيها على ظواهر أدلتها.

نعم، يدرك العرف قابليه العبادات و نحوها من العلاقات العاطفيه بين الرؤساء و المرؤوسين و المتحابين - كالسلام و العباده و نحوهما - للنياه، إلا أنهم يدركون أن قيام النائب بها لا يؤدي تمام الأثر الحاصل بفعل الأصيل، بل مرتبه منه لا غير، و ليس هو كفعل النائب فى العقود و الإيقاعات حيث لا فرق بينه و بين فعل

الأصيل في ترتب الأثر المقصود بنظرهم، فلا بد في تشريع النيابة فيها من إحراز مطلوبه تلك المرتبه مطلقاً أو عند تعذر المرتبه التامه، ولا مجال لذلك في المقام بعد ظهور الأدله في المباشره، ولا سيما مع كون عباديه الوضوء - كأثره - غير عرفيه.

على أن المقام أجنبي عن باب النيابة، لا ببناء النيابة على قيام فعل النائب مقام فعل المنوب عنه والاكْتفاء بامثاله عن امثاله، وهو إنما يتم في مثل صلاه النائب عن المنوب عنه. لا- في مثل المقام مما فرض فيه قيام الفعل بالمكلف نفسه، وليس من الغير إلا إحدائه فيه، نظير الحلق في الحج، ولذا تكون النهي- في فرض مشروعته- من الأصيل، فالإجزاء في المقام يبتنى على سعه المأمور به بنحو ينطبق على فعل الغير، وهو- كما ذكرنا- خلاف ظاهر الأدله.

بل الإنصاف أن سير النصوص الوارده في الوضوء على كثرتها يشرف بالفقيه على القطع باعتبار المباشره، لعدم مناسبتها للعموم لفعل الغير جدا. بل قد يظهر من بعضها المفروغيه عن ذلك، مثل ما تضمن تعليل استحباب الوضوء باليمين بأنه صَلَّى الله عليه و آله تناول الماء بيمينه «١»، و ما تضمن استحباب التسميه و الدعاء للمتوضئ عند وضع يده في الماء «٢».

نعم، لا- مجال للاستدلال بالوضوءات البيانيه- و إن تضمنته كلماتهم- لما تكرر في المباحث السابقه من عدم نهوضها بإثبات الوجوب.

ثم إن الأصحاب و إن عبروا بعدم الجواز، الظاهر بدوا في الحرمة التكليفيه، إلا- أن الظاهر إرادتهم الوضعيه الراجعه لبطلان العمل، لأنه المنصرف في أمثال المقام مما كان الغرض المهم فيه ذلك، و لأنها مقتضى دليلهم المتقدم.

نعم، قد يستدل على الحرمة التكليفيه المستتبعه للوضوء في أمثال المقام من العبادات بما تضمن نهى الغير عن صب الماء للوضوء، معللاً بقوله تعالى:

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ١٠.

فَمَنْ كَانَ يَزُجُّوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (١)، و لا سيما مع ما فى خبر الوشاء من قول الرضا عليه السلام فى ردعه عن صب الماء على يديه طلبا للأجر: «تؤجر أنت و أوزر أنا» (٢)، بعد حملته على الصب الذى يتحقق به الغسل الوضوئى لا الصب فى الكف و نحوه مما يكون مقدمه للوضوء، فلا يحرم إجماعا.

و فيه: أن الآيه الشريفه ظاهره فى نفسها و بسياقها فى الإشراك فى المعبوديه، و هى مفسره فى خبرى أبى الجارود (٣) و جراح المدائنى (٤) و غيرهما بالرياء الذى هو نحو من الشرك فى الداعويه، لا فى العبوديه، و على كليهما يتعين إبقاؤها على ظهورها فى التحريم التكليفى.

أما فى هذه النصوص، فقد طبقت على الاستعانه بالغير فى تحقيق العباده، و لا إشكال فى عدم عموم حرمة ذلك، بل يشرع فى بعض الموارد اختيارا، كما فى الحلق للحج، أو اضطرارا، كما فى المقام مع إباء الآيه عن التخصيص، بل لا إشكال فى جواز الاشتراك فى تعظيم شعائر الدين و كثير من أفعال البر و الخير و القربات، بنحو لا يناسب عموم المنع، غاية أنه يوجب نقصان الأجر عما لو استقل الإنسان فى العباده.

فلا بد من حمل الآيه على الإرشاد لذلك، كما يناسبه قوله عليه السلام: «تؤجر أنت و أوزر أنا»، حيث يؤجر المعين للإعانه على الخير، و ينقص أجر المعان لعدم استقلاله فيه، و لو كان مأزورا حقيقه لم يؤجر المعين، و يناسبه أيضا التعبير فى ذيله بالكراهه، حيث قال عليه السلام: «و ها أنا ذا أتوضأ للصلاه، و هى العباده، فأكره أن يشركنى فيها أحد»، فإن كراهته عليه السلام الشىء لنفسه كالظاهر فى عدم حرمة.

(١) سورة الكهف: ١١٠.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٦.

كما أنه المناسب لما في موثق السكوني: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: خصلتان لا أحب أن يشاركني فيها أحد: وضوئي، فإنه من صلاتي، وصدقتي، فإنها من يدي إلى يد السائل، فإنها تقع في يد الرحمن» (١)، لمناسبه التعليل الثاني فيه للكمال الموجب لمزيد الثواب.

مع أن النصوص قد تضمنت تطبيق الإشراك في العبادة بلحاظ عباديه الصلاة، لا عباديه نفس الوضوء، مع وضوح أن الاستعانة فيه بالاستعانة في سائر مقدمات الصلاة لا ينافي الاستقلال المعتبر فيها، كما نبه له غير واحد.

فلا بد من حمل النهي على الكراهه، كما جرى عليه الأصحاب بعد أن حملوها على الصب في الكف ونحوه مما لا يتحقق به الغسل الوضوئي، بل يكون مقدمه له.

بل لعله هو المنصرف منها في نفسه، لأنه المتعارف، بخلاف ما نحن فيه، حيث يبعد الحمل عليه، خصوصا في خبر الوشاء الوارد في قضيه خارجيه.

على أن حملها على ما نحن فيه محافظه على ظهورها في التحريم ليس بأولى من حملها على الكراهه لأجل عموم الصب أو انصرافه لخصوص ما يكون مقدمه للوضوء، فلاحظ.

هذا، وقد يستدل لعدم اعتبار المباشرة بما رواه الكشي مسندا من حديث قنبر حين سأله الحجاج عما كان يليه من أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال: «كنت أوضيه.» (٢) و ما عن أمالي الصدوق بسنده عن عبد الرزاق. قال: «جعلت جاريه لعلي بن الحسين عليه السلام تسكب عليه و هو يتوضأ للصلاه فسقط الإبريق من يد الجاريه.» (٣)، و صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل لا يكون على وضوء، فيصبيه المطر حتى يبتل رأسه و لحيته و جسده و يداه و رجلاه هل

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) رجال الكشي ص: ٧٠ طبع النجف الأشرف.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

يجزیه ذلك من الوضوء؟ قال: إن غسله فإن ذلك يجزیه» (١). و بما یأتی مما تضمن تغسیل المریض، و أن المجدور و الكسیر یؤمنان، لعدم استلزام المرض و الكسر للعجز عن المباشرة، و يتم الاستدلال بذلك فی المقام بضمیمه إلغاء خصوصیه الغسل و التیمم عرفاً، أو عدم الفصل.

لكن الخبرین - مع ضعف سندهما - لا مجال لحملهما على ما نحن فیہ، لظهور الأول فی تكرار ذلك منه، و لا مجال لاحتمال تعوده علیه السیلام على التولیه فی الوضوء، إذ لا أقل من مرجوحیتها. و ظهور الثانی فی تولیه علیه السیلام للوضوء لاستناده إلیه، فلا بد من حمل التوضئه فی الأول و سكب الماء فی الثانی على ما لا ینافی المباشرة فی نفس الأفعال الوضوئیه، بإرادته المقدمات.

و أما الصحیح، فهو ظاهر فی كون الوضوء توصیلاً یكفی فیہ إصابه الماء من دون فعل اختیاری و لا قصد، لظهوره فی السؤال عن الإجزاء فی فرض إصابه المطر و لو لا - عن قصد، و هو معلوم البطلان، إذ غایه ما یمكن هو الاجتزاء بتولیه الغير للوضوء بحيث یستند للمكلف و لو بالتسیب، أو بحيث یستقل الغير به بنحو النیابه، و لا ینهض الصحیح بذلك.

فلا بد إما من تنزیله على صورته تعریض المكلف نفسه للمطر، أو ذلك لمواضع الوضوء بعد وقوع المطر علیها، کی یستند الغسل له، فلا ینافی اعتبار المباشرة، كما سیأتی، أو طرحه، لمنافاه ظاهره لعبادیه الوضوء، و لما دل على وجوب الترتیب فی نفس الأعضاء، و بینها، و عدم أجزاء الغسل عن المسح فی الرأس و الرجلین.

و لعل الثانی أولى، لصعوبه تنزیله على ما لا ینافی جمیع ذلك، كما تقدم فی المسأله الثامنه عشره.

و أما ما ورد فی تغسیل المریض، فهو وارد فی قضیه خاصه لا إطلاق لها. كما أن ما ورد فی المجدور و الكسیر منصرف لصوره العجز، لمناسبتهما لذلك، و لا أقل من كونه مقتضى الجمع عرفاً بینه و بین ما ظاهره وجوب المباشرة علیهما، فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حدیث: ١.

(١) يعنى: استقلالاً، إما لعدم استناده إليه أصلاً، لعدم صدور فعل منه يستند إليه الغسل أو المسح، أو لاستناده له و لغيره بنحو الاشتراك، لأن ما تقدم كما يقتضى المباشرة يقتضى الاستقلال.

فرعان.

الأول: يكفى فى تحقق المباشرة فعل ما تترتب عليه الأفعال الوضوئية بواسطة توليديه بنحو لا يتوسط فعل الغير فى ترتبها، كبروز الإنسان تحت المطر أو الميزاب الجارى، الموجب لجريان الماء على بدنه بتوسط تدافعه، حيث لا يخل توسط ذلك فى نسبه الفعل إليه، بل هو نظير صب الماء على أعلى العضو الموجب لانغسال أسفله بجريانه إليه بتأثير الجاذبيه.

أما لو استند لفعل غير القاصد للغسل و المسح، كما لو صب شخص الماء من مكان عال فعرض المتوضى العضو له فانغسل، فقد مال فى العروه الوثقى إلى عدم إخلاله بالمباشرة المعتبره، و أمضاه غير واحد من محشيها.

و وجهه سيدنا المصنف قدس سرّه بأن القصد من أحدهما دون الآخر يوجب نسبه الفعل للقاصد، كما يظهر من كلامهم فى حكمهم بضمنان المسبب القاصد دون المباشر الغافل.

لكن الظاهر أن المعيار فى نسبه الفعل للشخص استناد آخر مقدمه له، بحيث لا يتوسط بين فعله و المسبب فعل لآخر، فإذا أمال زيد الإبريق و لم يحرك يده و استمر جريان الماء، فوضع عمرو يده تحت الماء انتسب غسل اليد لعمرو، و إذا كشف عمرو يده و لم يحركها، فأمال زيد الإبريق، فأصابها الماء، انتسب غسلها لزيد، و إن أمال زيد الإبريق أو حركه حين جريان الماء و حرك عمرو يده انتسب غسل اليد لهما معاً، و لا دخل لقصد كل منهما ترتب غسل اليد على فعله، لعدم

توقف النسبه على قصد عنوان الفعل، و لذا ينسب في فرض الخطأ فيه، كما في القتل الخطائي، و ينسب لهما الفعل في الفرض لو فرض عدم القصد منهما معا.

و أما ضمان المسبب القاصد دون المباشر الغافل، فهو- لو تَمَّ- يبتنى على أمر آخر مختص بالضمان، لا دخل فيه لانتساب الفعل الذي هو المهم في المقام.

الثاني: لا تقدر الاستعانه حتى في المقدمات القريبه إذا استند الفعل الوضوئي للمكلف. و منها ما لو صب الغير الماء على العضو، مع نيه المكلف الوضوء بذلكه بعد ذلك، إذ تحقق مسمى الغسل الواجب بالدلك، كما مال إليه في المستند، و استظهره في العروه الوثقى، و وافقه غير واحد من شراحها و محشيها.

خلافاً لما في كشف اللثام «١»، و مفتاح الكرامه من عده من التوليه القادحه، و هو مقتضى إطلاق ما في جامع المقاصد و الروض من أن صب الماء على العضو من التوليه.

و كأنه لتحقيق الغسل بنفس الصب.

لكن تحققه به لا ينافي تحققه بالدلك أيضاً، و مقتضى الدليل المتقدم وجوب تحقق مسمى الغسل من المكلف، لا مانع تحقيقه من غيره أيضاً.

نعم، لو لم يستقل الدلك بتحقيق المسمى اتجه المنع.

(١) كما صرح به غير واحد بنحو يظهر منه المفروغيه عنه، و في المعتبر: أن عليه اتفاق الفقهاء، و في المنتهى أنه إجماع.

و ما في الروض من الاستدلال له بأن المجاز يصار إليه عند تعذر الحقيقه.

كما ترى! لأن الخطاب بالوضوء كما هو ظاهر في المباشره ظاهر في العموم للعاجز عنها، و حيث يمتنع الجمع بين الأمرين فإن رفعت اليد عن قيد المباشره لم

(١) في المطبوع منه هكذا: «(و يحرم التوليه) و هل هي التوضئه بصب الغير الماء على أعضاء الوضوء كلاً أو بعضاً و إن تولى هو الدلك (اختياراً) لأنه.» و الظاهر زياده «هل». منه عفى عنه.

تجب حتى على القادر، وإن رفعت عن العموم لم ينهض الخطاب بإثبات وجوب الوضوء الفاقد لها على العاجز.

والتفكيك في العموم بين وجوب أصل الوضوء ووجوب المباشرة، موقوف على تعدد الخطاب بهما، ولا يتجه مع وحدته و ظهوره في كون المباشرة قيда في الوضوء الواجب.

نعم، لو ورد الخطاب بالوضوء للعاجز عن المباشرة بالخصوص، لزم حمله على الفاقد لها، لتعذر الحقيقة.

ومثله الاستدلال في المعتبر بأنه توصل إلى الطهارة بالقدر الممكن.

لاندفاعه بأن مقتضى الجمع بين إطلاق الخطاب بالوضوء الظاهر في المباشرة، وإطلاق الخطاب بالتييمم للعاجز عن الوضوء، هو حصول الطهارة بالتييمم، لا بالوضوء الفاقد للمباشرة.

إلا- أن يرجع إلى المفروغيه عن ابتناء التقييد بالمباشرة على الميسور، كما هو ظاهر المنتهى، حيث استدل بلزوم المشقه من التكليف بالقييد المذكور.

و كأن ذلك هو الوجه في مفروغيه الأصحاب عن الحكم.

و يشهد بذلك ما ورد في الغسل، كصحيح سليمان بن خالد وغيره عن أبي عبد الله عليه السّلام، وفيه: «قال: و ذكر أنه كان وجعا شديدا الوجع، فأصابته جنابه و هو في مكان بارد، و كانت ليله شديده الريح بارده، فدعوت الغلمه، فقلت لهم: احمولوني فاغسلوني، فقالوا: إنا نخاف عليك، فقلت لهم: ليس بدّ، فحملوني و وضعوني على خشبات، ثمّ صبوا علىّ الماء فغسلوني» «١».

و ظهوره في وجوب الغسل و إن لزم الضرر، مع أن الظاهر مشروعيه التيمم، و في احتلام الإمام عليه السّلام و هو منزه عنه، كما قيل، لأنه من عبث الشيطان، لو تمّ لا يسقطه عن الحجيه فيما نحن فيه، إذ لا بأس بالتفكيك بين مضامين الحديث في الحجيه.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٣.

و كذا ما ورد فى الميت الجنب، ففى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام:

«يغسل غسلا واحدا يجرى ذلك للجنبه و لغسل الميت، لأنهما حرمتان اجتماعا فى حرمه واحده» (١)، لظهوره فى تحقق وظيفه الجنبه للميت بتغسيه.

و هو و إن كان مبنيًا على تكليف المغسل، لا على سقوط قيد المباشرة عن المكلف، كما فى المقام، إلا أنه يدل على عدم كون مباشره المحدث قيدا فى سببيه الغسل للطهاره من حدث الجنبه مطلقا، بنحو يستلزم تعذره تعذرها.

و نظير المقام أيضا ما ورد فى التيمم، كمرسل ابن أبى عمير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: يؤم المجدور و الكسير» (٢)، و قريب منه مرسل الصدوق (٣).

و يكون التعدى من الغسل و التيمم للوضوء بإلغاء خصوصيتهما عرفا، لاتحادها سنخا، و لا سيما بعد الأمر بالثلاثة فى الآيه الشريفه فى مساق واحد، أو بعدم الفصل.

(١) كما فى المعتبر و المنتهى و القواعد، بل عن ظاهر التذكرة الإجماع عليه، و عن الذكرى أنه لا تجزئ نيه المباشرة قطعا.

لما فى كلام غير واحد من أن العاجز هو المكلف بالوضوء و المخاطب به، فيكون هو المتقرب به، غايته أنه لم يكلف بفعل نفسه، بل بما يعم فعل غيره و لو بتسبيه إليه، و لا دليل على مشروعيه النيابة، لتجزئ نيه المباشر، كما فى ذبح الهدى.

إن قلت: تقدم فى مسأله تخلف بعض القصود فى مقام الامتثال أن عباديه الوضوء ليست من قبل أمره، بل لأخذها قيدا فى سببيه الأفعال للطهاره، فمجرد

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ١٢.

تكليف العاجز بالوضوء لا يستلزم اعتبار تقربه، بل لا بد من الرجوع لأدله سببيه الأفعال، وحيث يعلم بتقييد إطلاقاتها بالنيه فمع تردها بين نيه المكلف و نيه المباشر يتعين الجمع بينهما، لعدم إحراز الطهاره بدونه.

قلت: التقرب بأفعال الوضوء المعتبر فى سببيتها للطهاره إنما هو بلحاظ مقربيه الطهاره بنفسها أو لمقدميتها لما هو المقرب، و من الظاهر أن المتقرب بالطهاره ليس إلا المتطهر نفسه، لا المباشر.

نعم، لو كلف المباشر بإحداث الطهاره أمكن تقربه به لنفسه، كما فى تغسيله للميت.

لكن من المعلوم عدم كون المباشر فى المقام كذلك، و أن اعتبار نيته لو تمَّ يرجع إلى نيابته عن العاجز فى امثاله، فىنوى امثال العاجز، لا- امثال نفسه، و لا دليل على مشروعيه النيايه فى المقام، فضلا عن وجوبها، بل المتيقن من دليل عباديه الوضوء لزوم تقرب المتطهر نفسه بفعل المباشر، بلحاظ تقربه بأثره- و هو الطهاره- لتسببه له و لو بتهيئه نفسه و تقبله لتوضئه الغير له.

هذا، و لكن عن السيد الصدر أنه لا معنى لقصد شخص فعل غيره.

و لعله إليه يرجع ما فى المدارك من لزوم نيه المباشر، لأنه الفاعل للوضوء حقيقه.

وفيه: أنه ليس المدعى قصده أن يفعل غيره، بل أن يتقرب بفعل غيره، و لا محذور فيه بعد فرض عموم ما كلف به لفعل الغير، و لذا يجب عليه تسببه إليه.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن ذلك إنما يتم لو كلف العاجز بحيثه الصدور، حيث يجب حينئذ النيايه فيها، فىنوى المباشر امثال أمره، و لا تكفى نيه العاجز.

فهو لا يرجع إلى محصل ظاهر، إذ لا معنى لتكليف العاجز بحيثه الصدور منه، و تكليفه بحيثه الصدور و لو من غيره لا يقتضى إلا تسببه لذلك و تقربه بما كلف به بعد فرض عباديه الوضوء، لا نيايه المباشر عنه فى الامثال.

نعم، لو كان مرجع العباديه إلى لزوم تقرب من يصدر منه الفعل، لزم تقرب المباشر رأسا- لو فرض محبوبيه الفعل منه- كما يتقرب فى تغسيل الميت، لا نيابته عن العاجز فى امثاله، و قد عرفت أنه لا مجال لذلك فى المقام.

ثم إنه قد استدل أيضا على وجوب نيه العاجز.

تاره: بأنه قادر على النيه، فلا مجال لاجتزائه بنيه الغير.

و اخرى: بأن الوضوء منسوب له، فيكون هو الناوى له، و ليس هو كالذبيح فى الإحرام منسوب للمباشر.

و ثالثه: بما فى الجواهر من أن الوضوء وضوء العاجز، و المباشر إنما ينوب عنه فى مقدماته.

و يشكل: الأول: بأنه لو فرض اعتبار نيه من يصدر عنه الوضوء فالعاجز عن الوضوء عاجز عنها، و لو فرض اعتبار نيه المتطهر تكون نيه المباشر مباينه للشرط، فتأمل.

و الثانى: بأن الواقع فى المقام هو التوضئه، و التقرب بها، و هى منسوبه للمباشر.

و الثالث: بأن الوضوء بالمعنى الاسم المصدري ليس فعلا صالحا للتقرب، بل التقرب إنما يكون بالفعل الذى هو مفاد المصدر، و هو فى المقام أعم من وضوء المحدث و توضئه المباشر له، و ليس فعل المباشر مقدمه لما هو المقرب.

إلا- أن يرجع إلى ما ذكرنا من أن التقرب بالوضوء إنما هو بلحاظ مطلوبيه الطهاره المسببه عنه، فلا- يتقرب به إلا- من تطلب الطهاره فى حقه، دون المباشر، فالعمده فى المقام ما تقدم.

و منه يظهر أنه لا يعتبر تمييز المباشر، فضلا عن بلوغه، كما لا يعتبر إيمانه، لأنه كالأله للعاجز الذى هو الناوى و الممثل.

(١) خروجا عن شبهه الخلاف المتقدم.

هذا، و فى جامع المقاصد و الروض أنه يحسن ضم نيه المباشر للعاجز، و نحوه عن الذكرى قال: «لأنه الفاعل حقيقه، كذبح الهدى، و قد نص جماهير الأصحاب على جواز تولى الذابح النيه».

و يظهر ضعفه ما تقدم.

و الاجتزاء بنيه الذابح ترجع إلى نيابته، و لو شرعت فى المقام لأجزأت نيته و لم يحتج لنيه العاجز، و قد تقدم عنه القطع بعدم إجزائها.

فروع.

الأول: يجب المسح ببقية البلل بيد العاجز، و لا يجوز المسح بيد المباشر، لعموم أدلته المتقدمه.

نعم، مع التعذر يجوز المسح بيد المباشر بعد أخذ البله من يد العاجز لو أمكن، و بدونه مع التعذر، لقصور أدله وجوب المسح ببله الوضوء عن صورته تعذر المسح بها، كما تقدم فى المسأله السادسه و العشرين.

و أما الغسل، فلا يجب أن يكون بيد العاجز، لعدم تقييد الغسل بها مع قدره على المباشره، فضلا عن تعذرها.

الثانى: لو أمكنت المباشره فى بعض الأعضاء وجبت و إن كانت فى بعض عضو، لخروجه عن المتيقن من دليل جواز التولية مع التعذر.

و ما فى المستند من الفرق بين القدره عليها فى تمام العضو و بعضه، فتجب فى الأول، للأمر بغسله، دون الثانى.

كما ترى، لأن الأمر بالمباشرة كما هو ظاهر فى الارتباطيه فى العضو الواحد ظاهر فى الارتباطيه بين الأعضاء، فمع التبعض يخرج عن مقتضى الإطلاق فى الموردين، و إنما تجب المباشره فى البعض مع القدره للجمع العرفى بين إطلاق وجوب المباشره و جواز التولية بحمل الإطلاق على القدره و لو فى البعض بنحو الانحلال، لارتكاز ابتناء التولية على الضروره- التى تقدر بقدرها- أو للأصل، لعدم

إحراز الطهاره مع التوليه فى الجميع حينئذ، لخروجه عن المتيقن من دليلها، و لا يفرق فى ذلك بين القدره على تمام العضو و بعضه.

و منه يظهر الحال فيما لو عجز المكلف عن الاستقلال و تمكن من المباشره مع الاستعانه بالغير، بحيث يسند الفعل إليهما بنحو الاشتراك، فإنه و إن خرج عن إطلاق دليل وجوب المباشره، لما تقدم من أنه كما يقتضى المباشره يقتضى الاستقلال، إلا أن خروجه عن المتيقن من جواز التوليه المبنيه على استقلال الغير يقتضى الاقتصار على الاشتراك، لعدم إحراز الطهاره بدونه. خلافا لما فى المستند من عدم وجوبه.

الثالث: لا بأس بتعدد المباشر، كما فى المستند، إذ ليس مبنى الاستعانه به على الاستعانه، ليدعى أن موضوع النياه لما كان هو الامتثال لزم تحققه بعمل النائب، و مع التعدد لا يكون عمل كل منهم محققا له، و قيام النياه فى الامتثال الواحد بالمجموع غير ثابت و لا معهود، فتأمل.

بل هى مبنيه على تكليف العاجز بما يعم عمل الغير، كما تقدم، فلا مانع من عمومه لعمل التعدد، و لذا شرعت المباشره فى البعض، كما تقدم. و قد يشهد بذلك ما تقدم فى صحيح سليمان بن خالد.

الرابع: لو شك العاجز فى تماميه عمل المباشر، فهل تجرى فى حقه أصاله الصحه فيه، كما تجرى فى سائر موارد الشك فى عمل الغير، أو لا بد له من إحرازها بالعلم و نحوه؟ صرح بالمستند و مصباح الفقيه بالثانى.

و كأنه لاختصاص قاعده الصحه فى عمل الغير بما إذا كان هو المتولى للعمل، بحيث يكون موكولا إليه، و لا تعم مثل المقام مما يبتنى على محض الاستعانه، من دون نياه.

و لا يخلو عن إشكال، فإنه و إن لم يكن متوليا للامتثال، إلا أنه متول لل غسل و المسح، نظير ما لو أوكل إليه غسل الثوب لتطهيره من الخبث.

و منه يظهر الحال فى قبول قوله فى صحته، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى ولى العصمه و السداد.

و منها: الموالاه (١)، و هى التابع فى الغسل و المسح بنحو لا يلزم جفاف (٢)

(١) فقد صرح الأصحاب (رضى الله عنهم) بوجوبها فى الوضوء، و ادعى الإجماع عليه فى ظاهر الناصريات و صريح الخلاف و الغنيه و المعتبر و المنتهى و كشف اللثام و المدارك، و محكى التذكرة و الذكري و شرح الإرشاد للفخر و غيرها، و نفى الخلاف فيه فى الروض.

و لا ينبغى التأمل فيه، بعد النظر فى كلماتهم و كيفية تحريرهم للمسألة، و يظهر من بعض كلماتهم المفروغيه عنها.

و كأن ما فى الحدائق من أن الظاهر عدم الخلاف فيه مبنى على محض التورع عن الجزم فى النقل. و إلا فلم يشر هو و لا غيره إلى ما يوهم الخلاف فيه من أحد من الأصحاب.

هذا، و الظاهر اتفاق الكل على إرادته الوجوب الشرطى، و إن كانت بعض كلماتهم قد تشعر بإرادته الوجوب التكليفى أيضا، بلحاظ بعض معانى الموالاه، على ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى. قال فى الجواهر: «الموالاه واجبه فى الجملة وجوبا شرطيا إجماعا محصلا و منقولا».

(٢) اختلفت كلمات الأصحاب (رضى الله عنهم) فى تحديد الموالاه الواجبه، كاختلافهم فى أن وجوبها راجع إلى شرطيتها فقط، أو إلى الإثم بالإخلال بها أيضا بلحاظ بعض مراتبها.

و لا يخلو كلام بعضهم عن إجمال و إيهام.

و المتيقن من كلام الكل هو اعتبار عدم الفصل بين أجزاء الوضوء بالنحو الموجب للجفاف - على كلام فى تفصيله يأتى التعرض له إن شاء الله تعالى - فيبطل الوضوء مع الإخلال بالنحو المذكور، و فى الجواهر: أن عليه الإجماع محصلا و منقولا على لسان جملة من الأساطين من المتقدمين و المتأخرين.

و يستدل له- مضافا إلى أنه المتيقن مما تضمن الأمر بالاتباع في الوضوء و إعادته بمخالفه الترتيب، على ما يأتي التعرض له في أدله وجوب المتابعه- بموثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا توضأت بعض وضوئك و عرضت لك حاجه حتى يبس وضوئك فأعد وضوءك، فإن الوضوء لا يبعض» (١)، و صحيح معاويه بن عمار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما توضأت فنفض الماء فدعوت الجاريه فأبطأت على بالماء فيجف وضوئي. فقال: أعد» (٢)، فإن المتيقن منهما قدح الفصل الموجب للجفاف.

نعم، يعارضهما في ذلك صحيح حريز المروى في التهذيب و الاستبصار مضمرا، و عن مدينه العلم للصدوق مسندا عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الوضوء يجف، قال: قلت: فإن جف الأول قبل أن أغسل الذي يليه. قال: جف أو لم يجف اغسل ما بقى. قلت: و كذلك غسل الجنابه. قال: هو بتلك المنزله، و ابدأ بالرأس ثم أفض على سائر جسديك، قلت: و إن كان بعض يوم؟ قال: نعم» (٣).

فإن إطلاق صدره شامل لما لو كان الجفاف مسببا عن الفصل، و لا سيما بضميمه الذيل المتضمن لجواز الفصل الطويل في غسل الجنابه بعد التصريح بأنه بمنزله الوضوء.

بل ظاهر السؤال فيه عن مقدار الفصل فهم جواز أصل الفصل من الصدر، فيكشف عن كون المراد بالجفاف في الصدر هو الجفاف المسبب عن الفصل الذي هو محل الكلام، لا الجفاف من حيث هو ليدل على محل الكلام بالعموم أو الإطلاق.

و من هنا يشكل الجمع بينه و بين الموثق و الصحيح بحمله على الجفاف مع عدم الفصل- كما ذكره الشيخ قدس سره و قد يظهر من الصدوقين قدس سرهما [٤]- و حمل ما

[٤] قال في الفقيه: «قال أبي رضى الله عنه في رسالته إلى: إن فرغت من بعض وضوئك و انقطع بك الماء من قبل أن تتمه فأتيت بالماء فتم وضوءك إذا كان ما غسلته رطبا، و إن كان قد جف فأعد وضوءك. و إن جف بعض وضوئك قبل أن تتم الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء فاعسل ما بقى جف وضوئك أو لم يجف». و قريب مما في رسالته في المقنع. (منه عفى عنه).

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

ص: ٦٢٠

تضمنه من تنزيل غسل الجنابه منزلته على اشتراكهما فى عدم قادحيه الجفاف مع اختصاص غسل الجنابه بعدم قادحيه الفصل.

نعم، لا إشكال فى أن دلالتهما على إرادته الجفاف المسبب عن الفصل أقوى من دلالتة على إرادته.

لكن فى كفايه ذلك فى الجمع العرفى إشكالا، بل منعاً.

و مثله الجمع بحملهما على الاستحباب، لإبائه موثق أبى بصير عنه جداً، بملاحظه التعليل فيه، لقوه ظهوره فى عدم قابليه الوضوء للتبعض.

على أنه لا مجال لذلك بعد ظهور إعراض الأصحاب عن مضمون صحيح حريز، المسقط له عن الحجية فيه.

و دعوى: ابتناؤه على تخيل استحكام التعارض و الغفله عن الجمع المذكور، فلو فرض إمكانه لم يصلح إعراضهم لإسقاط الصحيح عن الحجية.

مدفوعه: بأن إطباقهم على وجوب الموالاه مع عموم الابتلاء به كاشف عن وضوح الحكم متصلاً بعصر المعصومين عليهم السلام بنحو يمنع عن حجيه الصحيح فى خلافه.

بل إهمالهم للجمع المذكور كاشف عن عدم كونه عرفياً.

فلا بد من طرح الصحيح، أو تأويله، أو حملة على التقيه، لموافقته كثير من العامه، كما ذكره الشيخ قدس سره.

ثمّ إنه لا يبعد أن يكون الاكتفاء بهذا المقدار فى الموالاه هو المشهور بين الأصحاب، لأنه المتحصل من مجموع عباراتهم على اختلاف خصوصياتها، لتعبير كثير منهم بعدم التأخير بين الأعضاء بما يؤدي إلى الجفاف، كما فى المقنع و الفقيه - حاكياً عن رساله والده - و الناصريات و المراسم و الغنيه و الوسيله و عن المصباح و الجمل و العقود و السرائر و الكامل و الكيدرى و غيرها على اختلاف عباراتها.

نعم، اقتصر بعضهم على عدم الجفاف، كما فى إشاره السبق و الشرائع و اللمعتين و جامع المقاصد و عن جماعه كثيره، بل فى جامع المقاصد و الروض

نسبته للأكثر، و عن الروضه أنه الأشهر، و عن غيرها أنه المشهور.

و مقتضى الجمود عليه مبطليته الجفاف و لو مع المتابعه، لحراره الهواء و نحوها، فيخالف السابق.

إلا أن الظاهر بناؤهم على عدم مبطليته، كما صرح به بعضهم و يشير إليه تقييد بعضهم ذلك بالهواء المعتدل، بل هو المصرح به في كلام غير واحد، و في محكى الذكرى: «و تقييد الأصحاب بالهواء المعتدل، ليخرج طرف الإفراط في الحراره»، حيث قد يظهر منه الاتفاق على ذلك.

و احتمال أن العفو عنه عندهم للضروره، لا للتوسع في الموالاته بعيد جدا، و إن ادعاه بعضهم، إذ لازمه الاقتصار فيه على صورته عدم المندوحه لتعذر الوضوء في مكان آخر، و هو بعيد عن مساق كلامهم.

و من ثمَّ كان الظاهر رجوعه للقول السابق.

نعم، قد ينافيه ما عن الدروس و البيان من أنه لو والى و جف الوضوء بطل إلا مع إفراط الحر و شبهه، و ما عن الذكرى من أن ما ذهب إليه الصدوقان من عدم قرح الجفاف إذا لم ينقطع الماء مخالف لظاهر الأخبار الكثيره. و يأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

فلم يبق في المقام إلا قولان آخران مخالفان للمشهور ينبغي التعرض لهما هنا:

الأول: أن ما هو الشرط في الوضوء هو الموالاته بالمعنى المتقدم، إلا أنه يجب فيه تكليفا المتابعه، فلو فرط فيها اختيارا أثم.

الثانى: أن الموالاته بالمعنى المتقدم شرط في حال الاضطراب، و أما مع الاختيار فالشرط هو الموالاته بمعنى المتابعه و عدم الفصل بين الأعضاء، و لازمه أنه لو أخل بها اختيارا بطل الوضوء و لو مع عدم الجفاف.

و هذان القولان يتردد بينهما كلام جملة من الأصحاب ممن أوجب المتابعه أو فسر بها الموالاته، مطلقا أو في حال الاختيار، مع تصريحه بأنه لو فرق لانقطاع

الماء أو لغيره و لم يجف الوضوء أتم وضوءه و لم يستأنف، كالمفيد فى المقنعه، و الشيخ فى النهايه و المبسوط و محكى الخلاف، و المحقق فى المعتبر، و علامه فى القواعد و الإرشاد و المنتهى و محكى التذكرة، و حكى عن مصباح السيد و أحكام الراوندى و موضع من السرائر.

و مقتضى انصراف الأمر فى مقام بيان الماهيات المركبه إلى الوجوب الشرطى إرادتهم القول الثانى، و هو المناسب لاستدلالهم- كما عن شرح المفاتيح- للانصراف المذكور فى الأدله أيضا.

لولا- ظهور كلام بعضهم و تصريح آخر بعدم بطلان الوضوء بالإخلال بالمتابعه اختيارا إلا مع الجفاف، حيث قد يلزم لأجل ذلك تنزيل كلامهم على القول الأول.

قال الفخر فى محكى شرح الإرشاد: «اتفق الكل على أنه لو أخر العضو الأخير عن السابق مختارا زمانا يخرج به عن المتابعه اختيارا و لم يجف ما تقدم و غسله قبل الجفاف، فإنه يصح وضوؤه، فلا تظهر فائده الخلاف فى البطلان، و إنما تظهر فى الإثم و عدمه، فإنه على القول بالمتابعه يآثم بالتأخير اختيارا، و على مراعاة الجفاف لا يآثم»، و نحوه ما عن المقداد فى التنقيح، و قريب منه ما فى جامع المقاصد، و من ثم أنكرك فيه القول الثانى.

لكن كلام المبسوط ظاهر فى إرادته القول الثانى، لتصريحه بعدم الإجزاء، قال: «و الموالاه واجبه فى الوضوء، و هى أن يتابع بين الأعضاء مع الاختيار، فإن خالف لم يجزه. و إن انقطع عنه الماء انتظره، فإذا وصل إليه و كان ما غسله عليه نداوه بنى عليه، و إن لم يبق فيه نداوه مع اعتدال الهواء أعاد الوضوء من أوله».

بل ظاهر المنتهى أن عدم البطلان مع الإخلال بالمتابعه لا ينافى كونها شرطاً، لأنه فسر الموالاه بعد حكمه بشرطيتها فى الوضوء بالمتابعه من دون فرق بين الاختيار و الاضطرار، ثم ذكر أن وجوب الإعاده مشروط باليبس - كما تضمنه موثق أبى بصير- و قال: «و ذلك غير ما نحن فيه».

و لو تمَّ ما ذكره لا يكون ذهابهم لعدم وجوب الاستئناف مع الإخلال بالمتابعه اختيارا منافيا لإرادتهم القول الثانى، الذى عرفت أنه مقتضى الانصراف للوجوب الشرطى فى مقام بيان الماهيات.

و لا سيما مع بعد القول الأول فى نفسه جدا، إذ لا إشكال ظاهرا فى جواز قطع الموضوع بالإعراض عنه حتى يجف أو بالحدث، كما أشار إليه فى الجواهر، فيلزم كون ترتب الإثم بترك المتابعه مراعى بالإتمام، و هو من الغرابه بمكان.

لكن ما تقدم من المنتهى من عدم التنافى بين شرطيه المتابعه و عدم البطلان بالإحلال بها مما لم نتعقله.

و توجيهه بأن عدم البطلان بالإخلال بالمتابعه و عدم الجفاف مع شرطيتها إنما هو لأجل أن الفاقد لها بدل اضطرارى كخصال الكفاره المرتبه، لا- لأجل التوسع فى الموالاه ليكون فردا اختياريا، موقوف على الاقتصار فى الاجتراء على صوره الإخلال بالمتابعه اضطرارا، و هو لا يناسب ما تقدم.

على أنه قدس سرّه صرح بترتب الإثم.

و من ثمَّ كان كلام هؤلاء فى غايه الغموض و الإشكال، لو بنى على الجمود على ظاهره فى مخالفه المشهور.

و ربما أمكن تنزيل كلام بعضهم على ما يطابق قول المشهور، بحمل المتابعه على ما يساوق عدم الجفاف، و تكون شرطا من دون أن يترتب الإثم بتركها.

إلا- أنه لا- يتأتى فى الكل، لتصريح بعضهم- كالمنتهى- بترتب الإثم بالإخلال بها، و لعدم مناسبتة لتخصيص آخرين وجوب المتابعه بحال الاختيار.

و كيف كان، فقد استدل فى كلماتهم لوجوب المتابعه.

تاره: بالأصل.

و اخرى: بالوضوءات البيانيه، للقطع بعدم ابتنائها على الفصل المعتد به.

و ثالثه: بأن الأمر فى المقام للفور، إما لأنه الأصل فيه، أو لاقترانه بالفاء

المقتضيه للتعقيب من دون تراخ.

و رابعه: بالنصوص المتضمنه للأمر بالمتابعه فى الوضوء، و الأمره بإعادته بدونها مما يأتى تفصيله.

لكن الأصل محكوم للإطلاقات.

و الوضوءات البيانيه لا تنهض بإثبات الاستحباب، فضلا عن الوجوب، كما تقدم توضيحه فى وجوب غسل الوجه من الأعلى، خصوصا فى مثل الموالاه مما هو مقتضى الوضع الطبيعى، و لم ينبه له الراوى.

و لا ظهور للأمر فى الفور، على ما هو المشهور المنصور، خصوصا فى مثل المقام مما ورد الأمر فيه إرشادا للمقدميه، لا للتكليف الناشئ عن محبوبيه متعلقه.

و الفاء إنما تقتضى تعقيب الجزاء على الشرط، و هو فى المقام الأمر لا المأمور به.

بل لا إشكال فى عدم فوريه الأمر فى المقام، لا فى الوجه و لا فى غيره من الأعضاء، و لذا لا تجب المبادرة لغسله، لا لنفسها، و لا لمقدميتها للمبادره فيها، و إنما المدعى وجوب المبادرة لإكمال الوضوء بالشروع فيه، بل عدم جواز الفصل بين الأعضاء و لو مع التراخي فيها نفسها بالتأني فى غسلها أو مسحها، و ما تقدم لا ينهض بإثباته.

و أما النصوص، فما يمكن الاستدلال به فى المقام طائفتان.

الأولى: ما تضمن عنوان المتابعه، كصحيح زراره: «قال أبو جعفر عليه السلام: تابع بين الوضوء كما قال الله عز و جل: ابدأ بالوجه ثم باليدين.» (١) و صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه، فغسل شماله و مسح رأسه و رجليه، فذكر بعد ذلك غسل يمينه و شماله و مسح رأسه و رجليه، و إن كان إنما نسي شماله فليغسل الشمال، و لا يعيد على ما كان توضعاً. و قال: اتبع وضوءك»

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

بعضه بعضاً» (١)، و صحيح حكم بن حكيم: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع و الرأس، قال: يعيد الوضوء، إن الوضوء يتبع بعضه بعضاً» (٢).

الثانية: ما تضمن إعادة الوضوء بمخالفه الترتيب فيه، كقوله عليه السّلام في صحيح زراره: «يبدأ بما بدأ الله به و ليعد ما كان» (٣)، و قوله عليه السّلام في موثق أبي بصير: «إن نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك» (٤)، و قوله عليه السّلام في خبر علي بن أبي حمزه البطائني: «ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه في الوضوء أراد [أراه. علل] أن يعيد الوضوء» (٥).

فإنه لو لا وجوب المتابعه لم يجب إلا إعادة ما قدّم، لكفايته في حصول الترتيب.

و الجواب عن الطائفة الأولى: أن التبعيه الحقيقيه موقوفه على فناء التابع في المتبوع، بحيث يكون في طوله، كتبعيه المأموم للإمام و تبعيه الأثر للمؤثر.

و استعمالها في التعاقب الزماني إنما يكون لمشابهته للمتابعه الحقيقيه في سبق المتبوع على التابع رتبه أو زمانا.

لكن من الظاهر عدم اطراد استعمالها في جميع موارد التعاقب الزماني، بل لا بد من لحاظ جهه تربط بين المتعاقبين، إما ادعائه صرفه كما في الأمور المتعاقبه صدفه، حيث قد يطلق التابع فيها بعنايه ادعاء اشتراكها في جهه واحده، أو حقيقيه إما بلحاظ وحده الغرض، حيث يكون الداعي للمتبوع داعيا للتابع، أو الاتفاق في سنخ الأثر، حيث يكون التابع موجبا لاستمرار الأثر الحاصل بالمتبوع و عدم انقطاعه، كمتابعه علف الحيوان و خدمه البستان، أو نحوهما مما يصلح للارتباط بين المتعاقبات.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣. و باب: ١٠ من أبواب السعي حديث: ٤. و علل الشرائع باب: ٣٨٥ باب نوادر العلل حديث: ١٨ ص: ٥٨١. طبع النجف الأشرف.

و عليه، لا يتوقف صدق المتابعه على عدم الفصل الزمانى، بل قد يكون معه، لعدم إخلاله بالجبهه الرابطه المصححه لإطلاقها، كما فى متابعه سقى البستان، حيث لا يخل بها الفصل بمقدار لا ينقطع به الأثر المسبب عن السقى السابق، و هو ارتواؤه بالوجه المطلوب.

نعم، إذا أطلقت المتابعه فى مقام البيان، فإن أحرزت الجبهه المصححه لإطلاقها لزم الاقتصار فى الفصل على ما لا يخل بها، كما فى المثال المذكور، و إن لم تحرز لزم الحمل على ما يساوق وحده العمل عرفاً، بلحاظ اتصال أجزاءه و عدم الفصل المعتد به بينها، و هو المراد بالمتابعه العرفيه، لأن ذلك نحو من الربط يدركه العرف، و لو لا الحمل عليه لزم عدم صلوح الإطلاق للبيان الذى يترتب عليه العمل، فالمتابعه العرفيه بالمعنى المذكور ليست مقومه لمفهوم المتابعه، بل معياراً فى تشخيصها تستفاد من إطلاقها الصادر فى مقام البيان عند عدم القرينه المعينه للجبهه المصححه له.

إذا عرفت هذا، ظهر عدم نهوض صحيح زراره بالدلاله على وجوب المتابعه العرفيه، لعدم وروده لبيان وجوب المتابعه، بل لبيان كيفيتها من حيثيه التابع و المتبوع، و أن اللازم تقديم ما قدمه الله تعالى.

و أما صحيح الحلبي، فهو و إن أطلق فيه الأمر بالتابع، إلا- أن صدره يأبى الحمل على المتابعه العرفيه، للتصريح فيه بالاكتفاء بالمحافظه على الترتيب عند نسيان غسل إحدى اليدين و عدم وجوب غسل الوجه مع تحقق الفصل بتقديم ما حقه التأخير.

فلا بد إما من ورود الأمر بالتابع فيه لتعيين المتبوع من التابع، لا لإيجاب المتابعه، كما فى صحيح زراره، أو لبيان وجوب المتابعه بالنحو المساوق لعدم الجفاف، لقرينه اختفت علينا.

هذا بناء على أن الذيل فيه تتمه للصدر، أما لو كان كلاماً مستقلاً- كما هو غير بعيد- فمقتضى إطلاقه و إن كان هو إرادته المتابعه العرفيه، إلا أنه لا بد من

الخروج عنه بما تضمنه الصدر و نحوه من النصوص الداله على الاكتفاء بما يحصل به الترتيب عند الإخلال به، و الداله على كفايه تدارك الجزء المنسى من الوضوء إذا ذكره و هو فى الصلاه «١».

و كذا الحال فى صحيح حكم أيضا.

على أن منشأ حمل الإطلاق على المتابعة العرفيه لما كان هو عدم إدراك العرف لجهه من الربط غيرها تصلح لوحده العمل و تصحح إطلاق المتابعه، كان محكوما لموثق أبى بصير المتقدم المتضمن تطبيق تبعض الوضوء على الفصل المستتب للجفاف، لكشفه عن ملاحظه الشارع نحو من الوحده بين أجزاء الوضوء لا- يخل بها إلا الفصل المستتب للجفاف، و حيث كانت هذه الوحده مصححه لإطلاق المتابعه بلحاظ عدم الجفاف تعين حمل المتابعه عليها، و لا يحتاج معها للحمل على الوحده العرفيه المتقومه بالمتابعه العرفيه، لصلوح الموثق للبيان.

و دعوى: اختصاص الموثق بصوره العذر، لفرض الحاجه فيه.

مدفوعه: بأن التعليل فيه ظاهر فى إعطاء الضابط العام للوحده المعتبره حتى فى غير مورده.

مضافا إلى أن عروض الحاجه لا- يستلزم العذر، لظهوره فى جواز الانشغال بالحاجه و لو مع إمكان تأخيرها بعد الفراغ من الوضوء.

و من بعض ما تقدم يظهر الجواب عن الطائفه الثانيه، فإنها- لو تمت دلالتها، و كان الوجه فيها ما سبق- حيث كانت معارضه بالنصوص المتضمنه للاكتفاء بإعاده ما حقه التأخير- كصحيح الحلبي و غيره مما يأتى إن شاء الله تعالى- تعين الجمع بينها و بين تلك النصوص بالتفصيل بين فوت الموالاه و عدمه، من دون أن تنهض بتحديد الموالاه، و يكون المرجع فيه ما سبق.

بل حيث كان صريح تلك النصوص عدم قدح الإخلال بالمتابعه العرفيه،

(١) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء.

لزم تقييد إطلاق هذه النصوص المقتضى لقادحيه الإخلال بها.

بقي في المقام أمور.

الأول: أن جميع ما استدل به لوجوب المتابعة لو تمَّ يقتضى شرطيتها فى الموضوع، لا وجوبها تكليفاً، كما يظهر بأدنى تأمل فيها.

فدعوى ترتب الإثم بتركها خاليه عن الدليل. إلا أن يبنى على حرمة قطع الموضوع، وقد أشرنا آنفاً إلى مفروغيتهم ظاهراً عن جوازه. مع أن ظاهر القائلين به، بل صريحهم عدم البطلان بترك المتابعة إلا مع الجفاف.

الثانى: أن أكثر النصوص التى تقدم الاستدلال بها لشرطية المتابعة وارده فى صورته النسيان، الذى هو من الأعذار، وهو المتيقن من إطلاق الباقي، وقد تقدم أن القائل بها لا يلتزم بشرطيتها مع العذر، فلا مجال لاستدلاله بالنصوص المذكوره.

إلا أن يريد من العذر ما يساوق التعذر لا ما يعم النسيان.

لكن تدفعه حينئذ النصوص المعول عليها عند الكل، المتضمنه جواز أخذ ناسى المسح البله من اللحية والأشعار «(١)»، فلا بد من تنزيل نصوص المقام على صورته جفاف البلل المذكور، ولا تصلح للاستدلال.

الثالث: قال فى الجواهر: «و من العجب ما فى الدروس بعد اختياره أن الموالاه مراعاة الجفاف، قال: و لو فرق و لم يجف فلا إثم و لا إبطال، إلا أن يفحش التراخي، فيأثم مع الاختيار، و مثله عن البيان. و لم أعثر لغيره على ذلك، كما أنه لا دليل عليه».

قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: «و يمكن أن يكون قائلًا بالإثم فى ترك المتابعة إلا أن التفريق الغير المتفاحش غير قادح عنده فى صدق المتابعة».

لكن إمكان ذلك لا ينافى ما أشار إليه فى الجواهر من غرابته.

(١) تقدم الكلام فى هذه النصوص فى المسألة الخامسة والعشرين، و راجع فى هذه النصوص الوسائل باب: ٢١ من أبواب الموضوع.

(١) بعد ما تقدم من أن المدار فى الموالاه على بقاء بلل الوضوء مطلقا أو فى حال الاضطرار، فالظاهر أنه يكفى بقاؤه و لو فى بعض الأعضاء، كما فى المعتبر و جامع المقاصد و الروض و كشف اللثام و المدارك و المبسوط و النهايه و الغنيه و الوسيله و المنتهى و اللمعتين و عن أبى الصلاح و الكيدرى و الخلاف و التذكره و البيان و غيرها، و عن المفاتيح نسبه للأكثر، و عن شرحه و المقاصد العليه أنه المشهور.

لأنه الظاهر من موثق أبى بصير، و المتيقن من صحيح معاويه فى الخروج عن الإطلاقات.

و هو المناسب أيضا لما تضمن جواز الأخذ من بلل اللحيه و الأشفار لناسى المسح، بناء على ما هو ظاهرهم من إلغاء خصوصيه النسيان و التعدى لجميع موارد جفاف البله.

اللهم إلا أن يقال: المتيقن منهم التعدى من حيثه جفاف البله بلحاظ سقوط شرطيه المسح ببله اليد، لا من حيثه الموالاه بلحاظ عدم الإخلال بها، فلا مانع من البناء على عدم جواز الأخذ منها فى غير النسيان مع الجفاف المستند للفصل، و أن جواز الأخذ منها مطلقا فى النسيان و غيره مختص بالجفاف المستند لغير الفصل.

لكن لم يشر أحد منهم للتفصيل بالوجه المذكور.

و كيف كان، فيظهر مما تقدم ضعف ما عن ابن الجنيد من اعتبار بقاء البلل فى جميع الأعضاء مطلقا أو فى غير الضروره، ليقرب من الموالاه الحقيقيه.

إذ مع قيام الدليل على اعتبار الموالاه الحقيقيه لا وجه للاكتفاء بما يقرب منها، و بدونه لا وجه لاعتباره.

على أن الموالاه الحقيقيه لا تنافى جفاف بعض الأعضاء.

فلا يقدح الجفاف لأجل حراره الهواء أو البدن الخارجه عن المتعارف (١).

و مثله ما فى الناصريات و إشاره السبق و عن المصباح و المهذب من اعتبار رطوبه خصوص الذى يكون منه الانقطاع، و ما فى المراسم و عن السرائر لزوم غسل اليدين و الوجه رطب، و مسح الرأس و الرجلين و اليدين رطبتان، و ما عن موضع آخر من السرائر من لزوم الرجوع و التدارك من موضع الجفاف.

لخلو جميع ذلك عن الدليل، بل مخالفته لما تقدم.

ثم إنه حكى فى مفتاح الكرامه عن أستاذه الشريف الاكتفاء ببلل الغاسل، كما لو فرق بين الوجه و اليد بما يوجب جفافه دون الكف الغاسله له، لأنه بلل الوضوء، و لذا يجوز المسح به.

و فيه: أن ظاهر الصحيح و الموثق أن البلل الذى يكون جفافه معيارا فى الموالاته هو بلل الأعضاء الموضأه لا بلل الآله الغاسله له، و لا- يهيم مع ذلك صدق بلل الوضوء عليه. على أن الظاهر عدم صدقه، بل هو كالمقاطر من المغسول على الأرض، و جواز المسح به إنما هو لظهور الأدله فى وجوب المسح بما يبقى فى اليد بعد إكمال الوضوء، و لذا لا يجوز به لو لم يكن الغسل بيد المتوضى.

و أشكال من ذلك ما حكاه عنه من أنه يتفرع عليه فروع كثيره، كما إذا غسل بكف غيره أو بآله أو نحو ذلك.

لظهوره فى كفايه بقاء رطوبه الآله فى تحقق الموالاته. مع وضوح أن ما استشهد به من جواز المسح بها، لا يتأتى فيه. مضافا إلى غرابته فى نفسه و بعده عن مفاد النصوص و الفتاوى.

(١) فقد أشرنا آنفا إلى أن المذكور فى كلام جماعه هو قادحيه الجفاف المستند للفصل، و أن إطلاق آخرين قادحيه الجفاف قد يرجع إليه بقرينه تقييدهم بصوره اعتدال الهواء، بل صريح الصدوقين و جماعه عدم إخلال الجفاف الحاصل

مع المتابعه «١»، بل لعله متفق عليه فى الجملة.

و كيف كان، فلا- ينبغى الإشكال فى عدم قاده الجفاف مع الموالاه العرفيه أخذًا بالإطلاقات بعد خروجه عن المتيقن من صحيح معاويه بن عمار و موثق أبى بصير، لاختصاصهما بالجفاف المسبب عن الفصل.

و دعوى: أن مقتضى الجمع بينهما و بين مثل صحيح حكم هو اعتبار المتابعه التى لا يلزم معها الجفاف، و هى غير حاصله فى المقام و إن حصلت المتابعه العرفيه.

مدفوعه: بأن الجمع بينهما لا يقتضى التقييد المذكور، و إلا لزم الجمع بين المتابعه و عدم الجفاف، بل التوسع فى صدق المتابعه بحملها على عدم الفصل بالمقدار المستلزم للجفاف- الذى هو مفاد الموثق- و هو حاصل فى المقام، لفرض أن الجفاف الحاصل فى المقام ليس هو الملزوم للفصل.

و لا فرق فى ذلك بين كون سبب ذهاب الرطوبه اختياريا و غيره.

و استبعاد الصحه فى الأول فى غير محله. بل لو كان السبب الاختيارى مثل المسح بخرقه كان أبعد عن الإشكال، لأنه و إن صدق معه جفاف الأعضاء، إلا أن ظاهر الصحيح و الموثق أن العبره بجفاف الماء، و هو لا يصدق فى الفرض، غايه ما يدعى هو فهم عدم الخصوصيه لذلك.

و أما إن كان الجفاف مع الفصل القليل، فإن حصل بسبب خارجى لا دخل للفصل فيه عرفا، اختيارى- كالمسح بثوب- أو قهرى- كما لو وقع الثوب على العضو بلا- قصد فجف- فالظاهر عدم قاده حيته، عملا بالإطلاقات، بعد خروجه عن المتيقن من الصحيح و الموثق.

و إن حصل الجفاف بسبب الفصل عرفا لحراره الهواء و نحوها مما هو على خلاف المتعارف، فهل يبطل الوضوء أو لا؟.

وجهان، يجريان فى عكس الفرض أيضا، و هو الفصل الكثير الذى لا

(١) تقدم نقل كلامهما فى الكلام على أدله وجوب الموالاه عند الكلام فى وجه الجمع بين أدلته و صحيح حريز.

يحصل معه الجفاف لأمر غير متعارف من رطوبه الهواء أو كثره الماء أو نحوهما.

و توضيح ذلك: أن مقتضى الجمود على عنوان الجفاف فى كلماتهم إرادته الجفاف الفعلى المعبر عنه عندهم بالحسى، فمعه يبطل الوضوء، و إن قصر الفصل لأمر غير متعارف، و بدونه يصح و إن طال الفصل لأمر غير متعارف.

لكن ظاهر غير واحد ممن قيد الجفاف بالهواء أو الزمان المعتدل الصحه فى الأول.

نعم، لو لم يريدوا به إخراج صورته الجفاف مع الفصل القليل، بل مع المتابعه، كما قد يناسبه استدلال بعضهم على الصحه فيه بالضروره، كان أجنيا عن ذلك.

لكن كلام كثير منهم يأبى الحمل عليه، لأخذهم له قيذا فى التفريق الموجب للجفاف.

و أما الثانى، فقد صرح بالصحه معه فى جامع المقاصد و الروض و الروضه و المدارك و محكى الذكري و المقاصد العليه و المشكاه و غيرها.

بل قد يظهر من محكى الذكري الاتفاق عليه، حيث قال: «لو كان الهواء رطبا جدا، بحيث لو اعتدل جف البلبل لم يضر، لوجود البلبل حسا. و تقييد الأصحاب بالهواء المعتدل ليخرج طرف الإفراط بالحراره. و كذا لو أسبغ الماء بحيث لو اعتدل جف لم يضر».

لكن حمل التقييد على خصوص ذلك لا يناسبه إطلاق الأكثر، بل ظاهرهم تحديد مقدار الفصل و إن لم يحصل الجفاف فعلا.

و لذا استظهر المحقق الخونسارى و غيره- فيما حكى عنهم- البناء على البطلان من كل من ذكر القيد المذكور.

نعم، يتوجه فى كلام المبسوط المتقدم فى تحقيق القولين المخالفين للمشهور فى الموالاه، حيث قيد بالاعتدال البطلان مع الجفاف دون الصحه مع عدمه.

و مثله من استثنى صورته شده الحر و لم يقيد بالاعتدال، كما عن المهذب و التحرير.

و كيف كان، فمن الظاهر أن البطلان في الأول و الصحه في الثاني مقتضى الجمود على التعبير بالجفاف و اليبس في الصحيح و الموثق.

لكن ذكر سيدنا المصنف قدس سره أنه لا مجال لذلك بملاحظه التعليل في ذيل الموثق بأن الوضوء لا يبعث، لظهوره في أن الوضوء عمل واحد له هيئه اتصاليه، فلا بد من حمل ذكر اليبس فيه على تحديد الفصل القادح بما يؤدي إليه بحسب المتعارف.

و فيه: أن ظاهره أن القادح في وحده الوضوء هو الفصل المؤدى للييس فعلا، لا تقديرا في الحال المتعارف، و لا مجرد اليبس من دون فصل.

و كأن هذا هو مراد من ذكر أن الوحده بلحاظ الأثر، و هو البلل، بأن يكون مرادهم كفايه بقاء الأثر في الوحده، لا كونه معيارا فيها.

و إلا لزم قدح الجفاف مع المتابعه، كما أشار إليه قدس سره، و تقدم أنه لا مجال للبناء عليه.

و دعوى: أن ذكر اليبس ليس لدخله بنفسه، بل لتحديد أمد الفصل به، فلا بد من تنزيهه على الحال المتعارف، لأنه الصالح للتحديد، لامتناع التحديد بما يتردد بين الأقل و الأكثر.

مدفوعه: بمخالفه ذلك للظاهر في نفسه، لظهور ذكر العنوان في كونه دخيلا بنفسه، لا طريقا لتحديد ما هو الدخيل.

بل ما تضمنه صحيح معاويه من فرض الجفاف في كلام السائل كالصريح في إرادته الجفاف الفعلى، فعدم الاستفصال في الجواب عن كونه في الحال المتعارف ظاهر جدا في دوران الحكم مداره.

مضافا إلى شده اختلاف الحال في أفراد المتعارف، بسبب اختلافها في مقدار الماء و الهواء و حرارتها و حراره الوقت و البدن و كيفية الغسل و مقدار الشعر،

و نحو ذلك مما له الدخّل في اختلاف أمد الجفاف، و التحديد بالمتوسط من جهة الكل مما لا مجالاً له، لعدم تيسر ضبطه للخاصه، فضلاً عن العامه.

و مثله ما قد يظهر من الجواهر من اختلاف المتعارف الذي يكون معياراً في المقام باختلاف الأزمنه، فهو في شدة الصيف غيره في شدة الشتاء.

فإنه و إن كان أقلّ اختلافاً، إلا أنه - مع تعسر ضبطه - يبتنى حمل النص عليه على تكلف و يبعد عن ظاهره جداً.

بل لا - مرجح للاختلاف من جهة الزمان على الاختلاف من سائر الجهات التي ذكرناها، فاختلاف معيار الحكم باختلافه دونها تحكّم.

إن قلت: لا يزم ذلك عدم بطلان الوضوء لو استند الجفاف لأمر غير الفصل و إن طال الفصل بعد ذلك، لما تقدم من ظهور الحديثين في الجفاف المستند للفصل، و هو غير حاصل في الفرض إلا - تقديراً، فإذا لم يعتد بالجفاف التقديري فلا موجب للبطلان.

قلت: لا - يبعد كون البطلان في ذلك مناسباً لارتكازيه التعليل، القاضي بأن جعل الجفاف المستند للفصل معياراً في انقطاع الوحده إنما هو بلحاظ تحديد الفصل الزماني و بيان مقداره، كما هو المناسب للتعليل بالاتباع في صحيح حكم، و لا دخل في ذلك لفعليه استناد الجفاف للفصل، بل يكفي تحقق الفصل المستلزم للجفاف و إن لم يستند له الجفاف لاستناده لسبب سابق.

و هو لا يستلزم الاكتفاء بالجفاف التقديري بالمعنى المتقدم الراجع لكون المعيار هو الفصل المستلزم للجفاف نوعاً بلحاظ الحال المتعارف، بحيث لا يقدح الفصل المستلزم له بشخصه بوجه غير متعارف، و لا ينفع عدمه مع الفصل الشخصي كذلك و لذا يكون المعيار في البطلان في فرض استناد الجفاف لسبب سابق هو الفصل المستلزم للجفاف في الحال الخاص، لا بحسب المتعارف.

فإن تمّ هذا الوجه، و إلا فلا وجه للبطلان إلا الاستبعاد المحض، و لذا بنى على الصحه في المستند، فإن بلغ الاستبعاد حداً لا مجال معه للبناء على الصحه

لزم الاقتصار على مورده، و هو التعدى للجفاف التقديرى من حيثيه عدم وجود الماء، لا جعل المدار على الجفاف التقديرى بالمعنى المتقدم مع ما عرفت من مخالفته لظاهر الأدله، بل صعوبه تنزيلها عليه جدا.

هذا، و يظهر مما حكى عن المحقق الخونسارى الاستدلال على البطلان مع بقاء البلل بوجه غير متعارف بانصراف الإطلاق للغالب الشائع، و لا يشمل الشاذ النادر.

و فيه- مع أنه لا يعتد بالانصراف الناشئ من الغلبه- أن الصحه فى الفرض مقتضى الإطلاق الأوليه، فلا يهتم قصور الموثق عن إثباتها بمفهومه بسبب الانصراف المدعى، لوضوح أن مقتضى الانصراف إجماله بالإضافه للفرد المذكور أو عدم تعرضه لحكمه، لا ظهوره فى البطلان فيه.

نعم، ينفع الانصراف المدعى فى إثبات الصحه فى الفرض الأول، و هو ما لو حصل الجفاف بالفصل القصير على خلاف المتعارف، لأن قصور الإطلاق عنه يقتضى الرجوع فيه للإطلاقات الأوليه المقتضيه للصحه.

و لعل هذا هو الوجه فى بناء من تقدم على الصحه فى الفرضين معا.

لكن الظاهر عدم تماميه الانصراف فيه، و لا سيما فى صحيح معاويه، حيث لا يكون الاستدلال بإطلاقه، بل يترك الاستفصال فيه، الذى هو كالعوم، و انصراف القضييه المسؤول عنها إلى خصوص ما تكون بالوجه المتعارف بعيد جدا.

تنبيهات.

الأول: لو استأنف الضوء قبل فوات الموالاه بالوجه المعتبر أما لإدراك جهه راجحه فيه- كما لو أوقع بعض الضوء ببعض المياهم المكروهه الاستعمال- أو لتخيل بطلان الضوء الأول- للخطأ فى تشخيص بعض ما يعتبر فيه من الموالاه أو

غيرها- أو للاحتياط- لاحتمال بطلانه- فلا ينبغي التأمل في عدم بطلان ما أوقعه، لعدم الدليل على مبطله الإعراض، بل إطلاق أدله الوضوء قاض بصحته بمعنى تحقق الوضوء المشروع به لو انضم له بقيه الأجزاء، بلا حاجة لاستصحاب الصحة.

بل لا مجال له- وإن ظهر من بعضهم التمسك به في أمثال المقام- لما هو المعلوم من عدم جعل الصحة شرعا، بل هي منتزعه من تماميه العمل و مطابقته للمأمور به، و هي أمر واقعي ليس موضوعا لأثر شرعي، بل للإجزاء العقلي.

مع أنها لا تحرز إلا بعد إتمام العمل، و ليس ثبوتها للإجزاء قبله إلا مراعى به، فلا يقين بها كي تستصحب.

فالعمد ما ذكرنا من الإطلاق.

لكن صحه ما أعرض عنه بالمعنى المذكور لا تمنع من صحه ما استأنفه أيضا بذلك المعنى، لاشتراك الفردين في الدخول تحت الإطلاقات بعد فرض عدم تماميه الامتثال المسقط للأمر، فللمكلف أن يقصد الامتثال بتمام ما استأنفه، و يصح منه.

و لا مجال لتخيل البطلان لو لزم تثليث الغسلات، لعدم مشروعيه الغسله الثالثه، لاختصاص ذلك بما إذا نوى الامتثال بمجموع الغسلات، و لا يعم ما إذا نوى الامتثال بخصوص الأخيره، للإعراض عما سبق.

و أولى بالصحه ما لو فاتت الموالاه بالإضافة إلى الأول بعد الاستئناف قبل الوصول إلى مكان القطع، لبطلانه حينئذ المانع من قابليته لالتحاق ما قطع منه به، بل ينحصر الأمر بالمستأنف، فيتم العمل به. و أولى منهما ما لو لم يجزم بالامتثال بالمستأنف، بل ردد فيه بين الامتثال بالتام و تتميم الأول، بنحو يكون الامتثال بالأول مراعى ببقاء الموالاه متمما بما يكون بعد الاستئناف، و إلا يكون بالثاني بتمامه.

نعم، لو كان الاستئناف بعد إكمال غسل اليدين أشكل ذلك باحتمال لزوم المسح بغير ماء الوضوء، لعدم فوت الموالاه المستلزم للغويه الغسل المستأنف،

مسأله ٧٤ الأحوط عدم الاعتداد ببقاء الرطوبة في مسترسل اللحيه الخارج عن حد الوجه

(مسأله ٧٤): الأحوط وجوبا عدم الاعتداد ببقاء الرطوبة في مسترسل اللحيه الخارج عن حد الوجه (١).

فلا يكون المسح ببله مسحا ببلل الوضوء، بخلاف ما لو نوى الامتثال بالمستأنف رأسا.

الثاني: لو شك في حصول الجفاف بنى على عدمه، لأخذه شرعا بعنوانه في موضوع المانع، فيستصحب عدمه.

نعم، بناء على تحديد أمد الفصل الزماني به بلحاظ الحال المتعارف، فإن رجع إلى الشك في تحقق المقدار المتعارف، جرى استصحاب عدمه، وإن رجع إلى الشك في مقدار المتعارف لم يجر الاستصحاب، لكونه من استصحاب المفهوم المردد.

و كذا الحال لو لم يستند الجفاف للفصل، بناء على ما عرفت من تقريب قدح الفصل المستلزم للجفاف تقديرا حينئذ، فيجرى الاستصحاب لو شك في تحققه، لا في مقداره، فلاحظ.

الثالث: لا إشكال ظاهرا في أن اشتراط الوضوء بالموالاه بالمعنى المنوط بالجفاف لا يسقط بالتعذر رأسا، فضلا عن التعذر في الوضوء الذي شرع فيه، بل يتعذر الوضوء بتعذرهما، و ينتقل للتيمم، و لذا لم يشيروا لاستثناء صورته التعذر هنا، و إنما ذكروها في الموالاه، بمعنى المتابعه، كما تقدم.

و يقتضيه إطلاق التعليل في موثق أبي بصير بأن الوضوء لا يبعض.

نعم، تقدم الكلام في جواز استئناف الماء للمسح مع تعذر حفظ ماء الوضوء لحراره الهواء و نحوها.

لكنه خارج عما نحن فيه، لعدم إخلال الجفاف بالموالاه مع المتابعه العرفيه، كما تقدم.

(١) تقدم منه قدس سره في المسأله الخامسه و العشرين تقييد بلل اللحيه الذي

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهاره؛ ج ٢، ص: ٦٣٩

ص: ٦٣٨

و منها: الترتيب بين الأعضاء (١)،

يجوز المسح به بما يكون داخلا- في الحد، و تقدم أنه لا مجال للتقييد المذكور بالنظر لأدله تلك المسألة، من دون فرق بين القول باستحباب غسل مسترسل اللحية و عدمه، خلافا لما يظهر من الجواهر من بناء الكلام هناك و هنا على ذلك.

و أما بالنظر لأدله هذه المسألة، فقد يشكل بعدم صدق بلل الوضوء عليه، بناء على عدم استحباب غسله، فلا يكون معيارا في بقاء الموالاه، و إن أمكن المسح به لو فرض تحققها، و لو لعدم استناد جفاف الأعضاء للفصل.

بل يشكل الاكتفاء ببلل ما دخل في الحد من باطن اللحية و الشعر، لعدم وجوب غسله، فلا يكون من الوضوء، و لا ملزم بإلحاقه به و لو تبعا.

اللهم إلا- أن يقال: لما كان المفروض في بعض نصوص تلك المسألة ذكر المكلف لنقص الوضوء و هو في الصلاة كان ظاهرا في عدم قدح الفصل الطويل، فإذا فرض عموم البلل المأخوذ منه لما يكون في مسترسل اللحية كانت ظاهره في كفايته في تحقق الموالاه المعبره.

لكنه مختص بنسيان المسح، و التعدى منه لسائر موارد الفصل بين الأعضاء مبنى على ابتناؤه على سعه الموالاه، لا على التسامح فيها في المورد المذكور لأجل التسهيل، و هو غير ظاهر.

هذا، و أما غير ذلك مما خرج عن الحد من أطراف الأعضاء المغسوله تبعا أو مقدمه، فلا ينبغي الإشكال في عدم الاكتفاء ببقاء بللها، لقصور أدله المسألتين عنها.

فما يظهر من السيد الطباطبائي في العروه الوثقى من كونها نظير مسترسل اللحية، في غير محله.

نعم، لا ينبغي التأمل في كفايه الرطوبه المتخلفه عن الغسل الوضوئي غير الواجب، كما الغسله الثانيه، إذ لا يصدق معها جفاف الوضوء.

(١) إجماعا، كما في الغنيه و المعبر و المنتهى و عن الخلاف و التذكرة

و غيرها، و عن غير واحد نفى الخلاف فيه، و فى الجواهر: «إجماعاً محصلاً و منقولاً مستفيضاً كاد يكون متواتراً».

و يقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح زراره: «قال أبو جعفر عليه السلام: تابع بين الوضوء كما قال الله عز و جل: ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس و الرجلين و لا تقدم من شيئاً بين يدي شىء تخالف ما أمرت به، فإن غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه و أعد على الذراع، و إن مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل، ابدأ بما بدأ الله عز و جل به» (١)، و صحيح منصور ابن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين، قال:

يغسل اليمين و يعيد اليسار» (٢)، و غيرهما مما ورد فىمن يخالف الترتيب و غيره مما يأتى التعرض له.

و به يخرج عن إطلاق الآيه الشريفه.

و أما ما فى المنتهى من قريب ظهور الآيه فى الترتيب، إما لظهور الواو فيه، أو لأن الفاء تقتضى تعقيب القيام للصلاه بالغسل، فيجب تقديمه على غيره، و كل من أوجب تقديمه أوجب الترتيب.

فيندفع بأنه لا ظهور للواو فى الترتيب، و ما أقامه من الوجوه عليه غير تام، كما يظهر بمراجعتها.

و الفاء لتعقيب وجوب الغسل، لا لتعقيب نفس الغسل، كما تقدم توضيحه فى مبحث وجوب الموالاه. مع أن عدم القول بالفصل لو تم لا ينفع ما لم يرجع إلى الإجماع على عدمه، و هو غير ثابت فى المقام.

و هناك بعض الوجوه الأخر ذكرها لا مجال لإطاله الكلام فيها.

هذا، و قد ينافى وجوب الترتيب ما فى صحيح على بن جعفر الوارد فى الوضوء بالمطر (٣).

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

بتقديم الوجه، ثم اليد اليمنى، ثم اليسرى، ثم مسح الرأس (١).

و الأحوط تقديم الرجل اليمنى على اليسرى (٢). وكذا يجب الترتيب في أجزاء كل عضو (٣)، على ما تقدم. و لو عكس الترتيب سهوا أعاد (٤)

لكن لا مجال للخروج به عما تقدم، كما أشرنا إلى ذلك في المسألة الثامنة عشره و في مبحث وجوب المباشرة.

(١) يعنى: قبل مسح الرجلين، لما تقدم في صحيح زراره و غيره.

(٢) تقدم الكلام في ذلك عند الكلام في وجوب مسح الرجلين.

(٣) يعنى: مغسول، حيث تقدم الكلام في وجوب البدء بالأعلى في الوجه، و البدء من المرفق في اليدين. أما الأعضاء الممسوحة فقد تقدم عدم وجوب الترتيب فيها.

(٤) و لا يسقط الترتيب في السهو بلا خلاف على الظاهر، لعدم تعرضهم لاحتماله، بل يظهر من كثير من كلماتهم المفروغية عن عدمه، و ظاهر كشف اللثام دعوى الإجماع عليه.

و ظاهرهم عدم الفرق بين مخالفه الترتيب نسيانا، و نسيان المتقدم رأسا.

و تقتضيه - مضافا إلى القاعده - النصوص الكثيره في الموردين مما تقدم و يأتي.

نعم، قد يظهر من بعض النصوص عدم وجوب تدارك الترتيب في المسح مع عدم مخالفته في الغسل، كصحيحى الحلبي و مالك بن أعين و مرسل حماد «١» الوارده في نسيان مسح الرأس، و المتضمنه للأخذ من بلل اللحيه، لظهورها في الاجتزاء بمسحه، لعدم التنبيه فيها لإعاده مسح الرجلين، مع الغفله عن ذلك،

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٢، ٧، ١.

لابتداء الحكم على التدارك و الرجوع، فلا- ينصرف الذهن إلا إلى ما نبه إليه، و لا سيما مع قله البلب غالباً. و صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن رجل توضأ و نسي غسل يساره، فقال: يغسل يساره وحدها، و لا يعيد وضوء شئ غيرها» (١)، و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا نسي الرجل أن يغسل يمينه، فغسل شماله، و مسح رأسه و رجله، فذكر بعد ذلك، غسل يمينه و شماله و مسح رأسه و رجله، و إن كان إنما نسي شماله فليغسل الشمال، و لا يعيد على ما كان توضأ.» (٢).

لكن ظاهر جملة من النصوص و جوب التدارك حينئذ، كخبر زراره- الذي لا- يخلو سنده عن اعتبار- عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل ينسى مسح رأسه حتى يدخل في الصلاة، قال: إن كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه و رجله فليفعل ذلك و ليصل» (٣)، و صحيح منصور: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نسي أن يمسح رأسه حتى قام في الصلاة. قال: ينصرف و يمسح رأسه و رجله» (٤)، و صحيح أبي بصير عنه عليه السلام: «في رجل نسي أن يمسح على رأسه، فذكر و هو في الصلاة. فقال:

إن كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه و على رجله، و استقبل الصلاة.» (٥)، و موثقه عنه عليه السلام: «و إن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجليك فامسح رأسك ثم اغسل رجليك» (٦). فإنه و إن لزم حمل غسل الرجلين على التقيه، إلا أن ذلك لا يسقطه عن الحجية في الترتيب الذي ورد لبيانه.

فلا بد من رفع اليد عن ظاهر ما سبق، بتنزيل نصوص الأخذ من بلل اللحية على عدم المفهوم، و تنزيل الوضوء في الصحيحين على خصوص الغسل، لبيان عدم وجوب إعادته ما سبق على المنسى، فإنه أقرب من حمل هذه النصوص على استحباب تدارك الترتيب، لإبائه سياقها له جداً، و لا سيما مع ظهور إعراض

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٦) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

ص: ٦٤٢

الأصحاب عن ظهور تلك النصوص فى سقوط الترتيب.

هذا، و ظاهر الأصحاب عدم الفرق فى مخالفه الترتيب بين تمام العضو و بعضه، فلو فاته بعض العضو لزم تداركه مع بقاء حفظ الموالاه، ثم الإعادة على ما بعده من العضو نفسه و من بقيه الأعضاء، لعدم تنبيههم لاستثناء ذلك، و فى الجواهر أنه قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه. و هو المطابق لإطلاق الأدله.

لكن فى الجواهر عن ابن الجنيد أنه إذا كان المنسى لمعه دون سعه الدرهم كفى بلها من غير إعاده.

لما نقله هو من أنه روى توقيت الدرهم ابن سعيد عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام و ابن منصور عن يزيد بن على، و منه حديث أبى أمامه عن النبى صلّى الله عليه و آله.

و يقتضيه إطلاق خبر سهل بن اليسع - الذى رواه فى العيون بسند لا يبعد حسنه -: «سألت الرضا عليه السّلام عن الرجل يبقى من وجهه إذا توضع موضع لم يصبه الماء، فقال: يجزيه أن يبله من بعض جسده»، و نحوه مرسل الفقيه عن الكاظم عليه السّلام «١»، و إن لم يبعد اتحادهما.

لكن لا مجال للاعتماد على مراسيل ابن الجنيد، و لا سيما مع نقلها بالمعنى، و ظهور إغراض أرباب الحديث و الفتوى عنها.

و أما الخبر و المرسل، فربما كان المراد بهما بيان ما يجزئ فى خصوص الموضوع المتروك، دفعا لتوهم وجوب صب ماء جديد له، لا ما يجزئ لإتمام الوضوء، كى يدل على سقوط الترتيب فى الفرض.

فالخروج بهما على مقتضى القاعده المعول عليها بين الأصحاب لا يخلو عن إشكال. و لا سيما مع عدم ظهور اعتماد أحد عليهما حتى ابن الجنيد، لتصريحه بالاعتماد على نصوص آخر بالسنة آخر.

و مجرد ذكر الصدوق للمرسل فى الفقيه و ذكر الحر لهما فى الوسائل لا يشهد باعتمادهما عليهما فى الخروج عن مقتضى القاعده المذكوره، لاحتمال حملهما لهما على ما ذكرناه، الذى هو لا ينافيها، فتأمل جيدا.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الوضوء حديث: ١ و ملحقه.

(١) المحتمل فى المقام، بعد النظر فى كلمات الأصحاب و النصوص ووجه ثلاثه.

الأول: الاقتصار على إعادته ما يحصل به الترتيب، كما هو مقتضى إطلاق غير واحد، كالشرائع و القواعد و غيرهما، بل قد يستظهر من إطلاق وجوب الترتيب فى الهدايه و إشاره السبق و المراسم و الغنيه و الوسيله و غيرها، لأن مقتضاه الاكتفاء بحصوله بذلك، بل هو صريح المعبر، و فى الجواهر: «لا أجد فيه خلافا»، و عن محكى اللوامع الوفاق عليه.

و يقتضيه إطلاق الأدله.

و توهم: أن مقتضى اعتبار الترتيب بطلان ما قدم و آخر معا، لوقوع كل منهما فى غير محله.

مدفوع. أولا: بأن ظاهر أدله الترتيب عرفا هو اعتبار المتقدم فى المتأخر لا العكس، و لذا لو لم يؤت بالمتأخر أصلا صح المتقدم فى غير الارتباطيين، كالظهر و العصر، و إنما يبطل فى الارتباطيين لجهه أخرى، كالإخلال بالموالاته فى مورد اعتبارها.

و ثانيا: أن مقتضى اعتبار الترتيب بطلان المتأخر إذا قدم، كما لو وقع بالماء المضاف، فالمقدم المأتى به بعده واقع فى محله. و احتمال مانعيته من إتمام العمل نظير زياده فى الصلاه، مدفوع بالإطلاق. و لذا لا إشكال ظاهرا فى الاجتزاء بالإتيان بالمتقدم مره واحده لو لم يأت به أصلا.

و يدل على ذلك أيضا موثق ابن أبى يعفور المروى عن مستطرفات السرائر عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا بدأت بيسارك قبل يمينك و مسحت رأسك و رجلك ثم استيقنت بعد أنك بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت رأسك

و رجليك» «١»، و روايه منصور بن حازم عنه عليه السّلام: «ألا ترى أنك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك أن تعيد على شمالك» «٢».

الثانى: وجوب إعادته ما أخره مما حقه التقديم أيضاً، فلو غسل اليسرى قبل اليمنى ثمّ ذكر بعد غسل اليمنى أعاد اليمنى ثمّ اليسرى.

و قد نسب- فيما عن محكى المناهل - للمقنعه و النهايه و السرائر.

لكن الموجود فى الأولين كالمقنح فيمن قدم اليسرى على اليمنى مثلاً- أنه يغسل اليمنى و يعيد اليسرى، و تخصيص التعبير بالإعادة باليسرى ظاهر فى فرض عدم الإتيان باليمنى رأساً، لا تأخيرها عكسا للترتيب الذى هو محل الكلام.

نعم، قد يستظهر ذلك من المبسوط، حيث قال: «و إن قدم شيئاً من الأعضاء على شىء رجع فقدم ما أخر و أعاد على ما بعده». فإن التعبير بتقديم ما أخر قد يظهر فى فرض سبق الإتيان بما أخر، فتأمل.

كما أنه قد يظهر من الفقيه التخيير بينه و بين الوجه الأول أو التردد بينهما، لأنه بعد أن ذكر صحيح زراره المتقدم فى أول المسأله، قال: «و روى فى حديث آخر فيمن بدأ بيساره قبل يمينه أنه يعيد على يمينه ثمّ يعيد على يساره. و قد روى أنه يعيد على يساره».

و كيف كان، فقد يستدل له بغير واحد من النصوص، كصحيح زراره و منصور المتقدمين فى أول المسأله، و خبر على الصائغ عن أبى عبد الله عليه السّلام: «.

ألا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه كان عليه أن يبدأ بيمينه ثمّ يعيد على شماله» «٣»، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه، كيف يصنع؟ قال: يعيد الوضوء من حيث أخطأ: يغسل يمينه ثمّ يساره ثمّ يمسح رأسه و رجليه» «٤»، و موثق أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: إن

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب السعى حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٥.

ص: ٦٤٥

نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك، ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعيك الأيسر قبل الأيمن فأعد على غسل الأيمن ثم اغسل اليسار، وإن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك فامسح رأسك ثم اغسل رجلك» (١).

وفيه: أن ظاهر الصحيحين و خبر على الصائغ صورته ترك المتقدم رأسا، لا- الإتيان به على خلاف الترتيب الذي هو محل الكلام، لعدم التعبير فيها بالإعادة إلا بالإضافة إلى المتأخر الذي قدم.

بل حيث يصدق غسل اليسار قبل اليمين بمجرد فعل اليسار، ولا يتوقف على فعل اليمين بعدها، كان محققا لموضوع الأمر فيها بالبدء باليمين و غسلها، فلو فرض غسلها قبل التذكر فقد امتثل ذلك الأمر، فلا يجب عليه الإعادة بعد الالتفات.

و أما خبر على بن جعفر، فالتعبير فيه بإعادة الموضوع من حيث أخطأ ظاهر في أن الإعادة لتدارك الخطأ العرفي المعهود، فلا بد فيه من فرض الخطأ باليمين بتركها، إما لأن المراد بالموضوع في السؤال الشروع فيه، أو المراد إكماله على النقص و عدم غسل اليمين.

و أما فرض الخطأ في اليمين مع غسلها بعد اليسار، فهو غير عرفي، لما تقدم من أن الترتيب يقتضى بطلان ما قدم على خلافه دون ما آخر، بل يبتنى على تعبد شرعي، لا ظهور للكلام فيه، فما ذكرناه إن لم يكن أظهر فلا أقل من كونه محتملا احتمالا لا يمنع من الاستدلال.

و أما موثق أبي بصير، فهو و إن عبر فيه بالإعادة بالإضافة إلى ما حقه التقديم الظاهر في فرض إيقاعه بعد فعل ما حقه التأخير، إلا أنه لا يناسب فرض النسيان فيه في الصدر و الذيل الظاهر في ترك ما حقه التقديم رأسا.

و ليس تنزيل النسيان على نسيان المحل دون نسيان أصل الفعل بقريته

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

الحكم بالإعادة بأولى من تنزيل الإعادة على إرادته الرجوع بلحاظ عبور محل المتروك، بل لعل الثانى أولى.

بل هو المتعين بلحاظ ما سبق فى موثق ابن أبى يعفور و خبر منصور.

الثالث: وجوب إعادته الوضوء رأسا.

وقد يستدل له بإطلاق صحيح زرارة: «سئل أحدهما عليهم السلام عن رجل بدأ بيده قبل وجهه و برجليه قبل يديه، قال: يبدأ بما بدأ الله به و ليعد ما كان» (١).

لكن الظاهر منه إعادته ما بدأ به مما أخره الله تعالى، لا إعادته تمام الوضوء.

نعم، فى خبر على بن أبى حمزة عن أبى عبد الله عليه السلام: «الا ترى أنه لو بدأ بشماله قبل يمينه فى الوضوء أراد (٢) أن يعيد الوضوء» (٣).

إلا أنه لا ينهض برفع اليد عن النصوص الكثيرة المتقدمة و غيرها، الصريحة فى عدم وجوب الاستئناف، فلا بد من تنزيه على صورته فوت الموالاه.

و يناسبه ورود نظيره فى الناسى لبعض الأعضاء رأسا، و لزوم الجمع بينه و بين ما تضمن الإتمام فيه مع الترتيب و عدم لزوم الاستئناف، بقريته صحيح حكم بن حكيم المتقدم فى الموالاه المتضمن تعليل وجوب الاستئناف بأن الوضوء يتبع بعضه بعضا، فإنه بعد تنزيه على الاتباع بالمعنى المنوط بالجفاف بقريته بقيه أدله الموالاه يصلح لأن يكون شاهد جمع بين الطائفتين المذكورتين، فينفع فيما نحن فيه، لقرب إلغاء خصوصية المورد.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل بعد النظر فى النصوص الواردة فى الترتيب و فى الناسى لبعض الأعضاء رأسا و فى نصوص الموالاه فى التفصيل بين

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) هكذا فى الكافى و الوافى و العلل فى الطبعة الأولى و الوسائل فى كتابى الطهاره و الحج. و عليه يكون.

ذلك من كلام الراوى اجتهادا منه فى تفسير مراد الإمام عليه السلام فلا ينهض بالاستدلال.

نعم، الموجود فى العلل المطبوع فى النجف الأشرف حديثا هكذا: «أراه أن يعيد الوضوء»، فيكون من كلام الإمام عليه السلام

فيصلح للاستدلال. لكن لا طريق لإحراز صحته في قبال النسخ السابقه.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٣.

ص: ٦٤٧

صورتى فوت الموالاه فيستأنف، و عدمه فيتم وضوءه على الترتيب، و هو المطابق لإطلاقات أدله الوضوء، و عليه جرى الأصحاب.

نعم، فى التذكرة: «لو أخل بالترتيب ناسيا بطل وضوءه. و لو كان عامدا أعاد مع الجفاف، و إلا على ما يحصل معه الترتيب».

و لعل مفروض كلامه فى النسيان ما لو التفت بعد الجفاف، و إلا كان خاليا عن الدليل، بل غريبا فى نفسه، إذ من البعيد جدا كون النسيان أشد من العمد.

و أما ما فى التحرير من إطلاق البطلان مع العمد، و التفصيل فيه فى السهو بين الجفاف و عدمه، فىأتى الكلام فى وجهه عند الكلام فى حكم العامد.

(١) يظهر وجهه مما تقدم.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب.

و يقتضيه إطلاق أدله الوضوء بالوجه المتقدم، و إطلاق خبر منصور المتقدم، دون موثق ابن أبى يعفور، لظهور قوله عليه السلام: «ثم استيقنت» فى وقوع ذلك منه سهوا.

نعم، أشرنا إلى أن العلامة فى التحرير خص التفصيل بين الجفاف و عدمه بالسهو و أطلق الاستئناف مع العمد.

و لعله مبنى على مختاره فى الموالاه من أنها المتابعة اختيارا و مراعاة الجفاف اضطرارا.

أو على أنه مع العمد لا يقصد امثال أمر الوضوء الشرعى، لاختصاصه بالترتيب، بل أمر آخر خطئى أو تشريعى.

أو على الرجوع لما دل على إطلاق وجوب الإعادة من دون تفصيل بين الجفاف و عدمه بعد حمله على خصوص العامد، بقرينه موثق ابن أبى يعفور الذى عرفت اختصاصه بالناسى.

إلا أن يكون قد أتى بالجميع عن غير الأمر الشرعى، فيستأنف (١).

و يشكل الأول: بضعف المبنى المذكور، على ما تقدم فى مبحث الموالاه.

و الثانى: بأن تعمد مخالفه الترتيب لا يستلزم قصد أمر آخر غير أمر الموضوع الشرعى، لابتنائه غالبا على الخطأ أو التشريع فى نفس الأمر الشرعى مع قصد امتثاله.

نعم، مع الالتفات لحرمة التشريع يكون العمل عليه مبعدا لا- يتأتى معه قصد التقرب، فإذا شرع فى الموضوع بانبا على مخالفه الترتيب يكون الشروع مقدمه إعداديه للتشريع، فيكون مبعدا، نظير ما تقدم فى الموضوع التدريجى من الإناء المغصوب.

لكنه يختص بما إذا نوى ذلك حين الشروع، كما لا يجرى مع الجهل بوجود الترتيب.

و أما الثالث، فيندفع - بعد تسليم نهوض ما تقدم بوجود الاستئناف - بأنه لا مجال لحمله على العمد، بقرينه موثق ابن أبى يعفور، بعد كون الموثق مقيدا بأدله الموالاه لكشفه عن تقدم أدله الموالاه عليه، بل يلزم حمله على صورته فوت الموالاه - كما تقدم - و لو لأنه مقتضى إطلاقات الموضوع الأوليه.

(١) كما تقدم فى الوجه الثانى للاستدلال، على ما تقدم من التحرير، و تقدم لزوم الاستئناف أيضا لو كان الشروع مبني على قصد مخالفه الترتيب تشريعا.

كما أنه يتعين لو كانت مخالفه الترتيب مأخوذه بنحو التقييد فى امتثال الأمر الشرعى، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و له الحمد و المجد، و الصلاه و السلام على محمد و آله محمد.

انتهى الكلام فى فصل شروط الموضوع شرحا لكتاب منهاج الصالحين، ليله الأربعاء السادس من شهر جمادى الآخرة سنة ألف و ثلاثمائة و سبع و تسعين

للهمجره، فى النجف الأشرف على مشرفه أفضل الصلاه و السلام، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفى عنه، نجل العلامه حجه الإسلام السيد (محمد على) الطباطبائى الحكيم دامت بر كاته. و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق، و هو حسبنا و نعم الوكيل. و نسأله سبحانه و تعالى أن يتقبله بقبول حسن و يجعله مورد نفع لنا و لإخواننا المؤمنين من طلبه علوم أهل البيت عليهم السلام، إنه ولى التوفيق.

كما انتهى تبيضه بعد تدريسه ضحى السبت التاسع من الشهر المذكور بقلم مؤلفه الفقير فى النجف الأشرف حامدا مصليا مسلما، راجيا راغبا راهبا. و الله ولى التسديد و التوفيق.

سرشناسه: طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵-م.

عنوان و نام پدید آور: مصباح المنهاج/ تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر: نجف: دار الهلال، ۱۴۲۷ ق.= ۲۰۰۶ م.= ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱؛ ج. ۸: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۴-۸؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی: برون سپاری.

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق.= ۲۰۰۵ م.= ۱۳۸۴).

یادداشت: ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق.= ۲۰۰۹ م.= ۱۳۸۸)

یادداشت: ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت: چاپ قبلی: محمدسعید طباطبایی حکیم، ۱۴۱۵ ق.= ۱۹۹۴ م.= ۱۳۷۳.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. کتاب التجاره.- ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع: اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: BP159/8 ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۴۱۸۹۴

مسأله ٧٥ من تيقن الحدث و شك فى الطهاره تطهر

مسأله ٧٥: من تيقن الحدث (١) و شك فى الطهاره تطهر (٢)، و كذا لو ظن الطهاره (٣)

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

(١) و كذا لو أحرزه بأماره أو أصل، لما هو المتسالم عليه ظاهرا من جريان استصحاب مؤدى الأماره و الأصل. و أوضح وجهه فى محله.

(٢) إجماعا، كما فى المعبر و المنتهى و كشف اللثام و غيرها، بل فى المدارك: أنه إجماعى بين المسلمين، و يقتضيه عموم أدله الاستصحاب، و لولاه لكان اللازم الرجوع فى كل حكم من أحكام الطهاره و الحدث للأصل الجارى فيه.

ففيما إذا كانت الطهاره شرطا فى المكلف به أو الحدث مانعا منه، كالصلاه، يكون مقتضى أصاله الاشتغال فيه لزوم إحراز الطهاره أو عدم الحدث، لعدم إحراز الفراغ عنه بدون ذلك.

و فيما إذا كان الحدث شرطا فى التكليف، كحرمة مس الكتاب، يكون مقتضى أصاله البراءه عدم الاعتناء باحتمال التكليف مع احتمال الحدث، فلا ملزم بالطهاره.

(٣) كما صرح به غير واحد، لعموم أدله الاستصحاب، لظهور أن المراد

ظنا غير معتبر شرعا (١)، و لو تيقن الطهاره و شك في الحدث بنى على الطهاره (٢)

بالشك فيها ما يقابل اليقين، لمقابلته به فيها، و ورود بعضها في مورد الظن بانتقاض الحاله السابقه، و لأنه معناه لغه و عرفا، كما صرح به جماعه من اللغويين و تشهد به الاستعمالات الكثيره.

و تخصيصه بتساوى الطرفين اصطلاح متأخر على الظاهر.

مضافا إلى اشتمالها على حصر الناقض لليقين باليقين. و تفصيل ذلك في الأصول.

و منه يظهر ضعف ما عن بعض المتأخرين من الإشكال في ذلك بأن الحكم بعدم نقض اليقين بالشك دال بالمفهوم على جواز نقضه بالظن، و هو الذى قد يظهر من الشيخ قدس سره في النهايه، حيث ذكر أن من شك في الوضوء و الطهاره و تساوت ظنونه و جب عليه الطهاره، إذ قد يظهر في عدم وجوبها لو كان احتمال وجودها أرجح.

فيتعين حمل ما ذكره بعد ذلك من وجوب الطهاره على من شك فيها بعد اليقين بالحدث على غير صورته الظن بها.

اللهم إلا- أن يكون مراده من العمل بظن الطهاره ما إذا لم يسبق باليقين بالحدث، و إن كان الفرض المذكور بعيدا أو ممتنعا عاده، فيخرج عما نحن فيه، و إن كان في غير محله أيضا، لعدم الدليل على حجيه الظن.

(١) أما لو كان معتبرا فيلزم رفع اليد عن الاستصحاب به بلا إشكال ظاهر، و إنما الإشكال في وجهه، و إن كان الظاهر أنه يبتنى على وروده عليه بنحو من أنحاء الورود، على ما ذكرناه في محله.

(٢) إجماعا، كما في الخلاف و المعتبر و المنتهى و غيرها.

و يقتضيه- مضافا إلى عمومات الاستصحاب- النصوص الكثيره، كصحيح

زراره الوارد فيمن شك في النوم، وفيه: «قلت: فإن حرك على جنبه شىء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بين.» (١).

و موثق بكبير: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت.» (٢).

و صحيح عبد الرحمن: «أنه قال للصادق عليه السلام: أجد الريح في بطني حتى أظن أنها قد خرجت، فقال: ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت أو تجد الريح» (٣)، وغيرها.

و أما ما في خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن رجل يكون على وضوء، فيشك على وضوء هو أم لا. قال: إذا ذكر و هو في صلاته انصرف فتوضأ و أعادها، و إن ذكر و قد فرغ من صلاته أجزاء ذلك» (٤)، فلا مجال للخروج به عما سبق، بل لا بد من طرحه، أو حمله على الشك السارى، و أما حمله على الاستحباب فهو لا يناسب النصوص السابقة، و لا سيما موثق بكبير.

نعم، يخرج عن ذلك ما لو استند الشك لخروج البلل المشتبه قبل الاستبراء، كما تقدم في الفصل الرابع من أحكام الخلو.

(١) كما صرح به غير واحد، خلافاً لابن حمزه في الوسيله، فأوجب الطهاره مع ظن الحدث.

و للبهائي في الحبل المتين، حيث ذكر أن المدار في العمل باستصحاب الطهاره على الظن ببقائها، و ربما يكون مراده ذلك في استصحاب الحدث أيضاً،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مسألة ٧٦: إذا تيقن الحدث و الطهارة و شك في المتقدم و المتأخر، فإن علم تأريخ الطهارة لم يلتفت و بنى على الطهارة (١).

لظهور كلامه في أنّ منشأ ذلك ابتناء حجية الاستصحاب على إفادته الظن.

و كيف كان، فلا مجال لذلك بالنظر لما تقدم من عموم أدله الاستصحاب للظن بانتقاض الحالة السابقة، فضلا عن عدم الظن ببقائها، بل النصوص المتقدمة و غيرها صريحة في عدم الاعتداد بظن الحدث في قبال استصحاب الطهارة- الذي هو مورد كلامهما- و لذا حكى الرجوع لاستصحاب الطهارة فيه عن تقدم منه الإشكال في الرجوع لاستصحاب الحدث مع ظن الطهارة.

(١) كما يظهر من شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه في أصوله و بعض من تأخر عنه، لاستصحاب الطهارة غير المعارض باستصحاب الحدث، للجهل بتاريخه، على ما أوضحناه في مبحث الاستصحاب من الأصول بما لا مجال لإطاله الكلام فيه هنا.

خلافًا لظاهر المشهور- كما قيل- حيث أطلقوا وجوب الطهارة مع الجهل بالمتقدم من الحدث و الطهارة، من دون تفصيل بين العلم بتاريخ أحدهما و عدمه، للوجه الآتي.

لكن لا- يبعد انصراف كلامهم لصوره الجهل بتاريخهما معا و دخول صورته العلم بتاريخ الطهارة في فرض الشك في طرء الحدث، الذي تقدم منهم البناء فيه على الطهارة، لأن فرض الجهل بتقدم كل منهما منصرف لفرض الجهل بتاريخهما معا، أما مع فرض العلم بتاريخ أحدهما فالأنسب التعبير بالجهل بتقدم الآخر و تأخره لا غير، لكن ظاهر الجواهر إرادتهم بالإطلاق المذكور ما يعم ذلك.

و قد يستدل عليه بإطلاق ما تضمن وجوب الوضوء عند اليقين بالحدث من النصوص المتقدمة و غيرها، المعترضه بإطلاق الرضوى: «و إن كنت على يقين من الوضوء و الحدث و لا تدري أيهما أسبق فتوضأ» (١).

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ١.

و بإطلاق وجوب الوضوء لغاياته، خرج منه من علم بتطهره، و بقى الباقي.

و بإطلاق سببه الأحداث للوضوء، حيث يجب بمقتضاه الوضوء عقيب الحدث المتيقن، و المفروض عدم إحراز الوضوء عقبيه.

و يندفع الأول: بأن النصوص المذكوره غير مسوقه لبيان وجوب الوضوء تعبدا، كوجوب الكفاره بأسبابها، لتشمل ما نحن فيه، بل لأجل رافعيته للحدث و سببته للطهاره.

كما أنها ليست وارده لبيان وجوب الوضوء ظاهرا بمجرد اليقين بسبق الحدث و إلغاء احتمال ارتفاعه، لأنها مسوقه للتعبد ببقاء الطهاره عند الشك دون العكس، بل هى وارده مورد المفروغيه عن رفع الوضوء للحدث المتيقن، فلا- تنهض بإثبات وجوب الوضوء فى فرض احتمال ارتفاع الحدث و فعلية الطهاره، فضلا عما لو أحرز عدم الحدث بالاستصحاب، كما ذكرنا، و لا سيما مع تضمن بعض النصوص المذكوره بالإشاره إلى كبرى الاستصحاب.

و الرضوى- مع عدم صلوحه للاستدلال- منصرف لصوره الجهل بالتأريخين معا، لما تقدم فى وجه انصراف إطلاق الأصحاب، و لا سيما مع التعرض فى صدره و ذيله لتطبيق كبرى الاستصحاب عند الشك فى الحدث و اليقين بالوضوء، بنحو يظهر منه عدم الخروج عنها فى فقره المذكوره. فراجع.

و الثانى: بأن الخارج عن العموم هو المتطهر واقعا، لا- من علم بالطهاره، فالتمسك به مع الشك فيها من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه من طرف الخاص، الذى لا يصح على المشهور المنصور.

بل لما كان مرجع أدله وجوب الوضوء للغايات هو اعتبار الطهاره فيها لكونه سببا لها، كان موضوعه المحدث، فالتمسك به مع الشك فيه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه من طرف العام، الذى لا يصح بلا كلام.

مع أن مقتضى استصحاب الطهاره عدم تحقق موضوع الوضوء.

و منه يظهر الجواب عن الثالث، فإنه إذا كان وجوب الوضوء عقيب الأسباب

و إن علم تأريخ الحدث، أو جهل تأريخهما جميعا تطهر (١).

لأجل رفعه للحدث المسبب عنها، كان استصحاب الطهاره محرزاً لعدم موضوع الوضوء كى تجرى قاعده الاشتغال به.

هذا، و عن بعض متأخري المتأخرين منهم السيد الطباطبائي فى منظومته أنه مع العلم بتاريخ أحد الحادثين يحكم بتأخر المجهول منهما طهاره كان أو حدثاً.

وفيه: أن الأصل إنما يقتضى عدم تحقق المجهول إلى حين تحقق المعلوم، و لا يحرز عنوان تأخره عنه، فلا مخرج عما ذكرنا.

(١) أما مع العلم بتأريخ الحدث، فلاستصحابه غير المعارض باستصحاب الطهاره، للجهد بتأريخها، كما سبق فى نظيره.

و أما مع الجهل بالتأريخين، فهو المتيقن من إطلاقهم وجوب الطهاره مع الجهل بالمتقدم منها و من الحدث، كما فى المقنع و المقنعه و التهذيب و النهايه و المبسوط و إشاره السبق و المراسم و الوسيله و الشرائع و المنتهى و اللمعه، و عن المهذب و السرائر و الذكري و غيرها، بل فى المنتهى و الروضه و عن جماعه أنه المشهور، و فى كشف اللثام و عن التذكرة نسبه إلى أكثر علمائنا، و عن الذكري نسبه للأصحاب، و فى جامع المقاصد نسبه لمتقدميهم.

لقاعده الاشتغال بعد عدم الرجوع للاستصحاب، إما لعدم جريانه ذاتا فى مجهولى التاريخ- كما عرفت- أو لسقوطه فيهما بالمعارضه، كما عن المشهور، و إن لم يتضح حال النسبه، لعدم تعرض كثير منهم للاستصحاب، و إنما عللوا بلزوم إحراز الطهاره.

نعم، أشرنا آنفا إلى أن قاعده الاشتغال إنما تجرى فى مورد تكون الطهاره أو عدم الحدث قيدا فى المكلف به، كما هو مقتضى ما ذكره غير واحد من لزوم إحراز الصلاه عن طهاره، و أما لو كان الحدث قيدا فى

التكليف - كحرمة مس المصحف - فمقتضى الأصل البراءة من التكليف، و لا ملزم بالطهاره.

هذا، و فى المعبر و جامع المقاصد و عن حاشيه الشرائع اختصاص ذلك بما إذا لم يعلم الحال المتقدم عليهما، و إلا أخذ بضده، بدعوى رجوعه لليقين بذلك الضد و الشك فى انتقاضه، للعلم بانتقاض الحال السابق بثبوت الضد، فيستصحب، و لا يعارض باستصحاب الحال السابق، للعلم بانتقاضه، و لا باستصحاب مثله للشك فى ثبوته، لاحتمال كون ما علم من سبب المجانس للحال السابق واردا عليه قبل انتقاضه.

و فيه - بعد تسليم جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ - : أنه لا دخل لخصوصيه الاتحاد مع الحال السابق و المماثله له فى موضوع الأثر، ليتعذر استصحاب السنخ بسبب عدم تماميه ركنى الاستصحاب فى كل منهما، بل موضوعه سنخ الحال - من الطهاره أو الحدث - من حيث هو، فلا مانع من استصحابه من حين حدوث سببه المعلوم، للعلم بوجوده و الشك فى انتقاضه، فيعارض استصحاب الضد.

و تمام الكلام فيه فى مبحث الاستصحاب من الأصول.

و عن العلامه قدس سرّه استصحاب نفس الحاله السابقه على الحالتين المعلومتين، و هو بظاهره ظاهر الضعف، إذ لا معنى لاستصحابها مع العلم بانتقاضها.

لكن ظاهر ما ذكره فى غير واحد من كتبه هو فرض كون الحدث ناقضا لطهاره، و الطهاره رافعه لحدث، فيخرج عن الشك - الذى هو محل الكلام - إلى القطع بثبوت مثل الحاله السابقه، فلا استصحاب، كما حكى عن بعض تصريحاته.

إلا أن يفرض احتمال طروء الناقض للحاله الأخيره منهما، كما قد يظهر من محكى المختلف.

لكن لا مجال حينئذ لعدّه من استصحاب الحاله السابقه على الحالتين

مسألة ٧٧ إذا شك في الطهارة بعد الصلاة أو غيرها مما يعتبر فيه الطهارة بنى على صحة العمل

مسألة ٧٧: إذا شك في الطهارة بعد الصلاة أو غيرها مما يعتبر فيه الطهارة بنى على صحة العمل (١)، و تطهر لما يأتي (٢).

المعلومتين، بل هو من استصحاب مثلها الحادث بعد نقضها، و يدخل في المسألة السابقة المفروض فيها الشك في الطهارة بعد يقين الحدث، أو في الحدث بعد يقين الطهارة، التي عرفت عدم الإشكال في جريان الاستصحاب فيها.

(١) لقاعده عدم الاعتناء بالشك الذى مضى محله، المعول عليها عند الأصحاب، و التي يرجع إليها- على الظاهر- كل من قاعدتى الفراغ و التجاوز المذكورتين فى كلام بعضهم.

و يشهد بها النصوص الكثيره العامه و الخاصه، ففى موثق محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (١).

و فى صحيحه: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: رجل شك فى الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه. قال: يمض [يمضى. يب] على صلاته و لا يعيد» (٢)، و نحوه خبر على ابن جعفر المتقدم، بناء على حمله على الشك السارى.

(٢) لاستصحاب الحدث، أو قاعده الاشتغال به- لو فرض عدم جريان الاستصحاب للجهل بالتأريخ أو نحوه- بعد عدم جريان القاعده المتقدمه بالإضافه لما يأتى، لعدم مضيه.

و دعوى: أنه بناء على ما لعله الظاهر من كون القاعده تعبديه بل إحرازيه فجريانها فى الصلاه السابقه يقتضى التعبد بالطهارة و إحرازها، و مع إحرازها يتعين جواز الدخول فى بقيه الغايات.

مدفوعه: بأن كونها إحرازيه إنما يقتضى إحراز الطهارة بالإضافه للجبهه التى يصدق مضى محل الشك بلحاظها، و هى صحة العمل المشروط بها المفروض

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

من دون فرق بين تقدم منشأ الشك على العمل، بحيث لو التفت إليه قبل العمل لشك (١)، وغيره، وإن كان الأحوط استحباباً في الأول الإعادة.

مضيه، لا مطلقاً و من جميع الجهات، ليتمكن إحراز تمام الطهاره، و منها جواز الدخول فيما يأتي، بضميمه الملازمه الشرعيه بين وجود الطهاره و بقائها، على ما يذكر مفصلاً عند الكلام في القاعده المذكوره.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا ينفع في جواز الدخول في الغايات اللاحقه دعوى:

أن الصلاه و نحوها مترتبه على الوضوء، فبالدخول فيها يحرز الوضوء الذى هو شرط في الصلاه الآتية و نحوها، إذ لو تمت الدعوى المذكوره فالترتب بين الصلاه و الوضوء - مثلاً - إنما هو بلحاظ شرطية فيها، لا لأنه مشرع قبلها ذاتاً - نظير تشريع صلاه الظهر قبل العصر - و الشرطية المذكوره إنما تقتضى كون الدخول في الصلاه محرزاً للوضوء لها من حيثية شرطية فيها، لا مطلقاً، لينفع في الدخول في غيرها.

على أن الدعوى المذكوره غير تامه في نفسها، لأن الترتب بين الوضوء و الصلاه ليس شرعياً، بل عقلياً، بلحاظ أخذ الطهاره المسببه عن الوضوء شرطاً في الصلاه، كما هو مقتضى الجمع بين ما تضمن الأمر به و ما تضمن شرطية الطهاره.

(١) فيكون عدم الشك للغفله عن منشئه، لا لعدم تحقق منشئه بحيث يحتمل القصد لتتميم العمل و التحفظ من جهه الشك حين الانشغال به.

و الظاهر أنه قدس سره أشار بذلك للقول بعدم جريان القاعده في فرض الغفله عن منشأ الشك، بحيث لو حصل المشكوك لكان حصوله اتفاقياً، لا بمقتضى القصد الارتكازى التابع لكون المكلف في مقام الامتثال، كما لو فرض غفله المكلف عن اعتبار الطهاره في الصلاه، و احتمال بعد الصلاه حصول الطهاره حينها اتفاقاً و بلا قصد.

و قد يوجه بابتناء القاعده على الجرى على ظهور حال الممثل في

مسألة ٧٨: إذا شك في الطهارة في أثناء الصلاة مثلا قطعها و تطهر (١)،

المحافظه على تمام ما هو الدخيل في الامتثال، و هو لا يتم في فرض الغفله.

مضافا للتعليل في بعض النصوص بأنه حين العمل أذكر منه حين يشك «١»، و بأنه حين الفراغ أقرب إلى الحق منه بعد ذلك «٢».

لكن لا طريق لإحراز ابتناء القاعده على ملاحظه الظهور المذكور، ليتعين تنزيل عموم أدلتها عليه على مورده، بل قد يبتنى على مصلحه التسهيل و الإرفاق بالمكلفين، لأن الاعتناء بالشكوك المتجدده التي مضى محلها منشأ للضيقة و الحرج، إذ البعد عن الشئ موجب لكثرة الشك فيه.

كما لا مجال لتخصيص العموم المذكور بالتعليل المشار إليه، لعدم ظهور دليله في التعليل بالعله المنحصره التي يدور الحكم مدارها وجودا و عدما، فلا مخرج عن العموم.

و لا سيما بملاحظه صحيح الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت. قال: حوّله من مكانه. و قال في الوضوء: تدره، فإن نسيت فلا أمرك أن تعيد الصلاة» «٣»، لوضوح أن وصول الماء لما تحت الخاتم مع نسيان إدارته اتفاقي لا يستند لقصد المتوضئ الارتكازي.

و قد فصلنا الكلام في ذلك عند الكلام في القاعده، في خاتمه الاستصحاب من الأصول.

(١) يظهر وجهه مما تقدم، من أن جريان القاعده مع الشك في الشرط بلحاظ مضيئه تبعا للمشروط إنما يقتضى إحرازه من حيثيه المشروط الذي مضى،

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

مسألة ٧٩ لو تيقن الإخلال بغسل عضو أو مسحه أتى به

مسألة ٧٩: لو تيقن الإخلال بغسل عضو أو مسحه أتى به (٢)

لا مطلقا بلحاظ جميع الآثار، فلا محرز للطهاره بالإضافه لبقية أجزاء الصلاة، بل مقتضى استصحاب الحدث أو قاعده الاشتغال بالطهاره لزوم إحراز الطهاره لها.

نعم، بناء على أن الشرطيه تقتضى الترتب بين الوضوء و تمام الصلاة، فالدخول فى الصلاة يحرز الوضوء لها بتمامها، المقتضى لجواز إكمالها، نظير ما لو شك فى الأذان و الإقامه بعد الدخول فى الصلاة.

لكن عرفت عدم تماميه ذلك، و أن الشرط فى تمام الصلاة هو الطهاره حينها، و الترتب بينها و بين الوضوء عقلى لا شرعى.

(١) هذا ظاهر، بناء على ما هو المعروف - على الظاهر - من أن الشرط فى تمام الصلاة هو استمرار الطهاره من أولها لآخرها، حتى فى الأ-كوان المتخلله بين الأجزاء، المستلزم لكون الحدث قاطعا لها، لعدم المحرز للطهاره حال الشك، لعدم مضيه، و يعضده خبر على بن جعفر المتقدم فى المسأله الخامسه و السبعين، بناء على حمله على الشك السارى.

نعم، لو فرض اليقين بالطهاره فى الحال المذكور، لتجديد الطهاره فى أثناء الصلاة قبل تحقق الشك المذكور، اتجه عدم الاستئناف، لمضى محل الشك.

و كذا بناء على أن المعبر هو الطهاره فى خصوص حال الانشغال بالأجزاء دون الأكوان المتخلله بينها، إذ يكفى حينئذ الطهاره لما يأتى.

نعم، لا- مجال للتقرب بالطهاره بلحاظ الأمر بالإتمام، إما لتحقق الطهاره سابقا، أو لعدم مشروعيه الإتمام، لبطلان ما مضى، بمقتضى الارتباطيه، بل لا بد من التقرب بلحاظ أمر آخر، كالكون على الطهاره.

(٢) إجماعا محصلا و منقولا، كذا فى الجواهر.

و يقتضيه- مضافا إلى إطلاقات الوضوء - غير واحد من النصوص، ففى

صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السّلام: «و إن تيقنت أنك لم تتم وضوءك، فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء»
«١»، و نحوه غيره.

(١) و هو مذهب أهل البيت، كما عن الذكري، و إجماعى، كما عن شرح المفاتيح، و عن التذكرة نفى الخلاف فيه.

و يقتضيه - مضافا إلى إطلاقات الترتيب، المعتضده بما تضمنه وجوب تداركه عند عكسه - غير واحد من النصوص الواردة في ناسى بعض الأعضاء، ففي موثق زراره عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: و إن نسى شيئا من الوضوء المفروض، فعليه أن يبدأ بما نسى و يعيد ما بقى، لتمام الوضوء» «٢»، و نحوه غيره.

نعم، تقدم عند الكلام فيمن عكس الترتيب بعض النصوص الموهمة لخلاف ذلك، و الجواب عنها - كما تقدم هناك أيضا عن ابن الجنيد - سقوط الترتيب لو كان المتروك دون الدرهم، و تقدم ضعفه.

(٢) و هو مذهب أهل البيت، كما عن الذكري، و إجماعى، كما عن شرح المفاتيح.

و يقتضيه - مضافا إلى إطلاق بعض أدله الموالاه - صحيح حكم بن حكيم:

«سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن نسى من الوضوء الذراع و الرأس. قال: يعيد الوضوء، إن الوضوء يتبع بعضه بعضا» «٣» بعد تنزيل الاتباع على ما يساوق عدم الجفاف، كما سبق عند الكلام فى الموالاه.

و عليه ينزل موثق سماعه عنه عليه السّلام: «قال: من نسى مسح رأسه أو قدميه أو شيئا من الوضوء الذى ذكره الله تعالى فى القرآن، كان عليه إعادته الوضوء

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

وغيرهما من الشرائط (١)، وكذا لو شك في فعل من أفعال الوضوء قبل الفراغ منه (٢)،

و الصلاة «١»، كما هو المناسب لفرض إعادة الوضوء فيه.

نعم، المعيار في الموالاة في سائر الأعضاء على جفاف تمام أعضاء الوضوء.

أما في نسيان المسح فيكفي فيها بقاء البلل في مسترسل اللحية الخارج عن الحد، مع عدم وجوب غسل باطنها في الحد فضلا عن خارجه، كما تقدم.

(١) لعموم أدلتها الشامل لحال النسيان.

(٢) كما هو المصرح به في جملة من كتب الأصحاب القدماء منهم والمتأخرين، كالهدياته و الفقيه و المقنعه و النهايه و المبسوط و التهذيب و الغنيه و المراسم و إشاره السبق و الوسيله و المعبر و الشرائع و النافع و المنتهى و القواعد و الإرشاد و اللمعين و الروض، و ظاهر الكليني في الكافي، و عن المهذب و السرائر و الجامع و الكافي لأبي الصلاح و الدروس و الذكري و غيرها.

و نسبه في الرياض لظاهر الأصحاب، و استظهر في الحدائق عدم الخلاف فيه، و في كشف اللثام الإجماع عليه، بل جزم بالأول في المدارك و المفاتيح و محكى الذخير، و بالثاني في المستند و محكى شرحى الدروس و المفاتيح، بل في الأخير حكاية دعواه عن جماعه، و في مصباح الفقيه دعوى استفاضه نقله.

نعم، قال الصدوق في المقنع: «و إن شككت بعد ما صليت فلم تدر توضأت أم لا، فلا تعد الوضوء و لا الصلاة. و متى شككت في شىء و أنت في حال أخرى فامض و لا تلتفت إلى الشك». و إطلاق ذيله ينافى ذلك، و إن لم يبعد تنزيله على الشك بعد الانتقال من الوضوء، تأكيدا لما في الصدر، و لا سيما بعد ما عرفت منه و من غيره.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

و يدل على ما ذكره الأصحاب (رضوان الله عليهم) صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوء، لا شىء عليك فيه» (١).

و به ترفع اليد عن عموم قاعده عدم الاعتناء بالشك الذى مضى محله، حيث تقتضى عدم الاعتناء بالشك فى الشىء بعد الدخول فيما يترتب عليه مما يتحقق معه مضى محله، الذى هو مفاد قاعده التجاوز عندهم.

و من ثم قيل بعدم جريان قاعده التجاوز فى الوضوء للصحيح المذكور.

و أما دعوى: قصور العموم المذكور عن الشك فى أثناء العمل، و أن ما دل عليه مختص بأجزاء الصلاة فلا يحتاج للصحيح المذكور، كما ذكره الفقيه الهمداني و بعض الأعظم، و يناسبه استدلال بعض الأصحاب فى المقام بأصالة عدم الإتيان بالمشكوك و عدم الخروج عن يقين الحدث إلا بيقين، لظهوره فى موافقه الصحيح للقواعد.

فهى ممنوعه، لعموم أدله القاعده، على ما ذكرنا عند الكلام فيها.

فالعمده فى الخروج عنها هو الصحيح المذكور.

لكن قد ينافيه موثق ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء، إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» (٢)، لظهور ضمير «غيره» فى الرجوع ل «شىء» - الذى هو البعض، بمقتضى ظهور «من» فى التبعض - لأنه المتبوع دون الوضوء، و إن كان أقرب، لأن جهه المتبوعيه و التابعيه أولى بالملاحظه عرفا من جهه القرب و البعد، كما ذكره

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

سيدنا المصنف قدس سره.

بل لا ينبغي التأمل فيه بملاحظه الذيل الظاهر في اعتبار عدم التجاوز عن نفس المشكوك - كما تضمنته أدله القاعده الآخر - فإن مقتضى المقابله كون فرض الدخول في الغير - في الصدر - لكونه المحقق للتجاوز عن المشكوك و هو إنما يكون مع رجوع الضمير للشيء لا للوضوع.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن المقابله بالذيل تعين رجوع الضمير للوضوع، حيث تضمن فرض المكلف في شيء لم يجزه، لظهوره في فرض الشيء إذا أجزأ، قد انشغل به المكلف و لم يفرغ منه. و حمله على كونه في محل الشيء لا فيه نفسه مخالف للظاهر، فيكشف عن أن المراد في الصدر من الدخول في الغير هو فرض الفراغ عن الشيء، الذي ينطبق على الموضوع، لا على الجزء المشكوك فيه منه.

ففيه: أن حمل الذيل على ما ذكره قدس سره مستلزم للاستغناء عن قوله عليه السلام: «لم تجزه» و حمله على التأكيد لجمله الشرط، لا التقييد للشيء، و مساق الكلام آب عن ذلك جدا.

فلا بد من حمل فرض المكلف في الشيء على كونه فيه من حيث كونه شاكا، لكونه متعلقا لشكه، فكأنه قال: إذا كنت شاكا في شيء لم تجزه، في مقابل ما فرض في الصدر من كون الشك في الشيء بعد التجاوز عنه و الدخول في غيره.

و تضمين الشرطيه للشك ليس غريبا بعد تكراره في الكلام و التصريح به في الشرطيه الأولى، إذ هو يشبه لازم ما ذكره من حذف متعلق الشك في الذيل و الاعتماد على الصدر في بيانه، و أنه جزء الأمر الذي انشغل به، بل سوق الذيل لقلب ظهور الصدر محتاج إلى عناية خاصه لا يناسبها البيان المذكور، الظاهر في تقرير الصدر و تأكيده.

و بالجمله: لا يصلح الذيل للخروج به عن ظاهر الصدر الذي ذكرناه.

و منه يظهر ضعف الاستدلال بالموثق على المدعى في المقام، كما يظهر

من بعضهم.

ولذا قد يدعى أن مقتضى الجمع بينه وبين الصحيح حمل الصحيح على الاستحباب، أو تخصيصه بالموثق، بحمله على عدم الدخول في الجزء اللاحق.

لكن من الظاهر أن الاستحباب في المقام طريقي، بلحاظ حسن الاحتياط، وهو مما لا يناسبه صدر الصحيح و ذيله، بل لا يناسبه الموثق، حيث قد تضمن ضرب القاعده العامه التي تعرضت لها النصوص الكثيره الظاهره في الردع عن الاحتياط.

و أبعده منه تخصيص الصحيح بالموثق، لقوه ظهوره في العموم، ولا سيما بملا حظ ذيله المصرح فيه بمفهوم الصدر، لقوه ظهورهما في دوران الالتفات للشك و عدمه مدار الانشغال بالوضوء و عدمه.

على أنه ليس بأولى من تخصيص الموثق بالصحيح، بحمله على صورته الفراغ عن الوضوء، بل الثاني أولى، لأنه محض تخصيص في عنوان الدخول في الغير، أما تخصيص الصحيح فهو راجع لإلغاء خصوصيه عنوان الانشغال بالوضوء و الفراغ منه في الصدر و الذيل.

و إن كان الظاهر أنه لا مجال له أيضا، لصعوبه تنزيل الموثق عليه جدا، فليس هو جمعا عرفيا.

فلعل الأولى تنزيل الموثق على الشك في الوضوء بعد الفراغ منه، لا بإرجاع الضمير للوضوء، فإنه بعيد أيضا، لما تقدم، بل بحمل التبويض في قوله عليه السلام: «من الوضوء» على التبويض بلحاظ الوحده النوعيه، الذي يكون البعض فيه فردا من الكلّي - و الذي إليه ترجع «من» البيانيه عندهم - لا بلحاظ الوحده الاعتباريه، الذي يكون البعض فيه جزءا من الكل، فيراد من «الشيء» فرد من الوضوء، لا بعض منه، و يكون المراد من الصدر عدم الالتفات للشك في الوضوء بعد الفراغ منه، الذي هو مفاد ذيل الصحيح من دون أن ينافي صدره.

نعم، مقتضى عموم مفهوم الحصر في ذيل الموثق هو عدم الاعتناء بالشك

فى جزء الوضوء مع التجاوز عنه و الدخول فى الجزء المترتب عليه، فىسهل تخصيصه بالصحيح كما خصص به جميع عمومات القاعدة، أو يحمل الشىء فى الذيل على الفرد من الوضوء، لا على ما يعم جزءه.

و لا ريب فى أن الجمع المذكور أقرب من غيره، لكن فى كونه جمعاً عرفياً إشكال، و إن لم يكن بعيداً.

و كيف كان، فلا ينبغى التأمل فى العمل بالصحيح، لأنه أقوى دلالة من الموثق، لعدم تأتى مثل هذا الاحتمال فيه.

مضافاً إلى أنه أشهر روايه بين الأصحاب و أقوى سنداً، مع تسالم الأصحاب على العمل به، حيث يبعد جداً خفاء الحال فى مثل هذه المسألة مما يكثر الابتلاء به.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أنه لا- ينبغى التأمل فى عموم وجوب الاعتناء بالشك قبل الفراغ من الوضوء لما إذا شك فى غسل بعض العضو، و إن تجاوزه بالدخول فى الجزء المتأخر عنه منه أو فى العضو اللاحق، بل ظاهر شيخنا الأعظم قدس سرّه الإجماع على عدم الفصل بين الشك فى تمام العضو و بعضه، لعموم قوله عليه السلام فى الصحيح:

«فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمي الله»، و لا ملزم بحمله على خصوص الأعضاء التامة، فإن بعض العضو و إن لم يسمه الله تعالى، إلا أنه مما سماه. فتأمل.

على أن عدم غسل أو مسح ما سمي الله تعالى يصدق بعدم غسل بعضه أو مسحه، فيجب الإعادة عليه، و يكتفى بإتمامه، للقطع معه بغسله أو مسحه، لوضوح أن وجوب الإعادة طريقي لإحراز ذلك.

الثانى: هل يلحق الشك فى الشرط- كالموالاه و الترتيب و إطلاق الماء- بالشك فى الجزء فى وجوب الاعتناء به إذا كان قبل الفراغ من الوضوء، أو لا، بل لا يعتنى به بعد مضى محله، للفراغ من غسل العضو الذى هو مورد الشك؟

و الأول هو مقتضى إطلاق الشك فى الموضوع أو فى واجباته، كما فى النهايه و الوسيله و إشاره السبق و الغنيه و المراسم، بل هو كالظاهر فيه مما فى المبسوط و اللمعه، لتضمنهما عطف الشك فى شىء منه عليه. بل هو صريح المقنعه و التهذيب، لاقتصاره فى المقنعه على الشك فى مخالفه الترتيب، و استدلاله عليه فى التهذيب بالنصوص، و به صرح جمله من المتأخرين.

كما أن مقتضى الاقتصار فى كلام جماعه على الشك فى شىء من الموضوع هو الثانى، و هو المناسب، لعموم قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله، المقتصر فى الخروج عنها على مورد الصحيح، و هو الشك فى الجزء من الغسل أو المسح.

فلا بد فى التعميم للشرط إما من حمل الغسل و المسح فى الصحيح على خصوص المشروع منهما، و هو الواجد للشرائط المعبره، أو التعدى عن مورد النص، لإلغاء خصوصيته عرفاً، أو لتفقيح المناط.

و يشكل الأول بأنه مخالف للإطلاق.

و انصرافه لخصوص المشروع عند الإشاره للحكم الواقعى، لا يستلزم انصرافه إليه فى مقام بيان الحكم الظاهرى، إذ لا مانع من تخصيص الحكم الظاهرى بالشك فى جهه دون أخرى. و لا سيما فى مثل المقام، حيث قد تكون أهميه الجزء موجب لتخصيص الاحتياط به.

و منه يظهر ضعف الثانى.

و مثله الاستدلال بإطلاق مفهوم موثق ابن أبى يعفور، بناء على حمله على الشك فى الموضوع بعد الفراغ منه، بدعوى: أن مقتضاه الاعتناء بالشك فيه قبل الفراغ منه، و لو للشك فى الشرط.

لاندفاعه: بأنه لم يتضح أن حمله على ذلك مقتضى الجمع العرفى، ليكون حجه فيه، كما ذكرناه آنفاً.

مع أنه إن أريد مفهوم الشرطيه، فهى مسوقه لتحقيق الموضوع، و لا مفهوم

لها، و إن أريد مفهوم القيد، بدعوى أن مقتضى التقييد بالدخول فى الغير الاعتناء بالشك مع الانشغال بالوضوء، فليس هو بحجه، و لا سيما بملاحظه تعقيبه بالذيل الظاهر فى عموم عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز.

و أما ما يظهر من بعض مشايخنا من الاعتناء بالشك فى الشروط المستفاده من الآيه الشريفه- كإطلاق الماء- دون غيرها، فلم يتضح وجهه، لأن الصحيح ظاهر فى اعتبار تسميه الله تعالى للعضو لا للغسل و المسح، فإن بنى على إطلاق الغسل و المسح لزم عدم الاعتناء بالشك فى الشرط مطلقا، و إن بنى على انصرافه للمشروع منهما لزم الاعتناء به كذلك.

على أن الصحيح لم يتضمّن التقييد بخصوص ما سمي الله تعالى فى الكتاب، بل يعم ما استفيدت تسميته له من غيره، إذ ليس المراد من تسميته حينئذ ذكر اسمه، بل إيجابه.

و مثله ما يظهر من الجواهر من التعدى لجميع أفعال الوضوء، كالنيه و الترتيب و الموالاته، و إن أمكن إحرازها بالأصل، لأنها و إن كانت خارجه عن مدلول الصحيح، إلا أن الاعتناء بالشك فيها مقتضى الأصل، و إطلاق معاهد الإجماعات.

بل يقرب التعدى للشك فى الصحه و الفساد، لرجوعه حقيقه للشك فى تحقق الفعل، بخلاف الشروط الخارجيه عن الوضوء، كطهاره الماء و الأعضاء، للإشكال فيه.

تاره: بأن الترتيب و الموالاته- بل النيه- ليست من أفعال الوضوء، كما يظهر من النصوص المحدده له بالغسل و المسح.

و أخرى: بأنه مع فرض قصور الصحيح لا- مجال للاعتماد على معاهد الإجماعات، مع قرب إرادتهم الغسل و المسح منه، فإن حجيه الإجماع- لو تمّ- بملاك حجيه القطع، لا حجيه الظهور.

كما لا مجال للاعتماد على الأصل، بالنظر لقاعده عدم الاعتناء بالشك الذى مضى محله، الشامله للمورد، و لا سيما فيما أمكن إحرازه بالأصل، كالموالاته

بمعنى عدم الجفاف.

و ثالثة: بأن التعدي للشك في الصحة و الفساد إن تمّ بلحاظ رجوعه للشك في تحقق الفعل حقيقه لم يناسب التوقف في الشروط الخارجيه، و إلا كان اللازم بيان الفارق بين الشروط المذكوره و غيرها.

و من جميع ذلك ظهر أن الاختصاص بالشك في الغسل و المسح هو الأوفق بعموم قاعده عدم الاعتناء بالشك الذي مضى محله، و إن لم يخل عن الإشكال.

بل لا ينبغي الإشكال في عدم جريان القاعده مع الشك في المباشره، لعموم الصحيح له، بمقتضى ظاهر قوله عليه السّلام: «لم تغسله أو تمسحه»، بل لا- يبعد ذلك أيضا مع الشك في النيه، بمعنى القصد للعمل الوضوئي، إذ لا يبعد انصراف الصحيح لذلك.

كما لا- إشكال في عدم الاعتناء بالشك إذا أمكن إحراز الشرط بالأصل، كطهاره الماء و الأعضاء في بعض الموارد، و منه الموالاته بمعنى عدم الجفاف، حيث تقدم جواز البناء عليه مطلقا و لو قبل مضى المحل.

الثالث: حكم في المقنعه و المراسم بوجوب الالتفات للشك في الحدث قبل الفراغ من الوضوء، و لم أعثر عاجلا- على من تعرض له غيرهما، عدا إطلاق بعضهم الشك في الوضوء قبل الفراغ منه، الذي لا يبعد انصرافه عن ذلك.

نعم، ظاهر التهذيب الجرى على ذلك و استدلاله عليه بالنصوص، لكن لم يتضح وجهه بعد قصور الصحيح عنه، و جريان استصحاب عدمه، حيث يتعين معه عدم الالتفات للشك قبل المضى عن محله، فضلا عما بعده.

الرابع: لو شك في غسل اليسرى قبل تمام المسح، فغسلها و مسح بها، ثمّ انكشف غسلها قبل ذلك، فقد يستشكل في صحه الوضوء، لانكشاف المسح بغير ماء الوضوء.

و لا- مجال لاستفاده العفو عن ذلك من الصحيح، لا بإطلاقه، لوروده لبيان الوظيفه الظاهرية فلا ينافى البطلان واقعا، و لا تبعاً، لقله الابتلاء بانكشاف الخلاف و عدم وضوح الغفله عن البطلان معه، فلا يكشف عدم التنبيه عليه على عدمه.

أما لو شك بعد الفراغ لم يلتفت (١)، و يحصل الفراغ بينائه على نفسه فارغاً (٢).

لكن الإشكال المذكور مختص بما إذا كان المسح بماء الغسله الثالثه، لعدم مشروعيتها، أما لو كان بماء الغسله الثانيه فالمتعين الصحه.

و مجرد الخطأ فى تشخيص حالها، لعدم العلم بكونها ثانيه، لا يقدر فى مشروعيتها، إلا أن يرجع إلى التقييد الذى هو بعيد فى نفسه.

و كذا الحال لو قطع بعدم غسل اليسرى فغسلها، ثم انكشف أنه قد غسلها.

(١) كما صرح به- فى الجمله- من تقدم التعرض له فى حكم الشك قبل الفراغ، و ادعى الإجماع عليه فى المعتبر و المنتهى و الروضه و المدارك و كشف اللثام، و إن اختلفوا فى تحديد موضوع ذلك، على ما يأتى.

و يقتضيه- مضافاً إلى قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله- غير واحد من النصوص، كصحيح زراره المتقدم، و موثق ابن أبى يعفور، بناء على حمله على ما تقدم، بل حتى على المعنى الظاهر فيه بدوا فى الجمله، و لو بالأولويه، و موثق بكير أو صحيحه: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ. قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١)، و خبر محمد بن مسلم: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكر فامضه، و لا إعادة عليك فيه» (٢).

(٢) اختلفت عباراتهم فى تحديد موضوع عدم الاعتناء بالشك، فقد ذكر فى جملته منها القيام عن الوضوء أو الانتقال عن مكانه، خصوصاً عبارات القدماء منهم، كما فى الهدايه و الفقيه و المقنعه و المراسم و الوسيله و الغنيه و غيرها، و عن الذكري: «و لو أطال القعود، فالظاهر التحاقه بالقيام».

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

و عن بعضهم اعتبار الدخول في حال آخر غير الوضوء، و لعله إليه يرجع كلام الأولين، و أن ذكرهم للقيام لأنه الفرد الظاهر المتعارف للانتقال لحال آخر، و إلا فمن البعيد الجمود عليه.

بل عن شرح المفاتيح أن فساد اشتراط القيام ضروري من الدين، و كأن مراده أنه ضروري من الفقه، بلحاظ استلزام اشتراطه عدم جريان القاعده في حق المريض و نحوه ممن لا يقوم عن مكانه و إن طال الزمان، بل عدم جريانها فيمن يتوضأ قائماً و نحوه مما لا يظن بأحد التزامه، و لعله لذا اعتبر في محكي الدروس الانتقال عن المحل و لو تقديراً.

و اقتصر جملة منهم على الفراغ من الوضوء و الانصراف عنه أو عن حاله، في مقابل الانشغال به، كما في المبسوط و المعبر و الشرائع و المنتهى و القواعد و جامع المقاصد و المسالك و اللمعتين، و عن المهذب و الجامع و الإرشاد و غيرها، و في الحدائق: «الظاهر أنه المشهور بين المتأخرين».

بل عن رياض المسائل تنزيل مراد القدماء عليه، بإجراء ما سبق منهم مجرى الغالب، من دون أن يريدوا التقييد به. و لعله لذا نسبة الأردبيلي في محكي شرح الإرشاد لظاهر الأصحاب، بل ظاهر الروضه و صريح المدارك دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه - مضافاً إلى عموم القاعده المتقدمه - إطلاق خبري بكير و محمد ابن مسلم.

نعم، قد ينافيه قوله عليه السلام في صحيح زراره: «فإذا قمت من الوضوء و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها»، و قوله عليه السلام في موثق ابن أبي يعفور: «و قد دخلت في غيره».

و يشكل الاستدلال بالصحيح بملاحظه صدره، الظاهر في أن المعيار في الالتفات للشك هو كون المكلف في حال الوضوء، الملزم بإلغاء خصوصيه القيام في الذيل و جعله كناية عن الفراغ، لغلبه تحققه حينه، لقوه ظهور: «ما دام» في

المفهوم، و لا سيما مع سبق ذكر القعود على الوضوء، الذى هو مسوق لتحقيق الموضوع، فيغنى عن قوله: «ما دمت» لو لم يكن مسوقا للمفهوم.

بل لو فرض تساوى الصدر و الذيل فى مرتبه الظهور بدوا، لم يبعد تحكيم الصدر لو أمكن الجمع بينهما، لأن سبقه يوجب مأنوسيه الذهن به، فيحتاج رفع اليد عنه لما هو الأقوى منه، ليكون قرينه عرفا يرفع به اليد عنه.

و هو لا ينافى ما اشتهر من عدم استحكام ظهور الكلام إلا بعد الفراغ منه، إذ لا يبعد رجوعه لارتفاع ظهوره البدوى بما يشتمل عليه من قرائن هى أقوى منه، أو من معارضات يتعذر الجمع بينها و بينه. فتأمل.

هذا، مع أن الظاهر كون عطف الفراغ على القيام تفسيريا، لسوق القيام للكنايه عنه، كما سبق القعود على الوضوء للكنايه عن الانشغال به، مع إلغاء خصوصيته، و إلا كان من عطف العام على الخاص، الذى لا يخلو عن حزازه.

و مما سبق يظهر لزوم حمل قوله عليه السّلام: «و قد صرت فى حال أخرى.» على تأكيد الفراغ أيضا، فيراد منه مطلق الانتقال عن حال الوضوء - كما هو ظاهره فى نفسه - لا الانشغال بأمر آخر، ليكون قيذا زائدا عليه، و إلا نافي مفهوم الصدر.

و عليه ينزل ما فى تتمه الصحيح الوارد فى الشك فى غسل الجنابه من قوله عليه السّلام: «فإن دخله الشك و قد دخل فى صلاته [حال أخرى. كافي] فليمض فى صلاته و لا شىء عليه» (١)، لصلوح ما سبق لشرح المراد منه.

و أما الموثق، فقد سبق أنه لا مفهوم له، لا بلحاظ الشرطيه، و لا بلحاظ القيد. بل بملاحظه الحصر فى ذيله، للشك الذى يعتنى به بما لم يجزه، يتعين حمل الدخول فى الغير على الكنايه عن الفراغ الذى يتحقق به جواز الوضوء.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

ثمّ إنه لو فرض قصور جميع ما ذكرنا فلا أقل من إجمال الصحيح و الموثق الملزم بالرجوع للإطلاقات المقتضيه بالاكْتفاء بالفراغ في الموضوع، كما يكتفى به في جريان القاعده في سائر الموارد.

إذا عرفت هذا، فقد وقع الكلام بينهم في معيار الفراغ المعتبر في المقام بعد تعذر حمله على الفراغ الحقيقي عن العمل المشروع المطلوب من المكلف، إذ لا يجتمع فرضه مع فرض الشك في تماميه العمل.

وقد ذكرنا عند الكلام في القاعده أن المراد به هو الفراغ الحقيقي عن عمل المكلف الذي انشغل به، و هو العمل الخارجى المأتى به بعنوانه الخاص من غسل أو وضوء أو صلاه أو نحوها، فإنّ ذلك هو موضوع الشك في الصحه، و قد أضيف المضى و الفراغ في النصوص إليه، لا إلى كلى العمل المشروع. كما أن الكلى لا يتصف بالصحه و الفساد، بل بالوجود و العدم، فلا بد من صدق الفراغ عن العمل المذكور حقيقه بالمعنى المقابل للانشغال به أو لقطعه.

فليس التسامح إلا في صدق العنوان على العمل المأتى به بلحاظ قصده منه، بناء على الصحيح، و هو تسامح شائع، و أما بناء على الأعم فلا تسامح حتى في ذلك.

و الفراغ بالمعنى المذكور يجتمع مع احتمال نقص العمل، بل مع العلم به، كما لا يخفى.

و أما جعل المعيار الفراغ البنائى - كما في المتن، و صرح به غير واحد - أو فعل الجزء الأخير، أو الانشغال بفعل آخر - خصوصا ما يتوقف على تماميه العمل - أو تعذر التدارك - لفوت الموالاه المعتبره أو فعل المنافى في مثل الصلاه أو نحوهما - و غير ذلك مما تعرضوا له في المقام، فلا مجال له، لخروجه عن ظاهر المضى و الفراغ اللذين تضمنتهما النصوص، إلا أن تستلزم الفراغ بالمعنى الذى ذكرناه، فيكون المدار عليه لا عليها، و قد فصلنا الكلام في ذلك عند الكلام في القاعده.

مسألة ٨٠: إذا شك بعد الوضوء في حاجبيه شيء كالخاتم لم يلتفت

مسألة ٨٠: إذا شك بعد الوضوء في حاجبيه شيء - كالخاتم ونحوه - لم يلتفت (١)، وكذا إذا شك في كون الحاجب سابقا على الوضوء أو متأخرا عنه (٢). وإن كان الأحوط استحبابا الإعادة فيهما (٣) بعد رفع مشكوك الحاجبيه في الفرض الأول.

مسألة ٨١ إذا كان مأمورا بالوضوء من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسي شكه و صلى فلا إشكال في بطلان صلاته

مسألة ٨١: إذا كان مأمورا بالوضوء من جهة الشك فيه بعد الحدث إذا نسي شكه (٤) و صلى، فلا إشكال في بطلان صلاته بحسب

(١) لقاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضي محله، من دون فرق في ذلك بين الالتفات له حين الوضوء والاهتمام بإيصال الماء تحته، و تجدد الشك بعد الفراغ في وصوله، و الغفلة عنه حينه، لما سبق في المسألة السابعة و السبعين من عدم اختصاص القاعده بالالتفات.

(٢) للقاعده المتقدمه، و استصحاب عدم الوضوء إلى حين وجود الحاجب عند الجهل بتاريخ الوضوء و العلم بتاريخ الحاجب - مع كونه من الأصل الميثب، كاستصحاب عدم الحاجب إلى حين الوضوء في عكس ذلك - لا ينهض برفع اليد عن القاعده، لتقديمها على الاستصحاب.

(٣) الظاهر أن مراده صورته الغفلة، لما تقدم من شبهه اختصاص القاعده بالالتفات.

(٤) لما كان الشك من الأمور الوجدانيه، فلا يجتمع فرض وجوده مع نسيانه، فإما أن يكون مراده صورته الغفلة عنه و الذهول عن حكمه مع بقاء نفس الشك، أو الغفلة عن المشكوك المستلزم لنسيان الشك السابق المتعلق به و عدم فعلية الشك.

أما على الأول، فبطلان الصلاة - ظاهرا - مقتضى الأصل بعد قصور القاعده المتقدمه عنه، لاختصاصها بالشك الحادث بعد مضي محله.

و أما على الثاني، فلما ذكرناه في محله من قصور القاعده عن الشك

الظاهر، فتجب عليه الإعادة إن تكرر في الوقت، و القضاء إن تكرر بعده (١).

المسبوق بمثله، لوجوه لا يسمح المقام التعرض لها، لطولها، و إن كان للتأمل فيها مجال، فليلاحظ.

نعم، لا بد من فرض استناد العمل لمحض الغفلة مع العلم بعدم صدور الوضوء بعد حدوث الشك المذكور، و إلا لم يعتن بالشك و جرت القاعده، لمباينه الشك الحاصل بعد الفراغ للشك الحاصل قبله موضوعا.

بل لا يزيد سبق الشك بالحدث عن سبق اليقين به، مع جريان القاعده فى الثانى، لو فرض احتمال صدور الوضوء بعده قبل الصلاه.

(١) لما هو الظاهر من أن مقتضى الجمع بين دليلى الأداء و القضاء كون خصوصيه الوقت مأخوذه بنحو تعدد المطلوب، و أن المكلف به أمران: أصل الواجب، و خصوصيه كونه فى الوقت، فمع خروج الوقت فى المقام يعلم بسقوط الثانى بالتعذر أو الامتثال، و يشك فى سقوط الأول بالامتثال، فيتعين إحراز الفراغ عنه بالقضاء.

و ليس القضاء مبينا للأداء، كى يرجع الشك فى المقام للشك فى حدوث التكليف بالقضاء مع سقوط الأداء.

و هو لا ينافى ما اشتهر من أن القضاء بأمر جديد، لرجوعه إلى ظهور الأمر بالموقت بدوا، فى كون الوقت قيذا مقوما للواجب يسقط بتعذره، فلا يمتنع رفع اليد عن الظهور المذكور بعد فرض ورود الأمر بالقضاء، و يحمل على تعدد المطلوب، جمعا بين الدليلين.

و كذا الحال بناء على أن القضاء مبين للأداء، لما هو الظاهر من أن موضوعه مجرد عدم الإتيان بالواجب فى وقته، حيث يمكن إحرازه بالاستصحاب فى المقام بعد فرض عدم إحراز صحه ما وقع، لقصور القاعده المذكوره عنه.

مسألة ٨٢: إذا كان متوضئاً و توضعاً للتجديد و صلى، ثم تيقن بطلان أحد الوضوءين و لم يعلم أيهما، لا إشكال في صحة صلاته (١)،

نعم، لو كان موضوعه الفوت- الذى هو أمر وجودى يتترع من عدم الإتيان بالواجب فى محله- تعين عدم وجوبه فى المقام، لعدم إحراز موضوعه باستصحاب الحدث، أو عدم الإتيان بالواجب، إلا بناء على الأصل المثبت.

لكن لازمه عدم وجوب القضاء لو شك فى صحة الفريضة قبل خروج الوقت، و لم يحرز صحتها، حيث يكون مقتضى قاعده الاشتغال أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب هو وجوب الإعادة، دون القضاء، لو لم يعد حتى خرج الوقت، و من البعيد التزام أحد بذلك.

و أما ما دل على عدم الاعتناء بالشك فى الصلاة إذا كان بعد خروج الوقت، و هو صحيح زراره و الفضيل عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: متى استيقنت أو شككت فى وقت فريضة أنك لم تصلها، أو فى وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد [فقد. فى] دخل حائل، فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصليها فى أى حاله كنت» «١»، فهو ظاهر فى فرض الشك فى أصل الإتيان بالفريضة، و لا- يعم صورته العلم بوجودها و الشك فى صحتها، بل لا بد من ملاحظه مقتضى الأصل حينئذ، و قد عرفت اختلافه باختلاف المباني.

(١) كما فى المبسوط و الوسيله، و عن ابن سعيد و القاضى.

و صريح الأول هو الصحة الواقعيه، للعلم بصحة إحدى الطهارتين، و هو متجه، بناء على ما سبق فى المسألة الواحده و السبعين من صحة الوضوء المنوى به التجديد جهلاً بالحدث، و إن لم يناسب ما ذكره هو و غيره من اعتبار نيه الرفع أو الاستباحه، كما سبق.

(١) الوسائل باب: ٦٠ من أبواب مواقيت الصلاة حديث: ١.

و لا تجب عليه إعادته للوضوء للصلوات الآتية أيضا، إذا لم يكن قصد الوضوء التجديدي على نحو التقييد (١).

أما بناء على بطلان الوضوء المذكور، فلا مجال لدعوى الصحة الواقعية، لاحتمال نقص الوضوء الأول، المستلزم لبطلان الثاني أيضا، فتبطل الصلاة لعدم الطهاره.

و من هنا بنى فى المعبر و الشرائع و المنتهى و جامع المقاصد و غيرها صحة الصلاة فى المقام و بطلانها على القول بالاكْتفاء بنيه القربه، أو اعتبار ما زاد عليها من نيه الوجوب أو الندب، أو الرفع أو الاستباحه.

بل ظاهرهم بطلان الصلاة ظاهرا على الثانى، لحكمهم بوجوب إعادتها حينئذ، لعدم إحراز الطهاره لها، عدا ما فى المنتهى من تقريب إحراز الطهاره ظاهرا، كما سيأتى.

لكن عدم إحراز الطهاره إنما يمنع من الدخول فى الصلاة، أو البناء على صحتها قبل الفراغ منها، و لا يمنع من البناء على صحتها لو التفت المكلف بعد الفراغ منها- كما هو محل كلامهم ظاهرا- لعموم قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله، كما هو الحال لو شك فى أصل الوضوء، على ما تقدم فى المسأله السابعه و السبعين.

و من ثمَّ كان ما فى المتن من نفى الإشكال فى صحة الصلاة فى محله.

هذا، و لو فرض احتمال عدم نيه التجديد فى الثانى فالأمر أظهر.

(١) لما تقدم منه فى المسأله الواحده و السبعين من صحة الوضوء المنوى به التجديد جهلا بالحدث، فيقطع حينئذ بالطهاره. و تقدم منا تفصيل الكلام فى ذلك.

هذا، و لو فرض عدم صحة الوضوء المذكور- لنيته بنحو التقييد أو لغير ذلك- فقد قوى فى المنتهى إحراز الطهاره ظاهرا، لعموم ما دل على عدم

مسألة ٨٣ إذا توضأ وضوءين و صلى بعدهما ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما يجب الوضوء للصلاة الآتية

مسألة ٨٣: إذا توضأ وضوءين و صلى بعدهما، ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما، يجب الوضوء للصلاة الآتية، لأن الوضوء الأول معلوم الانتقاض، و الثاني مشكوك في انتقاضه، للشك في تأخره و تقدمه على الحدث (١)، و أما الصلاة فينبى على صحتها، لقاعده الفراغ (٢).

الاعتناء بالشك بعد الفراغ من الوضوء بالإضافة للوضوء الأول، و حكاها في الذكرى عن ابن طاوس و قال: «و هو متجه، إلا أن يقال: اليقين حاصل بالترك و إن كان شاكا في موضوعه، بخلاف الشك بعد الفراغ، فإنه لا يقين فيه بوجه»، و قريب منه في المدارك.

و فيه: أن اليقين بالنقص إجمالا- ملازم للشك فيه بالإضافة للوضوء الأول، الذى هو موضوع القاعده فيه، غاية ما يدعى مانعيه العلم الإجمالى من الرجوع للقاعده فيه.

لكن لا- مجال له، لعدم منجزيه العلم الإجمالى المذكور، لعدم الأثر له بالإضافة للوضوء التجديدى، للقطع ببطلانه حينئذ، إما لنقصه، أو لبطلان الوضوء الأول.

(١) لكن مقتضى ما تقدم فى المسألة السادسة و السبعين البناء على بقاء الطهاره لو علم تأريخ الوضوء الثانى و جهل تأريخ الحدث.

نعم، لو نوى بالوضوء الثانى التجديد و قيل ببطلان الوضوء المنوى به التجديد جهلا- بالحدث يعلم ببطلان الوضوء الثانى، للحدث قبله أو بعده، ثم إنه قد صرح قدس سره فى مستمسكه بأن محل الكلام صورته الجهل بالتأريخين. و لم يتضح وجهه.

(٢) الظاهر من محل كلامهم فرض وقوع الصلاة بعد الحدث، فإن كان الحدث بعد الوضوء الثانى فالصلاة باطله، و إن كان قبله بعد الوضوء الأول فهى

و إذا كان فى محل الفرض قد صلى بعد كل وضوء صلاه أعاد الوضوء، لما تقدم، و أعاد الصلاتين إن كانتا مختلفتين فى العدد (١)،

صحيحه، لصحه الوضوء الثانى، و مقتضى قاعده الفراغ صحتها.

لكن أشرنا إلى أنه لا يتم لو كان المنوى بالثانى التجديد و قيل ببطلان الوضوء المنوى به التجديد جهلا بالحدث، للعلم ببطلان الوضوء الثانى بالحدث قبله أو بعده، المستلزم للعلم ببطلان الصلاه.

(١) بلا خلاف أجده فيه، بل هو مجمع عليه. كذا فى الجواهر.

للعلم الإجمالى بفساد إحدى الصلاتين الموجب للاحتياط بإعادتهما معا، و المانع من الرجوع لاستصحاب الطهاره، أو قاعده الفراغ فى كل من الصلاتين.

هذا، و قد تقدم أنه مع العلم بتأريخ الوضوء الثانى و الجهل بتأريخ الحدث يستصحب الوضوء. و لا مجال لذلك فى المقام، للعلم الإجمالى ببطلان الصلاه الأولى أو الثانيه مع وضوئها، فيتجزان معا.

و هذا بخلاف ما سبق، حيث لا علم إجمالى فيه، لا بالإضافة للصلاه، لوحدتها، و لا بالإضافة للطهاره، للعلم ببطلان الوضوء الأول، فالشك فى الثانى بدوى يكون مجرى للاستصحاب، بل الظاهر أن وجوب إعادته الصلاتين مختص بهذه الصوره.

و أما فى صوره الجهل بالتأريخين، أو العلم بتأريخ الحدث دون الوضوء، فحيث لا يجرى استصحاب الطهاره فى الصلاه الثانيه يكون المعارض لاستصحاب الطهاره فى الأولى هو قاعده الفراغ فى الثانيه، و بعد تساقطهما تجرى قاعده الفراغ فى الأولى، و أصاله عدم الإتيان بالثانيه، فلا يجب إلا إعادته الثانيه، كما جزم به بعض مشايخنا فى جميع فروض المسأله، بناء منه على معارضه الاستصحابيين مع الجهل بالمتقدم و المتأخر مطلقا، فلا يجرى الاستصحاب فى الثانيه مطلقا.

نعم، استدل عليه باستصحاب الطهاره فى الأولى بلا معارض، و قد عرفت معارضته بقاعده الفراغ فى الثانيه، و أن الوجه فى صحه الأولى هو قاعده الفراغ بلا معارض.

ثم إن شيخنا الأعظم قدس سره قال: «و مقتضى إطلاقهم عدم الفرق بين اتفاقهما فى الأداء و القضاء و اختلافهما، و إن كان ربما يتخيل مع الاختلاف الاقتصار على إعاده الثانيه، لأصالة بقاء الأمر به، و قاعده عدم الالتفات إلى الشك فى الأولى بعد خروج وقتها».

و قد يستفاد من عدم تصديده لرد التخيل المذكور اقتضاره فى رده على إطلاق معقد الإجماع، و هو كما ترى! لعدم بلوغ الإجماع مرتبه الاستدلال بعد قرب ابتناؤه على ملاحظه العلم الإجمالى.

فالعمده فى اندفاع وجه التخيل المذكور: أن قاعده عدم الالتفات للشك فى الصلاه بعد خروج وقتها مختصه بالشك فى أصل وجود الفريضه، و لا تشمل مثل المقام من موارد الشك فى صحتها، كما ذكره غير واحد، لقصور دليلها- و هو صحيح زراره و الفضيل- عنه، كما تقدم فى المسأله الواحده و الثمانين.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن القاعده المذكوره لو جرت مع الشك فى الصحه لكانت فى رتبه قاعده الفراغ، فتسقط معها بالمعارضه لقاعده الفراغ الجاربه فى الأدائيه.

فهو موقوف على أن يكون مفاد القاعده لو جرت فى المقام هو التعبد بصحه الموجود كمفاد قاعده الفراغ، لكنه- مع استلزامه لغويه أخذ خروج الوقت فى موضوع التعبد المذكور، لكفايه الفراغ فيه- لا يناسب دليلها، لظهوره فى التعبد بوجود الصلاه و براءه الذمه منها مطلقا، فتكون قاعده الفراغ حاكمه عليها و مقدمه عليها رتبه، لأن منشأ الشك فى وجود الصحيح فى المقام هو الشك فى صحه الموجود، فبعد سقوط قاعده الفراغ فى الصلاتين معا تجرى هذه القاعده فى القضائيه، و أصالة عدم الإتيان بالواجب فى الأدائيه، كما ذكره المفصل.

و إلا كفى إعادته صلاة واحدة بقصد ما فى الذمه (١)، جهرا إن كانتا

و هو لا ينافى ما اخترناه فى محله من رجوع هذه القاعدة و قاعدتى الفراغ و التجاوز لقاعده واحده و أن اختلافها فى التطبيق، إذ لا مانع من تقدم أحد تطبيقى القاعدة الواحدة على الآخر و حكومته عليه، كما فى حكومه أحد الاستصحابين على الآخر.

هذا، و قد يستدل للتفصيل المذكور أيضا بأن القضاء تكليف جديد، و الأصل البراءة منه، بخلاف الأداء، حيث تجرى فيه قاعدة الاشتغال. و يظهر ضعفه مما تقدم فى المسأله الواحدة و الثمانين أيضا.

(١) كما فى المعتبر و الشرائع و المنتهى و القواعد و غيرها، على اختلاف الفروع التى ذكرها، المتشابهة فى فرض العلم ببطلان صلاه مردده بين متفتحين فى العدد. و نسبه فى جامع المقاصد لأكثر الأصحاب، و فى المدارك لمعظمهم، و فى الجواهر: «كما هو الأشهر، بل عليه عامه من تأخر».

لمطابقتها للقاعدة الأوليه المقتضيه للاجترأ بتحصيل الواجب.

و التردد فى عنوان المأتنى به مع قصده إجمالا- غير قادح، للأصل، بل الإطلاق، بل هو أولى عندهم من التردد فى الامتثال بكل طرف، الحاصل مع التكرار.

مضافا إلى موثق على بن أسباط، أو صحيحه، عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: من نسى من صلاه يومه واحده و لم يدر أى صلاه هى صلى ركعتين و ثلاثا و أربعاً» (١).

و نحوه مرفوع الحسين بن سعيد، و زاد: «فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً، و إن كانت المغرب أو الغداه فقد صلى» (٢).

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٢.

جهريتين، وإخفاتا إن كانتا إخفائيتين، ومخيرا بين الجهر والإخفات إن كانتا مختلفتين (١)، والأحوط استحبابا في هذه الصورة الأخيرة إعادته كلتا الصلاتين.

ولا يضر الإرسال فيهما بعد انجبارهما بعمل الأصحاب بهما في موردتهما، ولا سيما مع إرسال الأول عن غير واحد، الظاهر في اشتها الرواية.

كما لا يضر اختصاصهما بالناسي، لإلغاء خصوصيته عرفا، ولا سيما مع عموم التعليل في الثاني.

ومنه يظهر ضعف ما في المبسوط، وعن القاضي وأبي الصلاح وأبني إدريس وسعيد من وجوب التكرار حتى مع الاتفاق في العدد، وهو مقتضى إطلاق الغنية وجوب ذلك عند تردد الفائته.

(١) كما هو ظاهر إطلاق الأصحاب، بل هو المصرح به في كلام جملة منهم في مسأله تردد الفائته بين الخمس.

والعمده فيه الخبران المتقدمان، بناء على نهوضهما بالاستدلال في المقام، كما تقدم، إذ لا يجتمع الاكتفاء برباعيه واحده، مع اعتبارهما، وحيث كان ترجيح أحدهما بلا مرجح، كان مقتضى إطلاقهما التخيير بينهما.

ولولاهما كان مقتضى إطلاق دليل الجهر والإخفات وجوب الاحتياط بالتكرار، أو إعادته القراءه في صلاه واحده، لعدم قدح قراءه القرآن في الصلاه.

وأما ما عن الوحيد قدس سره في المصاييح من أن الإخلال بهما مع الجهل بنوع الفائته لما لم يكن عمديا بل لأنه لا يدري، فلا يكون مبطلا.

ففيه: أن الدليل على عدم قدح الإخلال غير العمدي منحصر بصحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه. فقال: أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل

مسألة ٨٤: إذا تيقن بعد الفراغ من الوضوء أنه ترك جزءاً منه، ولا يدري أنه الجزء الواجب أو المستحب، فالظاهر الحكم بصحته وضوئه (١).

ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته» (١) و صحیحہ الآخر المتضمن لنفس السؤال و للجواب بقوله عليه السلام: «أى ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه» (٢).

و ظاهر الثانی تبعیه الصحه للنسیان و السهو غیر الصادقین فی المقام قطعاً.

و أما الأول، فالظاهر من التعمد فيه ما يعم المقام، و ظاهر قوله عليه السلام: «لا يدري» هو الجهل المركب بالحكم الراجع للخطأ في تشخيصه، لا- ما يعم الجهل البسيط الراجع للتردد في الحكم، لأن المنصرف هو استناد المخالفه لعدم الدرايه، كاستنادها للسهو و النسیان، و التردد لا- يقتضى المخالفه، بل يقتضى التوقف و الاحتياط، بخلاف الخطأ في تشخيص الحكم، و لذا لا إشكال ظاهراً عندهم في عدم الاكتفاء بمطابقه أحد الاحتمالين في الناسي المتردد.

و لا أقل من الإجمال الملزم بالرجوع للإطلاق، المقتضى للاحتياط، كما تقدم.

(١) لقاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضي محله، حيث تحرز صحه الوضوء و تحقق الجزء الواجب، و لا- تعارض بمثلها في الجزء المستحب، لعدم الأثر للإخلال به، لعدم الموضوع له في فرض صحه الوضوء، فلا يقبل التدارك.

بل لو فرض قبوله للتدارك، فحيث لم يكن تداركه إلزامياً لم يصلح العلم الإجمالي للتنجيز الإلزامي، ليمنع من الرجوع للقاعده المذكوره بالإضافة للواجب.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة حديث: ٢.

مسألة ٨٥ إذا علم بعد الفراغ من الوضوء أنه مسح على الحائل

مسألة ٨٥: إذا علم بعد الفراغ من الوضوء أنه مسح على الحائل، أو مسح في موضع الغسل (١)، أو غسل في موضع المسح، و لكن شك في أنه هل كان هناك مسوغ لذلك من جبيره أو ضروره أو تقيه، أو لا، بل كان على غير الوجه الشرعى، فالظاهر صحه وضوئه (٢)، و إن كان الأحوط استحباباً بالإعادة.

مسألة ٨٦ إذا تيقن أنه دخل في الوضوء و أتى ببعض أفعاله

مسألة ٨٦: إذا تيقن أنه دخل في الوضوء و أتى ببعض أفعاله، و لكن شك في أنه أتمه على الوجه الصحيح أو لا، بل عدل عنه اختياراً أو اضطراراً، فالظاهر عدم صحه وضوئه (٣).

و من ثمّ ذكرنا في مباحث العلم الإجمالى أن العلم بثبوت أحد حكمين إلزامى و غيره لا- يمنع من جريان الأصل الترخيصى بالإضافة للحكم الإلزامى.

و منه فى المقام ما لو توطأ و صلى الفريضة ثمّ أحدث و توطأ للكون على الطهاره، ثمّ علم ببطلان أحد الوضوءين.

(١) فقد تقدم منه قدس سرّه فى الجائر و جوب مسح البشره لو أمكن و تعذر الغسل، و لا يكتفى بمسح الجبيره.

(٢) لعموم قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله، لما ذكرناه عند الكلام فيها من عمومها لصوره العلم بصوره العمل.

(٣) علله قدس سرّه بعدم إحراز الفراغ البنائى، حيث تقدم منه فى المسأله التاسعه و السبعين أنه المعيار فى الفراغ، الذى هو موضوع القاعده.

لكنه- لو تمّ المعيار المذكور- غير مطرد، إذ قد يعلم المكلف بسبق الفراغ البنائى منه، كما لو تجدد احتمال القطع بعد اليقين بالإكمال بنحو الشك السارى.

فالعمده فى المقام عدم إحراز الفراغ الحقيقى عن العمل الخارجى المأتى

مسألة ٨٧ إذا شك بعد الوضوء في وجود الحاجب أو علم بوجوده قبله

مسألة ٨٧: إذا شك بعد الوضوء في وجود الحاجب، أو علم بوجوده قبله و لكن شك بعده في أنه أزاله أو وصل الماء تحته (١)، بنى على صحه وضوئه (٢). و إذا علم بوجود الحاجب و علم زمان حدوثه، و شك في أن الوضوء كان قبل حدوثه أو بعده بنى على الصحه (٣).

به بعنوان الوضوء، الذى تقدم أنه الشرط في جريان القاعده فيه.

و لعله إليه يرجع ما في العروه الوثقى من أنه يعتبر في جريان القاعده كونه بانيا على إكمال العمل، و إلا فلو أريد به بناؤه على ذلك حين الشروع في العمل فهو حاصل في المقام، و إن أريد استمراره على البناء المذكور في تمامه فهو عين المدعى.

(١) هذا لا يناسب فرض كونه حاجبا، بل يناسب الشك في حاجبيه الموجود.

نعم، لو كان المراد إيصال الماء تحته بعنايه كان من سنخ الشك في إزاله الحاجب، بل من أفراده.

(٢) لقاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله، المقدمه على استصحاب بقاء الحاجب في فرض سبق العلم بوجوده لو جرى في نفسه.

على أنه غير جار، لعدم ترتب الأثر عليه إلا بلحاظ لازمه الخارجى، و هو عدم وصول الماء للبشره.

نعم، بناء على اختصاص القاعده بصوره الالتفات لمنشأ الشك حين العمل، يتعين تقييد البناء على الصحه به في جميع فروض المسأله.

إلا- أن يبنى على جريان أصله عدم الحاجب في نفسها، فيتعين لأجلها البناء على الصحه مع الشك في وجوده و لو مع عدم الالتفات، لكن تقدم في المسأله السادس المنع من جريانها.

(٣) للقاعده المذكوره، و استصحاب عدم الوضوء إلى حين وجود

مسألة ٨٨ إذا كانت أعضاء وضوئه أو بعضها نجسا، فتوضأ

مسألة ٨٨: إذا كانت أعضاء وضوئه أو بعضها نجسا، فتوضأ و شك بعده في أنه طهرها أم لا، بنى على بقاء النجاسه (١)، فيجب غسله لما يأتى من الأعمال، و أما الوضوء فمحكوم الصحه (٢). و كذا لو كان الماء الذى توضأ منه نجسا، ثم شك بعد الوضوء في أنه طهره قبله أم لا، فإنه يحكم بصره وضوئه و بقاء الماء نجسا، فيجب عليه تطهير ما لاقاه من ثوبه و بدنه (٣).

الحاجب - مع كونه من الأصل المثبت - لا يمنع من جريانها، لتقدمها على الاستصحاب.

(١) لاستصحابها.

(٢) لقاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله، و هى لا تنافى البناء على بقاء النجاسه بلحاظ الأعمال اللاحقه، لما سبق فى المسأله السابعه و السبعين من أنها إنما تحرز المشكوك من الجبهه التى يصدق المضى بالإضافه إليها، لا مطلقا و من جميع الجهات.

و العلم الإجمالى بكذب أحد التعبدین لا يمنع من جريانهما بعد عدم لزوم المخالفه العمليه منهما، على ما حقق فى محله من الأصول.

(٣) لما تقدم.

و أظهر من ذلك لزوم البناء على نجاسه الماء الباقى بعد الوضوء، إذ غايه ما تحرزه القاعده هو طهاره الماء الذى توضأ به، لأنها الشرط فى صحه الوضوء، دون طهاره تمام الماء الذى توضأ منه.

و التلازم بينهما لا ينفع، بناء على التحقيق فى القاعده و نحوها من عدم حجيتها فى لازم مؤداها.

ص: ٤٣

ختام في كثير الشك: استثنى في جامع المقاصد و محكى السرائر و شرح الدروس من وجوب الاعتناء بالشك صورته كثره الشك، و قربه في المدارك و حاشيتها و الحدائق و المستند و الرياض و محكى نهايه الاحكام و الذكرى، و يظهر من كشف اللثام و غيره الميل إليه، و هو المحكى عن جماعه من متأخري المتأخرين، بل في الجواهر: «لا أجد فيه خلافا».

و كأن مراده عدم العثور على مصرح بالخلاف، كما عن اللوامع، و إلا فالخلاف مقتضى إطلاق جماعه من القدماء و المتأخرين، حيث لم يستثنوا صورته المذكوره من إطلاقهم وجوب الاعتناء بالشك.

ثم إن من تعرض لذلك و إن استثناه من وجوب الاعتناء بالشك في الوضوء قبل الفراغ منه إلا أن مقتضى أدلتهم العموم لغيره من موارد الاعتناء بالشك في الوضوء، كالشك فيه بعد اليقين بالحدث، و لذا جعلنا البحث في ذلك ختاماً لمباحث الخلل فيه، و لم نخصه بتلك المسأله.

بل مقتضى الأدله المذكوره العموم لجميع موارد الاعتناء بالشك و لو في غير الوضوء من الطهاره الحديثه و الخبثيه و الصلاه و غيرها.

فالذى ينبغى أن يقال في تحرير محل الكلام: إنه لا- إشكال ظاهراً- نصاً و فتوى- في أن كثره الشك مانعه من الاعتناء به في أفعال الصلاه، و إنما الإشكال في عموم ذلك لغيرها من موارد الاعتناء بالشك، كما هو مقتضى أدله القائلين بذلك هنا، فيلزم النظر فيها، و هى أمور.

الأول: دعوى انصراف أدله أحكام الشك عن صورته كثره الشك بالنحو الخارج عن المتعارف.

و فيه. أولاً: أن ذلك إنما يتم في الأحكام المخالفة للقاعده، كوجوب الاعتناء بالشك بعد مضي محله قبل الفراغ من الموضوع، دون ما كان منها موافقا لها، كوجوب الاعتناء بالشك قبل مضي محله، فإنه مقتضى قاعده الاشتغال العقليه، التي لا معنى لدعوى الانصراف فيها.

إلا أن يدعى قصورها عن الشك المذكور، لكنه ممنوع في غير الوسواس.

و ثانياً: أن الانصراف عن غير المتعارف بدوى لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق، و لذا لا إشكال ظاهراً في عموم إطلاق أدله عدم الاعتناء بالشك في سائر موارد له صورته كثره الشك.

و أشكال من ذلك دعوى: أن الاعتناء بالشك لما كان موجهاً لمخاطب خاص، فلا عموم له لصورته كثره الشك، لعدم إحراز ابتلاء الشخص المذكور به.

لاندفاعها بأن الخطاب المذكور لم يرد في قصه خارجيه خاصه، بل بلسان القضييه الشرطيه، التي تعم صورته كثره الشك.

الثاني: لزوم العسر و الحرج، فإنه يقتضى التنزل من الموافقه القطعيه للموافقه الاحتماليه، بناء على ما هو الظاهر من إمكان اكتفاء الشارع بالموافقه الاحتماليه مع بقاء التكليف، فيرتفع به موضوع قاعده الاشتغال العقليه، و أن رفع موضوعها لا- ينحصر برفع التكليف المستلزم لجواز ترك الامتثال رأساً، المعلوم عدمه في المقام، أو بالتعبد بالامتثال بمثل قاعده الفراغ، الذي لا تنهض به قاعده نفى الحرج، لتمحضها في الرفع، و عدم نهوضها بتشريع الأحكام المانعه من لزوم الحرج.

و فيه: أن لزوم الحرج من الموافقه القطعيه لكثير الشك غير مطرد، و لزومه نوعاً لا- يكفي في جريانها، لظهور دليلها في الحرج الشخصي.

مع أن اللازم الاقتصار في التنزل عن الموافقه القطعيه على المرتبه التي يلزم من زياده عليها الحرج، لا إلغاء الشك مطلقاً حتى بالإضافة للمرتبه التي لا يلزم منها الحرج، كما هو المقصود في المقام.

الثالث: أنه لا يأمن دوام عروض الشك.

و فيه - مع أن ذلك مختص بالشك الذى يستند عرفا للشيطان -: أن المحذور المذكور ليس من الأهميه بنحو يحرز معه تنزل الشارع عن الموافقه القطعيه مع القطع به، فضلا عن احتمالها و عدم الأمن منه، و لا سيما مع أهميه موضوع الشك كالصلاه.

اللهم إلا أن يراد بذلك الإشاره لما تضمنته النصوص الآتية، فيجرى فيه ما يأتى فيها.

الرابع: النصوص الواردة فى الصلاه:

كصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان» (١).

و صحيح زراره و أبى بصير: «قلنا له: الرجل يشك كثيرا فى صلاته، حتى لا يدرى كم صلى و لا ما بقى عليه، قال: يعيد، قلنا: فإنه يكثر ذلك عليه كلما أعاد شكك، قال: يمضى فى شكه، ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاه فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم فى الوهم، و لا يكثرن نقض الصلاه، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك. قال زراره: ثم قال:

إنما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (٢).

و خبر على بن أبى حمزه عن رجل صالح [العبد الصالح. فقيه] عليه السلام: «سألته عن الرجل يشك فلا يدرى واحده صلى أو اثنتين أو ثلاثا أو أربعا، تلبس عليه صلاته. قال: كل ذا؟ قلت: نعم. قال: فليمض فى صلاته، و يتعوذ بالله من الشيطان فإنه يوشك أن يذهب عنه» (٣)، و غيرها.

فإنها و إن وردت فى الصلاه إلا أنه قد يستدل بها فى الوضوء، بناء على ما هو

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل فى الصلاه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٤.

الظاهر من عمومها للشروط - كما هو مقتضى إطلاق الأول، بل ذيل الثاني - أو لاستفاده حكمه منها تبعاً، بسبب ظهور شرطيته فيها و تبعيته لها عند المتشرع.

و فيه: أن عمومها للشروط إنما هو بمعنى عدم قطع الصلاة لأجل الشك في الشرط في فرض الدخول فيها لاعتقاد تحققه، فيكون المقام مستثنى مما تقدم في المسألة الثامنة و السبعين، لا جواز الدخول فيها مع الشك فيه، فضلاً عن الدخول في غيرها مما يشترط به.

و مجرد شرطيته في الصلاة و تبعيته لها، لا- يقتضى استفاده حكمه من أدلتها تبعاً، و لا- سيما مع ثبوت اختلافهما في بعض الاحكام، كجريان قاعده التجاوز فيها دونه.

نعم، قد أشير في كلماتهم إلى الاستدلال بعموم التعليل فيها بأنه من الشيطان، و أنه بإهماله يوشك أن يدعه، لظهوره في أن كثره الشك من الشيطان و أنه يوشك أن يدعه بإهماله، و أنه يلزم إهماله لأجل ذلك و لو في غير مورد النصوص، كالشك في أفعال الوضوء.

بل لو تمّ لجرى في جميع موارد كثره الشك، كما ذكرنا.

لكنه يشكل بأن المستفاد من النصوص أمران.

الأول: أن كثره الشك في الصلاة من الشيطان، و إليه يرجع التعليل بأنه يوشك أن يدعه بإهماله.

الثاني: أنه ينبغي إهمال الشك الذي هو من الشيطان، لئلا يطمع، لأنه معتاد لما عوّد.

و مقتضى الثاني إهمال كل شك يكون من الشيطان.

و لا إشكال في ذلك، كما هو مفاد صحيح عبد الله بن سنان: «ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة، و قلت: هو رجل عاقل. فقال أبو عبد الله عليه السلام: و أى عقل له و هو يطيع الشيطان! فقلت: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال:

سله هذا الذى يأتيه من أى شىء هو؟ فإنه يقول لك: من عمل الشيطان» (١). ولذا أجمعوا ظاهرا على إهمال شك الوسواسى.

وإنما الإشكال فى أن كثره الشك موجه لإهماله مطلقا و لو لم يحرز استناده للشيطان- كما هو محل الكلام- و لا تفى به النصوص المذكوره.

و مجرد ظهورها فى كون كثره الشك فى الصلاه من الشيطان لا يستلزم كون كثره الشك فى جميع الموارد منه، لإمكان مزيه للصلاه فى ذلك، بلحاظ أهميتها الموجه لاهتمامه بإفسادها و نقضها، و لا سيما لو كان قطع الصلاه مرجوحا ذاتا حتى مع الشك، و أن جوازه حينئذ للمزاحم.

اللهم إلا أن يقال: لو كان لكثره الشك سبب غير الشيطان لجرى فى الصلاه أيضا، فإن أهميتها و خصوصيتها لا تمنع من تحقق السبب المذكور فيها.

فما تضمنته النصوص من أن كثره الشك فيها من الشيطان إن كان بنحو القضييه الحقيقيه دل على ذلك فى غيرها أيضا، و إن كان بنحو القضييه الغالبية أو الادعائيه، بلحاظ دخل الشيطان فى بعض مقدمات كثره الشك، فتستند إليه و لو بالواسطه دل على كفايه ذلك فى إهمال الشك، و يجرى فى غير الصلاه بمقتضى عموم التعليل.

نعم، لو كان إسناد كثره الشك للشيطان تعديدا ظاهريا أمكن اختصاصه بمورده، لكن ظاهر النصوص كونه حقيقيا حكايه عن قضييه واقعيه لا خصوصيه للمورد فيها.

و لا سيما مع ما فى موثق أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: لا سهو على من أقر على نفسه بسهو» (٢)، لقرب كون المراد به الإقرار بسبب كثره السهو، و إلا فكل ساه لا يرتب حكم السهو حتى يعلم من نفسه بالسهو و يقر به عليها، و مقتضى إطلاقه رفع حكم السهو فى جميع موارد كثرته.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٨.

لكن فى بلوغ ذلك حدا يصلح معه للاستدلال إشكال، لتوقف استفاده العموم من تلك النصوص على إلغاء خصوصيه الصلاه عرفا، بحيث تكون النصوص ظاهره فيه، أو القطع بعدم خصوصيتها، ليتعدى عنها بتنقيح المناط، و الأول محتاج إلى لطف قريحه، و الثانى حجه على مدعيه.

و الموثق لا يخلو عن إجمال، لأن المعنى المذكور و إن كان قريبا، إلا أنه لا شاهد له من الكلام.

فيشكل التعدى عن الصلاه، و لا سيما مع أن مقتضى ذلك التعدى لجميع موارد كثره الشك، و لا يظهر منهم البناء عليه، لعدم تصديهم لاستثنائه فى غير أفعال الصلاه و الوضوء.

نعم، لا ينبغى التأمل فى عموم عدم الاعتناء بالشك الذى يحرز أنه من الشيطان، و الذى هو عباره عن شك الوسواسى أو من مبادئه، لأنه المتيقن من النصوص المتقدمه و منها صحيح ابن سنان.

و إن كان قد ينافيه مرسل الواسطى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت: جعلت فداك، أغسل وجهى ثم يشككنى الشيطان أنى لم أغسل ذراعى و يدي. قال: إذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد» «١»، لظهوره فى عدم إهمال الشك الذى يكون من الشيطان مطلقا، بل لا بد من الرجوع للأماره المذكوره على حصول المشكوك.

لكن ضعف سنده، و عدم ظهور الجابر له مانع من الاعتماد عليه.

و قد حمل على التنبيه لما يرفع الوسواس خارجا، بدعوى: أن وجدان برد الماء موجب لارتفاع الشك فى غسل الذراع و ظهور كونه من سنخ الوسواس.

و ربما يحمل على التنبيه لما يظهر حال الشك من كونه من الشيطان أو عدمه، إذ الشك مع وجدان برد الماء شيطانى غير طبيعى، و مع عدمه طبيعى غير شيطانى، أو التنبيه لما يرفع الشك.

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

كما ربما يحمل إسناد الشك في كلام السائل للشيطان على ابتئاته على أن الشيطان سبب في كل شك، لإشغاله ذهن الإنسان بما ينسيه حاله، لا على إرادته نوع الشك الخاص المنسوب للشيطان عرفاً، والذي هو مورد النصوص المتقدمه، و يكون التنبيه لوجدان برد الماء منه عليه السلام لأنه موجب لليقين بغسل اليد في فرض عدم غسلها لغير الوضوء، كما هو المنصرف من الحديث، و لو فرض بقاء الشك معه كان من سنخ الوسواس الذي ينبغي إهماله.

ثم إنه بعد ما تقدم لا حاجة للكلام في معيار كثره الشك و فروعها، بل يوكل لمحلّه من مبحث خلل الصلاة، لأنه مورد الحاجه لذلك.

و الله سبحانه و تعالى ولى العصمه و السداد، و له الحمد على نعمائه، و الصلاة و السلام على خاتم أنبيائه و آله الطيبين الطاهرين.

الفصل الخامس فى نواقض الوضوء يحصل الحدث (١) بأمر.

(١) مراده به الأمر المسبب عن النواقض المذكوره المرتفع بالوضوء، ولأجله صار الوضوء سببا للطهاره، لوضوح أن الطهاره إنما تصدق بلحاظ ارتفاع نحو من القدر.

وبهذا تكون الطهاره مقابله للحدث تقابل العدم والملكه، كما هو الحال فى الطهاره من الحدث الأكبر و من الخبث بالإضافة إليهما، كما صرح به شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و أما ما فى الجواهر من أن التقابل بينهما تقابل التضادّ، فمن لم يبتل بسبب كل منهما لا يحكم عليه بأحدهما، و عليه رتب الفرق العملى بين شرطيه الطهاره و مانعيه الحدث.

فهو لا- يناسب معنى الطهاره عرفا، و لا قرينه على نقلها عن المعنى العرفى فى المقام، و ليس اختلاف الشارع و العرف فيها ناشئا عن اختلاف مفهومها، بل اختلاف مصاديقها، لأنها من المعانى الإضافيه، كما سبق فى ذيل الدليل الأول من أدله مطهريه الماء المطلق.

و هو لا ينافى عدم الحكم بالطهاره على من لم يبتل بأسباب الحدث المعهوده، كما لعله مقتضى قولهم عليهم السّلام: «لا صلاه إلا بطهور» «١»، لإمكان الحكم

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء.

الأول والثاني: خروج البول والغائط (١)،

عليه بالحدث حين وجوده وإن لم يطرأ سببه المعهود.

ومن هنا كان الظاهر رجوع شرطيه الطهاره لمانعيه الحدث، كما هو المناسب لمرتكزات المشرعه وعمل الفقهاء.

ثم إن في كون الحدث حقائق متعدده بتعدد الأسباب أو حقيقه واحده مستنده لكل منها قابله للتأكد، أو لا، كلام تقدم في مبحث النيه في ذيل الكلام في وجوب نيه الرفع والاستباحه.

هذا، و ظاهر غير واحد من الأصحاب إطلاق الحدث على نفس الأسباب، و هي النواقض المذكوره، و لعله الأنسب بالمعنى الاشتقاقى و الإطلاق العرفى.

بل هو الظاهر من صحيح إسحاق بن عبد الله الأشعري عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: لا ينقض الوضوء إلا حدث، و النوم حدث» (١).

و خبر الكنانى عنه عليه السلام: «سألته عن الرجل يخفق و هو فى الصلاه، فقال: إن كان لا- يحفظ حدثا منه إن كان، فعليه الوضوء و إعادته الصلاه.» (٢).

و فى المدارك أنه مشترك لفظى بين المعنيين. و الأمر سهل.

(١) بإجماع المسلمين، كما فى التهذيب و المعبر و المدارك، و فى المنتهى أنه لا يعرف فيه خلافا بين أهل العلم، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه- مضافا إلى ذلك، و إلى الكتاب المجيد فى الغائط- النصوص المستفيضه (٣)، بل لعلها متواتره معنى.

و ظاهرهم- كالمتن- أنه يكفى خروجهما، و لا يعتبر إخراجهما بالنحو الذى يصحح نسبتها للمكلف، و به صرح فى الجواهر، و ظاهر غيره المفروغيه عنه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٣) راجع الوسائل باب: ١، ٢ من أبواب نواقض الوضوء و غيرهما.

ص: ٥٢

و يقتضيه - مضافا إلى إطلاق نسبه الخروج للبول و الغائط فى النصوص - ما تضمن الانتقاض بخروج حب القرع متلطخا بالعدره «١»، و بخروج البلل المشتبه قبل الاستبراء «٢»، و ما ورد فى المسلوس و المبطون «٣».

و به يخرج عما قد يوهمه التعبير بالحدث، بل قد يظهر من خبر الكنانى المتقدم صدق الحدث بذلك.

كما أن ظاهرهم أن المراد من الخروج هو المتعارف المبني على التحرك عن المخرج و الانتقال منه، لا مجرد الظهور لانفراج المخرج أو بروزه للخارج لعارض، كما قرّبه فى جامع المقاصد و الروض و المدارك و كشف اللثام و الجواهر و محكى الذكري، و مال إليه فى الرياض، لأنه الظاهر من الخروج فى النص، و لا أقل من كونه المتيقن منه و مما تضمن ناقضيه البول و الغائط، فيرجع فى غيره لاستصحاب الطهاره.

فما فى المنتهى و عن التحرير و التذكرة من الإشكال فيه، بل فى المستند الجزم بالنقض، فى غير محله. فتأمل.

(١) الظاهر أن المراد به الموضع الطبيعى لخروجهما فى نوع الإنسان، و هو القبل فى البول و الدبر فى الغائط.

و الظاهر أنه المراد من الموضع المعتاد فى المعتبر و الشرائع و المنتهى و القواعد و الإرشاد و الروضه، كما حملة عليه فى جامع المقاصد و المسالك و الروض و المدارك، فذكر الاعتياد بلحاظ النوع، لا بلحاظ الشخص.

و كيف كان، فتحقق الحدث بما يخرج منهما مع فعلية الاعتياد للشخص هو

(١) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب نواقض الوضوء.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء.

المتيقن من النص و الفتوى، و مع عدمه - كما فى الخروج منهما فى المره الأولى، أو لاعتیاد الخروج من غیرهما لشذوذ خلقى - هو مقتضى إطلاق الانتقاض بخروج البول و الغائط فى المقنع و المقنعه و الناصريات و النهايه و المبسوط و إشاره السبق و الغنيه و الوسيله و اللعنه، أو بما يخرج من الطرفين فى الهدايه، بل هو مقتضى إطلاق الانتقاض بخروجهما من الموضع المعتاد فى كلام من عرفت، بناء على حمله على ما تقدم. و به صرح فى المسالك و الروض و الرياض، و نفى الخلاف فيه فى الحدائق، بل عن محكى شرح الدروس دعوى الإجماع علیه.

و يقتضيه إطلاق صحيح زرارہ: «قلت لأبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام: ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين - من الذكر و الدبر - من الغائط و البول، أو منى، أو ریح، و النوم حتى يذهب العقل» (١)، و نحوه غيره مما تضمن ناقضيه ما يخرج من الطرفين و ناقضيه البول و الغائط.

و الانصراف لصوره الاعتیاد فى المخرج - لو تم - بدوى لا يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق.

لكن فى الجواهر: «لعل قوله فى خبر أبى بصير: «إنما الوضوء من طرفيك اللذين أنعم بهما عليك» (٢)، يرشد إلى اعتیاد الخروج»، و كأنه لأن إنعامه تعالى بهما إنما هو بلحاظ كونهما طريقتين معدین لخروج البول و الغائط، فمن لم يكونا له كذلك محروم من نعمتهما، و إن كانا عنده و تحقق الخروج منهما على خلاف العاده، فلا يكون الخارج منهما خارجاً من الطرفين اللذين أنعم الله بهما علیه.

وفيه - مع أنه لو تم كون الإنعام بإعدادهما للخروج لا - بنفس الخروج منهما، فهو لا - ينهض بإثبات اعتبار اعتیاد الخروج منهما كى لا يحصل الحدث بالخروج منهما فى المره الأولى، بل اعتبار إعدادهما للخروج، فلا يحصل مع اعتیاد عدم

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢، و يأتى فى تحقيق حكم الخارج من غير السيلين الكلام فى متن الحديث.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

الخروج منهما لشذوذ خلقى:- أن الظاهر كون ذكر الإنعام فيهما لمحض الإشارة للجارحتين المخصوصتين، لا لتوقف الحكم عليه، غاية أنه يكشف عن فرض الإنعام بهما في حق المخاطب، فلا عموم للحديث في حق غيره ممن لا يتحقق في حقه الإنعام، فيرجع فيه لإطلاق بقيه النصوص، ولا يصلح الحديث لتقيدها.

وإنما يتم ما ذكره لو كان بيان ذلك بلسان الشرط مثلا، كما لو قيل: إنما الوضوء من طرفيك إن أنعم الله بهما عليك.

هذا، وقد صرح في الشرائع والمعتبر والمنتهى وغيرها بعموم الحكم لما إذا كان المخرج المعهود في غير موضعه الطبيعي، و نفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه، بل في المنتهى والمدارك و عن التحرير دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه إطلاق النصوص المتقدمة، ولا ينافيه وصف الطرفين في بعضها بالأسفلين، لظهوره في الإشارة للجارحتين المعهودتين من دون دخل له في الحكم، نظير ما تقدم.

على أن كونهما في غير موضعهما الطبيعي قد يجتمع مع كونهما أسفلين.

فما في الحقائق من الإشكال فيه، حملا للإطلاق على المتعارف مع عدم حجيه الإجماع، ضعيف.

(١) اختلفت كلمات الأصحاب (رضوان الله عليهم) في البول والغائط الخارجين من غير السبيلين على أقوال.

الأول: النقص مطلقا، كما عن ابن إدريس والتذكرة، و يقتضيه إطلاق الحكم بناقضيه البول والغائط ممن تقدم، وقواه في الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم قدس سره.

وقد استدلل له بإطلاق الآيه الشريفه، و بعض النصوص المتضمنه لناقضيه البول والغائط، كصحيح زراره عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا يوجب الوضوء إلا من

غائظ أو بول.» «١»، مع حمل التقييد بالخروج من الطرفين فى النصوص الأخر على الغالب.

و ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن مراعاة الغلبه فى المقيدات توجب مراعاتها فى المطلقات فتقصر عن غير الغالب- و هو الخارج من غير السيلين- فلا دليل على ناقضيته.

كما ترى! لعدم التلازم بين الأمرين، بل بينهما كمال التنافى، غاية الأمر أنه لا بد من النظر فى وجه حمل القيد على الغلبه مع أن الأصل فيه الاحتراز، و هو أمر آخر يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و أما حمل الحصر على كونه بالإضافة إلى ما يفتى العامه بناقضيته، كما هو الظاهر من صحيح أبى بصير أو موثقه عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرعاف [لقى ء خ. ل.]، و الحجامه، و كل دم سائل، فقال: ليس فى هذا وضوء، إنما الوضوء من طرفيك اللذين أنعم الله بهما عليك» «٢»، لا بالإضافة إلى فاقد القيد المذكور.

فهو لا يتم ما لم يحمل القيد على الغالب، لوضوح أن الحصر بالمقيد فى مقابلهم يقتضى الاختصاص به، لا العموم للمطلق، فلا وجه لجعله وجها فى مقابله، كما فى الجواهر و غيره.

و أشكل منه ما أشار إليه من عدم حجيه مفهوم القيد، لاختصاص ذلك بما إذا لم يقع القيد فى مقام التحديد- كما فى صحيح زراره السابق- أو فى حيز أدوات الحصر- كما فى غير واحد من نصوص المقام- و إلا كان من مفهوم التحديد و الحصر، اللذين لا إشكال فى حجيتهما.

الثانى: التفصيل بين ما يخرج من دون المعده، فينقض، و ما يخرج من فوقها، فلا ينقض، كما فى المبسوط، و الخلاف، و جواهر القاضى، و المذكور فيها و إن كان هو التفصيل فى البول و الغائظ معا، إلا أن دليله مختص بالغائظ، فقد

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

استدل على النقض في الأول بالإطلاقات المتقدمه، و على عدمه في الثاني بأن ما يخرج مما فوق المعده لا يسمى غائطا.

و منه يظهر أن هذا التفصيل لا ينافي القول الأول، بل هو تفصيل في تحقق صغراه.

و قد استشكل فيه في المعبر و غيره بأن المراد بالغائط في المقام الفضله الخاصه، و هي الثفل، و لا- خصوصيه للمخرج في صدقه، بل لو فرض رجوعه إلى ما فوق المعده و خروجه عن طريق الفم أو غيره لصدق عليه الغائط.

و قد وجه البهائي قدس سرّه في الجبل المتين المراد من التفصيل المذكور بما قد يدفع الإشكال عنه، حيث حمله على التفصيل بين ما يخرج بعد انحدار الطعام من المعده للأمعاء و هضمها له و ما يخرج قبل ذلك، حيث لا يتضح صدق الغائط عليه حينئذ، بل هو يشبه القيء، فالمراد مما يخرج دون المعده الأول، و مما يخرج من فوقها الثاني.

و ما ذكره قدس سرّه و إن لم يناسب مفاد كلام المفصلين، إلا أنه قريب، بلحاظ قرب كون المراد الخروج الانحداري، لأنه المنصرف، دون الرجوعى.

نعم، قد يشكل صدق الغائط بمجرد هضم المعده للطعام و دفعه للأمعاء، بل لا يبعد احتياجه لمقدار من المرور في الأمعاء و امتصاصها منه في الجملة، و المدار على الصدق العرفي، كما نبه له شيخنا الأستاذ قدس سرّه.

الثالث: التفصيل بين الاعتياد و عدمه، كما في الشرائع و القواعد، و عن الدروس و البيان.

و قد يوجه- بناء على الرجوع للمطلقات- بانصرافها عن غير المعتاد، و بناء على تقييدها بنصوص السبيلين بدخوله في إطلاقتها، لصيرورته مخرجا عرفا- كما في جامع المقاصد- أو بمساواته للسبيلين، إما لكونه مما أنعم الله به- كما في المعبر- أو لاستبعاد عدم الانتقاض بما يخرج منه.

لكن انصراف المطلقات عن غير المعتاد غير ظاهر، كما تقدم في صورته

الخروج من المخرج الطبيعي.

على أن المنشأ للانصراف - لو تمّ - ليس هو الاعتياد، بل الغلبه، و هو يقتضى قصور الإطلاق عن الخارج من غير السيلين، و لو مع الاعتياد، لكونه الفرد النادر من المطلق.

نعم، لو كان الانصراف للتغوط و التبول، لم يبعد كونهما منوطين بالاعتياد فى غير السيلين، إلا أنه تقدم عدم كونهما معيارا فى الناقضيه.

و شمول إطلاقات السيلين له ممنوع جدا، لأن الظاهر منهما خصوص القبل و الدبر، كما هو المصرح به فى صحيح زواره المتقدم، لا كل ما يصدق عليه المخرج.

و كذا صدق الإنعام به، لظهور نسبه الانعام له تعالى فى إرادته ما يكون بحسب أصل الخلقه، لا بسبب طارئ مستند للعبد.

مع أن الأنعام قد أخذ فى النص وصفا للطرفين المقصود بهما خصوص السيلين، و ليس هو تمام الموضوع للحكم.

مضافا إلى أن تحكيم النصوص المقيدة للإطلاقات يقتضى العمل بأخصها، و هو ما تضمن التقييد بالذكر و الدبر. فلاحظ.

و أما استبعاد عدم الانتقاض به، فهو لا يبلغ مرتبه الحجيه فى المقام.

الرابع: التفصيل بين انسداد المخرج الطبيعى و عدمه، فينقض فى الأول، و لو فى المره الأولى قبل تحقق الاعتياد، دون الثانى، كما فى الروضه و الرياض، و عن الجعفرية.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٥٨

و قد استدل عليه بما سبق من أنه يصير مخرجا منعما به، و غيره مما يظهر ضعفه بما تقدم.

كما قد يستدل عليه بالإجماع المدعى فى المنتهى و المدارك.

و يشكل بعدم ظهور كلامهما فى دعوى الإجماع فى المقام، قال فى المنتهى: «لو اتفق المخرج فى غير المعتاد خلقه انتقضت الطهاره بخروج الحدث

منه إجماعاً، لأنه مما أنعم به، وكذا لو انسد المعتاد و انفتح غيره»، و المتيقن منه إلحاقه بما سبقه في الحكم - كما هو صريح المدارك - لا في الإجماع، مع عدم وضوح حججه دعوى الإجماع المذكوره.

و قد استدل بعض مشايخنا على عدم الانتقاض مع انفتاح المخرجين و عدم اعتياد الخروج من غيرهما بنصوص التقييد بالسبيلين، كصحيح زراره المتقدم، و على الانتقاض مع انسادهما بإطلاقات الانتقاض بخروج البول و الغائط، لاختصاص نصوص التقييد المذكوره بغير المورد، لأن الخطاب في صحيحه زراره شخصي قد وجه إلى زراره و كان سليم المخرج، و التعدي منه بالقطع بعدم خصوصيه المورد إنما يصح لكل من كان سليم المخرج، دون غيره ممن انسد مخرجه، بل المرجع فيه للإطلاقات.

و فيه: أن زراره كما كان سليم المخرج لم يكن له طريق آخر يخرج منه الخبثان، فلو كان الخطاب شخصياً لم يتجه التعدي منه لمن له الطريق الذي يخرج منه الخبثان باعتياد و بدون، لعدم القطع بعدم دخل الخصوصية المذكوره، و إن لم يكن شخصياً، لإلغاء خصوصيه المورد عرفاً - كما هو الظاهر، حيث يفهم منه بيان موضوع الحكم في حق كل أحد - كان صالحاً للاستدلال على التقييد في حق من انسد مخرجه أيضاً.

هذا، و قد اعتبر في المستند الاعتياد في النقض مع الانسداد، و حكاه عن نهايه الاحكام. لكن في كشف اللثام: «قيل: و لا شبهه في عدم اعتباره مع انسداد الطبيعي».

الخامس: التفصيل بالنقض مع انسداد المخرج الطبيعي مطلقاً و لو في المره الأولى قبل تحقق الاعتياد، و مع عدمه بشرط الاعتياد، و عدمه مع عدم الأمرين من الانسداد و الاعتياد، كما هو صريح المعتبر و المنتهى و جامع المقاصد و الروض، و ظاهر المدارك و عن الدلائل و مجمع الفائده، و ظاهر الحقائق أنه المشهور، و ظاهر الرياض أنه الأشهر.

و يظهر وجهه مما تقدم فى القولين السابقين.

السادس: عدم الانتقاض مطلقا، كما مال إليه فى الحدائق، و هو مقتضى الجمود على ما تقدم من الصدوق فى الهدايه من الاقتصار على ما يخرج من الطرفين. بل قد يظهر من الاقتصار على ما يخرج من المعتاد فى النافع و الإرشاد، بناء على ما تقدم من ظهوره فى المعتاد النوعى، إذ لو أريد به الاعتياد الشخصى لزم عدم ناقضيه ما يخرج من الموضع الطبيعى من دون اعتياد.

و يستدل له بقصور الإطلاقات عنه، إما لانصرافها للفرد المتعارف، أو لتقييدها بنصوص الخروج من السبيلين، الذى هو العمده فى المقام، لما تقدم غير مره من عدم التعويل على مثل هذه الانصرافات.

هذا ما عثرنا عليه من أقوال الأصحاب، و قد ظهر مما سبق ضعف التفصيلات الأربعة فى المقام، فلا بد من النظر فى القول الأول و الأخير بالنقض مطلقا و عدمه كذلك.

و مدار الكلام فىهما على أن نصوص السبيلين وارده مورد الغالب، أو مقيده للإطلاقات.

و قد أصر غير واحد على الأول، و قرّبه شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأن الصله ليست مناطا للحكم، لأن الموصول ليس للعموم، لزوم تخصيص الأكثر، فإن كثيرا مما يخرج من الطرفين ليس ناقضا، بل المراد به المعهود، و هو البول و الغائط و الريح، فتكون الصله معرفه لذلك المعهود و مفسره له، بلحاظ غلبه اتصافه بها، من دون دخل لها فى الحكم.

و استشهد لذلك سيدنا المصنف قدّس سرّه بما فى صحيح زراره من عطف البول بالواو، و عطف المنى و الريح بأو، مع خروجها بأجمعها من السبيلين، حيث لا- نكته لذلك إلا- كون البول و الغائط تفسيرا للموصول، لإرادته العهد به، و ما بعدهما معطوفا عليه، و لو كانا قيّدا للموصول- لدخل عنوانه فى موضوع الحكم- لشاركهما ما بعدهما فى ذلك، و ناسب العطف بوجه واحد.

و يشكل: بأن ظاهر الكلام كون الصلة مناطا للحكم، و لزوم تخصيص الأكثر بالنحو المستهجن ممنوع، لأن الفرد الشائع الكثير الوقوع المأنوس به الذهن هو الأمور الثلاثة المذكورة، فلا يستهجن عدم إرادته غيرها و إن كان أكثر عددا منها، و لا سيما مع قرب ورود التخصيص بالسبيلين لدفع توهم ناقضيه مثل القىء و الرعاف، كما تقدم فى حديث أبى بصير، فيضعف إطلاق عقد الإيجاب فيه.

و أما صحيح زراره، فما تقدم فيه مبنى على روايته بالوجه المذكور، كما فى الوسائل، و هو مخالف لما فى الكافى و التهذيب و الفقيه و الحدائق و الوافى من عطف البول على الغائط ب «أو» مع تنكيرهما، كما هو المناسب لعطف النوم بالواو مع تعريفه، حيث يكون هو المعطوف على الموصول و ما قبله من تتمه صلته.

بل حمل الموصول على الإشارة لخصوص البول و الغائط دون الريح بعيد جدا غير مناسب لبقية النصوص المقتصر فيها على ذكر ما يخرج من الطرفين، حيث لم تتعرض للريح، فلو لا دخوله فيما يخرج من الطرفين لكان المناسب التعرض له، كما تعرض له ما تضمن البول و الغائط بعنوانيهما.

فلا مجال للاستشهاد بالصحيح على معرفيه الصلة و عدم دخلها فى موضوع الحكم.

فلم يبق إلا استبعاد دخلها فى الحكم، لدعوى أن المناسبات الارتكازيه تقتضى بأن المدار على نفس الخبثين من دون خصوصيه للمخرج، و لا- سيما مع بعد عدم الانتقاض بالخارج من المعتاد غير السبيلين، خصوصا مع انسدادهما، لبعده انحصار الناقض للشخص المذكور بالنوم.

بل يظهر من غير واحد المفروغيه عن الانتقاض حينئذ. فإن ذلك بمجموعه لو لم يكن قرينه على صرف القيد للغالب، فلا أقل من كونه موجبا لإجماله، فيلزم الرجوع لإطلاق ما تضمن ناقضيه البول و الغائط مما تقدم فى حجه القول الأول.

لكن فى بلوغ ذلك حدا صالحا للخروج عن ظهور القيد فى الاحتراز إشكال.

و المناسبات الارتكازيه غير ظاهره فى مثل هذه الأمور التعبدية المحضه. و لا سيما مع صعوبه الالتزام بذلك فى الريح، لعدم صدق عنوانه المذكور فى النصوص مع خروجه من غير المخرج الطبيعى غالبا، كما يأتى إن شاء الله تعالى.

و استبعاد انحصار الناقض بالنوم فى حق الشخص المذكور غير بالغ مرتبه الحجيه بنفسه، و لا صالح للقرينيه على الكلام عرفا، بنحو يوجب التوقف عن ظهوره الأولى.

نعم، لو فرض ثبوت النقص فى حق الشخص المذكور بإجماع أو نحوه، لم يبعد التعدى عنه لجميع موارد الخروج من غير السيلين، و لو مع عدم الاعتیاد، لقرب كشفه عرفا عن عدم دخل المخرج فى الناقضيه، و أن ذكره لمحض الغلبه، لما هو المرتكز عرفا حينئذ من اشتراك الكل فى سبب واحد، و هو البول و الغائط.

و بعبارة أخرى: لا يبعد كون إلغاء خصوصيه السيلين حينئذ مطلقا أقرب عرفا من قصر خصوصيتهما على غير الشخص المذكور.

لكن لا طريق لإثبات النقص فى حق الشخص المذكور، لما تقدم فى القول الرابع من عدم ثبوت الإجماع، فلا مخرج عن ظهور القيد فى الاحتراز، كما لا تصل النوبه لدعوى الإجمال الملزم بالرجوع لإطلاق أدله ناقضيه البول و الغائط.

على أنه لم يتضح تماميه الإطلاق للأدله المذكوره، و إن جرينا على ذلك فى عرض حجه القول الأول.

أما الآيه الشريفه، فلأن المجىء من الغائط فيها كناية عن قضاء الحاجه بالتخلى بالنحو المعهود، فالتعميم لمطلق خروج الغائط من الموضع الطبيعى و لو مع عدم صدق التخلّى - فضلا عن خروجه من غيره - مبنى على إلغاء الخصوصيه عرفا، أو القطع بعدمها، و هما فى محل المنع، و ليس استفاده العموم لكل ما يخرج من الموضع الطبيعى و إن لم يصدق التخلّى إلا بضميمه الأدله الأخر العامه أو الخاصه التى تقدم التعرض لها فى أول الفصل.

و أما النصوص المتضمنه للبول و الغائط بعنوانيهما، فلو ضوح أن نسبه النقض للعين - بعد تعذر حمله على استناده لمحض وجودها، للقطع بعدم ناقضيتهما قبل خروجهما - ينصرف لخصوص المتعلق الظاهر المعهود لها، و المتيقن منه الخروج بالنحو الطبيعي المعهود الذي يكون بالتخلي، كما تقدم في الآيه.

و ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن الظاهر في مثل ذلك الخروج من دون خصوصيه للمخرج، لم يتضح بنحو معتدّ به، بل يبعد جدا فهم بعض أفراده من الإطلاق.

و ليس هذا من باب انصراف المطلق بسبب الغلبه - الذي تكرر منا منعه - بل هو راجع إلى منع الغلبه من انعقاد الإطلاق، و خروج الفرد غير المعهود عن المتيقن منه.

هذا، و قد يستدل للتعميم بما في العلل و عيون الأخبار، بسند لا يخلو عن اعتبار، عن الرضا عليه السلام: «إنما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصه و من النوم دون سائر الأشياء، لأن الطرفين هما طريق النجاسه، و ليس للإنسان طريق يصيبه النجاسه من نفسه إلا منهما، فأمروا بالطهاره عند ما تصيبهم تلك النجاسه من أنفسهم» (١)، بدعوى: أن مقتضى عموم التعليل لكل طريق في البدن تصيبه النجاسه منه.

و هو كما ترى! لظهور أن مثل هذه التعليلات ليست موضوعا للحكم بنحو يدور مدارها وجودا و عدما، بل هي من سنخ الحكمه غير المطرده و لا المنعكسه.

كيف و التعليل المذكور لا يناسب ناقضيه الريح؟! بل مقتضاه عدم ناقضيه البول و الغائط لو لم يستلزم خروجهما نجاسه البدن، و ناقضيه خروج الدم من مثل البواسير و نحوها مما يخرج من طريق في البدن.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

و قد تحصّل من جميع ما تقدم: أن الأدله لا تنهض بالتعدى إلى ما يخرج من غير الموضع الطبيعي.

غايه ما فى الأمر استبعاد عدم الانتفاض مع تعود الخروج منه، و لا سيما مع انحصار الطريق به لانسداد الموضع الطبيعي، كاستبعاد التعميم لمطلق الخروج منه و لو نادرا بسبب طعنه أو نحوها.

و جعل المدار على التعود أو الانحصار لا- تنهض به الأدله، كجعل المدار على ما يصدق معه عرفا قضاء الحاجه من تبول أو تغوط، بل هو لا يناسب ما تضمن ناقضيه خروج الحب ملطخا بالعدره و نحوه مما تقدم فى أول الفصل.

و كأن هذا الاستبعاد هو الذى أوجب هذه التفصيلات التى عرفت عدم نهوض الأدله بها.

فالظاهر أن ذلك فرد مسكوت عنه غير منظور إليه فى إطلاق الأدله و فتاوى قدماء الأصحاب، لعدم شيوع الابتلاء به، كما هو الحال فى كثير من الفروع فى أبواب الفقه، و إلا- فمن البعيد فهم حكمه من هذه البيانات بنحو يستغنى عن التنبيه عليه لو كان موردا للابتلاء، فلم يبق إلا- الاحتياط فى الفتوى و العمل، فإنه أسلم عاقبه. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و منه نستمد العون و التوفيق.

ثمّ إنه لو بنى على النقض، فالمعيار هو الخروج عن حد البدن، فلو وضعت فى المثانه- مثلا- أنبويه (صونده) لخروج البول و لها من طرفها الخارج سدّاد، كفى فى النقض خروجه عن حد البدن و إن بقى فى الأنبويه و لم يخرج عن السداد، فلو استمر خروجه لها يلحقه حكم السلس و إن انحبس بالسداد.

نعم، لو رجع من الأنبويه للداخل ثمّ خرج لم يتحقق به النقض، لأن المنصرف من دليل النقض هو الخروج الأول المتعقب لتكون الخبث فى البدن، دون الخروج المتعقب لدخول الخبث من الخارج، فلا يكون ناقضا حتى لو خرج من المخرج الطبيعي. فلاحظ.

و البلب المشتبّه الخارج قبل الاستبراء بحكم البول ظاهرا (١).

الثالث خروج الريح من الدبر

الثالث: خروج الريح من الدبر (٢).

(١) كما تقدم فى الفصل الرابع من مبحث أحكام الخلوّه.

(٢) بإجماع المسلمين، كما فى التهذيب و المعبر و المدارك، و فى المنتهى أنه لا يعرف فيه خلافا بين أهل العلم، و عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه النصوص «١» المستفيضه، بل لعلها متواتره معنى. و قد تقدم بعضها.

و مقتضى إطلاقها- ككلام الأصحاب- عدم اعتبار الاعتقاد فى الخروج من الدبر، كما تقدم فى البول و الغائط، خلافا لما قد يظهر من المراسم، حيث قال:

«و الريح الخارجه من الدبر على وجه معتاد».

إلا أن يكون الاعتقاد فى كلامه وصفا للريح لبيان نوعها، لا قيدا فى ناقضيتها، فىوافق ما فى المتن.

كما أن مقتضى إطلاق معاهد الإجماعات و أكثر النصوص عدم اعتبار سماع الصوت أو ظهور الريح فى النقض.

نعم، فى صحيح زراره عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: لا يوجب الوضوء إلا من غائط، أو بول، أو ضرطه تسمع صوتها، أو فسوه تجد ريحها» (٢)، و فى موثق سماعه: «سألته عمّا ينقض الوضوء، فقال: الحدث تسمع صوته، أو تجد ريحه» (٣)، و نحوهما غيرهما. و بمضمون الموثق عبّر فى المقنع.

و فى المدارك: «و مقتضى الروايه أن الريح لا يكون ناقضا إلا مع أحد الوصفين».

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٢، ٣ من أبواب نواقض الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

و قد حمل غير واحد النصوص المذكوره على صورته الشك، كما هو المناسب لما فى صحيح معاويه بن عمار: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الشيطان ينفخ فى دبر الإنسان حتى يخيل إليه أنه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلا ریح تسمعها أو تجد ريحها» (١).

و فى صحيح عبد الرحمن: «أنه قال للصادق عليه السلام: أجد الريح فى بطنى حتى أظن أنها قد خرجت. فقال: ليس عليك وضوء حتى تسمع الصوت أو تجد الريح، ثم قال: إن إبليس يجلس بين إلتى الرجل فيحدث ليشككه» (٢).

لظهورهما فى ناقضيه الريح بنفسها، و لذا يكون تخيلها سببا للشك فى الانتفاض، و ليس اعتبار أحد الوصفين إلا لليقين بخروجها، بل هو صريح خبر على ابن جعفر عن أخيه عليه السلام: «و سألته عن رجل يكون فى الصلاة فيعلم أن ريحا قد خرجت، فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها. قال: يعيد الوضوء و الصلاة، و لا يعتد بشىء مما صلى إذا علم ذلك يقينا» (٣).

و من ثم كان ظاهر الأصحاب المفروغيه عن عدم اعتبارهما فى الناقضيه واقعا، لعدم تنبيههم عليه، بل فى الرياض أنه لا ريب فيه. و لذا لم يبعد حمل ما تقدم من المقنع على صورته الشك، و لا سيما مع إطلاقه ناقضيه الريح فى صدر كلامه.

كما أنه احتمال فى الجواهر عدم إرادته الخلاف مما سبق من المدارك.

(١) ظاهر غير واحد من الأصحاب أن الكلام هنا هو الكلام فيما سبق، حيث حرروا الكلام فى الأحداث الثلاثة.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

و لا عبره بما يخرج من القبل (١) و لو مع الاعتياد.

نعم، اقتصر فى المبسوط و الخلاف و جواهر القاضى و محكى السرائر و التذكرة و المختلف فى فرض الخروج من غير السيلين على الغائط و البول، و هو مقتضى ما تقدم من المراسم من تقييد الريح بالخارجه من الدبر، و ما عن السرائر من أن الريح غير الخارجه من الدبر على وجه متيقن - كالخارجه من فرج المرأه أو مسام البدن - ليست ناقضه، و إن أمكن تنزيله على ما ليس من شأنه الخروج من الدبر، كما تقدم فى كلام المراسم.

و لعله لذا قال فى محكى شرح المفاتيح: «ادعى المعتبرون للاعتياد الإجماع على أن الجشأ لا ينقض. و ما ندرى ما يقولون فى الجشأ المتن إذا اعتيد خروج الغائط من الفم مع انسداد المخرج الطبيعى».

و كيف كان، فقد أشرنا إلى أن العمده فى التعميم حمل التقييد بالسيلين على الغالب، و أنه لا يخلو عن إشكال. و هو فى المقام أشكل، لأن صحيح زراره المتقدم قد تضمن عنوان الضرطه و الفسوه، و صدقهما يختص بالخروج من السيلين، و حملة على ما من شأنه أن يسمى بهما محتاج إلى قرينه.

و استبعاد عدم الانتقاض مع الاعتياد أو الانحصار هنا أضعف منه هناك بالنظر للمرتكزات.

و كأن مراد سيدنا المصنف قدس سرّه من إطلاق الحكم هنا الجرى فيه على ما سبق من الاحتياط فى الفتوى، و إلا فالجزم هنا بعموم النقض لا يناسب التوقف فيه هناك جدا بعد ما ذكرنا.

(١) كما فى المنتهى و جامع المقاصد و الروض و المدارك، و عن الشهيد و الذخيره و السرائر، و هو مقتضى ما تقدم من المراسم، لعدم صدق العنوانين المذكورين فى صحيح زراره المتقدم عليه.

و لأجله ضعف ما فى المعتبر و عن التذكرة و شرح الموجز من أن الريح

الرابع: النوم (١).

الخارج من قبل المرأه ينقض لأن له منفذا للجوف، و زاد عليه فى محكى التذكرة ریح الأدر، المفسر بذى الفتق، بل عن بعضهم إطلاق ناقضيه ما يخرج من الذكر.

إذ لا دليل عليه إلا إطلاق ما تضمن ناقضيه الريح و ما خرج من السيلين، الذى لو لم ينصرف لخصوص ما يخرج من الدبر- كما يناسبه ما تضمن تشكيك الشيطان- لوجب الخروج عنه بالصحيح المذكور.

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع فى الانتصار، و الناصريات، و الخلاف، و كشف اللثام، و محكى السرائر، و التذكرة، و شرح الموجز، و نسبه فى المعبر و المنتهى إلى علمائنا، و فى محكى الكفايه إلى الأصحاب، و عدّه الصدوق فى أماليه من دين الإماميه، و ادعى فى التهذيب إجماع المسلمين عليه. و فى الجواهر: «الأخبار به متواتره، كالإجماعات المنقوله البالغه إلى حد يمكن دعوى تحصيل الإجماع من نقلتها».

و لأجله لا بد أن يحمل حصر الصدوق فى المقنع و الهدايه النواقض فى الثلاثه المتقدمه على كونه بالإضافة إلى غيرها مما يقول به العامه لا بالإضافة إلى ما يعم النوم، كما يناسبه اقتضاره فيما نص على عدم ناقضيته على القىء و القلس و الحجامه و المذى و الودى و نحوها، إذ لو كان يرى عدم ناقضيه النوم لكان أولى من غيره بأن ينبه عليه، بسبب معرفيه ناقضيته بين الإماميه، و لا سيما مع تصريحه فى المقنع بأن من استيقظ من نومه فلا بأس بأن يدخل يده فى الماء قبل أن يغسلها، إلا أن يكون قد بال، فإن ذلك مما تعرضت له- فى الجمله- النصوص «١» و الفتاوى فى الوضوء بنحو يظهر منه المفروغيه عن ناقضيه النوم، و كذا تصريحه فى الفقيه بناقضيه النوم.

(١) راجع الوسائل باب: ٢٧ و ٢٨ من أبواب الوضوء، و هى قد تضمنت الحكم على خلاف ما فى المقنع.

و على ذلك أيضا يحمل ما عن رساله والده من عدم عدّ النوم من النواقض، و من ثمّ نبّه في كشف اللثام على عدم قدح ذلك في الإجماع، كما ذكر أن خلافه لو تمّ لا يقدر فيه.

و كيف كان، فيقتضيه - مضافا إلى ذلك - الكتاب المجيد، بناء على أن المراد من القيام إلى الصلاه فيه هو القيام من النوم، كما ادعى إجماع المفسرين عليه في الانتصار، و الناصريات، و المنتهى، و محكى التبيان، و نسبة لهم في الخلاف.

و يشهد به موثق ابن بكير: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: قوله تعالى إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ مَا يَعْنِي بِذَلِكَ؟ قال: إِذَا قُمْتُمْ مِنَ النَّوْمِ. قلت: يَنْقُضُ النَّوْمُ الْوُضُوءَ؟»

فقال: نعم، إِذَا كَانَ يَغْلِبُ عَلَى السَّمْعِ وَ لَا يَسْمَعُ الصَّوْتِ» (١).

مضافا إلى النصوص «٢» المستفيضة أو المتواتره معنى المتضمنه لناقضيته، و قد تقدم و يأتي بعضها.

و أما الحصر في غير واحد من النصوص بالثلاثة المتقدمه، فهو بالإضافة إلى بقيه ما يخرج من السبيلين و غيرهما مما يخرج من الإنسان، كما تشير إليه بعضها، و يقتضيه الجمع بينها و بين نصوص المقام.

ثمّ إن ظاهر النصوص و الفتاوى ناقضيه النوم بنفسه، في قبال بقيه النواقض، بل هو كالصریح منها، و من ثمّ جزم به بعضهم.

و في الحدائق أنه قد يفهم من بعض كلماتهم كون ناقضيته باعتبار احتمال حصول الناقض حينه.

و ربما يستشهد له بروايه أبى الصباح الكنانى عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن الرجل يخفق في الصلاه. فقال: إن كان لا يحفظ حدثا منه إن كان فعله الوضوء و إعادته الصلاه، و إن كان يستيقن أنه لم يحدث فليس عليه وضوء و لا إعادته» (٣).

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٢) راجع الوسائل باب: ١، ٢، ٣، ٤ من أبواب نواقض الوضوء.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

و ما فى العلل و العيون - بسند لا- يخلو عن اعتبار- عن الرضا عليه السّلام: «قال: و أما النوم، فإنّ النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كل شىء منه و استرخى فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح، فوجب عليه الوضوء لهذه العله» (١).

لكن ظاهر الثانى أن العله هو التعرض للحدث مع النوم، و هو أمر أدركه الشارع ملاكاً أو حكمه للحكم بناقضيه النوم بنفسه واقعا مطلقا، و ليست العله هى احتمال الحدث بنحو يكون هو الموضوع للنقض الظاهرى، و يناط تشخيصه بالمكلف، كى لا يحكم بالنقض مع اليقين بعدم الحدث.

و أما الأول، فظاهر ذيله و إن كان هو ناقضيه الحدث الذى قد يصاحب النوم- لا النوم بنفسه- إلا أن ظاهر صدره كون موضوع الناقضيه واقعا هو كون المكلف بحيث لا يحفظ الحدث لو كان، و إن لم يكن حدث أصلا.

و تنزيل الصدر على الذيل و إن كان هو الأظهر من الحديث، بجعل ناقضيه الحاله المذكوره ظاهريه، بلحاظ استلزامها الشك فى مصاحبه الحدث لها، إلا أنه قد يتعين- بلحاظ بقيه نصوص المقام- تنزيل الذيل على الصدر، بحمل اليقين فى الذيل على إرادته الالتفات حين الخفق، المستلزم لعدم تحقق النوم، فى مقابل ما فرض فى الصدر من فقد القوه الماسكه، المستلزم لفقد الالتفات، فيكون الحديث واردا لتحديد النوم الناقض، لأن مفروض السؤال هو الخفق الذى هو أعم منه، لا لبيان عدم ناقضيه النوم بنفسه فى فرض وجوده.

و إلا- فلا- مجال للخروج به عن نصوص المقام الكثيره الظاهره أو الصريحه فى ناقضيه النوم بنفسه كسائر النواقض، خصوصا صحيح إسحاق بن عبد الله الأشعري عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: لا ينقض الوضوء إلا حدث، و النوم حدث» (٢).

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

(١) كما فى المقنعه، و التهذيب، و المراسم و عن غيرها، و إليه يرجع ما فى الناصريات من أنه الغالب على العقل و التمييز، و ما فى الغنيه و عن جمل السيد من أنه ما يفقد معه التحصيل.

بل الظاهر أنه يرجع إليه ما فى الروض و الروضه و المسالك و عن البيان من أنه الغالب على مطلق الإحساس، و حدد بما يغلب على السمع و البصر فى المبسوط و النهايه و الخلاف و الوسيله و المعبر و الشرائع و النافع و المنتهى و الإرشاد و اللمعه، و نسب للأكثر.

و الظاهر رجوعه للأول مع كون منشأ الاختلاف بينهما اختلاف عبارات النصوص، أو نظر من ذكر الأول لحقيقه النوم، و من ذكر الثانى لطريق معرفته، كما جرى عليه فى المتن، و هو المستفاد من مجموع النصوص، بعد النظر فى مفهوم النوم عرفا.

و توضيح ذلك: أن النصوص و إن اختلفت فى بيان النوم الناقض، و أنه ما ذهب بالعقل - كما فى صحيح عبد الله بن المغيرة و محمد بن عبد الله «١» - أو خالط القلب - كما فى حديث الأربعمائه «٢» - أو ما غلب على السمع - كما فى صحيح معمر بن خلاد «٣» و موثق بكير المتقدم «٤» - أو ما غلب عليه و على البصر - كما فى مرسل سعد «٥» - أو ما غلب عليهما و على العقل - كما فى صحيح زراره «٦» - إلا أن الأقرب عرفا فى الجمع بينها تلازم الأمور المذكوره خارجا و عدم الفرق بينها

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

عملا، لما فيه من المحافظه على ظهور كل منها فى كفايه تحقق موضوعه فى صدق النوم الناقض، و إنما يحتاج لتقييد بعض الأدله ببعض و رفع اليد عن الظهور المذكور مع العلم بعدم تلازم موضوعاتها.

و يناسب ما ذكرنا قوله عليه السّلام فى صحيح زراره المتقدم: «و النوم حتى يذهب العقل. و كل النوم يكره إلا أن تكون تسمع الصوت» «١»، لعدم ظهوره فى تقييد إحدى الفقرتين بالأخرى، و لا يصح التحديد فى مقام العمل بحدين إلا مع تطابقهما موردا.

و حينئذ، فحيث كان النوم عرفا حاله مقابله للالتفات، و يلزمها عدم قيام الحواس بوظائفها، كان ذلك قرينه على حمل ما تضمن التحديد بذهاب العقل على الإشاره لحقيقته، و حمل ما تضمن التحديد بتعطّل الحاستين على بيان لازمه الخارجى الذى يصلح لأن يكون علامه له.

كما أن الاستفادة من النصوص المعبره سندا هو كفايه كل من ذهاب العقل و ذهاب السمع- الذى عرفت رجوعه إليه لتلازمهما- دون ذهاب البصر، بل لا حاجة لضمه لذهاب السمع- و إن تضمنه المرسل و كلام الأصحاب- بل من القريب كونه أعم منه، كما قد يستفاد من قوله عليه السّلام فى صحيح زراره: «قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن و القلب وجب الوضوء» «٢»، لأن التنبيه فيه على نوم العين مع عدم نوم القلب و الاذن، دون العكس مشعر أو ظاهر فى ذلك.

و لعل الجمع بينهما فى المرسل و كلام من عرفت للتنبيه لما أشير إليه فى الصحيح من عدم الاكتفاء بنوم العين، لا لبيان عدم الاكتفاء بذهاب السمع أيضا.

و لعله لأجل ما ذكرنا كان ظاهر الأصحاب عدم الفرق عملا بين التحديد المذكورين فى كلماتهم، و إلا لزم إهمال كلتا الطائفتين لنصوص الطائفة الأخرى بلا

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

وجه، و لذا لم ينبه أكثرهم على الخلاف من هذه الجهة، بل وقع كل من التحديدين في معاهد بعض الإجماعات السابقة، حتى أنه ادعى الإجماع على كل منهما من شخص واحد، فقد ادعى الشيخ قدس سره الإجماع في التهذيب على الأول، و في الخلاف على الثاني.

بل هو كالصريح من المحقق في المعتبر، حيث جعل الموضوع في صدر كلامه النوم الغالب على الحاستين، ثم ذكر في بعض الفروع أن نقض النوم مشروط بذهاب العقل.

و أما ما ذكره المحقق و الشهيد الثانيان و نسب لجمع من الأصحاب من أن ذكرهم إبطال السمع و البصر لأنهما أعم الحواس إدراكا، فإذا بطل إحساسهما فقد بطل إحساس غيرهما، و لذا ذكر الشهيد الثاني أن المدار على إبطال الإحساس مطلقا، فهو لا يخلو عن خفاء، و لذا تنظر فيه في المدارك.

إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا من أن المعيار الغلبه على العقل المستلزم لبطلان الحاستين.

ثم إن المراد بذهاب العقل هو ذهاب الإدراك بالوجه المعهود الذي تبنتى عليه المسؤوليه بنظر العقلاء، لا مطلق الإدراك، و إلا فهو قد يصاحب النوم.

كما أن المراد بإبطال الحاستين، هو إبطالهما بالوجه المصاحب للإحساس المذكور، الذي عبر عنه في الناصريات بالتمييز، و في الغنيه بالتحصيل، إذ قد لا- يوجب النوم تعطيلهما مطلقا، بل يتأثر النائم بهما تأثرا يشبه التأثير الغريزي، و لا يبتنى على التحصيل بالوجه المعهود.

هذا، و ظاهر النصوص المتقدمه تقييد ناقضيه النوم بأحد الأمور المذكوره، مع كونه أعم منها موردا، إلا أنه يتعين حملها على تحديد نفس النوم، مع كونه ناقضا مطلقا، و أنه عباره عن المرتبه التامه، و أن ما نقص عنها من مبادئه، لا منه حقيقه، لعدم صدقه عرفا عليه، و للنصوص الظاهره في أن مسمى النوم ناقض.

و لا سيما صحيح زيد الشحام: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفقه

من غير فرق بين أن يكون قائما و قاعدا و مضطجعا (١).

و الخفقتين. فقال: ما أدري ما الخفقه و الخفقتين، إن الله تعالى يقول:

يَلِ اللّٰسَانَ عَلِيّ نَفْسِهِ بَصِيْرَةٌ، إن عليا عليه السّلام كان يقول: من وجد طعم النوم فقد وجب عليه الوضوء» (١). و قريب منه صحيح ابن الحجاج الآتي.

(١) كما هو معقد الإجماع المتقدم من الانتصار و الناصريات و المنتهى و محكى شرح الموجز، و عن الأكثر التصريح به.

و يقتضيه - مضافا إلى إطلاق نصوص ناقضيته و عموم بعضها - صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، المطابق لصحيح زيد الشحام المتقدم، إلا أنه حكى فيه عن علي عليه السّلام أنه كان يقول: «من وجد طعم النوم قائما أو قاعدا، فقد وجب عليه الوضوء» (٢).

و دعوى: معارضته بصحيح زيد لعدم تضمنه الزيادة المذكوره، و لا سيما مع قرب اتحادهما، لأن الذي روى صحيح زيد عنه هو عبد الرحمن بن الحجاج، فليس في المقام إلا صحيح واحد مضطرب السند و المتن.

مدفوعه: بأن الاختلاف بالزيادة إنما يوجب التعارض إذا كانت موجبه لتبديل المعنى، دون ما إذا أوجبت زيادته أو توضيحه - كما في المقام - لإمكان كون عدم اشتمال أحد النقلين عليها لعدم تعلق الغرض بها.

و اتحادهما - مع مخالفته للأصل، لعدم كون القرينه المذكوره قطعيه - لا يضر مع صحه كلا السندين.

و مثله في ذلك صحيح عبد الحميد بن عواض عن أبي عبد الله عليه السّلام:

«سمعتة يقول: من نام و هو راعع أو ساجد أو ماش، على أى الحالات،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

فعلية الوضوء» (١).

و ربما ينسب للصدوق الخلاف في عموم ناقضيه النوم، لأنه أورد في الفقيه موثق سماعه: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخفق رأسه و هو في الصلاة قائماً أو راكعاً. قال: ليس عليه وضوء» (٢)، و قال: «و سئل موسى بن جعفر عليهما السلام عن الرجل يرقد و هو قاعد هل عليه وضوء؟ فقال: لا وضوء عليه ما دام قاعداً إن لم ينفرج» (٣). لما ذكره في أول الكتاب من أنه لا يودع فيه إلا ما يفتى به و يكون حجه بينه و بين ربه.

و ما عن غير واحد من عدوله عن ذلك، غير ظاهر المأخذ.

و اشتمال الكتاب على بعض النصوص المعلوم عدم حجيتها- كما ما يرويه عن العامه- لعله لأجل التأييد بها، أو لاشتمالها على السنن.

و لا ينافي فتواه بمضمون الخبرين ذكره لبعض مطلقات ناقضيه النوم في صدر كلامه، لقرب إرادته تقييدها بهما.

و كيف كان، فلا مجال للتعويل على الخبرين.

أما الموثق، فهو و إن اعتضد بخبر الكاهلي: «سألت العبد الصالح عن الرجل يخفق و هو جالس في الصلاة، قال: لا بأس بالخفقه ما لم يضع جبهته عن الأرض أو يعتمد على شيء» (٤).

إلا- أن الخفق لا يلازم النوم، كما يظهر من صحيحى ابن الحجاج و زيد الشحام و خبر الكنانى المتقدمه، فإنه: تحريك الرأس عند النعاس، كما في مجمع البحرين، و القاموس، و غيرهما.

على أن خصوصيه الصلاة في عدم انتقاض الوضوء ملغيه عرفاً، لبعدها دخلها

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

جدا، ولا سيما مع ما فى بعض النصوص من عدم الترخيص به للصلاه «١»، و غايه ما يستفاد منه خصوصيه القيام و الركوع، فيعارض بصحيح ابن الحجاج و خبر عبد الحميد المتقدمين.

و أما المرسل، فهو و إن اعتضد بخبر بكر الحضرمي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام هل ينام الرجل و هو جالس؟ فقال: كان أبى يقول: إذا نام الرجل و هو جالس مجتمع فليس عليه وضوء، و إذا نام مضطجعا فعليه الوضوء» «٢».

إلا أنهما- مع ضعف سندهما و ظهور إعراض الأصحاب عنهما- معارضان بصحيحى ابن الحجاج و عبد الحميد المتقدمين، و صحيح معمر الآتى الوارد فيمن أغفى و هو قاعد «٣»، و صحيح عبد الله بن المغيرة و محمد بن عبد الله الوارد فى نوم الرجل على دابته «٤».

فلا بد من رفع اليد عنهما، لمخالفتهما لعمومات ناقضيه النوم، و موافقتهما لبعض العامه، الملزمه بحملهما على التقيه، أو يحملان على غلبه كون الاجتماع و عدم الانفراج مستلزما لاحتمال عدم تحقق النوم- كما حمله عليه الشيخ، و لعله مراد الصدوق- فلا ينافى عموم وجوب الوضوء لو علم بتحقيقه و لو مع عدم الانفراج.

و مثلهما روايه عمران بن حمران: «أنه سمع عبدا صالحا عليه السلام يقول: من نام و هو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه» «٥».

لوضوح أنه لا- مجال لحمل النصوص المتضمنه نقض النوم حال الجلوس على خصوص صورته التعمد، لغلبه عدم تعمله حينه، فيتعين تقديم تلك النصوص عليها، و لا سيما مع ضعف سندها و ظهور إعراض الأصحاب عن مضمونها.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٤.

و أما صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام: «فى الرجل هل ينقض وضوءه إذا نام و هو جالس؟ قال: إن كان يوم الجمعة فى المسجد فلا وضوء عليه، و ذلك أنه فى حال ضروره» «١»، فلا مجال للتعويل عليه، بعد ظهور إعراض الأصحاب عنه.

مع أن التعليل فيه بالضروره لا يناسب عدم انتقاض وضوءه، بل عدم تكليفه بالوضوء.

و من القريب أن يكون تطبيق الضروره عليه بلحاظ منع الزحام له من الخروج مع رجحان صلاه الجمعة و لو ببعض مراتبها، المناسب لتشريع التيمم، كما تضمنه موثق السكونى عن جعفر عن أبيه عن على عليهم السّلام: «أنه سئل عن رجل يكون فى وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفه، فأحدث أو ذكر أنه على غير وضوء و لا يستطيع الخروج عن المسجد من كثرة الناس. قال: يتيمم و يصلى معهم، و يعيد إذا انصرف» «٢»، و نحوه موثق سماعه «٣»، المحمولان على الاستحباب، و من ثمّ حمله الشيخ على ذلك.

و أما حملة على أجزاء الصلاه للتقيه - كما عن المنتقى - لما ذكره بعض مشايخنا من أن الخروج و ترك صلاه الجمعة معهم رأساً من دون بيان العذر مخالف للتقيه بعد وجوبها عندهم، كما أن بيان العذر مخالف للتقيه أيضاً، لأن مذهب كثير منهم عدم الانتقاض بالنوم بالوجه المذكور، فهو كما لو توضأ بالمسح على الخفين.

فيشكل بعدم التنبيه فى الصحيح على التقيه بالوجه المذكور. و الضروره أعم منها. كما لا دليل من غيره على الاجزاء حينئذ، لأن المتيقن من دليل الإجزاء فى التقيه هو الإتيان بالعمل على طبق مذهبهم، لا تركه رأساً، كما تقدم فى محله.

و من الظاهر أن الصلاه بدون وضوء ليس مذهباً لهم، و الخلاف فى انتقاض الوضوء ليس خلافاً فى كيفية أدائه بل فى وجوده و عدمه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب التيمم حديث: ٢.

كما أنه لم يفرض في مورد الصحيح التفاتهم لجهه الخلاف و متابعتهم فيما يقولون، لعدم فرض تنبيههم على تحقق النوم بالوجه المذكور.

و لا سيما مع إمكان الاعتذار بحدث آخر مجمع على ناقضيته - كالريح - فلو فرض تحقق موضوع التقيه في المقام فهو في الصلاة معهم من دون وضوء، لمحدور في بيان عدمه، و هو لا يقتضى الإجزاء، كما تقدم.

(١) كما هو المعروف بينهم، على اختلاف عباراتهم، حيث جعل بعضهم العنوان المذكور في قبال النوم، و جعل آخر النوم من صغرياته، و استغنى ثالث بذكره عن النوم، و عطف رابع على النوم بعض أفراده، كالمرض المانع عن الذكر، و السكر و الإغماء و الجنون. إلى غير ذلك مما يستفاد منه عدم اختصاص الناقضيه بالنوم و عمومها لكل ما غلب العقل.

و عن الكفايه نسبه للأصحاب، و في المدارك و عن الدلائل دعوى الإجماع عليه، و عن الخصال أنه من دين الإماميه، و في التهذيب دعوى إجماع المسلمين عليه، و في المنتهى: «لا- نعرف فيه خلافا بين أهل العلم»، و في البحار: «أكثر الأصحاب نقلوا الإجماع على كونها ناقضه».

و قد استدل عليه الشيخ و غيره بصحيح معمر بن خلاد: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به عله لا يقدر على الاضطجاع، و الوضوء يشد عليه و هو قاعد مستند بالوسائد، فربما أغفى و هو قاعد على تلك الحال. قال: يتوضأ. قلت له: إن الوضوء يشد عليه لحال عله، فقال: إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء.» (١)، بدعوى: أن مقتضى إطلاق الذيل فيه وجوب الوضوء بكل ما يخفى معه الصوت.

و فيه - كما أشار إليه غير واحد -: أنه ظاهر في تحديد الإغفاء الناقض الذي

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

هو النوم. و لا- ظهور له فى عموم الانتقاض مع خفاء الصوت و لو مع النوم- إما لناقضيته بنفسه أو لملازمته لما هو الناقض - كى يدعى أن المورد لا يخصص الوارد، لعدم الابتداء ببيان ناقضيته، بل سيق لتأكيد ناقضيه الإغفاء و تحديده.

و أضعف منه ما عن بعض متأخرى المتأخرين من حمل الإغفاء فيه على الإغماء، لظهور «ربما» فى التكثير، لأنه الأكثر فيها- كما فى معنى اللبيب- بل عن الشيخ الرضى أنه صار لها كالمعنى الحقيقى، و التقليل كالمعنى المجازى المحتاج للقريه، و الذى يكثر فى حال المرض هو الإغماء لا النوم.

و أما الإشكال فى الاستدلال المذكور بأنه لا يطرد فى السكر و الجنون، لعدم خفاء الصوت فيهما.

فهو مندفع، بأن المراد بخفاء الصوت ليس هو خفاءه رأساً، كيف و هو لا- يخفى حتى فى النوم، بل خفاؤه بالوجه المصاحب للإحساس المبنى على المسؤوليه بنظر العقلاء، الذى عبر عنه فى كلماتهم بالتحصيل و التمييز- كما تقدم فى النوم- و هو حاصل فيهما ببعض مراتبهما، الذى هو المتيقن من كلماتهم فى المقام، بقريه سياقه مساق النوم فيها.

على أنه إذا تمّ ناقضيه بعض أفراد فقد العقل أمكن التعدى لغيره بعدم الفصل. فتأمل.

و نظير الاستدلال المذكور فى الضعف، الاستدلال بما تضمن تعليق ناقضيه النوم بذهاب العقل، بدعوى: أنه يدل على مناط الحكم.

لاندفاعه: بأنه ظاهر فى تحديد النوم الناقض بما يذهب العقل، لا فى عموم ناقضيه ما يذهب.

و كذا الاستدلال بعموم التعليل فى خبر العلل و العيون المتقدم فى أول الكلام فى ناقضيه النوم.

لاندفاعه: بأنه لا ظهور له فى التعليل بما هو موضوع الحكم، بل فى حكمه تشريعه، و لذا لا يظن من أحد البناء على عموم الحكم لما يوجب الاسترخاء بنحو

لا يحفظ من الريح مع بقاء العقل، على أنه لم يتضح ملازمه ذهاب العقل للاسترخاء بالوجه المذكور.

و منه يظهر ضعف ما ذكره غير واحد من أنه إذا وجب الوضوء مع النوم الذى يجوز معه الحدث فمع الإغماء و السكر أولى.

إذ لو أريد الأولويه القطعيه بلحاظ فهمه عليه الحكم، فهى - مع توقفها على أولويه مورد التعدى من النوم فى احتمال الحدث - موقوفه على كون عله ناقضيه النوم مجرد احتمال الحدث، و هو ممنوع، فإنه لو كانت ناقضيه النوم طريقه لأجل احتمال الحدث - و غض النظر عما تقدم من منع ذلك - فهى لخصوصيه فى النوم، لا للانتقاض بمجرد ذلك الاحتمال، كى يتعدى عن النوم، إذ لا ريب فى عدم الانتقاض به مع بقاء العقل.

و أشكل من ذلك ما لو أريد الأولويه العرفيه الموجه لظهور الكلام فى العموم، الذى هو المعيار فى مفهوم الموافقه - كما يظهر مما فى المعبر من الاستدلال بالمفهوم لا - بالقياس - لأنها موقوفه على كون العله المشتركه من الظهور بحيث تكون من القرائن المحيطه بالكلام الموجه لظهوره فى التعدى لمورد الأولويه.

و نحو ذلك ما عن الأسترابادى من الاستدلال بتقيح المناط.

نعم، فى خبر الدعائم عن الصادق عليه السلام: «إن المرء إذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلوات ما لم يحدث، أو ينم، أو يجامع، أو يغمى [يغم. ظ] عليه» (١).

لكنه - مع اختصاصه بالإغماء - ضعيف السند غير منجبر بعمل الأصحاب، لعدم اعتمادهم عليه فى الحكم المذكور، حيث لم يتعرضوا له، و مجرد موافقته لهم لا يكفى فى انجباره.

فلم يبق فى المقام إلا الإجماع الذى صرح غير واحد من المتأخرين بأنه

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

العمده فى المقام، لاستفاضه نقله.

بل قال الفقيه الهمدانى: «قلما يوجد فى الأحكام الشرعيه مورد يمكن استكشاف قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر من اتفاق الأصحاب مثل المقام، كما أنه قلما يمكن الاطلاع على الإجماع لكثرة ناقلية و اعتضاد نقلهم بعدم الخلاف كما فيما نحن فيه. فاتفق كلمه الأصحاب هو العمده فى المقام».

لكن فى بلوغ دعوى الإجماع حدا يصلح لإثبات الحكم المذكور إشكال، إذ لا أهميه لنقله فى كلمات المتأخرين - كصاحب المدارك - لما هو المعلوم من تعسر اطلاعهم عليه من طريق الحس، بل تعذره، و لا وثوق بحدسهم بعد خلو عبارات بعض الأصحاب عنه، بل ظهور حصرهم الناقض فيما عداه فى الخلاف، كما هو الظاهر من حال أهل الأخبار الذين يظهر منهم الفتوى بمضمونها، و منهم الطبقة الأولى المتصله بعصور المعصومين عليهم السلام، الذين لم يتعودوا تحرير الفتاوى، حيث ذكروا فى المقام النصوص المتضمنه للحصر المذكور.

و من هنا لزم حمل نسبه الحكم للأصحاب فى الكفايه على شيوعه بين أهل الفتوى منهم، لا الإجماع المصطلح.

كما لا مجال للتعويل على ما تقدم من المنتهى، حيث يتعين حمله على عدم العثور على مصرح بالخلاف، و هو أعم من الإجماع.

و ما تقدم من البحار من نسبه دعوى الإجماع إلى أكثر الأصحاب و إن كان يزيد على دعوى الاستفاضه - كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره - إلا أنه يوثق - بل يعلم - بعدم إرادته ظاهره، لقله المدعين للإجماع منهم - كما سبق - و اطلاعه على دعاوى كثيره قد خفيت على غيره مقطوع بعدمه، كيف و ظاهر آخر كلامه التشكيك فى حصول الإجماع، حيث قال: «فالعمده الإجماع إن ثبت».

و ما تقدم عن الخصال لم نتحققه، حيث لم يعهد من الصدوق فيه التعرض لشرح دين الإماميه، و إنما تعرض لذلك فى الأمالى، و من المعلوم بسبر ما ذكره إرادته فى كثير منه ما هو من دينهم بنظره الشريف، لا ما هو المجمع عليه بينهم.

على أنه صرح فيه بانحصار النواقض بما يخرج من الطرفين و النوم إذا ذهب بالعقل.

فلم يبق إلا دعوى إجماع المسلمين من الشيخ فى التهذيب، وهى و إن لم تخل عن الأهميه، و لا سيما مع اعتضاها بجرى من تأخر عنه عليها، إلا- أن فى كشفها عن تسالم قدماء الأصحاب على الحكم بنحو يكشف عن رأى المعصومين عليهم السلام إشكال، لقرب ابتنائها على ملاحظه كلام المدونين للفتاوى كالمفيد و المرتضى و ابن الجنيد، مع استنادهم- كالمتأخرين- لما سبق من الاستدلالات.

و ما ذكره الفقيه الهمدانى من أن تلك الاستدلالات لتطبيق الدليل على المدعى- مع استغنائه عنه لوضوحه- لا لاستفاده المدعى من تلك الأدله، بحيث لولاها لأفتوا بخلافه، غير ظاهر، بل لا يناسبه كلام بعضهم.

و لا مجال مع ذلك لإحراز موافقه الطبقة الأولى من الأصحاب الذين عرفت ظهور حالهم فى متابعه النصوص الظاهره فى الحصر بما يخرج من الطرفين و النوم، لقوه ظهورها فى خصوصيه النوم و عدم كون ذكره لأنه من أفراد العنوان المذكور، و إلا كان المناسب التنبيه فيها له أو لبقية أفراد و عدم إغفال ذلك، لأنه مورد الحاجه.

و من هنا لا مجال للوثوق بالحكم، فضلا عن القطع به.

و لذا كان ظاهر الوسائل و الحدائق، بل البحار، التوقف فى الحكم، و به يشعر ما فى المفاتيح و عن الكفايه. فلاحظ.

(١) فإن هذه الأمور قد ذكرت فى كلمات بعضهم بالخصوص، و الظاهر أن المراد منها ما يكون بمرتبته يخرج به الإنسان عن المسؤوليه بالنحو المعهود عند العقلاء، و إن بقى الإدراك ببعض مراتبه معها، كما تقدم فى النوم.

و ما دون ذلك من مراتبها خارج عن المتيقن من كلماتهم، بل يشكل صدق عناوينها عليه، فيتعين البناء على عدم ناقضيته، كما هو الحال فى غيرها من أفراد

الخامس: الاستحاضه، على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى (١).

العنوان المذكور في المتن.

(١) في الفصل الثالث من مباحث الأغسال.

هذا، وقد صرح جملته من الأصحاب بانتقاض الوضوء بطرود أحد أسباب الغسل. و الظاهر أنه ليس موردا للإشكال بينهم، وإنما أهمله بعضهم هنا لأنه بصدد بيان ما يوجب الوضوء وحده، و الاتكال في غيره على ما يذكر في الأغسال.

و إنما الإشكال في أن أجزاء الغسل عن الوضوء في الجميع، أو يختص بالجنابه.

فالإشكال في إيجابها للوضوء، لا في ناقضيتها له.

و ليس مرجع النزاع في أجزاء الغسل عن الوضوء فيها إلى النزاع في توقف ارتفاع الحدث الأكبر المسبب عنها على الوضوء، مع عدم إيجابها الحدث الأصغر.

و لذا لا يختص أجزاء غسلها عن الوضوء - على القول به - بما إذا لم يصاحبه سبب الحدث الأصغر.

و لا إلى النزاع في رافعيه غسلها للحدث الأصغر لو تحقق سببه من دون أن تكون هي مسببه له.

و لذا لا يختص عدم أجزاء غسلها عن الوضوء - على القول به - بما إذا صاحبه سبب الحدث الأصغر.

و كيف كان، فيقتضيه في الجنابه: ما تقدم في صحيح زراره «١» من جعل المنى من جمله نواقض الوضوء، و في الجميع: ما يظهر من نصوص كل من أجزاء الغسل عن الوضوء و عدمه من المفروغيه عن تحقق موضوع الوضوء.

و كذا ما تضمن مشروعيه الوضوء للجنب و الحائض بلحاظ بعض الغايات، مع ما هو المرتكز عند المشرعه من أن موضوع الوضوء هو الحدث الأصغر لا الأكبر.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

مسألة ٨٩ إذا شك في طرء أحد النواقض بنى على العدم

مسألة ٨٩: إذا شك في طرء أحد النواقض بنى على العدم (١)، و كذا إذا شك في أن الخارج بول أو مذى (٢)، فإنه يبني على عدم كونه بولا (٣)، إلا أن يكون قبل الاستبراء، فيحكم بأنه بول (٤)، فإن كان متوضئا انتقض وضوؤه.

مسألة ٩٠ إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط لم ينتقض الوضوء

مسألة ٩٠: إذا خرج ماء الاحتقان و لم يكن معه شيء من الغائط، لم ينتقض الوضوء (٥).

و قد تقدم في مبحث تداخل الأغسال عند الكلام في الاجتزاء بال غسل عن الوضوء مع وجود الجنابه ما له نفع في المقام.

(١) لاستصحاب عدمه، المستغنى به عن استصحاب الطهاره، الذي تقدم جريانه، في المسأله الخامسه و السبعين في أوائل أحكام الخلل.

(٢) و كذا لو تردد بين البول و غير المذى، أو بين الغائط و غيره من الدود و نحوه مما ليس بناقض.

(٣) هذا مبني على استصحاب العدم الأزلي، الذي يشكل في خصوص المقام بأن البوليه ليست من طواري الوجود عرفا، بل من الأمور الذاتيه، فلا يقين بسلبها عن المشكوك حتى بلحاظ حال ما قبل وجوده.

فالأولى التمسك باستصحاب عدم خروج البول، لأنه يكفي في البناء على عدم انتقاض الطهاره و إن لم يحرز حال الخارج، و لو غض النظر عنه أمكن الرجوع لاستصحاب الطهاره بناء على ما هو التحقيق من جريان الاستصحاب مع الشك في رافعيه الموجود.

و أما الخارج فيتعين الرجوع فيه لأصاله الطهاره، بعد ما ذكرنا من عدم جريان استصحاب عدم كونه بولا.

(٤) كما تقدم في الفصل الرابع من مبحث أحكام الخلو.

(٥) فقد صرحوا بأن الخارج من السبيلين غير البول و الغائط و الريح و المنى

و كذا لو شك في خروج شىء من الغائط معه (١).

مسألة ٩١: لا ينتقض الوضوء بخروج المذى

مسألة ٩١: لا ينتقض الوضوء بخروج المذى (٢)،

- كالدود و الحصى و الحقنه و غيرها- لا ينتقض الوضوء، و قد ادعى الإجماع على ذلك فى الخلاف و الغنيه و ظاهر المنتهى و عن الدلائل.

و يقتضيه النصوص الكثيره المتضمنه حصر النواقض مما يخرج من السبيلين بالأُمور المذكوره المتقدم بعضها، و خصوص النصوص الوارده فى ذلك، كموثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «سئل عن الرجل يكون فى صلاته فيخرج منه حب القرع كيف يصنع؟ قال: إن كان خرج نظيفا من العذره فليس عليه شىء و لم ينتقض وضوءه، و إن خرج متلطخا بالعذره فعليه أن يعيد الوضوء» (١)، و غيره من النصوص الكثيره.

و أما ما رواه الشيخ عن فضيل عنه عليه السلام: «قال فى الرجل يخرج منه مثل حب القرع. قال: عليه الوضوء».

فلا مجال للتعويل عليه بعد روايه الكلينى له هكذا: «ليس عليه وضوء».

و من ذلك يظهر ضعف ما عن ابن الجنيد من نقض الحقنه إذا خرجت، و يأتى الكلام فى بعض صغريات ذلك إن شاء الله تعالى، منا و من المتن.

(١) لاستصحاب عدم خروجه المستغنى به عن استصحاب الطهاره، نظير ما تقدم فى المسأله السابقه.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب (رضى الله عنهم) المدعى عليه الإجماع فى الخلاف و الغنيه و المنتهى و عن التذكره و نهايه الاحكام.

و يقتضيه- مضافا إلى أخبار الحصر المشار إليها فى المسأله السابقه- النصوص الكثيره النافيه لناقضيته بالخصوص، التى ذكر منها فى الوسائل ما يزيد على خمس عشره روايه كثير منها معتبر السند:

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

منها: صحيح بريد: «سألت أحدهما عليهما السَّلام عن المذى. فقال: لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه ثوب ولا جسد، إنما هو بمنزله المخاط والبصاق» (١).

خلافًا لما عن ابن الجنيد من النقص به إذا كان بشهوه. و عن بعض المتأخرين الاستدلال له بأنه مقتضى الجمع بين النصوص المذكورة و ما تضمن عموم ناقضيته، كصحيح ابن بزيغ: «سألت الرضا عليه السَّلام عن المذى فأمرني بالوضوء منه، ثمَّ أعدت عليه فى سنة أخرى فأمرني بالوضوء منه، وقال: إن عليا عليه السَّلام أمر المقداد أن يسأل النبى صَلَّى الله عليه وآله و أستحى أن يسأله، فقال: فيه الوضوء» (٢)، و صحيح يعقوب بن يقطين: «سألت أبا الحسن عليه السَّلام عن الرجل يمذى و هو فى الصلاة من شهوه أو من غير شهوه. قال: المذى منه الوضوء» (٣)، و ما تضمن التفصيل المذكور، كصحيح على بن يقطين: «سألت أبا الحسن عليه السَّلام عن المذى أ ينقض الوضوء؟ قال: إن كان من شهوه نقض» (٤). و مثله صحيح الكاهلى (٥) و خبر أبى بصير (٦).

و فيه: أنه لا مجال لذلك بعد ظهور إعراض الأصحاب عن هذه النصوص، و لا سيما مع كثرة الابتلاء بهذه المسألة، حيث يمتنع عادة خفاء حكمها عليهم.

و مجرد موافقه ابن الجنيد لها- فى الجملة- لا يمنع من وهنها بذلك.

و أما ما ذكره الشيخ فى التهذيب بعد ذكره لصحيح ابن بزيغ من أنه لو صح لكان محمولاً على المذى الذى يخرج عن شهوه و يخرج عن المعهود من كثرته، فليس هو خلافًا منه فى المقام، و لا عملاً منه بالخبر المذكور، لعدم جزمه بصحته، بل سبق منه أنه خبر ضعيف شاذ، بل اعتباره الكثرة خروج عن مفاد النصوص المذكورة.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٧.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٦.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

(٦) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٠.

على أنه لا مجال للجمع المذكور مع إباء بعض نصوص الناقضية عن الاختصاص بصوره الخروج بشهوه، كصحيح يعقوب بن يقطين المتقدم، و صراحه بعض نصوص عدم الناقضية فى صوره الخروج بشهوه، كصحيح عمر بن يزيد:

«اغتسلت يوم الجمعة بالمدينه و لبست أثوابى و تطيبت فمرت بى و صيفه ففخذت لها فأمدت أنا و أمت هى، فدخلنى من ذلك ضيق، فسألت أبا عبد الله عليه السّلام عن ذلك، فقال: ليس عليك وضوء و لا عليها غسل» (١)، و صحيح ابن أبى عمير عن غير واحد من أصحابنا عنه عليه السّلام: «قال: ليس فى المذى من الشهوه و لا من الإنعاظ و لا من القبلة و لا من مس الفرج و لا من المضاجعه وضوء.» (٢).

و لا يقدر الإرسال من ابن أبى عمير، كما تقدم غير مره، و لا سيما مع ظهور الإرسال عن غير واحد فى اشتهاى الحديث.

بل يظهر مما يأتى أن الغالب خروج المذى عن شهوه، فلا مجال لحمل النصوص الكثيره المتضمنه لعدم ناقضيته على خصوص صوره عدم الشهوه.

فلا بد من إهمال نصوص الناقضية المطلقه و المقيده، إما لما تقدم من سقوطها عن الحجيه بإعراض الأصحاب، أو لترجيح نصوص عدم الناقضية عليها بأنها أشهر روايه، و موافقه لعمومات الحصر المشار إليها، و مخالفه لمذهب العامه المدعى عليه إجماعهم.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا من ترجيحها بموافقه الكتاب، لأن مقتضى إطلاق الآيه الكريمه جواز الدخول فى الصلاه بعد الوضوء و الغسل و إن خرج المذى، فهو لا يخلو عن إشكال، إذ الظاهر ورود الآيه لبيان إيجاب النوم و الجنابه للوضوء و الغسل، لا لبيان أمد بقائهما و عدم انتقاضهما بغيرهما، لينفع فيما نحن فيه.

نعم، قد تحمل نصوص الناقضية على الاستحباب إما مطلقا، كما حكاه فى

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

الحدائق عن جمله من متأخرى المتأخرين، لما تضمنه صحيح ابن بزيع بطريق آخر صحيح أيضا من قوله: «قلت: وإن لم أتوضأ؟ قال: لا بأس» (١)، أو إذا كان عن شهوه، كما احتمله فى الاستبصار، جمعا بين ذلك و نصوص التفصيل.

لكن قد يشكل الحمل على الاستحباب باختلاف النصوص فى جواب النبى صلى الله عليه و آله للمقداد، ففى صحيح إسحاق بن عمار أنه قال: «ليس بشىء» (٢).

بل ذكر الشيخ أن ذلك هو المعروف من هذه القصة، و لا سيما مع إباء لسان بعض نصوص عدم الناقضيه عن استحباب الوضوء، لشده التأكيد فيها على عدم الحاجة للوضوء بتشبيهه بالبزاق و نحوه.

فإن ذلك موجب للريب فى نصوص الناقضيه و مقرب لحملها على التقيه جدا.

و كيف كان، فلا- ينبغى التأمل فى عدم وجوب الوضوء به، و ليس هو موردا للشك و حسن الاحتياط، كما يظهر من الحدائق، بل فى المدارك بعد تقريب عدم الناقضيه: «و الاحتياط هنا مما لا ينبغى تركه، لأن المسأله موضع تردد».

(١) كما نص عليه غير واحد، و ادعى الإجماع عليه فى الحدائق، و الخلاف على إحدى النسختين.

و يقتضيه- مضافا إلى ما تقدم فى المسأله السابقه من الإجماع و نصوص الحصر- صحيح زيد الشحام و زراره و محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال:

إن سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى و أنت فى الصلاه فلا تغسله و لا تقطع له الصلاه و لا تنقض له الوضوء و إن بلغ عقبيك، فإنما ذلك بمنزله النخامه، و كل شىء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الجائل و البواسير و ليس بشىء، فلا تغسله من

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

ثوبك إلا أن تقدره» (١).

و مرسل حريز عنه عليه السلام: «قال: الودى لا ينقض الوضوء، إنما هو بمنزله المخاط و البزاق» [٢].

و مرسل ابن رباط الآتى بناء على استفاده حكمه منه بقرينه السياق.

نعم، فى صحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «قال: ثلاث يخرجن من الإحليل، و هن: المنى و فيه الغسل، و الودى فمنه الوضوء، لأنه يخرج من دريره البول. قال: و المذى ليس فيه وضوء، إنما هو بمنزله ما يخرج من الأنف» (٣).

و قد حملة الشيخ و العلامة بقرينه التعليل على من ترك الاستبراء، لأنه لا- يخرج إلا- و معه شىء من البول، و استجوده فى الحدائق.

و كأن وجهه: أن دريره البول سيلانه، و لا- معنى للخروج منه، فإما أن يراد بالخروج منها الخروج من محلها- و هو الإحليل- أو الخروج معها مصاحباً لها كأنه منها، و حيث لم يكن الأول مناسباً للتعليل، لا- اشتراك الأمور الثلاثة فيه- كما تضمنه صدر الحديث- تعين الثانى، و يكون المراد به بيان الحال الغالب له لا الدائم، بقرينه ما تضمن عدم النقض بخروجه.

و أما ما فى الجواهر و غيره من أن عدم الاستبراء إنما يوجب البناء على ناقضيه البلل المشتبه، دون ما يعلم بأنه غير بول و إن خرجت معه أجزاء بوليه، لاستهلاكها بحيث لا تسمى بولاً، بل يمكن دعوى طهارته، لخروجه عن المسمى

[٢] الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٥. ثم ان الاستدلال بالصحيح و المرسل مبنى على روايه الودى فيهما بالبدال المهمله، كما فى الكافى و التهذيب، و عليه جرى فى الوسائل، و غير واحد من كتب الفقهاء.

اما روايته فيهما بالبدال المعجمه كما فى الاستبصار فيخرج عما نحن فيه و ينفع فيما يأتى. لكن يوهنه انه ذكره فى الجواب عن صحيح ابن سنان الآتى الوارد فى الودى بالمهمله فيكشف عن وقوع التصحيف فيه.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٤.

و عدم تنجسه فى الباطن.

ففيه: أن مقتضى إطلاق نصوص الاستبراء شمول الناقضيه للصوره المذكوره، كما تقدم فى آخر فصل كيفيه الاستبراء، و تقدم اختصاص عدم النقض بصوره الخلوص عن البول، و هى لا تناسب التعليل المذكور.

نعم، لا يكفى ما سبق فى حمل الصحيح على ما ذكره الشيخ، و لا أقل من إجماله، فلا يخرج به عما سبق.

على أنه يكفى فى وهنه فى نفسه إعراض الأصحاب عنه، بل لا- أقل من ترجيح معارضه عليه بأنه أشهر روايه، و موافق لعموم نصوص الحصر و غيرها، و مخالف للعامه.

ثمّ إنه يظهر مما تقدم أنه لا مجال لإثبات استحباب الوضوء منه لأجل الصحيح المذكور، و إن حكى عن بعضهم.

(١) كما نص عليه غير واحد، و ادعى الإجماع عليه فى الغنيه و المنتهى و الحدائق و الخلاف على إحدى النسختين.

و يقتضيه- مضافا إلى ما تقدم فى المسأله السابقه من الإجماع و نصوص الحصر، و إلى عموم ذيل صحيح زيد الشحام و زراره و محمد بن مسلم المتقدم- مرسل ابن رباط عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: يخرج من الإحليل المنى و الودى و المذى و الودى. فأما المنى فهو الذى تسترخى له العظام و يفتقر منه الجسد، و فيه الغسل. و أما المذى يخرج من شهوه، و لا شىء فيه. و أما الودى فهو الذى يخرج بعد البول. و أما الودى فهو الذى يخرج من الأدواء، و لا شىء فيه» (١).

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

تنبيه تقارب الودى و الودى فى الرسم أوجب التشويش فى عبارات الأصحاب، فقد يذكرون أحد الأمرين و يستدلون عليه بالنص الوارد فى الآخر، و قد ينسب لأحدهم ذكر أحدهما أو دعوى الإجماع فيه مع أنه قد ذكر الآخر، و ما جرينا عليه فى نقل كلماتهم و متون النصوص هو الذى تيسر لنا الاطلاع عليه من النسخ المطبوعه. و الأمر سهل بعد اشتراك الأمرين فى وضوح عدم الناقضيه و لو بسبب تسالم الأصحاب.

(١) و هو المذى قال فى مجمع البحرين: «و فيه لغات: سكون الذال، و كسرها مع التثليل، و الكسر مع التخفيف. و أشهر لغاته فتح فسكون، ثم كسر ذال و شدة ياء. و عن الأموى: المذى و الودى و المنى مشددات». و قريب منه فى الحدائق، و ذكر اللغات الثلاث فى القاموس، و اقتصر على الأوليين فى الجمهره و لسان العرب، كما اقتصر على الأولى فى الصحاح و نقل عن الأموى ما تقدم من مجمع البحرين، و نقل فى لسان العرب عن الأصمعى و على بن حمزه الاقتصار على الثانية.

(٢) كما فى النهايه، و فى أدب الكاتب و الصحاح و لسان العرب و القاموس و مجمع البحرين: أنه ما يخرج عند الملاعبة و التثليل. و قريب منه عن غيرها. و هو المذكور فى كلام غير واحد من الأصحاب.

و مرجع الجميع ما تقدم فى مرسل ابن رباط.

و يشير إليه ما تضمنه صحيحا إسحاق بن عمار و ابن بزيع من استحياء أمير المؤمنين عليه السلام من سؤال النبى صلى الله عليه و آله عنه.

لكن مقتضى صحيحى ابى يقطين المتقدمين و صحيح الكاهلى و خبر أبى بصير المشار إليهما آنفا عدم اختصاصه بالشهوه، كما يناسبه فرض خروجه أثناء

و الثاني (١) ما يخرج بعد خروج البول (٢)، و الثالث (٣) ما يخرج بعد خروج المنى (٤).

الصلاه فى صحيح زيد و زراره و محمد بن مسلم المتقدم.

فيتعين حمل ما تقدم على المعهود الشائع من حاله، و يكون التعرض فى هذه النصوص للصوره النادره، لتعلق الحكم الشرعى بها.

و من الغريب ما فى الحدائق من الإشكال فى مفاد هذه النصوص لأجل ما تقدم.

(١) و هو الودى. قال فى مجمع البحرين: «بسكون الدال، و كسرهما و تشديد الياء، و هو - على ما قيل - أصح و أفصح من السكون». و قريب منه فى الحدائق.

و ذكر اللغتين فى الصحاح و مختاره و النهايه، و فى لسان العرب حاكيا لهما عن ابن سيده. و اقتصر فى الجمهره و مفردات الراغب على الأولى منهما.

(٢) كما فى الجمهره و أدب الكاتب و النهايه و الصحاح و مختاره و القاموس و مجمع البحرين. و ذكره غير واحد من الأصحاب. و تقدم فى مرسل ابن رباط، و يناسبه ما تقدم فى صحيح ابن سنان.

لكن عن ابن الأنبارى تقييده بما إذا كان قد جامع قبل ذلك أو نظر. و عممه فى مفردات الراغب. قال: «و كنى بالودى عن ماء الفحل عند الملاعبه و بعد البول.

فيقال فيه: أودى نحو أمذى و أمنى». و قد يناسبه ما يأتى من الجمهره فى الودى.

(٣) و هو الودى. قال فى مجمع البحرين: «بالذال المعجمه الساكنه و الياء المخففه، و عن الأموى: بتشديد الياء: ماء يخرج عقيب إنزال المنى، و فى الحديث: هو ما يخرج من الأدواء. و ذكر الودى مفقود فى كثير من كتب اللغه».

و حكى فى لسان العرب عن ابن الأعرابى فيه كلتا اللغتين.

(٤) كما ذكره الصدوق فى الفقيه، و فى الحدائق أنه صرح به جمله من الأصحاب، و فى الجواهر: «لم يحضرنى من كتب اللغه ما أتحقق به ذلك، بل عن

شارح الدروس: أنه لم يقف فيما يحضره من كتب اللغه على شىء مناسب له».

لكن تقدم من مجمع البحرين ما يشهد به.

و عن ابن الأعرابي تفسيره بالمنى، و فى الجمهوره: «و وذى الحمار و غيره و ذيا إذا سال منيه. و هو مثل ودى بالبدال. و ودى أكثر و أعلى».

نعم، ينافيهما ما فى مرسل ابن رباط من أنه الذى يخرج من الأدوية، و ظاهره المرض.

و قد يناسبه ما فى كلام غير واحد من اللغويين من أن الوديه العيب و العله و الداء و الجراح، بل عن ابن الأعرابي: الودى هى الخدوش. و فى الحدائق: «و نقل بعض مشايخنا عن بعض نسخ الاستبصار «الأوداج» بدل «الأدواء» قال: و كأنه أريد بها العروق مطلقا، و إن كان الودج اسما لعرق فى العنق».

فالأمر فيه لا يخلو عن إشكال، و إن لم يكن مهما، بعد ما سبق من عدم نقض ما يخرج من السبيلين غير الأمور الأربعة المتقدمه.

بقى فى المقام أمور قال بعض أصحابنا بناقضيتها:

الأول: خروج الدم من أحد السبيلين إذا احتمل مصاحبه لشىء من النواقض، فقد حكى عن ابن الجنيد ناقضيته، و كأن مراده النقض به ظاهرا.

و هو مخالف لعموم أدله الاستصحاب. و احتمال النقض به واقعا- مع منافاته للاستصحاب أيضا- مناف لعموم الحصر المتقدم، و لإطلاق ما تضمن عدم الوضوء بخروج الدم مما يأتى الكلام فيه.

و أما ما تضمن الوضوء بخروج الدم «١»، فهو يقتضى النقض به و إن علم بخلوصه عن النواقض، مع أن المحكى عنه البناء على عدم النقض به.

الثانى: مس الرجل باطن دبره أو باطن إحليله أو فتحه إحليله، فقد حكم الصدوق فى الفقيه بإعادة الوضوء بها. و إلى الأولين يرجع ما عن ابن الجنيد من النقض بمس ما انضم عليه الثقبان.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

و يشهد له موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره. قال: ينقض وضوءه، وإن مس باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في الصلاة قطع الصلاة، و يتوضأ و يعيد الصلاة، و إن فتح إحليله أعاد الوضوء و أعاد الصلاة» (١).

لكن إعراض الأصحاب عنه مسقط له عن الحجية، خصوصا في مثل هذا الحكم الذي يشيع الابتلاء به، فيمتنع عادة خفاؤه على جمهور الأصحاب.

و أما معارضته بعموم الحصر المشار إليه، و بما تضمن عدم النقض بـمس الفرج (٢)، فهو كما ترى! لأنه أخص منهما.

نعم، لا- يبعد قوه ظهور صحيحى زواره المتضمنين للحصر بما يخرج من السيلين و النوم فى عدم نقض ما عداها، لأن عدم السنخيه بين ما يخرج من السيلين و النوم موجب لقوه ظهورهما فى الاستيعاب و الحصر ردعا عما عليه العامه من النقض بغيرها، فيصعب رفع اليد عنهما بمثل هذه الروايه. فتأمل.

مضافا إلى ما فى صحيح معاويه بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث بذكره فى الصلاة المكتوبه فقال: لا بأس به» (٣).

و فى موثق سماعه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمس ذكره أو فرجه أو أسفل من ذلك و هو قائم يصلى، يعيد وضوءه؟ فقال: لا بأس بذلك، إنما هو من جسده» (٤).

فإن العبث بالذكر و مسه حال القيام مبنى على نحو من الترسل و عدم التقيد، فكثيرا ما يستلزم فتح الإحليل، فعدم التنبيه على ذلك ظاهر جدا فى عدم قدحه، فيصعب رفع اليد عن ذلك بالموثق المذكور.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٠.

(٢) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء و غيرها.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

بل مثل هذا الحكم المخالف للقاعده الارتكازيه و لنصوص الحصر المشهوره، و البعيد عن الأذواق و الارتكازيات، و المستلزم لكثير من الضيق و الكلفه، لا يجتزأ فى بيانه بخير واحد، بل لو كان ثابتا لكثير السؤال عنه و كثرت النصوص فى بيانه.

هذا، و فى حمل الموثق على الاستحباب أو التقيه وجهان، أولهما مناسب لطريقتهم فى سائر الموارد من حمل الأوامر على الاستحباب إذا تعذر حملها على الوجوب، لأنه نحو من الجمع العرفى المقدم على التصرف فى الجبهه.

إلا أن ظاهر الأصحاب (رضى الله عنهم) فى نواقض الوضوء الخروج عن ذلك، لعدم تصدى متقدميهم من أهل الفتوى لبيان ما يستحب منه الوضوء، كما تعرضوا لما يستحب له الوضوء و لما يستحب منه و له الغسل.

حيث يظهر منهم عدم قبول هذه النصوص للحمل على ذلك بنحو يصلح لأن يعمل عليه و يفتى به، و إنما ذكره الشيخ احتمالا فى مقام الجمع بين الأخبار و توجيه اختلافها، على ما هى طريقته، و جرى عليه بعض المتأخرين تبعا للقاعده المشار إليها.

و يناسب عدم الاستحباب ورود النصوص المذكوره فى موارد أقوال العامه بالنقض.

كما يناسبه فى خصوص المقام قوه ظهور الموثق فى الوجوب و صعوبه حمله على الاستحباب، حيث تضمن قطع الصلاه مؤكدا على ذلك فى فروض المسأله.

بل إشعار التعليل فى موثق سماعه بأنه من جسده فى عدم المقتضى للوضوء حتى استحبابا. فلاحظ.

الثالث: مس ظاهر فرج الغير إذا كان محرما بشهوه، و مس باطنه مطلقا.

فعن ابن الجنيده النقض به- على اضطراب فى النقل عنه، كما قيل - و لم يتضح وجه التفصيل المذكور.

نعم، فى موثق أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا قبل الرجل مرأه من شهوه أو مس فرجها أعاد الوضوء» (١).

لكنه - مع عدم مطابقته للدعوى، و ظهور إعراض الأصحاب عنه - معارض بما تضمن عدم النقض بمس الفرج، كمرسل ابن أبى عمير المتقدم فى المذى، و صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: ليس فى القبله و لا المباشره [الملامسه خ ل] و لا مس الفرج وضوء» (٢) و خبر عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل مس فرج امرأته. قال: ليس عليه شىء، و إن شاء غسل يده، و القبله لا تتوضأ منها» (٣).

و دعوى: أن مقتضى الجمع بين الموثق و الأولين حملهما على مس الإنسان فرج نفسه، و الثالث ضعيف السند فلا ينهض بمعارضه الموثق.

مدفوعه: بأن سياق الأولين يأبى الحمل على خصوص مس الإنسان فرج نفسه، بل مس فرج المرأه كالمتيقن منهما، فحمل الموثق لأجله على الاستحباب أو التقيه أقرب.

و مما تقدم يظهر أن الثانى أنسب بالمقام، و لا سيما مع ما تضمنه خبر عبد الرحمن من التنبيه على غسل اليد، حيث يظهر منه عدم المقتضى لغيره.

الرابع: القبله بشهوه، فقد حكى عن ابن الجنيد ناقضيتها مطلقا، أو إذا كانت لمحررم.

و لا وجه له إلا موثق أبى بصير المتقدم و هو يناسب الإطلاق.

لكنه - مع و هه بإعراض الأصحاب - معارض بمرسل ابن أبى عمير و صحيح زراره و خبر عبد الرحمن المتقدمه، و مثلها فى ذلك صحيح الحلبي (٤).

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٩ من أبواب ما ينقض الوضوء حديث: ٥.

و دعوى الجمع بينها وبينه بحملها على القبلة بغير شهوه، كما ترى، لندرته ذلك و إباء سياق المرسل عنه جدا.

و مما تقدم يظهر حال حمله على الاستحباب.

الخامس: القهقهه فى الصلاه متممدا لنظر أو سماع ما أضحكه، فقد حكى عن ابن الجنيد ناقضيتها فيما حكى عنه.

و يقتضيه موثق سماعه: «سألته عما ينقض الوضوء، قال: الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه، و القرقره فى البطن إلا شيئا تصبر عليه، و الضحك فى الصلاه و القىء» (١).

لكنه - مع إعراض الأصحاب عنه، و كونه أعم من المدعى - معارض بصحيح زراره و موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: القهقهه لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاه» (٢).

و حمله على القهقهه فى غير الصلاه ياباه سياقه جدا، لظهوره فى أنها لو وقعت فى أثناء الصلاه نقضتها دون الوضوء.

و صحيح ابن أبى عمير عن رهط سمعوه يقول: «إن التبسم فى الصلاه لا ينقض الصلاه و لا ينقض الوضوء، إنما يقطع الضحك الذى فيه القهقهه» (٣) و غيرهما.

و مما تقدم يظهر الحال فى حمله على الاستحباب.

ثم إنه تقدم فى أول فصل الاستنجاء من الصدوق و جوب إعادته الوضوء لمن توضأ قبل الاستنجاء. و هو راجع لكون نجاسه الموضوع من سنخ الناقض، لماعتيتها من صحه الوضوء، كالحدث حال خروجه. و تقدم الكلام فى ذلك.

هذا، و قد تضمنت كثير من النصوص النقض ببعض الأمور التى لا يعرف منا

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما ينقض الوضوء حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما ينقض الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب ما ينقض الوضوء حديث: ١٠.

قائل بناقضيتها، ينبغي التعرض لها، لاحتمال استحباب الوضوء منها:

منها: القىء، فقد تقدم في موثق سماعه النقض به، ومثله صحيح أبي عبيده عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الرعاف و القىء و التخليل يسيل الدم إذا استكرهت شيئاً ينقض الوضوء، وإن لم تستكرهه لم ينقض الوضوء» (١).

وقد يظهر من الأخير الاختصاص بصوره التعمد بجعل الاستكراه كناية عنه، فيكون شاهد جمع بين الموثق والنصوص الكثيره المتضمنه عدم النقض بالقىء (٢).

لكن - مع عدم خلو الصحيح عن الإجمال - لا مجال لذلك بلحاظ موثق روح بن عبد الرحيم أو صحيحه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القىء. قال: ليس فيه وضوء وإن تقيأت متعمداً» (٣).

هذا، وقد تقدم الإشكال في الحمل على الاستحباب، ويزيد هنا بما يأتي في خبر أبي هلال من استنكار السؤال عن الوضوء و نسبه القول به للمغيره بن سعيد.

ومنها: الرعاف، بل مطلق خروج الدم. ففي خبر عبيد بن زراره: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصابه دم سائل. قال: يتوضأ ويعيد. قال: وإن لم يكن سائلاً توضأ وبنى. قال: و يصنع ذلك بين الصفا و المروه» (٤).

و تقدم في صحيح أبي عبيده ما يشهد به، و صحيح الحسن الوشاء: «سمعتة يقول: رأيت أبي صلوات الله عليه و قد رعف - بعد ما توضأ - دماً سائلاً فتوضأ» (٥).

لكنها معارضه بالنصوص الكثيره الوارده في الرعاف و الحجامة و غيرها. (٦).

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب نواقض الوضوء.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٢.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٣.

(٦) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء.

ص: ٩٨

و قد عرفت بعد الجمع فى هذه الموارد بالاستحباب، و لا سيما مع ما فى خبر جابر عن أبى جعفر عليه السّلام: «سمعتة يقول: لو رعت دورقا ما زدت [دما و رقى ما زدت. خ ل] على أن أمسح منى الدم و أصلى» «١».

و فى خبر أبى هلال: «سألت أبأ عبد الله عليه السّلام: أ ينقض الرعاف و القيء و نتف الإبط الوضوء؟ فقال: و ما تصنع بهذا؟ هذا قول المغيرة بن سعيد، لعن الله المغيرة، يجزيك من الرعاف و القيء أن تغسله و لا تعيد الوضوء» «٢».

و منها: مس الكلب، ففى صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: من مس كلبا فليتوضأ» «٣».

و لا مجال للتعويل عليه بعد تسالم الأصحاب على عدم ناقضيته، كما هو ظاهر بعض نصوص نجاسته، كصحيح محمد بن مسلم: «سألت أبأ عبد الله عليه السّلام:

عن الكلب يصيب شيئا من جسد الرجل. قال: يغسل المكان الذى أصابه» «٤»، لظهوره فى بيان تمام ما يلزم المس.

و فى حمل الأمر فى الصحيح الأول على الاستحباب - كما عن بعضهم - أو حمل الوضوء فيه على غسل الموضع - كما ذكره الشيخ فى التهذيب و الاستبصار - وجهان، ثانيهما أنسب بما تقدم من ظهور إعراض الأصحاب عن التعرض لاستحباب الوضوء.

و دعوى: أن الأول أقرب عرفا، لا تخلو عن خفاء.

و أما الحمل على التقيه، فهو موقوف على وجود قول للعامة بناقضيته، و لم أعتز على من نقله من أصحابنا عنهم.

و منها: مصافحه المجوسى، ففى خبر عيسى بن عمر [عمرو. خ ل]: «أنه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحل له مصافحه المجوسى؟ فقال: لا، فسأله:

يتوضأ إذا صافحهم؟ قال: نعم، إن مصافحتهم تنقض الوضوء» (١).

و لا مجال للتعويل عليه بعد تسالم الأصحاب على عدم ناقضيته، و معارضته بصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن رجل صافح مجوسيا. قال: يغسل يده و لا يتوضأ» (٢).

و قد حمله الشيخ فى كتابيه على غسل اليد، و يعبده عدم تعارف التعبير بالنقض فى النجاسه الخبيثه.

و مثله الحمل على الاستحباب، لما تقدم، و لظهور الصحيح فى عدم مشروعيته، إذ يكفى فى بيان عدم وجوبه الاقتصار على بيان غسل اليد. فتأمل.

و أما الحمل على التقيه، فيجرى فيه ما تقدم فى مس الكلب.

و منها: قبل الأكل و بعده. و محل الكلام الثانى، لأن الكلام فيما يتوضأ منه، الذى يناسب البحث فى النواقض، لا فيما يتوضأ له، و إنما جمعا معا لا اشتراكهما فى الأدله و كلام الأصحاب.

و كيف كان، فقد تضمن غير واحد من النصوص الأمر بهما، بنحو يظهر منه الاستحباب لا الوجوب، كصحيح أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: يا أبا حمزه الوضوء قبل الطعام و بعده يذيان الفقر.» (٣)، و غيره.

و لا إشكال فى عدم الوجوب بملاحظه الإجماع، و السيره، و النصوص الكثيره، كصحيح بكير: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الوضوء مما غيرت النار. فقال:

ليس عليك فيه وضوء، إنما الوضوء مما يخرج ليس مما يدخل» (٤) و زيد فى

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب آداب المائده حديث: ١ و فى الباب المذكور و ما بعده نصوص كثيره متضمنه للوضوء.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

بعضها: «فإنه يدخل طيبًا و يخرج خبيثًا» (١).

و إنما الإشكال فى ثبوت الاستحباب بذلك، كما يظهر من الجواهر حاكيا له عن النزاهه، قال: «قيل: للأخبار، و ألفاظ الشارع تحمل على الحقائق الشرعيه، فلا معنى لحمل الوضوء فيها على غسل اليد».

لكن سبر النصوص الوارده فى آداب المائده- على كثرتها- يشرف الناظر فيها على القطع بإرادته غسل اليدين من الوضوء، بنحو يظهر منه شيوع الاستعمال المذكور، للاقتصار فى طائفه على الوضوء، و فى أخرى على غسل اليدين، من دون أن يشار فى شيء منها للجمع بينهما أو أفضليه الوضوء من الغسل، كما ورد ذلك فى نصوص أكل الجنب (٢).

مع تقارب الطائفتين فى بيان الآثار الوضعيه لكل منهما، و اشتراكهما فى نصوص بعض الاحكام، كنصوص استحباب البدء قبل الطعام بصاحب البيت و الختم بعد الطعام به، و استحباب الغسل للجماعه فى إناء واحد، و استحباب التمدل بعد الطعام و تركه قبله (٣).

و لا- سيما مع أن ظاهر نصوص الوضوء الاقتصار عليه، و هو لا- يناسب التنزه المطلوب شرعا و طبعا للطعام، لتعرض اليدين به للتقذر- عرفا- بمسح الرجلين.

بل لا- ينبغى التأمل فى ذلك، بالنظر للتعبير بالوضوء فى غسل الجماعه فى المجلس الواحد (٤)، للقطع بعدم إرادته الوضوء المعهود منهم، لما فيه من طول المده و الخروج عن الوضع المألوف المناسب للاجتماع.

مع أن ذلك صريح خير هشام بن سالم، لقوله بعد نقل الحث على الوضوء:

«قال لى الصادق عليه السلام: و الوضوء هاهنا غسل اليدين قبل الطعام و بعده» (٥).

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٣) راجع فى النصوص المذكوره الوسائل باب: ٥٠، ٥١، ٥٢ من أبواب آداب المائده.

(٤) راجع الوسائل باب: ٥٠، ٥١ من أبواب آداب المائده.

(٥) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب آداب المائده حديث: ١٧.

و ظاهر خبر محمد بن عجلان أو صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال:

الوضوء قبل الطعام يبدأ صاحب البيت، لثلا يحتشم أحد، فإذا فرغ من الطعام.

يكون آخر من يغسل يده صاحب المنزل.» (١).

و خبر الفضل بن يونس قال: «لما تغدى عندي أبو الحسن عليه السلام و جىء بالطشت بدئ به و كان في صدر المجلس، فقال:

ابدأ بمن على يمينك، فلما توضأ واحدا أراد الغلام أن يرفع الطشت، فقال له أبو الحسن عليه السلام: دعها و اغسلوا أيديكم

فيها» (٢). للتعبير في صدرهما بالوضوء، و في ذيلهما بغسل اليدين.

هذا كله مضافا إلى عدم مناسبة استحباب الوضوء للتعليل المتقدم في نصوص عدم الناقضيه، و لسيره المتشرعه، لشده إهمالهم له

بنحو لا يناسب استحبابه جدا. فتأمل.

و منها: الغضب، فقد عده في الجواهر مما يستحب الوضوء منه، لما عن القطب الراوندي في دعواته: «قال رسول الله صلى الله

عليه و آله: إذا غضب أحدكم فليتوضأ» (٣).

و من الظاهر ابتناء استدلاله به على قاعده التسامح في أدله السنن.

إلا أن من القريب جدا حمله على إرادته استحباب الوضوء حين الغضب لتسكينه، نظير ما تضمن الأمر بالجلوس لمن غضب قائما،

و القيام لمن غضب جالسا، و مس ذى الرحم لمن غضب عليه (٤)، لا استحبابه بعده، ليكون مما يستحب الوضوء منه، بنحو

يناسب ما نحن فيه من الكلام في النواقض.

و منها: الإكثار من إنشاد الشعر الباطل. ففي موثق سماعه: «سألته عن نشيد [نشيد. إنشاء. استبصار] الشعر هل ينقض الوضوء؟ أو

ظلم الرجل صاحبه أو الكذب؟ فقال: نعم، إلا أن يكون شعرا يصدق فيه، أو يكون يسيرا من الشعر:

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب آداب المائده حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥١ من أبواب آداب المائده حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٤٧ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب جهاد النفس حديث: ٤، ١٩.

الأبيات الثلاثة و الأربعة، فأما أن يكثر من الشعر الباطل فهو ينقض الوضوء» (١).

و لا مجال للبناء على الجوب، بعد ظهور تسالم الأصحاب و سيره المتشرعه على عدمه المعتضد بنصوص الحصر.

و خبر معاوية بن ميسره: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إنشاد الشعر هل ينقض الوضوء قال: لا» (٢)، فإنه و إن كان أعم، إلا أن حمله على غير مورد الموثق لا يخلو عن بعد، لشيوخ مورده. فتأمل.

ثم إنه لا مجال لحمله على التقيه، بعد عدم ظهور قول للعامه بناقضيته، بل في المنتهى دعوى إجماع علماء الأمصار على عدمها.

و من هنا يقرب حمله على الاستحباب- كما في التهذيب [٣]- و لا سيما مع المناسبه الارتكازيه بين فرض بطلان الشعر و نقض الوضوء به، بنحو ينبغى إعادته، لأنه أكد في التنفير عنه، بل هو المناسب للتسامح في تحديد الموضوع، لأن الكثره و إن كانت من الأمور العرفيه، إلا أن تطبيقها عندهم لا يبتنى على التدقيق.

و أما ما تقدم من أن إهمال الأصحاب لذكر ما يستحب الوضوء منه موهن للحمل على الاستحباب، فهو من القرائن النوعيه على عدم حمل النصوص الكثيره عليه، لأن كثره الأمور المذكوره في النصوص تقتضى الاهتمام بها و التنبه إليها لو كانت موضوعا للاستحباب بنظرهم، و هو لا- ينافى غفلتهم عن خصوصيه بعضها و حملها على الأعم الأغلب، فلا ينهض إعراضهم في تلك الموارد برفع اليد عن مقتضى القاعده من حمل الأمر على الاستحباب بعد تعذر حمله على الجوب مع الالتفات لخصوصيتها. فتأمل جيدا.

هذا، و قد استشكل بعض مشايخنا في الحمل على الاستحباب بعدم ظهور النصوص في الأمر المولوى، بل في كون الوضوء بعد الأمور المذكوره لأجل

[٣] و قد يرجع إليه ما في الاستبصار من الترديد بينه و بين احتمال التصحيف في «ينقص» و أنه بالصاد.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

ناقضيتها، و لا معنى للناقضيه الاستجابيه.

و يندفع: بأن مرجع الحمل على الاستجاب في المقام إلى أن الأمور المذكوره ناقضه لمرتبته من الطهاره يستحب تحصيلها و إن لم تكن ناقضه للمرتبه اللازمه التحصيل منها، نظير ما ورد في آداب الصلاه و الصوم من التعبير بالقطع و الإفطار و نحوهما.

و قد تقدم في حكم البئر ما له نفع في المقام.

بقي في المقام أمران.

الأول: أن المرجع في تحديد الباطل هم المتشرعه، بما لهم من مرتكزات عرفيه و شرعيه، لأنهم هم المخاطبون بذلك، فمثل شعر الموعظه و التاريخ و العلم و مدح و هجاء من يستحق حق، و مثل شعر الغزل و التشبيب و مدح و هجاء من لا يستحق باطل.

أما المرجع في تحديد الكثره فهم العرف، إذ ليس للشارع تحديد أو تطبيق يخرج به عن المرتكزات العرفيه.

و ما تضمنه الموثق من ذكر الأبيات الأربعة غير وارد للتحديد، بل التمثيل.

فتحديد موضوع استجاب الموضوع بذلك في المدارك في غير محله.

نعم، هو كاشف عن مقاربتة للكثره. فلاحظ.

الثاني: قال في الجواهر: «و الإنشاء أقوى من الإنشاد. و تكرير البيت أو البيتين لا- يوصفهما بالكثره. و لو أنشد ثم حذف منه بحيث أفسد شعريته احتمال خروجه عن الحكم، و لعل الأولى خلافه. و لا دخل للاتصال و الانفصال، فلو قرأ في أوقات متعدده بحيث يكون مجموعها كثره ترتب الحكم».

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ١٠٤

و ما ذكره قريب، عدا جريان الحكم مع إفساد الشعر، فإنه ممنوع، لعدم صدق إنشاد الشعر حينئذ.

كما أن الإنشاء إنما يكون أقوى من الإنشاد إذا ابتنى على قراءه الشعر، كما في الارتجال، بل قد يصدق عليه الإنشاد، أما الإنشاء من دون قراءه، كما لو حرره

كتابه، فلا مجال لإلحاقه به، فضلا عن دعوى أقوائته منه.

و منها: ظلم الرجل صاحبه، لموثق سماعه المتقدم، و يظهر الكلام فيه مما سبق.

و منها: الغيبه، إما لأنها من أفراد الظلم، أو للنبوى: «من اغتاب أخاه المسلم بطل صومه، و نقض وضوءه» (١). و الكلام فيه كما فى سابقه.

و منها: الكذب، كما فى الجواهر و غيرها. و يقتضيه موثق سماعه المتقدم، و موثقه الآخر: «سألته عن رجل كذب فى شهر رمضان، فقال: قد أفطر و عليه قضاؤه و هو صائم يقضى صومه و وضوءه إذا تعمد» (٢).

و قد يشكل فيه: باحتمال كون نقض الوضوء لأجل نقض الصوم بالكذب، كما يناسبه عطفه على القضاء المتفرع على الإفطار، لا لأجل الكذب بنفسه.

فالعمده الموثق الأول، فيجرى فيه ما تقدم.

لكن قد يدعى لزوم تقييده بموثق أبى بصير أو صحيحه: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الكذبه تنقض الوضوء و تفطر الصائم. قال: قلت له: هل كنا. قال:

ليس حيث تذهب، إنما ذلك الكذب على الله و رسوله و على الأئمه عليهم السلام» (٣).

وفيه: أن كون المفطر الناقض للوضوء هو الكذب الخاص لا ينافى كون مطلق الكذب ناقضا للوضوء فقط.

على أنه بعد حمل النقض على مرتبه من النقض فى الطهاره تقتضى استحباب الوضوء فهو قابل للشده و الضعف، بأن يكون المراد بالموثق المرتبه الضعيفه منه، و بحديث أبى بصير المرتبه الشديده منه، و هو أقرب من تقييده بالفرد القليل غير الشائع.

نعم، المناسبات الارتكازيه تقتضى تقييده بالتعمد، كما هو مقتضى الموثق

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الإمساك حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الإمساك حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الإمساك حديث: ٢.

الثانى، لو تمّ الاستدلال به.

هذا ما تيسر لنا العثور عليه من موارد النصوص و كلمات الأصحاب. و ربما فاتنا شىء قد يظهر الحال فيه مما تقدم.

بقى فى المقام أمران.

الأول: لو قيل باستحباب الوضوء من هذه الأمور أو بعضها، فقد قال فى الجواهر: «و لعل الاستحباب فى هذه الأمور و ما شابهها إنما هو تأكيد استحباب التجديد».

و لعله مقتضى إطلاق نصوص التجديد «١» المتضمنه أن الوضوء على الوضوء كفاره لما مضى فى ليله أو نهاره من الذنوب ما خلا الكبائر، و أنه عشر حسنات.

نعم، مقتضى ما فى بعض نصوصه من أنه نور على نور كونه مؤكدا للطهاره، و مقتضى نصوص المقام كونه مكملًا- لنقصها المسبب عن الأمور المذكوره، فيتقابل أثرهما.

لكن المضمون المذكور- مع عدم وروده إلا فى مرسله الصدوق «٢» - لا ينافى الإطلاقات. فلاحظ.

الثانى: لو صادف الوضوء هنا حدثًا ارتفع به، لأن الظاهر اتحاد ماهيه الوضوء، و أن اختلاف أثره لاختلاف حال المتوضى، فإن كان محدثًا ارتفع حدثه كما تقتضيه نصوص النواقض، و إن كان ناقص الطهاره تكملت طهارته، و إن كان تام الطهاره تأكدت طهارته، كما تقتضيه بعض نصوص التجديد، نظير ما تقدم فى آخر المسأله الواحده و السبعين فى الوضوء التجديدى.

و لذا لا ريب ظاهرًا فى عدم الأثر لهذه الأمور لو وقعت حال الحدث، لاندكائك أثرها فيه، كما لا يستحب الجمع بين الوضوء لها و الوضوء للحدث لو وقع

(١) تراجع النصوص المذكوره فى الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

بعدها، و لا- يشرع الوضوء منها بنحو لا- يترتب عليه رفع الحدث، كما لو وقع أحدهما في أثناء حدوث الآخر، مع أنه لو كان الوضوء المذكور مباينا بماهيته للوضوء الرافع، كان ذلك مخالفا لإطلاق أدلته.

و منه يظهر الحال فيما لم يثبت مشروعيته، بل جىء به برجاء المطلوبيه، فإنه في فرض مصادفته للحدث تنكشف مشروعيته و صحته، بعد فرض كون الوضوء حقيقه واحده مقصوده في المقام، و إن لم يكن الداعى لها رفع الحدث.

و أما دعوى: أن عباديته موقوفه على قصد الأمر به، و المفروض عدم قصد الأمر برفع الحدث للاعتقاد بعدمه، و أن الأمر الاستجابى المقصود احتمالى غير محرز بنفسه ليحرز صحه الوضوء به و عباديته كى يكون رافعا للحدث، إلا أن يؤتى به بنيه الأمر الفعلى، بنحو ينطبق على الأمر برفع الحدث في ظرف مصادفته، لكنه محتاج إلى عنايه يبعد تعمدتها مع الاعتقاد بعدم الحدث.

فيظهر اندفاعها مما تقدم في المسأله الواحده و السبعين من أن عباديه الوضوء إنما تقتضى إيقاعه بوجه قربى و إن لم يصادف الأمر، و يكفى في ذلك الإتيان به في المقام برجاء المطلوبيه. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم، و له الحمد.

الفصل السادس من استمر به الحدث فى الجملة (١)- كالمبطن و المسلوس و نحوهما (٢)- له أحوال أربع.

(١) بنحو يشمل ما إذا كان متقطعا يتعذر فى بعض الوقت إيقاع الصلاه بدونه، ليشمل جميع الصور المفروضه، خصوصا الأولى منها.

(٢) النصوص إنما تعرضت للمسلس و المبطن و المستحاضه التى يأتى الكلام فيها فى محلها، و كلام جمهور الأصحاب مختص بها، مع ظهور كلام بعضهم فى دخول مستمر الريح فى المبطن حقيقه أو حكما.

نعم، حكى فى مفتاح الكرامه التعدى لغيرها من الأحداث عن بعض الأصحاب من دون تعيين، و ظاهر الجواهر الجرى عليه.

و هو غير ظاهر الوجه بعد قصور النصوص عنه.

و لا مجال لفهم عدم الخصوصيه لمواردها بعد عدم كون الحكم ارتكازيا، بل تعبديا مخالفا للقواعد المقتضيه لتعذر الصلاه بتعذر شرطها، خصوصا مثل الطهاره التى لا تسقط بالتعذر عند المشهور على ما يأتى فى فاقد الطهورين إن شاء الله تعالى.

و عدم ناقضيه الحدث فى المقام للضروره ليس بأولى ارتكازا من عدم ناقضيه الحدث السابق فى فاقد الطهورين لأجلها.

و مثله التعدى بتنقيح المناط، إذ لا طريق لإحراز المناط، و لا سيما مع اختلاف الاستحاضه عن المسلس و المبطن فى أحكام بعض الفروض، مع

الأولى: أن تكون له فتره تسع الوضوء و الصلاة الاختياريه (١)، و حكمه وجوب انتظار تلك الفتره (٢)

اشتراكها معهما في استمرار الحدث، بل احتمال الاختلاف بين المسلوس و المبطون في الاحكام.

و من هنا يتجه الاقتصار على ما إذا كان استمرار الحدث لمرض يصدق معه العناوين التي تعرضت لها النصوص، دون ما إذا كان لضروره خارجيه، من إكراه، أو نحوه.

بل يتعين في الجميع الرجوع فيه للقاعده المقتضيه للمحافظه على الصلاة في فتره تسع الطهاره المائيه ثم الترابيه مع الصلاة بدون حدث إن كانت هناك فتره، و إلا فالبناء على تعذر المشروط بتعذر شرطه و سقوط الأداء و انتظار القضاء بعد ارتفاع العذر، لو لم نقل بسقوط القضاء، لعموم ما ورد في المغمى عليه من أن ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر.

و أما ما عن شرح المفاتيح من عدم سقوط الصلاة- يعنى فى الوقت- إجماعاً، فهو غير ظاهر بنحو ينهض بالخروج عن القاعده، لعدم تحرير المسأله فى كلماتهم، و عدم قيام الارتكازيات عليها بنحو معتد به.

على أنه لو تمّ أو كان الشفاء ميؤوساً منه أو بعيد الأمد بنحو يقطع بعدم رضا الشارع بترك الصلاة فى الوقت، فاللازم ملاحظه القواعد العامه فى اختيار الصلاة الميسوره، فإذا أمكنت الصلاة التامه مع الطهاره المائيه ثم الترابيه تعينت، كما ذكرنا، و إلا لزم ملاحظه الأهميه فى الأجزاء و الشروط، و لا يجوز اختيار الصلاة مع الحدث المتجدد- كما فى المسلوس و المبطون- ابتداء، إلحاقاً له بهما بعد ما سبق، فلاحظ.

(١) و أما لو لم تسع إلا الصلاة الاضطراريه بنقص بعض الأجزاء أو الشروط، فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) كما فى جامع المقاصد، و ذكره فى المسلوس فى الروض و المسالك

و المدارك و محكى التذكرة و علله فى الروض و المدارك بما يقتضى التعميم للمبطون، و فى الجواهر فى المسلسلوس: كما صرح به جمع من الأصحاب، بل لا أجد فيه خلافا هنا سوى ما ينقل عن الأردبيلى، و ذكر فى المبطن أن التأمل فى كلماتهم، بل تصريح بعضهم شاهد بخروجه عن محل النزاع. و يستفاد بالأولويه ممن أوجب عليه المحافظه على الصلاه الاضطراريه مع الطهاره لو تمكن منها، كما فى كشف اللثام و عن السرائر.

و كيف كان، فهو مقتضى القاعده فى الواجب الاختيارى، حيث يجب المحافظه عليه مع القدره.

و منه يظهر ضعف ما عن الأردبيلى فى مجمع البرهان. قال: «يجوز له الصلاه فى أول الوقت، لعموم أدله الأوقات و الصلاه، و كون العذر موجبا للتأخير غير متيقن، و للخرج و الضيق».

لاندفاعه: بأنه يلزم الخروج عن العموم بعد تقييده بالصلاه عن طهاره بالمحافظه عليها. و هو الدليل على إيجاب العذر للتأخير.

و الحرج النوعى - لو تم - لا يسقط التكليف، و الشخصى - مع عدم اطراده - لا يقتضى بدليه الناقص، بل سقوط التام، فالإكتفاء بالناقص يبنى على اقتضاء القاعده له، لنظير ما تقدم فى غير المسلسلوس و المبطن من أفراد مستمر الحدث.

و أما نصوص المقام فقد ادعى سيدنا المصنف قدس سره انصرافها عن ذلك، بقريته و رودها مورد العذر و الاضطرار، و لا سيما مع قوله عليه السلام فى صحيح منصور بن حازم:

«إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعذر.» (١).

لكن يصعب حمل النصوص على صورته عدم الفتره واقعا، و منها صحيح حريز عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه قال: إذا كان الرجل يقطر منه البول و الدم، إذا كان حين الصلاه أخذ كيسا و جعل فيه قطنا ثم علقه عليه و أدخل ذكره فيه، ثم صلى، يجمع بين صلاتين، الظهر و العصر، يؤخر الظهر و يعجل العصر بأذان و إقامتين،

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

و يؤخر المغرب و يعجل العشاء بأذان و إقامتين، و يفعل ذلك في الصباح» (١).

فإن حمل التقطير على خصوص المستمر الذي لا فتره فيه أصلاً بعيد جداً، لندرته ذلك، كحمله على ما فيه فترات لا تسع الطهارة و الصلاة، لعدم القرينه على التحديد المذكور، بل و بعده بعد كون المتعارف بين من يتلى بذلك عدم الضابط له، بلحاظ طول الفترات و قصرها و اختلاف أوقاتها، فعدم التنبية لذلك و لاحتمال حصول الفتره المطلوبه بعد الصلاة ظاهر في عموم الحكم لصوره وجود الفتره واقعا، و عدم وجوب تحريها و الفحص عنها و انتظارها، كما تقتضيه القاعده الأوليه.

و أظهر من ذلك ما ورد في المبطلون، كموثق محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المبطلون فقال: يبني على صلاته» (٢).

فإن المراد من البناء على الصلاة فيه ليس محض الإتيان بالصلاه في مقابل تركها لتعذر الطهارة، و إلا ناسب أن يقول: «يصلى».

ولا- إكمالها من دون وضوء للحدث المتجدد في أثنائها في مقابل استئنافها من غير وضوء أيضاً، إذ لا- حاجه لطرده احتمال وجوب الاستئناف من دون وضوء، لعدم المنشأ له بعد كون الإكمال حينئذ أقرب للصحة ارتكازاً من الاستئناف، لما فيه من وقوع بعض الصلاة بطهاره.

و احتمال مبطليته للصلاه دون الطهارة بعيد جداً، يبعد أن يكون هو المثير للسؤال، كاحتمال أهميه مبطليته للصلاه من شرطيه الطهارة فيها، كيف و المرتكز تفرّع مبطليته للصلاه على مبطليته للطهارة التي هي شرط فيها.

بل المراد من البناء على الصلاة في الموثق هو إكمالها بعد الوضوء للحدث المتجدد، دفعا لتوهم وجوب استئنافها بعد الوضوء- الذي تضمنته النصوص في غير المبطلون (٣) - فرارا من محذور مبطلية الحدث للصلاه، كما هو مقتضى الجمع

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٣) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة.

بين الموثق و النصوص الأخر الواردة في المقام، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام: «أنه قال: صاحب البطن الغالب يتوضأ و يبني على صلاته» (١).

و خبره [٢] عنه عليه السّلام: «قال: صاحب البطن الغالب يتوضأ ثمّ يرجع في صلاته، فيتم ما بقى» (٣).

و عليه يكون واردا مورد المفروغيه عن توقع الفتره التي بها يمكن استئناف الصلاه بعد الوضوء، فكيف يمكن حمله على عدمها؟! فتأمل.

مضافا إلى صعوبه حمل جميع هذه النصوص على عدم الفتره بالنحو المذكور، مع أن المفروض فيها وجود الفتره في الجملة، و لا سيما مع ما أشرنا إليه آنفا من عدم الضابط غالبا للفترات، فلو كان الأمر دائرا مدار وجود الفتره واقعا لصعب تحديد موضوع النصوص و العمل عليها إلا بانتظار آخر الوقت، و هو بعيد عنها جدا.

و من هنا يتعين حمل العذر في صحيح منصور على العذر بلحاظ العجز عن

[٢] عده غير واحد- أولهم العلامه في المختلف على ما حكى عنه- موثقا، مع أن في سنده محمد بن نصير، المشترك بين جماعه، و المردد في هذا الحديث بحسب الطبقة بين الكشي الثقه و النميري الضال الملعون الذي وردت فيه الذموم العظيمه و نسبت له الأفعال الشنيعه و المقالات المهلكه، و لم يتضح حتى الآن المرجح للأول.

نعم قد يقال: لما كان الراوى عنه العياشى، الذي هو من الأعيان الذي يمتنع عاده روايته عن النميري حال انحرافه، كما يمتنع اهتمام الأصحاب بالحديث مع ذلك، فلا بد أن يكون المراد به الكشي أو النميري في حال استقامته، فيكون الحديث معتبرا إن لم يكن من الموثق اصطلاحا، لكن الشيخ أرسل في التهذيب الحديث عن العياشى و لم يذكر فيه سنده إليه، و سنده المذكور في الفهرست قد اشتمل على أبي المفضل محمد بن عبد الله الشيباني، الذي قال عنه في الفهرست: «حسن الحفظ غير أنه ضعّفه جماعه من أصحابنا»، و قال عنه النجاشي «كان في أول أمره ثبتا ثمّ خلط، و رأيت جل أصحابنا يغمزونه و يضعفونه. سمعت منه كثيرا ثمّ توقفت عن الروايه عنه إلا بواسطه بينى و بينه». إلا أن يقال: إن الروايه عن كتاب العياشى، و هو معروف عند الشيخ قدس سرّه و ذكر السند له لمحض التبرك بالاتصال بالمعصوم عليه السّلام. فتأمل.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه باب: ٥٠ حديث: ١١، ج: ١، ص: ٢٣٧، طبع النجف الأشرف.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

ص: ١١٢

حبس البول، لا العجز عن الصلاة بالطهاره التامه، لاستيعاب العذر للوقت، فإنه يناسب الامتتان بنسبه العذر لله تعالى، لأنه لا بد منه مع التعذر. فلاحظ.

و أما ما سبق من الجواهر من خروج هذه الصوره عن محل الكلام، فلم يتضح بنحو معتد به، بعد اضطرابهم في عنوان محل الكلام و شدة خلافهم في الحكم، كما اعترف به بعضهم، و يشهد به النظر في كلماتهم.

بل في الحقائق أن المفهوم من كلام بعضهم حمل النصوص على ما إذا دخل في الصلاة متطهرا ثم فجأه الحدث، كانت له فتره تسع الصلاة كلا أو بعضا أو لا.

و لعل منشأ ما ادعى من خروج ذلك عن محل الكلام هو قوه ارتكازيه القاعده المقتضيه لتحصيل الواجب الاختياري، بنحو يصعب حمل كلماتهم على ما يشمل الصوره المذكوره.

لكن المتيقن من ذلك ما إذا كانت الفتره مضبوطة معلومه وقتا و قدرا، حيث لا- يحتاج تحريها إلى كلفه و مئونه، فإن بعد الاكتفاء بالصلاه مع الحدث حينئذ ارتكازا لعدم الحاجه له موجب لانصراف كلماتهم عنه بقريته ورودها مورد العذر و الاضطرار، و لا سيما مع ندره الصوره المذكوره.

و من ثم لا- يبعد انصراف النصوص عنها أيضا، بخلاف ما لو لم تكن الفتره معلومه كذلك، كما هو الغالب، حيث يصعب الالتزام بمانعيتها من جريان الأحكام الآتية، بحيث يجب تدارك الصلاه لو وقعت مع الحدث في أول الوقت لتخيل عدم الفتره ثم صادف تحققها في آخره- كما التزم به في العروه الوثقى و جمله من شروحيها و حواشيها- لصعوبه حمل النصوص على ذلك، كما عرفت، و خروجه عن محل الكلام بين الأصحاب غير ظاهر بنحو يرفع به اليد عن مقتضى النصوص.

فلاحظ.

ثم إنه بناء على انصراف النصوص عن صوره ضبط الفتره قدرا و وقتا، يتجه الاكتفاء فيها بما يسع الصلاه الاضطراريه ببعض المراتب التي يلزم الإخلال فيها

و الوضوء و الصلاه فيها (١).

الثانيه أن لا تكون له فتره أصلا

الثانيه: أن لا تكون له فتره أصلا، أو تكون له فتره يسيره لا تسع الطهاره و بعض الصلاه. و حكمه الوضوء و الصلاه، و ليس عليه الوضوء لصلاه أخرى (٢)،

بما يعلم من الشارع الأقدس أنه دون الطهاره في الأهميه، كالسوره و نحوها مما يتعين تركه في غير المسلوس و المبطون ممن يستمر منه الحدث عند مزاحمته للطهاره.

بل لا ينبغي التأمل في ذلك، بالإضافه إلى الطهاره المائيه.

فلو دار الأمر بين الصلاه بطهاره ترابيه لا حدث فيها و الصلاه بطهاره مائيه يتخللها الحدث تعينت الأولى، عملا بالقواعد العامه.

نعم، لا- يبعد عدم جواز الإخلال بالقيام أو الركوع و السجود الاختياريين لأجل ذلك، لأن دخل ذلك في منع الحدث مما يحتمل حتى في مورد النصوص، فعدم التعرض فيها له ظاهر في عدم سقوطها، كما هو ظاهر الأصحاب.

و منه يظهر حال ما في كشف اللثام و عن السرائر من أنه إن أمكنه التحفظ من الحدث إذا اختصر الصلاه أو جلس أو اضطجع أو أوما للركوع و السجود، وجب.

فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) فلو لم يصل فيها وجب عليه الصلاه فيما بعدها بالنحو اللازم على مستمر العذر، لدخوله في موضوع النصوص حتى بناء على اختصاصها بصوره الاضطرار، لتحقق الاضطرار و إن كان مستندا إليه، سواء كان ترك الصلاه تقصيرا أو عن عذر، و إن لزم الإثم في الأول، بناء على بقاء ملاك الواجب الاختياري في حال الاضطرار.

(٢) اختلفت كلمات الأصحاب (رضوان الله عليهم) في حكم هذه الصوره، فإن تصويرها بهذا الوجه و إن لم يذكره القدماء، بل ذكره جمع من

المتأخرين - كما فى الحدائق - إلا أنه قد يستفاد حكمها عند غيرهم من إطلاق كلماتهم أو قرائن فيها.

و يستفاد من مجموع كلماتهم أن فيها أقوالا ثلاثة.

الأول: ما ذكره فى المتن من الاكتفاء بوضوء واحد للصلوات المتعدده، و سبقه إليه فى العروه الوثقى، و أمضاه جماعه من محشيها.

و اختاره فى خصوص المسلسل فى المبسوط، و عن كشف الرموز الميل إلى موافقته، و عن شرح الإرشاد لكاشف الغطاء أنه قوى جدا.

و ربما يكون عدم تعرضهم له فى المبطلون لعدم فرضهم الاستمرار فيه بالنحو المذكور، لا للفرق بينه و بين المسلسل فى ذلك.

الثانى: وجوب الوضوء لكل صلاه، كما هو المصرح به فى المعتبر و النافع و الإرشاد و القواعد و الروض و جامع المقاصد و كشف اللثام، و محكى التذكرة و المختلف و الدروس و الذكري و غيرها، و فى جامع المقاصد أنه المشهور، و ذكر ذلك فى خصوص السلس فى الخلاف مدعيا فى ظاهر كلامه الإجماع عليه، و خصصه فى المنتهى بالبطن.

الثالث: جمع الظهرين بوضوء و العشائين بوضوء و يتوضأ لكل صلاه غيرها، كما ذكره فى السلس فى المنتهى، و مال إليه فى المدارك و الحدائق، و عن مجمع البرهان نفى البعد عنه.

و أما القول فى المبطلون بوجوب الوضوء فى أثناء الصلاه و البناء على ما مضى منها على من دخل فيها متطهرا ثم فجأه الحدث، فلا- يبعد ابتناؤه على فرض تحصيل الطهاره لتمام الصلاه بذلك، لفرضهم الفتره التى تسع الطهاره و بعض الصلاه، كما فى الصورتين الآتيتين، لا فى هذه الصوره.

نعم، ظاهر من قيد الحدث المفاجئ بالاستمرار- كما فى المعتبر و المنتهى- وجوبه مره واحده لتخفيف الحدث نظير الوضوء من مستمر الحدث لكل صلاه قبل الدخول فيها، الذى تقدم عن المشهور.

و كيف كان، فلا ينبغي التأمل في أن مقتضى عموم تقييد الصلاة بالطهاره و عموم ناقضيته الأحداث المعهوده للطهاره هو سقوط الصلاة تبعا لتعذر قيدها.

و توهم قصور عموم الناقضيه عن الفرض و اختصاصه بالخروج المعهود المبني على الاختيار، و الذي يصدق معه التبول و التغوط، موهون بملاحظه ما سبق في أول فصل النواقض. فراجع.

نعم، بعد فرض مشروعيه الصلاة بالإجماع و النصوص، فلا بد إما من سقوط شرطيه الطهاره رأسا، أو تبويضها بلحاظ الأحداث، بأن يكون كل فرد من الحدث ناقضا لمرتبه من الطهاره، و الساقط هو المرتبه التي يستند ارتفاعها لاستمرار الحدث، أو عدم ناقضيه الحدث المستمر للطهاره، تخصيصا لعموم ناقضيه الحدث.

و على الأول يحتاج وجوب الوضوء للصلاه إلى دليل، و مع عدمه فالأصل البراءه من اعتباره فيها بعد فرض تخصيص عموم شرطيه الطهاره لها.

أما على الثاني، فهو مقتضى العموم المذكور المقتصر في الخروج عنه على المتيقن.

كما أنه على الثالث، يكون وجوب الوضوء مقتضى عموم ناقضيه الحدث المقتصر في الخروج عنه على المتيقن من الحدث المستمر.

لكن لا مجال للأول، بعد ما هو المفروغ عنه بينهم من عدم جواز الصلاة مع غير الحدث المستمر من أفراد الحدث، لارتكاز كونه من صغريات اعتبار الطهاره في الصلاة، لا اعتبارا لأمر آخر بدلا عنها. و لذا لم يحتج إلى تكلف الاستدلال على عمومه لجميع أفراد الأحداث الأخر، بل أوكل لما هو المعلوم من عموم ناقضيه تلك الأحداث، حيث يكشف عن مفروغيه ابتناؤه على اعتبار الطهاره و انتقاضها بالحدث.

كما لا إشكال ظاهرا في كونه من الأركان مع اختصاص حديث: «لا تعاد»

بالطهور، دون الوضوء الذي ليس طهورا.

بل عدم التنبيه عليه فى نصوص المقام لا بد أن يكون بسبب وضوح اعتباره، و لا منشأ لوضوح ذلك إلا عموم اعتبار الوضوء فى الصلاه، الراجع لاعتبار الطهاره فيها، و لو كان واجبا تعديا مع عدم حصول الطهاره به لمصاحبتة للحدث لاحتاج للتنبيه، لمخالفته للأصل.

بل الإنصاف أن قوه ارتكاز كون جميع أفراد الوضوء مؤثره للطهاره مغن عن تكلف الاستدلال لذلك.

و ما فى بعض الكلمات من كون الوضوء فى المقام مبيحا لا رافعا، مبنى على قوه ارتكاز عموم ناقضيه الحدث شرعا، لصعوبه التفكيك بين أفرادها جدا، لعدم دخل الضروره فى التسيببات ارتكازا، و لا- ينافى الوجه الثانى المبنى على ملاحظه العمومين بالتزام تبعض الطهاره بلحاظ مراتبها و وجوب تحصيل الميسور منها.

فكأنه مبنى على عدم تحقق الرفع التام به.

و منه يظهر ضعف الوجه الثالث، و لا سيما بعد قوه ارتكاز نقصان العمل فى المقام و بقاء الملاك للفائت، و لذا لا إشكال ظاهرا فى وجوب المبادره للطهاره التامه لو علم المكلف من نفسه أنه سيتلى باستمرار الحدث، و وجوب انتظار الفتره لو كانت مضبوطة قدرا و وقتا، و لو كان الاضطرار فى المقام مانعا من ناقضيه الحدث و موجبا لتبديل الموضوع نظير صيروره المسافر حاضرا لم يكن وجه لذلك.

و من ثمّ كان الأظهر هو الوجه الثانى، و قد سبق فى ذيل الكلام فى نيه الرفع و الاستباحه أنه المناسب لارتكاز كون الأحداث من سنخ القدرات العرفيه القابله للتعدد و التأكد.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من ظهور كلماتهم فى وحده الحدث و أنه عباره عن انتقاض الوضوء غير القابل للتعدد و التأكد، و أن وجوب الوضوء فى المقام بعد فرض وجود الحدث محض تعبد مستفاد من الإجماع.

لا مجال للتعويل عليه بعد ما ذكرنا هنا و هناك، و لا سيما مع صراحه كلماتهم فى المقام فى أن وجه وجوب الوضوء هو عدم استباحه الصلاه مع

الحدث إلا بقدر الضرورة، لكشفه عن مفروغيتهم عن رافعيه الوضوء للحدث الذي لا يضطر للصلاه معه، و عدم ابتناء الإجماع على محض التعبد، بل على اعتبار الطهاره فى الجملة، الذى عرفت مناسبتة للمرتكرات.

إذا عرفت هذا، ظهر لك أن القول الثانى أقرب الأقوال لمقتضى العمومين المتقدمين، مع تأيده بما ورد فى المستحاضه.

و أنه لا مجال لما فى المبسوط من أن حمل المسلوس على المستحاضه قياس، و لا دليل على وجوب الوضوء عليه لكل صلاه.

لكفايه العمومين المذكورين فى إثبات ذلك.

بل لو احتمل وجوب الوضوء عليه فى أثناء الصلاه تخفيفا للحدث الواقع فيها لكان مطابقا لهما، إلا أنه لا مجال لاحتماله بعد ظهور التسالم على عدم وجوبه، كما ادعاه صريحا فى المعبر، بل لا ينبغى التأمل فيه بعد النظر فى كلماتهم، إذ لو كان واجبا لم يخف عليهم عادة بعد ابتناؤه على كلفه خارجه عن الوضع المتعارف، و عدم الضابط الارتكازى لعدده و موقعه من الصلاه كى يمكن إيكاله إليه.

بل سكوت النصوص الوارده فى المسلوس عن التنبيه عليه مع ذلك موجب لظهورها فى عدمه، و ليس هو كالوضوء لكل صلاه و يأتى تمام الكلام فى ذلك فى آخر الكلام فى هذه الصوره إن شاء الله تعالى. فليس الإشكال إلا فى كفايه الوضوء الواحد لأكثر من صلاه واحده، الذى عرفت أنه مخالف للعمومين المذكورين.

و قد يستدل لما فى المبسوط بغير واحد من النصوص.

منها: النصوص الكثيره الوارده فى سقوط القضاء عن المغمى عليه و من يستمر به العذر بين رمضانين «١»، المتضمنه لقولهم عليهم السلام: «كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر»، و نحوه مما يتضمن معذوريه المغلوب.

(١) راجع الوسائل باب ٣ من أبواب قضاء الصلوات و باب ٢٥ من أبواب أحكام الصوم.

فإن سوقها لبيان عدم وجوب القضاء الذى هو عبارته عن تكليف جديد بسبب عدم الإتيان بالواجب فى وقته، أو بقاء التكليف بأصل الواجب لذلك- كما هو الظاهر- كاشف عن أنه ليس المراد بالعدر فيها ما يقابل المؤاخذة من العقاب و ما هو من نسخه شرعا كالكفاره، بل ما يعم عدم حدوث التكليف أو سقوطه، و عموم ذلك يقتضى فى المقام عدم وجوب الوضوء على المكلف بسبب البول و نحوه إذا غلب الله عليه، إما لعدم ناقضيته أو عدم وجوب الطهاره منه.

وفيه- مع أن لازمه عدم وجوب الوضوء للقطرات المذكوره مع وجود الفتره المضبوطه بل حتى بعد الشفاء، بل فى سائر موارد العجز عن تجنب الحدث، و لا- يظن التزامه من واحد-: أن الكبرى المذكوره لا- تخلو عن إجمال، بسبب تطبيقها فى المورد المذكور، لأن ظاهر العذر عدم المؤاخذة، فتطبيقه على القضاء موقوف إما على تنزيل القضاء منزله المؤاخذة، لأنه عرفا من سنخ التدارك و فيه نحو من الثقل و الكلفه تزيد على ابتداء التكليف، فيقتصر فيه على مورده و نحوه مما ثبت فيه التنزيل المذكور. أو حمل العذر على ما يعم عدم التكليف أو سقوطه- كما ذكر فى وجه الاستدلال- لينفع فيما نحن فيه.

و ليس الثانى بأولى من الأول، لو لم يكن الأول أولى، لما فيه من المحافظه على ارتكازيه الكبرى، و لا سيما مع لزوم كثره التخصيص على الثانى، خصوصا لو حمل على ما يعم بقاء التكليف، لكثره موارد بقائه مع غلبه الله تعالى فى الترك، بل لم نعهد فى المؤقت موردا لسقوط التكليف فى الوقت مع الترك فى أوله.

بل قد يدعى أن ذلك لازم حتى على الأول لكثره موارد وجوب القضاء بالترك مع غلبه الله تعالى، و هو مما يوجب إجمال هذه النصوص و يلزم بالاختصار على موردها، و إن صرح فى بعضها بالعموم بمثل قوله عليه السلام: «هذا من الأبواب التى يفتح كل باب منها ألف باب» (١). لا يخلو عن إشكال أو منع على ما يأتى فى حكم فاقد الطهورين من مباحث التيمم. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٩.

و منها: صحيح منصور بن حازم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه. فقال لى: إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر يجعل خريطه» (١).

و صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «سئل عن تقطير البول. قال: يجعل خريطه» (٢).

بدعوى: أن الاقتصار فى بيان الوظيفة على جعل الخريطه ظاهر فى عدم وجوب الوضوء، ولا سيما مع التنبيه فى الأول للمعدوريه بسبب العجز، حيث يدل على عدم الأثر للقطرات فى وجوب الوضوء، للعجز عن حبسها.

و أما عدم التنبيه للوضوء لغير القطرات المذكوره من أفراد الحدث، فلأنه خارج عن مورد السؤال، ولا سيما مع ما فى الأول من المعدوريه بسبب العجز عن الحبس، حيث يناسب عدمها مع قدره عليه.

وفيه: أن الاقتصار على جعل الخريطه قد يكون مسببا عن انصراف السؤال لخصوص جهه الخبث، مع استيضاح حكم الحدث، بل هو الظاهر من الأول بسبب التمهيد لجعل الخريطه بيان المعدوريه لظهوره فى كون المعدوريه من جهه الخبث التى اهتم الإمام عليه السلام بعلاجها.

على أن الأمر بجعل الخريطه منصرف لحال الصلاه، لأجل منع التنجس بما يتقاطر حين إرادتها بالقدر الممكن، فلو دلّ على العفو عن الحدث المسبب عنها فالمتيقن منه العفو عنه بالإضافة للصلاه الواقعه حينه، ولا يدل على العفو عنه بالإضافة للصلاه أخرى.

ولا سيما مع أن التعبير بأولويه الله تعالى بالعدر ظاهر فى المفروغيه عن تحقق موضوعه عرفا، وهو لا يعم ما عدا الصلاه الواقعه حينها، حيث لا عذر فى الصلاه معه مع تيسر رفعه قبل الدخول فيها. فلاحظ.

و منها: موثق سماعه: «سألته عن رجل أخذته تقطير من قرحه [فرجه. يب] إما دم وإما غيره. قال: فليصنع خريطه و ليتوضأ و ليصل، فإنما ذلك بلاء ابتلى به،

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٥.

فلا يعيدن إلا من الحدث الذى يتوضأ منه» (١).

بدعوى: أنه ظاهر فى عدم وجوب الوضوء إلا للحدث المتعارف، دون الذى ابتلى به من التقطير.

وفيه: أن الأقرب من ذلك جعل الجواب قرينه على المراد بغير الدم فى السؤال مثل القيح و الصديد، دون الحدث الذى يتوضأ منه، كما هو المتعين على نسخه الوسائل، المتضمنه ل «قرحه» بدل «فرجه».

ومنها: خبر عبد الرحيم [٢]: «كتبت إلى أبى الحسن عليه السّلام فى الخصى يبول فيلقى من ذلك شدة و يرى البلب بعد البلب. قال: يتوضأ و [ثمّ. فى، فقيه] ينتضح [٣] فى النهار مره واحده» (٤).

وفيه: أن الاستدلال إن كان بلحاظ قوله عليه السّلام: «مره واحده». فالمتيقن رجوعه

[٢] رواه الصدوق مرسلا عن الكاظم عليه السّلام. و رواه الشيخ فى التهذيب فى موضعين بسندين عن سعدان ابن مسلم عن عبد الرحيم. و الأول لم يصرح أحد من القدماء بتوثيقه، و إنما ذكر الشيخ فى الفهرست أن له أصلا. لكن روايه غير واحد من أجلاء أصحابنا عنه و روايه جماعه لكتابه- كما ذكره النجاشى- و نحوهما مقرب لوثاقته جدا. و لا سيما مع قرب كونه قائد أبى بصير الذى روى عنه فى كامل الزياره، بل عن السيد الداماد: أنه شيخ كبير القدر جليل المنزله. و الثانى هو القصير على الظاهر، كما صرح به فى أحد الموضعين من التهذيب. و يشترك مع سابقه فى عدم التوثيق الصريح و فى روايه بعض الأجلاء عنه. و قد يظهر من بعض الروايات أن له منزله.

أما الكلينى فقد رواه عن سعدان بن عبد الرحمن، كما فى الوسائل. لكن فى الطبعة الحديثه من الكافى: «سعدان عبد الرحمن» فيكون هو سعدان بن مسلم، بناء على ما فى جامع الرواه من أن اسمه عبد الرحمن و لقبه سعدان، و قد يؤيد بكون الراوى عنه أحمد بن إسحاق الذى هو يروى عن سعدان ابن مسلم. بل قد يعينه عدم ذكر سعدان بن عبد الرحمن فى كتب الرجال.

و كيف كان، فمن القريب اعتبار الخبر و لا سيما مع روايه المشايخ الثلاثة له و ظهور حال الصدوق و الكلينى فى الاعتماد عليه.

[٣] كذا فى الكافى و أحد الموضعين من التهذيب، و فى الموضع الآخر منه و فى الفقيه: «ينضح ثوبه».

و منه يتضح الإشكال فى الاستدلال به على العفو عن نجاسه ثوب من تواتر بوله.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٨.

ص: ١٢١

لانتضاح، ولا قرينه على رجوعه للوضوء أيضا، لو لم يكن مخالفا للظاهر، ولا سيما على تقدير العطف ب «ثم» كما في بعض طرق الحديث. كيف ولا إشكال ظاهرا في وجوب الوضوء عليه لغير البول من الأحداث، ولا وجه لفرض وقوعه مره واحده في اليوم؟

بل ظاهر الخبر ناقضيه البول في المره الأولى فقط، وهو لا يناسب القول بعدم وجوب الوضوء للبول مطلقا- كما يظهر من المتن- أو لخصوص المتقاطر منه- كما يظهر من بعضهم- إذ على الأول لا- يجب الوضوء للبول حتى في المره الأولى، وعلى الثانى يجب الوضوء للبول غير المتقاطر لو تكرر.

و إن كان بلحاظ إطلاق الوضوء، بدعوى ظهوره في وجوب الوضوء للبول، و الانتضاح للبلل من دون وضوء.

فهو لا- يخلو عن إشكال، إذ لا- يبعد عن تركيب الكلام رجوع كلا- الأمرين للبلل، و لم يتعرض للوضوء للبول، اتكالا- على المفروغيه عن وجوبه له، كما لم يتعرض للغسل منه بالاستنجااء لذلك أيضا.

نعم، لو أريد من البلل ما لم يحكم عليه بالبوليه تعين الحمل على الاستحباب. و لعله المتعين بلحاظ الأمر بالنضح الذى ورد الأمر به استحبابا في غير مورد من موارد اشتباه النجاسه و غيره، كالثوب يصيبه المذى «١»، أو الكلب و الخنزير الجافان «٢»، و أثر الفأره إذا لم ير «٣»، و ما يشك في إصابه النجاسه له من الجسد أو الثوب «٤»، كثياب المجوس «٥» و بيوتهم «٦» و معاطن الإبل و مرابض البقر

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب النجاسات.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب النجاسات.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢، و باب ٤٠ منها حديث ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٦) راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب مكان المصلى.

و الغنم «١» لمن أراد أن يصلّى فيها، و الندى و الصفره تخرج ممن به جرح فى مقصدته «٢»، و لا قائل بالاكتفاء به لإصابه البول فى مورد النص، بل غايه ما قيل به وجوب غسل الثوب مره فى اليوم لمن تواتر بوله، و لا ينهض به الخبر.

هذا و لا أقل من عدم التصريح فى السؤال بكون البلل بولا، لينفع فيما نحن فيه لو تمّ الوجه المذكور.

إلا أن يستفاد ذلك من ظهور السؤال فى الضيق من الحال المذكوره و شدة التحير بسببها، مع وضوح الحكم ظاهرا بالطهاره و عدم الناقضيه فى المشتبه مع الاستبراء. كما يشكل لأجله الحمل على الاستحباب، لأن ضيق الحال يناسب التخفيف ببيان السعه أو الاقتصار على ما لا بد منه.

اللهم، إلا- أن يكون منشأ السؤال هو الاضطراب النفسى الحاصل من قوه احتمال البوليه، و لو مع السعه ظاهرا، فيكون الجواب مسوقا لبيان الوظيفه الاستجابيه حال الشك، لرفع الاضطراب المذكور بأداء وظيفه مقرره، نظير ما فى صحيح الحسين بن أبى العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المذى يصيب الثوب.

قال: لا بأس به، فلما رددنا عليه قال: ينضحه بالماء» «٣». فتأمل جيدا.

و قد ظهر مما تقدم أنه لا مجال لما فى المبسوط.

و لا ينهض شىء مما تقدم للخروج عن القاعده المعتضده بصحيح حرير المتقدم فى حكم تحرى الفتره، المتضمن للأمر بالجمع بين الصلاتين، لقرب كونه إرشادا للمحافظه على الوضوء، فيدل على انتقاضه بالحدث المتخلل بينهما على تقدير التفريق، كما أمر به فى بعض أقسام المستحاضه إرشادا، للمحافظه على الغسل.

و أما احتمال أن يكون إرشادا لتجنب زياده الخبث، فلا يخلو عن بعد، لعدم

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب مكان المصلّى.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ملازمه التفريق لزياده موضع الملاقاه من البدن مع وضع الكيس المفروض فيه، بل لا يتنجس معه غالبا إلا الذكر.

و لو خرج البول عن الكيس لكثرتة و نجس موضعا من البدن، كان التنبه على وضع الكيس كافيا فى بيان وجوب التطهير منه بلا حاجه للأمر بالجمع. و أما زياده خروج البول فى الكيس فهو غير قادح للعفو عن نجاسه الكيس لعدم تماميه الصلاه به.

على أن أهميه الوضوء ارتكازا من الخبث توجب انصراف الأمر بالجمع فى الصحيح له. فلاحظ.

ولأجله يقوى ما فى المنتهى من جواز الجمع بين الظهريين و بين العشائين بوضوء واحد، لقوه ظهور الصحيح فى ذلك، بسبب عدم تعرضه للوضوء بين الصلاتين و التصريح بجمعهما فى أذان واحد، الظاهر فى عدم الفصل بينهما.

و دعوى: سقوط الصحيح عن الحجية بسبب إعراض المشهور عنه.

ممنوعه، لاختصاص ذلك بشهره القدماء، و لم يتضح حكم المسأله بينهم، لقله المتعرضين منهم لها، كما ذكرت فى كلمات بعضهم عرضا، مع اضطراب بعضهم فى حكمها، كالشيخ فى المبسوط و الخلاف.

بل يظهر من ذكر الصدوق قدس سره للصحيح فى الفقيه الاعتماد عليه و العمل به.

بل الطبقة الوسطى المخالفه لمضمون الصحيح ليست من الكثره بنحو يعتد به، إذ عمدتهم ابن إدريس و الفاضلان و الشهيدان و المحقق الثانى فى بعض كتبهم، و لا مجال لإهمال الصحيح لأجلهم، و لا سيما مع ظهور كلام بعضهم فى المنع من دلالتهم، و قرب كون إعراض بعضهم عنه لقوه استحكام عموم مانعيه الحدث فى نفوسهم بنحو يتجلى لهم شدوده، أو لعدم حجيتهم بنظره ذاتا، كما يناسبه مسلك ابن إدريس فى الأخبار، و ظهور التردد من بعضهم فى بعض كتبه كالمحقق فى الشرائع، و العمل بالصحيح من آخر، كالعلامه فى المنتهى.

و بالجملة: لم يتضح إعراض الأصحاب عن الصحيح بنحو يكشف عن

وضوح بطلان مضمونه عندهم ليسقطه عن الحجية، فالعمل عليه متعين.

بقي في المقام أمران.

الأول: أن الصحيح مختص بالسلس، و عليه اقتصر علامه في المنتهى، و رجع في البطن للقاعده المقتضيه لوجوب الوضوء لكل صلاه، و هو المتعين، إذ لا مجال للتعدى للبطن بإلغاء خصوصيه المورد عرفاً، و لا بتنقيح المناط بعد مخالفه الحكم للقاعده، و لما ورد في المستحاضه، التي هي من أفراد مستمر الحدث.

و ما قد يظهر من المشهور من اتفاق المسلس و المبطن في أحكام الصور لو تمّ، مختص بما يطابق القاعده بنظرهم، لتزليل دليل كل منهما على صورته الملائمه لها، حيث نزلوا ما ورد في المبطن من الوضوء و البناء على صورته الفتره لتحصيل الطهاره التامه في مجموع الصلاه، و ما دل في السلس على عدم الوضوء في الأثناء على صورته الاستمرار الذي تتعذر معه الطهاره التامه، فلا مجال للتسويه بينهما في مثل هذا الحكم المخالف للقاعده.

و منه يظهر أنه لا مجال للتعدى لغير الظهريين و العشائين في جواز الجمع، اقتصاراً فيما خرج عن القاعده على المتيقن.

الثاني: لو دخل ذو السلس و البطن في الصلاه بطهاره تامه ثمّ فجأه الحدث مستمراً بنحو لا يسعه الوضوء لتمام الصلاه و لو بنحو التقطيع، فهل يمضى في صلاته، كما قد يظهر ممن أطلق الاكتفاء بوضوء واحد للصلاه الواحده لمن ليس له فتره يمكن إيقاع الصلاه معها بطهاره تامه و لو بنحو التقطيع، أو يتوضأ و يبني على ما مضى منها، كما ذكره في المعبر و المنتهى في المبطن، حيث تقدم في عرض الأقوال أن فائدته تخفيف الحدث الواقع في الأثناء، نظير الوضوء قبل الصلاه لمستمر الحدث؟ وجهان:

استدل على ثانيهما في المعبر و المنتهى بالنصوص المتقدمه الوارده في المبطن و المتضمنه أنه يتوضأ و يبني على صلاته، و يشكل بعدم ظهورها في الاستمرار، بل هي منصرفه لصوره تحصيل تمام الصلاه بطهاره المستلزم لوجود

فترات، كما يأتي في الصورة الثالثة.

و دعوى: استفاده الاستمرار من تفسير البطن بالغالب في بعض تلك النصوص.

ممنوعه، لظهور الوصف المذكور في الكنايه عن ذهاب الماسكه، لأن البطن قد لا يكون كذلك، فإنه عباره عن داء البطن، كما يأتي في ذيل الكلام في الصورة الثالثه، و هو أعم من ذلك.

نعم، قد لا- يكون مرادهما الاستمرار الحقيقي بل الاستمرار المانع من الإتيان بتمام الصلاه بطهاره، فيرجع القيد المذكور إلى اعتبار تحرى الفتره الذى تقدم الكلام فيه، و يخرج عما نحن فيه.

و كيف كان، فالوضوء لتخفيف الحدث في الأثناء- الذى هو محل الكلام- هو المناسب، للقاعده المتقدمه، مع خروجه عن المتيقن من الإجماع على الاكتفاء بوضوء واحد للصلاه الواحده، و لا سيما بملاحظه ما تقدم من أن عدم الضابط الارتكازى لعدد الوضوء فى الصلاه الواحده و موقعه منها موجب لكون سكوتهم عن التعرض لذلك كاشفا عن وضوح عدم وجوبه فى الأثناء، و هو لا يجرى فى الفرض، لأن الحدث المفاجئ مشير لاحتمال وجوب الوضوء بعده.

و أما ما دل على بطلان الصلاه بالحدث فى أثنائها «١»، فهو غير شامل للمقام، للقطع بعدم بطلانها بالحدث المذكور، وإنما الكلام فى وجوب الوضوء من الحدث المذكور لإكمالها.

و مثله ما دل على مبطلية الفعل الكثير، لما يأتي فى الصورة الثالثه.

نعم، قد يشكل فى المرأه، لاستلزام الوضوء منها الإخلال بالستر المعبر فى الصلاه غالبا، فمع عدم الدليل على العفو عنه- كما يأتي فى الصورة الثالثه- يقع التعارض بين عموم اعتباره و عموم اعتبار الطهاره.

لكن سبر أدله الحكمين شاهد بأقوائيه عموم اعتبار الطهاره و أهميته،

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاه.

فيتعين تقديمه لو كان المقام من صغريات التعارض - كما هو الظاهر - و ترجيحه لو كان من صغريات التزاحم، و لذا لا يظن بأحد التوقف في جريان حكم الصورة الثالثة في المرأه، لأن النسبه بين دليل العفو عن الفعل الكثير و دليل التستر لها العموم من وجه.

بل لا- يبعد ورود عموم اعتبار الطهاره في الصلاه على عموم اعتبار الستر، لظهوره في عدم اجتماع الصلاه مع الحدث، بحيث يكون الحدث موجبا لانقطاع الصلاه و عدم صدق التلبس بها، و ليس إكمالها في المبطون بعد الوضوء إلا- عودا إليها بعد الانقطاع لا استمرارا فيها، و ظهور عموم اعتبار الستر في اعتباره حال الانشغال بالصلاه و التلبس بها عرفا، و إن كان حال السكون المتعارف المتخلل بين الأجزاء. فتأمل.

هذا، و لكن لا بد من رفع اليد عن القاعده المذكوره بالنصوص الوارده في المسلوس، خصوصا صحيح حريز المتقدم، لشمولها لصوره وجود الفتره التي لا تسع الطهاره و الصلاه مع انضباطها، فضلا عن عدمه، لأن ما تقدم من انصرافها عن صوره ضبط الفتره التي تسع الطهاره و الصلاه ناش من ورودها مورد العذر العرفي لإيقاع الصلاه مع الحدث، و هو حاصل في الفرض.

و إنما الإشكال في المبطون الذي لا وجه للاكتفاء في صلاته مع استمرار الحدث إلا الإجماع أو نصوص المسلوس مع إلغاء خصوصيه موردها أو الإجماع.

و الأول لا يخلو في نفسه عن إشكال، كما تقدم في نظير المقام.

و الثاني غير ظاهر الشمول للمقام.

بل يشكل تحقق الإجماع في المبطون، لأن ظاهر جمهور الأصحاب فرضهم له - كالنصوص - في صوره عدم الاستمرار، بنحو يمكن تحصيل الصلاه بطهاره تامه و لو بنحو التقطيع، و من صرح بجريان حكم المسلوس له مع الاستمرار ليس من الكثره بنحو يحقق الإجماع الكاشف عن الحكم الشرعي. و دعوى إراداه

إلا أن يحدث حدثا آخر، كالنوم وغيره (١)، فيجدد الوضوء لها.

الثالثه أن تكون له فتره تسع الطهاره و بعض الصلاه

الثالثه: أن تكون له فتره تسع الطهاره و بعض الصلاه (٢)،

الكل لذلك خاليه عن الشاهد.

نعم، يبعد جدا- بعد النظر في نصوص المقام و المستحاضه- سقوط الصلاه عنه في الصوره المذكوره. و تكليفه فيها بالوضوء في الأثناء، مما يقطع بعدمه بعد ما سبق في تقرير مقتضى القاعده، و هو مما يقرب مشروعيه الصلاه له بوضوء واحد قبلها. و لعل التشكيك فيه ملحق بالسواس.

و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) كما احتمال غير واحد لكونه مراد الشيخ في المبسوط، كما احتملوا أيضا إرادته عدم ناقضيه خصوص ما يتقاطر مع ناقضيه ما يسانخه إذا خرج بالوجه المتعارف، كما جرى عليه في العروه الوثقى، و أمضاه غير واحد من محشيها.

و الأول مبنى على أن يكون منشأ الاكتفاء بالوضوء الواحد للصلوات المتعدده سقوط اعتبار الطهاره، و أن وجوب الوضوء محض تعبد للإجماع، حيث يلزم الاقتصار فيه على المتيقن.

أما لو كان منشؤه عدم ناقضيه الحدث مع اعتبار الطهاره فيتعين الثاني، و هو المناسب للاستدلال بنصوص قاعده: «كلما غلب الله عليه»، و صحيح منصور، و موثق سماعه، و ثاني وجهي الاستدلال بخبر عبد الرحيم.

أما على الوجه الأول فيكفى وضوء واحد في النهار، و الظاهر عدم القائل به.

فراجع.

(٢) يعنى: فيستطيع تحصيل الصلاه كامله بطهاره تامه بنحو التقطيع، فلو تعذر ذلك، لعدم تكرر الفتره بالمقدار المذكور، بل لا يستطيع إلا تحصيل بعض الصلاه بطهاره تامه، خرج عن مفروض هذه الصوره و لحقه ما تقدم في ذيل الكلام

ولا- يكون عليه في تجديد الوضوء في الأثناء مره أو مرات حرج، و حكمه الوضوء و الصلاه في الفتره، و كلما فاجأه الحدث جدد الوضوء و بنى على صلاته (١)،

في الصورة الثانيه و يأتى في الصورة الرابعه. فلاحظ.

(١) لا- يخفى أن هذه الصورة كسابقته لم تحرر بهذا الوجه في كلام متقدمى الأصحاب- و إنما حررت في كلام بعض المتأخرين- إلا أنه يمكن استفاده رأيهم فيها من إطلاق كلماتهم أو من قرائن فيها.

و الكلام. تاره: في وجوب الوضوء قبل الدخول في الصلاه، و عدم الاكتفاء بالوضوء المتعقب بالحدث القهرى الحاصل قبلها.

و أخرى: في وجوب تكرار الوضوء في أثناء الصلاه للحدث المفاجئ، لتحصيل الصلاه بطهاره تامه بنحو التقطيع.

أما الأول، فهو مقتضى إطلاق من أوجب الوضوء لكل صلاه على المبطن و المسلوس، ممن تقدم التعرض له في الصورة الثانيه.

و يستفاد أيضا ممن أوجب الوضوء عليه في الأثناء لو فاجأه الحدث، على ما يأتى التعرض لهم، لابتناء ذلك منهم على وجوب تحصيل الطهاره لتمام الصلاه مع قدره.

نعم، قد يظهر الخلاف فيه في المسلوس من الشيخ قدس سره في المبسوط و غيره ممن حكم بجواز الجمع له بين صلوات كثيره بوضوء واحد، بناء على شمول كلامهم لصوره الفترات بالنحو الذى هو محل الكلام، أما لو كان منصرفا عن الصوره المذكوره، فلا يكون خلافا فيها.

و كيف كان، فتقتضيه القاعده، بالتقريب المتقدم في الصوره الثانيه، و النصوص الوارده في المبطن، لظهورها في لزوم المحافظه على الطهاره في تمام الصلاه.

فلو فرض عدم تماميه القاعده- كما يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه- و إهمال النصوص أو الاقتصار فيها على موردها- و هو المبطنون- يكون وجوب الوضوء مبنيًا على التفكيك بين أجزاء الصلاه في اعتبار الطهاره، و يأتي الكلام فيه في الصورة الرابعه إن شاء الله تعالى.

و أما الثاني، فقد صرح به في المبطنون في المبسوط و النهايه و النافع و اللمعين و الروض، و حكى عن الوسيله و السرائر و كشف الرموز و الذكري و الدروس و البيان و التنقيح و مجمع البرهان و غيرها، و تقدم في ذيل الكلام في الصورة السابقه احتمال حمل ما تقدم من المعبر و المنتهى من التقييد بالاستمرار عليه، و في جامع المقاصد و عن البيان و حاشيه النافع أنه المشهور، و في المدارك أنه قول المعظم، و عن الذكري أنه قول الجماعه، و عن الدروس أنه الأشهر.

و أما المسلسلوس، فمقتضى مقابلته في كلام غير واحد بالمبطنون و الحكم فيه بوجوب الوضوء لكل صلاه، أو الجمع بوضوء واحد بصلاتين أو أكثر، عدم جريان ذلك فيه عندهم.

لكن عن السرائر و الوسيله و الذكري و البيان و الدروس أنه إذا كان له فترات ساوى المبطنون، و استقر به في الجواهر.

و ربما يظهر من بعضهم حمل ما تقدم من المشهور على خصوص صوره الاستمرار، و يأتي الكلام فيه.

و كيف كان، فيقتضيه في المبطنون النصوص المتقدمه عند الكلام في وجوب تحرى الفتره.

منها: صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه قال: صاحب البطن الغالب يتوضأ و يبنى على صلاته» «١»، لظهور البناء على الشيء في إبقائه و عدم رفع اليد عنه كالأساس، بل هو كالصريح من قوله عليه السلام في خبره: «ثم يرجع

(١) الفقيه باب: ٥٠ حديث: ١١ ج: ١ ص: ٢٧٣ طبع النجف الأشرف.

فى صلاته فيتم ما بقى» (١).

و تأويلها بحملها على استئناف الصلاة بعد الوضوء لوجود الفتره الكافيه لهما، أو إتمامها بلا وضوء، أو الوضوء بعد إكمال الصلاة لما بقى من الصلوات- كما يظهر من بعضهم، على اختلاف نصوص المقام- بعيد جدا عن مجموع النصوص، كما تقدم هناك.

فالمتمعن العمل بالنصوص بعد وضوح دلالتها، و اعتبار أسانيد غير واحد منها، و عمل الأصحاب بها، بل شهرتها بينهم- كما فى اللمعه- خصوصا المتقدمين، كما فى الروضه.

و منه يظهر ضعف ما فى القواعد و الإرشاد و جامع المقاصد و كشف اللثام و عن التذكرة و المختلف و نهايه الاحكام و المقتصر و حاشيه الشرائع، من عدم وجوب الوضوء فى الأثناء. قال فى محكى المختلف: «و الوجه عندى أن عذره إن كان دائما لا ينقطع، فإنه يبنى على صلاته من غير أن يجدد وضوءه، و إن كان يتمكن من تحفظ نفسه بمقدار زمان الصلاة فإنه يتطهر و يستأنف الصلاة. و يدل على التفصيل أن الحدث المتكرر إن نقض الطهاره أبطل الصلاة، لأن شرط صحه الصلاة استمرار الطهاره».

إذ فيه: أنه مجال للبناء على عدم نقض الحدث للطهاره، لمنافاته لعموم الناقضيه الذى يصعب تخصيصه، كما تقدم فى الصوره الثانيه، و لنصوص المقام.

بل مقتضى الجمع بينها و بين أدله اعتبار الطهاره فى الصلاة، و نصوص بطلانها بتجدد الحدث فيها (٢)، كون الشرط فى الصلاة أمران: الطهاره حين الانشغال بالأجزاء الصلاتيه، و استمرارها من أولها لآخرها من دون تخلل الحدث بينها، و أن الإخلال بالثانى لطروء العذر فى المقام يسقطه دون الأول، و هو المناسب لأهميه شرطيه الطهاره، بمقتضى ارتكازيات المتشرعه.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤ و فى الباب المذكور بقيه أحاديث المسأله.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة.

و من ثمَّ كان قريبا في نفسه مقبولا ارتكازا.

خلافًا لما في الروضة من غرابته و استبعاده، و إن لم يرفع اليد عن النصوص لأجل ذلك. إلا أن يريد به قله النظير له، لا غرابته عن مقتضى المرتكرات.

و مثله الإشكال بمنافاته لما دل على قادحيه الفعل الكثير في الصلاة، لعدم الدليل على قادحيته إلا الإجماع، و هو لا ينهض بتحديد الكثرة بنحو ينطبق على الوضوء، و لا سيما مع ورود النصوص بجواز الإتيان فيها بما قد لا يقصر عنه عرفاً، كغسل الثوب من الدم «١»، و الأنف من الرعاف «٢»، و إحراز الصبى و الدابة «٣»، و إرضاع الصبى و تسكيتة «٤»، و شرب الماء في الوتر لمن يريد الصيام «٥»، و المشى لمن ركع بعيداً عن الجماعة حتى يلحق بها «٦»، و ضم المرأة المحللة «٧» على أنه لو فرض ثبوت قادحيه مثله، كان المقام من دوران الأمر بين شرطيه الطهارة و قادحيه الفعل الكثير. و لو لم يحرز أهميه الأولى بنحو يقطع بتنازل الشارع عن الثانيه فلا أقل من التوقف الراجع للعلم الإجمالى بوجوب الاستمرار فى الصلاة مع الحدث، أو تجديد الوضوء لما بقى منها، فيلزم الاحتياط بتكرار الصلاة بالوجهين. و لو فرض العلم بعدم تكليف الشارع بالاحتياط لزم التخيير بينهما أو ترجيح محتمل الأهميه.

و منه يظهر ضعف ما فى كشف اللثام من تأييد عدم وجوب الوضوء فى الأثناء - مع قطع النظر عن النصوص - بالاحتياط لكون الوضوء أفعالا كثيره، إذ لا معنى للاحتياط بترك محتمل الشرطيه، و كذا تأييده بالأصل و الحرج، لأن الأصل

(١) راجع الوسائل باب: ٤٤ من أبواب النجاسات.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاة.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢١ من أبواب قواطع الصلاة.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢٤ من أبواب قواطع الصلاة.

(٥) راجع الوسائل باب: ٢٣ من أبواب قواطع الصلاة.

(٦) راجع الوسائل باب: ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٧) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب قواطع الصلاة.

محكوم لعموم شرطيه الطهاره، و الحرج الشخصى غير مطرد، مع أنه لا ينهض بتشريع الاكتفاء بالناقص، بل يقتضى سقوط الأداء و انتظار القضاء، فتأمل.

و النوعى بالنحو الكاشف عن عدم تشريع مثل هذا الحكم ممنوع.

هذا كله مع قطع النظر عن نصوص المقام، و أما بملاحظتها فهى تنهض بإثبات عدم قادحيه الوضوء و إن كان فعلا كثيرا، و الخروج عن مقتضى الأصل.

و عدم مانعيه مثل هذا الحرج النوعى - لو فرض لزومه - من تشريعه.

نعم، هى محكوم لعمومات رفع الحرج بالإضافه للحرج الشخصى الذى عرفت حاله، و يأتى تمام الكلام فيه فى الصوره الرابعه. و أما فى المسلوس فقد يستدل له.

تاره: بنصوص المبطلون لفهم عدم الخصوصيه لموردها أو لتنقيح المناط.

و اخرى: بعموم اعتبار الطهاره فى الصلاه، فإن سقوط اعتبار الاستمرار فيها للعذر لا يستلزم سقوط شرطيه الطهاره لها، و قد تقدم نهوض ما دل على قادحيه الفعل الكثير برفع اليد عنه.

لكن الأول ممنوع، كما تقدم فى نظائره غير مره. و لا سيما مع عموم نصوص المسلوس لصوره وجود الفتره بالنحو المذكور، إذ لا- قرينه على حملها على خصوص المستمر الذى لا- فتره له، إن لم يكن حملا على الفرد النادر، كما تقدم فى أول الكلام فى وجوب تحرى الفتره التى تسع الطهاره و الصلاه بلا حدث.

غايه ما تقدم هو انصرافها- كجميع نصوص المقام بقرينه ورودها مورد العذر- عن صوره وجود فتره مضبوته تسع الطهاره و تمام الصلاه، و لا موجب لخروج ما عدا ذلك عنها.

كما لا موجب للانصراف المذكور فى كلام الأصحاب (رضوان الله عليهم) و إن ادعى لتوجيه اتفاهم على مشاركه المسلوس للمبطلون فى الحكم المذكور.

و منه يظهر ضعف الثانى، لأن نصوص المسلوس تكفى فى رفع اليد عن العموم المذكور بعد كونها أخص منه. فتأمل جيدا، و الله سبحانه و تعالى العالم.

بقي في المقام أمور.

الأول: أنه استدل غير واحد في المقام بصحيح الفضيل بن يسار: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزا في بطني أو أذى أو ضربانا. فقال:

انصرف ثمّ توضأ و ابن علي ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة [بالكلام.

فقيه] متعمدا، و إن تكلمت ناسيا فلا شىء عليك فهو بمنزله من تكلم في الصلاة ناسيا. قلت: و إن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: نعم و إن قلب وجهه عن القبلة» «١»، و خبر أبي سعيد القمط: «سمعت رجلا يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزا في بطنه أو أذى أو عصرا من البول، و هو في صلاة المكتوبة. فقال: إذا أصاب شيئا من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثمّ ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلّى فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام. قلت: و إن التفت يمينا أو شمالا أو ولى عن القبلة. قال: نعم كل ذلك واسع.» «٢».

لكنهما غير ظاهرين في المبطن، بل فيمن يستطيع إمساك الحدث و إن طرأت له حاجه إليه.

و الجمع بينهما و بين نصوص مبطلية الحدث و إن كان ممكنا في الجملة، و لو بالاختصار على صورته الحاجه للحدث توسعا في العذر.

إلا أنه يصعب الاعتماد عليهما مع ظهور إعراض الأصحاب عنهما.

و ظاهر الصدوق و إن كان هو الاعتماد على الأول، لذكره له في الفقيه، إلا أن إدراجه له في باب: «صلاة المريض و المغمى عليه و الضعيف و المبطن و الشيخ الكبير و غير ذلك» قد يظهر في عدم عمله به فيما هو ظاهر فيه، بل تنزيهه على المبطن، الذي هو ليس عملا به في الحقيقة، نظير ما حكى عن الشيخ من حمل الخبرين و نحوهما على بعض المحامل البعيده.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١١.

على أنه لا يكفي عمل الصدوق وحده مع إعراض بقيه الأصحاب.

ولا سيما في مثل هذا الحكم الذي يكثر الابتلاء به.

و ربما يأتي في قواطع الصلاة إن شاء الله تمام الكلام في ذلك.

الثاني: أن سوق بعض نصوص المقام لبيان عدم وجوب الاستئناف - كما تقدم عند الكلام في وجوب تحرى الفتره - موجب لظهوره في توقع استمرار الطهاره بعد الحدث بنحو لا يحتاج الاستئناف فضلا عن البناء على ما مضى من الصلاة إلى الوضوء أكثر من مره، ولا ينعقد له إطلاق شامل لما لو احتاج للتكرار.

إلا أن إلغاء الخصوصيه المذكوره و استفاده جواز التكرار قريب جدا، لظهورها في الاهتمام بمقارنه أجزاء الصلاة للطهاره و إن لم تستمر.

بل هو مقتضى إطلاق الصحيح المتقدم: «صاحب البطن الغالب يتوضأ و يبنى على صلاته».

كما هو أيضا مقتضى إطلاق بعض الأصحاب و صريح آخر.

نعم، لو لزم الحرج من ذلك دخل في الصورة الرابعه.

الثالث: أن النصوص حيث دلت على عدم قادحيه الوضوء من حيثيه كونه فعلا كثيرا فهي تدل أيضا على عدم قادحيه مقدماته المتعارفه، كالخروج للموضع المعد له بالوجه المتعارف و رفع الأكمام لغسل اليدين و نحوهما، لأن عدم التنبيه على تجنب ذلك مع الغفله عنه موجب لظهور النصوص تبعا في عدم قدحه.

أما المقدمات الطويله كاستقاء الماء من البئر و نحوه، مما يتعارف تهيئته قبل الصلاة لمثل هذا الشخص، فيشكل العفو عنها لو فرض قيام الدليل على قادحيتها من حيثيه كونها فعلا كثيرا.

و أشكل منه ما لو استلزم الإخلال ببعض الشروط المنصوصه، كالستر و الاستقبال.

لكن أشرنا في ذيل الكلام في الصورة الثانيه إلى العفو عن الإخلال بالستر بالمقدار الذي يقتضيه الوضوء.

بل تقدم احتمال قصور أدله شروط الصلاه عن مثل حال الحدث المتخلل، حيث يظهر من الأدله عدم اجتماعه معها، و أن البناء على ما مضى منها بعد الوضوء عود فيها بعد انقطاعها، لا استمرار فيها.

و يؤيده ما تضمنه صحيح الفضيل و خبر القمّاط من جواز ترك الاستقبال.

نعم، يشكل البناء على ذلك في القواطع، كالكلام و القهقهه و الضحك، لظهور أدلتها في نقضها لو تخللت بين أجزاء الصلاه.

بل لا- ينبغي التأمل في ذلك، بالإضافة للكلام، لكثرة النصوص الداله على نقضه للصلاه و إن وقع في حال الاشتغال ببعض الأفعال في أثنائها- كغسل النجاسه و نحوه- و منها صحيح الفضيل و خبر القمّاط. فتأمل جيدا.

الرابع: أنه لا ظهور لنصوص المقام في وجوب المبادره للوضوء بعد الحدث، و لا للصلاه بعد الوضوء، بل قد يدعى أن مقتضى إطلاقها جواز التأخير.

لكن الظاهر عدم انعقاد إطلاق لها من هذه الجهه، لعدم ورودها لتشريع الوضوء و الصلاه، بل لبيان جواز البناء و عدم وجوب الاستئناف مع المفروغيه عن وجوب الصلاه التامه بمقتضى أصل التشريع و وجوب الوضوء بمقتضى ارتكاز عموم شرطيه الطهاره. فهي لا تنهض بيان عدم وجوب المبادره بالمقدار اللازم لتحقيق الموالاه المعبره في الصلاه عندهم، و لا طريق لإثبات سقوط الموالاه إلا بالمقدار المتعارف لتحقيق الوضوء، نظير ما سبق في العفو عن الفعل الكثير.

الخامس: ألحق في المنتهى و المستند بالمبطون من يستمر منه الريح، بل ظاهر جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه أنه من أفراده.

و في جامع المقاصد: «و في الروايه تنبيه عليه»، و كأنه يشير إلى صحيح الفضيل و خبر القمّاط المتقدمين.

لكنهما- مع أنهما أجنبيان عما نحن فيه، كما تقدم- إنما يدلان على جريان حكم المبطن المتقدم عند خروج الريح، لا عموم المبطن له مفهومًا.

نعم، هو مقتضى عموم المعنى المذكور له في الصحاح و مختاره و نهايه ابن

الأثير و مفردات الراغب و لسان العرب و القاموس، حيث عرّفوه بعليل البطن أو من يشتكى بطنه. كما عرّفوا البطن بدأ البطن، و هو المناسب للاشتقاق. لكن في مجمع البحرين: «و المبطون من به اسهال أو انتفاخ في بطن، أو من يشتكى بطنه».

و قد يظهر منه ترده بين المعانى المذكوره، فيكون المتيقن منه في المقام من به الإسهال، كما هو المناسب لما عن التذكرة و جماعه من تعريفه بالذرب.

و الذى ينبغى أن يقال: اشتقاق الكلمه يناسب عموم البطن لكل داء في البطن مرتبط بالأكل و الطعام الذى هو أظهر خواص البطن.

و تخصيصه ببعض الأدوية، كالإسهال أو الانتفاخ، موقوف على ثبوت وضع آخر له غير ما يقتضيه الاشتقاق. و لعله مخالف للأصل، المؤيد بكلام من عرفت من اللغويين.

نعم، ورود النصوص في مورد الوضوء و الصلاه موجب لانصرافه فيها لخصوص عدم إمساك الحدث، من دون فرق بين الغائط و الريح، و تخصيصه بالأول بلا وجه.

هذا، و لو غرض النظر عن ذلك و بنى على ورود النصوص في ذى الإسهال- و لو لأنه المتيقن من المبطون- فلا ينبغى التأمل في عموم الحكم للمبتلى بالريح، إما لاستفادته من نصوص المقام بالفحوى، أو بفهم عدم الخصوصيه لموردها، أو بتنقيح المناط، أو تبعاً لغلبه التلازم بين الريح و الغائط، و إما لأنه مقتضى عموم شرطيه الطهاره، بعد عدم الإشكال ظاهراً في عدم مبطلية الحدث للصلاه و عدم سقوط الصلاه في حق الشخص المذكور.

نعم، الثانى قاصر عن له فتره تسع الوضوء و الصلاه و إن لم تكن مضبوطة، إذ لا إجماع على عدم انقطاع الصلاه معها، فالبناء على صحه الصلاه حينئذ موقوف على إلحاقه بالمبطون موضوعاً أو حكماً- كما هو غير بعيد- حيث تقدم عموم نصوصه لصوره وجود فتره غير مضبوطة. و كذلك الحال في التوسع من

و إذا أحدث بعد الصلاة توطأ للصلاه الأخرى.

الرابعه الصوره الثالثه لكن يكون تجديد الوضوء فى الأثناء حرجا عليه

الرابعه: الصوره الثالثه، لكن يكون تجديد الوضوء فى الأثناء حرجا عليه. و حكمه الاجتزاء بالوضوء الواحد لكل صلاه (١).

حيثه كثره مقدمات الوضوء و الخلال بالموالاه و غيرهما، حيث يتوقف التسامح بالمقدار المتعارف فيها على إلحاقه بالمبتون، و بدونه يتعين الاقتصار على أقل الممكن.

ثم إن ما عن التذكرة من ذكر ذى الريح مع المسلوس، كأنه مبنى على عدم الفرق بين المسلوس و المبتون فى الحكم، و إلا فلا مناسبه بينهما.

(١) كما ذكره فى العروه الوثقى و تبعه غير واحد من محشيها، و سبقهم إليه فى الحدائق و الجواهر، و جعله فى مفتاح الكرامه احتمالا فى كلمات الأصحاب، قال- بعد التنبيه للزوم الحرج من الوضوء فى الأثناء لو كانت الفترات قصيره:- «إلا أن يستثنوا مثل هذا الحرج، كما فى شرح المفاتيح».

و قد استدل عليه فى كلام غير واحد بقاعده رفع الحرج، لكنها تقتضى سقوط وجوب الصلاه الأدايه بالطهاره بالنحو المذكور، لا الاكتفاء بالصلاه الفاقده لها، كما هو الحال فى سائر موارد لزوم الحرج من فعل الطهاره أو تعذرها.

نعم، لو كان منشأ الحرج المرض، لقصر الفترات المستلزم لكثرة التكرار، لم يبعد استفاده عدم سقوط الأداء المستلزم للاكتفاء بالصلاه الناقصه من نصوص المبتون و المسلوس و المستحاضه و غير ذلك مما يظهر منه اكتفاء الشارع من المريض بالميسور له، نظير ما تقدم فى المبتون الذى لا فتره له أصلا.

و هذا بخلاف ما إذا كان الحرج لطارئ خارجى لا دخل له بالمرض من برد أو نحوه، حيث لا طريق للعلم بعدم سقوط الأداء فيه من بين موارد تعذر الطهاره.

و لعل هذا خارج عن مفروض كلامهم، بل يختص بالأول، كما هو ظاهر من ذكر الحرج فى صورته التكرار أو عدم سعه الفتره.

ثمّ إنه بناء على العفو عن الحدث المتخلل، فوجوب الوضوء لكل صلاة ظاهر، بناء على ما تقدم فى الصورة الثانية فى تقريب القاعده المقتضيه لتخفيف الحدث.

أما بناء على عدم تماميتها، فقد علله سيدنا المصنف قدّس سرّه بأنه إذا أمكن إيقاع أول الصلاة بطهاره وجب.

و هو مبنى على التفكيك بين أجزاء الصلاة فى اعتبار الطهاره، لملاحظتها بنحو تعدد المطلوب، الذى هو خلاف ظاهر دليل شرطيتها، لظهوره فى شرطيتها لمجموع الصلاة.

ولا- دليل عليه من نصوص المقام، لعدم التعرض فى نصوص المسلوس للوضوء، واختصاص نصوص المبطن بما إذا أمكن تحصيل الطهاره لتمام الصلاة و بنحو التقطيع، فبعد فرض سقوط شرطيه الطهاره للمجموع يكون المرجع أصل البراءه من شرطيتها لبعض الأجزاء، فيجوز الجمع بين أكثر من صلاة بالوضوء الواحد، و لا ينتقض الوضوء إلا بالحدث الآخر، كما سبق منه قدّس سرّه فى الصورة الثانية.

اللهم إلا أن يقطع بذلك بمعونه الارتكازيات أو نحوها.

بقى شىء، و هو أنه قال فى الجواهر بعد فرض لزوم الحرج من التكرار:

«فهل يترك التكرير من أول الأمر، أو إلى أن يصل إلى حدّ الحرج؟ وجهان، منشؤهما: تقدير الضروره بقدرها و احتمال وجوب تقليل الحدث مهما أمكن، و من أن التكليف الحرجى لا يلحظ فيه نحو ذلك كما فى كثير من أفراده».

ولا- يخفى أنه لما كان دليل المسأله قاعده رفع الحرج تعين الوجه الثانى، لأن موضوعها الحرج الشخصى الفعلى غير الحاصل من أول الأمر.

و ما ذكره من عدم ابتناء كثير من أفراد الحرج على ذلك إنما يتم فى الموارد التى يكون الحرج النوعى فيها مانعا من جعل الحكم، و هو محتاج إلى دليل، و لا تنهض به القاعده المذكوره.

و حينئذ يتمسك لوجوب المقدار الذى لا يلزم منه الحرج بالقاعده

مسألة ٩٢ الأحوط في الصورة الثالثة أن يكرر الصلاة بلا تجديد

مسألة ٩٢: الأحوط في الصورة الثالثة أن يكرر الصلاة بلا تجديد (١).

مسألة ٩٣ الأحوط وجوبا لمستمع الحدث الاجتناب عما يحرم على المحدث

مسألة ٩٣: الأحوط وجوبا لمستمع الحدث الاجتناب عما يحرم على المحدث (٢).

المتقدمه المقتضيه وجوب تخفيف الحدث مهما أمكن، إذ هي كما تقتضى وجوب التخفيف برفع ما يقع قبل الصلاة تقتضى وجوبه برفع ما يقع في أثنائها.

هذا كله في المبطن، و أما المسلوس فلا يجب عليه الوضوء في الأثناء مع عدم الحرج، فضلا عما لو لزم، كما تقدم في الصورة الثالثة.

(١) يعنى: للوضوء في الأثناء، بل يقتصر على الوضوء قبل الصلاة، خروجا عن شبهه قدح الوضوء في الأثناء، لكونه فعلا كثيرا.

و حيث تقدم ضعفها يكون الاحتياط المذكور استجابيا، كما هو ظاهر المتن، لأنه مسبوق بالفتوى، و إن لم يتضح وجه تخصيصه بالذكر من بين غيره من الاحتمالات الموافقه للاحتياط.

(٢) كما في العروه الوثقى، و تبعه جملة من محشيها، و ظاهر الجواهر البناء على المنع في حال الصلاة فضلا عن غيرها.

و لا ينبغي التأمل في المنع مع عدم الوضوء من الحدث الخارج بالوجه المتعارف، لعدم الإشكال في ناقضيته و عدم الدليل عن العفو عنه في المقام.

و أما مع الوضوء منه و الابتلاء بما يخرج قهرا فالاجتناب مقتضى ضم عموم الناقضيه لعموم مانعيه الحدث من الفعل المذكور، على ما يتضح بملاحظه ما تقدم في تقريب مقتضى القاعده في الصورة الثانيه.

و العفو في الصلاة عن الحدث المذكور في الجملة لا يستلزم العفو في غيرها مما يحرم تكليفا مع الحدث، إلا أن يرجع إلى عدم انتقاض الطهاره في محل

الكلام، وقد سبق المنع منه.

و أما إلحاق ما نحن فيه بالصلاه في العفو عن الحدث، فهو وإن لم يكن بعيدا، ولا سيما بلحاظ ما ذكرنا من عمومه لصوره وجود الفتره غير المضبوطه، حيث يقرب ابتناؤه على الإرفاق و الامتنان في حق المريض، لعجزه عن تجنب الحدث.

إلا- أن في بلوغ ذلك حدا يقتضى إلغاء خصوصيه المورد و فهم عموم الحكم لما نحن فيه عرفا، أو القطع بالعموم له لتفويض المناط إشكال، بل منع، لعدم المقتضى للفعل المذكور، و ليس هو كالصلاه الراجحه في نفسها.

نعم، لو لزم الحرج من المنع سقط، كما يسقط مع الحدث المتعارف، و كذا لو زوحم بتكليف آخر، كما لو توقف منع هتك حرمة الكتاب على مسه، حيث تجرى حينئذ قواعد التزاحم من الترجيح بالأهميه و التخيير مع عدمها.

و مما ذكرنا يظهر الإشكال في العفو عن الحدث في الطواف الواجب، حيث يعتبر في صحته الطهاره، بل ظاهر الشيخ قدس سرّه في التهذيب و المبسوط و النهايه عدم صحه الطواف منه، بل يطاف عنه و يصلى هو الركعتين، و إن كان ظاهر بعضهم المفروغيه عن مشروعيته للمسلس، بل للمبطون لو لا النصوص المتضمنه أنه يطاف عنه «١»، التي وقع الكلام في مفادها. و تمام الكلام في محله.

و أما الوضوء من المسلس و المبطون لما يعتبر في كماله الطهاره- كقراءه القرآن- فلا يبعد استحبابه، بعد استفادته قابليه الحدث للتخفيف من أدله المقام، و إن كان ظاهر الجواهر التوقف فيه، و لا أقل من رجحان الإتيان به بوجاهه المطلوبيه.

هذا، و الظاهر عموم العفو عن الحدث لجميع الصلوات من الفرائض و النوافل الراتبه و غيرها، لأنه- مضافا إلى ظهور مفروغيه الأصحاب عنه- مقتضى إطلاق نصوص المبطون، بل بعض نصوص المسلس أيضا، و هو: صحيحا منصور و الحلبي، لأنهما و إن لم يتعرضا للوضوء و الصلاه، إلا أن تعرضهما لوضع الخريطه

(١) راجع الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الطواف.

ظاهر في المفروغية عن فرض إرادته الصلاة، و لا- خصوصيه- ارتكازا- لبعض الصلوات دون بعض، بل المناسبه الارتكازيه تقتضى التعميم و تبعد التخصيص باليوميه جدا، و إن كان قد يظهر من الجواهر نحو تردد فيه.

نعم، قيّد سيدنا المصنف قدّس سرّه في حاشيته على العروه الوثقى جواز الجمع بين أكثر من صلاه بوضوء واحد في الصورة الثانيه بما إذا كانت الصلوات مضيقه، و كأن مراده بالمضيقه ما يلزم فوته لو انتظر به حال الشفاء و القدره على الطهاره التامه.

فيبتنى على ما تقدم منه في وجه اعتبار عدم الفتره التى تسع الصلاه و الطهاره من أن ورود الحكم مورد الاضطراب موجب لانصراف أدلته عن صورته القدره على الصلاه التامه في بعض الوقت، و هو يقتضى عدم الفرق بين جميع صور المسأله فى المنع عن الصلاه الموسعه، حتى الصوره الثالثه المبنيه على تحصيل الصلاه بطهاره تامه بنحو التقطيع، لأن مشروعيه التقطيع و عدم بطلان الصلاه بالحدث للعدر أيضا.

و أما بناء على ما ذكرنا من أنه مع عدم وجود الفتره المضبوطه يجوز التعجيل و إن كانت هناك فتره واقعا، فيجوز للمبطون الإتيان بكل صلاه مع احتمال استمرار العذر احتمالا معتدا من دون أماره على ارتفاعه، لإطلاق نصوصه.

بل قد يدعى شموله لما إذا كان الشفاء بعيد الأمد، لأن ما ذكرنا من الوجه لانصراف الإطلاق عن صورته وجود الفتره المضبوطه- و هو عدم العذر لإيقاع الصلاه حين الحدث عرفا- غير جار فيه.

نعم، إذا كان المبطون مستمر الحدث بنحو تتعدر عليه الصلاه مع الطهاره و لو بنحو التقطيع خرج عن موضوع النصوص، و انحصر الدليل فيه بالإجماع، و المتيقن منه الصلاه التى يتعدر إيقاعها بالطهاره، لاستمرار العذر فى تمام وقتها.

مسأله ٩٤ حكم صلاه الاحتياط و الأجزاء المنسيه حكم أبعاض الصلاه

مسأله ٩٤: حكم صلاه الاحتياط و الأجزاء المنسيه حكم أبعاض الصلاه فى عدم لزوم تجديد الوضوء مع الحرج و لزوم تجديده بدونه (١).

و كذا الحال فى المسلوس، لاختصاص صحيح حريز بالصلاه الأذنيه، لتضمنه التعجيل و التأخير، و عدم التعرض فى صحيحى منصور و الحلبي للصلاه، و هو يناسب الاتكال فيهما على المفروغيه عن جوازها من حيثه الحدث.

و لا مجال لإحراز عموم المفروغيه للصلاه الموسعه، لأن فرض العذر يناسب احتمال الاختصاص بالمضيقة، المضطر لإيقاعها مع الحدث، فرارا من محذور فوئها، و ليس هو كالاختصاص باليوميه- مما لا مناسبه ارتكازيه تقتضيه- كما سبق، فتأمل جيدا.

(١) هذا يتجه فى صورته وجود الفتره التى يمكن إيقاع الوضوء و بعض الصلاه فيها، بناء على ما سبق من أن المعيار فى عدم وجوب التجديد فى الأثناء و وجوبه هو الحرج و عدمه.

أما بناء على عدم وجوبه مطلقا، بل يكتفى بالوضوء لكل صلاه- كما سبق منا فى المسلوس- فالوجه فى عدم وجوب التجديد لقضاء الأجزاء المنسيه أن القضاء عين الأداء و إن تغير محله، فيلحقه حكمه، فتأمل.

مع أنه حيث كان من توابع الصلاه الواحده كان الاجتزاء بوضوئها له مستفادا من نصوص المسلوس تبعا، كسجود السهو لو استفيد وجوب الوضوء، لأنه من توابع الصلاه.

و منه يظهر عدم وجوب التجديد لصلاه الاحتياط، فتأمل.

مع أن ظاهر نصوصها تردها بين أن تكون متممه للصلاه التى وقع السهو فيها، و أن تكون نافله مستقلة، و على الأول يلحقها حكمها من الاجتزاء بوضوئها، و على الثانى لا يضر بطلانها بالحدث بصحة الصلاه التى وقع السهو فيها.

و دعوى: لزوم الجزم بمشروعيتها، خاليه عن الشاهد.

نعم، لو أراد إحراز صحتها على كلا التقديرين، انحصر بالوضوء لها لو غرض النظر عما ذكرنا من فهم العفو فيها تبعاً.

و لا يضر احتمال تتميم الصلاة بها، المستلزم لاحتمال الفصل بالوضوء بين المتمم و المتمم، الذى قيل: إنه فعل كثير، لعدم ثبوت قاحيه مثل الوضوء - كما سبق - و لا سيما مع وقوعه بين صلاتين تتم إحداهما الأخرى، لا فى أثناء صلاه واحده، و يأتى ما ينفع فى المقام فى المستحاضه.

و منه يظهر الحال فى صوره استمرار الحدث، التى تقدم أن مقتضى القاعده فيها وجوب الوضوء لكل صلاه، و أنه لم يخرج عن ذلك إلا الجمع بين الظهرين و بين العشاءين بوضوء واحد، فإن تبعيه كل من قضاء الأجزاء المنسيه و صلاه الاحتياط للصلاه التى وقع فيها السهو موجب لاستفاده العفو عن الحدث فيها تبعاً لها أيضاً.

نعم، يشكل فى المبطن، الذى انحصر دليل الاكتفاء بالوضوء الواحد لكل صلاه فيه بالإجماع، حيث قد يستشكل فى شموله لذلك - و إن كان قريباً جداً - بلحاظ كون وجوب الوضوء لها مغفولاً عنه بسبب تبعيتها لصلاتها ارتكازاً، فعدم التنبيه منهم على وجوبه ظاهر فى مفروغيتهم عنه.

هذا، و أما بناء على ما سبق من سيدنا المصنف قدس سره من الاجتزاء مع استمرار الحدث بوضوء واحد للصلوات الكثيره، فاللازم عدم تجديد الوضوء و لو مع عدم الحرج، كما نبه له فى مستمسكه، و لعل صوره الاستمرار خارجه عن مفروض كلامه هنا.

ثم إن الظاهر وجوب الوضوء لكل صلاه من النوافل الرواتب - كغيرها من النوافل - و لا يجتراً لها بوضوء فريضتها، لعدم الوجه فى الإلحاق، بل عدم التعرض لها فى صحيح حريز مع التعرض فيه للأذان و الإقامة ظاهر فى عدمه.

مسأله ٩٥ يجب على المسلوس و المبطون التحفظ من تعدى النجاسه إلى بدنه و ثوبه

مسأله ٩٥: يجب على المسلوس و المبطون التحفظ من تعدى النجاسه إلى بدنه و ثوبه (١)

(١) كما صرح به فى المسلوس فى المعتبر و المنتهى و موضع من المبسوط و غيرها، و نسبه فى الجواهر لجماعه من الأصحاب، و ذكره فى جامع المقاصد فى المبطون و المسلوس معا ناسبا للأصحاب التصريح به.

و كأنه لفهم عدم خصوصيه المسلوس من كلماتهم.

و كيف كان، فهو مقتضى اعتبار الطهاره من الخبث فى الصلاه، حيث يجب تحصيل الشرط مع القدره.

مضافا إلى صحاح حريز و منصور و الحلبي المتقدمه «١» الوارده فى المسلوس المتضمنه وضع الكيس و الخريظه.

و منه يظهر ضعف ما فى النهايه و موضع من المبسوط من التعبير بالاستحباب لو أراد منه ما يقابل الوجوب.

إلا- أن يكون مراده صوره عدم اليقين بخروج النجاسه، حيث لا- دليل على وجوب الاحتياط حينئذ، و لا إطلاق فى النصوص المتقدمه يشمل صوره الشك، لظهورها فى علاج أمر النجاسه فى ظرف وجودها، لا بيان الحكم الظاهرى فى ظرف احتمالها.

و حينئذ لو خرجت النجاسه لحقه حكم من ابتلى بالنجاسه فى أثناء الصلاه من وجوب التطهير و الإتمام.

نعم، لو فرض لزوم محذور من التطهير ككشف العوره، فلا دليل على العفو عنه، بل هو مخالف لمرتكزات المتشرعه جدا، كما لا دليل على العفو عن النجاسه، بل نصوص المسلوس ظاهره فى اختصاص العفو بما من شأنه أن

(١) عند الكلام فى لزوم تحرى الفتره و فى الصوره الثانيه، و هى المذكوره فى الوسائل باب: ١٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١، ٢، ٥.

يتنجس مع وضع الخريطة، دون ما زاد عليه، و هو راجع لوجوب الاحتياط بالتحفظ.

لكن قد يستشكل فى المبطن، لعدم اشتمال نصوصه على وجوب التحفظ مع العلم، فضلا عن الشك، و لا فى العفو عن نجاسه الموضع، فضلا عن غيره، و مقتضى القاعده لزوم التطهير عليه فى الأثناء مطلقا مع التحفظ و عدمه، كما هو الحال فى كل من يتلى بالنجاسه فى الأثناء.

ففائده التحفظ سهوله التطهير لقله موضع النجاسه، من دون أن يكون له أثر فى صحه الصلاه.

وفيه: أن الاقتصار فى بعض نصوص المبطن على الوضوء ظاهر فى عدم وجوب التطهير من الخبث، و لا سيما مع إباء مرتكزات المتشرعه عنه، مع ما يستلزمه - عاده - من كشف العوره.

بل لا ينبغى التأمل فيه بملاحظه ظهور مفروغيه الأصحاب عنه، لاكتفائهم بالتحفظ.

و المتيقن منه العفو عن خصوص ما لا بد منه مع التحفظ، لأن التحفظ هو مقتضى الوضع الطبيعى لمن يتعرض لخروج النجاسه قهرا، و لا يحتاج إلى تنبيه، فعدم التنبيه على تطهير الخبث الزائد بسبب عدم التحفظ لا يدل على العفو عنه، فلاحظ.

هذا، و قد قال فى الجواهر: «نعم، الظاهر المنع بالممكن بوضع القطن، فلا- يتعين نحو الكيس، و إن أمكن القول بوجوبه مع إمكانه، لاحتمال أنه أقرب إلى صيرورته من قبيل الأجزاء الباطنه، إلا أنى لم أقف على كلام لهم فى وجوب خصوص ذلك، بل أوجبوا الاستظهار الشامل له و لغيره»، و قد سبقه فى الحدائق إلى احتمال كون خصوصيه الخريطة، لأنها كالجاء من البدن، و إن لم يظهر منه تعينها.

مهما أمكن بوضع كيس أو نحوه، ولا يجب تغييره لكل صلاة (١).

لكن لا- منشأً للاحتمال المذكور عرفاً، فلا- يمنع من فهم عدم الخصوصية للكيس و الخريطة من النصوص، تبعاً لعموم الجبهه الارتكازيه لها، و هي التحفظ.

(١) كما فى المعتبر و المنتهى، و نسبه فى الجواهر «١» لجماعه، لعدم الدليل على وجوب التبديل، خلافاً لما عن السرائر من الجزم بوجوبه، و عن الذكري أنه أحوط، و كأنه لعموم مانعيه النجاسه المقتصر فى الخروج عنه على المتيقن، و هو صلاة واحده.

لكن العموم المذكور لا يقتضى وجوب تبدال مثل الخريطة مما لا تتم به الصلاه، و تلوثه بعين النجاسه غير قادح، كما تشهد به نصوص العفو عن مثله.

على أنه لا يبعد استفادته عدم وجوب التبدال من عدم التنبيه عليه فى صحيحى منصور و الحلبي بعد ورودهما لعلاج مشكله النجاسه، فإن المستفاد منهما أن المهم عدم تعدى النجاسه.

و أظهر منهما فى ذلك صحيح حريرى، لأن الحكم فيه بالجمع بين الصلاتين كالصریح فى عدم وجوب التبدال، و إن كان قاصراً عن إثبات العفو فى أكثر من صلاتين.

و منها يظهر عدم وجوب تطهير موضع النجاسه من البدن، و إن كان هو مقتضى العموم لو كان ينفع فى تقليل مقدار المتنجس منه حين الصلاه، و لو احتمالاً.

نعم، يشكل تعميم ذلك للمبطون، لتوقفه على فهم عدم الخصوصية لمورد النصوص المذكوره، أو تنقيح المناط، و قد تكرر الإشكال فى الأمرين.

كما أنه يلزم التبدال فى المسلوس و المبطون لو كان التحفظ بما تتم به

(١) ذكره هو و من قبله فى أحكام المستحاضه.

الصلاه، عملاً بالعموم بعد قصور النصوص عن إثبات العفو عنه، لانصراف الخريطه و الكيس عنه.

بل مقتضى ذلك عدم جواز التحفظ به، و اختيار ما لا تتم به الصلاه مع الإمكان.

فرعان.

الأول: صرح فى العروه الوثقى بأنه لو تبين فى أثناء الصلاه العذريه أو بعدها وجود الفتره الواسعه للصلاه الاختياريه و جب استئنافها فيها، و عليه جرى جماعه من محشيها.

خلافاً للمستند، فإنه - مع حكمه بوجوب تحرى الفتره مع احتمالها - ذكر أنه لو فجأه الحدث فى الأثناء فى زمان الفتره توضاً و بنى على صلاته و لم ينتظر فتره أخرى لو كانت له.

و الظاهر أن وجوب الإعادة مبنى على اختصاص النصوص بصوره عدم الفتره واقعا، و قد تقدم المنع عنه، و أنها تشمل وجود الفتره إذا لم تكن مضبوطة، كما لعله مفروض الكلام.

فاللازم البناء على عدم وجوب الاستئناف فى مورد النصوص، و هو المسلوس مطلقاً، و المبطون الذى يصلى بطهاره تامه بنحو التقطيع، و أما فى غيرهما، كالمبطون المستمر الحدث، و ذى الريح مطلقاً - بناء على عدم إلحاقه بالمبطون موضوعاً أو حكماً - فالمتعين الاستئناف، لاختصاص الدليل على مشروعيه الصلاه العذريه فيه بالإجماع و نحوه مما يكون المتيقن منه صوره عدم الفتره و إن لم تكن مضبوطة، كما جرينا على التفصيل المذكور فى غير موضع.

الثانى: هل يجب معالجه السلس و البطن مع القدره على ذلك أو لا-؟ ظاهر محكى شرح المفاتيح الأول. و يقتضيه إطلاق التكليف بالصلاه التامه، المقتضى لوجوب تحصيل القدره عليها و حفظها فى المقام بالعلاج مع التمكن منه قبل

الوقت، فضلا عما بعده.

لكن استشكل في ذلك في العروه الوثقى و تبعه جمله من محشيها، بل قرّب سيدنا المصنف قدّس سرّه عدم الوجوب بعد الاعتراف بما ذكرنا. قال: «إلا أنه يمكن دعوى استقرار السيره على خلافه، لا سيما مع عدم الأمر بالعلاج في النصوص».

و فيه: أن عدم الأمر في النصوص قد يكون لغلبه اهتمام المكلف بالعلاج مع التمكن بنحو لا يحتاج للتنبيه، بل ورود النصوص مورد العذر مانع من استفادته عدم الوجوب منها.

نعم، ذلك مختص بما إذا كان العلاج سهلا، أما مع صعوبته أو ضعف احتمال القدره عليه بنحو يترتب عليه الشفاء، فقريه العذر لا تصلح لإيجابه في المقام، لأن تركه مورد للعذر عرفا، و هو المتيقن من السيره على عدم الاهتمام بالعلاج، و لا طريق لإحرازها مع سهولته.

اللهم إلا أن يقال: ظهور النصوص في عدم وجوب تحرى الفتره كاشف عن كون طروء المرضين رافعا لملاك وجوب الصلاه بطهاره تامه من دون أن يتخللها الحدث، و مع ذلك لا موجب لحفظ القدره على الصلاه المذكوره بالعلاج في مورد النصوص، و إنما يتجه في غيره مما ينحصر دليله بالإجماع، حيث لا طريق لاستكشاف قصور الملاك في مورد، نظير ما تقدم في الفرع السابق.

هذا، و لو أمكن منع الحدث مقدار أداء الصلاه من دون حرج و جب - كما صرح به في العروه الوثقى و جرى عليه جمله من محشيها - سواء كان باستعمال دواء أم بتقليل غذاء أم بالتحفظ الخارجى منه، لانصراف النصوص عن صورته القدره على الفتره المضبوطة، نظير انصرافها عن صورته وجودها.

و كأن ما ذكره بعض مشايخنا من عدم وجوب ذلك كعدم وجوب علاج أصل المرض مع التزامه بوجوب تحرى الفتره، مبنى على عدم ناقضيه الحدث القهرى في المقام بنظره، و قد سبق في الصوره الثانيه المنع من ذلك، فلاحظ، و الله سبحانه و تعالى العالم، و له الحمد.

الفصل السابع لا يجب الوضوء لنفسه (١).

(١) كما صرح به جماعه، و ظاهر غير واحد ممن اقتصر على بيان ما يجب أو يستحب له الوضوء المفروغيه عنه، و فى المدارك: أنه المعروف من مذهب الأصحاب، و فى الجواهر: «بل هو المشهور نقلا- و تحصيلا، بل عن علامه و الكركى نقل الإجماع عليه»، و ربما يلوح دعوى الإجماع من محكى البيان و قواعد الشهيد، بل هو صريح مجمع الفوائد.

و لا ينبغي التأمل فى ذلك، إذ لو كان واجبا لكثير السؤال عنه من حيثه السعه و الضيق و أمدهما و فروع ذلك و احتياج لبيانه، فعدم التعرض فى النصوص و الفتاوى لذلك و اقتصارها على بيان وجوبه و استحبابه للغايات الخاصه كاشف عن وضوح عدم وجوبه نفسيا بين المتشرعه من الصدر الأول، كما هو الحال فى عصورنا، و هو مما يجعله من الضروريات.

و بذلك يستغنى عن الاستدلال بمفهوم الشرط فى الآيه الشريفه، و فى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاه، و لا صلاه إلا بطهور» (١).

على أنه لا يخلو عن إشكال، لأن الأمر بالوضوء فى الآيه ظاهر فى الإرشاد لبيان شرطيته للصلاه، لأنه المناسب للتعليق على نفس فعل الصلاه و إرادته

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

إيجادها، دون الأمر المولوى كى ينهض المفهوم بالاستدلال، لوضوح أن الأمر به مولويا نفسيا وجوبا أو استحبابا تابع للحدث، و الأمر به غيريا تابع لدخول الوقت، و لذا يشمل جميع أفراد الصلاة حتى ما لا يستحب فى حق المباشر لو فرض تحققه، كما قد يقال به فى النيايه بجعله، و فى النيايه عن الأبوين الناصبين، لبعض النصوص «١».

هذا، و أما بناء على ما فى موثق ابن بكير من أن المراد بالآيه هو القيام من النوم «٢» فالأمر أظهر، لأنه يكون مسوقا لبيان ناقضيه النوم للطهاره و شرطيتها للصلاه.

و أما الصحيح، فهو و إن كان ظاهرا فى الوجوب المولوى، إلا أن المتيقن منه تعليق وجوب الأمرين معا بنحو الارتباط المسبب عن شرطيه الطهاره فى الصلاه التى صرح بها فى ذيله، و لا ظهور له فى تعليق وجوب كل منهما منفردا و بنحو الانحلال، لينفع فيما نحن فيه.

و لذا لا يكون ما دل على وجوب الوضوء لغير الصلاه منافيا للشرطيه المذكوره فى الآيه و الصحيح عرفا، بنحو يكون مخصصا لعموم مفهومها. فتأمل.

هذا، و فى الذكرى بعد أن ذكر الخلاف فى أن وجوب الغسل نفسى أو غيرى قال: «و ربما قيل بطرد الخلاف فى كل الطهارات، لأن الحكمه ظاهره فى شرعيتها مستقله» قال فى مفتاح الكرامه بعد نقل كلامه هذا: «و يحتمل أن يكون ذلك احتمالا منه، لأنى قد تبعت فلم أعثر على هذا القول للعامه [٣] أيضا».

و لعل ما فى الذكرى هو المنشأ لما حكاه عنه فى المدارك من حكايه قول بوجوب الطهارات أجمع بحصول أسبابها وجوبا موسعا لا يتضيق إلا بظن الوفاه أو

[٣] لكن ذكر الرازى فى تفسيره أن لهم قولين فى ذلك و ذكر احتجاج الطرفين. كما نسب الشهيد فى القواعد إلى القاضى أبى بكر العنبرى القول بالوجوب النفسى و أنه يتضيق بضيق وقت الصلاه.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٨ و باب: ٢٠ من أبواب النيايه فى الحج حديث:

١ و باب: ٢٥ من الأبواب المذكوره حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

تضييق وقت العباده المشروطه بها.

وقد استدل قَدَس سرّه عليه بإطلاق الآيه، و كثير من الأخبار، كصحيح ابن الحجاج المتضمن لقوله عليه السّلام: «من وجد طعم النوم قائماً أو قاعدا فقد وجب عليه الوضوء» (١)، و صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يواقع أهله أ ينام على ذلك؟ قال: إن الله يتوفى الأنفس فى منامها و لا يدري ما يطرقه من البليه، إذا فرغ فليغتسل.» (٢)، و صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام: «قال: إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه، فإن خرج فيها شىء فلا تغتسل، و إن لم تر شيئاً فلتغتسل، و إن رأت بعد ذلك فلتوضّ و لتصل.» (٣).

لكن لا يخفى ضعف الاستدلال بما عدا صحيح ابن الحجاج، إذ لا إطلاق للآيه بعد تقييد الأمر بالوضوء فيها بالقيام للصلاه.

و مثله ما عن بعض العامه من الاستدلال بقوله تعالى فى ذيلها وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ، لأن ذلك مسوق لتعليل التنزل عن الوضوء و الغسل للصلاه إلى التيمم لها عند تعذرهما، و من الظاهر أن تعليل ذلك بإرادته التطهير انما يحسن لو أريد به إرادتها للصلاه لا إرادتها لنفسها.

و أما صحيح عبد الرحمن، فهو وارد للتعجيل، و لا بد من حمله على الاستحباب، لجواز النوم للجنب بالنص و الإجماع حتى من القائل بالوجوب النفسى.

و أما ما تضمنه من تعليل التعجيل بخوف الموت، فهو لا يدل على حرمه إبقاء الجنابه للموت بعد كون الحكم المعلل به غير إلزامى.

و أما صحيح محمد بن مسلم، فهو ظاهر فى بيان مشروعيه الغسل بانقطاع الدم فى مقابل ما تضمنه صدره من عدم مشروعيته حال خروجه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ١.

و نحوه فى ذلك ما فى موثق سماعه من قول الصادق عليه السّلام: «و غسل الحائض إذا طهرت واجب، و غسل المستحاضه واجب إذا احتشت بالكرفس و جاز الدم الكرفس، فعليها الغسل لكل صلاتين.» «١».

نعم، صحيح ابن الحجاج لا- يخلو عن ظهور فى نفسه فى وجوب الوضوء بمجرد حصول النوم و لو قبل وجوب غاياته المستلزم لكونه نفسياً.

و مثله فى ذلك جملة من النصوص الواردة فى نواقض الوضوء المتضمنه للتعبير بأنه يجب بها، أو بأن من حصلت منه فعليه الوضوء، و كذا ما تضمن التعبير بالوجوب فى بعض الأغسال من دون تقييد بدخول وقت الغايات، كموثق سماعه المتقدم.

إلا- أنه لا- مجال للخروج بها عما تقدم من ظهور المفروغيه عن عدمه، فيتعين حملها على بيان تحقق موضوع الوضوء و الغسل ممن يتلى بحدّتهما، لا- على الوجوب النفسى، و لا- سيما بالوجه المذكور، حيث لا ريب فى عدمه بملاحظه عدم التنبيه من المعصومين عليهم السّلام لوجوب الطهاره أو الوضوء على المحتضر و المحارب و نحوهما ممن يتعرض للموت، مع غلبه الابتلاء بالحدث، خصوصاً الأصغر حينه، و إهمال أهل الفتوى و سائر المشرعه لذلك، كما نبه له غير واحد.

و أما ما أشار إليه فى الذكرى من ظهور الحكمة فى شرعيتها مستقلة.

فهو لا يستلزم الوجوب، بل يقتضى مشروعيّتها و لو بنحو الاستحباب النفسى المطابق لارتكاز حسن الطهاره عند المشرعه، تبعاً للنصوص و نحوها مما يأتى الكلام فيه.

و مثله ما ذكره قدّس سرّه فى قواعد من أن الذى ألجأ للقول بالوجوب النفسى ما عبر عنه بالإشكال اليسير، و هو الناشئ من أن الطهاره و الستر و القبلة معدوده من واجبات الصلاة، مع الاتفاق على فعلها قبل الوقت، و الاتفاق فى الأصول على

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

و تتوقف صحه الصلاه واجبه (١) كانت أو مندوبه (٢) عليه. و كذا أجزاءها المنسيه (٣).

عدم أجزاء غير الواجب عن الواجب.

لاندفاع ذلك: بأنه لا مانع من أجزاء غير الواجب عن الواجب، و لا سيما الغيرى منه، بل بناء على ما هو الظاهر من أن الشرط هو الطهاره التي هي أثر الأفعال الخاصه فتقديم الأفعال المذكوره على الوقت لا يستلزم تقديم الواجب، لوضوح أن الواجب هو بقاء الطهاره حين الصلاه، الذى هو بعد الوقت. و كذا الحال فى الستر و الاستقبال، فتأمل.

(١) بلا- ريب و لا- إشكال. و يقتضيه الكتاب المجيد، و السنه الشريفه المتواتره، و الإجماع المنقول مستفيضا، بل هو من الضرورات الفقيهيه، بل الدينيه، كما صرح به بعضهم.

نعم، يخرج من ذلك الصلاه على الميت، إما لأن إطلاق الصلاه عليها مجازى- كما صرح به بعضهم- أو للأدله الخاصه المخرجه عن العموم المذكور، التي يأتى التعرض لها فى محلها إن شاء الله تعالى.

(٢) الكلام فيها كما سبق، لعموم كثير من الأدله المتقدمه، و خصوص بعضها.

(٣) كما ذكره فى القواعد فى قضاء السجده المنسيه، و حكى عن نهايه الاحكام و التحرير و الألفيه و شروحا الأربعة.

و قد يظهر من نزاعهم فى جواز تخلل الحدث بينها و بين الصلاه المفروغيه عن لزوم إيقاعها بطهاره.

و كيف كان، فيقتضيه عموم دليل شرطيتها فى الصلاه، إذ لا يراد به إلا شرطيتها لأجزائها، و المقضى جزء صلاتى و إن تبدل محله، فدليل القضاء موسع

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٣، ص: ١٥٥

عرفا للمقضى من حيثه المحل، من دون أن يقتضى التوسع فيه من سائر الجهات من الأجزاء والشروط، و ليس هو كدليل الكفارة والضمان ونحوهما من التداركات بالأموال المباينه.

ولذا لا يظن بأحد التوقف في وجوب اشتمال السجود المقضى على الذكر الواجب في سجود الصلاة، مع خلو النصوص عنه.

و كأن وضوح ذلك ارتكازا هو الذى أوجب غفله الأكثر عن التنبيه عليه بالخصوص، من دون خلاف منهم فيه.

(١) فقد ذهب إلى اعتبارها فيه في الروضه و محكى السرائر و الألفيه و الهالفيه و الدرره، و عن المقاصد العليه أنه أقوى، و عن نهايه الاحكام أنه الأقرب.

و لعله ظاهر من أطلق أنه يعتبر فيه ما يعتبر في سجود الصلاة، كما في اللمعه و محكى الذكرى و الدروس و البيان و الجعفرية و الغريه و شرح الألفيه للكركى و غيرها. بل ربما يستفاد من قدماء الأصحاب، لعدم تنبيههم على عدم اعتبارها، مع تنبيههم إلى عدم اعتبار القراءه و الركوع، كما أشار إليه في مفتاح الكرامه.

لكن تنظر في القواعد و محكى التذكرة، و هو مقتضى الاقتصار في المدارك و محكى التفتيح و المفاتيح و الذخيره على أنه أحوط، بل حكى في مفتاح الكرامه عن الجواهر عدم اعتبارها، و عن التحرير أنه الأقرب.

و يقتضيه - مضافا إلى الأصل، بناء على التحقيق من جريان البراءه مع الشك في تقييد المكلف به - إطلاق الأمر بهما المعتضد بإطلاق ما تضمن الأمر لمن نسيهما بالإتيان بهما متى ذكر «١».

و منه يظهر ضعف الاستدلال لاعتبار الطهارة بأنه مقتضى الاحتياط.

و مثله الاستدلال بأنهما مكملتان و جابرتان للصلاه التى يشترط فيها

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة حديث: ٢.

الطهاره، لمنعه صغرى و كبرى، إذ لا دليل على إكمال الصلاه و جبرها بهما، بل هو خلاف ظاهر ما تضمنه بعض النصوص من أنهما المرغمتان للشيطان «١»، كما لا دليل على لزوم موافقه الجابر للمجبور فى الشروط إذا لم يكن جزءا منه.

و منه يظهر أنه لا مجال لدعوى كون ذلك منشأ لانصراف إطلاق الخطاب بهما لصوره الطهاره.

على أنه لو سلم فهو لا- يقتضى نهوض الإطلاق باعتبار الطهاره، غايه الأمر قصوره عن نفى اعتبارها و إجماله من هذه الجبهه، فيكون المرجع أصل البراءه منها.

هذا، و لكن الإنصاف أن النظر فى جميع نصوص سجود السهو مقرب لأصالة تبعيته للصلاه فى الاحكام- كما سبق من بعضهم- و أنه ليس المراد به مطلق السجود بنحو يكون ما زاد عليه قيودا أو واجبات تحتاج إلى دليل، كما يناسبه الأمر به متصلا بها فى حال الجلوس قبل الكلام «٢» و النهى عن الإتيان به قبل ذهاب شعاع الشمس «٣» و الأمر بالسلام فيه «٤» الذى هو للتحليل، فإن الأحكام المذكوره تناسب كونه عملا قائما بنفسه ملحقا بالصلاه فى الاحكام، إذ هى غير دخيله فى إرغام الشيطان الذى شرع له السجود.

و ذلك و إن لم يصلح للاستدلال، إلا- أنه مقرب لفهم إلحاقه بالصلاه من فحوى الأدله و مساقها. و لا- سيما مع التنبيه فى النصوص على أنه لا ركوع فيه و لا قراءه «٥»، إذ لو لا أصاله الإلحاق بالصلاه التى ترتبط السجدتان فيها بالقراءه و الركوع

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٢، و باب: ١٩ منها حديث: ٩، و باب:

٣٢ منها حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب التشهد حديث: ٤، ٥ و باب: ٩ منها حديث: ٣ و باب: ٥ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٣ و باب: ١١ منها حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٢ و باب: ١١ منها حديث: ٨ و باب: ١٤ منها حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ٢ و باب: ١٤ منها حديث: ٤ و باب: ٢٦ منها حديث: ٢.

لم يحتج للتنبيه على عدم وجوبهما فيه، و لو لم تعتبر فيه الطهارة و نحوها من الشروط لكان أولى بالتنبيه.

و لعل هذا هو المنشأ لإغفال قدماء الأصحاب التعرض لذلك و ظهور بنائهم على اعتبار الطهارة، و عدم ظهور الخلاف فيه حتى بدأ به العلامة، على اضطراب منه فى المسألة، فإن ما نقله فى مفتاح الكرامه عن الجواهر لم أجده فى جواهر القاضى بل هو لا يناسب مسلكه فيه، لإكثاره من الاستدلال بالاحتياط.

و لأجل ذلك كله يشكل التعويل على الإطلاق أو أصالة البراءة بنحو يجتزأ بالسجود الفاقد لجميع شروط الصلاة و الفاقد لموانعها و قواطعها، بل هو مما يصعب جدا بالنظر لمرتكزات المتشرعه.

و أما إطلاق ما تضمن أن الناسى يأتى به متى ذكر، فلا يراد به إلا الإتيان به بشروطه، كما ورد نظيره فى الصلاة.

نعم، فى بلوغ ذلك حدا ينهض بإثبات الحكم الشرعى المخالف للأصل إشكال. و لا- سيما مع أن الأمر بالإتيان به متصلا بالصلاة قبل الكلام راجع لوجوب المبادره تكليفا لا لمانعيه الكلام وضا. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) بلا خلاف ظاهر، بل الإجماع بقسميه عليه، كما فى الجواهر، و بالإجماع صرح فى الخلاف و الغنيه و المنتهى و المسالك، و نسب فى مفتاح الكرامه دعواه إلى خمسه عشر موضعا.

و يقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح معاويه بن عمار: «قال أبو عبد الله عليه السلام:

لا بأس أن يقضى المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف بالبيت. و الوضوء أفضل» «١».

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ١.

و صحيح محمد بن مسلم: «سألت أحدهما عليهما السَّلام عن رجل طاف طواف الفريضة و هو على غير طهور. قال: يتوضأ و يعيد طوافه. و إن كان تطوعاً توضأ و صلى ركعتين» (١).

و غيرهما مما ورد فيمن طاف على غير وضوء أو أحدث في أثناء الطوف (٢).

و بها يجمع بين إطلاق خبر زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السَّلام: «في رجل طاف بالبيت على غير وضوء. قال: لا بأس» (٣) و إطلاق صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السَّلام: «. و سألته عن رجل طاف ثم ذكر أنه على غير وضوء. قال: يقطع طوافه و لا يعتد به» (٤) و خبر الواسطي عن أبي الحسن عليه السَّلام: «قال: إذا طاف الرجل بالبيت و هو على غير وضوء فلا يعتد بذلك الطواف، و هو كمن لم يطف» (٥).

نعم، في معتبره أبي حمزه عن أبي جعفر عليه السَّلام: «أنه سئل أ ينسك المناسك و هو على غير وضوء؟ فقال: نعم، إلا الطواف بالبيت، فإن فيه صلاة» و مثله صحيح جميل (٦)، و قريب منهما صحيحا معاويه بن عمار و رفاعه بن موسى (٧).

و مقتضى التعليل المذكور أن اعتبار الوضوء لأجل الصلاة دون الطواف فاعتبارها فيه بالعرض و المجاز.

لكنه - مع وهنه في نفسه بإعراض الأصحاب - مخالف لتلك النصوص، لإبائها عن الحمل على ذلك جداً، و لا سيما مثل صحيح محمد بن مسلم المتقدم.

فلا بد من طرحه، أو تنزيهه على كون ذلك حكمه في اعتبار الوضوء في نفس الطواف، و لعله لذا استدل غير واحد بالنصوص المذكوره في المقام. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الطواف حديث: ٣.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٨، ٤٠ من أبواب الطواف.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ١١.

(٦) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٦ و ملحقة.

(٧) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السعي حديث: ٢، ١.

ص: ١٥٨

و هو ما كان جزءا من حجه أو عمره (١)،

هذا، و مقتضى ما سبق بطلان الطواف لو وقع مع الحدث و لو نسيانا أو جهلا، كما صرح به غير واحد منهم الشيخ فى المبسوط، و نفى فى الجواهر الخلاف فيه و الإشكال.

لكن قد يظهر من الشيخ قدس سره فى موضع من التهذيب الخلاف فيه، حيث قال عند التعرض لخبر زيد المتقدم: «فأما ما رواه زيد الشحام. فمحمول على من طاف ناسيا أو ساهيا، فأما إذا كان متعمدا فعليه الإعادة، و قد بينا الكلام فى هذا المعنى فيما تقدم» (١). و هو كما ترى، لضعف الخبر فى نفسه.

و حملة على طواف النافلة أولى من حملة على ذلك، لخلوه عن الشاهد، بل هو لا يناسب صحيح على بن جعفر المتقدم الوارد فى النسيان، لأنه و إن ورد فى التذکر فى الأثناء، إلا أن إلغاء خصوصيته قريب جدا.

بل ظاهر الشيخ قدس سره نفسه فى الموضوع الذى أشار إليه من التهذيب «٢» البناء على الإعادة حتى مع النسيان، حيث استدل عليها بصحيح على بن جعفر.

(١) كما صرح به بعضهم و يظهر من آخرين، بل يظهر منهم أن ذلك هو المراد بطواف الفريضة فى سائر الموارد و الاحكام.

و يقتضيه النصوص المتقدمة المشتملة على عنوان المناسك، لوضوح أن المراد بها أفعال الحج و العمره و إن كانا مندوبين.

و أما ما فى نهايه ابن الأثير و مفردات الراغب و لسان العرب و مجمع البحرين من اختصاصها بأفعال الحج، فكأنه مبنى على التغليب و إرادته ما يعم أفعال العمره.

و قد علل إطلاق الفرض على ذلك و قرب الاستدلال بالنصوص المتضمنه له فى المقام بأن وجوب إكمال الحج و العمره المندوبين إجماعا- كما فى المنتهى -

(١) التهذيب ج: ٥ ص: ٤٧٠.

(٢) التهذيب ج: ٥ ص: ١١٦.

دون المندوب (١) و إن وجب بالنذر (٢)، نعم، يستحب له (٣).

يقتضى وجوب الطواف الذى هو جزء منهما بالشروع فيهما.

لكن مقتضاه شمول الفرض للوجوب العرضى - وهو فى المقام الناشئ من الشروع - و لازمه شموله للمندوب، و لا يظن منهم البناء عليه، بل هو خلاف صريح بعضهم.

و من هنا لم يبعد أن يكون إطلاق الفرض بلحاظ فرضه بعنوان الخاص و لو من جهة جزئيته فى الحج و العمره، لا التكليف به، فلا يشمل المندوب و المستأجر عليه و نحوهما، لعدم كونه مفروضا بعنوانه، بل بعنوان آخر يتحقق به، كالوفاء بالعقد و النذر.

و بعبارة أخرى: المستفاد من النصوص و كلمات الأصحاب فى الموارد المتفرقة أن الفرض و النقل عنوانان منوعان لا متوردان على شىء واحد.

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب (رضى الله عنهم)، للنصوص الكثيره المتقدم بعضها.

خلافًا لما عن أبى الصلاح الحلبي و العلامه فى النهايه من اشتراطه فيه أيضا، لإطلاق بعض النصوص المتقدمه و عموم تنزيله منزله الصلاه المستفاد من النبوى: «الطواف بالبيت صلاه» (١).

و يتعين رفع اليد عنهما بما تقدم، و لا سيما مع عدم العثور على روايه النبوى من طرقنا.

بل ربما يدعى كون التنزيل بلحاظ الثواب، لا الاحكام، فتأمل.

(٢) كما فى الجواهر، و يظهر وجهه مما تقدم.

(٣) كما ذكره غير واحد، بل يظهر من بعضهم المفروغيه عنه، و نفى الريب

(١) عن سنن البيهقى ج: ٥ ص: ٨٧ و كنز العمال: ج ٣ ص: ١٠ رقم ٢٠٦. و ذكره مرسلا فى الخلاف و المسالك.

فيه في الجواهر، و في مفتاح الكرامه أنه اتفاقى.

و قد استدل عليه في كلام غير واحد بإطلاق بعض النصوص المتقدمه، و بعموم التنزيل الذى تضمنه النبوى المتقدم.

لكن النصوص ظاهره في الشرطيه و بعد حملها على طواف الفريضه لا مجال لاستفاده الاستحباب منها في غيره.

بل صحيح معاويه و نحوه مما ورد في المناسك يقصر عن الطواف المندوب تخصصا، لعدم كونه منها، فالاستدلال به في الجواهر غريب.

و منه يظهر الحال في عموم التنزيل - لو تمَّ في نفسه - لوضوح أن الوضوء شرط في صحه الصلاه المندوبه لا - في كمالها، فلا ينهض العموم بإثبات شرطيه في كمال الطواف المندوب دون صحته.

و كأن منشأ استدلالهم به اختلاط الاستحباب الشرطى بالاستحباب الكمالى، لاهتمامهم بتمييز موارد وجوب الوضوء من موارد استحبابه، من دون نظر لسنخ الاستحباب، فيتوجه حينئذ تخيل أن مقتضى عموم التنزيل استحباب الوضوء للطواف المندوب، كما يستحب للصلاه المندوبه.

على أن عموم التنزيل بين شيئين إنما يقتضى الاشتراك بينهما في الأحكام العامه، لا - الاشتراك بين أنواعهما المتشابهه في الأحكام الخاصه بكل منها، فعموم تنزيل الطواف منزله الصلاه إنما يقتضى ثبوت أحكام ماهيه الصلاه له بعمومه، لا مشاركته الواجب منه للواجب منها و المندوب منه للمندوب منها في أحكامهما المختصه بكل منهما.

نعم، لو كان كل من الصلاه و الطواف ماهيه واحده و الوجوب و الاستحباب حالتين لهما، تمَّ ذلك.

لكنه خلاف الظاهر، بل الفرض و النفل ماهيتان من كل منهما.

هذا، و قد يستدل بموثق ابن فضال أو صحيحه: «قال أبو الحسن عليه السلام: لا

مسأله ٩٦: لا يجوز للمحدث مس كتابه القرآن (١)،

تطوف و لا تسعى إلا بوضوء» (١)».

و حمله على النهى عن مجموع الأمرين ليقى على ظهوره فى الإلزام و يختص بطواف الفريضة- كما فى التهذيب و احتمله فى الاستبصار- لا- يناسب تكرار: «لا» جدا، بل يتعين حمله على الاستحباب- كما احتمله فى الاستبصار- فىشمل بإطلاقه الطواف المندوب.

لكن حمله على الاستحباب بالإضافه للسعى لا يقتضى الخروج عن ظاهره بالإضافه للطواف، الملزم بحمله على طواف الفريضة الذى هو المنصرف منه فى نفسه بمقتضى جمعه مع السعى، لأنه مثله من المناسك. فلاحظ.

و من هنا كانت إقامه الدليل على استحباب الوضوء للطواف بخصوصيته فى غاية الإشكال.

نعم، المناسبات الارتكازيه المتشرعيه تقضى بأولويه إيقاع الطواف المندوب عن طهاره، بما أنه عباده، لأن الطهاره دخيله فى أهليه العبد للاتصال به تعالى، و لو بلحاظ ما تضمن أن الوضوء مخفف للذنوب و سبب لغفرانها، حيث يكون أقرب لقبول العمل، و أولى بالعباديه. فتأمل جيدا.

(١) كما فى الفقيه و التهذيب و الخلاف و الشرائع و المعبر و النافع و القواعد و المنتهى و مجمع البيان و جامع المقاصد و الروض و ظاهر التبيان و عن الحلبي و ابن سعيد و الراوندى و الدروس و الذكري و غيرها، بل هو المعروف من مذهب الأصحاب، و فى المعبر و المدارك و المفاتيح و عن المقتصر و الذخير و الكفايه و غيرها أنه المشهور، و عن كشف الرموز أنه الظاهر بين الطائفه، و ادعى فى الخلاف الإجماع عليه، و هو ظاهر مجمع البيان، بل التبيان.

خلافاً لما فى المبسوط و عن ابنى البراج و إدريس من الحكم بالكراهه، بل

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السعى حديث: ٧.

هو مقتضى ما عن ابن الجنيد من الحكم بها للجنب، و تبعهم بعض متأخري المتأخرين، و إن لم يبعد كون مراد القدماء من الكراهه الحرمة، و لا سيما الشيخ فى المبسوط، لظهور اهتمامه بالحكم، حيث فرع عليه أنه ينبغى منع الصبيان من المس، و أطال فى ذلك.

و كيف كان، فعمده الدليل على الحرمة موثق أبى بصير أو صحيحه [١]:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قرأ فى المصحف و هو على غير وضوء. قال: لا بأس و لا يمس الكتاب» (٢)، إذ ليس المراد بالكتاب إلا القرآن الكريم المحكى بالخط، كما هو المتبادر منه فى عرف المسلمين و به استعمل فى الكتاب و السنه، لا المصحف، كى يتعين حملة على الكراهه، كيف و إلا- كان المناسب أن يقول: «و لا يمسه». بل فرض القراءة فى المصحف من دون مس له بعيد جدا. و لا سيما و قد روى فى الاستبصار هكذا: «و لا يمس الكتاب»، حيث قد يكون الاختلاف بينهما ناشئا من النقل بالمعنى. فتأمل.

هذا، و يعضد الصحيح خير إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السلام:

«قال: المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا، و لا تمس خطه و لا تعلقه، إن الله تعالى يقول لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (٣).

و صحيح حرير عن أخبره: «قال: كان إسماعيل بن أبى عبد الله عليه السلام عنده.

[١] إذ ليس فى طريقه من وقع الكلام فيه إلا الحسين بن المختار الذى رماه الشيخ فى موضع من كتابه بالوقف.

لكنه من رجال كامل الزياره، و قد حكى عن ابن عقده عن على بن الحسن أنه ثقه، و عدّه الشيخ المفيد قدس سرّه فى الإرشاد ممن روى النص على الرضا عليه السلام من خاصه أبيه عليه السلام و ثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شيعته، و قد روى عنه جماعه من الأعيان. و كفى بذلك فى إثبات وثاقته، بل ما فوقها. بل كلام المفيد موجب للتشكيك فيما صدر من الشيخ من نسبه الوقف له، و لا سيما مع عدم تعرضه له فى موضع آخر من كتابه و لا فى الفهرست عند ذكره له.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

فقال: يا بني اقرأ في المصحف، فقال: إني لست على وضوء. فقال: لا تمس الكتاب و مس الورق و اقرأه» (١).

و إن أشكل استقلالهما بالحجيه على ذلك، لضعف سندهما في الجملة و عدم وضوح انجبارهما بعمل الأصحاب مع إمكان اعتمادهم على غيرهما و سوقهم لهما مؤيدا لا دليلا.

مضافا إلى أن السياق في الأول قد يمنع من حمله على التحريم، لعدم الحرمة فيما قبله و ما بعده، و لا سيما مع روايته في الاستبصار هكذا: «و لا تمس خيطه»، و أن النهي في الثاني مسوق للإرشاد، لتجنب المرجوحه المتوهم منعها من القراءه، و لا قرينه على كون منشئها الحرمة، و ليس ابتدائيا مولويا ليكون ظاهرا في الحرمة، كما نبه له الفقيه الهمداني قدس سرّه.

هذا، و قد اشتهر بين الأصحاب الاستدلال بقوله تعالى إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ.

فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) بحمل المس فيه على المس بالبدن، لأنه المعنى الحقيقي له أو الظاهر منه، و إرجاع الضمير للقرآن المذكور بالأصل، لا للكتاب المذكور تبعا، و حمل «لا» على النهي أو النفي المساوق له [٣]، و «المطهرون» على من يكون طاهرا و لو بأن يتطهر.

لكنه مخالف للظاهر جدا، لإباء سياق الكلام عن الحمل على بيان أمر جعلي تشريعي، بل هو ظاهر في وصف القرآن الكريم بذلك، كوصفه بأنه في كِتَابٍ مَكْنُونٍ، و أنه تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

كما أن الظاهر من «المطهرين» ليس هم المتطهرين من الحدث، و لا كل طاهر، بل خصوص من طهرهم الله تعالى، الملزم بحمله على من طهرهم بعصمته

[٣] لأن ضم الفعل كما يجتمع مع رفعه لكون «لا» نافية يجتمع مع جزمه لكونها ناهية، لما في التصريح على التوضيح من أن الفعل المضاعف المجزوم إذا اتصل به ضمير الغائب و جب ضمه، و أجاز الكوفيون فيه الفتح و الكسر. و بالوجهين صرح بعض من تعرض لإعراب الآيه.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) سوره الواقعة: ٧٧ - ٨٠.

لهم عن الذنوب، فيحمل المس على مس الملائكة له و هو فى اللوح المحفوظ، أو على الكناية عن إحاطه المعصومين عليهم السلام بعلمه و غوصهم فى معانيه و استجلانهم لغامضه.

و أما خبر إبراهيم المتقدم، فربما لا يكون الاستشهاد فيه بالآيه للاستدلال على ما تضمنه من النهى عن المس، بل للتنبيه على أن تعظيمه تعالى للقرآن بذلك مناسب للأحكام المذكوره فيه، بل لعل هذا هو الأظهر بلحاظ اشتماله على غير المس، كما نبه له غير واحد. و كذا ما فى مجمع البيان من قوله فى تفسير الآيه:

«وقيل: المطهرون من الأحداث و الجنابات. و قالوا [وقيل. خ ل]: لا يجوز للجنب و الحائض و المحدث مس المصحف عن محمد بن على الباقر عليهما السلام»، لعدم ظهوره فى نسبه التفسير المذكور له عليه السلام، بل نسبه الحكم - المناسب للتفسير المذكور - له عليه السلام.

هذا، و قد يستدل للجواز بما تضمن جواز مس الجنب الدراهم البيض، و التى عليها اسم الله تعالى و اسم رسوله صلى الله عليه و آله «١».

لكن لا مجال للخروج به عما تقدم، فلو أمكن العمل به لزم الاختصار على مورده و نحوه مما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى، لاحتمال خصوصيته و لو من جهه الحرج.

(١) قال فى جامع المقاصد: «و يراد بالكتابه الرقوم الداله على مواد الكلمات، كما يسبق إلى الأفهام، فالإعراب لا يعدّ منها، بخلاف نحو الهمزه و التشديد. مع احتمال عدّ الجميع. و العدم، لخلوّ الكتابه السابقه عن الجميع».

و قال فى الروضه فى مبحث الجنابه: «و هو كلماته و حروفه المفرده و ما قام مقامها، كالتشديد و الهمزه».

(١) راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابه.

و عن اللوامع نسبه تحريم مس المد و التشديد للأكثر و اختاره في المستند، و زاد عليه الفقيه الهمداني الإعراب، و قوى ذلك صاحب الجواهر و شيخنا الأعظم قدس سرهما.

خلافًا للحدائق، فاختر الجواز في الجميع، تبعًا لما حكاه عن بعض مشايخه المحققين.

هذا، و لما كان موضوع حديث أبي بصير الكتاب- و هو القرآن المجيد- فالظاهر منه رسمه برسم مواد كلماته، و هي حروفه، كما ذكره في جامع المقاصد، لتقومه بها، أما الهيآت الإعرابية فلما لم تكن جزءًا منه، فلا يكون رسمها رسمًا له، بل لكيفية النطق به، و هي مباينه للقرآن، فإن القرآن هو المنطوق لا هيئه النطق، و لذا لا يعد الرسم الخالي عنها نقصًا في رسم القرآن.

و أما ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سره من أنها حين وجودها تكون جزءًا من القرآن و إن لم تكن حين عدمه نقصًا فيه، نظير كثير من المركبات الصادقة على بعض أجزائها ما دامت متصله بها مع عدم نقصها لو لم تتصل بها أو انفصلت عنها، كزيد بالإضافة لمثل الشعر و الظفر و السن.

ففيه- مع أن المسمى في الإنسان ليس هو الجسم القابل للزيادة و النقص، بل الذات غير القابلة لهما و إن كانت متحده معه نحو اتحاد-: أن ذلك قد يتم في بعض الماهيات الاعتبارية، حيث قد تتقوم بنحو من الاتصال بين الأجزاء من دون أن يؤخذ فيها كم خاص، كالدار الصادقة على الواجده للحمام و الفاقد له، و على ذات الغرف الكثيره و القليله، و لا مجال لذلك في مثل القرآن الشريف من الماهيات الحقيقيه، فإنه مشتمل على ماده و هيئه، فإن أريد بخطه رسمهما معا كان الفاقد لرسم الهيئه ناقصًا، و إن أريد به رسم ماده وحدها خرج عنه رسم الهيئه، و لم تلحقه أحكامه، و هو الظاهر، كما عرفت.

و لا- بد أن يتنى صدق رسم القرآن على المجموع حين وجوده على التغليب لتبعيته له، أو على إرادته الكتابه المعهوده المعروفه في العصور المتأخره،

حيث قد يصدق بلحاظها على بعض النقوش الخارجة عن المادة والهيئة، كعلامات الوقف ونحوها، و مثل ذلك لا يكفي في ترتيب الحكم.

نعم، لو كانت هذه الأمور موجودة معروفة في مورد النص، لم يبعد دلالة على حرمة مسيها تبعاً، لغفله العرف عن استثنائها مع ذلك، ولا يكفي في ذلك وجودها في العصور المتأخرة.

و من ذلك يظهر الإشكال في المدّ والتشديد، لأنهما ليسا رسماً لحرف منطوق، بل إشارة لكيفية النطق بالحرف المرسوم.

و كذا مثل ألف واو الجماعة، فإنها بيان حقيقة المنطوق، فضلاً عما يتمحض في الزيادة، كألف [□]يَتَفَيَّؤُا ظِلَالَهُ «(١)».

اللهم إلا أن يستفاد حرمة مسها تبعاً، لوجودها في المصاحف القديمة مع غفله العرف عن استثنائها. فتأمل.

هذا، و الظاهر حرمة مس الهمزة المكتوبة على الألف، فضلاً عن غيرها، خلافاً لما تقدم من الحدائق، لأنها رسم للحرف المنطوق، و إن أمكن الاستغناء عنها برسم الألف.

و كذا ألف الوصل والحروف، لأنها رسم لجزء من القرآن و إن لم ينطق به في بعض الحالات أو دائماً.

نعم، لا مجال لذلك في علامة التنوين، لعدم كونه جزءاً قرآنياً، بل هو من لوازم النطق به.

بقي في المقام شيء، و هو أن مقتضى إطلاق النص حرمة مس الكتاب مع الخطأ الإملائي، لصديق القرآن عليها. و لا سيما مع استحداث القواعد الإملائية في العصر المتأخر، و قد رسم الكتاب الشريف مخالفاً لها في الصدر الأول و بقي على ذلك.

و أما الخطأ في الكتاب بزيادة حرف أو نقصه أو تبديله، فإن قصد رسم كلمه

(١) سورة النحل: ٤٨.

غير قرآنيه لتخيل قرآنيته، كما لو كتب «إذا» بدل «إذ» للخطأ في تشخيص ما تضمنه القرآن، فلا إشكال في عدم جريان حكم القرآن، لمباينه المكتوب له، و إن قصد رسم كلمه قرآنيه و أخطأ في رسمها، فالظاهر حرمة مس ما يتم به رسم الكلمه القرآنيه من الحروف دون الزائد، إذا لم تختل هيئه رسم الكلمه، كالألف و الذال من:

«إذا» إذا قصد بها كتابه «إذ» القرآنيه.

بل لا- يبعد ذلك في النقيصه إذا رجع إلى الاجتهاد في وجه النقص الراجع للخطأ في الإملاء، نظير حذف همزه الوصل لعدم النطق بها، أو ألف عمران قياسا على ألف رحمن.

و أما في النقيصه غير الراجع لذلك، أو زياده المخله بالهيئه أو التبديل، فالأمر لا يخلو عن إشكال، بل لا يبعد جواز المس، لعدم صدق رسم القرآن على ذلك، و إن قصد به. فلاحظ.

(١) كما قواه في الجواهر و يظهر من شيخنا الأعظم قدس سرّه و هو المحكى عن الموجز الحاوى و كشف الالتباس، و عن الذكري حكايته عن أبي الصلاح.

و كأنه لاستفادته مما تضمن حرمة مس الكتاب بالأولويه، لأنه أحق بالتعظيم من سائر ألفاظ القرآن، لأنه خير الأسماء، و لذا اختص به تعالى، كذا في الجواهر.

لكنه غير ظاهر، لاحتمال خصوصيه القرآن في التعظيم الخاص، كما اختص بكراهه قراءه الجنب و الحائض له في الجملة، بل حرمة قراءتهما للعزائم منه، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و مثله الاستدلال بعموم التعليل في الآيه الكريمه، بناء على تماميه الاستدلال بها على حرمة المس، بدعوى: ظهور قوله تعالى إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ في تعليل حرمة مسه بكرامته.

لاندفاعه: بعدم سوق ذلك لتعليل الحكم المذكور، بل هو أمر آخر في قبale.

أسمائه (١) و صفاته (٢)، على الأحوط وجوبا. و الأقوى عدم إلحاق أسماء الأنبياء و الأوصياء و سيده النساء - صلوات الله عليهم أجمعين - به (٣)، و إن كان أحوط استحبابا (٤).

على أنه لو تمّ فلا مجال للاستدلال بعمومه، لاستلزامه كثرة التخصيص المستهجن الموجب لإجماله و الاقتصار فيه على المتيقن. و لعله لهذا و نحوه لم يتعرض له كثير من الأصحاب أو أكثرهم، بل عن بعض المتأخرين - كالمحقق الخوانساري - إنكاره.

نعم، لا مجال للاستدلال على جواز مسه بما دل على جواز مس الدراهم للجنب، لما تقدم في مس الكتاب.

هذا، و قد يستدل للحرمة بصحيح داود بن فرقد الآتي في الفرع التاسع من الفروع الملحقة منا بهذه المسألة، المتضمن النهي عن مس الحائض للتعويذ. و هو لا يخلو عن إشكال.

(١) إما خصوص المختص به تعالى - كما قيدها بذلك صاحب الجواهر و شيخنا الأعظم - أو مطلقا - كما هو مقتضى إطلاق غيرهما - مع كون المدار في النسبه له تعالى على قصد الكاتب، كما يأتي في المسألة التاسعه و التسعين.

(٢) الظاهر أن غير لفظ الجلاله من أسمائه تعالى منتزع من صفاته فيكون العطف تفسيريا، و إن كان هو خلاف ظاهر شيخنا الأعظم قدس سرّه.

(٣) إذ لا دليل على ذلك إلا توهم عموم التعليل في الآية الشريفه، و قد سبق ضعفه.

(٤) خروجاً عن الاحتمال الذي يظهر من الجواهر و شيخنا الأعظم التوقف لأجله، و عن كشف الالتباس و الموجز و شرحه البناء على مقتضاه، و إن لم يتعرض فيها لسيدة النساء عليها السّلام، و لا لمن عدا الأئمه عليهم السلام من الأوصياء، بل لم يتعرض في محكي كشف الالتباس لمن عدا النبي صلّى الله عليه و آله من الأنبياء عليهم السلام.

مسأله ٩٧: لا يجوز جعل المس غايه للوضوء (١)،

(١) أما مع عدم الأمر به لا وجوبا ولا استحبابا، فلعدم رجوع قصده حين الوضوء إلى امتثال أمر بالوضوء ليقع عباده، و أما مع الأمر به وجوبا- كما لو توقف تخليصه من الهتك عليه- أو استحبابا- لتوقف تعظيمه بمثل التقبيل عليه- فلما ذكره قدس سره من أن المتوقف على الوضوء جواز المس، لا- نفس المس الواجب، فلا- يكون الأمر بالوضوء غيريا مولويا، بل عقليا من باب لزوم الجمع بين غرضي الشارع، و هو لا يكفي في تشريع الوضوء المصحح لعباديته.

و بعبارة أخرى: كل من التكليفين لا يدعو للوضوء لتحقق الغرض من المس الواجب- كمنع هتك القرآن- بالمس مع الحدث، و تحقق غرض تحريم المس على المحدث بترك المس رأسا، و إنما يلزم الوضوء للجمع بين التكليفين في الامتثال الذي هو واجب عقلا، لا شرعا.

و قد يستشكل في ذلك بوجهين.

الأول: ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أن مقدمه الواجب التي تجب غيريا تبعا لوجوبه النفسي كما تكون أمرا يتوقف عليه الواجب تكون أمرا يرتفع به المانع عنه، من دون فرق بين المانع الشرعي و العقلي، و حيث كانت الحرمة في المقام مانعا شرعيا من المس الواجب، فيجب الوضوء الرافع لها مقدمه له.

و يندفع: بأن المانع الشرعي الذي هو كالمانع العقلي هو الذي تنتزع مانعيته من شرطيه عدمه شرعا للواجب، كالحدث بالإضافة للصلاه، حيث يتعذر الواجب واقعا بدونه بسبب الجعل الشرعي، لا التكليف التحريمي في مثل المقام، فإن مرجع مانعيته إلى قبح معصيته مع القدره على الواجب معه من دون أن يكون دخيلا- في القدره على الواجب، ليجب رفعه غيريا و يكون الإتيان به شروعا في امتثاله.

و إن شئت قلت: الواجب الغيرى هو الذى يجب بملاك الواجب النفسى

و فى طوله لعدم القدره عليه بدونه، و هو إنما يتم فيما يتوقف عليه ذات الواجب أو قيده الشرعى، دون مثل رفع الحرمة فى المقام مما لا دخل له فى القدره على الواجب، فإنه إنما يجب لأجل وجوب امتثاله عقلا بعد فرض جعله بملاك مستقل.

الثانى: أن الجمع بين غرضى الشارع لما كان مرغوبا له أيضا لزم رجوع الغرضين إلى غرض واحد مركب منهما، فيلزمه تقييد متعلق كل منهما بما يلائم الآخر، و يمتنع إطلاق متعلق كل منهما و إن كان وافيا بغرضه، لاستلزامه تفويت الغرض الآخر.

فإذا تعلق الغرض بتكريم زيد الحاصل بزيارته و بالسلام عليه و بالتنويه باسمه، و تعلق الغرض أيضا بعدم إيذائه، و استلزمت زيارته إيذائه، رجع ذلك إلى غرض واحد مركب من الغرضين متعلق بالتكريم بغير الزيارة، و لم يبق التكريم المطلوب على إطلاقه، لئلا يلزم الإخلال بالغرض الثانى، فإذا وجب مس الكتاب تخليصا له من الهتك مثلا و كان المس مع الحدث محرما لزم تقييد المس الواجب بما يكون عن طهاره، فيكون الوضوء مقدمه للمس الواجب، فيجب غيريا و إن لم يكن مقدمه لذات المس الذى هو ليس واجبا على إطلاقه، نظير مقدميته للصلاه الواجبه مع عدم مقدميته لذات الصلاه.

و كأنه إلى هذا يرجع ما ذكره بعض مشايخنا من أن الوضوء و إن لم يكن مقدمه لذات المس، إلا أنه مقدمه للحصه الواجبه منه.

و إلا فهو مدفوع: بأن المفروض أن الواجب مطلق المس، لا المقيد بالطهاره منه، لعدم دخلها فى ملاكه. غايه ما فى الأمر دخلها فى جواز المس، كما سبق من سيدنا المصنف قدس سره.

و كيف كان، فيندفع الوجه المذكور بأن الجمع بين الغرضين و إن كان مرغوبا للآمر إلا أنه لا يرجع إلى وحده الغرض، و لا إلى تقييد متعلقه، بل إلى تراحم الغرضين من دون تقييد لمتعلق كل منهما، كما هو الحال فى سائر موارد التراحم،

و لا يلزم من ذلك تفويت أحد الغرضين بعد صلوح التكليف الآخر - كتحريم مس المحدث - لحفظه.

بل التقييد المذكور لا يطابق الغرض، لاستلزامه عدم أجزاء الفاقد للقيود مع اقتضاء الغرض أجزاءه.

و دعوى: أن المقام من صغريات مسأله اجتماع الأمر و النهى، فبناء على الامتناع و تقديم النهى يتعين خروج المس حال الحدث عن حيز الأمر و اختصاص المأمور به بالمس عن طهاره، فيجب الوضوء، لأنه مقدمه له.

مدفوعه. أولاً: بأن المس فى كثير من صغريات المقام لا يكون مأموراً به نفسياً لا بعنوانه الأولى، و لا بعنوان ثانوى، بل يكون مقدمه لأمر لازم كإنقاذ الكتاب عن الهتك، أو راجح، كالتقيل و نحوه مما يكون مابيننا للمس حال الحدث و جودا، و لا يتحد معه ليكون من صغريات مسأله الاجتماع، نظير ما لو كان للوصول لإنقاذ الغريق طريقان أحدهما مغصوب.

و ثانياً: بأن قصور متعلق الأمر فى مسأله الاجتماع لا يقتضى تقييده بنحو يدعو للقيود و يجب تحصيل القيد مقدمه، لتبعيه التقييد للغرض، و المفروض عدم تعلقه بالقيود، و ليس قصور الأمر عن مورد الاجتماع إلا لوجود المانع منه نظير قصوره عن مورد العجز. فلاحظ.

نعم، ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه مبنى على ثبوت الأمر الغيرى، و أن عباديه الوضوء عند قصد غاياته تابعه لقصده.

أما بناء على التحقيق من عدم ثبوته، بل ليس هناك إلا الأمر النفسى بذى المقدمه، و وجوب المقدمه عقلى لتوقف الامتثال عليها، فلا بد من البناء على كون قصد الغايه فى الوضوء راجعاً إلى التقرب بأمرها النفسى، لكون الإتيان به شروعا فى امتثالها، و حينئذ كما يتجه ذلك فى قصد الغايه المأمور بها مقيده بالطهاره، لكونه شروعا فى امتثال أمرها، كذلك يتجه فى المقام، فإن الوضوء يكون شروعا فى امتثال كلا التكليفين - و هما الأمر بالمس، و النهى عن المس حال الحدث -

لتوقف امتثالهما معا عليه، و إن لم يتوقف عليه امتثال كل واحد منهما وحده، فهو و إن لم يدع إليه كل من التكليفين وحده، إلا أنهما معا يدعوان إليه.

و الفرق فى العباديه بين انفراد التكليف فى الداعويه و اجتماع تكليفين أو أكثر عليها لا تساعد عليه المرتكزات جدا.

هذا كله، بناء على أن عباديه الطهارات على حدّ عباديه سائر العبادات راجعه إلى لزوم التقرب بالأمر أو بما يلازمه من الملاك، و قد سبق فى المسأله الواحده و السبعين فى فصل شرائط الوضوء إنكار ذلك، و أن مرجع عباديته إلى لزوم إيقاعه بوجه قربى و لو لا بقصد أمر أصلا لا نفسى و لا غيرى.

و من الظاهر أن قصد تجنب حرمة المس على المحدث فى ظرف الإتيان به كاف فى التقرب و إن لم يكن المس مأمورا به، فضلا عما إذا كان مأمورا به. فالبناء على صحه الوضوء بقصده متعين، و لا سيما مع ما يأتى من أن الوضوء بقصد غايه أخرى مخالف للإطلاقات المقاميه لبعض النصوص الواردة فيما يشبه المقام.

بقى شىء، و هو أنه لا إشكال فى عدم وجوب المس لنفسه بعنوانه الأولى.

و أما وجوبه بالنذر، فهو موقوف على رجحانه ذاتا، و هو غير ثابت، و إن نسب لجماعه.

نعم، قد يجب باليمين بناء على عدم اعتبار الرجحان فى متعلقها. كما يستحب لانطباق عنوان راجح عليه كالتبرك. و قد يجب أو يستحب غيريا لمقدميته لأمر واجب - كإنقاذه من الهتك - أو راجح - كالتقبيل - كما أشرنا إليه، و ذكرنا عدم تقييده حينئذ بالطهاره، لعدم دخلها فى ترتب غرضه.

و لو نذر فى هذا الحال لم يبعد عدم انعقاد النذر، إلا أن ينصرف المنذور لخصوص ما يكون منه بطهاره، لأنه الراجح و غيره مرجوح و الجامع بينهما غير راجح، فتجب الطهاره غيريا، لتوقف المس المنذور عليها، فتأمل.

و أظهر من ذلك ما لو قيد المنذور بها صريحا، فيخرج عن محل الكلام السابق.

فإن أراد المس توضاً لغايه أخرى (١)، و كذا غيره من الغايات التي لم يؤمر بها مقيده (٢) به، سواء لم يكن مأمورا بها أصلا (٣)، أم كانت مأمورا بها لكنها غير مقيده به (٤)،

(١) هذا موقوف على صلوح تلك الغايه للداعويه استقلالاً، لتوقف العباديه على ذلك، و هو قد يتعذر أو يحتاج إلى مثونه شديده.

(٢) كما هو مقتضى الوجه المتقدم منه قدس سرّه.

هذا، و نظير ذلك الوضوءات المستحبه للكون على الطهاره فى حال خاص، كالوضوء للنوم من الجنب و غيره، و للسعى فى الحاجه و لجماع الحامل و معاوده الجماع و نحوها مما كان ظاهر أدلتها استحباب الطهاره حال الأمور المذكوره، لا استحباب الأمور المذكوره مقيده بها، فإن إيقاع الوضوء قبل الانشغال بها لا يستند لأمر فعلى، لعدم فعليه الأمر به قبل الانشغال بها، فلا مجال لقصد امتثاله.

و حسن الإتيان به قبل تحقق الأمور المذكوره، لتوقف حصول الطهاره حينها على ذلك، كسائر المقدمات المفوته، لا يقتضى الأمر به شرعا، بل عقلا، لتوقف تحصيل الغرض عليه، نظير ما سبق.

لكن الإتيان بالوضوء للأمر المذكوره بغايه أخرى لما كان محتاجا لعنايه فهو لا يناسب إطلاق أدلتها المقاميه جدا، حيث لم ينبه فيها إليه مع الغفله عنه.

و هو شاهد بما سبق منا من أن عباديه الوضوء ليست على حدّ عباديه سائر العبادات.

و يناسب ما ذكرنا ما يأتي فى أحكام الجنب من وجوب التيمم للمحتلم فى أحد المسجدين الشريفين للخروج منهما، كما نبه عليه هناك إن شاء الله تعالى.

(٣) كمس حواشى الكتاب بعنوانه الأولى، بناء على كراهه مسها للمحدث.

(٤) كمس حواشى الكتاب لو توقف عليه إنقاذه من الهتك.

أما الغايات المأمور بها مقيده به فيجوز الإتيان به لأجلها، و يجب (١) إن وجبت و يستحب إن استحبت، سواء أتوقف عليه صحتها (٢) أم كمالها (٣).

مسألة ٩٨ لا فرق في جريان الحكم المذكور بين الكتابه بالعريبه و الفارسيه

مسألة ٩٨: لا فرق في جريان الحكم المذكور بين الكتابه بالعريبه و الفارسيه و غيرهما (٤)،

(١) يعنى: غيريا.

(٢) كالصلاه المستحبه.

(٣) كدخول المساجد.

(٤) لإطلاق النص، سواء كان التعميم بلحاظ أنواع الخط العربى، كالكوفى و النسخى و الفارسى، أم بلحاظ أسناخ الخطوط، كما لو كتب المصحف بالخط الانكليزى أو الصينى، لصدق المصحف فى الجميع.

و إن كان الأمر فى الأول أظهر، لصعوبه التفكيك عرفا بين أفرادها، و لا سيما مع تأخر تصنيف الخطوط العربيه عن عصر صدور النص.

نعم، لا يبعد اعتبار تعارف الخط فى الثانى، و لا تكفى الكتابه المصطلحه لشخص خاص، لعدم وضوح صدق الكتابه عليها عرفا، بل هى من سنخ الإشاره عندهم.

و لعله إليه يرجع ما فى المستند من التنظر فى التعدى للخطوط المجعوله، و إلا فجميع الخطوط مجعوله مصطلحه بعد العدم.

و أما تنظره فى الكتابه المقطعه، فإن كان مراده بها ما يتعارف فى كتابه كثير من اللغات من عدم اتصال حروف الكلمه، فهو ضعيف، لصدق المصحف مع الكتابه بها.

و إن كان مراده بها الخروج عما هو المتعارف فى الكتابه العربيه من اتصال حروف الكلمه غالبا، فهو لا يخلو عن وجه بلحاظ ما سبق من عدم الاعتداد بالخط الشخصى غير المتعارف، و إن كان لا يخلو عن إشكال بلحاظ صدق الكتابه هنا،

و لا بين الكتابه بالمداد و الحفر و التطريز و غيرها (١).

و التقطيع أشبه بالخط الإملائي الذي سبق عدم قاحيته. فلاحظ.

(١) و ما في المستند من الإشكال في حرمه مس الكتابه البارزه- كالتطريز- ضعيف بعد شمول الإطلاق لها، لصدق المصحف مع الكتابه بها.

و منه يظهر أنه لا مجال للإشكال في الكتابه المجوفه، الحاصله من إحاطه الخط الأسود بصوره الكلمه.

هذا، و قد استشكل شيخنا الأعظم قدس سرّه في حرمه مس الكتابه المحكوكه- التي يراد بها ظاهرا الكتابه بالحفر- لعدم قابليه الكتابه للمس، بل منع منه في المستند، لخروجه عن المتعارف. لكن التعارف لا يصلح لتقييد الإطلاق.

و يتحقق مس الكتابه المذكوره بمس القعر.

نعم، لا يتحقق مع عدم الوصول للقعر، كما لا يتحقق في التخريم الذي لا قعر له، فيتوقف التعدي لهما على فهم عدم الخصوصيه من النص، بحمل المس فيه على ما يعم وضع البدن على موضع الكتابه، و هو لا يخلو عن إشكال.

و أشكال منه رسم الكتابه الحاصل من تخلل النور في الكتابه بالتخريم أو التجسيم، لوضوح أن المس ملازم لانعدام رسم الكتابه فيها، فلا يصدق المس لعدم الموضوع، و إن ادعى سيدنا المصنف قدس سرّه شمول الإطلاق لها، و لا سيما مع أن مورد النص المصحف الذي لا تتحقق كتابته في مثل ذلك.

على أن من القريب انصراف الكتابه عن مثل ذلك مما لا- استقرار له في الوجود، فيجوز تنجيس الموضوع و إن حرم تنجيس القرآن.

و أما الكتابه المقلوبه فقد يشكل الأمر فيها، لا لما في المستند من خروجها عن المتعارف، لما سبق من عدم الخروج عن الإطلاق بذلك، بل لعدم وضوح صدق المصحف بالكتابه بها. إلّا أن يدعى إلغاء خصوصيته عرفا، و أن المعيار على مس كتابه القرآن الصادقه بها.

كما لا فرق في الماس بين ما تحله الحياه و غيره (١).

و لا يبعد جريان ما تقدم في الكتابه المقطعه هنا.

و أما الكتابه بما لا يظهر و إن ظهر أثره بعد عمل - كالكتابه بماء البصل التي تظهر بمقابله النار - فلا يبعد قصور النص عنها قبل الظهور، فيجوز مسها حينئذ، لا لخروجها عن المتعارف - كما في المستند - لما سبق، بل لانصراف الكتابه لما يكون له نحو من الوجود العرفي، و إلا لزم شمولها لما لا يظهر أصلا، كالكتابه بالماء بعد الجفاف و إن اشتمل على بعض الأجزاء التي لا تتبخر و لا تظهر.

(١) كما صرح به غير واحد من المتأخرين، و هو مقتضى إطلاق المشهور.

و يقتضيه إطلاق النص، لصدق المس بالأمرين عرفا.

خلافًا لما عن بعضهم - بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سره أنه المحكى عن جماعه - من الاختصاص بما تحله الحياه. إما لعدم شمول أحكام البدن له، حيث لا يتنجس بالموت - كما أشار إليه في الحدائق - أو لاختصاص المس بما تحله الحياه انصرافًا أو وضعا. و لعله لذا تردد شيخنا الأعظم قدس سره في السن و الظفر.

لكن الأول قياس. و الثاني ممنوع، بل لم يظهر دعواه من أحد.

نعم، عن التذكرة و المهذب البارع التردد في اختصاص المس بباطن الكف أو عمومه لأجزاء البدن.

و كأن منشأ ما في بعض كلمات اللغويين، ففي النهايه: «و يقال: مسست الشىء أمسه مسا إذا لمسته بيدك، ثم أستعير للأخذ و الضرب لأنهما باليد، و أستعير للجماع لأنه لمس.»، و في لسان العرب: «و المس مسك الشىء بيدك.

و يقال: مسست الشىء.» إلى آخر ما تقدم من النهايه، و في القاموس فسر المس باللمس و فسر اللمس بالمس باليد، و في مجمع البحرين و الدر النثير للسيوطي:

«المس اللمس باليد.»

لكنه - مع عدم اختصاصه بباطن الكف - يشكل الخروج به عن ظهور المس

نعم، لا يجرى الحكم فى المس بالشعر (١).

عرفا فى العموم، المؤيد بإطلاقه و لو مجازا على غير المس باليد، كالجماع، و المس بالعذاب و الطيب و الماء، و مس الشيطان أو الجنون، و الرحم الماسه، و نحو ذلك مما يناسب عمومه لمطلق الملاقاه للشىء، بل فى مجمع البحرين أيضا:
«و يقال: مسسته إذا لاقته بأحد جوارحك»، و فى المنتهى أن العموم أقرب من حيث اللغه و ظاهر المعبر و الروض أنه المتعين لغه.

على أن التعدى لغير اليد بفهم عدم الخصوصيه قريب جدا، و لذا لا يظن منهم الاقتصار عليه فى مس الميت.

نعم، لو فرض الشك فى ذلك جاز المس، للشك فى أصل التكليف الذى هو مورد البراءه.

و ما فى الجواهر من وجوب الاجتناب عما يشك فى صدق المس عليه، للمقدمه، ضعيف جدا.

(١) كما فى مفتاح الكرامه و المستند و الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم و غيرها، كما ذكروا ذلك أيضا فى مس الميت.

و العمده فيه عدم وضوح شمول المس له، بل الظاهر عدمه، لخروجه عن البدن عرفا، بل هو نظير الحاجب و إن كان نابتا فيه.

من دون فرق بين الشعر الكثيف و الخفيف، خلافا لبعض مشايخنا فى الثانى، لدعوى صدق المس بالعضو المشتمل عليه، كاليد و الوجه.

و هى ممنوعه، إلا أن يكون المراد به ما يعم المس به مع الحاجب، فى قبال الشعر الكثيف، حيث قد لا يصدق معه المس بالعضو و لو مع الحاجب، بل مس الشعر لا غير، كما لو أخذ بنفسه و جعل على الممسوس.

لكن صدق المس مع الحاجب لا يكفى فى التحريم، لظهور دليله فى المس بدونه.

مسأله ٩٩: الألفاظ المشتركة يعتبر فيها قصد الكاتب (١)،

مع أنه لا يقتضى التفصيل بين الكثيف و الخفيف، بل بين نحوى المس للشعر، لتوقف صدق مس العضو و لو مع الحاجب على نحو من التضام بينه و بين الممسوس، و هو غير لازم فى المس بالشعر الخفيف و الكثيف معا.

(١) كما فى الجواهر و مصباح الفقيه و غيرهما، لعدم صدق كتابه القرآن بغير ذلك، لأن إضافتها للقرآن ليست بأولى من إضافتها لغيره بعد فرض الاشتراك، كما هو الحال فى القراءه و التصور فى الذهن.

هذا، و فى الجواهر: «و هل يجرى نحو ذلك منه فى الكلمات و الحروف و أبعاضها؟ إشكال، سيما فى الأخيرين، و سيما مع العدول عنه و جعله جزء كلمه أخرى أو كلام آخر».

و كأن مراده ما أشار إليه الفقيه الهمدانى من الإشكال فى صدق القرآن على الكلمه التى وجدت من كاتبها بقصد كتابه القرآن من دون أن ينضم إليها ما يمحضها للقرآنيه.

و الظاهر تماميه ما ذكره بالإضافه لجزء الحرف لعدم حكايته عن شىء، بل و كذا بالإضافه لجزء الكلمه من حروف المباني، لعدم استقلال المحكى به، بحيث يصدق عليه أنه جزء من القرآن عرفا.

نعم، لا- مجال لذلك فى الكلمه التامه لاستقلالها و قيامها بنفسها، فلا وجه لعدم صدق القرآن عليها، سواء رجع إلى دعوى توقف صدق القرآن على الانضمام أم إلى دعوى انسلاخه عنه بعد صدقه عليه بمجرد الإعراض عن الانضمام.

إلا أنه قد يستشكل فى عموم النص له، لاختصاص مورده بالمصحف.

و التعدى عنه لأبعاض القرآن بفهم عدم الخصوصيه بقرينه و روده مورد التعظيم لو تمّ- كما سيأتى- مختص بما إذا كان البعض جملة قرآنيه ذات معنى

مستقل، لأنه المتيقن من القرينه المذكوره، دون الكلمات المتفرقه.

و أما ما أشير إليه في ذيل كلامه من العدول بالمكتوب عن القرآنيه و جعله جزء كلام آخر، فليس المعيار فيه على قلبه المكتوب و كثرته، بل على أن المدار في إضافه الكتابه لما تحكى عنه على قصده منها حين حدوثه، كما في القراءه، أو يكفى قصده منها بعد ذلك إذا ضم إليه التغيير فيها بما يناسبه من إضافه أو حذف.

و لا يبعد الثانى، لأن حكاية الكتابه عما تضاف إليه استمراريه، تبعاً لاستمرار وجودها، فمع التغيير فيها تتبدل إضافتها تبعاً لتبدل حكايتها، بخلاف القراءه، فإنها حيث لا يكون لها استمرار تكون إضافتها تابعه لحال حدوثها، و لا تنقلب عما وقعت عليه.

و عليه، فكما يجوز مس ما عدل به عن القرآن لغيره لا يجوز مس ما عدل به إلى القرآن عن غيره، و إن لم يخل عن الإشكال مع كثرته، فلاحظ.

(١) لعله يرجع إلى أنه مع فرض الاختصاص بالقرآن تتعين الكتابه له، من دون تعيين.

و لعله لذا خص اعتبار القصد بالمشترك في الجواهر و العروه الوثقى، بل صرح بعض مشايخنا بعدم اعتباره في المختص.

لكنه إنما يتم لو قصد بالكتابه الحكايه عن كلام متقرر، لفرض عدم التقرر لغير القرآن بمقتضى فرض الاختصاص، و هو راجع لقصد القرآن إجمالاً، فيخرج عن محل الكلام، أما لو لم يقصد ذلك، بل قصد محض كتابه الكلام، فلا وجه لتعيينه للقرآن، بل يكون كتابه للمماثل، كما هو الحال في القراءه أيضاً.

و بعبارة أخرى: لا يكفى في صدق القراءه للكلام المتقرر في نفسه محض التماثل بين الألفاظ، كما لا يكفى في صدق الكتابه له محض رسم الحروف المطابقه له، بل لا بد مع ذلك من قصد الحكايه عنه به بحيث تجعل الألفاظ

و النقوش أداء له، فإن هذا هو المعيار في صحه إضافه القراءه و الكتابه له عرفا، بحيث تكون من أنحاء وجوده، و إن كانت مباينه له حقيقه، و بدونه يكون المقروء و المكتوب مباينا له و إن كان مماثلا، كما يظهر بملاحظه الفرق بين إنشاد شعر الغير و إنشاء مثله لتوارد خاطر.

و لا خصوصيه للاشتراك في ذلك، بل يجرى مع الاختصاص أيضا.

و قد تعرض لذلك سيدنا المصنف قدس سره في مسائل القراءه في الصلاه.

و أما ما ذكره في المقام من صدق القراءه و الكتابه للكلام مع عدم قصده إذا كانت الإضافه بمعنى اللام و توقف صدقهما على القصد إذا كانت بنحو إضافه الفعل للمفعول، و أن جواز المس مع عدم القصد لعدم ثبوت إرادته الإضافه بالمعنى الأول من النص.

فهو غير ظاهر، بل الظاهر توقف الإضافه بالمعنيين على القصد لخصوصيه في المورد- كما سبق- و إلا فإضافه الفعل للمفعول لا تتوقف على القصد كإضافه بمعنى اللام. و ليس الفرق بينهما في المقام إلا في لحاظ القراءه و الكتابه في الأولى مصدرا، و في الثانيه بمعنى الألفاظ و النقوش المقروءه و المكتوبه، و مرجع تحريم القراءه و الكتابه أو كراهتهما إلى الأول، كما أن موضوع المس في المقام هو الثاني.

(١) كما في الجواهر، لأصالة البراءه، بل لاستصحاب عدم كون المكتوب قرآنا، بناء على جريان استصحاب العدم الأزلى.

و أما استصحاب عدم قصد الكاتب القرآن إلى حين الكتاب، فهو من الأصل المثبت.

بقي في المقام فروع أهملها سيدنا المصنف قدس سره، و لم نجد فيما تقدم مناسبة لذكرها، فالمناسب اختتام الكلام في المس بها.

الأول: لا فرق بين المس ابتداء و استدامه، فيزداد العصيان باستمرار المس،

و لو مس الغافل أو المتطهر ثم التفت أو أحدث وجبت المبادره برفع اليد، لأن النص و إن تضمن النهى عن أن يمس، و المتيقن من مدلول هيئه الفعل الحدوث، إلا- أن المنصرف من النهى كون منشئه مبعوضيه نتيجه المصدر القابله للاستمرار من دون خصوصيه لحال الحدوث، و لا سيما فى المقام، بلحاظ مناسبه لارتكاز كون منشأ الحكم هو التعظيم.

الثانى: لا فرق فى التحريم بين كون الممسوس جزءا من القرآن مكتوبا فى ضمن المصحف التام و كونه جزءا مكتوبا فى ضمن كتاب آخر أو مستقلا على قرطاس أو ثوب أو ستر أو غيرها، لأن النص و إن اختص بالأول، إلا أن المناسبات الارتكازيه قاضيه بإلغاء الخصوصيه المذكوره و أن المدار على مس القرآن.

لكن عن الشهيد فى الذكرى أنه يجوز للجنب مس كتب الحديث و الدراهم المكتوب عليها القرآن، لعدم صدق المصحف، و للخرج، و لبعض النصوص الوارده فى مس الجنب للدراهم.

و يعتبر ضعف الأول مما سبق.

و الخرج الشخصى غير مطرد، و النوعى- لو تم- غير صالح للرفع.

و أما النصوص، فهى- لو تمت- أخص من المدعى، لورودها فى الدراهم، و هى مورد للابتلاء الشائع، حيث يكون التحريم فيها منشأ للخرج النوعى، و معه لا مجال لإلغاء خصوصيه موردها. غاية الأمر التعدى للدنانير لصعوبه التفكيك بينها و بين الدراهم عرفا، بل تفهم من النصوص تبعا.

اللهم إلا- أن يقال: احتمال خصوصيه الدراهم و إن كان معتدا به بنحو يمنع من استفاده عموم الترخيص لكل ما يكون فى غير المصحف من نصوصها، إلا أنه قد يمنع أيضا من إلغاء خصوصيته مورد نصوص المنع، فلا استفاد منها العموم لغير المصحف، فتأمل.

و كيف كان، فاللازم النظر فى النصوص الوارده فى الدراهم، و هى صحيح [١]

[١] بناء على ما تقدم فى بحث تحديد العدالة من وثاقه احمد بن محمد بن يحيى العطار.

إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السّلام: «سألته عن الجنب و الطامث يمسان أيديهما [بأيديهما. يب، صا] الدراهم البيض. قال: لا بأس» (١).

و ما رواه في المعبر، قال: و في جامع البزنطى عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام: «سألته هل يمس الرجل الدرهم الأبيض و هو جنب؟ فقال: و الله إنى لأوتى بالدرهم فأخذه و إنى لجنب. و ما سمعت أحدا يكره من ذلك [شيئا إلا. ظ] ان عبد الله بن محمد كان يعيهم عيبا شديدا يقول: جعلوا سوره من القرآن فى الدرهم، فيعطى الزانية و فى الخمر و يوضع على لحم الخنزير». و فى كتاب الحسن بن محبوب عن خالد عن أبي الربيع عن أبي عبد الله عليه السّلام «فى الجنب يمس الدراهم و فيها اسم الله و اسم رسوله. فقال: لا بأس ربما فعلت ذلك» (٢).

و حملها على ما إذا خلت الدراهم عما يحرم مسه على الجنب و الحائض - مع امتناعه فى الأخيرين - بعيد فى نفسه جدا، إذ لا منشأ لتوهم حرمه مسها حينئذ ليكون مثارا للسؤال و يحتاج للدفع، بل الظاهر اشتمال جميع الدراهم الإسلاميه الرائجه فى عصر صدور الروايات على شىء من القرآن و على بعض أسمائه تعالى و أن الدراهم البيض فى قبال الدراهم السود غير الإسلاميه.

و مثله حملها على مس ما عدا الكتابه منه، لأن إهمال التنبيه على ذلك مع ما فيه من المؤنه عملا، بل الظاهر كونه المنشأ للسؤال، موجب لقوه ظهورها فى جواز مس الكتابه، بل هو كالمتيقن منها.

و أما معارضتها بموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: لا- يمس الجنب درهما و لا- ديناراً عليه اسم الله تعالى، و لا يستنجى و عليه خاتم و فيه اسم الله، و لا يجمع و هو عليه، و لا يدخل المخرج و هو عليه» (٣) فهى غير قاده فى الاستدلال بها، لإمكان الجمع بينه و بينها بحمله على الكراهه المناسبه لسياقه لتعينها فى بقيه

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) المعبر ص: ٥٠ راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابه حديث ٣٦، ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

ما اشتمل عليه من الاحكام.

نعم، قد يوهن الاستدلال بها بلحاظ ظهور إعراض الأصحاب عنها، لعدم تعرضهم لاستثناء موردها من عموم حرمة المس، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره.

لكن بعض الأصحاب قد أهمل ذكر حرمة المس، وبعضهم لم يطلق حرمة كى يحتاج للاستثناء، بل اقتصر على ذكر المصحف، كما هو ظاهر الكليني والصدوق.

ولعل عدم تنبيه بعضهم على الاستثناء للغفلة عنه بسبب السيره التي سيأتي الكلام فيها، ولم يظهر التعميم إلا من بعض القدماء و المتأخرين كالشيخين في المقنعه و التهذيب و غيرهما، و لعله يبتنى على الاستدلال بالموثق أو العمومات، لتخيل لزوم تقديمها على النصوص المتقدمه، و مثل ذلك لا يكفي في تحقق الإعراض الموهن للنصوص، و لا سيما مع قرب كون المس مقتضى سيره المتشرعه، لاشتمال جميع الدراهم و الدنانير في أكثر عصور الأئمه عليهم السلام على ما يحرم مسه على المحدث، فلو كان البناء على الاجتناب لزم الهرج و المرج و ناسب كثره الأسئلة عن ذلك و عن فروعه، فمن القريب جدا البناء على الجواز و استثنائها من عموم حرمة المس لو تم.

ثم إن الكلام في بعض الفروع الآتية و المتقدمه يبتنى على ثبوت العموم المذكور.

الثالث: الظاهر حرمة مس الصوره الفتوغرافيه لكتابه القرآن الكريم، لصدق الكتاب عليها، الذي هو موضوع النهي في حديث أبي بصير الذي هو عمده أدله المقام، و إن فرض عدم صدق الكتابه، بل لا يبعد استفاده ذلك مما تضمن عنوان الكتابه و لو بإلغاء خصوصيتها عرفاً، لمناسبته لاحترام القرآن الذي هو المنشأ للحكم ارتكازاً.

الرابع: لا- إشكال في ارتفاع موضوع المس المحرم بانعدام ماده الكتابه حقيقه بالمحو، أو عرفاً بتلويث الموضوع بالحبر بنحو يستولى على

الكتابة و يستوعبها.

بل و كذا فى الشطب بنحو يضيع الكتابة، لكثرة الخطوط الواردة عليها، لعدم وضوح صدق الكتاب عرفا، و لأن مورد النص هو الكتابة المقرؤه.

و لا- مجال لاستصحاب حرمة مسه، لتعدد الموضوع، و هو المس، لمباينه المس حال اليقين للمس حال الشك، و لا ينفع فيه اتحاد الممسوس حقيقه، لأنه ليس موضوعا للمستصحب و هو الحرمة.

نعم، الظاهر عدم كفايه الشطب بخطوط قليلة تتميز معها الكتابة القرآنيه، لشمول النص لذلك.

و أما انعدام هيئه الكتابة بتقطيع الجسم الذى كتب عليه و تفريق أجزائه فلا يبعد جواز المس معه أيضا، لخروجه عن المتيقن من النص، كما تقدم فى المشطوب.

و منه يظهر جواز مس الباقي بعد محو البعض، لانعدام الهيئه بانعدام بعض ماده.

نعم، المدار فى زوال الهيئه المسوخ للمس على ارتفاع هيئه ما يحرم مسه إما الحرف أو الكلمه أو الجملة على ما تقدم فى أول المسأله التاسعه و التسعين.

الخامس: يحرم المس اللازم من محو القرآن بالبدن، لإطلاق دليله.

نعم، يجوز محو الباقي مما قد محى بعضه إذا كان بالمقدار الذى يجوز مسه، على ما تقدم التنبيه عليه فى الفرع السابق.

السادس: فى جواز كتابه المحدث القرآن بإصبعه بمثل الخط فى الرمل و عدمه و جهان لم يستبعد الأول منهما فى العروه الوثقى و جزم به فى المستند، لدعوى: أن الخط يوجد بعد المس. و منع من ذلك بعض مشايخنا، لدعوى التقارن بينهما، و أن الترتب بينهما ليس زمانيا، بل رتبيا، و لا عبره به.

هذا و لا يخفى أن وضع الإصبع على الأرض يحقق جزءا من الكلمه، فيتحقق المس له متأخرا عن حدوثه أنا ما تمّ تتمم الكلمه بإمراره فيها مماسا لكل

جزء منها بعد حدوثه، فإن عمم موضوع حرمه المس لأجزاء الحرف كان البدء بالكتابة محرماً، وإن اعتبر فيه تمامية الحرف حرم إتمامه، وإن اعتبر فيه تمامية الكلمة حرم إتمامها، وهكذا، فيبتنى الكلام في ذلك على ما تقدم في أول المسألة التاسعة و التسعين.

اللهم إلا- أن يدعى خروج المس المذكور عن المتيقن من النص، ولا- سيما مع اختصاصه بمس المصحف المكتوب، وإلغاء خصوصيته بنحو يشمل محل الكلام غير ظاهر.

السابع: الظاهر جواز كتابه القرآن ونحوه على بدن المحدث له ولغيره، لعدم صدق المس بها، إذ لا يراد به إلا مس موضع الكتابة بما يباينه من الجسد، وهو غير حاصل فيه. والتعدى له من النص بفهم عدم الخصوصية أو بتنقيح المناط غير ظاهر.

الثامن: الظاهر عدم وجوب منع غير المكلف من المس حال الحدث، كما صرح به في الروض والجواهر وحكى عن جماعه من المتأخرين.

خلافاً للمعتبر والمنتهى ومحكى السرائر والتذكرة والتحرير والذكري وغيرها، وأصر عليه شيخنا الأعظم قدس سره.

وقد يستدل لهم- كما في كلام غير واحد- بظهور الآية في تكليف الكل تكليفاً كفايياً بعدم تحقق مس المحدث المستلزم لوجوب منع المكلفين له من المس وإن لم يكن مكلفاً بنفسه، وكأنه لإطلاق المكلف المستفاد من حذف المتعلق، وإطلاق المس المكلف به، وعدم توجيه الخطاب لكل شخص بتحريم مس نفسه بنحو الانحلال.

وفيه- مضافاً إلى ما سبق من منع الاستدلال على أصل الحكم بالآية الشريفة- أن لازمه وجوب منع من لم يتنجز عليه التحريم من المكلفين، كالمحدث المستصحب للطهارة، أو المعتقد بها، أو بعدم كون الممسوس قرآناً، أو بعدم تحقق المس منه، بل وجوب منع من يكون التكليف بحرمه المس في حقه حرجياً أو

يكون مضطرا للمس و لو برفع ضرورته، و لا- يظن منهم البناء على ذلك، و ما ذلك إلا لظهور كون التحريم انحلاليا عينيا في حق كل مكلف بالإضافة لخصوص مسه، فلا- يجب عليه منع غيره إلا- من باب النهي عن المنكر، المشروط بفعليه التكليف و تنجزه في حق الغير.

و ليس تنزيل الآيه على ذلك بعيدا، بل لعله المنصرف من التكليف بالمأهيه التي يختص كل مكلف بفرد منها، لاحتياج تكليف الإنسان بفعل غيره لعنايه يبعد حمل الإطلاق عليها، نظير قوله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا «١» حيث لا يراد بها تكليف الكل بتحقيق الحج من المستطيع، بل تكليف كل مستطيع أن يحج بنفسه.

و أما الاستدلال بمنافاته للتعظيم، فضعفه ظاهر، لعدم وضوح منافاه مس الحدث للتعظيم عرفا، مضافا إلى عدم وجوب التعظيم، بل تحرم الإهانه غير الحاصله بذلك، و هو لا ينافي ابتناء أصل الحكم على التعظيم، بل تحرم الإهانه غير الحاصله بذلك، و هو لا ينافي ابتناء أصل الحكم على التعظيم ارتكازا، إذ يراد به نحو من التعظيم الذي يدركه الشارع، و لا طريق لنا لتحديده إلا من طريق الحكم، و لا مجال لإدراك الحكم من طريقه.

و مثله ما في الحدائق من أن عدم توجه التكليف للصبى لا ينافي توجهه لوليه، لاندفاعه بعدم الدليل على قيام الولي مقامه في التكليف، بل يقطع بعدمه في سائر الموارد، و لا يقتضيه دليل المقام الظاهر في تكليف الماس نفسه.

و من هنا تعين عدم وجوب المنع لا على الولي و لا على غيره، كما تناسبه السيره، لكثرة الابتلاء من الصدر الأول بتعليم الصبيان القرآن المستلزم لتعرضهم للمس، فلو وجب منعهم لزم الهرج و المرج، و لكثير السؤال عن ذلك و عن فروعه بنحو لا يخفى.

كما أن الظاهر جواز التسبب لمسهم بتحقيق الإماس - فضلا عن تحقيق بعض مقدماته، كما ناوله المصحف - لظهور دليل المقام في تحريم المس على

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

المحدث، لا إمساسه، و عدم الدليل على حرمه التسيب لإيقاع الحرام بالذات ممن لم يخاطب به.

التاسع: صرح غير واحد بجواز مس غير الخط من ورق المصحف و جلده و حملة من غير وضوء، و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه، بل ادعى الإجماع عليه في المعتمر و المنتهى و استظهر في الحدائق عدم الخلاف فيه.

و قد يظهر جواز المس من موثق أبي بصير، لأن العدول فيه عن النهي عن المصحف مع تضمن السؤال القراءه فيه إلى النهي عن مس الكتاب قد يظهر في إرادته خط القرآن و اختصاص التحريم به. بل هو صريح مرسل حريز.

و من هنا يتعين حمل خير إبراهيم بن عبد الحميد على الكراهه.

هذا، و في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «أنه سأله عن الرجل أ يحل له أن يكتب القرآن في الألواح و الصحف و هو على غير وضوء؟ قال: لا» (١).

و يظهر من بعضهم - كالعلاّمه في المنتهى - حمل النهي على كونه عرضيا بلحاظ ملازمه الكتابه غالبا للمس، حيث استدل به على حرمه مس الكتابه على المحدث.

فإن أمكن ذلك، و إلا تعين حملة على الكراهه، لظهور المفروغيه عن عدم تحريم كتابته على المحدث.

مضافا إلى صحيح داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن التعويد يعلق على الحائض. فقال: نعم لا بأس. قال: و قال: تقرؤه و تكتبه و لا تصيبه بيدها» (٢) و نحوه مرسله (٣)، لتعذر حملة على التعويد بغير القرآن، لندرته.

العاشر: لا ينبغي التأمل في جواز مس ترجمه القرآن، لقصور النص عنها، بل هي كتفسيره باللغه العربيه.

كما أن الظاهر عموم حرمه مس اسمه تعالى - لو تمت - لأسمائه بغير العربيه

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الحيض حديث: ٣.

مسألة ١٠٠: يجب الوضوء إذا وجبت إحدى الغايات المذكورة آنفا، و يستحب إذا استحبت (١).

بالنظر للأدلة المتقدمة.

نعم، لو كانت مستفاده من دليل لفظي فقد يدعى انصرافه للاسم العربي، و إن لم يخل عن الإشكال.

الحادى عشر: بناء على حرمة مس المحدث اسمه تعالى فقد يدعى تعميمه لما يقع فى ضمن أسماء الأعلام المركبه تركيبا إضافيا، كعبد الله و عبد الرحمن، لعدم انسلاخها عن الحكايه عن ذاته المقدسه فى الحال المذكور فى طول حكايتها عن المسمى بها، لعدم تجريد التركيب المذكور عن معناه، و لذا ابنت التسميه على الإشاره لمضمونه، و ليست كالتسميه بأسماء المعصومين عليهم السلام حيث لا يراد بها إلا التبرك بمشابهه أسمائهم مع تجريدها عن معانيها الاولى.

و يشكل: بأن المعنى الأصلي للتركيب المذكور إنما يلحظ داعيا للتسميه، نظير التسميه بمثل (فرح) بلحاظ الفرح بولاده المسمى، لا على أن يبقى المعنى الأصلي معنى للاسم بعد التسميه، بحيث يحكى عنه فى طول حكايته عن المسمى، فيطلقه من لا يعرف المعنى الأصلي بالنحو الذى يطلقه من يعرفه.

نعم، قد يقال: إن الاسم الشريف و إن لم يحك عن الذات المقدسه حال الاستعمال إلا أن الاستعمال لما ابنتى على الوضع، و كان مبنى الواضع على تعيين الاسم الشريف من حيثيه كونه اسما له تعالى، فهو لا ينسلخ عن العنوان المذكور بالاستعمال، بل يصدق عليه أنه اسمه تعالى، فيلحقه حكمه، كما يناسبه الارتكاز، فتأمل، و الله سبحانه و تعالى العالم.

الثانى عشر: لا يجوز مس المحدث قبل إكمال الوضوء حتى بالعضو الذى غسل، كما صرح به غير واحد، لإطلاق النص، لعدم صدق كونه على وضوء إلا بالتمام، كما هو ظاهر.

(١) الوجوب و الاستحباب المذكوران غيريان مولويان، بناء على ثبوت

وقد يجب بالندر و شبهه (١). و يستحب للطواف المندوب (٢) و لسائر أفعال الحج (٣)،

الأمر الغيرى بالمقدمه، و بناء على عدم ثبوته - كما هو الظاهر - فهما عقليان من شؤون إطاعه الأمر النفسى.

بل سبق منه قدس سرّه فى المسأله السابعه و التسعين فى توجيه عدم جواز جعل المس غايه للوضوء أن الأمر بالمس لا يقتضى الأمر الغيرى بالوضوء، لعدم كونه مقدمه له، بل يكون مأمورا به عقلا للجمع بين غرضى المولى.

و كيف كان، فيكفى قصد التقرب بأمر الغايه فى عباديه الوضوء مطلقا، على ما سبق هناك.

(١) و هما العهد و اليمين.

لكن لا يخفى أنها لا تصلح لتشريع ما ليس بمشروع فى نفسه، و حيث يأتى منه قدس سرّه إن شاء الله تعالى عدم مشروعيه الوضوء لنفسه، بل للغايات المترتبه عليه، فلا يتعلق النذر و شبهه به، إلا - أن يرجع لنذر إحدى غاياته، فيجب تبعاً لها عقلا أو شرعا.

اللهم إلا أن يقال: تعلق أحد هذه الأمور بالوضوء لإحدى الغايات يقتضى وجوبه ذاتا و وجوبها عرضا لتحقيق قيد الواجب، أما إذا تعلق بالغايات فهو يقتضى وجوبها ذاتا و وجوبه عرضا، لأنه مقدمه الواجب، و الفرق بينهما ظاهر.

لكن الفرق المذكور - لو تمّ جمودا على اللفظ - إنما يتجه فيما لا يعتبر فى متعلقه الرجحان - كما قيل به فى اليمين - أما ما يعتبر فى متعلقه الرجحان - كالنذر - فلا مجال لتعلقه بالوضوء ذى الغايه، لعدم رجحانه إلا عرضا، و ليس الراجح إلا غايته، فلا ينعقد إلا إذا تعلق بها، كما ذكرنا.

(٢) كما تقدم فى أول الفصل.

(٣) فيكون شرطا لكمالها، لا مستحبا مستقلا حينها، لأنه المنسب من

صحيح معاويه بن عمار: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس أن يقضى المناسك كلها على غير وضوء إلا الطواف بالبيت، و الوضوء أفضل» (١) و خبر يحيى الأزرق: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: رجل سعى بين الصفا و المروه، فسعى ثلاثه أشواط أو أربعة ثم بال ثم أتم سعيه بغير وضوء. فقال: لا بأس. و لو أتم مناسكه بوضوء لكان أحب إلي» (٢) و خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل يصلح أن يقضى شيئاً من المناسك و هو على غير وضوء؟ قال: لا يصلح إلا على وضوء» (٣) و ما ورد في السعي و الرمي (٤). فراجع.

(١) كما صرح به غير واحد. ففي صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: من طلب حاجه و هو على غير وضوء فلم تقض فلا يلومن إلا نفسه» (٥).

و مرسل الصدوق: قال الصادق عليه السلام: «إني لأعجب مما يأخذ في حاجه و هو على وضوء كيف لا تقضى حاجته» (٦).

و عن بعض المتأخرين طعن الاستدلال بذلك بأنه إنما يدل على عدم قضاء الحاجه بدون الوضوء، لا استحبابه له.

و دفعه في الحدائق و غيرها بأن الظاهر من ذلك الحث عليه شرعاً، نظير ما ورد في التحنك من بيان فوائده، حيث يستفاد منه حث الشارع عليه و استحبابه.

لكن لا يخفى أن التنبيه على الأثر الوضعي للشيء إنما يكشف عن الأمر

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السعي حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب السعي حديث: ٨.

(٤) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب السعي و باب: ٢ من أبواب رمي جمرة العقبة.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

المولوى به أو النهى، بلحاظ خروج بيان الآثار الوضعيه عن وظيفه الشارع، فالمناسب حمل بيانها منه على اهتمامه بالشىء بإحداث الداعى الدنيوى له أو بيان الحكمه المقتضيه للأمر به مولويا، و كلاهما لا ينفع فى المقام بعد الأمر بالوضوء للكون على الطهاره، حيث لا طريق معه لإحراز خصوصيه السعى للحاجه فى الأمر زائدا على الكون على الطهاره، بل لعل بيان الأثر المذكور لبيان حكمته أو لتأكيد الداعى له كما هو الظاهر.

و بعبارة أخرى: لعل غرض الشارع الحث على الكون على الطهاره- المعلوم مطلوبيته له- بيان أثره الدنيوى، و هو تيسر الحاجه معه، لا الحث على خصوصيه كون طلب الحاجه عن وضوء بيان الأثر المذكور له، و ليس هو كطلبه حال السعى للحاجه ظاهرا فى خصوصيه الحال المذكور فى المحبويه، و تميزه عن بقية الأحوال التى يستحب فيها الكون على الطهاره.

هذا، و قد يستشكل فى الوضوء بداعى قضاء الحاجه، لعدم كونه داعيا قريبا محققا لعباديه الوضوء، بل لا بد من استقلال الأمر الشرعى بالداعويه، و هو الأمر به للكون على الطهاره أو للسعى فى الحاجه على الكلام فى ذلك و إن انضم إليه قصد انقضاء الحاجه على ما سبق فى مبحث النهى.

لكن ظاهر النص دافع للإشكال المذكور، لظهور أن الغرض من التنبيه فيه على قضاء الحاجه إحداث الداعى للوضوء، و مع حدوث الداعى المذكور يحتاج استقلال غيره فى الداعويه إلى عناية لو كانت لازمه كان المناسب جدا التنبيه عليها.

و ربما يوجه ذلك بأن المناسبات الارتكازيه لا تساعد على كون قضاء الحاجه أثرا وضعيا للوضوء لا دخل فيه للقرب منه تعالى، نظير تأثير الغسل للتنظيف، و شرب الماء رفع العطش، بل هو ارتكازا من سنخ الفيض الإلهى على العبد جزاء لتطهره الذى هو محبوب له تعالى.

فهو من سنخ الثواب الدنيوى الذى هو كالثواب الأخرى كاف فى العباديه

على ما تقدم فى مباحث النيه. فراجع و تأمل.

و لو لا ذلك أشكل قصده، لعدم كنايه قصد الفائده الدنيويه فى العباديه، و إن أمكن أن يكون منشأ للثواب لو رجع إلى تصديق الشارع فى ترتيبه و التسليم له ثقته بمعرفته و شففته، الذى هو حسن كحسن الظن به فى قضائه و معرض لرحمته و لطفه بعده.

(١) يظهر مما تقدم فى الفرع التاسع وجه كراهه حمله و مس غير الخط منه و كتابته للمحدث، لا استحباب الوضوء لهذه الأمور، لتضمن النص النهى عنها حينه.

و ما فى الجواهر من تبادل الاستحباب من عبارته، غير ظاهر.

(٢) فقد صرحوا باستحباب الطهاره لها، بل فى الخلاف و الغنيه و عن ظاهر التذكرة دعوى الإجماع عليه.

و استدل عليه غير واحد بخبر عبد الحميد: «قلت لأبى الحسن عليه السلام: الجنازه يخرج بها و لست على وضوء، فإن ذهبت أتوضأ فاتتنى الصلاه، أ يجزىنى أن أصلى عليها و أنا على غير وضوء؟ فقال: تكون على طهر أحب إلى» (١).

لكنه لا يخلو عن اضطراب، إذ مع فرض فوت الصلاه بالوضوء لا فائده فى بيان محبوبيه الطهاره.

إلا أن يحمل على بيان محبوبيته فى الصلاه ذاتا مع قطع النظر عن التعذر.

أو أفضلية الكون على الطهاره من الصلاه بدونها- كما ذكرهما فى الجواهر.

أو أفضلية الطهاره للصلاه و لو بتيمم، حيث يشرع لها مطلقا أو مع استلزام الوضوء فوتها.

و الأول- مع أنه لا يطابق السؤال- مستغنى عنه، لظهور السؤال فى

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢.

المفروغيه عن رجحان الوضوء لصلاه الجنازه.

و الثانى - مع عدم مناسبه للاستدلال بالخبر على استحباب الطهاره لصلاه الجنازه - لا يناسب السؤال عن اجزاء الصلاه بلا طهاره.

و الثالث تكلف ظاهر، إذ لو أريد ذلك كان الأمر بالتييمم أخص و أفود.

فالأولى الاستدلال بما تضمن الأمر بالتييمم عند تعذر الوضوء، كصحيح الحلبي: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل تدركه الجنازه و هو على غير وضوء، فإن ذهب يتوضأ فاتته الصلاه. قال: يتيمم و يصلى» (١) و غيره.

لظهور أن الأمر بالتييمم لكونه موجبا للطهاره فى عرض الوضوء أو فى طوله - على النزاع فى ذلك الموكول إلى محله - فيدل على استحباب الوضوء و لو تخيرا.

نعم، فى الرضوى: «و إن كنت جنبا و تقدمت للصلاه عليها فتيمم أو توضأ و صل عليها. و قد أكره أن يتوضأ إنسان عمدا للجنازه، لأنه ليس بالصلاه، إنما هو التكبير، و الصلاه هى التى فيها الركوع و السجود» (٢).

لكن لا بد من حمله بقرينه النص و الفتوى على قصد الوجوب، مع إرادته الحرمة التشريعيه من الكراهه، كما هو المناسب لصدوره و للتعليل الذى تضمنه.

(١) ففى خبر محمد بن الفضيل عن أبى الحسن عليه السلام: «سألته: أقرأ المصحف ثم يأخذنى البول، فأقوم فأبول و أستنجى و أغسل يدي و أعود إلى المصحف، فأقرأ فيه؟ قال: لا حتى تتوضأ للصلاه» (٣).

و لعل المراد به كوضوء الصلاه فى مقابل غسل اليدين الذى تضمنه السؤال.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٦.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قراءه القرآن من كتاب الصلاه حديث: ١.

و فى حديث الأربعمائه الذى لا يخلو سنده عن اعتبار: «لا يقرأ العبد القرآن إذا كان على غير طهور حتى يتطهر» (١).

و مرسل ابن فهد: «لقارئ القرآن بكل حرف يقرؤه. متطهرا فى غير صلاه خمس و عشرون حسنه، و غير متطهر عشر حسنات.».

و الظاهر عدم ورود النهى فى الأولين لبيان الكراهه المولويه، بل للإرشاد إلى أفضل الأفراد- كما هو الحال فى النهى عن العباده- مع استحباب القراءه مطلقا كما هو صريح الثالث، فىكون الوضوء مستحبا، لأنه شرط فى كمالها لا رافعا لكراهتها مع عدم استحبابه. و يناسبه الحث على القراءه فى كل حال (٢)، و فى حال الحدث الأصغر فى مرسل حريز المتقدم (٣) و للحائض فى وقت الصلاه (٤).

بل هو المنسب من النصوص الكثيره المرخصه للجنب و الحائض و النفساء فى قراءه القرآن (٥) المتضمن بعضها قراءتهم ما شاؤوا منه مع عطف الذكر عليه، لوضوح أنهم يقرؤونه لاستحبابه كما يذكرون الله تعالى، خصوصا مع كثره المقروء منه، فهو ظاهر فى إقرارهم على قصد الاستحباب.

(١) الوضوء مأخوذ من الوضاء، و هى الحسن و النظافه، كما صرح به غير واحد من اللغويين قال الشاعر:

مراجيح و أوجههم وضاء

و قد أطلق شرعا على الأفعال المخصوصه، و هى غسل الوجه و اليدين

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب قراءه القرآن حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب قراءه القرآن.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه و باب: ٢٨ من أبواب الحيض.

و مسح الرأس و الرجلين، كما تضمنته النصوص الكثيره الشارحه له بذلك، و عليه جرى استعمال المشرعه.

و كأنه بلحاظ كونها سببا توليديا للطهاره النفسيه و النظافه الشرعيه، كما قد يطلق على مثل غسل اليدين من الطعام، بلحاظ ترتب النظافه الخارجيه عليه، فهو من عناوين الفعل المنتزعه من الأثر المترتب عليه.

و بلحاظ الأثر المذكور صح التوسع و فرض الاستمرار فيه بفرض كون المكلف على وضوء، و فرض نقض الحدث له في النصوص و استعمالات المشرعه، و إلا فالأفعال المذكوره لا تقبل الاستمرار و لا النقض، فالاستمرار في الحقيقه ليس للوضوء، بل لأثره.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا من تفسير الوضوء بنفس الغسلتين و المسحيتين، و أنه بالمعنى المذكور شرط في الصلاه و غيرها و مورد للأحكام، و يكون أحد الطهارات الثلاث، لدعوى كشف النصوص المذكوره عن أن الغسلتين و المسحيتين - لا بالمعنى المصدري الإيجادي - أمران مستمران.

فهو جمود على عبارته النصوص لا- يمكن البناء عليه، حيث لا- بد من تنزيلها على ما ذكرنا. بل هو أولى من تنزيل الغسلتين و المسحيتين على غير المعنى المصدري الإيجادي، الذى هو فعل المكلف بالمباشره، و به يكون تقربه، و هو المراد من نصوص تحديده بها قطعاً، لعدم تعقل المعنى المذكور.

إلا أن يرجع إلى الأثر الحاصل من الغسلتين و المسحيتين، كما ذكرنا، و لكنه يقطع بعدم إرادته من نصوص تحديده بها.

هذا، و من الظاهر أن مرجع شرطيه الوضوء فى الصلاه و غيرها من الواجبات و المستحبات إلى شرطيه الأثر المذكور، و هو الطهاره، لأنها المناسبه للشرطيه ارتكازاً، و لأن ذلك مقتضى الجمع بين أدله شرطيته و أدله شرطيه الطهاره و مانعيه الحدث، و لأنه القابل للاستمرار حين الإتيان بالمشروط، و للانتفاض بالحدث، إلى غير ذلك مما يوجب وضوحه.

و لولاه صعب إثبات عموم مانعيه الحدث الحاصل بعد أفعال الوضوء من إيقاع المشروط به.

و أما أفعال الوضوء فليست إلا محصله للشرط و مقدمه له، و لذا كان المرجح الاشتغال عند الشك في اعتبار شيء في الوضوء، كما تكرر التنبيه له في هذا الشرح.

إذا عرفت هذا، فقد صرح غير واحد من الأصحاب باستحباب الوضوء للكون على الطهاره، بل في كشف اللثام: «كأنه لا خلاف فيه»، و قال سيدنا المصنف قدس سره: «و عن الطباطبائي دعوى الإجماع عليه».

و يقتضيه - مضافا إلى المرتكزات التشريعيه - عموم قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (١)، و قوله سبحانه فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ (٢).

و ما تضمنته جملة من النصوص (٣) من نزول الآية الاولى في الاستنجاء بالماء، و مرسل مجمع البيان عن الصادقين عليه السلام من نزول الثانية فيه أيضا، لا - يمنع من الاستدلال بعمومهما الشامل للمقام، فإن المورد لا يخص الوارد، و لا سيما مثل هذا العموم الارتكازي.

و مثلهما النصوص الكثيره المتضمنه الحث على استمرار الطهاره، كخبر أنس: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَا أَنْسُ أَكْثَرَ مِنَ الظُّهُورِ يَزِيدُ اللهُ فِي عَمْرِكَ، وَ إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ عَلَى طَهَارِهِ فَافْعَلْ، فَإِنَّكَ تَكُونُ إِذَا مَتَّعْتَهُ عَلَى طَهَارِهِ شَهِيداً» (٤) و غيره مما ذكره في مستدرک الوسائل (٥).

مضافا إلى ما تضمن الأمر بالوضوء على ما يأتي الكلام فيه.

(١) سورة البقره: ٢٢٢.

(٢) سورة التوبه: ١٠٨.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوه.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٥) في باب: ١١ من أبواب أحكام الوضوء. و قد ذكر جملة من النصوص المتضمنه لذلك.

و قد يستدل أيضا بما تضمن استحباب التجديد بالأولوية العرفية، بناء على عمومه لغير حال الصلاة، على ما يأتي الكلام فيه، من دون فرق بين ما تضمن الوضوء و الطهور، لأن نسبته التجديد للوضوء إنما تصح بلحاظ بقاء أثر الوضوء الأول و تأكده بالوضوء التجديدي، و كذا عنوان الوضوء على الوضوء.

هذا، و قد استدل في المستند بصحيحه ابن عمار: «الوضوء أفضل على كل حال». قال: «فإن الظاهر منها الكون على الوضوء، لا الإتيان به، لمكان قوله: «على كل حال».

لكن لم أعثر على الصحيح المذكور في الوسائل و لا- في غيرها بعد التتبع فيما خطر بالبال من المواضع المناسبة، و إنما الموجود صحيح معاوية بن عمار المتقدم في مسأله استحباب الوضوء لجميع أفعال الحج، و لم يتضمن قوله: «على كل حال».

و لو فرض تضمنه له أشكال عمومه لغير أفعال الحج من الأحوال، بملاحظه صدره المتضمن جواز ترك الوضوء في المناسك كلها إلا الطواف. فهو ظاهر في بيان دخل الطهارة في كمال أفعال الحج، لا استحبابها في نفسها.

كما أنه لو فرض إرادته حديثا آخر خاليا عن الصدر المذكور، أمكن حمله على استحباب إيقاع الوضوء على كل حال و لو للتجديد، فيلحقه ما يأتي في النصوص المتضمنه للحث على الوضوء، و لا ملزم بحمله على ما ذكره من إرادته كون المكلف على وضوء الذي هو كناية عن الطهارة.

فالعمده ما سبق، الذي لا إشكال معه في استحباب الكون على الطهارة.

و إنما الإشكال في استحباب الوضوء بنفسه، كما مال إليه في العروه الوثقى، و جرى عليه بعض مشايخنا بل أرجح إليه استحباب الكون على الطهارة، بناء على ما سبق منه، و قد عرفت حاله.

نعم، قد يستدل له بما تضمن الحث على الوضوء، كموثق السكوني عن أبي

عبد الله عليه السلام: «قال: الوضوء شرط الإيمان» (١).

و ما أسند عن الكاظم عليه السلام عن السجاد عليه السلام: «أخبرني أبي أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا إذا بالوا توضؤوا أو تيمموا مخافه أن تدر كههم الساعه» (٢).

و مرسل الديلمي في الإرشاد: «قال النبي صلى الله عليه وآله: يقول الله تعالى: من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني، و من أحدث و توضأ و لم يصل ركعتين فقد جفاني. و قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أحدث و لم يتوضأ فقد جفاني.» (٣).

و مرسل عبد الله بن سلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من توضأ لكل حدث و لم يكن دخالا على النساء في البيوتات و لم يكن يكتسب مالا بغير حق رزق من الدنيا بغير حساب» (٤) و نحوها.

لكن المراد باستجابته نفسيا إن كان هو عدم استحباب أثره و هو الطهارة، بل هو نظير الملاك الملحوظ غرضا للأمر مع التكليف بذى الملاك لا غير. فلا مجال له، بعد ما عرفت من أدله استحباب الكون على الطهارة.

و كذا لو كان المراد به استحبابه بالملاك المذكور مع استحباب الكون على الطهارة أيضا، لأن وحده الغرض تستلزم وحده التكليف، لعدم الأثر للتكليف الآخر في حفظ الغرض بعد فرض وحده المكلف و المكلف.

فلا بد من حمل دليل استحبابه لذلك على استحبابه عرضا لأجل استحباب الطهارة جمعا بينه و بين دليل استحبابها، لبعض ما تقدم في وجه تعيين الطهارة للشرطية.

و إن كان المراد به استحبابه لملاك آخر غير الكون على الطهارة، فالأدلة المتقدمة لا تنهض به، لأن إطلاق الأمر إنما يقتضى التكليف النفسى إذا استلزم التكليف الغيرى تقييد الخطاب، لاختصاص مطلوبه ذى المقدمه ببعض

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٨.

الأحوال، لا- فى مثل المقام مما كان فى ذو المقدمه- كالطهاره- مطلوباً مطلقاً، حيث تكون المقدمه مطلوبه كذلك فلا يكون الوجوب الغيرى منافياً للإطلاق.

غايه ما قد يدعى حينئذ أن أخذ الشىء بعنوانه موضوعاً للحدث مناسب لتعلق الغرض به بنفسه، لا بلحاظ إيصاله لأمر آخر.

إلا- أن ذلك لو بلغ مرتبه الظهور الحجه لا- مجال له فى المقام، لأن عنوان الوضوء وإن كان حاكياً عن نفس الأفعال، إلا أنه منتزع من ترتب الطهاره عليها، كما سبق، و ظاهر أخذ العناوين الانتزاعيه فى موضوع الحكم تعلق الغرض بمنشأ انتزاعها، و لا سيما مع اقتضاء المناسبات الارتكازيه العرفيه و الشرعيه محبوبيه الطهاره بنفسها.

بل الحديث الأول و نحوه منصرف للوضوء للطهاره بلحاظ دخله فى الصلاه التى هى عمود الدين، حيث يناسب ذلك الأهميه التى تضمنها، دون ما يقع منه لمحض الكون على الطهاره، فضلاً عن الوضوء لنفسه و إن كان مستحجاً.

و الثانى حيث لم يتضمن الحدث على الوضوء إلا- بيان فعل الصحابه فهو مجمل من حيثه الغرض منه، كإجمال الفعل المحكى به.

بل التعليل فيه بخوف إدراك الساعه ظاهر فى أن الغرض منه الطهاره، لأنها القابله للاستمرار إلى حين الموت المخوف، و التى يظهر من بعض النصوص الأمر بالكون على الطهاره و الناهيه عن النوم على الجنابه «١» رجحان تحققها حينه.

كما أن الثالث حيث تضمن تعقيب الوضوء بالصلاه فهو يناسب إرادته الوضوء لأجل الطهاره التى تقدم أنها الشرط فيها و فى غيرها.

و كذا الحال فى الرابع، لأن المنصرف من قوله صلى الله عليه و آله: «من توضأ لكل حدث» ليس مجرد الوضوء عقيب الحدث، بل من حيثه إزالته له، التى هى عبارته عن الطهاره. و من هنا كان ظاهر بعضهم اشتراك هذه النصوص و نصوص الكون على الطهاره فى المفاد، حيث سيقى فى مساقها.

و لعل ما ذكرنا هو المنشأ لإهمال الأصحاب استحباب الوضوء لنفسه مع

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه، حديث ٤٠، و قد سبق ذكره فى أول هذا الفصل.

قطع النظر عن الكون على الطهاره.

بل صرح بعضهم بعدم مشروعيته، و ظاهر شيخنا الأعظم قدس سرّه المفروغيه عن ذلك، قال: «و هنا قسم خامس [سادس. خ ل] و هو ما لو نوى المحدث بالأصغر وضوءا مطلقا. ذكره الفاضلان و الشهيد فى الذكرى مقابلا للوضوء للغايات - حتى الكون على الطهاره - و حكموا فيه بالبطلان، و لم يعلم مرادهم منه. و لو أريد به الوضوء المأتى به لا لغايه و لا للكون على الطهاره خرج عن المقسم - و هو الوضوء المندوب - لكونه على هذا الوجه تشريعا محرما».

ثمّ إنه بناء على اعتبار قصد الأمر فى صحه الوضوء، يتعين بطلانه مع قصد الأمر النفسى - كما سبق عن الفاضلين و الشهيد، لعدم ثبوته، بل لا بد من قصد أمر الكون على الطهاره أو نحوه و لو إجمالا بقصد الأمر الفعلى.

أما بناء على ما سبق منا «١» من الاكتفاء بالتقرب و لو بقصد أمر غير متحقق، فيتجه صحه الوضوء بقصد الأمر النفسى.

إلا أن يدعى رجوع الإجماع على عباديه الوضوء إلى الإجماع على اعتبار التقرب بتحصيل الطهاره.

أو يرجع قصد الأمر المذكور إلى قصد التقرب بالأفعال الخاصه بعناوينها الأولى، لا بعنوان كونها وضوءا.

لكن الأول غير ثابت.

و الثانى خروج عن الفرض. فلاحظ. و الله سبحانه العالم.

(١) فقد ذكروا استحبابه لأموور غير ما سبق.

منها: دخول المساجد، حيث صرح به جماعه من الأصحاب، بل فى مفتاح

(١) فى الفصل الثالث فى شروط الوضوء فى المسأله الواحده و السبعين و تقدمت الإشاره إليه فى المسأله السابعه و التسعين فى هذا الفصل.

الكرامه أن عليه الإجماع المنقول فى مواضع.

و يقتضيه صحيح مرآزم عن الصادق عليه السّلام: «أنه قال: عليكم بإتيان المساجد، فإنها بيوت الله فى الأرض، من أتاها متطهرا طهره الله من ذنوبه، و كتب من زواره» (١) و غيره مما يقاربه فى اللسان.

بل قد يظهر كراهه الجلوس فى المسجد بغير طهاره من مرسل العلاء بن فضيل عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: إذا دخلت المسجد و أنت تريد أن تجلس فلا تدخله إلا طاهرا» (٢)، و مثله خبر جابر عنه عليه السّلام (٣).

و لا- يبعد كون الجلوس كناية عن مطلق البقاء المعتد به دون العبور أو وضع شىء فيه أو أخذه منه أو نحوها، و إن استلزم الجلوس قليلا.

كما أن الظاهر قصور نصوص استحباب الطهاره عن مثل الدخول المذكور، بقريته تضمنها عنوان الزيارة المنصرفه عن مثل ذلك.

نعم، فى مرسل جامع الأخبار: «قال النبى صلّى الله عليه و آله: لا- تدخل المساجد إلا بالطهاره» (٤). و مقتضاه كراهه مطلق الدخول بلا طهاره.

هذا، و عمم فى الوسيله الحكم لكل موضع شريف. و فى محكى كشف الغطاء: «و يقوى القول برجحانه للدخول فى كل مكان شريف على اختلاف المراتب بقصد تعظيم الشعائر، من قباب الشهداء و محال العلماء و الصلحاء من الأموات و الأحياء».

لكنه غير ظاهر، لعدم ظهور النصوص فى كون استحباب التطهر لدخول المساجد لأجل شرفها، بل لعله لأجل اتسابها له تعالى، حيث يكون إتيانها زياره له سبحانه، فيندب التطهر لمناسبته لزيارته، و لا طريق لتعميم ذلك لغيرها من

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٢٠٢

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٤.

ص: ٢٠٢

الأماكن الشريفه غير المنتسبه له تعالى.

نعم، لزياره المعصومين عليهم السّلام و نحوهم آداب خاصه مرويه مذكوره فى كتب المزار قد يستفاد من بعضها استحباب الطهاره لا مجال لإطاله الكلام فيها، بل قد يستفاد استحباب الوضوء من الأمر فى بعض النصوص بالغسل بالأولويه.

كما أنه ذكر غير واحد و حكى عن جماعه استحباب الطهاره لزياره قبور المؤمنين.

و يستفاد مما فى المدارك و عن الذكرى و محكى الدلائل أنه مروى.

لكن فى الحدائق بعد أن نسب عدّ زياره المقابر للمشهور، قال: «و لم أقف بعد الفحص على مستنده».

و منها: الدعاء، كما نسب للمشهور، و ظاهر العروه الوثقى استفادته مما تضمن الوضوء لطلب الحاجه، بحمل طلب الحاجه عليه.

و هو مخالف للظاهر جدا. بل طلب الحاجه ظاهر فى السعى الخارجى لتحصيلها. مع أنه لا ينهض باستحباب الوضوء، لما تقدم.

نعم، ربما يستفاد من بعض نصوص الدعاء، و هو محتاج لنحو من التبع لا يسعه المقام.

و منها: تغسيل الجنب للميت، و جماع المغسل للميت قبل أن يغتسل، ففى صحيح شهاب بن عبد ربه «سألت أبا عبد الله عليه السّلام: عن الجنب أ يغسل الميت؟

و من غسل الميت أ يأتى أهله ثمّ يغتسل؟ فقال: هما سواء لا بأس بذلك إذا كان جنبا غسل يديه و توضأ و غسل الميت و هو جنب، و إن غسل ميتا توضأ ثمّ أتى أهله، و يجزيه غسل واحد لهما» (١).

و منها: ورود المسافر على أهله، فيستحب قبله، كما ذكره فى الحدائق، قال:

«لما رواه الصدوق فى المقنع، قال: و روى عن الصادق عليه السّلام قال: من قدم من سفر فدخل على أهله و هو على غير وضوء و رأى ما يكره فلا يلومن إلا نفسه»، و نقل

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

الروايه فى المستند دون أن ينسبها للصدوق.

لكن ذكر محققا الحدائق و المستمسك فى طبعتهما الحديثه أنهما لم يعثرا على الروايه فى مظانها من المقنع. و كذلك لم أعر أنا عليها فيه و لا فى الوسائل و مستدرکها.

مضافا إلى أنها لا تنهض بإثبات استحباب الوضوء لخصوصيه القدوم من السفر، لنظير ما تقدم فى الوضوء للسعى فى الحاجه.

و منها: النوم، لغير واحد من النصوص، كخبر محمد بن كردوس عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: من تطهر ثم آوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده» (١).

و ما فى حديث الأربعمائه الذى لا يخلو سنده عن اعتبار: «لا ينام المسلم و هو جنب، و لا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد، فإن روح المؤمن تروح إلى الله عز و جل.» (٢)، و غيرهما.

و منها: سجده الشكر، فى صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «من سجد سجده الشكر لنعمه و هو متوضىئ كتب الله له بها عشر صلوات و محاه عنه عشر خطايا عظام» (٣).

و منها: سجود التلاوه، كما فى العروه الوثقى، و لم أقف له على مستند.

و لا مجال لما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنه ربما يستفاد من نحو قوله عليه السلام فى روايه أبى بصير: «فاسجد و إن كنت على غير وضوء» (٤)، لظهور ذلك فى دفع توهم اعتبار الطهاره قياسا على سجود الصلاه، لا فى كون السجود مع الحدث أقل فضلا، لأن مدخول «إن» الوصلية الفرد الخفى، لا الضعيف. و لعله لذا أمر قدس سره بالتأمل.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب سجدة الشكر حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب قراءه القرآن حديث: ٢.

هذا، والعمل على الاستحباب- لو تَمَّ- إنما يكون بقراءة آية السجده عن طهاره، وعدم الحدث بعدها قبل السجود، لا بالوضوء بعد قراءتها قبل السجود، لإخلاله بالفوريه المعتبره عندهم.

ومنها: جلوس القاضى فى مجلس القضاء، كما عن النزّه، و صرح فى كشف اللثام و الحدائق بعدم العثور على نص فيه بخصوصه.

ومنها: تكفين الميت لمن غسله، كما ذكره غير واحد من القدماء و المتأخرين مخيرين بينه و بين الغسل.

و لم يتضح مستنده- كما اعترف به غير واحد- سواء أريد به تقديم ما يجب بالمس- اللازم من التغسيل غالباً- من وضوء و غسل على التكفين، أم مشروعيه وضوء و غسل آخر له.

و إنما علل فى بعض كلماتهم بوجه استحسانيه تقتصر عن إفاده المطلوب، و لا سيما مع التصريح فى غير واحد من النصوص بتأخير غسل المس و الأمر بغسل اليدين إلى المرفقين و الرجلين إلى الركبتين، كما فى موثق عمار «١»، أو بغسل اليدين إلى المنكبين، كما فى صحيحى يعقوب بن يقطين «٢» و محمد بن مسلم «٣».

فراجع.

ومنها: دفن الميت، كما صرح به بعضهم. بل فى المدارك أنه مروى.

و كأنه لخبر الحلبي و محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام أنه قال: «توضأ إذا أدخلت الميت القبر» «٤». لكنه غير ظاهر فى استحباب الوضوء قبل الدفن بل بعده، كما يظهر من الوسائل.

نعم، فى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام فى حديث: «قلت له:

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الدفن حديث: ٧.

من أدخل الميت القبر عليه وضوء؟ قال: لا، إلا أن يتوضأ من تراب القبر إن شاء» (١).

و كما يمكن الجمع بينهما بحمل الأول على الاستحباب، يمكن بحمل الوضوء فيه على الغسل للتنظيف من التراب.

لكن لا يبعد أولويه الأول، لظهور الثاني في أن الغسل للتنظيف راجع لرغبة المكلف، لا مستحب شرعا، فلا يناسب الأمر بالوضوء في الأول. فلاحظ.

و منها: معاودة الجماع. خصوصا مع تعدد الموطوءه، بل في المبسوط نفى فيه الخلاف حينئذ.

ففي خبر الوشاء: «قال فلان بن محرز: بلغنا أن أبا عبد الله عليه السلام كان إذا أراد أن يعاود أهله للجماع توضأ وضوء الصلاة، فأحب أن تسأل أبا الحسن الثاني عليه السلام عن ذلك. قال الوشاء: فدخلت عليه فابتدأني من غير أن أسأله، فقال: كان أبو عبد الله عليه السلام إذا جامع و أراد أن يعاود توضأ وضوء الصلاة، و إذا أراد أيضا توضأ للصلاة» (٢).

و في مرسل عثمان بن عيسى [٣] عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا أتى الرجل جاريته ثم أراد أن يأتي الأخرى توضأ» (٤). و ربما يجمع بينهما بحمل المرسل على التأكد في فرض تعدد الموطوءه.

هذا، و في المنتهى و عن غير واحد استحباب الوضوء للمحتلم إذا أراد الجماع، و في المدارك و عن الذكرى أنه مروى و لعله راجع لما في النهاية و عن الوسيله و الشرائع و النافع و القواعد و عن المهذب و غيره من كراهه الجماع له قبل الغسل و الوضوء.

[٣] كذا في الوسائل عن التهذيب لكن الموجود في التهذيب و الحدائق و الجواهر و محكى الوافى أنه مرسل ابن أبي نجران.

(١) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب الدفن حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٥٥ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

لكن لم أعر في المحتلم على الروايه المتضمنه لذكر الوضوء، كما صرح به غير واحد.

و استفادته من خبر الوشاء المتقدم بإلغاء خصوصيه مورده و حمله على مطلق الجنب - كما قد يظهر من العروه الوثقى. في غير محلها، بعد ظهور النص في تعيين الغسل لخصوصيه في الاحتلام يخشى منها على الولد تقتضى كراهه الجماع حال الجنابه، لا استحباب الطهاره له، كما هو مفاد خبر الوشاء، ففي خبر حماد بن عمر: «يكره أن يغشى الرجل المرأه و قد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذي رأى، فإن فعل فخرج الولد مجنوناً فلا يلو من إلا نفسه» (١)، و نحوه غيره.

اللهم إلا أن يقال: المستفاد من نصوص المقام أن في المقام جهتين.

الأولى: تقتضى كراهه الجماع حال الجنابه، و هى التى يخشى منها على الولد.

الثانية: تقتضى استحباب الوضوء للجنب إذا أراد الجماع. لكن الوضوء لا يزيل الجهه الأولى، خلافاً لما يظهر من الأصحاب.

أما الأولى، فالنص المتقدم إنما يكشف عنها في خصوص الاحتلام، بل في كشف اللثام: أنه فرق في الخبر بأن الاحتلام من الشيطان، بخلاف الجماع.

لكن لم أعر على الخبر المذكور، و فى رساله الذهبية المنسوبة للرضا عليه السلام:

«و الجماع بعد الجماع من غير فصل بينهما بغسل يورث للولد الجنون» (٢).

نعم، هو لا يناسب ما تضمنه خبر الوشاء المتقدم و غيره (٣) من عود المعصوم عليه السلام للجماع من غير غسل. إلا أن يحمل على صورته توقع الولد.

و أما الثانية، فدليلها و إن كان مختصاً بالجماع بعد الجماع، إلا أن إلغاء خصوصيه مورده و التعدى لغيره من أفراد الجنب - ممن ينزل بالاحتلام أو الملاعبه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١٩.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

أو غيرهما - غير بعيد.

بل لعل الاستفادة من النصوص و المناسب لمركزات المتشرعة أولويه غير الجماع منه، لاستحبابه و بركته المناسب لضعف حديثه من بين أفراد الجنابه، خصوصا الاحتلام، فتأمل.

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما عن ابن سعيد و استحسنة في كشف اللثام من تقييد الوضوء للمحتلم بصوره تعذر الغسل، إذ لا دليل على رافعيه الوضوء في حقه لكراهه الجماع مع الجنابه حتى مع تعذر الغسل، بل الأنسب التنزل مع الضروره للتيمم بدلا عن الغسل.

كما أنه لو تمّ ما ذكرنا في وجه استحباب الوضوء له، فلا وجه لتقييده بتعذر الغسل.

و منها: الوضوء لجماع الحامل، كما ذكره غير واحد. لما في وصيه النبي صلى الله عليه و آله لأمر المؤمنين عليه السلام: «يا على إذا حملت امرأتك فلا تجامعها إلا و أنت على وضوء، فإنه إن قضى بينكما ولد يكون أعمى القلب بخيل اليد» (١).

و منها: الوضوء في ليله الزفاف للزوجين، كما ذكره غير واحد. و استدلل له بصحيح أبي بصير: «سمعت رجلا و هو يقول لأبي جعفر عليه السلام: إنى رجل قد أسنت و قد تزوجت امرأه بكرا صغيره و لم أدخل بها، و أنا أخاف إذا دخلت على أن تكرهنى لخضابى و كبرى، فقال أبو جعفر عليه السلام: إذا دخلت فمرهم قبل أن تصل إليك أن تكون متوضئه ثمّ أنت لا تصل إليها حتى توضأ، و صلّ ركعتين، ثمّ مجد الله و صلّ على محمد و آله، ثمّ ادع الله و مر من معها أن يؤمنوا على دعائك، و قل.» (٢).

لكنه - مع اختصاصه بصوره الصلاه و الدعاء - غير ظاهر في الاستحباب، بل في محض بيان الفائده. و لا مجال لما تقدم في الوضوء للسعى في الحاجه من أن

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

بيان الفائدة قد يظهر في الأمر المولوى، لأن ذلك مختص بما إذا كان بيان فائده الشىء في مقام الحث عليه، لا ما إذا تمحض الكلام في بيان الفائدة، كما في المقام، حيث سيق السؤال لأجل الفائدة المذكوره.

ومنها: التهيؤ للصلاه قبل وقتها، كما في الوسيله و المنتهى و عن نهايه الاحكام و الجامع و النزاه و الدروس و البيان و النفلية و الذكرى و غيرها.

و قد يستدل عليه بأمور.

الأول: ما دل على استحباب الصلاه فى أول وقتها من النصوص الكثيره و عمومات المسارعه للخير [١]، و هو لا يمكن إلا بتقديم الطهاره، كما أشار إليه فى المنتهى و غيره.

لكن المراد بذلك إن كان هو استحباب الوضوء قبل الوقت غيريا، لتوقف التعجيل المستحب عليه - كما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره فيندفع - بعد تسليم ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه - بأن فعلية الخطاب بتعجيل الصلاه فرع مشروعيه أصل الصلاه، فحيث لا تشرع الصلاه قبل الوقت لا يكون الخطاب فعليا، لتجب مقدمته.

ولا مجال للتفكيك بين الأمر النفسى و الغيرى فى الإطلاق و الاشتراط، كما حقق فى محله، فلا يكون الأمر بتعجيل الصلاه مشروطا بالوقت، و الأمر بالوضوء فعليا قبله.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره فى المقام - و يجرى فى سائر المقدمات المفوته - من إمكان التفكيك بينهما فى نحو الإناطه بالشرط، بأن يكون الوقت مثلا مأخوذا فى الأمر النفسى بتعجيل الصلاه بنحو الشرط المقارن، و فى الأمر الغيرى بالوضوء بنحو الشرط المتأخر.

[١] كقوله تعالى وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ. [آل عمران:

١٣٣]، و للنصوص المتضمنه الحث على تعجيل فعل الخير و كراهه تأخيره، التى ذكر بعضها فى الباب السابع و العشرين من أبواب مقدمه العبادات من الوسائل.

فهو- لو تمّ في نفسه- مستلزم لوجوب الوضوء غيريا قبل الوقت، تبعا لوجوب الصلاة نفسيا بعده، فيكون الوضوء قبل الوقت للتعجيل بالصلاة في أوله، كالوضوء في أول الوقت للتعجيل بها في تاليه واجبا غيريا، لأنه مقدمه لأفضل أفراد الواجب المقدوره، لا مستحبا كما هو المدعى.

و دعوى: أن التفكيك المذكور مخالف للأصل، وإنما التزم به في استحباب التعجيل لتوقف المطلوب النفسى على تقديم المقدمه على الوقت، كما يلتزم به في سائر المقدمات المفوته.

مدفوعه: بأن نحو تبعيه الأمر الغيرى للنفسى غير مستفاد من عموم لفظى، ليقصر في الخروج عنه على المتيقن، بل هو تابع للمركزات العقلانيه، فإن لم تمنع المرتكزات من التفكيك في المقدمات المفوته لم تمنع منه في غيرها.

و خصوصيه المقدمات المفوته في توقف المطلوب النفسى على تقديمها إنما تقتضى تضيق وقت المقدمه المفوته و قصره على ما قبل وقت ذيها مع السعه لما قبل الوقت و بعده في غيرها، لا التخصيص فيه بما بعد الوقت.

هذا، مضافا إلى أنه لا مجال لإيقاع الوضوء بقصد الأمر الغيرى المذكور إلا إذا قصد التعجيل بالصلاة في أول الوقت الحقيقى، أما إذا أريد إيقاعها بعد ذلك بمقدار يسع الوضوء أو أكثر فالأمر بالتعجيل بالإضافة إليه لا يقتضى الوضوء قبل الوقت، كما لا يقتضيه الأمر بأصل الصلاة، مع أن ظاهر القائلين بالأمر التهيئى الإطلاق.

و إن كان هو استحباب الوضوء نفسيا قبل الوقت لأجل قدره على التعجيل المستحب، بل تكون قدره عليه ملحوظه للشارع غرضا و ملاكا للاستحباب النفسى المذكور- كما لعله ظاهرهم في المقام، لجعلهم التهيؤ في قبال الغايات الأخر، لا من صغريات غائيه الصلاة.

ففيه: أنه لا وجه لاستكشاف الاستحباب المولوى المذكور، غايه الأمر حسن التهيؤ عقلا، لتوقف امثال استحباب التعجيل عليه، و ليست إرادته الشارع له

إلا كإرادته للامتثال لا تصلح لانتزاع التكليف.

و دعوى: تعذر الطهاره قبل الوقت بدون الأمر المولوى المذكور، لأنها من العبادات المتوقفه صحتها على التقرب بقصد الأمر، و ليست كسائر المقدمات التوصليه.

مدفوعه. أولاً: بما سبق منا فى المسأله الواحده و السبعين من عدم توقف الطهاره على قصد أمر فعلى بها، بل لا يعتبر فيها إلا التقرب، و هو حاصل فى المقام بقصد التهيؤ لامتثال الأمر بتعجيل الصلاه، لأنه نحو من الانقياد، بل يكفى قصد التهيؤ لامتثال الأمر بأصل الصلاه و لو بدون التعجيل، و إن لم يتوقف امتثاله على تقديم الطهاره على الوقت، إذ لا يعتبر فى التقرب و الانقياد بأحد أفراد المقدمه توقف الامتثال عليه، بل يكفى دخله فيه و لو مع عدم الانحصار به.

و ثانياً: بأنه لو غض النظر عن ذلك، فتطبيق العموم فى مورد إذا توقف على أعمال عنايه زائده على مفاده لم ينهض العموم بإثباتها، فمفاد العمومات المذكوره إنما هو تعجيل الخير فى ظرف مشروعيته و القدره عليه، لا بنحو يقتضى مشروعيته و الإقدار عليه بتشريع ما يقتضى ذلك.

نعم، إذا كان عدم أعمال العنايه مستلزماً للغويه العام عرفاً، لعدم المورد له، أو لندره موارده، كشف عن أعمال العنايه المذكوره. و قد لا- يكون لذلك مجال فى المقام، لإمكان تطبيق عموم التعجيل على أول الوقت فى حق من حصلت له الطهاره قبله بأحد الوجوه المشروعه السابقه، و على أول أزمته الإمكان فى حق من لم تحصل له.

إن قلت: هذا إنما يتم بالإضافة لعمومات المسارعه، لإمكان حملها على ما لا يتوقف على هذا النحو من المقدمات، دون نصوص الأمر بتعجيل الصلاه و الحث على الإتيان بها فى أول الوقت، لوضوح أن الغرض منها إحداث الداعى لتحقيق مفادها.

و حملها على خصوص من صادف منه الطهاره قبل الوقت، من دون أن

تدعو لتقديم الطهاره، بعيد جدا عن مساقها، بل هو نظير الحمل على الفرد النادر.

و مثله حملها على إحداث الداعي لتقديم الطهاره بداع آخر مطلوب في نفسه، كالكون على الطهاره، لأن استقلال الداعي الآخر في الداعويه- كما هو المعتبر في العباديه- في ظرف التوجه لداعي امثال أمر التعجيل محتاج إلى عناية مغفول عنها، فعدم التنبيه عليها ظاهر في صلوح الخطاب بالتعجيل للداعويه للطهاره قبل الوقت بنفسه، بلحاظ توقفه عليها.

و من ذلك يظهر الإشكال فيما في كشف اللثام من أن الوضوء المتقدم للمحافظه على الصلاه في أول الوقت هو الوضوء للكون على الطهاره، و لا معنى للتأهب للفرض إلا ذلك.

وجه الإشكال: أن مجرد قصد الكون على الطهاره في طول قصد الصلاه لا يكفي في المقريه المعتبره في العباديه، بل لا بد من استقلال أمره في الداعويه، و هو غير حاصل في محل الكلام غالبا، و لا مراد للقائلين باستحباب الوضوء التهيئي.

قلت: هذا- مع توقفه على قوه ظهور نصوص التعجيل في الحث على الأول الحقيقي، بحيث يكون من أفرادها المتيقنه، كما هو غير بعيد في بعضها، و إلا- كفى صلوحه للداعويه بالإضافه للأول في الجملة بنحو لا يخل به الوضوء بعد الوقت- لا يقتضى داعويه الأمر النفسى المذكور، ليستلزم تشريعه، بل داعويه نفس الأمر بالتعجيل للتهيؤ لامثاله بتقديم الطهاره، و هو راجع لما سبق منا من الاكتفاء في الطهاره بالتقرب بالحاصل بقصد التهيؤ المذكور و عدم توقفها على قصد أمر فعلى بها نفسى أو غيرى.

الثانى: بعض النصوص الخاصه، ففي المدارك و عن نهايه الاحكام نسبه الحكم للخبر.

و فى الذكري: روى: «ما وقر الصلاه من آخر الطهاره لها حتى يدخل

وقتها» [١]، و في صحيح أبي بصير الوارد في ذم الاشتغال بالتجاره عن الصلاه في قصه رجل اسمه سعد: «و كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا أقام بلال الصلاه يخرج و سعد مشغول بالدنيا لم يتطهر و لم يتهيأ كما كان يفعل قبل أن يتشاغل بالدنيا».

لكن الاستدلال بالمراسيل يبتنى على قاعده التسامح في أدله السنن، التي هي غير تامه في نفسها، و إنما يحسن متابعتها برجاء المطلق، الذي لا يحرز صحه الوضوء معه بناء على اعتبار قصد الأمر فيه، كما تقدم و يأتي إن شاء الله تعالى.

و أما الصحيح فهو - مع توقفه على كون المراد بعدم التهيؤ بالطهاره عدم التهيؤ قبل الوقت، لا بعده قبل الإقامه حين مرور النبي صلى الله عليه و آله للصلاه - غير وارد للحث على التهيؤ ليكون ظاهراً في طلبه شرعاً لإحداث الداعي له، بل لحكاية حال سعد بنحو يدل على المفروغيه عن حسن التهيؤ، و لعله بلحاظ حسنه عقلاً، لما سبق من أنه نحو من الانقياد.

ثم إن ظاهر مرسل الذكرى المفروغيه عن صلوح الصلاه لأن تكون غايه للطهاره قبل الوقت، كما ذكرنا، لأنه وارد للحث على الطهاره للصلاه، لا على كون المكلف على طهاره حين دخول الوقت.

غايه الأمر أنه يقتضى الحث عليه شرعاً، لا محض حسنه عقلاً، كما ذكرنا.

الثالث: ما ذكره في الجواهر من أن المعروف من السلف التأهب للفريضة و المحافظه على نوافل الزوال و الفجر.

لكن من الظاهر أن المحافظه على نوافل الزوال و الفجر لا تتوقف على الوضوء قبل الوقت، بل تيسر للمتوضئ بعده، لعدم احتياج الوضوء لزمان طويل.

نعم، لا ينبغي التأمل في قيام سيره المسلمين على الوضوء قبل الوقت،

[١] الوسائل باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥. و رواه في الذكرى في التنبيه الثالث من المسألة الخامسة من الفصل الأول من الباب الثالث في المواقيت و في المطبوع منها: «من آخر الوقت لها».

و صححناه على نسخه خطيه كما هو الموجود في غير واحد من الكتب الفقيهيه التي نقلت الحديث.

خصوصا فى الصدر الأول حين كان الالتزام بصلاه الجمعه و حضور الجماعه شائعا معروفا، لوضوح عدم تيسر حضور الجمع الغفير لذلك مع وضوئهم بعد الوقت، كما هو المناسب أيضا لما تضمن الحث على الحضور فى المسجد قبل الوقت و انتظار الصلاه فيه «١».

و احتمال إتيانهم به لغايه أخرى، كالكون على الطهاره، إنما يتجه فى حق قليل منهم ممن يهتم بمراعاة السنن و المستحبات، دون عامه الناس، حيث لا همّ لهم إلا أداء الفريضة.

و دعوى: قصدهم الكون على الطهاره فى طول قصد الفريضة، لارتكاز أنها هى الشرط فى الفريضة.

مدفوعه: بأن قصد الكون على الطهاره لا يكفى فى المقريه، إلا مع استقلال الأمر به فى الداعويه، و هو لا يحصل لعامه الناس، و إنما ييسر لبعض الخاصه بإعمال رويه و عنايه، إذ مع الاندفاع لأجل الصلاه و التوجه لذلك يصعب التجرد لغايه أخرى، كما سبق فى الوجه الثانى.

و بالجملة: السيره المذكوره من الوضوح بحد يلحقها بالضروريات.

إلا أنه لا مجال للاستدلال بها على استحباب الوضوء التهيئى، لأن مرتكزات المشرعه فى السيره المذكوره على الإتيان بالوضوء للصلاه، لا لأمر شرعى مولوى آخر بعنوان التأهب للفرص، فالتأهب غايه للمكلف من تقديم الوضوء للصلاه، لا عنوان للوضوء المأتى به، على أنه موضوع لتكليف مستقل فى قبال التكليف به فى الصلاه.

و هو شاهد بما سبق منا من الاكتفاء فى التقرب المعتبر فى الوضوء بقصد التأهب و إن لم يقصد به امتثال أمر فعلى به.

و قد تحصل من جميع ما تقدم: انحصار وجه صحه تقديم الوضوء للصلاه قبل الوقت بذلك، و لا ينبغى التأمل فيه بعد ما سبق فى المسأله الواحده و السبعين،

(١) راجع الوسائل باب: ٢ من المواقيت من كتاب الصلاه.

و ذكرناه هنا.

بقى فى المقام أمران.

الأول: أن الدليل على الوضوء التهيئى إن كان هو الوجه الأول اختص بما يؤتى به لإدراك الصلاة فى أول الوقت الحقيقى، كما ذكرناه آنفاً، و إن كان هو أحد الوجهين الأخيرين لم يختص به و عمّ كل وضوء مأتى به قبل الوقت لأجل التهيؤ للصلاة فى وقتها، لأن ظاهر المرسل هو استحباب كون المكلف حين دخول وقت الصلاة على طهاره لها، كما هو مقتضى السيره المشار إليها أيضاً، بل لعل المتيقن منها عدم الصلاة فى أول الوقت الحقيقى، لما هو المعلوم من غلبه تأخر صلاه الجمعه و الجماعه العامه قليلاً لأجل تكامل الناس.

الثانى: أن الأدله المتقدمه لو نهضت بإثبات مشروعيه الوضوء التهيئى، فلا يعتبر فيه أن يكون قريباً من الوقت، خلافاً لما فى العروه الوثقى.

و لا مجال لما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن ذلك مقتضى عنوان التهيؤ المذكور فى كلمات الأصحاب، لعدم مناسبتة للاستعمالات العرفيه فى مثل التهيؤ للضيوف و للموت و للسفر و غيرها.

و منها: التجديد، كما ذكره جماعه، بل فى كشف اللثام نفى الخلاف فيه، للنصوص الكثيره، كمعتبر محمد بن مسلم و أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال:

قال أمير المؤمنين عليه السلام: الوضوء بعد الطهور عشر حسنات، فتطهروا» (١).

و حديث المفضل عنه عليه السلام: قال: «من جدد وضوءه لغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار» (٢).

و موق سماعه: «كنت عند أبى الحسن عليه السلام فصلى الظهر و العصر بين يدي، و جلست عنده حتى حضرت المغرب، فدعا بوضوء فتوضأ للصلاه. ثم قال لى:

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦ و رواه عن محمد بن مسلم فى باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

توضّ. فقلت: جعلت فداك أنا على وضوء. فقال: وإن كنت على وضوء، إن من توضأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفاره لما مضى من ذنوبه في يومه إلا الكبائر، و من توضأ للصبح كان وضوؤه ذلك كفاره لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر» (١).

و خبر أبي قتاده عن الرضا عليه السلام: «تجديد الوضوء لصلاة العشاء يمحو لا والله و بلى والله» (٢).

و مرسل الفقيه: «و كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله يجدد الوضوء لكل فريضه و كل صلاة» (٣) و غيرها.

و مقتضى إطلاق الأولين و غيرهما عموم مشروعيه التجديد للصلاه و غيرها، كما هو صريح بعضهم و مقتضى إطلاق آخرين، بل الأكثر على ما حكى.

و ما في مفتاح الكرامه من احتمال كون مراد من أطلق التقييد بالصلاه، غير ظاهر، بل ظاهرهم - كإطلاق النصوص - مشروعيته في كل مورد يشرع فيه الوضوء و لو للكون على الطهاره.

نعم، اقتصر في المنتهى و المفاتيح على التجديد للصلاه، و زاد في محكى التذكرة سجود الشكر و التلاوه، و أنكرهما عليه في محكى الذكرى، و احتمال شرعيته للطواف، و في مفتاح الكرامه أنه لا يبعد عدم استحبابه لنفسه، بل للعباده.

لكن الجميع لا - وجه له مع الإطلاق المذكور. و مجرد اختصاص بعض النصوص بالتجديد للصلاه لا - ينافيه، ليلزم تنزيهه عليه، غاية البناء على تأكده للصلاه، و لا سيما الغداه و المغرب و العشاء - كما في الجواهر - لإشعار النصوص المتقدمه بخصوصيتها في الحث عليه. فلاحظ.

كما أن مقتضى إطلاق أكثر النصوص المتقدمه و غيرها عدم اعتبار فاصل

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

فعلى - كصلاه و نحوها- و لا- زمانى فى مشروعيتها، كما ذكره فى الجواهر، و بعدم اعتبار الأول صرح فى محكى التذكرة و الذكري.

نعم، ما تضمن منها عنوان التجديد قد يختص بصورة الفصل الزمانى، كما أشار إليه فى الجملة فى مفتاح الكرامه. لكنه لا ينافى المطلق، ليلزم تنزيله عليه.

و منه يظهر ضعف ما عن بعضهم من اعتبار أحد الأمرين.

و أضعف منه ما عن آخرين من التفصيل بين من يحتمل صدور حدث منه و غيره، فيشترط أحد الأمرين فى الثانى، دون الأول، لعدم المأخذ له من النصوص.

و الوضوء لاحتمال الحدث ليس تجديدا، بل احتياطيا، و لا دليل على استجابته شرعا، بل هو خلاف ظاهر مثل موثق بكير: «قال لى أبو عبد الله عليه السلام: إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ، و إياك أن تحدث وضوء أبدا حتى تستيقن أنك قد أحدثت» (١).

ثم إنه صرح غير واحد بمشروعيه تكرار الوضوء التجديدى، و هو مقتضى إطلاق الأكثر، تبعا لإطلاق بعض النصوص المتقدمه و غيرها.

خلافًا لظاهر الصدوق فى الفقيه، حيث نزل نصوص تشبيه الوضوء على التجديد، ثم قال: «و الخبر الذى روى: «أن من زاد على مرتين لم يؤجر» يؤكد ما ذكرته، و معناه أن تجديده بعد التجديد لا أجر له، كالأذان: «من صلى الظهر و العصر بأذان و إقامتين أجزاء، و من أذن للعصر كان أفضل، و الأذان الثالث بدعه لا أجر له».

لكن ظاهر نصوص التشبيه و التثليث تعدد الغسل فى الوضوء الواحد، فهى أجنبيه عن التجديد.

نعم، عن الذكري عدم مشروعيه تكرار التجديد للصلاه الواحده، و كأنه لقصور النصوص المتقدمه الوارده فى التجديد للصلاه عن إثبات مشروعيه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

التجديد لها أكثر من مره لكفايتها فى الامتثال.

إلا أنه إنما يقتضى عدم تحقق خصوصيه التجديد لها بما زاد على ذلك، لا عدم مشروعيه الزائد من حيثيه التجديد الذى تضمنته النصوص الآخر المطلقه.

بقى شىء، و هو أن التجديد فى الطهاره.

تاره: يكون بالوضوء بعد الوضوء.

و اخرى: بالوضوء بعد الغسل المجزئ عنه، كغسل الجنابه.

و ثالثه: بالغسل بعد الغسل.

و المتيقن من النص و الفتوى مشروعيه الأول.

و عن المجلسى فى البحار استظهار مشروعيه الثانى، إذا فصل بصلاه، لمعتبر محمد بن مسلم و أبى بصير المتقدم. كما يمكن الاستدلال عليه بإطلاق موثق سماعه المتقدم، لأنه مسوق لدفع توهم قصور العموم المذكور فيه عن المتوضى، لا لبيان اختصاصه به، و من الظاهر شمول العموم فى نفسه للمغتسل.

بل قد يستفاد مما تضمن الحث على تجديد الوضوء أو الوضوء على الوضوء، لأن المستفاد منه ارتكازا قابليه الطهاره المسببه عن الوضوء التجديد و التأكيد، مع إلغاء خصوصيه سبب حدوثها، و هو الوضوء.

و عن بعضهم احتمال مشروعيه الثالث، لإطلاق مرسل سعدان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: الطهر على الطهر عشر حسنات» (١).

و قوى فى الجواهر و غيرها عدم المشروعيه فيهما معا. قال: «لظاهر الفتوى»، و كأنه راجع إلى وهن النصوص بإعراض الأصحاب، ففى الحدائق أن ظاهرهم الاختصاص بالأول.

لكن لا مجال لذلك فى الثانى، لما أشرنا إليه فى وجه الاستدلال بنصوص تجديد الوضوء من قرب إلغاء خصوصيه سبب حدوث الأثر الأول، حيث يجرى

ذلك فى كلامهم، و لا أقل من عدم إحراز بنائهم مع ذلك على عدم مشروعيته، ليتحقق الإعراض الموهن للنصوص، و لا سيما مع قرب غفلتهم عن ظهور النصوص فى العموم، لمأنوسيه أذهانهم بالنصوص الواردة فى الوضوء بعد الوضوء.

على أن إعراض الأصحاب فى المندوبات و المكروهات لا يصلح غالباً لتوهين النصوص، كما لا يكون عملهم جابراً لضعفها، لبنائهم على التسامح فى بيانها، و فى أدلتها.

و أما ما تضمن أن الوضوء بعد الغسل بدعه، فلا ينهض بإثبات عدم مشروعيه التجديد، لا لما عن المجلسى من تبادره لصوره عدم الفصل بالصلاه، بل لظهوره فى عدم الحاجه له من حيثيه الحدث الأكبر، و لا ينافى مشروعيته للتجديد.

و منه يظهر عدم الحاجه للفصل بصلاه، بناء على ما سبق.

كما ظهر عدم صلوح الإعراض المذكور لتوهين المرسل و رفع اليد عنه لو نهض بإثبات مشروعيه الثالث.

فالعمده و هنيه. أولاً: بعدم التعرض فيه لما يحقق الطهر إلا بحمله على العهد، و المتيقن إرادته الوضوء من العهد، و لا طريق لإحراز إرادته جميع الطهارات منه، و لا سيما مع ظهور المفروغيه عن عدم إرادته الطهاره من الخبث منه. فلاحظ.

و ثانياً: بضعف السند و ابتناء العمل به على قاعده التسامح فى أدله السنن منه، التى سبق غير مره عدم تماميتها، و إن حسنت متابعتها برجاء المطلوبيه.

هذا، و لو نهض المرسل بإثبات مشروعيه التجديد بالغسل، فالمتيقن منه مشروعيته للطاهر من الحدث الأصغر، لأن مقتضى إطلاق الطهر الطهر من جميع الأحداث، و يحتاج إثبات مشروعيته مع الحدث الأصغر لفهم ابتناء التجديد

بالإضافة للطهاره على الانحلال.

و لا مجال لتوهم أجزاءه عن الوضوء حينئذ، لأن المتيقن من أجزاء الغسل عن الوضوء أجزاءه إذا ورد على الحدث الأكبر، لا ما يعم التجديد.

إلا أن يبنى على أجزاء كل غسل عن الوضوء، لكن لا يظن من أحد البناء على ذلك في الغسل التجديدي.

ثم إن التجديد بالتييم عند تعذر الوضوء مبنى على عموم بدليه التيمم للتجديد، و هو غير بعيد.

و أما عند تعذر الغسل، فهو مبنى على الكلام في مرسل سعدان المتقدم.

نعم، لا ينبغي التوقف في إمكان التجديد بالوضوء بعد التيمم بدلا عن الغسل المجزئ عن الوضوء، بناء على ما سبق في التجديد بالوضوء بعد الغسل، لكن لم أعر على من تعرض لذلك. فلاحظ.

هذا ما تيسر لنا ذكره في المقام من الوضوءات المستحبه.

و بقى منها ما يأتى التعرض له في محل آخر، كالوضوء لنوم الجنب و أكله و شربه و مع غسله، الذى يأتى الكلام فيه في مبحث الجنابه، و الوضوء لذكر الحائض في وقت الصلاه الذى يأتى الكلام فيه في مبحث الحيض، كما يأتى فيه الكلام في الوضوء للحدث الأكبر غير الجنابه، الذى هو راجع للكلام فيما يستحب منه الوضوء، لا ما يستحب له، و توضئه الميت مع تغسيله، الذى يأتى الكلام فيه في مبحث تغسيل الميت، و الوضوء للأذان و الإقامة، الذى يأتى الكلام فيه في كتاب الصلاه إن شاء الله تعالى.

كما أن بعض ما ذكره من الوضوءات المستحبه راجع إلى ما يستحب الوضوء منه، الذى تقدم الكلام فيه في النواقض.

و ربما فاتنا التنبيه على بعض الوضوءات المستحبه، و نسأله سبحانه العون و التوفيق.

تنبيهان:

الأول: الوضوءات المذكوره إن كان دليلها معتبرا في نفسه، فلا- إشكال في البناء على صحتها و ترتب الأثر عليها، و إلا كان استحبابها مبنيا على قاعده التسامح في أدله السنن، التي تقدم عدم تماميتها، و لا مجال لدعوى انجبار ضعف الدليل بعمل الأصحاب لو تمّ، لما أشرنا إليه آنفا من عدم صلوح عملهم لذلك في المستحبات و المكروهات.

و حينئذ لا مجال للبناء على صحه الوضوء و ترتب الأثر عليه بناء على اعتبار التقرب فيه بقصد الأمر، بل لا بد في ترتيب الأثر عليه من الإتيان به لغايه أخرى معلومه المشروعيه، بنحو تكون مستقلة في الداعويه، و إنما يتجه البناء على الاكتفاء فيه بقصد الغايات المتقدمه بناء على ما سبق منا من الاكتفاء في عباديه الوضوء بقصد القربه بأي وجه اتفق، على ما سبق التعرض له في المسأله الواحده و السبعين في الفصل الثالث. فراجع.

الثاني: أن الوضوءات المتقدمه إن كانت مستحبه لاستحباب غاياتها- كالوضوء للكون على الطهاره أو في المسجد و لقراءه القرآن- فلا إشكال في مقربيتها و الاكتفاء في عباديتها بقصدها.

و إن كانت رافعه لكراهه بعض الأمور- كما لعله ظاهر النص الوارد في الوضوء لجماع الحامل- ابنتت الصحه مع قصدها على ما سبق في الوضوء للمس في المسأله السابعه و التسعين.

و كذا لو كانت مستحبه لاستحباب الطهاره في حال أمر لاحق غير مأمور به حين إيقاع الوضوء، فقد تقدم هناك الكلام فيه.

ص: ٢٢١

مسأله ١٠١ إذا دخل وقت الفريضة يجوز الإتيان بالوضوء بقصد فعل الفريضة

مسأله ١٠١: إذا دخل وقت الفريضة يجوز الإتيان بالوضوء بقصد فعل الفريضة (١)، كما يجوز الإتيان به بقصد الكون على الطهاره، و كذا يجوز الإتيان به بقصد الغايات المستحبه الأخرى (٢).

كما أن ما يكون مطلوباً للمكلف بلحاظ الأثر الوضعي يبتنى قصد أثره على ما سبق في الوضوء لقضاء الحاجة. فراجع.

(١) و هو المتيقن منهم و من النصوص و السيره، لتحقق التقرب المعتبر في الوضوء بقصدها، لما فيه من الانقياد بالشروع في امتثال التكليف بالفريضة.

و هو ظاهر، بناء على ما سبق منا في المسأله الواحده و السبعين من عدم اعتبار قصد أمر فعلى في عباديه الوضوء.

و أما بناء على اعتبار ذلك، فلا بد من رجوع قصد فعل الفريضة إلى قصد الأمر الغيرى الناشئ من قبل الأمر بالفريضة، بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه، و أما بناء على عدمه - كما هو التحقيق - فلا بد من كون مرجع اعتبار قصد الأمر في الوضوء إلى ما يعم الأمر النفسى له عقلاً بسبب مقدميته لامتناله، لما ذكرناه من عدم الإشكال بقصد الفريضة.

هذا، و قد سبق في الوضوء التهيئى الاكتفاء بقصد فعل الفريضة حتى في الوضوء المأتى به قبل الوقت.

كما أن الكلام في غير الفريضة من الغايات الواجبه عند اجتماعها مع الغايات المستحبه هو الكلام فيها.

و أما تعدد الغايات الواجبه، فيظهر الحال فيه مما يأتى في قصد الغايات المستحبه.

(٢) من الظاهر أن فعليه وجوب الفريضة بعد الوقت لا تنافى فعليه استحباب الغايات المذكوره، لتعدد الموضوع، فلا يلزم اجتماع الضدين، كما لا تلازم بينها بنحو يستلزم لغويه استحبابها مع وجوب الصلاه، أما في غير الكون

على الطهاره من الغايات المذكوره- كقراءه القرآن و دخول المساجد- فظاهر، و أما فيه فلاّن الصلاه و إن كانت مستلزمه له فى الجملة، إلا أنها تستلزمه بقدرها فى بعض أجزاء الوقت، و المستحب منه هو الكون على الطهاره فى كل آن، فلا يلغو استحبابه بالنحو المذكور مع وجوبها.

نعم، قد يتوجه ذلك فى آخر الوقت لمن لم يصل، حيث يتعين عليه فعل الصلاه حينئذ، و هو مستلزم للكون على الطهاره فيه، كما يتوجه فى غير الكون على الطهاره مما يزاحم الفريضة، و يظهر الحال فيه مما يأتى. و الكلام فعلا فى غيره.

فنقول: لا ينبغى التأمل فى صحه الوضوء بقصد الغايه المستحبه، بناء على عدم اعتبار قصد الأمر به- كما تقدم- لكفايه ذلك فى التقرب، لما فيه من الانقياد بالشروع فى امتثال الغايه المستحبه.

و كذا بناء على اعتبار قصد الأمر الفعلى، لما سبق من أن المراد بالأمر ما يعم الأمر النفسى بما يتوقف عليه، و قد عرفت فعليه الأمر بالغايه المستحبه فى وقت الفريضة.

و أما بناء على لزوم قصد أمره، و أن قصد الغايه المأمور بها نفسيا عند الوضوء راجع إلى قصد الأمر الغيرى المترشح عليه منها، فقد يدعى امتناع قصد الغايه المستحبه بعد دخول وقت الفريضة، لصيروره الوضوء مجمعا للأمرين الغيرين، الوجوبى و الاستجابى، تبعا للأمرين النفسين بالفريضة و الغايه المستحبه، و حيث يمتنع اجتماع الأمرين المذكورين فى موضوع واحد، لتضادهما، تعين اندكاك الأمر الاستجابى بالوجوبى، و لا يكون الأمر الفعلى بالوضوء إلا الوجوبى، و لا مجال مع ذلك لقصد الغايه المستحبه الراجع لقصد أمرها، لعدم ثبوته.

لكنه يندفع. أولاً- بأنه موقوف إما على القول بعدم اختصاص الأمر الغيرى بالمقدمه الموصله، أو على فرض إيقاع الصلاه بالوضوء المذكور، أما بناء على ما

هو التحقيق من اختصاصه بالموصله فلو لم تترتب الصلاه على الوضوء المأتى به فهو غير واجب غيريا، بل مستحب لا غير.

بل لا يظن بأحد البناء على عدم جواز قصد الاستحباب بالوضوء الذى لا يعلم بترتب الفريضة عليه و لا تقصد منه، بل يراد به الغايات المستحبه.

و إلا لزم تعذر الغايات المذكوره لتعذر الوضوء، لأنه و إن كان متصفا بالوجوب الغيرى، بناء على اتصاف غير الموصله به، إلا أنه لا يصلح للمقريبه المعتبره فيه، لأن مقريبه امثال الأمر الغيرى مشروطه بقصد التوصل به لامثال الأمر النفسى بلا إشكال.

و ثانيا: بأن اندكاك الاستحباب بالوجوب مختص بما إذا اتفق موضوعاهما فى الإطلاق و التقييد، أما إذا اختلفا فلا مجال له، لتعدد الموضوع حقيقه، بلحاظ أن المطلق بحده مابين للمقيد، و كذا المقيدان مع اختلاف قيديهما سعه و ضيقا، و هو الحال فى كثير من فروض المقام، لوضوح أن وجوب الوضوء غيريا المترشح من وجوب الصلاه راجع إلى التكليف به موسعا فى تمام أجزاء الوقت.

أما استحبابه الغيرى المترشح من الغايات المستحبه، فلا بد أن يكون بالنحو المناسب لها، إما مضيقا فى الآن الأول فالأول، كما فى استحبابه للكون على الطهاره أو فى المسجد، و لقراءه القرآن و نحوها، أو بنحو آخر من التضيق، كما فى استحبابه للنافله التى وقتها أضيق من وقت الفريضة، أو للنوم، أو غير ذلك.

و إلا- فلا- مجال للالتزام بأن نتيجة اجتماع الاستحباب المضيق و الوجوب الموسع فى المقام ثبوت الوجوب فقط، إذ لو كان مضيقا لم يناسب ملاكه، و إن كان موسعا لزم عدم اقتضاء استحباب الغايه المضيقه- الذى عرفت فعليته- فعل مقدمتها.

إن قلت: يمكن الالتزام بوجوب الوضوء موسعا لا غير، مع استحباب تعجيله، لا استحباب نفسه، ليتجه قصد الاستحباب به.

قلت: الحكم تابع للملاك، و من الظاهر أن ملاك الأمر الغيرى هو المقدميه

للمأمور به النفسى، و ما هو المقدمه للغايه المستحبه ليس هو التعجيل، بل نفس الضوء المعجل به، حيث تترتب عليه الغايه المستحبه، كما تترتب عليه الغايه الواجبه.

إن قلت: المطلق و إن كان مباينا للمقيد بحده، إلا أنهما متحدان فى الخارج، و حيث كان الضوء الواقع بعد الوقت فردا للواجب الغيرى لإمكان ترتب الفريضه عليه امتنع استحبابه مع ذلك.

قلت: امتناع اجتماع الأحكام التكليفية لتضادها إنما هو بلحاظ مقام الجعل و الخطاب، حيث ترد على الماهيات الكليه القابله للإطلاق و التقيد، لا بلحاظ مقام الامتثال بالفعل الخارجى، فإنه ظرف سقوط التكليف لا ثبوته.

و ليست هى كالأحكام الوضعيه و الأعراض الخارجيه، كالزوجيه و الرقيه و البياض و الحراره، العارضه على الأفراد الخارجيه دون الماهيات الكليه.

فغايه ما يلزم فى المقام امثال كلا الحكمين بالوضوء الخارجى الواحد، لا اتصافه بهما.

و تمام الكلام فى ذلك فى مبحث اجتماع الأمر و النهى، و قد أشرنا إلى طرف منه فى مبحث تداخل الأغسال فى المسأله الثالثه و السبعين، فراجع و تأمل.

و ثالثا: بأن الوجوب و الاستحباب لما كانا مشتركين فى الاقتضاء و الطلب و مختلفين فى الإلزام و عدمه، فاندكاك الاستحباب بالوجوب عند اجتماعهما إنما هو بمعنى ارتفاع عدم الإلزام الذى به امتياز الاستحباب، مع بقاء الطلب و الاقتضاء الناشئ من قبله، لعدم التنافى بينه و بين الطلب و الاقتضاء الناشئ من الوجوب، بل يتأكد أحدهما بالآخر، كما لو اجتمعت جهتان للوجوب أو للاستحباب.

و من الظاهر أن منشأ التقرب بالاستحباب مع انفراده هو الطلب و الاقتضاء، لا- عدم الإلزام، فلا- يكون اندكاك الاستحباب بالوجوب فى المقام مانعا من التقرب به، لبقاء منشأ التقرب معه، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سرّه.

و ربما يرجع إليه ما عن السلطان من استحباب الوضوء فى كل وقت حتى

وقت الفريضة، كما يحتمل رجوعه لما سبق في الوجه الثانى.

نعم، لو قصد التقرب بالاستحباب مقيدا بوجوده الاستقلالى و بحده غير المندك فى الوجوب، اتجه البطالان مع الغض عن الوجهين السابقين.

لكنه محتاج إلى عناية خاصه - كما سبق نظيره فى المسأله الواحده و السبعين - و خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فى قصد الغايه المستحبه من حيث هو.

و من هنا ظهر الحال فيما لو ضاق وقت الفريضة حيث يكون استحباب الكون على الطهاره لغوا، كما سبق، فإن لغويه الاستحباب حينئذ إنما هى بمعنى لغويه الحكم بعدم الإلزام، لا بمعنى لغويه الطلب و الاقتضاء، الذى هو ملاك التقرب فيه، بل هو باق مع وجوب الفريضة، غير لاغ، لأنه موجب لتأكيد الداعويه نحو الفعل.

و أما الغايات المستحبه المزاحمه للفريضة، و التى عرفت سقوط أمرها، فتبتنى صحه الوضوء بقصدها إما على الأمر الترتبى، أو إمكان التقرب بالملاك، و كلاهما تام، على ما حرر فى مسأله الضد.

هذا كله مع الالتفات للحال، أما مع الغفله عن وجوب الفريضة و تخيل فعليه الغايه المستحبه لا غير، فلا يتوقف تصحيح الوضوء على ما تقدم، لما سبق فى المسأله الواحده و السبعين من الاكتفاء فى الوضوء بالتقرب و لو بقصد أمر متخيل لا واقع له، فراجع.

ثم إن ما سبق مبنى على عدم اعتبار نيه الوجوب و الندب فى الوضوء، و أما بناء على اعتبار نيه أحد الأمرين، فظاهر القائلين به إرادتهم من الندب هو الندب غير المجامع للوجوب - كما فيما قبل الوقت - أما المجامع له - مع الاندكاك أو بدونه، على الكلام السابق - فلا - يكفى قصده، لظهور كلامهم فى التفصيل القاطع للشركه، فلا - يجوز مع الوجوب نيه الندب و إن كان ثابتا فى الجملة.

لكن أدلتهم المتقدمه قد تقصر عن ذلك، بل تناسب الاكتفاء بنيه الندب فى

محل الكلام.

و الأمر سهل بعد ما سبق في مباحث النيه من عدم تماميه المبنى المذكور و أنه يكفى التقرب، الذى عرفت حصوله بقصد الغايه المندوبه فى المقام.

بقى فى المقام شىء، و هو أنه وقع الكلام بين الأصحاب فى أن الوضوء المأتى به لغايه هل يجوز الدخول به فى بقيه الغايات، أو لا؟ و قد اضطرت كلماتهم فى ذلك و كثرت الأقوال المنقوله فيه بما لا- مجال لاستقصائه و إطاله الكلام فيه، بل ينبغى التعرض لأمرين يتضح منهما الحال فى ذلك.

الأول: الظاهر أن كل وضوء وارد على الحدث الأصغر مع الطهاره من الأكبر موجب للطهاره من الحدث الأصغر، بأى غايه وقع، فإن أدله كثير من وضوءات الغايات قد تضمنت إفادتها الطهاره، و من القريب جدا إلغاء خصوصيه مواردھا، كما هو المناسب للمرتكزات، و لا- سيما بملاحظه ما تقدم فى استحباب الكون على الطهاره من أن تسميه الأفعال المخصوصه بالوضوء إنما هو بلحاظ سببها للطهاره.

مضافا إلى أنه المستفاد من سبر النصوص الكثيره.

منها: ما تضمن انتقاض الوضوء بالنواقض المذكوره و عدم انتقاضه بغيرھا، لوضوح أنه لا يصح نسبه الانتقاض للوضوء إلا بلحاظ أثره القابل للاستمرار، و ليس أثره المقصود إلا الطهاره، كما يظهر بأدنى نظر فى النصوص و بالتأمل فى المرتكزات.

و لا سيما مع التصريح بأن أثره الطهاره منها فيما عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام بسند لا يخلو عن اعتبار من قوله: «إنما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين. لأن الطرفين هما طريق النجاسه. فأمروا بالطهاره عندما تصيبهم تلك النجاسه من أنفسهم.» (١).

و منها: ما تضمن إطلاق الموجب على النواقض، لوضوح أنه لا يراد به

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

وجوبه بها تكليفاً، بل تحقق موضوعه و هو الحدث المرتفع به، فتأمل.

و منها: ما تضمن التعبير بكون المكلف على وضوء، لظهور أن ما هو القابل للاستمرار هو الأثر، الذي عرفت أنه الطهارة.

و مثله ما تضمن التعبير عنه بأنه متوضئ، لوضوح عدم إرادته صدور الوضوء منه و لو تعقبه الحدث، بل كونه على وضوء و طهاره.

و منها: ما تضمن إطلاق الطهور و الطهاره على الوضوء، و هى نصوص كثيره لا مجال لاستقصائها كقوله عليه السلام: «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا» (١)، و هو الذى أشير إليه فى ذيل آيه الوضوء و الغسل و التيمم بقوله تعالى:

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ (٢)، و غير ذلك.

فإن بعضها و إن ورد فى موارد خاصه إلا أن استفاده العموم من مجموعها قريب جداً، بل هو الظاهر من الطائفة الأولى، لظهورها فى انتقاض كل وضوء به الملازم لكونه ذا أثر قابل للانتقاض.

فلا ينبغي التأمل بلحاظ جميع ما تقدم فى العموم المذكور.

إن قلت: هذا قد يتم فى الوضوء المأتى به للغايات المعلومه المشروعه، دون ما لم تثبت مشروعيتها و إنما يؤتى به برجاء المطلوبه أو بتخيل أمر لا واقع له، حيث لا طريق لإثبات ترتب الطهاره عليه، لاختصاص ما تقدم بالوضوء المشروع.

قلت: عدم مشروعيه الوضوء بالخصوصيه المقصوده حين الإتيان به لا ينافى مشروعيتها للكون على الطهاره أو غيره من الغايات المشروعه، و مقتضى العموم المتقدم ترتب الطهاره عليه و إن لم يقصد أمر تلك الغايات به، لعدم الدليل على اعتبار قصده فى ترتب الطهاره عليه.

على أن مقتضى أدله النواقض مشروعيتها و تحقق موضوعه و إن لم يكن مأموراً به، و مقتضى أدله شرحه و تحديده بالغسلتين و المسحنتين تحققه و ترتب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٦.

(٢) سورة المائدة: ٦.

أثره و هو الطهاره بها.

غايه ما دل عليه الإجماع اعتبار القربه فيه، و هي لا- تتوقف على اعتبار الأمر به، فضلا عن إحرازه، بل يكفي فيها احتمالاه و الاعتقاد به و لو خطأ.

فمشروعيته التي لا بد منها هي تحقق موضوعه المعلوم في المقام، لا ورود الأمر به، ليقدم عدم إحرازه.

و مما ذكرنا يظهر تحقق الطهاره بالوضوء الوارد على الطهاره من الحدث الأصغر، و هو التجديدي، لأنه وضوء أيضا منتقض بالحدث، كما ينتقض غيره بمقتضى إطلاق أدله النواقض، كما يناسبه التطهر عليه في معتبر محمد بن مسلم و أبي بصير المتقدم، و قد سبق في أواخر المسأله الواحده و السبعين أن الوضوء الراجع و التجديدي ماهيه واحد مشتركه في أثر واحد قابل للتأكد، فراجع.

بل الظاهر أن الوضوء الوارد على الحدث الأ-كبر إما موجب للطهاره من الحدث المقارن له، كالوضوء لمعاوده الجماع و لنوم الجنب، أو لتخفيفه، كما في وضوء الحائض وقت الفريضة- نظير وضوء المسلسوس- و لذا لا إشكال ظاهرا في انتقاضه بالحدث، بنحو يمنع من ترتب الأثر المقصود منه عليه، كما هو مقتضى إطلاق نصوص النواقض. و هو المناسب للتعبير عنه في بعض نصوصه بالتطهر.

الثاني: أن تشريع الوضوء لجميع الغايات المأمور بها و غيرها ليس بلحاظ نفسه، بل بلحاظ أثره- و هو الطهاره- عليه، كما هو الظاهر من الأمر بالطهاره في بعضها، و بكون المكلف على وضوء أو متوضئا في آخر، و بكلا الأمرين في ثالث، و هو الغالب في الغايات المذكوره، بل الظاهر- كما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه- أن جميع أدله الوضوءات المأمور بها في حال الحدث الأصغر دون الأكبر التي وصلتنا قد تضمنت ذلك.

نعم، بعض النصوص الوارده في الوضوء حال الحدث الأكبر لم تتضمن إلا الأمر بالوضوء، كما ورد في الوضوء لتغسيل الجنب للميت و جماع المغسل له،

مسأله ۱۰۲: سنن الوضوء- على ما ذكره العلماء رضى الله عنهم- وضع الإناء الذى يغترف منه على اليمين (۱)،

و معاوده الجماع.

إلا أن الظاهر رجوعه له أيضا، لأنه المنصرف منه ارتكازا، و لعدم الإشكال ظاهرا فى استيناف الوضوءات المذكوره بالحدث الأصغر قبل فعل غاياتها، كما هو مقتضى إطلاق أدله النواقض.

و قد تقدم فى الوضوء للكون على الطهاره ما له نفع فى المقام، فراجع.

إذا عرفت هذا، ظهر أن الوضوء المأتى به لغايه يجوز الدخول به فى غيرها من الغايات، من دون فرق بين الصلاه و غيرها، و لا بين الغايه الواجبه و غيرها، لأنه إذا كان الوضوء موجبا للطهاره، و كانت هى الشرط فى جميع الغايات، تعين جواز إيقاع تلك الغايات بذلك الوضوء ما لم ينتقض بالحدث.

نعم، لا بد من عدم مانع آخر من إيقاع الغايه، كالحدث الأكبر المانع من كثير من غايات الوضوء، و إن شرع الوضوء حينه لبعض الغايات، حيث لا- ينفع الوضوء المذكور إلا- للغايات المشروعه حينه، فلو توضحا الجنب للجماع اكتفى به للجماع أو النوم، دون الصلاه.

و بما ذكرنا يظهر ضعف الخلاف فى عموم ذلك من بعضهم، كما يظهر ضعف أدلتهم بالنظر فيها.

و لا يسعنا التعرض لأدلتهم و إطاله الكلام فيها بعد ما ذكرنا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم، و منه نستمد العون و التوفيق، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

(۱) فقد أطلق جماعه من الأصحاب استحباب وضع الإناء على اليمين، و فى المدارك أنه المشهور، بل فى المعبر و عن الذكري أنه مذهب الأصحاب.

لكن فى المعبر أن المراد به الإناء الذى يغترف منه باليد، لا الذى يصب منه، بل فى المدارك و عن نهايه الاحكام و جمله من الأصحاب تخصيصه بذلك،

و أنه إذا كان ضيق الرأس فالمستحب وضعه على اليسار، و فى الجواهر: «و لعل إطلاق كثير منهم استحباب وضعه على اليمين مبنى على استحباب كون إناء الوضوء مما يغترف منه».

و كيف كان، فقد يستدل عليه.

تاره: بالنبوى المرسل فى المعتبر و غيره: «قال صَلَّى الله عليه و آله: إن الله يحب التيامن فى كل شىء» (١)، و ما روته العامه عن عائشه: «كان النبى يعجبه التيمن فى تنعله و ترجله و طهوره و فى شأنه كله» (٢).

و اخرى: بأنه أمكن فى الاستعمال و أدخل فى الموالاه، و لا سيما بناء على ما يأتى من استحباب الاغتراف باليمين. و لعله لذا خصه بعضهم بما يغترف منه، دون ما يصب منه، حيث يكون الأسهل وضعه على اليسار، كما قيل.

و يشكل الأول: بظهور التيامن و التيمن فى العمل باليمين و البدء بها، كما فى التطهير و الترجل و التنعل، لا ما يعم وضع الشىء على اليمين.

و الثانى - مع عدم اطراده -: بعدم وضوح الدليل على استحباب الأسهل و الأمكن، و إن ذكر ما فى المعتبر من أنه نوع من تديير.

نعم، فى الجواهر: «و كأنه إشاره إلى ما ورد فى الأخبار - على ما قيل -: إن الله يحب ما هو الأيسر و الأسهل». لكن لم نطلع على الأخبار المذكوره ليتضح مفادها.

و أما ما فى المدارك و عن الأردبيلى من أن الأولى العمل بما تضمنه صحيح زراره الحاكى لوضوء رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «فدعا بقعب فيه شىء من ماء فوضعه بين يديه» (٣).

فيشكل: بأن الصحيح وارد لبيان نفس الوضوء الواجب، دون آدابه

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣ و المعتبر ص ٤٣.

(٢) عن صحيح البخارى باب التيمن فى الوضوء.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

و مقارناته، فلا يكون وضع الإناء بين اليدين دالا على استحبابه، فضلا عن أن ينافى استحباب وضعه على اليمين أو يخصصه بما يناسب الأمرين.

و منه يظهر ضعف ما فى الجواهر من الاستدلال بنصوص الوضوءات البيانية على استحباب كون الإناء مما يغترف منه، الذى تقدم منه توجيه إطلاق الأصحاب به.

هذا، و لو لم يكن الوضوء من الإناء، بل من نهر أو حوض أو حنفيه أو غيرها، كان استحباب جعلها فى جانب اليمين أو الاغتراف منها من الجانب المذكور أشكل، و إن احتمله فى الجواهر.

و اعلم أنهم كما ذكروا استحباب وضع الإناء على اليمين ذكروا استحباب الاغتراف بها، بل فى المعبر و عن الذكرى نسبتة للأصحاب.

و يقتضيه - مضافا إلى النبويين المتقدمين، بناء على ما سبق فيهما - ما فى صحيح ابن أذينة عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث المعراج: «فدنا رسول الله صلى الله عليه و آله من صاد، و هو ماء يسيل من ساق العرش الأيمن، فتلقى رسول الله صلى الله عليه و آله الماء بيده اليمنى، فمن أجل ذلك صار الوضوء باليمين» (١).

فما حكاه فى مفتاح الكرامه عن المجمع من عدم الدليل على استحبابه فى غير محله.

نعم، ربما يدعى قصور ما تقدم عن الاغتراف لغسل اليمنى، لأن النبويين إنما ينهضان بترجيح اليمين عند الدوران فى العمل الواحد بينها و بين اليسار، لا فى مثل المقام، حيث لا بد من أخذ الماء باليسار، و إنما الشك فى استحباب زياده عمل، و هو أخذه أولا باليمين و إفراغه فيها.

و أما الصحيح، فهو إنما ينهض باستحباب أخذ الماء باليمنى للوجه، دون غيره، لأنه التناول الأول الذى حكى عن النبى صلى الله عليه و آله و فرض كونه منشأ للاستحباب.

فلا مجال للبناء على استحباب الاغتراف باليمنى لغسلها، و لا سيما مع اشتمال

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

غير واحد من نصوص الوضوءات البيانية « ١ » على الاغتراف له باليسرى.

و يشكل: بأن أخذ الماء باليسرى لا- يكون عملا- بها عرفا إذا كان بنحو الصب فيها، بل يختص بما إذا كان بنحو التناول أو الاغتراف، فمع دوران الأمر بين الاغتراف باليمنى و الصب باليسرى و الاغتراف باليسرى رأسا، يكون مقتضى النبويين استحباب الأول.

كما أن ظاهر الصحيح استحباب أخذ الماء باليمنى لجميع أجزاء الوضوء، و إلا كان المناسب التنبيه على خلاف ذلك فى بعضها لمسيس الحاجة لذلك، و ليكن ذلك قرينه على كون عمله صلى الله عليه و آله كذلك، و إن لم ينبه صريحا لغير تناوله الأول. و أما نصوص الوضوءات البيانية، فهي لا تنهض دليلا فى المقام، لما تقدم.

و لا سيما مع ما فى صحيح محمد بن مسلم من قوله: «ثُمَّ أَخَذَ كَفَا آخِرَ يَمِينِهِ فَصَبَهُ عَلَى يَسَارِهِ فغَسَلَ بِهِ ذِرَاعَهُ الْيَمِينَ» [٢]. فإن تعمد عليه السلام لذلك مع مخالفته لمقتضى الطبيعه ظاهر جدا فى رجحانه، فيتعين الخروج به عن النصوص المتضمنه الاغتراف باليسرى لو فرض ظهورها فى استحباب ذلك بدوا، و حملها على الجرى على الوضع الطبيعى من دون تصد لبيان المستحب فى ذلك، بل الواجب لا غير.

و من ثمّ كان استحباب ما تضمنه قويا جدا، كما نسبه فى جامع المقاصد للأصحاب.

هذا، و مقتضى صحيح ابن أذينة عموم استحباب أخذ الماء باليمنى لغير

[٢] الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧. و نقل نحوه سيدنا المصنف قدس سرّه فى صحيح زراره و بكير. لكنه مروى فى الكافى هكذا: «ثُمَّ غَمَسَ كَفَهُ الْيَسْرَى فغَرَفَ بِهَا غَرْفَهُ فَأَفْرَغَ عَلَى ذِرَاعِهِ الْيَمِينَى.» [الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣].

و فى التهذيب و الاستبصار هكذا: «ثُمَّ غَمَسَ كَفَهُ الْيَمِينَى ففى الْمَاءِ فَاغْتَرَفَ بِهَا مِنْ الْمَاءِ فغَسَلَ يَدَهُ الْيَمِينَى مِنَ الْمَرْفَقِ.» [الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١١].

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء الأحاديث: ٢٢، ٣، ٤، ٤، ٦، ١٠.

الاغتراف، و لا سيما مع كون مورده التلقى.

فلا مجال لما يظهر من جامع المقاصد من اختصاصه بصورة الأخذ بالاغتراف، و إن اقتصر الأصحاب عليه.

(١) كما ذكره جماعه كثيره، بل فى الغنيه و المعتبر و المنتهى و عن الذكرى و غيرها الإجماع عليه.

للنصوص المستفيضه «١»، و فى كثير منها أن من سمى طهر جسده كله و كان كمن اغتسل، و من لم يسم لم يطهر منه إلا- ما أصابه الماء.

بل مقتضى ما تضمنه بعضها من أن من لم يسم على وضوئه و غيره من عمله كان للشيطان فيه شرك، كراهه تركها.

هذا، و فى مرسل ابن أبى عمير عن أبى عبد الله عليه السلام: «إن رجلا توطأ و صلى، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: أعد وضوءك و صلاتك، ففعل و توطأ و صلى، فقال له النبي: أعد وضوءك و صلاتك، ففعل و توطأ و صلى، فقال له النبي صلى الله عليه و آله:

أعد وضوءك و صلاتك، فأتى أمير المؤمنين عليه السلام فشكا ذلك إليه، فقال له: هل سميت حيث توطأت؟ قال: لا. قال: سم على وضوءك، فسمى و توطأ و صلى، فأتى النبي فلم يأمره أن يعيد» «٢». و مقتضى الأمر بالإعادة فيه شرطيه التسميه.

و لا مجال للإشكال فيه بالإرسال، لما تقدم فى تحديد الكر من حجيه مراسيل ابن أبى عمير.

و كذا حمل التسميه فيه على النيه- كما صنعه الشيخ فى التهذيب و الاستبصار- لمخالفته للظاهر جدا، بل يمتنع عادة عدم تحقق النيه من الرجل المذكور.

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

كما أن حكاية الصادق عليه السلام له لا تناسب كونه منسوخا، وإن احتمله في الوسائل.

نعم، هو لا ينهض بإثبات الشرطية بعد ظهور تسالم الأصحاب على عدمها، المطابق للسيره القطعيه، و للنصوص المتضمنه أن من لم يسم لا يطهر منه إلا ما أصابه الماء، فإنه صريح في ترتب الأثر على طهارته و عدم فسادها.

و من ثمّ يقرب حملة على الاستحباب، بل لعله الأنسب بلسانه في نفسه، لأمن المهتم بالامتنال لا- يترك الشرط إلا- غفله عن شرطيته، فيكفي تنبيهه عليها بأيسر طريق، أما تارك المستحب فكثيرا ما يتركه تسامحا فيه أو استهوانا له، فيناسبه إظهار شدة الاهتمام به بمثل هذا البيان الذي ليس من شأنه أن يغفل عنه.

و لا موجب مع ذلك لحملة على التقيه- حيث حكى عن بعض العامه القول بالوجوب- و إن جعله في الجواهر أولى و استشكل في العمل بمضمونه بالنسبه لمشروعيه إعاده الوضوء و الصلاه لترك هذا المستحب.

بقي في المقام أمران.

الأول: حكى عن الذكري أنه لو ترك التسميه ابتداء عمدا أو سهوا أتى بها متى ذكر، و عن التذكرة و نهايه الاحكام التردد مع العمد، و في المنتهى: «لو فعلها خلال الطهاره لم يكن قد أتى بالمستحب».

أما النصوص، فهي مختلفه الألسنه، ففي جمله منها التعبير بالتسميه على الوضوء، و في صحيح معاويه بن عمار: «فإذا توضأت فقل: أشهد أن لا إله إلا الله، اللهم.» «١»، و في مرسل ابن أبي عمير: «إذا سميت في الوضوء.» «٢»، و في خبر أبي بصير و مرسل الصدوق: «من توضأ فذكر اسم

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

اللَّهِ» (١).

ولا إشكال في شمول ما عدا الأول للتسميه في الأثناء، بل لا يبعد شمول الأول لها، و معه لا مجال لما سبق من المنتهى، و لا سيما مع ما ورد في آداب المائدة من مشروعيه تدارك التسميه في الأثناء «٢»، و هو المناسب للارتكاز هنا.

نعم، تضمن غير واحد من النصوص التسميه حين وضع اليد في الماء عند الاستنجاء مقدمه للوضوء «٣»، و عند الوضوء «٤»، و بعد الشروع في غسل الوجه «٥» و في أول الوضوء «٦»، بل في حديث الأربعمائه: «لا يتوضأ الرجل حتى يسمي، يقول قبل أن يمس الماء: بسم الله و بالله.» «٧».

إلا- أنها لا- تنافي الإطلاق المتقدم، بل تحمل على الفضل، كما هو المناسب للارتكاز، و لما تضمن أن من لم يسم على عمله كان للشيطان فيه شرك «٨»، لأن حجز التسميه للشيطان عن الاشتراك في العمل إنما يكون من حين وجودها لا قبله، فإذا وقعت في الأثناء كان شريكاً في أول العمل، فلاحظ.

الثاني: أن مقتضى إطلاق ذكر اسم الله تعالى في الوضوء الذي تضمنه غير واحد من النصوص الاكتفاء بذكر أحد أسمائه تعالى و لو مفرداً، و إن لم يبعد انصرافه لخصوص ذكره في جملة تناسب تعظيمه، كالأستعانه به و الثناء عليه و تمجيده.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٤، ٨.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥٦، ٥٨ من أبواب آداب المائدة.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٢، و باب: ٢٦ من الأبواب المذكوره حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢١.

(٧) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٨) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ١٢، ١٣.

و لا يعتبر خصوص الاستعانه بمثل: بسم الله، و إن تضمنته جمله من النصوص، و لعله المنصرف من عنوان التسميه فى غير واحد منها، لعدم التنافى بين المطلق و المقيد فى المستحبات، و لا سيما مع ما تقدم فى صحيح معاويه بن عمار من الاكتفاء بالشهادة و الدعاء.

(١) يعنى: للوضوء بجملته، أما الدعاء لأجزائه و مندوباته فسيأتى منه قدس سرّه التعرض له.

و قد تضمنت ذلك جمله من النصوص على اختلافها فى كيفية الدعاء.

ففى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «إذا وضعت يدك فى الماء فقل: بسم الله و بالله. اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين» (١).

و نحوه حديث الأربعائه (٢)، إلا أنه تضمن أن ذلك قبل وضع اليد فى الماء.

و صحيح معاويه بن عمار (٣)، إلا أنه أبدل التسميه بالشهادة - كما تقدم - و أضاف فى ذيله: «و الحمد لله ربّ العالمين».

و فى مرسل الصدوق: «كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا توضأ قال: بسم الله و بالله و خير الأسماء لله و أكبر الأسماء لله، و قاهر لمن فى السماء و قاهر لمن فى الأرض».

الحمد لله الذى جعل من الماء كل شىء حى و أحيا قلبى بالإيمان. اللهم تب على و طهرنى و اقض لى بالحسنى و أرنى كل الذى أحب و افتح لى بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء» (٤).

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

و يأتي حديث وضوء أمير المؤمنين عليه السلام عند التعرض لأدعيه أجزاء الوضوء إن شاء الله تعالى.

(١) كما صرح به جمع كثير من القدماء و المتأخرين، بل في الخلاف و الغنيه و المعبر دعوى الإجماع عليه.

و تقتضيه جملة من النصوص، كصحيح الحلبي [عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل كم. كافي]: «سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى [يده. في] قبل أن يدخلها في الإناء؟ قال: واحده من حدث البول، و اثنتان من حدث الغائط [الغائط].

في] و ثلاث من الجنابه» (١)، و صحيح عبد الكريم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول و لم يمس يده اليمنى شيء أ يدخلها في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال:

لا، حتى يغسلها. قلت: فإنه استيقظ من نومه و لم يبيل أ يدخل يده في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال: لا، لأنه لا يدرى حيث باتت يده، فليغسلها» (٢)، و غيرهما.

و هي محمولة على الاستحباب أو كراهه ترك غسل اليد، لتسالم الأصحاب على عدم الوجوب، و للنصوص كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «ثم غمس فيه كفه اليمنى، ثم قال: هكذا إذا كانت الكف طاهره» (٣)، و صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «سألته عن الرجل يبول و لا يمس يده اليمنى شيئاً أ يغمسها في الماء؟ قال: نعم و إن كان جنباً» (٤)، و غيرهما.

(٢) كما هو المصرح به في كلام الأصحاب و معاهد إجماعاتهم.

و يقتضيه - مضافاً إلى تثنيه اليدين في غير واحد من نصوص الجنابه «٥» -

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٥) راجع الوسائل باب: ٢٦، ٤٤ من أبواب الجنابه.

إطلاق اليد في ذيل صحيح عبد الكريم المتقدم، و في حديث حريز عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: يغسل الرجل يده من النوم مره، و من الغائط و البول مرتين، و من الجنابه ثلاثاً» (١)، و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل يتوضأ في الكتياف بالماء يدخل يده فيه أ يتوضأ من فضله للصلاه؟ قال: إذا أدخل يده و هي نظيفه فلا بأس، و لست أحب أن يتعود ذلك، إلا أن يغسل يده قبل ذلك» (٢) و مرسل الصدوق الآتين (٣).

و لا ينافيه التقييد باليمنى في صدر صحيح عبد الكريم و في صحيح الحلبي على روايه التهذيب و الاستبصار - كما سبق - لوقوعه في كلام السائل.

على أن إلغاء خصوصيتها عرفاً قريب جداً.

فما في الحداثق و الجواهر من التأمل في استحباب غسلهما معا من النصوص في غير محله.

و مثله توجيهها الاقتصار على اليمنى بأنها هي التي تدخل في الماء يغترف بها لجميع أعضاء الوضوء، لوضوح أنه لا أثر لذلك مع عموم استحباب غسل اليد لصوره عدم الاعتراف بها، و مع تقييده بالاعتراف لا يستحب غسل اليد بدونه و إن كانت اليمنى، و يستحب معه و إن كانت اليسرى.

و كذا ما في الحداثق من أن ما تضمنته روايه عبد الرحمن الآتيه الحاكيه لوضوء أمير المؤمنين عليه السلام من قوله عليه السلام: «فأتاه محمد بالماء فأكفاه فصبه بيده اليسرى على يده اليمنى» (٤) ظاهر في الاقتصار على غسل اليمنى، لاندفاعه بأن صب الماء عليها لا يستلزم تخصيصها بالغسل، لتعارف غسلهما معا بالصب على إحداهما. على أنها لم تتضمن كون الصب لغسل اليد، بل لعله للاستنجاء المذكور

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الماء المضاف و المستعمل حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤، ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

بعد ذلك، فلاحظ.

(١) كما فى المنتهى و جامع المقاصد و الروضه و كشف اللثام و المدارك و عن الذكرى، و إليه يرجع ما فى القواعد من الاقتصار على الكفين.

و هو الظاهر من النصوص المتقدمه- بعد القطع بعدم إرادته المعنى الحقيقى منها، و هو تمام العضو إلى الكتف- لأن الكف هو المعد للاستعمال و به يكون تناول الماء من الإناء، و لذا كان هو المنصرف من إطلاق غسل اليد للأكل، و إرادته ما زاد عليه مع ذلك تحتاج للبيان.

بل لم يعهد إطلاق اليد على ما زاد على ذلك مما دون الذراع، و إطلاقها على ما ينتهى بالمرفق- كما فى الوضوء- من دون تقييد لو ورد لا- مجال للجري عليه هنا، لبعده إرادته ذلك فى نفسه بعد كونه هو الواجب فى الوضوء، فلا يمكن الاعتماد على الإطلاق فى بيانه، بل يتعين للكفين.

و لعله لذا نسب فى الحدائق التحديد بالزندين للأصحاب، مع عدم التحديد به قبل العلامة، و إنما اقتصر الأكثر على التعبير باليدين، بل هو المنسوب للأصحاب فى كشف اللثام و مفتاح الكرامه، و هو مورد جل دعاوى الإجماعات المتقدمه أو كلها.

نعم، ورد الأمر بغسل الذراع فى بعض نصوص الجنابه «١»، و نصفه فى آخر «٢»، و ما دون المرفق فى ثالث «٣». و هو لا ينافى ظهور الإطلاق فى الكفين.

و بهما صرح فى جملة منها «٤»، و يتعين الجمع باختلاف مراتب الفضل أو بغير ذلك

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٦، ١٦، و باب: ٤٤ من الأبواب المذكوره حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه.

على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتجه بناء على استحباب غسل اليدين تعبدا مطلقا، أما بناء على اختصاصه بما إذا أريد غمسهما في الماء فالأقرب الحمل على المقدار الذي يغمس و يغترف به، وإن زاد على الكف، لأنه المناسب لارتكاز كون الغسل فرارا عن انفعال الماء بأثر الحدث المذكور، حيث يصلح ذلك لأن يكون قرينه عرفا على تعيين المقدار المغسول بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي.

(١) كما هو المصرح به في كلام الأصحاب و معاهد إجماعاتهم المتقدمة.

و يقتضيه إطلاق ما تقدم في صحيح عبد الكريم صدرا و ذيلا.

مضافا في النوم لحديث حريز المتقدم و مرسل الصدوق عن الصادق:

«قال عليه السلام: اغسل يدك من النوم مره» (١).

و في البول لصحيح الحلبي المتقدم، و مرسل الصدوق الآخر: «قال الصادق عليه السلام: اغسل يدك من البول مره، و من الغائط مرتين، و من الجنابه ثلاثا» (٢).

نعم، تقدم في حديث حريز أن الغسل من الغائط و البول مرتين.

و قد حملة غير واحد على إرادته اجتماعهما فيكتفى بالأكثر- الذي هو حكم الغائط- للتداخل، لا على صورتى انفراد كل منهما، لينافى ما تقدم، و إلا كان الأنسب الفصل بينهما ب «من»، كما فصل بها بين الصور الثلاث.

لكنه مستلزم لخلو ذكر البول عن الفائدة و إهمال حكمه مع شدة الحاجة لبيانه، لشيوع صورته انفراده.

و لعل عدم الفصل بينهما ب «من» لاتحاد حكمهما، لا- لإرادته صورته اجتماعهما. و من ثم لم يبعد الجمع بينه و بين صحيح الحلبي و مرسل الصدوق

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

بالحمل على بيان الأفضل.

ولعله الوجه فيما عن المجمع من أن المره أقل الاستحباب، وإلا فيستحب مرتان فى البول و النوم.

نعم، يشكل فى النوم، لعدم الدليل.

و أشكل منه ما فى اللمعه من إطلاق استحباب المرتين فى الوضوء الشامل للوضوء من الريح و بقيه النواقض، بل للوضوء التجديدى، مع عدم الدليل على استحباب غسل اليدين فيهما، فضلا عن كونه مرتين.

(١) فلو لم يكن الوضوء بالاغتراف لم يستحب الغسل، كما هو ظاهر جل الأصحاب، لاشتمال فتاواهم و معاهد إجماعاتهم على القيد المذكور.

و كأنه لظهور صحيحى الحلبي و عبد الكريم و خبر على بن جعفر فى خصوصيه الإدخال فى الإناء.

لكن قَرَب فى كشف اللثام و غيره العموم، لإطلاق حديث حريز و مرسلى الصدوق، لدعوى عدم نهوض النصوص الأول بتخصيصها، و كأنه لأن التقييد به فيها وقع فى كلام السائل، و لعدم التنافى بين المطلق و المقيد فى المستحبات، كما سبق.

و يشكل: بأن ظاهر النصوص الاولى خصوصيه الإدخال فى استحباب الغسل، و أنه إنما يكون لأجله، لا مجرد ثبوته معه، فلا بد من الجمع بينها و بين الثانيه إما بتأكد الاستحباب لأجل الغمس، أو بحمل الثانيه على صورته إرادته الإدخال، و الثاني أقرب، لقرب عدم صدور الثانيه لبيان استحباب الغسل، ليستفاد منه العموم، بل لبيان عدده مع المفروغيه عن استحبابه فى الجملة من دون تحديد لمورده، و لذا لم يقيد حتى بالوضوء، و بل لو بنى على إطلاقه كان من أحكام نفس الحدث و لو مع العلم بتجدده قبل الطهاره، و هو بعيد جدا، و لذا لم يشر الأصحاب

لذلك فى أحكام الخلو، بل جعلوه من سنن الوضوء.

إن قلت: لما كان الغسل قبل الاغتراف لتجنب تأثير اليد فى الماء ارتكازاً، فالمناسب عمومه لصوره عدم الاغتراف، لتجنب تأثيرها فى الماء المصبوب بها لغسل الوجه.

قلت: ربما لا ينفعل الماء بوضعه فى اليد لأجل غسل الوجه بها، بل تنغسل هى به مع الوجه، كما فى وضعه فيها عند غسل اليد الأخرى، فإن المتعارف غسلهما معا بصب الماء فى إحداهما، وليس هو كوضعها فى الماء المستقر فى الإناء، فتأمل جيداً.

و من ذلك يظهر اختصاص الاستحباب بالاغتراف بالقليل، كما صرح به فى المنتهى وغيره، دون الكثير خصوصاً مثل النهر، لا لأن منشأ احتمال النجاسة، لما يأتى، بل لقصور صحيحى الحلبي و عبد الكريم و خبر على بن جعفر عنه بعد التعبير فى الأول بالإناء، و فى الثانى بوضوءه- الذى يراد به ما يتوضأ به من الماء، لا ما يتوضأ منه- و فى الثانى بفضلته، لظهور العناوين المذكوره فى القليل العرفى، و لا تنطبق على الكر، بل و لا على بعض المراتب التى دونه، و إنما يعمم الحكم لها بفهم عدم الخصوصية، أو بظهور تسالم الأصحاب على ذلك.

و منه يظهر ضعف ما فى كشف اللثام من التعميم للكثير، لابتناؤه على العمل بالمطلقات.

و أضعف منه ما فى الروضه من التعميم له مع الجرى على التقييد بالاغتراف، مع أن التقييد به يبتنى على إهمال المطلقات و الرجوع لنصوص التقييد الظاهره فى خصوص القليل.

(١) كما هو المصرح به فى كلام الأصحاب و معاهد إجماعاتهم.

و يقتضيه صحيح الحلبي، و حديث حريز سواء حمل على صورتى انفراد

كل من البول و الغائط أم صوره اجتماعهما مع البناء على التداخل.

لكن عن النفيه و البيان استحباب المره فيه أيضا. و ردّ بعدم الدليل عليه.

اللهم إلا أن يستدل له بإطلاق خبر علي بن جعفر الشامل لصوره الاستنجاء بعد حدث الغائط، حيث يكون الجمع بينه و بين ما تقدم بالحمل على الأفضل، لا بالتقييد، لعدم التنافي بين المطلق و المقيد فى المستحبات.

و أما الاستدلال عليه بخبر حريز بحمله على صوره الاجتماع مع البناء على عدم التداخل، فهو كما ترى، لما سبق من منع حمله على صوره الاجتماع، و لأن الظاهر فى المقام التداخل، لتفرغ الاستحباب ارتكازا على سببيه الأحداث المذكوره لأثر يرتفع بالغسل، و قد سبق عند الكلام فى اعتبار طهاره الأعضاء عند غسلها للوضوء أن مقتضى الإطلاق فى الأسباب التداخل، و هو يقتضى فى المقام الاكتفاء بغسل واحد لجميع آثار الأحداث.

مضافا إلى بعد عدم التداخل فى نفسه جدا، لكثرة تكرر الحدث بنحو يلزم كثره التكرار فى الغسل و هو مغفول عنه، و لا سيما مع التداخل فى نفس الوضوء، فعدم التنبيه عليه فى النصوص موجب لوضوح التداخل، كما هو ظاهر الأصحاب لذلك أيضا، بل هو المصرح به فى المنتهى و غيره.

بقى فى المقام أمور.

الأول: الظاهر أن غسل اليدين ليس لتوهم النجاسه، فيستحب مع اليقين بعدمها، كما فى المنتهى و نسبه الوحيد للأصحاب. و كأنه لإطلاق كلامهم.

و هو مقتضى إطلاق النصوص، بل هو متيقن منها، لغلبه اليقين بالطهاره بعد الاستنجاء، و للتصريح بعدم الإمساس فى صحيح عبد الكريم و بنظافه اليد فى خبر علي بن جعفر، حيث يبعد معهما الحمل على خصوص صوره احتمال النجاسه، بل هو المناسب لاستحباب الغسل من البول مره و من الغائط مرتين، مع أن التطهير منهما بالعكس.

و منه يظهر لزوم حمل التعليل فى صحيح عبد الكريم بأنه لا يدرى حيث

باتت يده إما على بيان الحكمه و لو بلحاظ إمكان خطأ يقين المكلف بالطهاره، أو على جهله بتحقق ما يقتضى غسلها من مس الشيطان و نحوه، لا خصوص احتمال المكلف التنجس.

كيف و كثيرا ما يقطع المكلف بعدم تنجس يده حال النوم بنحو لا يمكن حمل الصحيح على خصوص صورته احتمالاً، إذ لا يحسن إطلاق التعليل بالعلل غير الغالبه.

الثانى: لو لم يقصد الوضوء فهل يستحب غسل اليدين للاغتراف أو لا؟

وجهان، اختار ثانيهما فى المنتهى. قال: «لعموم الأمر بالغسل لمريد الغمس».

لكن العموم المذكور غير ظاهر، لأن حديث حريز و مرسل الصدوق لم يتعرض فيها للغمس، و المتيقن من صحیحى الحلبي و عبد الكريم صورته الغمس للوضوء، للسؤال فى أولهما عنه، و فى الثانى عن الغمس فى الوضوء الذى هو الماء الذى يتوضأ منه.

فعلل الأولى أن يقال: الظاهر من الأمر بالغسل قبل إدخال اليد فى الإناء لتجنب الماء أثر الحدث الذى لا ينبغى معه استعماله، فمرجه إلى كراهه الاستعمال بإدخال اليد قبل غسلها، و لا أثر فى ذلك ارتكازاً لنيه الوضوء به، كما هو الظاهر من خبر على بن جعفر، لظهوره فى كراهه الوضوء بفضل ماء الاستنجاء مع إدخال اليد فيه للاستنجاء من غير غسل، غاية ما قد يدعى أن المتيقن من الاستعمال الذى يكره هو الوضوء، لأنه مورد النصوص المشار إليها.

و منه يظهر أن الغسل من آداب ماء الوضوء، لا من آداب الوضوء، كما قد يستظهر من الأصحاب و جزم به فى الجواهر، فضلاً عن أن يكون من أجزاء المستحب، كما قد يظهر مما صرح به جماعه و حكى عن المشهور و الأكثر من جواز مقارنة نيه الوضوء له، بناء على ما هو ظاهرهم من إرادته النيه التفصيليه التى ذكروا لزوم مقارنتها لأول العمل.

كما أنه ليس من آداب مطلق الماء، مع قطع النظر عن الوضوء به، كما هو مقتضى إطلاق ما حكاه في الجواهر عن بعضهم و استضعفه.

و لا من السنن المطلقة، كما احتمله في المنتهى، لدعوى كون منشئه توهم النجاسه التي عرفت ضعفها.

نعم، لو تمت الإطلاقات المتقدمه كان من سنن الأحداث المذكوره، كما سبق، و سبق عدم تماميتها.

الثالث: الظاهر عدم اعتبار النيه في غسل اليدين، كما صرح به في المنتهى و محكى التحرير، لا لتعليقه بتوهم النجاسه التي لا تعتبر النيه في التطهير منها حتى مع العلم بها- و إن ذكره في المنتهى- لما سبق من عدم التعويل على التعليل المذكور، بل لإطلاق أدلته المتقدمه، كما ذكره في المنتهى أيضا.

و دعوى: لزوم النيه فيه، لأنه من سنن الوضوء، أو من أجزائه المستحبه.

مدفوعه: بما سبق من منع كونه من سنن الوضوء، فضلا عن أن يكون من أجزائه المستحبه.

مع أن الدليل على اعتبار النيه في الوضوء منحصر بالإجماع، و المتيقن منه الوضوء الواجب، دون أجزائه المستحبه، فضلا عن سننه و آدابه الخارجه عنه، فلاحظ.

(١) كما ذكره غير واحد، و في المدارك: أنه المعروف من المذهب، و نسبه في المنتهى و محكى التذكرة إلى علمائنا، و ادعى في الناصريات و الخلاف و الغنيه الإجماع عليه.

لنصوص المستفيضه، كموثق سماعه: «سألته عنهما، قال: هما من السنه، فان نسيتها لم يكن عليك إعادته» «١»، و غيره.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و عن ابن أبي عقيل أنهما ليسا بفرض ولا سنه، و كأنه لخبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ليس المضمضه و الاستنشاق فريضه و لا سنه، إنما عليك أن تغسل ما ظهر» (١).

لكنه محمول- بقرينه النصوص المذكوره- على أنه ليس مما دلت السنه على وجوبه، كما هو المناسب للذيل المسوق لحصر ما يجب فعله، بل ربما يحمل كلام ابن أبي عقيل على ذلك.

و به يجمع بين ما تضمن أنهما من الوضوء، كحديث أبي بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عنهما، فقال: هما من الوضوء، فإن نسيتهما فلا تعد» (٢) و ما تضمن نفى كونهما منه كصحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: المضمضه و الاستنشاق ليسا من الوضوء» (٣)، و غيره.

و كأنها تعريض بما عن بعض العامه من البناء على وجوبهما، للسنه، كالنوى المذكور عنهم في المعبر: «المضمضه و الاستنشاق من الوضوء الذي لا بد منه» (٤).

و أما الجمع بين النصوص بما أشار إليه في الحدائق من أنهما من السنن المطلقه، لا- من سنن الوضوء المرتبطه به، و نسب لصاحب رياض المسائل نصره ذلك و الاستدلال عليه بالوضوءات البيانيه، مع استضعاف النصوص الداله على ارتباطهما بالوضوء و حمل بعضها على التقية، لاشتماله على أحكام آخر تناسبها.

فيدفعه: إباء جملة من نصوصهما الحمل على ذلك و فيها المعبر السند، كموثق سماعه المتقدم المتضمن عدم وجوب الإعاده بتركهما، و لا مجال للحمل

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٤) المعبر ص: ٤٤.

على التقية مع إمكان الجمع العرفي، بمجرد اشتغال الخبر على ما يوافقها، ولا سيما مع تسالم الأصحاب على ذلك.

ولا ينافيه خلو النصوص البيانية عنهما، لسوقها لبيان الوضوء الواجب، كما سبق.

بقي في المقام أمران.

الأول: قال في المنتهى: «المضمضه إداره الماء في الفم، والاستنشاق اجتذابه في الأنف»، وهو المطابق لما ذكره بعض اللغويين.

لكن الظاهر الاكتفاء عرفاً في المضمضه بتحريك الماء في الفم، كما ذكره في مجمع البحرين، لكن مع نحو من الشده و الدفع و إن لم تتحقق الإدارة.

و لعله لذا قال في المبسوط عند الكلام في المضمضه و الاستنشاق: «و لا يلزم أن يدير الماء في لهواته، و لا أن يجذبه بأنفه» و في مفتاح الكرامه: «و في المجمع أنه يمكن أن يكون ذلك - يعني الإدارة - لتحصيل الكمال، لا لتحصيل نفس الاستحباب». و إلا فلا إشكال في عدم صدق المضمضه بمجرد إدخال الماء أو دخوله في فضاء الفم، بل هما مقدمه له.

و ربما حمل ما سبق من المبسوط على الإدارة في جميع الفم و الجذب للخياشيم، حيث لا إشكال ظاهراً في عدم اعتبارهما في مفهوم المضمضه و الاستنشاق.

نعم، لا يبعد استحبابهما فيهما، لأنهما من المبالغه فيهما التي ورد الأمر بها في موثق السكوني، ففيه أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قَالَ: «ليبالغ أحدكم في المضمضه و الاستنشاق، فإنه غفران لكم و منفرة للشيطان» (١).

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٢٤٨

ثم إن الظاهر أنه يعتبر في المضمضه أن يكون تحريك الماء بقوه الفم، و لا- يكفي التحريك بالأصابع، خلافاً لما في مجمع البحرين.

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ١١.

الثاني: أنه لا إشكال في خروج المَج و الاستنثار عن المضمضه و الاستنشاق، كما صرح بالأول في المنتهى و محكى نهايه الاحكام، و بالثاني في غيرهما، خلافا لما عن ظاهر التذكرة و الذكرى في الأول، و عن بعضهم فيهما معا. و ربما جعلنا مستحبا آخر. و لعله للاستقذار، أو للتعارف، كما في الجواهر، فتأمل.

(١) كما هو صريح اللمعه و عن غيرها و عن ظاهر التذكرة و غيرها، بل التثليث في الجملة مما ذكره جماعه كثيره، و ادعى عليه الإجماع في الغنيه، و نسبه في الجواهر لفتوى الأصحاب.

و لا وجه لما عن بعض متأخري المتأخرين من إنكار مستنده بعد ما في خبر أبي إسحاق الحاكي لعهد أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن أبي بكر، من قوله عليه السلام:

«و انظر إلى الوضوء، فإنه من تمام الصلاة، تميم ثلاث مرات، و استنشق ثلاثا.» (١).

و أما ما في كتاب الإمام الكاظم عليه السلام لعلى بن يقطين (٢) من الأمر بالتثليث فيهما، فلا مجال للاستدلال به بعد صدور الكتاب للتقيه و عدم ذكره في الكتاب الثاني بعد زوال سببها.

بل قال سيدنا المصنف قدس سره: «ترك الأمر بهما عند زوال التقيه شاهد بالخلاف، إلا أن يكون المراد به بيان الوضوء الواجب. لكن ذكر فيه الإسباغ، فلاحظ.»

لكن لما كان المتروك هو المضمضه و الاستنشاق رأسا لا- خصوصا تثليثهما فلا- يدل على عدم استحباب تثليثهما لو ثبت استحبابهما.

و كيف كان، فالعمده في المقام خبر أبي إسحاق الذي يكون الجمع بينه

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٩.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

و بين المطلقات بالحمل على الأفضل، لأنه الذى يقتضيه الجمع بين المطلق و المقيد فى المستحبات، و لا مجال للبناء على التقييد، بحيث لا يشرع الاكتفاء بالمره، و إن كان قد يستظهر من جماعه، بل فى المبسوط و النهايه: «و لا يكونان أقل من ثلاث».

هذا، و فى الجواهر: «ما ذكره بعضهم من كون الثلاث بثلاث أكف، و مع إعواز الماء يكفى الكف الواحد لم أقف له على مستند بالخصوص، بل عن مصباح الشيخ و مختصره و نهايته و المقنعه و الوسيله و المهذب و الإشاره الاقتصار على كف لكل منهما، و عن ظاهر الاقتصاد و الجامع الاكتفاء بكف لهما، كما هو مقتضى الإطلاقات. مع التأيد بالنهى عن السرف فى ماء الوضوء، و فى المبسوط: لا فرق بين أن يكونا بغرفه واحده أو بغرفتين».

لكن تحقق المضمضه ثلاثا بكف واحده لا يخلو عن تكلف، لاحتياجها لمقدار معتد به من الماء، و لا تصدق مع قلته، إلا أن يراد تكرار المضمضه بتمام ما فى الكف بمجه ثم إرجاعه، و هو بعيد جدا.

و لزوم السرف فى ماء الوضوء ليس محذورا إذا لم يزد على المد، و الظاهر عدم زيادته بتعدد الغرفات، فلاحظ.

(١) كما فى الوسيله و المنتهى و الروضه و التذكرة و محكى التحرير و نهايه الاحكام و الذكرى و النهايه. و قد يستفاد ممن عطف الاستنشاق ب «ثم»، كما عن المقنعه و البيان و غيرهما. و إن أمكن إرادتهم شرطيه الترتيب، كما هو المصرح به فى المبسوط و حكى عن جماعه، كما لعله ظاهر من ذكر أنه لو عكس استحباب إعاده الاستنشاق.

و قد يستدل لاستحباب الترتيب أو شرطيته.

تاره: بالترتيب بينهما فى الذكر فى جميع النصوص.

و اخرى: بوروده فى خبر عبد الرحمن الحاكى لوضوء أمير المؤمنين عليه السّلام الآتى فى بيان الأدعية المأثوره، بل هو مقتضى السيره.

و هو كما ترى! لاحتمال كون منشأ الجميع الترتيب بينهما طبعاً، لأنه الأنسب بالتنزه عن قذر الأنف. على أنه يأتى روايه الكافى للخبر بعكس الترتيب.

و من ثمّ تنظر فى كشف اللثام فى الشرطيه.

ثمّ لو تمّ الدليل على الترتيب اقتضى الترتيب بين المضمضه أجمع و الاستنشاق، و لا-وجه لما عن نهايه الاحكام من تقريب الاكتفاء بالمضمضه مره ثمّ الاستنشاق كذلك و هكذا ثلاثاً.

(١) كما تضمنه خبر عبد الرحمن بن كثير عن أبى عبد الله عليه السّلام الحاكى لوضوء أمير المؤمنين عليه السّلام، و فيه: «فأتاه محمد بالماء فأكفاه فصبه بيده اليسرى على يده اليمنى، ثمّ قال: بسم الله و بالله و الحمد لله الذى جعل الماء طهوراً و لم يجعله نجساً. ثمّ تمضمض فقال: اللهم لفتى حجتى يوم ألقاك و أطلق لسانى بذكراك، ثمّ استنشق فقال: اللهم لا تحرّم على ریح الجنه، و اجعلنى ممن يشم ريحها و روحها و طيبها» (١).

و حذف فى الفقيه و التهذيب من التسميه قوله: «و بالله» و أبدلاً قوله فى دعاء المضمضه: «بذكراك» بقوله: «بذكرك»، و زاد فيه فى الفقيه قوله:

«و شكرك».

و عن أربعين البهائى عن بعض الكتب ذكر دعاء الاستنشاق هكذا: «اللهم لا تحرمنى طيبات الجنان و اجعلنى ممن».

و روى الحديث فى الكافى هكذا: «فأتاه به فصبه بيده اليمنى على يده اليسرى، ثمّ قال: الحمد لله الذى جعل الماء طهوراً و لم يجعله نجساً. ثمّ استنشق

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

و عند غسل الوجه (١) و اليدين (٢) و مسح الرأس (٣) و الرجلين (٤).

فقال: اللهم لا تحرّم على ريح الجنه و اجعلنى ممن يشم ريحها و طيبها و ريحانها» (١).

(١) ففى خبر عبد الرحمن المذكور: «ثمّ غسل وجهه فقال: اللهم بيض وجهى يوم تسود فيه الوجوه و لا تسود وجهى يوم تبيض فيه الوجوه»، و فى بعض نسخ الكافى حذف «فيه» فى الموضعين.

(٢) ففى الخبر المذكور: «ثمّ غسل يده اليمنى فقال: اللهم أعطنى كتابى يمينى و الخلد فى الجنان يسارى و حاسبنى حسابا يسيرا، ثمّ غسل يده اليسرى فقال: اللهم لا تعطنى كتابى بشمالى [يسارى. فقيه] و لا تجعلها مغلوله إلى عنقى، و أعوذ بك من مقطعات النيران»، و اقتصر فى الكافى فى دعاء اليمنى على قوله:

«اللهم أعطنى كتابى يمينى و الخلد يسارى».

(٣) ففى الخبر المذكور: «ثمّ مسح رأسه فقال: اللهم غشنى برحمتك و بركاتك و عفوك»، و حذف فى التهذيب و الحدائق قوله: «و عفوك».

(٤) ففى الخبر المذكور: «ثمّ مسح رجليه فقال: اللهم ثبتنى على الصراط يوم تزل فيه الأقدام، و اجعل سعى فيما يرضيك عنى، ثمّ رفع رأسه فنظر إلى محمد، فقال: يا محمد من توضعاً مثل وضوئى و قال مثل قولى خلق الله له من كل قطره ملكا يقده و يسبحه و يكبره، فيكتب له ثواب ذلك إلى يوم القيامة» و رواه فى الكافى هكذا، إلا أنه قال فى الدعاء: «اللهم ثبت قدمى [على الصراط. خ] يوم».

ثمّ إن مقتضى عطف الأدعية على الأفعال فى الخبر بالفاء كونها بعد الفراغ منها متصله بها، و لا سيما فى مسح الرجلين المذكور لهما دعاء واحد، بناء على الترتيب بينهما، بل هو المقطوع به فى دعاء المضمضه و الاستنشاق، لتعذر الكلام

(١) فروع الكافى باب النوادر من كتاب الطهاره حديث: ٦ ص ٧٠ ج ١.

حين الانشغال بهما.

فما يظهر من المتن وغيره من كون الدعاء عند الانشغال بالأفعال، محتاج لقرينه صارفه للخبر عن ظاهره.

إلا أن يكون مرادهم من كونه عنده أنه بعده متصل به، كما هو المتعين في المضمضه والاستنشاق، لما ذكرنا.

هذا، و في صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا فرغت فقل: الحمد لله رب العالمين» (١).

و في حديث الأربعمائه: «إذا فرغ من طهوره قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله صلى الله عليه و آله» (٢).

و عن تفسير العسكري عليه السلام دعاء طويل بعد الفراغ أيضا (٣).

كما ذكر في مستدرک الوسائل (٤) نصوصا كثيرة تتضمن أدعية آخر بعده، و سورة القدر و آية الكرسي و بعض الآيات الأخر، و لا مجال لاستقصاء ذلك.

(١) أما الاكتفاء في الفرض بالمره، فهو مقتضى إطلاق الكتاب المجيد و كثير من النصوص، بل هو المقطوع به من جمله منها و من كلمات الأصحاب و معاهد إجماعاتهم، و في الاستبصار: «لا خلاف بين المسلمين أن الواحده هي الفريضة و ما زاد عليها سنه» و في المنتهى: «و هو مذهب علماء الأمصار، إلا ما نقل عن الأوزاعي و سعيد بن عبد العزيز، فإنهما قالوا: ثلاثا ثلاثا إلا الرجلين».

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢١.

(٤) راجع باب: ٢٤ من أبواب أحكام الوضوء.

و أما استحباب التثنيه، فهو المصرح به فى كلام جملة من الأصحاب القدماء منهم و المتأخرين، بل هو المعروف من مذهبهم المدعى عليه الإجماع فى الانتصار و الاستبصار- فيما تقدم- و الغنيه.

و استدل له بجملة من النصوص:

كصحيح معاوية بن وهب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء، فقال: مثنى مثنى» (١). و نحوه صحيح صفوان (٢).

و صحيح يونس بن يعقوب: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال! قال: يغسل ذكره و يذهب الغائط، ثم يتوضأ مرتين مرتين» (٣).

و روايه زراره عنه عليه السلام: «قال: الوضوء مثنى مثنى من زاد لم يؤجر عليه.

و حكى لنا وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله فغسل وجهه مره واحده و ذراعيه مره واحده.» (٤).

و روايه بكير عنه عليه السلام: «قال: من لم يستيقن أن واحده من الوضوء تجزيه لم يؤجر على الثنتين» (٥).

و مرسل الأحول عنه عليه السلام: «قال: فرض الله الوضوء واحده واحده و وضع رسول الله صلى الله عليه و آله للناس اثنتين اثنتين» (٦).

و روايه داود الرقى: «دخلت على أبى عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك، كم عدّه الطهاره؟ فقال: ما أوجه الله فواحد، و أضاف إليها رسول الله صلى الله عليه و آله واحده لضعف الناس.» ثم ذكر فتوى الإمام عليه السلام لداود بن زربى بالتثليث للتقيه و أنه بعد

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٨.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٩.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٥.

ص: ٢٥٤

ارتفاع سبب التقيه قال له: «يا داود بن زربي توضعاً مثنى مثنى، ولا تزددن عليه.» (١).

و خبر أبي المقدام: «حدثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: إني لأعجب ممن يرغب أن يتوضأ اثنتين اثنتين و قد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتين اثنتين» (٢).

و مرسل الصدوق: «و روى: أن مرتين أفضل» (٣).

و مرسل القطب الراوندي قال: «و قد توضأ صلى الله عليه وآله مره مره، و قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به، فمن ترك شيئاً منه اختياراً فلا صلاه له، ثمّ توضأ مرتين مرتين فقال: هذا وضوء من أتى به يضاعف له الأجر مرتين، فمن زاد أو نقص فقد تعدى و ظلم» (٤).

و ما تضمن جعلها من الإسباغ- الذي ورد الندب له «٥» - مثل ما في كتاب الكاظم عليه السلام لعلي بن يقطين: «و توضأ كما أمرك الله تعالى: اغسل وجهك مره فريضه و اخرى إسباغاً، و اغسل يديك من المرفقين كذلك» (٦).

و روايه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «إن الوضوء مره فريضه و اثنتان إسباغ» (٧) و غيرهما.

لكنها معارضه بجمله أخرى من النصوص ظاهره في أفضليه المره أو في عدم الفضل في الزيادة عليها، كصحيح زراره: «قال أبو جعفر عليه السلام: إن الله و تر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحده للوجه و اثنتان للذراعين.» (٨).

و موثق ابن أبي يعفور المروى في مستطرفات السرائر عن أبي عبد الله عليه السلام:

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٦.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٩.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٨ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٧.

(٥) راجع الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء.

(٦) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٣.

(٨) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

ص: ٢٥٥

«قال: اعلم أن الفضل في واحده واحده و من زاد على اثنتين لم يؤجر» (١).

و مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الوضوء واحده فرض و اثنتان لا يؤجر و الثالث بدعه» (٢).

و مرسل الصدوق: «و قال الصادق: من توضأ مرتين لم يؤجر» (٣).

و مثلها ما تضمن أن وضوء النبي و أمير المؤمنين صلوات الله عليهما و آلهما كان مره مره، كموثق عبد الكريم بن عمرو: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء، فقال: ما كان وضوء علي إلا مره مره» (٤).

و مرسل الصدوق: «قال الصادق عليه السلام: و الله ما كان وضوء رسول الله إلا مره مره» (٥).

لظهورهما في مداومتها صلى الله عليه و آله على ذلك، و هو لا يناسب استحباب المرتين جدا، و لا سيما مع حكاية الإمام عليه السلام له الظاهر في الحث عليه.

نعم، لا مجال لمعارضتها بنصوص الوضوءات البيانيه، بلحاظ الاقتصار فيها- مع كثرتها- على المره، لقرب الجمع بينها و بين نصوص التشبيه بحملها على بيان كيفية وضوئه صلى الله عليه و آله من دون نظر لعدد الغسل، في مقابل العامه الذين زادوا و بدلوا في المغسول و الممسوح.

و مثلها ما تضمن اقتصارهم عليهم السلام في وضوءاتهم المرويّه على المره، كصحيح أبي عبيده: «وضأت أبا جعفر عليه السلام بجمع و قد بال، فناولته ماء فاستنجى، ثم صببت عليه كفا فغسل به وجهه [و كفا غسل به ذراعه الأيمن] و كفا غسل به ذراعه الأيسر.» (٦).

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٧.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٤.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٦) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

ص: ٢٥٦

و صحيح حماد بن عثمان: «كنت قاعدا عند أبي عبد الله عليه السلام فدعا بماء فملا به كفه فعم به وجهه، ثم ملأ كفه فعم به يده اليمنى، ثم ملأ كفه فعم به يده اليسرى، ثم مسح على رأسه ورجليه، و قال: هذا وضوء من لم يحدث حدثا، يعنى التعدى فى الوضوء» (١).

و خبر عبد الرحمن بن كثير المتقدم فى الأدعية المأثوره، الحاكى لوضوء أمير المؤمنين عليه السلام و غيرها.

لأن استحباب التثنيه لا ينافى اقتصارهم عليهم السلام على المره فى بعض الموارد، و إنما ينافى اعتيادهم عليها.

نعم، لا بد من حمل قوله عليه السلام فى صحيح حماد: «هذا وضوء من لم يحدث حدثا.» على الإشاره لذات الوضوء و كفيته، لا- بقيد المره، و لو للجمع بينه و بين نصوص التثنيه، و إلا فهو ظاهر فى حرمه الزياده، و لا سيما بضميمه ما فى موثق السكونى عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من تعدى فى الوضوء كان كناقضه» (٢)، مع أن نصوص التثنيه و كثير من نصوص المره صريحه أو ظاهره فى عدم حرمتها.

و كذا الحال فيما تضمن أن الوضوء مره، كروايه ميسر عن أبي جعفر عليه السلام:

«قال: الوضوء واحد» (٣)، لإمكان الجمع بينه و بين نصوص التثنيه بحمله على بيان خصوص الواجب.

فالعده فى معارضه نصوص استحباب التثنيه ما تقدم.

و لعل الأقرب فى الجمع بين الطائفتين حمل نصوص التثنيه على محض المشروعيه من باب التخيير بين الأقل و الأكثر، الذى لا مانع منه على التحقيق، من دون أن تكون أفضل، كما هو مضمون خبر الأعمش الآتى، بل مع أفضلية المره، عملا- ببعض نصوصها الظاهر أو الصريح فى ذلك، كصحيح زراره و موثق بن أبى

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٤.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

يعفور و ما تضمن أن وضوء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام كَانَ عَلَيْهَا، بَعْدَ عَدَمِ إِبَاءِ أَكْثَرِ نَصُوصِ التَّشْبِيهِ عَنِ الْحَمْلِ عَلَى ذَلِكَ، وَ لَوْ لِلْجَمْعِ الْعَرْفِيِّ بَيْنَ الطَّائِفَتَيْنِ.

أَمَّا مَا تَضَمَّنَ أَنَّ الْوَضُوءَ مَثْنِي مَثْنِي - كَصَحَّاحِ مَعَاوِيَةَ وَ صَفْوَانَ وَ يُونُسَ وَ رَوَايَةِ زُرَّارَةَ - فَلِقَرَبِ حَمْلِهَا عَلَى مَحْضِ بَيَانِ الْحَدِّ مِنْ طَرَفِ الْكَثْرَةِ، نَظِيرَ مَا سَبَقَ مِنْ حَمْلِ مَا تَضَمَّنَ أَنَّهُ وَاحِدُهُ عَلَى بَيَانِ الْفَرَضِ وَ الْحَدِّ مِنْ طَرَفِ الْقَلَّةِ، مِنْ دُونَ أَنْ يَرَادَ بِهَا الْحَثُّ عَلَى ذَلِكَ.

بَلْ لَعَلَّ ذَلِكَ هُوَ الْأَنْسَبُ بِلِسَانِهَا بَعْدَ تَعَذُّرِ حَمْلِهَا عَلَى التَّحْدِيدِ التَّامِ الظَّاهِرِ مِنْهَا بِدَوَاءِ، حَيْثُ لَا يَبْعُدُ أَنْ تَكُونَ الْمُحَافَظَةُ عَلَى ظَهْوَرِهَا فِي تَحْدِيدِ الْوَضُوءِ الْمَعْهُودِ مَعَ رَفْعِ الْيَدِ عَنِ تَمَامِيهِ التَّحْدِيدِ، أَقْرَبُ مِنْ حَمْلِهَا عَلَى مَجْرَدِ الْحَثِّ، أَوْ عَلَى تَحْدِيدِ الْفَرْدِ الْأَفْضَلَ مِنَ الْوَضُوءِ.

وَ لَا سِيَّمَا رَوَايَةَ زُرَّارَةَ، فَإِنَّ تَعْقِيبَ تَحْدِيدِ الْوَضُوءِ فِيهَا بِأَنَّهُ مَثْنِي مَثْنِي بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ زَادَ عَلَيْهِ لَمْ يُؤْجَرْ» وَ بِحِكَايَةِ وَضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْمَرَّةِ، مَنَاسِبَ لِسُوقِهَا لِبَيَانِ مَحْضِ التَّحْدِيدِ مِنْ طَرَفِ الْكَثْرَةِ لِبَيَانِ عَدَمِ مَشْرُوعِيَةِ الزِّيَادَةِ عَلَى الثَّنَيْنِ.

وَ أَمَّا مَرْسَلُ الْأَحْوَالِ وَ رَوَايَةُ دَاوُدَ، فَلَأَنَّ إِضَافَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الثَّانِيَةَ لَا يَسْتَلْزِمُ اسْتِحْبَابَهَا، بَلْ لَعَلَّهُ لِمَجْرَدِ السَّعَةِ أَوْ الْإِحْتِيَاطِ، بِلِحَازِ مَا قَدْ يَتَّفَقُ مِنْ عَدَمِ حُصُولِ الْاسْتِعَابِ الْوَاجِبِ أَوْ الْإِسْبَاحِ الْمَسْتَحَبِّ بِالْوَاحِدَةِ، أَوْ مَا قَدْ يَخْتَلِجُ فِي ذَهْنِ الْمُتَوَضِّئِ مِنَ التَّشْكِيكِ فِي حُصُولِهِمَا، كَمَا هُوَ الْمَنَاسِبُ لِلتَّعْلِيلِ فِي الثَّانِيَةِ بِضَعْفِ النَّاسِ.

وَ لِأَجْلِهُ يَتَّعَيْنُ حَمْلُ الْأَمْرِ فِي ذِيْلِ الثَّانِيَةِ بِالتَّشْبِيهِ عَلَى مَحْضِ التَّرْخِيصِ لِبَيَانِ أَكْثَرِ الْمَشْرُوعِ، كَمَا هُوَ الْمَنَاسِبُ لِتَعْقِيبِهِ بِالنَّهْيِ عَنِ الزِّيَادَةِ عَلَيْهَا.

وَ أَمَّا خَيْرُ أَبِي الْمَقْدَامِ، فَلَا يَأْبَى الْحَمْلَ عَلَى إِرَادَةِ اسْتِنْكَارِ الرَّغْبَةِ عَنِ الثَّنَيْنِ لِاعْتِقَادِ عَدَمِ مَشْرُوعِيَّتِهِمَا، لَا لِأَجْلِ أَفْضَلِيَةِ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمَرَّةِ، بَلْ هُوَ الْمَنَاسِبُ

للتعليل بأنه صَلَّى اللهُ عليه و آله تَوْضُأً مرتين مرتين، لوضوح أن وقوع ذلك منه لا يقتضى إلا مشروعيته، و لا يكفى فى استحبابه ما لم يكن بنحو الالتزام و الاستمرار، و لم يتضمن التعليل ذلك.

و أما ما تضمن أن الثانيه للإسباغ، فهو لا يدل على توقف الإسباغ المندوب له عليها، و إنما يدل على أن تشريعها لأجله و لو بلحاظ الإقذار عليه بها لو لم يتحقق بالأولى يقينا أو احتمالا.

و لعله المراد بضعف الناس الذى تضمنته روايه داود- كما سبق- و إلا فالإسباغ لغه و عرفا الإتمام و الاستيفاء، و هو يحصل مع كثره الماء و لو بمره، فمن البعيد جدا إرادته خصوص المرتين من إطلاقاته الكثيره من دون تنبيه، كيف و قد سبق فى غير واحد من النصوص الاكتفاء منهم عليهم السّلام فى وضوءاتهم بالمره، و من البعيد جدا تساهلهم فى الإسباغ، مع شدة حثهم عليه «١» حتى ورد أنهم قد أمروا به «٢».

بل لعله مقتضى الجمع بين ما فى صحيح ابن أذينة الوارد فى المعراج فى وضوئه صَلَّى اللهُ عليه و آله من ماء صاد من قوله عليه السّلام: «ثُمَّ أَوْحَى اللهُ إِلَيْهِ أَنْ اغْسِلْ وَجْهَكَ، فَإِنَّكَ تَنْظُرُ إِلَى عَظْمَتِي، ثُمَّ اغْسِلْ ذِرَاعَيْكَ الْيَمْنَى وَ الْيَسْرَى، فَإِنَّكَ تَلْقَى بِيَدَيْكَ كَلَامِي.» «٣»، و ما فى صحيح الحسين بن أبى العلاء من قوله عليه السّلام: «أَوْحَى إِلَيْهِ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَدْنُو مِنْ صَادٍ فَيَتَوَضَّأُ، وَ قَالَ: أَسْبِغْ وَضُوءَكَ وَ طَهِّرْ مَسَاجِدَكَ» «٤»، و ما فى خبر إسحاق من قوله عليه السّلام: «فَدَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ صَادٍ فَتَوَضَّأَ وَ أَسْبِغْ وَضُوءَهُ» «٥»، لقوه ظهور صحيح ابن أذينة فى أنه لم يؤمر بالمرتين، فلا بد من تحقق الإسباغ منه صَلَّى اللهُ عليه و آله بالمره.

(١) راجع الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء.

(٢) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

بل هو كالصريح من قول الصادق عليه السّلام في خبر الأعمش الوارد في بيان شرائع الدين: «إسباغ الوضوء كما أمر الله في كتابه الناطق: غسل الوجه واليدين إلى المرفقين ومسح الرأس والقدمين إلى الكعبين مره مره و مرتان جائز»^[١]. فتأمل جيدا.

ولا أقل من لزوم حمل النصوص المذكوره على ذلك لأجل نصوص المره جمعا.

نعم، لا مجال لذلك في مرسل الصدوق و القطب الراوندى [٢]، لصراحتها في أفضله المرتين.

لكن من القريب أن يكون مرسل الصدوق منقولاً- بالمعنى، بلحاظ تحصيله من نصوص التثنيه المتقدمه، و أن يكون مرسل الراوندى جزءاً من روايات العامه، لروايتهم ما يقارب ألفاظه مع إضافه أنه صَلَّى الله عليه و آله تَوْضُأً ثَلَاثًا ثَلَاثًا و قال: «هذا وضوءى و وضوء الأنبياء قبلى»^[٣].

على أنه لا- مجال للخروج بهما عن نصوص استحباب المره مع كثرتها و قوه أسانيد جمله منها. و اعتضاها بنصوص الوضوءات البيانيه الوارده مورد الحث على سهوله الوضوء و خفته، و التى يقوى احتمال ورودها لبيان اقتصاره على المره أيضا فى مقابل روايه العامه المتقدمه و نحوها فى حكايه وضوئه صَلَّى الله عليه و آله، و بالاختصار فى الوضوءات المحكيه عنهم عليهم السّلام على المره، و لا- سيما وضوء أمير المؤمنين عليه السّلام المحكى فى خبر عبد الرحمن بن كثير المتقدم، المبنى على تحرى الفضيله بكثير من الآداب. و بعدم التنبيه على التثنيه فى كثير من النصوص الوارده لبيان فضيله الوضوء و ثواب أفعاله.

[٢] و أيضا ذكر الوحيد قدّس سرّه فى حاشيه المدارك ان فى كتاب الرضا عليه السّلام للمأمون أن الثانيه استحباب، و لم أعثر على ذلك فى كلام غيره، و إنما الموجود روايه الفضل المتضمنه أنها إسباغ، فيلحقها ما تقدم.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٨.

(٣) نقله فى هامش الحدائق الحديثه عن سنن البيهقى ج: ١ ص: ٨٠.

و لا مجال لترجيح المرسلين بشهره الفتوى بمضمونها بين الأصحاب، لعدم وضوح اعتمادهم عليهما بل المظنون عدمه، و ابتناء فتواهم على اشتباه وضع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله الثاني بسنته المرغوب اتباعها.

على أن الانجبار بالشهره فى الآداب غير ظاهر، لما هو المعلوم من تساهلهم فيها.

و من هنا كان الأقوى عدم استحباب التشيه، كما هو صريح من حكم بعدم الأجر فيها، و لا ياباه كلام غيرهم ممن يأتى التعرض له، و إليه مال فى كشف اللثام.

بل الأفضل الاقتصار على المره، كما هو صريح ما عن البزنطى من التعبير بعبارته موثق ابن أبى يعفور المتقدم.

نعم، لا ينبغى التأمل فى مشروعيه الثانيه، كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، حتى القائلين بعدم استحبابها، على ما يأتى، لأنها مقتضى مجموع النصوص الوارده فى المقام.

لكن فى الخلاف: «و فى أصحابنا من قال: إن الثانيه بدعه»، و نسب القول المذكور فى السرائر للصدوق، و هو الذى استظهره فى الروض و الحدائق من حكمه بعدم الأجر فيها، كما فى المقنع و الهدايه و الفقيه، بدعوى: أن عدم الأجر عليها مستلزم لخروجها عن الوضوء الذى هو عباده، لأن العباده إما واجبه أو مستحبه.

إلا- أنه تقدم إمكان التخيير بين الأقل و الأ-كثر فلا- مانع من حمل كلامه عليه، كما هو المناسب لما فى المقنع و الهدايه من التفريق بينها و بين الثالثه بعدم الأجر عليها، و كون الثالثه بدعه، لظهوره فى جوازها مع عدم الأجر عليها و ليست بدعه كالثالثه، كما هو صريحه فى المجالس فى بيان دين الإماميه إجمالاً.

نعم، كلامه فى الفقيه آب عن الحمل على ذلك، على ما سيأتى.

و أضعف من ذلك ما فى الحدائق من استظهار القول بحرمة الثانيه من الكلينى قدس سرّه، لقوله بعد أن ذكر موثق عبد الكريم المتقدم المتضمن أن وضوء أمير

المؤمنين عليه السّلام ما كان إلا - مره مره: «هذا دليل على أن الوضوء إنما هو مره مره، لأنه صلوات الله عليه كان إذا ورد عليه أمران كلاهما لله طاعه أخذ بأحوطهما وأشدّهما على بدنه [١]، وإن الذي جاء عنهم عليهم السّلام: أنه قال: «الوضوء مرتان» إنما هو [لمن].

ظ. [لم يقنعه مره واستزاده فقال: «مرتان»، ثمّ قال: «و من زاد على مرتين لم يؤجر»، وهذا أقصى غاية الحد في الوضوء، الذي من تجاوزه أثم، ولم يكن له وضوء، و كان كمن صلى خمس ركعات. و لو لم يطلق عليه السّلام في المرتين لكان سبيلهما سبيل الثلاث».

بحمل المره و المرتين على الغرفه و الغرفتين في غسله واحده، و الثلاث على الغرفه الثالثه للغسله الثانيه بعد الغسله الأولى بالغرفتين.

و هو كما ترى! لبعده حمل المره و المرتين على الغرفه و الغرفتين مع تكرارهما و سوقهما خبرا عن الوضوء، لوضوح أن المتحد مع الوضوء هو الغسله بعد الغسله، لا الغرفه و الغرفتان، بل هي مقدمه له، فلو أريدت لكان المناسب أن يقول: الوضوء بمره، أو مرتين.

مضافا إلى ابتناء التفكيك بين الثانيه و الثالثه بحمل الثانيه على الغرفه المنضمه للأولى في غسله واحده، و الثالثه على الغرفه المستقله لغسله ثانيه، على تكلف ظاهر لا ينبغي التأمل في عدم جرى الكليني قدس سرّه عليه، بل كلامه كالصريح فيما ذكرناه من التخيير بين الغسله و الغسلتين، و أن إضافه الثانيه سعه لملاحظه حال الناس، كما تضمنته روايه داود المتقدمه.

و منه يظهر ضعف ما اعتمده من الجمع بذلك بين النصوص، بحملها على تحريم الغسله الثانيه بغرفه ثالثه و التخيير في الغسله الأولى بين الغرفه و الغرفتين.

و مثله ما يظهر من الوسائل و المدارك و احتمله في كشف اللثام، من حمل

[١] لعله يشير بذلك إلى ما في صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السّلام الوارد في وصف أمير المؤمنين عليه السّلام و فيه: «و ما ورد عليه أمران كلاهما لله رضا إلا أخذ بأشدّهما على بدنه». [الوسائل باب:

النصوص على إرادته حكم تعدد الغرغه في الغسله الواحده.

و كيف كان، فلا يظهر الخلاف من القدماء في مشروعيه الثانيه إلا من الصدوق في الفقيه، لمناسبه استدلاله لذلك، و قد تبعه في ذلك بعض المتأخرين صريحا- كصاحب الحدائق- أو ظاهرا بمقتضى استدلالاتهم و تأويلاتهم السابقه و الآتيه لنصوص التشنيه.

و قد يستدل على ذلك.

تاره: بما أشار إليه في الحدائق من النصوص المتضمنه نفى الأجر عليها، لدعوى: امتناع الإباحه في العباده.

و يظهر الجواب عنه مما تقدم من إمكان التخيير بين الأقل و الأكثر، فيكون المراد بعدم الأجر عليها عدم زياده الأجر لأجلها و إن كانت حين تحققها مشاركته للأولى في الوفاء بالغرض و في انطباق عنوان الوضوء عليها، بحيث تترتب آثاره، كجواز المسح بمائها و نحوه.

و يشهد بذلك الحكم في الثالثه بأنها بدعه، حيث يظهر منه مخالفتها للثانيه في ذلك، و أنه لا يلزم من عدم الأجر عليها كونها بدعه.

و إرجاعهما لمعنى واحد- كما احتمله في الحدائق- تكلف ظاهر.

و اخرى: بما في الفقيه، حيث قال: «و توضأ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مره مره فقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلا به».

و فيه- مع إرسال الحديث، و احتمال كونه قطعه من الحديث العامي المتقدم- أنه يقرب حمله على الإشاره للوضوء الصادر منه بذاته، لا بقيد كونه مره، لبيان عدم جواز إنقاصه،- نظير مرسل القطب الراوندى- لأن ذلك لو لم يكن هو الظاهر منه في نفسه فلا أقل من كونه مقتضى الجمع بينه و بين نصوص مشروعيه التشنيه.

و ثالثه: بما أشار إليه فيه أيضا من أنها من التعدى في الوضوء، الذى هو كنفضه، كما تقدم في موثق السكونى. و أنه إذا كان الفرض من الله تعالى المره- كما

تظافرت به النصوص - يمتنع جعل رسول الله صَلَّى الله عليه وآله الثانيه، لأنه من تجاوز حدود الله و التعدى فيها، و قد قال تعالى
وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ «١». قال قدس سره:

«و قد فوض عز و جل إلى نبيه أمر دينه و لم يفوض إليه تعدى حدوده».

و فيه: أن دليل مشروعيه الثانيه وارد على دليل حرمه التعدى فى الوضوء.

كما أن فرضه تعالى الوضوء مره مره إنما هو بمعنى إيجابها، لا بمعنى منعه من الزيادة عليها، فلا تكون التوسع منه صَلَّى الله عليه
و آله بوضع الثانيه تعدياً لحده تعالى، نظير ما ورد من إضافته صَلَّى الله عليه و آله الركعه و الركعتين فى الثلاثيه و الرباعيه «٢».

و منه يظهر أنه لا ملزم لما ذكره قدس سره و احتمله فى كشف اللثام من حمل مرسل الأحوال المتضمن ذلك على الإنكار دون
الإخبار، مع مخالفته لظاهره و صريح روايه داود الرقى.

كما أن غير واحد من وجوه الجمع المذكوره فى كلمات الأصحاب بين النصوص مورد للإشكال:

الأول: ما ذكره الصدوق قدس سره من حمل نصوص التحديد بالمرتين، و أنهما أفضل، و أنهما إسباغ، على التجديد، و احتمله
فى كشف اللثام، بل عن جماعه من محققى المتأخرين متابعتة فى الأخير.

و يندفع - مضافاً إلى عموم دليل مشروعيه التجديد لما زاد على ذلك - بأنه لم يعهد إرادته التجديد من الاستعمالات المذكوره،
بل هو لا - يناسب تكرار «مرتين» و «مثنى» و «اثنتين» فى بعض النصوص، و توصيف الغسل نفسه بذلك دون الوضوء فى آخر،
كمكاتبه الكاظم عليه السلام لعلى بن يقطين.

و لو بنى على الحمل على ما ذكره لزم حمل نصوص المره على نفي مشروعيه التجديد، و لا وجه لحملها على نفي مشروعيه
الغسله الثانيه، و إلا كان الجمع بين النصوص بذلك تبرعياً.

(١) سورة الطلاق: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

الثانى: ما عن الوافى من حمل نصوص المره على الغسله و نصوص المرتين على الغرفتين، فيكون المراد أن الفرض غسله واحده، و وضع النبى صَلَّى الله عليه و آله لها غرفتين، و هو موهون فى نفسه جدا بملاحظه ما سبق فى تعقيب كلام الكلينى و غيره، مع أنه جمع تبرعى.

و لا مجال للاستشهاد له بما فى صحيح زراره: «فقلنا: أصلحك الله فالغرفه الواحده تجزى للوجه، و غرفه للذراع؟ قال: نعم إذا بالغت فيها، و الثنتان تأتيان على ذلك كله» «١»، لعدم الإشعار فيه، بالنظر لمضمون نصوص المقام.

الثالث: ما احتمله فى كشف اللثام و الحبل المتين و غيرهما من حمل نصوص التثنيه على أن الوضوء غسلتان و مسحتان فى مقابل قول العامه بأنه ثلاث غسلات و مسحه واحده.

و يظهر الإشكال فيه بملاحظه مجموع النصوص. على أنه أشبه بالتخصص.

و لا مجال للاستشهاد له بروايه زراره المتقدمه المتضمنه لقوله عليه السلام:

«الوضوء مثنى مثنى من زاد عليه لم يؤجر» ثم حكايه وضوء رسول الله صَلَّى الله عليه و آله مَرَّه مَرَّه، لعدم صلوحها للقرينيه على ذلك، بل هو لا يناسب قوله عليه السلام: «من زاد عليه لم يؤجر»، إذ ما عليه العامه هو إبدال المسح بالغسل، لا الزيادة، كما لا يناسب التعرض لحكايه الغسل دون المسح. بل المتعين فيها ما تقدم.

الرابع: ما عن المنتقى من حمل نصوص التثنيه على التقيه. لأن العامه تنكر الوحده و تروى فى أخبارهم التثنيه.

و فيه: أنه فرع استحكام التعارض و تعذر الجمع العرفى، و قد سبق إمكانه.

مع أن المحكى عن جمهور العامه - عدا شاذ منهم - الاكتفاء فى الفرض بالمره - كما سبق - و عن أبى حنيفه و الشافعى و أحمد أن المرتين أفضل و السنه الثلاث، و اختلف النقل عن مالك، ففى الخلاف أنه ذهب إلى أن المره أفضل، و فى المنتهى أنه لم يستحب ما زاد على الفرض، و عن ابن حجر أن مالك قال فى

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

المدونه: «لا أحب الواحده»، و عن ابن رشد دعوى اتفاق العلماء على أن الاثنتين و الثلاث مندوب إليهما، فكيف يمكن حمل نصوص التثنيه على التقيه مع اختلافهم و اشتغال كثير منها على ما هو خلاف المشهور بينهم من عدم مشروعيه الثالثه.

هذا، مضافا إلى أنه لا مجال لذلك مع معروفه مشروعيه التثنيه عندنا، بل استحبابها، و لو كانت من مختصات العامه و مبتدعاتهم التى أنكرها أئمتنا عليهم السلام لما خفيت على أصحابنا عاده، لقوه أسباب ظهور ذلك.

و من جميع ما سبق يظهر شده اضطراب الأصحاب و لا سيما المتأخرين منهم، حتى قال فى الجواهر: «و اضطرب الأمر على متأخرى المتأخرين، حتى لا يدري أحدهم كيف يصنع، فأكثرنا من الكلام بما هو بعيد من الصواب فى المقام».

و الظاهر أن ما ذكرناه مناسب للمهم من نصوص المقام و المتعين عرفا فى مقام الجمع بينها، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم، و هو ولى العصمه و السداد.

بقى فى المقام أمور.

الأول: الظاهر أن المعيار فى تعدد الغسله على النيه، فلو كرر احتياطا بنيه غسله واحده لم تحسب إلا واحده، و كان الزائد خارجا عن الوضوء، نظير غسل ما خرج عن الحد من باب المقدمه العلميه.

نعم، يجوز ترتيب أثر ماء الوضوء عليه- من جواز المسح به و كون بقائه معيارا فى تحقق الموالاه- إذا كان التكرار بالمسح من دون تجديد ماء، إما لعدم خروجه عن ماء الوضوء عرفا و إن خرج الغسل به عن غسله، أو للسيره القطعيه عن التسامح فى ذلك، بخلاف ما إذا كان التكرار بتجديد الماء.

و قد تقدم فى وجوب المسح ببله الوضوء ما له نفع فى المقام، فراجع.

الثانى: قال فى المنتهى: «لو غسل بعض أعضائه مره و بعضها مرتين جاز،

لأنه لما جاز في الكل جاز في الواحده».

و لا يخفى ضعف التعليل بذلك بعد اختصاص النصوص بصوره اتفاق الأعضاء في العدد، كما يظهر من نسبه المره و المرتين للوضوء المتحد مع الكل، و من تكرار لفظهما.

نعم، لا تبعد دعوى إلغاء الخصوصيه المذكوره عرفا، و لا سيما بناء على ما يظهر من بعض الأخبار من أن تشريع الثانيه للسعه على المكلفين.

الثالث: لو توضحاً مرتين، مرتين بانيا على وجوب ذلك أو استحبابه للجهل بالحال قصورا أو تقصيرا، فإن رجوع إلى تقييد الامتثال بذلك، أو إلى الخطأ في اعتقاد مشروعيه وضوء آخر غير ما هو المشروع، تعيين البطلان، لتخلف الامتثال بتخلف قيده في الأول، و عدم قصد امتثال ما هو المشروع في الثاني، و إن رجوع إلى قصد الوضوء المشروع مع الخطأ في كفيته - كما هو الغالب - فالظاهر الصحه، لإطلاق الأدله.

و أما روايه بكير المتقدمه المتضمنه نفى الأجر على الثنتين لمن لم يستيقن بإجزاء الواحده، فهي - مع ضعف سندها، و اختصاصها بصوره عدم الاستيقان بالإجزاء - منصرفه لصوره عدم الخضوع للتشريع الأولى في ظرف العلم برأى أهل البيت عليهم السلام فيه، لارتكاز كون عدم الأجر من سنخ العقوبه.

على أن نفى الأجر لا يستلزم البطلان، لأن الأجر على الامتثال تفضل منه تعالى من دون أن يكون حقا للعبد، فنفيه لا يستلزم عدم تحقق الامتثال.

و أما لو ابتنى على التشريع بقصد الوجوب أو الاستحباب، فلا - إشكال في البطلان لو رجوع إلى تشريع وضوء آخر غير ما هو المشروع، و إن رجوع للتشريع في كفيته الوضوء المشروع فلا ينبغي التأمل في الصحه لو كان القصد لذلك بعد الغسله الأولى، لعدم الدليل على بطلانها بعد صحتها.

غايه الأمر عدم ترتب آثار الوضوء على الغسله الثانيه لبطلانها بقصد التشريع المانع من التقرب.

و إن كان القصد إليه من أول الأمر، لم يبعد البناء على البطلان لكون الأولى مقدمه للتشريع المحرم، فتكون مبعده غير صالحه للتقرب المعترف فى العباده، كما تقدم نظيره فى الرباء، فلاحظ.

الرابع: لا إشكال ظاهرا بين الأصحاب فى عدم استحباب الثالثه، بل صرحوا بأنها بدعه، كما فى المقنع و الهدايه و أمالى الصدوق و المبسوط و الخلاف و النهايه و المعترف و الشرائع و المنتهى و محكى السرائر و غيرها، و هو المنسوب للأكثر فى محكى المختلف و للمشهور فى محكى الذكري، بل ظاهر محكى التذكرة الإجماع.

و الظاهر أنه إليه يرجع الحكم بالتحريم فى الكافى - على ما تقدم - و جامع المقاصد و محكى الذكري و الدروس و التنقيح و غيرها، لأن ظاهر غير واحد و صريح آخرين إرادته الحرمة التشريعيه.

و يقتضيه مرسل ابن عمير المتقدم، و ما فى روايه داود الرقى من أن من توطأ ثلاثا فلا صلاح له، بل هو مقتضى نصوص التحديد بالمرتين، بناء على ما سبق من أن مقتضى الجمع بينها و بين بقيه النصوص الحمل على بيان الحدّ من طرف الكثره دون الاستحباب.

خلافًا لظاهر المحكى عن المفيد فى المقنعه من قوله: «التثليث تكلف، فمن زاد على ثلاث فقد أبدع و كان مأزورا». و ربما يحمل عليه ما عن العماني و سبق عن البنظى من أن من زاد على المرتين لم يؤجر، و عن الكاتب أن الثالثه زياده غير محتاج إليها.

و قد يستدل لهم. تاره: بإطلاق الأمر بالغسل، بناء على ما هو التحقيق من عدم اقتضاء الأمر المره، و أن سقوط الأمر بها لتحقق الامتثال بصرف الوجود، حيث يختص ذلك بالأمر الاستقلالى بالماهييه، دون الضمنى الارتباطى الذى لا يسقط إلا بسقوط الأمر الاستقلالى بتمام المركب، فقبل سقوطه لعدم تماميه المركب تصدق الماهيه على المتعدد بعين صدقها على الواحد،

و يكون الامتثال بالمجموع.

و اخرى: بما تقدم فى موثق ابن أبى يعفور من الاقتصار على نفى الأجر، من دون تنبيه على الحرمة.

لكن الإطلاق مقيد بما سبق. و به يخرج عن موثق ابن أبى يعفور، إذ ليس هو نصا فى مشروعيتها، بل و لا ظاهرا فيها، غاية ما يدعى أنه مشعر بها، و لا سيما مع عدم اختصاصه بالثالثه، بل يشمل ما زاد عليها، و لا إشكال ظاهرا فى كونه بدعه.

ثمّ إنه لا- ينبغى التأمل فى بطلان الوضوء بها لو تحقق المسح بمائها، لخروجه عن ماء الوضوء بعد فرض عدم مشروعيتها، كما صرح به فى المنتهى و جامع المقاصد و المدارك و عن نهايه الاحكام و الذكري و الدروس.

خلافًا للمحقق فى المعبر، حيث قال: «الوجه الجواز، لأن يديه لا تنفك عن ماء الوضوء الأصلي»، و قد سبق فى المسأله الثالثه و العشرين ضعفه.

و أما لو لم يتحقق المسح بمائها، لعدم التثليث فى اليسرى مثلا، فظاهر من سبق عدم بطلان الوضوء، أخذًا بظاهر تقييدهم و تعليلهم بما سبق، بل هو صريح الدروس.

و مقتضى إطلاق إشاره السبق و ما سبق من الكلينى و عن أبى الصلاح و ظاهر مصباح الشيخ [١] البطلان فيه أيضا. كما ربما يستظهر من الصدوق فى الفقيه فى الغسله الثانيه، حيث قال: «و قول الصادق عليه السلام: «من توضأ مرتين لم يؤجر». يعنى به: أنه أتى بغير الذى أمر به و وعد الأجر عليه، فلا يستحق الأجر.»، إلا أن يكون مراده نفى الأجر على الثانيه، لا على تمام الوضوء.

و كيف كان، فالبطلان و إن كان مخالفا لإطلاق الأدله- كما ذكره فى محكى الذكري- إلا أنه مقتضى قوله عليه السلام فى موثق السكونى المتقدم: «من تعدى فى

[١] قال فى مفتاح الكرامه: و عن مصباح الشيخ أن ما زاد على اثنتين تكلف غير مجز. و الظاهر أنه أراد أنها مفسده.

الوضوء كان كناقضه» (١).

و حمله على مجرد نفي الأجر، نظير ما فى صحيح داود بن فرقد من قوله عليه السّلام: «إن للوضوء حدا من تعداه لم يؤجر.» (٢) مخالف لإطلاق التنزيل.

اللهم إلا أن يقال: لازم ذلك بطلان الوضوء بالزياده و لو مع العذر، كالخطأ فى الاجتهاد، و لا يظن من أحد البناء على ذلك.

و حمله على خصوص صورته التشريع الذى هو نحو من العدوان الشرعى لا- يناسب ظهور كونه تعريضا بالعامه الذين لا تبتنى الزيادة منهم غالبا على التشريع، بل على الخطأ فى الاجتهاد و لو تقصيرا.

و من ثمّ لم يبعد حملة على مجرد نفي الأجر، أو على استحقاق العقاب للتقصير فى مقدمات الاجتهاد، و إن لم يبطل الوضوء، فتأمل جيدا.

و أشكل من ذلك الاستدلال بما فى روايه داود الرقى المتقدمه من أن من توضأ ثلاثا فلا صلاه له، لظهورها فى التثليث فى تمام الوضوء المستلزم للمسح بماء الغسله الثالثه، الذى هو خارج عن محل الكلام.

و كذا ما فى الحدائق من التأييد بصحيح زراره و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: إنما الوضوء حد من حدود الله، ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه، و إن المؤمن لا ينجسه شىء إنما يكفيه مثل الدهن» (٣) قال: «فإنه صريح - كما ترى - فى عصيان من زاد على الوضوء المحدود، و من الظاهر أن العصيان إنما نشأ هنا من مخالفه الأمر فى العباده المستلزمه للإبطال».

إذ فيه - مع أن لازم ذلك جعله دليلا لا مؤيدا - أن ظاهر الصحيح كون الوضوء بنفسه حدا تلزم المعصيه بتركه، لا أن له حدا تحرم الزيادة عليه، و إلا فلا ريب فى جواز الزيادة فيه على مثل الدهن.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

الخامس: الظاهر عدم التقييد في الغسله الواحده بعدد معين من الغرفات، بناء على ما سبق من ضعف حمل نصوص التشبيه و التثليث عليها.

و أما ما في صحيح زراره و بكير: «فقلنا: أصلحك الله فالغرفه الواحده تجزى للوجه و غرفه للذراع؟ قال: نعم إذا بلغت فيها، و الثنتان تأتيان على ذلك كله» (١).

فهو إنما يقتضى الإجزاء لا التحديد.

نعم، بناء على حمل التشبيه و التثليث على الغرفات يلزم البناء على الاقتصار على ما دون الثلاث، حتى في الغسله الأولى، كما احتمله في الحدائق- و إن كان المناسب له الجزم به- أخذًا بإطلاق ما تضمن بدعيه الثلاث.

و لا وجه لما في المدارك، حيث قال: «و لو حملت الثالثه على الغرفه الثالثه فالظاهر عدم التحريم تمسكا بالإطلاق».

السادس: المعروف المصرح به في كلام جملته من القدماء و المتأخرين و الظاهر من آخرين أنه لا- تكرار في المسح، و هو المدعى عليه الإجماع في الانتصار و المنتهى و المدارك و كشف اللثام و محكى التذكرة و التحرير، و في المعتبر أنه مذهب الأصحاب، و في الخلاف دعوى الإجماع على أن التكرار في مسح الرأس بدعه. و لعله إليه يرجع ما عن الدروس و محكى البيان من أنه مكروه.

و بهذا يخرج عن إطلاق نصوص التشبيه، و ظاهر خبر الأعمش (٢) المتقدم، بل و كذا خبر الفضل بن شاذان المتقدم أيضا، لأن ظاهر عيون أخبار الرضا عليه السلام أن ذكر المره و المرتين فيه بعد شرح الوضوء فيه بال غسل و المسح معا، حيث ذكر فيه أولا الحديث بسنده عن الفضل بن شاذان في بيان شرائع الإسلام هكذا: «. ثمَّ الوضوء، كما أمر الله في كتابه: غسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرجلين مره

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٨.

واحد. «١» ثم ذكر له سندا آخر، و قال: «و ذكر فيه: أن الوضوء مرّه مرّه فريضه و اثنتان إسباغ» «٢».

و كيف كان، فتسالم الأصحاب قديما و حديثا على عدم مشروعيه التكرار في المسح ملزم بإرجاع التشبيه في جميع ذلك لخصوص الغسل، كما اقتصر عليه في بعض النصوص. و هو الأنسب بتشريعيها للإسباغ.

لكن عن ابن الجنيد أنه قال في مسح الرجلين: «يبسط كفه اليمنى على قدمه الأيمن و يجذبها من أصابع رجله إلى الكعب ثم يرد يده من الكعب إلى أطراف أصابعه، فمهما أصابه المسح من ذلك أجزاء و إن لم يقع على جميعه، ثم يفعل ذلك بيده اليسرى على رجله اليسرى»، و ظاهره وجوب التكرار بالنكس و عدمه.

و هو غريب جدا، بعد مخالفته لإطلاق الكتاب و السنه و النصوص البيانيه و ما عليه الأصحاب.

و أما الاستدلال له بمرسل يونس: «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السّلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، و من الكعب إلى أعلى القدم، و يقول: الأمر في مسح الرجلين موسع، من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع إن شاء الله» «٣».

فيندفع بظهور ذيله في إرادته المسح بكل من الوجهين في وضوئين، لا-الجمع بينهما في وضوء واحد. مع أنه حكاية حال لا تقتضى الوجوب، بل و لا الاستحباب.

و من ثمّ فقد يحمل ذلك منه على التكرار لمحض الاستظهار و الاحتياط في الاستيعاب الطولي - كما احتمله في الجواهر - لا للمشروعيه، فضلا عن الوجوب

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢. عيون أخبار الرضا عليه السّلام ج: ٢ ص: ١٢١. طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢٣، عيون أخبار الرضا عليه السّلام ج ٢ ص: ١٢٦ طبع النجف الأشرف.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

أو الاستحباب الشرعى.

هذا، و فى جامع المقاصد: «و لا يبطل به الوضوء قطعا»، و هو المصرح به فى كلام غير واحد، و نفى الخلاف فيه فى السرائر، و ادعى الإجماع عليه فى المدارك. و يجرى فيه ما سبق فى الغسله الثالثه إذا لم يلزم المسح بمائها.

نعم، يشكل فى مسح الرأس لو استلزم اختلاط ماء اليمنى بما على الرأس من المسحه الاولى، لاعتبار خلوص البله فى مسح الرجل، فلاحظ.

السابع: لو أغفل لمعه فى الغسله الأولى فانغسلت فى الثانيه فهل يبطل الوضوء أو لا؟ وجهان، اختار أولهما فى القواعد و جامع المقاصد و عن التذكرة و البيان و غيرهما، و كأنه مبنى منهم على اعتبار نيه الرفع أو الوجوب، لدعوى عدم تحققها فى الثانيه. و يظهر الإشكال فيه مما سبق فى النيه من عدم اعتبارهما، و مما سبق هنا من عدم استحباب الثانيه، بل التشبه طرف التخيير فى الواجب، بل ذلك هو الظاهر حتى بناء على استحبابها، فهى أفضل فردى الواجب، لا أن الثانيه مستحبه خارجه عن الوضوء. فليس المقصود بها إلا تحقيق الوضوء المشروع بأحد وجهيه المشروعين على خلاف ما قصد، لأن ما اعتقده ثانيه ليس فى الواقع إلا متمما للأولى، و مثل هذا الخطأ لا يخل بالامتثال إلا إذا رجع للتقييد، و قد سبق غير مره أنه يحتاج لعنايه يبعد تحققها.

هذا، مضافا إلى قرب رجوع قصدها على وجهها إلى قصد التدارك بها لو فرض النقص فى الأولى، لقرب كون تشريعها لدفع وهم قصور الاولى، كما هو المناسب للتعليل بضعف الناس فى روايه داود الرقى، و بالإسباغ فى مكاتبه الكاظم عليه السلام لعلى بن يقطين و روايه الفضل بن شاذان المتقدمه.

و لعله لذا مال إلى الصحه فى كشف اللثام، و تردد فى الذكرى و المنتهى و محكى نهايه الاحكام و الإيضاح و الدروس.

و الأحوط استحبابا عدم التثنيه فى اليسرى احتياطا (١) للمسح بها (٢)، و كذلك اليمنى إذا أراد المسح بها من دون أن يستعملها فى غسل اليسرى (٣)، و كذلك الوجه لأخذ البلل منه عند جفاف بلل اليد.

و يستحب أن يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه فى الغسله الاولى و الثانيه، و المرأه تبدأ بالباطن فيهما (٤).

(١) كأنه للخروج عن شبهه الخلاف المتقدم فى مشروعيه الغسله الثانيه من الصدوق فى الفقيه و صاحب الحدائق و غيرهما، إذ مع عدم مشروعيتها لا يجوز المسح بمائها.

(٢) بل و باليمنى أيضا لو غسلها بها فى الثانيه.

(٣) كما لو غسل اليسرى بالارتماس. أما لو غسلها مره واحده باليمنى، فلا إشكال فى المسح باليمنى، إذ المعتبر هو المسح ببلتها بعد غسل اليسرى بها.

(٤) كما قد يستظهر من المقنعه و التهذيب و النهايه و المراسم و الوسيله و المعتبر و النافع و المنتهى و غيرها، و نسب للأكثر فى الروضه و محكى الذكري و لأكثر القدماء فى المدارك.

و استدلل له: بخبر محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام: «قال: فرض الله على النساء فى الوضوء للصلاه أن يتدئن بباطن أذرعهن و فى الرجل بظاهر الذراع» (١)، و نحوه مرسل الصدوق (٢)، بل لعله عينه. و فى خبر جابر عن أبى جعفر عليه السلام الوارد فى أحكام النساء: «و تبدأ فى الوضوء بباطن الذراع و الرجل بظاهرة» (٣).

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٢٢ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

و لا- إشكال في حملها على الاستحباب، للسيره القطعيه و ظهور مفروغيه الأصحاب عنه، بل ادعى عليه الإجماع في الغنيه و المعبر و المنتهى و محكى التذكرة، فلا بد من حمل الفرض في الأول على مطلق الجعل و التشريع.

لكنها ظاهره في التفصيل بين الرجل و المرأة في الغسله الأولى، لصدق البدء بها في الوضوء، دون الثانيه، بل هي مسكوت عنها- كما نبه له بعضهم- و لم تتضمن جعل موضوع التفصيل غسله الوضوء، ليكون مقتضى الإطلاق التفصيل في كلتا الغسلتين.

و من ثم لا يبعد حمل كلام جملة ممن تقدم و غيرهم على إرادته ذلك، حيث أطلقوا استحباب البدء بالظاهر للرجل و بالباطن للمرأة، و نسب للأكثر في كلام غير واحد، و ادعى عليه الإجماع في المنتهى، و إن فهم منهم الشهيد- فيما حكى عنه- التفصيل في كلتا الغسلتين.

هذا، و في المبسوط خص التفصيل المذكور بالغسله الاولى مع العكس في الثانيه، و وافقه على ذلك في الغنيه و إشاره سبق و الشرائع و القواعد و الإرشاد و اللمعه و محكى السرائر و الإصباح و الكيدري و أكثر كتب العلامه و الدروس و البيان، و في الغنيه و عن التذكرة دعوى الإجماع عليه. و قد صرح غير واحد بعدم الوقوف على مستنده.

قال في الروض: «و جماعه من الأصحاب لم يفرقوا بين الغسلتين، لإطلاق الخبر، غير أن الشيخ في المبسوط ذكر الفرق، و تبعه عليه جماعه. و لم يثبت الوجه فيه».

لكن في الجواهر: «قد يحمل قوله عليه السلام: «يبدأن» على إرادته البدء بالنسبه للغسلتين، فيدل حينئذ على كون الثانيه بعكسها، و إلا لم تكن بدأه».

و هو لا يخلو عن غموض، لوضوح أن صدق البدء بالنسبه إلى الظاهر أو الباطن يقتضى سبقه على غيره في الغسل، و هو يتحقق بالسبق به في الغسله الاولى.

و مثله ما عن شرح المفاتيح من احتمال أن وجهه حملهم البدء فى النص على البدء فى صب الماء، لا فى الغسل، لتعذر استيعاب أحد الجانبين بالغسل قبل الآخر، بل لا بد من انغسال شىء من الآخر معه، و لعدم التصريح بالغسل فى النص.

و حينئذ فتعدد الصب لا يكون إلا بالغسله الثانيه.

إذ فيه - مع إمكان تعدد الصب فى الغسله الواحده، و أن لازمه عدم تحقق موضوع هذه الوظيفه لمن اقتصر على غسله واحد، و لا يظن من أحد البناء على ذلك -: أن الوضوء لما كان هو نفس الغسل كان ظاهر البدء فيه - الذى تضمنه النص - هو البدء بالغسل لا بالصب، و المتعذر إنما هو التقديم مع الاستيعاب دقه لا عرفاً، و المتعين حمل النص على الثانى، كما سيأتى.

و أما ما أشير إليه فى مصباح الفقيه من احتمال توجيه الحكم المذكور بأن التعاكس بين الغسلتين ادعى فى تحقق الإسباغ و فى ملاحظه ضعف الناس الذين أشير إليهما فى تعليل تشريع الغسله الثانيه، ليتحقق استيلاء الماء بالنحو الكامل على كل من الظاهر و الباطن بالصب عليه.

ففيه - مع أنه لا يجرى مع تعدد الصب فى الغسله الواحده، كما لا يقتضى تقييد البدء المطلوب فى المقام بالتعاكس، كما هو ظاهرهم، بل مطلوبه التعاكس فى قبالة -: أن تشريع الغسله الثانيه للإسباغ و ضعف الناس لا يقتضى إلا الاهتمام باستيلاء الماء فى الجملة، لا مطلوبيته بالوجه الأكمل.

إلا أن يرجع إلى محض الاستحسان و الاعتبار، الذى يبعد اعتمادهم عليه جداً، لكونه مغفولاً عنه، كالوجهين المتقدمين، كما يبعد اطلاعهم على أدله تعبدية خفيت على غيرهم، أو وجوه اعتباريه بعد كون أصل الحكم تعبدياً.

و من ثمّ كان الحكم منهم بذلك فى غايه الغرابه.

ثمّ إن ظاهر البدء بظاهر الذراع أو باطنه هو تقديمه بتمامه عرفاً على الآخر و إن لم يستوعبه دقّه، أو استلزم غسل شىء من الجانب الآخر له تبعاً، لتعذر غسل

تمام أحد الجانبين دون غسل شيء من الآخر عادة، كما سبق.

و أما ما في الجواهر من دعوى صدق البدء بأحد الجانبين عرفاً بتقديم جزء منه، فهو غير ظاهر، وإنما يتجه لو عبّر بالبدء فيه أو منه.

كما أن موضوع النصوص هو الذراع، وحمله على تمام اليد بنحو يشمل الكف يحتاج إلى قرينه، وإحاقه به للتبعيه غير ظاهر.

هذا، وأما الخنثى المشكل، فإن كان قسماً ثالثاً غير الرجل والمرأة خرج عن موضوع الوظيفتين واقعا، وإلا كان مردداً بين الوظيفتين وأمكنه الاحتياط بتكرار صورته الوضوء بالوجهين ناوياً الوضوء بما يطابق وظيفته الواقعية منهما.

و أما ما في الجواهر من احتمال تحصيله الوظيفه بالغسلتين مخالفاً بينهما بناء على عدم التعاكس بين الغسلتين واقعا، الذي سبق أنه مقتضى النص.

ففيه: أنه مع نية الوضوء بكلتا الغسلتين لا يحرز مطابقه الوظيفه، ومع نيته بخصوص الغسله المطابقه لوظيفته، بحيث لا تكون الأخرى وضوءاً، وإنما جرى بها لمحض الاحتياط يلزم عدم إحراز كون البله الباقيه بله وضوء، يجوز المسح بها.

بقي في المقام أمور أخر ذكرها الأصحاب في مستحبات الوضوء، أو تضمنتها النصوص.

منها: كون الوضوء بمدّ، كما صرح به الأصحاب، ونسبه إلى علمائنا في المنتهى، وإلى إجماعهم في الحدائق ومحكى التذكرة، ونفى عنه الخلاف في كشف اللثام، وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل حكى عليه جماعه الإجماع».

وتقتضيه النصوص الكثيره المتضمنه أن وضوء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ بِمَدٍّ وَغَسَلَهُ بِصَاعٍ، كصحيح زراره عن أبي جعفر عليه السّلام: «كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَتَوَضَّأُ بِمَدٍّ وَيَغْتَسِلُ بِصَاعٍ. وَالْمَدُّ رَطْلٌ وَنِصْفٌ، وَالصَّاعُ سِتَّةُ أَرْطَالٍ» (١) وغيره.

وفعله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَإِنْ لَمْ يَسْتَلْزَمِ اسْتِحْبَابُ إِلَّا أَنْ نَقَلَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِنَحْوِ ظَاهِرِ فِي

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

مداومته صَلَّى اللهُ عليه وآله عليه ظاهر في الحث عليه، ولا سيما مع وقوعه في بعضها جواباً عن السؤال عن الوضوء - كصحيح أبي بصير «١» - وفي آخر جواباً عن السؤال عما يجزى في الغسل - كموثق سماعه «٢» - لظهورهما في بيان الموظف، لا محض الجائز.

و منه يظهر أنه لا مجال لحملها على مجرد بيان الرخصة في صرف المد، تنبيهاً على أنه لا ينبغي الزيادة عليه تعريضاً بالعامه.

نعم، لا مجال لحملها على الوجوب بعد مفروغيه الأصحاب عن عدمه و صراحه جمله من النصوص في أجزاء الماء القليل.

هذا، و المد على ما صرح به الأصحاب ربع الصاع - كما تضمنه صحيح زراره المتقدم - و رطل و نصف بالمدنى و رطلان و ربع بالعراقى.

و حيث كان الرطل العراقى واحداً و تسعين مثقالاً - كما تقدم فى تحديد الكر - يكون المدّ مائتين و خمسه مثاقيل إلا ربعاً.

و حيث كان المثقال أربعه غرامات و ربع تقريباً - كما تقدم هناك أيضاً - يكون المد ثمانمائة و سبعين غراماً تقريباً، و هو يزيد عما اشتهر فى عصورنا كثيراً.

و من الغريب ما عن المفيد فى الأركان من قوله: «من توضعاً بثلاث أكف مقدارها مد أسبغ، و من توضعاً بكف أجزاءه»، لوضوح أن الكف لا يبلغ ثلث المدّ مهما كان كبيراً. فلا بد من حمل نصوص المقام على ما يزيد على الثلاث أكف.

و لعل الملحوظ فيه الإتيان بآداب الوضوء المقارنه له بالوجه المتعارف من غسل اليدين مره أو مرتين و المضمضه بثلاث أكف و الاستنشاق كذلك و تعدد الغرفه لكل عضو إما فى غسله واحده أو فى غسلتين، أو ملء الكف بالغرفه الواحده، لتحقيق الإسباغ، فإن ذلك مع ما يقارنه عادة من سقوط شىء من الماء عند اغترافه أو صبه فى الكف يقارب المد.

و لو فرض الاقتصار على غسل الأعضاء المفروضه لم يبعد عدم استحباب صرف المد لها بتكثير الغرفات، لأن نصوص المد قد تضمنت وضوء النبى صَلَّى اللهُ عليه وآله به، و وضوءه الغالب وقوعه منه بحيث ينسب إليه كان مشتملاً على المستحبات

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

المذكوره ظاهرا، فيكون المتيقن من نصوص المد ما يشتمل عليها. فتأمل.

و بالجمله: لا- بد من حمل نصوص المدّ على عدم الاقتصار على ثلاث أكف، إما لاختصاص استحبابه بصوره الإتيان بآداب الوضوء الخارجه عنه، أو بالالتزام باستحباب تكرار الغرفات لأعضاء الوضوء بالنحو المستوعب للمد إذا اقتصر عليها.

و لا وجه مع ذلك لما عن الشهيد من حمله على ما يعم ماء الاستنجاء، مع خروجه عنه حقيقه.

و مجرد اشتغال خبر عبد الرحمن بن كثير المتقدم في أدعيه الوضوء و صحيح أبي عبيده المتقدم في أوائل الكلام في تشييه الغسلات على ذكر الاستنجاء مع أن موضوع كلام الراوي فيهما الوضوء، لا- يصلح شاهدا لإرادته من نصوص المقام، و إن استشهد به قدس سرّه.

و مثله ما في الجواهر من احتمال تأيده بما تضمن المبالغه في قله ماء الوضوء، و النهي عن السرف فيه «١».

لاندفاعه بأن نصوص المبالغه في قله الماء ظاهره في إجزائه «٢» لا في الحث عليه، كما هو صريح صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أسبغ الوضوء إن وجدت ماء، و إلا فإنه يكفيك اليسير» «٣».

و أما دليل النهي عن السرف، فهو مورد لنصوص المدّ، لأن مقتضاها عدم تحقق السرف به، و إنما يكون السرف بالزيادة عليه من دون أن يكون مطلق الزيادة سرفا على ما يأتي في مستحبات الغسل.

و منها: إسباغ الوضوء، كما تضمنته النصوص الكثيره «٤»، كصحيح علي بن

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الوضوء حديث: ٢ و راجع باب: ٥٢ من الأبواب المذكوره.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٤) راجع الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء.

جعفر المتضمن لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «من أسبغ وضوءه و أحسن صلاته. فقد استكمل حقيقه الإيمان» (١).

و دعوى: أن الإسباغ لغه لما كان هو الإتمام و الاستيفاء كان المراد به فى النصوص المتقدمه استيعاب الأعضاء بالوضوء الذى هو الفرض فيه.

مدفوعه: بأن مقتضى صحيح الحلبي المتقدم و ما تضمن تطبيقه على الغسله الثانيه حمل الإسباغ فى نصوصه على تكثير الماء زائدا على القدر المجزى، و هو استيفاء له بالوجه الأكمل.

ولا سيما مع ظهور بعض تلك النصوص فى كونه كمالا- فى الوضوء، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إنا أهل بيت لا- تحل لنا الصدقه، و أمرنا بإسباغ الوضوء، و أن لا ننزى حمارا على عتيقه» (٢)، فإن اختصاصهم عليهم السلام بذلك لا يناسب إرادته إتمام الوضوء المفروض جدا.

و منه يظهر أنه لا وجه لإهمال الأصحاب ذكر الإسباغ فى مستحبات الوضوء، حيث لم أعثر عاجلا على من ذكره عدا الشيخ فى النهايه مصرحا بأن من توضأ بمد فقد أسبغ، كما ذكره فى المستند مستدلا عليه بأدله المد، و قد يومى إليهما فى الرياض حيث جعل المستحب هو إسباغ الوضوء بمد.

و كأن إهمال من أهمله مبنى على الاكتفاء عنه بذكر المد، لكنه أعم منه، و أنه يمكن تحصيله بما دونه بالاختصار على الوضوء المفروض لكل عضو غرفتان أو غرفه وافييه، و هو لا يبلغ المد كما سبق.

و منها: السواك، كما فى الغنيه و إشاره السبق و الوسيله و القواعد و جامع المقاصد و كشف اللثام و الروضه و الحدائق و عن التذكرة و الذكرى، و اقتصر فى المراسم على قوله: «و السواك فى وضوء صلاه الليل من وكيد السنن»، و فى الحدائق أن الظاهر عدم الخلاف فيه، بل صرح بالإجماع عليه فى الغنيه و كشف

(١) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٤ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

اللتام.

و يقتضيه جملة من النصوص، كصحيح معاوية بن عمار في وصيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام: «و عليك بالسواك عند كل وضوء» (١) وغيره، و ظاهره - كغيره مما تضمن كونه عند الوضوء - إرادته إيقاعه قبله بعد معلوميه عدم إرادته إيقاعه عند الانشغال به.

و أظهر من ذلك ما تضمن الأمر به للوضوء (٢)، بل هو صريح الصحيح عن المعلى بن خنيس: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السواك بعد الوضوء. فقال: الاستياك قبل أن يتوضأ. قلت: أ رأيت إن نسي حتى يتوضأ. قال: يستاك ثم يتوضأ ثلاث مرات» (٣).

هذا، و لا ريب نضا (٤) و فتوى في استحباب السواك مطلقاً، و أنه من السنن المؤكده، فاستحبابه للوضوء إنما هو بمعنى تأكيد استحبابه حينه، كما يتأكد لبعض الأمور الأخرى، و به صرح بعضهم.

و إهمال جملة منهم له في آداب الوضوء في غير محله، بعد ما سبق.

ثم إن في موثق السكوني: «إن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: التَّسْوُوكُ بِالْإِبْهَامِ وَ الْمَسْبُوحَةُ عِنْدَ الْوُضُوءِ سَوَاكٌ» (٥).

و في صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن الرجل يستاك مره بيده إذا قام إلى صلاه الليل و هو يقدر على السواك. قال: إذا خاف الصبح فلا بأس به» (٦).

و عن علي بن إبراهيم بإسناده: «أدنى السواك أن تدلكه [تدلكك. في]

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب السواك حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب السواك حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب السواك.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب السواك حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٩ من أبواب السواك حديث: ١.

ص: ٢٨١

بإصبعك» (١).

و فى خبر سدير عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: شكت الكعبة إلى الله عز و جل ما تلقى من أنفاس المشركين فأوحى الله إليها: قرّى كعبه، فإنى مبدلك بهم قوما يتنظفون بقضبان الشجر، فلما بعث الله محمدا صلّى الله عليه و آله أوحى إليه مع جبرئيل بالسواك و الخلال» (٢).

و عن مكارم الأخلاق: «و كان صلّى الله عليه و آله يستاك بالأراك أمره بذلك جبرئيل عليه السّلام» (٣).

و عن الرسالة الذهبية للرضا عليه السّلام: «و اعلم يا أمير المؤمنين أن أجود ما استكت به ليف الأراك، فإنه يجلو الأسنان و يطيب النكهة و يشد اللثة، و هو نافع من الحفر إذا كان باعتدال، و الإكثار منه يرق الأسنان و يزعزعها و يضعف أصولها» (٤).

و فى مرسل القطب الراوندى عن النبى صلّى الله عليه و آله أنه قال: «نعم السواك الزيتون من الشجره المباركه و يطيب الفم، و يذهب بالحفر، و هى سواكى و سواك الأنبياء قبلى» (٥).

و مقتضى الجمع بينها أفضله قضبان الأراك و ليفه و الزيتون، ثمّ مطلق قضبان الشجر- و لعله المراد بالغصن الأخضر فى الروضه- ثمّ الإصبع.

نعم، ذلك مبنى على التسامح فى أدله السنن، لضعف سند أكثر النصوص المتقدمه، فلاحظ.

و منها: صب الماء على أعلى كل عضو، كما ذكره فى العروه الوثقى، و قد يستدل له بصحيح زراره الحاكى لوضوء النبى صلّى الله عليه و آله و المتضمن لوضع

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب السواك حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب السواك حديث: ١٣.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب السواك حديث: ٥.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب السواك حديث: ٦.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب السواك حديث: ٧.

الماء على الجبهه و المرفقين «١»، و الآخر المتضمن لإسداله على أعلى الوجه «٢»، بل بغيرهما من نصوص الوضوءات البيانيه الظاهره فى تحقق الغسل بمجرد صب الماء «٣» بناء على وجوب الابتداء بالأعلى.

و يظهر الإشكال فيه مما تقدم غير مره من أن مجرد صدور شىء منه صلى الله عليه و آله أو حكايته بالنصوص المذكوره لا يدل على استحبابه.

و قد تقدم فى مسأله وجوب الابتداء بأعلى الوجه توضيحه.

و منها: أن يكون الغسل بصب الماء على العضو لا برمسه فيه، كما فى العروه الوثقى. و لا وجه له إلا نصوص الوضوءات البيانيه، التى أشرنا إلى إشكال الاستدلال بها.

نعم، لو تمَّ ما يأتى من استحباب الغسل بمسح العضو يتعين مرجوحه الارتماس.

و منها: إمرار اليد على العضو المغسول، كما ذكره فى المستند و نسبه للمشهور، مستدلاً عليه بخبر الرقاشى: «قلت لأبى الحسن موسى عليه السلام: كيف أتوضأ للصلاه؟ فقال: لا- تعمق فى الوضوء و لا- تلطم وجهك بالماء لظما و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً، و كذلك فامسح الماء على ذراعيك و رأسك و قدميك» «٤». لكنه لو تمَّ اقتضى استحباب المسح بالنحو الذى لا يلزم التعميق.

و أما الاستدلال له بالاستظهار و نصوص الوضوءات البيانيه، فلا يخلو عن إشكال، لعدم الدليل على استحباب الاستظهار شرعا فى المقام، بل يجب عقلا مع الشك.

و عدم ظهور النصوص المذكوره فى الاستحباب، على ما تقدم، و لا سيما

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٦، ٧.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢.

مع ظهور بعضها في عدمه و الاكتفاء بالصب «١»، للاقتصار فيه على مسح الجانب الذي لا صب عليه.

و منها: فتح العينين عند الوضوء، كما هو ظاهر الصدوق في الفقيه و الهدايه و صريحه في المقنع، و حكى عن جماعه، لما أرسله قدس سرّه في الكتب الثلاثه و أسنده في ثواب الأعمال إلى النبي صلى الله عليه و آله من طريق ابن عباس من قوله صلى الله عليه و آله: «افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم» «٢»، و ما عن نوادر الراوندى و دعائم الإسلام و الجعفریات من قوله صلى الله عليه و آله: «أشربوا أعينكم [عيونكم. خ. ل] الماء لعلها لا ترى ناراً حاميه» «٣».

و استظهر في الحدائق- تبعا لما حكاه عن جملة من مشايخه- أن المراد باستحباب ذلك مجرد فتحهما استظهارا لغسل نواحيهما، دون غسلهما، لما فيه من المشقة و المضرة، حتى أنه روى أن ابن عمر كان يفعلها فعمى لذلك.

و قريب منه ما حكاه في المستند عن والده، محتجا أيضا بدعوى الشيخ في الخلاف الإجماع على عدم وجوب الغسل و لا استحبابه.

لكنه مخالف لظاهر الخبرين، خصوصا الثاني، لظهوره في الحث على إدخال الماء فيهما بنحو يصدق معه الإشراب. و تحقق الضرر بذلك غير معلوم.

و عمى ابن عمر- لو تمّ- لعله ناش عن تعميقه في ذلك.

و إجماع الخلاف- لو تمّ- يقتضى عدم استحباب غسل العينين حتى لغسل نواحيهما، فلا يكون شاهدا على الحمل المذكور.

و مثله ما استقره و حكى عن بعض مشايخه احتمالاه من حملة على التقيه بلحاظ نسبتته للشافعى لأن رواه الأول من العامه، و الثاني ضعيف السند.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٦، ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٥٣ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٤٥ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٢، ٣. و البحار ج: ٨٠ ص: ٣٣١ الطبعة الحديثه، و مجلد ١٨ ص: ٨٠ الطبعة القديمه، كتاب الطهاره باب: ٦ من أبواب الوضوء حديث:

لاندفاعه بأن ذلك وحده لا يكفي في الحمل على التقيه، بل لا مجال لها في الخبرين بعد كونهما نبويين.

بل يتعين البناء على الاستحباب بناء على قاعده التسامح في أدله السنن التي جروا عليها في أمثال المقام.

و أما الإجماع المتقدم عن الخلاف، فهو- لو تمّ سوقه لنفى الاستحباب الذى تعرض له فى عنوان المسأله، لا لنفى الوجوب الذى تعرض له فى ذيلها- لا يوجب القطع، ليكون مانعا من جريان قاعده التسامح المذكوره.

ومنها: صفق الوجه بالماء، كما يظهر من الصدوق فى الفقيه و حكى عن أبيه، لمرسل عبد الله بن المغيرة عن الصادق عليه السلام: «قال: إذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء، فإنه إن كان ناعسا فزع واستيقظ، و إن كان البرد فزع فلم يجد البرد» (١).

لكن فى موثق السكونى: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تضربوا وجوهكم بالماء إذا توضأتم، و لكن شئوا الماء شئنا» (٢) و تقدم فى خبر الرقاشى قول الكاظم عليه السلام: «لا تعمق فى الوضوء و لا تلم وجهك بالماء لظما، و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً» (٣).

و قد جمع الشيخ فى التهذيب بحمل الأول على الإباحه و ما بعده على الندب، و قال فى الاستبصار: «فالوجه فى الجمع بينهما أنا نحمل أحدهما على الندب و الاستحباب و الآخر على الجواز، و الإنسان مخير فى العمل بهما».

و هو مخالف لظاهر النصوص المتقدمه لظهورها فى الحث لا فى محض الجواز و الإباحه.

و احتمال فى الحدائق حمل الأول على الناعس و البردان، و ما بعده على ما عداهما.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٢٢.

و يشكل: بظهور الأول في الاستحباب مطلقا، و إن اختصت الفائدة المبينه فيه بالناعس و البردان.

و لعل الأقرب حمل الأول على البدء بصفق الوجه، و حمل ما بعده على الاقتصار في غسل الوجه على ضربه بالماء، فيكون المستحب ضرب الوجه أولا بالماء، ثمّ تفريقه على الوجه بالمسح و نحوه، كما لعله المناسب لمقابلته في الثاني بالشن الذي هو الصب المتفرق، و في الثالث بالمسح المستلزم لتفريق الماء على الوجه.

و لعله إليه يرجع ما حكاه في الحدائق عن بعض الأصحاب من احتمال حمل الصفق في الأول على كونه فعلا سابقا على الوضوء لا غسلا وضوئيا، فلاحظ.

و منها: حضور القلب حين الوضوء، كما ذكره في العروه الوثقى. و استدل له بما عن أمير المؤمنين و الحسن و زين العابدين عليهم السّلام من تغيير حالهم حينه خوفا منه تعالى. بل هو أوضح من أن يحتاج للاستدلال، لما هو المعلوم من كمال العمل العبادي بحضور القلب و كثره ثوابه بذلك.

و منها: الاستقبال حين الوضوء، لما روى من قولهم عليهم السّلام: «خير المجالس ما استقبل به القبله» (١).

و عدم الجلوس في مظان النجاسه، لما فيه من تجنب احتمالها.

و قد ذكرهما في المستند. لكن قال: «في عدّهما من مستحبات الوضوء بخصوصه - كما فعله بعضهم - نظر».

هذا ما عثرت عليه عاجلا في كلماتهم من مستحبات الوضوء، و ربما فاتنا بعض الأمور الأخرى، كما ربما يستفاد استحباب بعض الأمور مما تقدم في أفعال الوضوء و شرائطه، فلاحظ.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤٧ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٤، ٥، ٧، ٨. و البحار مجلد: ١٠ ص ٩٣، و مناقب ابن شهر آشوب ج ٣ ص: ١٨٠، ٢٨٩، طبع النجف الأشرف.

(١) كما فى العروه الوثقى و ظاهر جامع المقاصد و الجواهر. و اقتصر على صب الماء فى المبسوط و النهايه و المنتهى و كشف اللثام و المستند. و أطلق كراهه الاستعانه فى الوسيله و الشرائع و النافع و المعبر و القواعد و الإرشاد، بل صرح فى الروض و المدارك بعمومها لمثل إحضار الماء و تسخينه، خلافا لما فى كشف اللثام و الرياض و المستند و الجواهر من عدم عمومها لذلك، بل نفاهما فى المستند عن مثل رفع الثوب عن العضو.

و الدليل على أصل الحكم فى كلماتهم موثق السكونى عن أبى عبد الله عن آباءه عن على عليهم السّلام: «قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: خصلتان لا أحب أن يشاركنى فيها أحد: وضوئى، فإنه من صلاتى، و صدقتى، فإنها من يدي إلى يد السائل، فإنها تقع فى يد الرحمن» (١).

و خبر شهاب بن عبد ربه عن أبى عبد الله عليه السّلام: «كان أمير المؤمنين إذا توضأ لم يدع أحدا يصب عليه الماء، فقليل له: يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء؟ فقال: لا أحب أن أشرك فى صلاتى أحدا، و قال الله تبارك و تعالى:

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (٢) و خبر الوشاء: «دخلت على الرضا عليه السّلام و بين يديه إبريق يريد أن يتهيا منه للصلاه فدنوت منه لأصب عليه فأبى ذلك فقال: مه يا حسن، فقلت له: لم تنهانى أن أصب على يديك تكره أن أوجر؟ قال: تؤجر أنت و أوزر أنا! فقلت: و كيف ذلك؟

فقال: أما سمعت الله عز و جل يقول فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا و ها أنا ذا أتوضأ للصلاه،

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و هي العباده فأكره أن يشركنى فيها أحد» (١).

و مرسل الإرشاد فى بيان وعظ الرضا عليه السّلام للمأمون و تخويفه باللّه تعالى و قبوله منه على مضض و غيظ: «و دخل الرضا عليه السّلام يوماً فرآه يتوضأ للصلاه و الغلام يصب على يده الماء. فقال عليه السّلام: لا تشرك يا أمير المؤمنين بعباده ربك أحداً، فصرف المأمون الغلام و تولى تمام وضوئه بنفسه، و زاد ذلك فى غيظه و وجده» (٢).

و يتعين حملها على الكراهه، لظهور مفروغيه الأصحاب عن عدم الحرمة، و لما تقدم فى مسأله اعتبار المباشرة.

و ربما ادعى أن ذلك مقتضى الجمع بينها و بين صحيح أبى عبيده الحذاء:

«وضأت أبا جعفر عليه السّلام يجمع و قد بال، فناولته ماء فاستنجدى ثم صببت عليه كفا فغسل به وجهه [و كفا غسل به ذراعه الأيمن] و كفا غسل به ذراعه الأيسر.» (٣)

و خبر عبد الرزاق قال: «جعلت جاريه لعلى بن الحسين عليهما السّلام تسكب الماء عليه و هو يتوضأ للصلاه، فسقط الإبريق من يد الجاريه على وجهه فشجه.» (٤).

لكن الإنصاف أنهما لا يناسبان شدة الكراهه التى دلت عليها نصوص المقام، بمقتضى تضمنها تطبيق الإشراك فى العباده، و التعبير بالوزر فى خبر الوشاء، كما يناسبها نهى الرضا عليه السّلام للمأمون و الإقدام على إغاضته فى مرسل الإرشاد، إذ يبعد مع ذلك جدا خروج الإمامين السجاد و الباقر عليهما السّلام عنها.

و دعوى: صدور ذلك منهما لبيان الجواز.

مدفوعه: يبعد خفاء الحال فى ذلك إلى حين صدوره منهما. و بعد التعويل فى البيان عليه مع كونه معرضاً للخفاء و الضياع.

فلعل الأولى حمل الصحيح على الوضوء لغير الصلاه، لأنه حاك لقضيه

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الإرشاد ص ٣٥٤ طبع النجف الأشرف سنة ١٣٩٢ هـ و قد ذكره فى الوسائل فى باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٤. مع تغيير بسيط و لم يذكر الذيل.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٤١ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٣.

ص: ٢٨٨

خارجيه لا إطلاق لها، وقصر الحكم بالكراهه على الوضوء للصلاه، كما هو مورد نصوص المقام المناسب للتعليل الذى تضمنته، لظهورها فى تطبيق العباده على الصلاه، لا على الوضوء.

و لعل إطلاق الأصحاب مبنى على غفلتهم عن الخصوصيه المذكوره أو التغافل عنها، لتسامحهم فى أدله السنن.

و أما خبر عبد الرزاق، فربما ينزل على الضروره، أو على إرادته سكب الماء فى الإناء مقدمه للوضوء لا الصب على اليد الذى هو مورد نصوص المقام، ولا سيما مع قرب نقل الراوى الحال من دون مشاهدته، حيث قد يشتهه عليه بعض الخصوصيات فلا يحسن نقلها أو التعبير عنها، لانصراف غرضه لبيان حلم الإمام عليه السلام و سمو خلقه.

ثم إنه قد استشكل فى المدارك فى الحكم، لضعف النصوص، فلا تنهض بالخروج عن ظاهر صحيح أبى عبيده.

و كأنه مبنى على عدم التعويل على قاعده التسامح فى أدله السنن، حيث لا مجال لدعوى انجبار ضعف النصوص بعمل الأصحاب، لقرب جريهم على قاعده التسامح، كما أشرنا إليه غير مره.

و أما موثق السكونى فسيأتى الكلام فيه.

نعم، لا يبعد تعاضد النصوص بعضها ببعض، فتأمل.

هذا، و قد يستفاد عموم الكراهه لمطلق الاستعانه من نصوص المقام، خصوصا موثق السكونى، لأنه و إن لم يتضمن عنوان الاستعانه إلا أنه تضمن عنوان المشاركه، و لا يراد بها المشاركه فى نفس الوضوء، بل فى مقدماته، و مقتضى إطلاقه مرجوحه المشاركه حتى فى المقدمات البعيده، فلا وجه لقصر الحكم على الاستعانه فى المقدمات القريبه، فضلا عن خصوص الصب، و لا سيما مع ما ورد فى سيره النبى صلى الله عليه و آله من أنه كان يضع طهوره بالليل بيده «١»، و فى سيره

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٥.

السجود عليه السلام من أنه كان لا يجب أن يعينه على طهوره أحد، و كان يستقى الماء لظهوره و يخمره قبل أن ينام «١».

و يشكل: بأن الموثق و إن كان يعم المقدمات البعيده إلا أن المناسبات الارتكازيه تقتضى حمله على محض قله الثواب، بلحاظ أن أفضل الأعمال أحمرها، و لكل مقدمه أجرها إذا اتى بها بداعى التوصل لذيها، و لا يظن من أحد إنكار ذلك أو التشكيك فيه.

و إنما الكلام فى المرجوحيه المساوقه للكراهه الشديده المناسبه للتنفير، و لا ينهض الموثق بها، بل ينحصر الدليل عليها بخبرى شهاب و الوشاء و مرسل الإرشاد، لما سبق، و حيث كانت مختصه بصب الماء لزم الاقتصار عليه.

و دعوى: أن تطبيق الإشراك فى العباده فيها على الصب قرينه على أن المراد به ما يعم الاستعانه بمقدمات العباده، فيدل على عموم كراهه ذلك.

مدفوعه: بأن التطبيق المذكور لما لم يكن عرفيا بل تعبديا لم ينهض بتفسير الإشراك، بل يتعين الجمود عليه.

بل الالتزام بعموم الكراهه بالنحو المذكور للمقدمات البعيده جدا فى الوضوء فضلا عن غيره من العبادات، بحيث لو دار الأمر بين الاستعانه فيها و الاستعانه بالصب لم يفرق بينهما بعيد جدا لا تناسبه المرتكزات المتشرعيه، و سيره المعصومين عليهم السلام و مواليهم. فالمتعين الاقتصار على الصب.

هذا، و الظاهر عدم توقف الكراهه على طلب الإعانه من المتوضىء. و ما عن بعضهم من توقفها على ذلك، و أنه به يجمع بين نصوص المقام و صحيح أبى عبيده، كما ترى، لقوه ظهور بعض نصوص المقام فى عدم طلب المتوضىء الصب.

و دعوى: عدم صدق الاستعانه بدونه، لأن هيئه الاستفعال تفيد طلب الماده، كما فى الاستغفار.

ممنوعه، فإن الهيئه المذكوره قد تصدق من دون طلب، كما فى

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤١ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ٢.

الاستصحاب والاستخراج، مضافاً إلى عدم اشتغال نصوص المقام على عنوان الاستعانة، وإنما هي المذكورة في كلمات الأصحاب.

ثم إنه بعد أن عمم في الروض الحكم لطلب إحضار الماء و تسخينه قال:

«كل ذلك بعد العزم على الوضوء، أما لو استعان لا له ثم عرض له إرادته الوضوء لم يكره قطعاً».

و لم يتضح الوجه فيما ذكره بعد إطلاق النصوص المتقدمة، حيث يصدق الإشراك حينئذ، فتأمل.

بقي الكلام في بعض الأمور الأخر التي ذكرها الأصحاب (رضى الله عنهم) في مكروهات الوضوء.

منها: التمندل، كما في المعتمر والشرائع والنافع والإرشاد والقواعد والروض و عن جمل الشيخ والتذكرة والدروس وغيرها، بل في الروض و عن الدروس وغيره أنه المشهور.

و استدلل عليه بخبر محمد بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من توضأ و تمندل كتبت له حسنه، و من توضأ و لم يتمندل حتى يجف وضوؤه كتب له ثلاثون حسنه» (١).

لكنه لا يدل على كراهته، بل أفضليه تركه، و لعله لذا عيّر بذلك في المبسوط و النهاية و الخلاف و محكي الذكرى، و هو ظاهر الصدوق، حيث اقتصر في الفقيه على ذكر الحديث، و في المقنع على التعبير بمضمونه، بل ربما كان هو المراد مما في إشاره السبق و الوسيله من جعل ترك التمندل من السنن و الآداب.

و أما تنزيل كلام المشهور على ذلك، فقد يشكل بلحاظ ما في كلام بعضهم من جعل كلام الشيخ خلافاً في المسألة.

هذا، و قد ينافي الخبر المذكور موثق إسماعيل بن الفضل: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام توضأ للصلاه ثم مسح وجهه بأسفل قميصه، ثم قال: يا إسماعيل افعل

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

هكذا فإنني هكذا أفعل» (١). و صحيح منصور ابن حازم: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام وقد توضأ و هو محرم، ثم أخذ مندبلا فمسح به وجهه» (٢).

و غير واحد من النصوص المتضمنه أنه كان لأمير المؤمنين عليه السلام خرقه يتمندل بها (٣). فإن ذلك لا يناسب أفضلية الترك جدا.

ولا مجال لحمل هذه النصوص على التقية بعد ما حكاها الشيخ في الخلاف عن أكثر فقهاء العامه من موافقتهم له في الحكم المذكور، و عن مالك و الثوري و ابن عباس من أنه لا بأس به في الغسل دون الوضوء، و عن ابن أبي ليلى و ابن عمر من أنه مكروه في الوضوء و الغسل معا. و حكى عن كتبهم ما يدل على اختلافهم في ذلك.

و ما في الجواهر من مداومتهم على التمندل، غير واضح المأخذ، بنحو يصح التعويل عليه في الإعراض عن هذه النصوص الكثيره.

كما لا مجال لدعوى و هن هذه النصوص بإعراض الأصحاب، لما تكرر منا من عدم صلوح عملهم و إعراضهم للجبر و التوهين في المندوبات و المكروهات غالبا. و ربما نزلت على بعض الوجوه التي لا تخلو عن إشكال أيضا.

و من ثم كان التوقف هو الأنسب بالنظر للأدله. و لعله لذا حكى عن ظاهر المرتضى في شرح الرساله و الشيخ في أحد قولييه عدم الكراهه. بل قد يكون الأنسب بها رجحان التمندل. فلاحظ.

هذا، و هل يختص الحكم بالمسح بالمنديل - كما هو ظاهر التمندل في كلام جملة من الأصحاب و صريح بعضهم - أو يعم مطلق المسح و لو بمثل الكم - كما هو ظاهر الشرائع - أو يعم مطلق إزاله البلل و لو بتجفيفه بمثل التعرض للنار - كما

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧، ٨، ٩.

استظهره فى الروض - وجوه.

مقتضى الجمود على النص الأول، و إن كان الظاهر الثالث، لإلغاء خصوصيه مورد النص عرفاً، لانسباق كون الغرض بقاء بلل الوضوء، كما يشير إليه قوله عليه السلام:

«و لم يتمندل حتى يجف وضوؤه». و أضعفها الثالث.

و منها: الوضوء فى مكان الاستنجاء، كما ذكره فى العروه الوثقى. و كأنه لما عن جامع الأخبار: «قال النبى صَلَّى الله عليه و آله: عشرون خصله تورث الفقر، أوله القيام من الفراش للبول عرباناً. و غسل الأعضاء فى موضع الاستنجاء» (١).

لكنه لا يختص بالوضوء، نظير ما تقدم فى استحباب تجنب مواضع النجاسه.

و أما دعوى معارضته بروايه عبد الرحمن بن كثير الحاكيه لوضوء أمير المؤمنين (٢) عليه السلام، و المتقدمه فى أدعيه الوضوء و صحيح أبى عبيده الحاكي لوضوء الباقر (٣) عليه السلام، بجمع المتقدم عند الكلام فى الاستعانه. فهى ممنوعه، لأنهما إنما تضمننا الوضوء بعد الاستنجاء، لا فى موضعه، لإمكان الانتقال عنه قليلاً.

و منها: الوضوء فى المسجد من حدث البول و الغائط، كما فى الحدائق و المستند، و نسب فى الأول إلى جملة من الأصحاب.

لكن فى النهايه فى أحكام المساجد: «و لا يجوز التوضؤ من الغائط و البول فى المساجد، و لا بأس بالوضوء فيها من غير ذلك»، و نحوه عن السرائر.

و قد حمل فى الحدائق كلام النهايه على الاستنجاء.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٢٩٣

و قد يناسبه عدم تعرضه لذلك فى أحكام الوضوء مع ما عن المبسوط من المنع عن الاستنجاء فيها و التصريح بجواز الوضوء، بل إطلاق التوضؤ على التطهر

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

ص: ٢٩٣

من الخبث غير بعيد، و ليس هو كإطلاق الوضوء.

نعم، هو لا- يناسب ذيله المتضمن جواز الوضوء بها من غير الغائط، إذ لو أريد به التطهير لكان محرماً أيضاً، لنجاسه ماء الغساله، بل هو أولى من ماء الاستنجاء الذي قال بعضهم بطهارته و آخر بعدم تنجيسه.

و كيف كان، فيدل على الكراهه صحيح رفاعه: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول و الغائط» (١) المحمول على الكراهه، لظهور المفروغيه عن ذلك بين الأصحاب و قيام السيره عليه.

و بذلك يظهر ضعف ما تقدم من النهايه و السرائر لو كان مما نحن فيه.

و أما حمله على الاستنجاء- كما استقر به في الحدائق- فهو مخالف للظاهر، بل حمل الوضوء فيه على خصوص الاستنجاء لا يناسب تقييده بالبول و الغائط، لانحصاره بهما مفهوماً.

و حمله على مطلق التطهير لا- يناسب تقييد الكراهه بهما، بل يعم غيرهما من النجاسات، لنجاسه ماء الغساله نظير ما سبق من النهايه.

هذا، و في صحيح كبير عن أحدهما عليهما السلام: «قال: إذا كان الحدث في المسجد فلا بأس في الوضوء بالمسجد» (٢). و في حمله على غير البول و الغائط، بلحاظ غلبه عدم وقوعهما في المسجد، مع الكراهه فيهما مطلقاً، عملاً بإطلاق الأول. أو حمله على العموم و حمل البأس فيه على الحرمة مع تجريده عن المفهوم. أو إبقائه على إطلاقه مع ثبوت المفهوم له و حمل البأس فيه على ما يعم الكراهه، بأن يكون المدار في الكراهه على وقوع الحدث في غير المسجد، حتى في البول و الغائط، و يكون إطلاق الأول منزلاً على الغالب.

وجوه، أقربها الأول، لقوه ظهور صحيح رفاعه في خصوصيه البول و الغائط،

(١) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥٧ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

المستلزم لضعف الوجه الثالث، وقوه ظهور صحيح كبير فى المفهوم، المستلزم لضعف الوجه الثانى.

و ربما يبقى كل منهما على إطلاقه، و يجمع بينهما بتعدد جهه الكراهه، فيكره الوضوء فى المسجد من الغائط و البول مطلقا، و تتأكد الكراهه مع وقوعهما خارج المسجد، كما هو الغالب، و لا يكره الوضوء من غيرهما إلا مع وقوعه خارج المسجد، فلاحظ.

و منها: الوضوء من الإناء المفضض و المذهب و المنقوش بالصور، و كذا الوضوء فيه، فقد صرح الأصحاب (رضى الله عنهم) بكراهه استعمال الإناء المفضض، بل لعله لا خلاف ظاهر فيه، كما صرح بعضهم بإلحاق المذهب به عندهم و إن خلت عنه أكثر الفتاوى، لدعوى إرادتهم له تبعا أو بالأولويه، كما صرح بكراهه الوضوء من الإناء المنقوش بالصور فى المستند.

و كيف كان، فيقتضيه موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «عن الطست يكون فيه التماثيل أو الكوز أو التور يكون فيه التماثيل أو فضه، لا يتوضأ منه و لا فيه» (١).

مضافا إلى ما دل على كراهه استعمال المفضض، بناء على عمومه لمطلق الاستعمال، على ما يأتى الكلام فيه فى آخر كتاب الطهاره إن شاء الله تعالى. و كأن الحكم فى المذهب للإلحاق بالمفضض، لما سبق، فلاحظ.

و منها: نفى المتوضئ يده، كما فى المستند، قال: «للنبوى العامى: «إذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم». و كونه عاميا غير ضائر للمسامحه».

و كأن المراد به نفى اليد بعد الوضوء لإزاله الماء عنها، فيساوق ما تقدم فى التمدل، بناء على كون الملحوظ فيه مطلق إزاله البلل.

و منها: الوضوء بالماء المشمس، كما صرح به جماهير الأصحاب، على ما فى مفتاح الكرامه، بنحو يظهر منهم التسالم عليه فى الجملة - و إن اختلفوا

(١) الوسائل باب: ٥٥ من أبواب الوضوء حديث: ١.

فيه سعه و ضيقا، على ما يأتي- بل ادعى فى الخلاف الإجماع على ذلك مع القصد إليه.

و يقتضيه خبر إبراهيم بن عبد الحميد، بل موثقه عن أبى الحسن عليه السلام: «قال:

دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشه و قد وضعت قمقمها فى الشمس، فقال: يا حميراء ما هذا؟ قالت: أغسل رأسى و جسدى. قال: لا تعودى، فإنه يورث البرص» (١).

و خبر إسماعيل بن أبى زياد عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

الماء الذى تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به و لا تغتسلوا به و لا تعجنوا به، فإنه يورث البرص» (٢). و مرسل الفتال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: خمس خصال يورث البرص:

النوره يوم الجمعة و يوم الأربعاء، و التوضى و الاغتسال بالماء الذى تسخنه الشمس» (٣).

و هى محموله على الكراهه للسيره القطعيه، و ظهور المفروغيه بين الأصحاب عن عدم الحرمة التكليفيه و لا الوضعيه. و لمرسل محمد بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: لا بأس بأن يتوضأ الإنسان بالماء الذى يوضع بالشمس» (٤).

على أن النهى عن العود فى الأول دون استعمال الماء المذكور ظاهر فى الكراهه، بل فى خفتها و عدم أهميتها بالنحو المقتضى لإراقته.

بل التعليل يناسب الكراهه التى تضعف داعويتها و يحتاج معها لتأكيد الداعى ببيان الضرر الدنيوى.

بل احتمال بعضهم حمل النهى لأجله على محض الإرشاد، دون الكراهه المولويه. و إن لم يخل عن الإشكال، لسوق النهى مساق الزجر و لو بلحاظ اهتمام

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب المضاف حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب المضاف حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب آداب الحمام: حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب المضاف: حديث: ٣.

الشارع الأقدس بتجنب احتمال الضرر المذكور، كما يهتم بسائر الملاكات التي اقتضت جعل الأحكام المولوية.

هذا، و مقتضى إطلاق الأخيرين عدم توقف الكراهه على قصد التشميس بوضع الماء في الشمس، و لا قصد استعماله بعده.

بل هو المستفاد من الأول بإلغاء خصوصية القصد عرفاً. و من ثمَّ صرح بالتعميم من حيثيه قصد التشميس في جامع المقاصد و الروض و محكى نهايه الاحكام و البيان و المسالك. و لعله المراد من التعميم من حيثيه القصد و عدمه في المبسوط، كما هو مقتضى إطلاق الصدوق في الهدايه و العلامه في المنتهى و غيرهما ممن عبر بما أسخنته الشمس، بل بالشمس في كلام جملة منهم، بناء على توقف صدقه على القصد.

خلافًا لظاهر الخلاف و محكى السرائر و الجامع، حيث قيدوه بما إذا قصد ذلك، و ربما كان هو المتيقن ممن عبر بالتشميس أو بإسخان الماء في الشمس.

و كأنه للجمود على مورد الحديث الأول، الذي تقدم ضعفه.

كما أن مقتضى إطلاق الأخيرين أيضا عدم الفرق بين وضعه في الإناء و عدمه. و اختصاص الأول بالإناء لا ينافيه، و لا سيما مع قرب إلغاء خصوصيته عرفاً. و لعله لذا أطلق في المبسوط و الهدايه، بل صرح في محكى المسالك بعدم الفرق.

و منه يظهر ضعف ما يظهر ممن خص الحكم بما كان في الآنيه، كما في النهايه و كتب المحقق و العلامه - على ما حكى عن بعضها - و عن السرائر و البيان و جملة من كتب الفقهاء.

و أضعف منه ما في المنتهى قال: «الظاهر عموم النهي. و يحتمل عدمه و اختصاصه بما يخاف منه المحذور، كالشمس في البلاد الحاره، دون المعتدله، أو فيما يشبه آنيه الحديد و الرصاص، دون الذهب و الفضة، لصفاء جوهرهما»، و نحوه عن نهايه الاحكام.

لعدم وضوح اختصاص المحذور بما ذكره، وإن ظهر من جامع المقاصد و الروض التسليم به، لأنهما ذكرا أن المحذور المذكور حكمه لا يلزم اطرادها.

و كذا التقييد بما دون الكر، كما لم يستبعده في محكى مجمع البرهان و استظهره الوحيد في حاشيه المدارك قال: «لأن الروايه وردت عن الرسول صَلَّى الله عليه و آله و الماء الكثير في ذلك الزمان كان نادرا».

إذ فيه: أن غلبه الابتلاء بالماء القليل لا تمنع من شمول الإطلاق لغيره.

نعم، عن العلامة أنه لا كراهه في الشمس بالأنهار الكبار و الصغار و المصانع [١] و البرك و الحياض إجماعا.

و هو أعلم بما قال، لعدم تيسر ثبوت الإجماع لنا. و السيره على عدم الاجتناب لا تكشف عن عدم الكراهه، لإمكان ابتنائها على الغفله عنها أو التسامح فيها، بسبب صعوبه الاجتناب في الجملة.

نعم، النصوص المتقدمه بمقتضى ظاهر بعضها و المتيقن من الآخر إنما تدل على الكراهه مع تأثير الشمس في الماء حراره معتدا بها يصدق بها التسخين، لا- مجرد انكسار بروده الماء و خفتها، و الظاهر ندره حصول ذلك في ماء الأنهار و المصانع الكبار، خصوصا في البلاد المعتدله.

بقي في المقام أمور.

الأول: الظاهر توقف استناد تسخين الماء للشمس،- الذي تضمنه خبر إسماعيل و مرسل الفتال- على وضع الماء فيها- كما هو مورد حديث إبراهيم- و لا يكفي مجاورته لها، كما لا يكفي إصابته لمثل الإناء المسخن بها.

[١] قال في القاموس: «المصنعه كالحوض يجمع فيها ماء المطر، و تضم نونها كالمصنع. و المصانع الجمع».

نعم، يكفي إصابه شعاعها للإناء حين وجود الماء فيه، ولا يعتبر إصابته للماء مباشرة، لصدق تسخينها له بذلك عرفاً، بل لعله الفرد الشائع المتيقن من الإطلاق.

الثاني: المصرح به في جامع المقاصد و الروض و محكى الذكري و غيرها بقاء الكراهه مع ارتفاع السخونه، و استظهره في المنتهى و كشف اللثام.

و لا مجال للاستدلال عليه بالاستصحاب- و إن ذكره غير واحد- بناء على ما هو التحقيق من عدم جريانه في الأحكام التكليفية غالباً لتعدد الموضوع، و هو فعل المكلف، و إن اتحد متعلقه، و هو الماء في المقام.

كما لا مجال للاستدلال عليه بحديث إبراهيم، لعدم [شمول] الإطلاق له، و المتيقن منه بقاء السخونه التي هي الغرض من وضع الماء في الشمس.

بل ينحصر الدليل عليه بإطلاق خبر إسماعيل و مرسل الفتال، لا لصدق المشتق مع ارتفاع المادة، لمنعه صغرى و كبرى، بل لصدق هيئه الفعل- التي تضمنها الخبر و المرسل- مع الانصرام.

إلا أن يدعى انصراف الإطلاق لصوره بقاء الحراره، لأنها الغرض من التسخين، فتأمل.

الثالث: لا ينبغي التأمل في وفاء النصوص المتقدمه بإثبات كراهه جميع أفراد الغسل بالماء المذكور. كما أن مقتضى النهى عن العجن في الثاني عمومها لبقية استعمال الماء المتعلقة بالطعام و الشراب، كطبخ الطعام به و شربه وحده أو ممزوجاً بغيره، لإلغاء خصوصيته عرفاً. و لعل اقتصار بعضهم على كراهه الطهاره لاهتمامهم ببيان أحكامها.

نعم، لا مجال لإحراز كراهه غسل الطعام به من دون مزج، فضلاً عن غيره مما يتعلق بالبدن كغسل الثياب.

الرابع: أن الكراهه المذكوره لا- ترجع إلى نقص في الطهاره، بل هي كراهه تكليفية بلحاظ جهه خارجه عنها، لأن ذلك هو المناسب للتعليل، و لعموم كراهه

الاستعمال لمثل الغسل غير الشرعى والعجن مما لا يقصد لأثره، حيث يكشف عن عدم دخل جهه النهى بالأثر المقصود من الماء من الطهاره الحديثه و الخبثيه.

و منها: الوضوء بالماء الآجن، كما فى الحدائق وغيره. لصحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الماء الآجن يتوضأ منه، إلا أن تجد غيره فتنزه منه» (١) بناء على أن: «فتنزه» فعل أمر- كما لعله مقتضى الأصل- أو مضارع قد حذف من أوله إحدى التائين مسوق للطلب، لا- لمحض الإخبار عن حال المكلف. و الحديث المروى فى مجمع البحرين: «نهى عن الوضوء فى الماء الآجن».

و منها: الوضوء بالمياه المكروهه الاستعمال غير ما سبق، كماء البئر الملاقيه للنجاسه قبل الترح- بناء على عدم انفعالها و حمل الأمر بالترح على كراهه الاستعمال بدونه- و الأسار المكروهه التى تقدم التعرض لها فى آخر مباحث المياه.

و ربما فاتنا التنبيه لبعض الأمور، و نسأله سبحانه العصمه و السداد.

تذنيب:

روى الكليني و الشيخ قدس سرهما بسند معتبر عن الصفار أنه كتب إلى أبى محمد عليه السلام: «هل يجوز أن يغسل الميت و ماؤه الذى يصب عليه يدخل إلى بئر كنيف، أو الرجل يتوضأ وضوء الصلاه ينصب ماء وضوئه فى كنيف؟ فوقع عليه السلام:

يكون ذلك فى بلايع» (٢). و هو محمول على الكراهه، للسيره القطعيه، و ظهور مفروغيه الأصحاب عن الجواز بمقتضى عدم اهتمامهم بالتنبيه على الحكم المذكور. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب الوضوء حديث: ١.

إلى هنا انتهى الكلام فى مباحث الوضوء شرحا لما ذكره سيدنا الجد الفقيه قدّس سرّه فى كتابه (منهاج الصالحين).

و كان ذلك فى النجف الأشرف بيمن الحرم المشرف على مشرّفه أفضل الصلاة و السلام.

ليه الا-ثنين، التاسع من شهر جمادى الأولى، سنة ألف و ثلاثمائة و ثمان و تسعين لهجره سيد المرسلين عليه و آله أفضل الصلوات و أزكى التحيات.

بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفى عنه، نجل العلامة الجليل حجه الإسلام السيد (محمد على) الطباطبائى الحكيم دامت بركاته.

و الحمد لله على توفيقه و تسهيله و حسن صنيعه، و نسأله بلطفه و كرمه أن يتم نعمته علينا بالعون على إتمام ذلك و تيسير النفع به مع قبول العمل و غفران الزلل و العصمه فى القول و العمل، إنه ولى التوفيق، و هو حسبنا و نعم الوكيل، نعم المولى و نعم النصير، و لا حول و لا قوة إلا به عليه توكلت و إليه أنيب.

و انتهى تبييضه بعد تدريسه بقلم مؤلفه الفقير عفى عنه، فى النجف الأشرف، صباح الجمعة، الثالث عشر من شهر جمادى الأولى، سنة ألف و ثلاثمائة و ثمان و تسعين للهجره.

و الحمد لله ربّ العالمين.

المبحث الرابع فى الغسل (١) و الواجب منه لغيره (٢): غسل الجنابه و الحيض و الاستحاضه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

ربّ اشرح لى صدرى و يسّر لى أمرى و أحلل عقده من لسانى يفقهوا قولى.

و تقبل منى و زكّ عملى و اغفر زللى، إنك أنت أرحم الراحمين و ولى المؤمنين، و لا حول و لا قوه إلّا بك، عليك توكلت و إليك أنيب.

(١) و هو- بالضم- لغه، مصدر غسل، أو اسم مصدر منه، أو خصوص غسل تمام الجسد، و اختص فى عرف المتشرعه- تبعاً للاستعمالات الشرعيه- بغسل تمام البدن الذى يشرع للطهاره من الحدث، أو لكمالها.

و الاغتسال عندهم مصدر مأخوذ منه، و إن كان لغه عباره عن غسل تمام البدن، كما صرح به بعض اللغويين.

(٢) من الصلاه و غيرها مما يأتى الكلام فيه فى أحكام هذه الأغسال. هذا، و لم يعرف القول منا بوجوب أحد هذه الأغسال لنفسه، و إنما ذكر الشهيد فى محكى الذكري و جوب الأغسال لنفسها و جها فى المسأله يبتنى على القول بوجوب الوضوء لنفسه، و نسب لبعض العامه القول بذلك، على ما سبق فى

و النفاس و مسّ الأموات (١). و الواجب لنفسه: غسل الأموات (٢).

فهنا مقاصد:

أول فصل غايات الوضوء، و سبق ما يصلح دليلا لبطلان القول المذكور.

و ربما يأتي عند الكلام في هذه الأغسال ما ينفع في المقام.

(١) يأتي الدليل على وجوب كل غسل في محله إن شاء الله تعالى. كما يأتي في المقصد السابع التعرض لوجه عدم وجوب بعض الأغسال الأخر، كغسل الجمعة و غيره، إن شاء الله تعالى.

(٢) الظاهر أنّ غسل الأموات إنما يجب بلحاظ ترتب الطهاره الحديثه و الخبثه عليه، فهو واجب لغيره، كالوضوء للكون على الطهاره، الذي هو مستحب لغيره.

فكأنّ عدّه واجبا نفسيا بلحاظ عدم مقدميته لفعل واجب، بل لمسبب توليدى يترتب قهرا عليه و يكون منشأ لانتزاع عنوان ثانوى له.

و أما مقدميته للصلاه على الميت التى هى فعل مستقل عنه، فهو لا ينافى كونه واجبا نفسيا، لأن المراد به ما يجب لنفسه و إن كان مقدمه لواجب آخر، فى قبال ما يتمحض للوجوب الغيرى، لا- ما يتمحض للوجوب النفسى، و لذا يعد منه الواجبات المترتبة- كالظهر و العصر- مع كون المتقدم شرطا فى صحه المتأخر.

ثمّ إنّ من المعلوم من النص و الفتوى وجوب الغسل المنذور و إن كان مستحبا بالذات، و من ثمّ عدّه فى العروه الوثقى.

و كأنّ إهمال سيدنا المصنف قدّس سرّه له لأنه بصدد بيان الأغسال الواجبه و المستحبه بالأصل، و وجوب النذور مستفاد مما يأتي منه قدّس سرّه فى كتاب النذر.

ص: ٣٠٤

اشاره

المقصد الأول فى غسل الجنابه و فيه فصول:

الفصل الأول فى سبب الجنابه

اشاره

الفصل الأول سبب الجنابه (١) أمران.

الأول خروج المنى

اشاره

الأول: خروج المنى (٢)

(١) و هى مأخوذه فى الأصل من جنب إذ انحى و أبعده، و منه قوله تعالى:

وَ اجْتَنِبْنِي وَ بَيْنِي أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ «١».

و يراد بها لغه و عرفا و شرعا الحدث الخاص المسبب عما يأتى، لا نفس السبب، و لذا صح الوصف بها، فيقال: فلان جنب، إذا كان محدثا، و لو انصرم السبب.

و من ثمَّ كان الغسل مطلوبيا للطهاره من الحدث المذكور، و عد من الطهارات الثلاث.

(٢) إجماعا، كما فى الخلاف و الغنيه و المعتبر و المنتهى و كشف اللثام و عن التذكرة و الذكرى، و فى الجواهر «بلا خلاف أجده فيه، بل حكى الإجماع عليه

جماعه حكاية تقرب إلى التواتر»، و في بعضها نسبه لإجماع المسلمين.

و تقتضيه النصوص المستفيضة بل المتواتره، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: ثلاث يخرجن من الإحليل، و هنّ: المنى، و فيه الغسل.» (١)،

و غيره.

فلا ينبغي إطاله الكلام في ذلك، بل المناسب الكلام في أمور.

الأول: أن مقتضى إطلاق معاهد الإجماعات و عموم بعضها- كالنصوص- عدم الفرق بين القليل و الكثير، كما صرح به بعضهم.

و ربما يستفاد من بعض النصوص الاختصاص بالكثير في الجملة، كخبر عنبه بن مصعب عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: كان على عليه السّلام لا يرى في شيء الغسل إلا في الماء الأكبر» (٢)، و صحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا، قال: ليس بشيء، إلا أن يكون مريضا، فإنه يضعف، فعليه الغسل» (٣).

لكن الأول- مع ضعف سنده- لا- ظهور له في التقييد، بل ظاهر الوصف فيه الإشارة للمنى، في قبال غيره، كالاختلام و سائر ما يخرج من الإحليل، باعتبار غلبه الكثرة في المنى، كما هو مقتضى خبر عنبه بن مصعب الآخر: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: كان على عليه السّلام لا يرى في المذى وضوء و لا غسلا ما أصاب الثوب منه، إلا في الماء الأكبر» (٤)، و نحوه ما ورد من الاستشهاد بقول على عليه السّلام فيمن رأى في المنام شيئا و لم ير بعد الانتباه بللا أو رأى بللا قليلا (٥)، و إلا لزم وجوب الغسل من غير المنى مع الكثرة.

و أما الثاني، فلو كان المفروض فيه كون البلل القليل منيا لم يكن التعليل في

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١٤، و باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٩ من أبواب الجنابه حديث: ١، ٢.

ذيله بأنه «يضعف» مناسبا لوجوب الغسل عليه، بل الظاهر وروده- كغيره مما ورد في البلل القليل- في فرض الشك في حال البلل، ليكون التعليل بالضعف مناسبا لإحراز كونه منيا، بلحاظ أن الضعف قد يوجب خروج المنى من دون دفع، فيكون قليلا و لا تكون القله أماره على عدم كونه منيا، ليخرج بها عن أماريه الاحتلام.

أما قله الخارج من غير المريض، فهي أماره على عدم كونه منيا، لملازمه المنى غالبا للدفع المستلزم للكثرة، كما هو المناسب لما في صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا كنت مريضا فأصابتك شهوه، فإنه ربما كان هو الدافع، لكنه يجيئ مجيئا ضعيفا ليست له قوه، لمكان مرضك، ساعه بعد ساعه، قليلا قليلا، فاغتسل منه» (١)، فالصحيح المذكور على عموم ناقضيه المنى القليل أدل.

على أن الكليني رواه بسند آخر عن معاويه بن عمار بحذف قوله: «قليلا» وقوله: «فإنه يضعف»، فيخرج عن محل الكلام.

هذا، و يدل على عموم ناقضيه المنى القليل ما ورد من وجوب الغسل من البلل المشتبه الخارج قبل البول (٢)، لغلبه قوته، فلو لم يجب الغسل واقعا من المنى القليل لم يجب ظاهرا من البلل المشتبه به.

الثاني: المصرح به في كلام جملة من الأصحاب تحقق الجنابه بخروج المنى من دون شهوه، و هو مقتضى إطلاق بعض معاهد الإجماعات المتقدمه، و صريح جملة منها، كإجماع الخلاف و الغنيه و المنتهى و كشف اللثام و محكى التذكرة و الذكري.

و يقتضيه- مضافا إلى إطلاق جملة من النصوص- ما ورد في البلل المشتبه (٣)، لغلبه خروجه من دون شهوه، و ما ورد فيمن يجد بثوبه منيا و لم يكن رأى في

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه.

منامه أنه احتلم «١».

نعم، قد ينافيه صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن الرجل يلعب مع المرأة و يقبلها فيخرج منه المنى، فما عليه؟ قال: إذا جاء الشهوه و دفع و فتر لخروجه فعليه الغسل، و إن كان إنما هو شىء لم يجد له فتره و لا شهوه فلا بأس» «٢».

لكن لا مجال للخروج به عما تقدم، و لا سيما مع موافقته للمحكي عن أبي حنيفة و مالك و أحمد.

و قد حمله فى التهذيب و الاستبصار على صورته اشتباه حال الخارج، و عن المنتقى: «إن التصريح بكون الخارج منيا بناه السائل على الظن فجاء الجواب مفصلا للحكم دافعا للوهم». لكنه خلاف ظاهر السؤال جدا.

نعم، يقرب حمله على اشتباه حال الخارج - مضافا إلى استبعاد جهل مثل علي بن جعفر بحكم المنى - روايته فى كتاب علي بن جعفر و محكى قرب الإسناد بإبدال «المنى» ب «الشىء»، كما قد يناسبه قوله فى الجواب: «و إن كان إنما هو شىء لم يجد له فتره و لا شهوه»، لظهوره فى سوق الفتره و الشهوه و صفا للشىء الناقض لا شرطا فى ناقضيته.

هذا، و قد تضافرت النصوص بإناطه جنابه المرأة بخروج مائها عن شهوه «٣» و يأتى الكلام فيه فى الأمر الخامس إن شاء الله تعالى.

الثالث: ذكر فى المقنعه و المبسوط و النهايه و المراسم أن سبب الجنابه خروج الماء الدافق، و حكى ذلك عن المرتضى و أبى الصلاح و غيرهما. و قد يظهر من ذلك اعتبار الدفق فى تحقق الجنابه.

لكن فى محكى السرائر أن التقييد فى كلماتهم بالدفق مبنى على غلبه اتصافه به.

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه.

و كأنه راجع إلى حملة على محض التوصيف للإشارة به للمنى، لا لكونه قيداً في ثبوت الحكم له، و هو المناسب لجعلهم الدفق و صفا للماء لا للمنى، و لقوله في المبسوط: «إنزال الماء الدافق الذى هو المنى»، كما هو المناسب لما تقدم فى صحيح زراره.

نعم، كلام الوسيله يأبى الحمل على ذلك. لكنه ظاهر فى كون الدفق علامه على كون الخارج منياً، لا قيداً فى ناقضيته.

و كيف كان، فيدل على عدم اعتبار الدفق - مضافاً إلى إطلاق أو عموم معاهد الإجماعات المتقدمه، و إطلاق جملة من النصوص - ما ورد فى البلل المشتبه «١»، حيث يغلب خروجه من دون دفق، فتأمل. و ما ورد فيمن يجد بثوبه منياً و لم يكن رأى فى منامه أنه احتلم «٢»، حيث لا دافع لاحتمال عدم الدفق.

بل لا ينبغي التأمل فى عدم اعتبار الدفق فى الجملة، بلحاظ ما ورد فى المريض، كصحيح معاوية بن عمار و زراره المتقدمين و غيرهما.

بل هى ظاهره فى عموم ناقضيه المنى، و أنّ الدفق من لوازمه الخارجيه التى يعرف بها فى الصحيح دون المريض، من دون أن يكون قيداً فى ناقضيته، فلاحظ.

الرابع: لا ينبغي التأمل فى أنّ الناقض هو خروج المنى عن الجسد لا تحركه عن محله، كما صرح به جملة من الأصحاب، و هو الظاهر من آخرين ممن ادعى الإجماع و غيرهم.

و يقتضيه - مضافاً إلى ظاهر جملة من النصوص المشتمله على عنوان الخروج و الإنزال و الإيماء و غيرها - ما ورد فى البلل المشتبه «٣»، لوضوح أنّ ما يخرج بعد الغسل قبل البول هو ما تبقى فى المجرى، مما تحرك عن محله قبل الغسل، فلو كان النقض بالتحرك عن المحل كان الغسل رافعا له، و لم ينتقض

(١) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابه.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه.

بخروجه خارج الجسد.

الخامس: قال فى المدارك: «و لا فرق فى وجوب الغسل بالإنزال بين الرجل و المرأة بإجماع علماء الإسلام»، و ذلك هو الظاهر من معقد إجماع المسلمين المدعى فى المعبر و المنتهى، كما أنه مقتضى إطلاق معقد الإجماع فى غيرهما.

و تقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح محمد بن إسماعيل: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجمع المرأة فيما دون الفرج و تنزل المرأة، هل عليها غسل؟

قال: نعم» (١).

و موثق معاوية بن حكيم: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أمنت المرأة و الأمه من شهوه، جامعها الرجل أو لم يجمعها فى نوم كان ذلك أو فى يقظه، فإن عليها الغسل» (٢)، و غيرهما.

لكن قال فى المقنع: «و إن احتملت المرأة فأنزلت، فليس عليها غسل، و روى أنّ عليها الغسل إذا أنزلت، فإن لم تنزل فليس عليها شىء».

و يقتضيه صحيح عمر بن يزيد: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيمنى، عليها غسل؟ فقال: إن أصابها من الماء شىء فلتغسله فليس عليها شىء إلا أن يدخله، قلت: فإن أمنت هى و لم يدخله؟ قال: ليس عليها الغسل» (٣).

و صحيحه الآخر: «اغتسلت يوم الجمعة بالمدينه و لبست ثيابى و تطيبت فمرت بى وصيفه لى ففخذت لها فأمذيت أنا و أمنت هى، فدخلنى من ذاك ضيق، فسألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فقال: ليس عليك وضوء و لا عليها غسل» (٤).

و صحيح ابن أذينة: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام المرأة تحتلم فى المنام فتهرق

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٨.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ٢٠.

الماء الأعظم، قال: ليس عليها غسل» (١)».

بل يظهر استنكار ذلك من مرسل نوح بن شعيب عن عبيد بن زرار، قال:

«قلت له: هل على المرأة غسل من جنباتها إذا لم يأتها الرجل؟ قال: لا، و أيكم يرضى أن يرى أو يصبر على ذلك أن يرى ابنته أو أخته أو أمه أو زوجته أو أحدا من قرابته قائمه تغتسل، فيقول: مالك؟ فتقول: احتلمت و ليس لها بعل. ثم قال: لا ليس عليهن ذلك و قد وضع الله ذلك عليكم. قال وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا و لم يقل ذلك لهن» (٢)».

بل تظهر المفروغية عن ذلك للسؤال عن علته من صحيح محمد بن مسلم:

«قلت لأبى جعفر عليه السلام: كيف جعل على المرأة إذا رأت في النوم أنّ الرجل يجامعها في فرجها الغسل، و لم يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج في اليقظة فأمنت؟

قال: لأنها رأت في منامها أنّ الرجل يجامعها في فرجها فوجب عليها الغسل، و الآخر إنما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل، لأنه لم يدخله، و لو كان أدخله في اليقظة وجب عليها الغسل أمنت أو لم تمن» (٣)».

نعم، ما تضمنه من وجوب الغسل عليها بالاحتلام إن أريد به صورته الإنزال كان مرجعه التفصيل في تحقق الجنابه منها بالإنزال بين الاحتلام و اليقظة، و هو غريب لم يعرف القول به من أحد.

و إن أريد به صورته عدم الإنزال - كما هو مقتضى الإطلاق المناسب للتعليل - فهو أغرب. و من ثمّ لم يخل عن الاضطراب، و العمده ما قبله، فلاحظ.

و أما ما في المنتهى من أن اختلاف صحيحى عمر بن يزيد في المتن كاشف عن عدم الضبط. فهو كما ترى! موقوف على وحده الأمر المحكى بهما، و متنها يابى ذلك جدا.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ٢١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ٣٢.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٩.

و مثله ما ذكره الشيخ قدس سرّه من احتمال التصحيف فى بعض هذه النصوص بإبدال المذى بالمنى، أو خطأ السائل بتخيل كون الخارج منيا و صدور الجواب على ما يطابق الواقع دون السؤال، لمخالفه الأول لأصله عدم الخطأ المعول عليها عند العقلاء، و الثانى لظهور الكلام فى مطابقه الجواب للسؤال.

و كذا ما فى الوسائل من حملها على الشك فى كون الخارج منيا، أو انتقال المنى عن محله إلى الرحم من دون أن يخرج، أو أنها رأت فى النوم أنّ المنى قد خرج منها، فلما انتبهت لم تر شيئا، أو حمل نفى الغسل فيها على الإنكار.

فإنّ ذلك كله لا يناسب مفاد النصوص جدا، بل هو خلاف المقطوع به من أكثرها.

و كذا حملها على صورته الإنزال من دون شهوه، جمعا بينها و بين إطلاق نصوص ثبوت الغسل، بقرينه التقييد بالشهوه، فى غير واحد من نصوصه، لإبائه غير واحد منها عن الحمل على ذلك عرفا، بسبب ما فرض فيها مما يسبب إثارة الشهوه غالبا.

بل بناء على ما يظهر من الأصحاب من ناقضيه خروج المنى مطلقا، و أنّ الرجوع للشهوه إنما هو عند الشك فى حال الخارج، فلا مجال لذلك فى صحاح عمر بن يزيد و محمد بن مسلم التى فرض فيها كون الخارج منيا، بل هو الظاهر من صحيح ابن أذينة، لأن الماء الأعظم كناية عن المنى ظاهرا.

و بالجمله: الظاهر استحكام التعارض بين الطائفتين بالنظر لأنفسهما. و ربما يجمع بينهما بالنظر لأمر خارج عنهما بأحد وجهين.

الأول: ما قربه فى الوسائل و غيره من حمل نصوص نفى الغسل على التقيه، لموافقته لبعض العامه، لتحقق الخلاف منهم فيها، و إجماع المسلمين المدعى مختص بالرجل. و قرينه التقيه فيها التعليل المجازى الذى تضمنه صحيح محمد ابن مسلم، و الاستدلال الظاهرى الإقناعى فى خبر عبيد بن زرار.

و فيه: أنّ الأولى بالحمل على التقيه نصوص وجوب الغسل، لموافقته

للمذهب المشهور بين العامة، حيث لم ينقل الخلاف في وجوبه إلا عن النخعي.

و أما التعليل و الاستدلال المذكوران، فهما يبعدان احتمال التقيه، في نصوص نفى الغسل، فإن الذي يهتم بالإقناع به هو الحكم الواقعي المخالف لهم، حيث يكون خلافهم فيه ماثرا للتساؤل عنه و سببا للتشكيك فيه، فيهتم بتعليه و الاستدلال عليه كي يقبله السامع و يحسن الدفاع عنه عند التخاصم، أما الحكم الموافق لهم فلا غرض غالبا في تأكيده بالتعليل و الاستدلال، خصوصا بمثل هذا الوجه العملي الارتكازي، و لا سيما مع ورود بعض نصوص نفى الغسل في وقائع خارجيه مورد للابتلاء الفعلي.

الثاني: ما أشير إليه في كلام غير واحد من حمل نصوص نفى الغسل على عدم وجوب الإعلام به أو حرمة أو كراهته، لثلا يتخذنه عله، كما تضمنه صحيح أديم بن الحر: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل، عليها غسل؟»

قال: نعم، و لا تحدثوهن فيتخذنه عله» (١).

لكنه- مع مخالفته لظاهر النصوص المذكوره جدا- بعيد في نفسه، لبعد تخصيص عموم وجوب الإعلام بالأحكام، و لا سيما في مثل هذا الحكم الذي هو من الأهميه بمكان بسبب شرطيه الغسل في الصلاه و غيرها.

و لعل الأقرب من ذلك، جعل ذيل صحيح أديم و نصوص نفى الغسل قرينه على تنزيل وجوب الغسل الذي تضمنته النصوص الكثيره على أنه حكم اقتضائي قد منعت الجبهه التي أشير إليها في صحيح أديم و خبر عبيد من فعليته.

لكن الإنصاف أن ذلك و إن كان قريبا في نفسه جدا، إلا أنه ليس مقتضى الجمع العرفي بين النصوص، بل هو محض ظن لا يعول عليه في استنباط الحكم الشرعي، كاستبعاد تخصيص عموم وجوب الإعلام بالأحكام في المقام.

فالبناء على عدم وجوب الإعلام بالحكم المذكور- لو كان ثابتا في نفسه- عملا بصحيح أديم هو الأنسب بالقاعده.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٢.

و مجرد عدم تعرض الأصحاب لذلك - كما ادعاه في الجواهر - لا يستلزم الإعراض الموهن للصحيح و المسقط له عن الحجية، لعدم وضوح بنائهم على التصدي لمثل ذلك في المقام، حيث أهملوا فروع المسألة و تفاصيلها، و لا سيما مع قرب قيام السيره على عدم الإعلام بهذا الحكم و تشخيص موضوعه.

نعم، لا ريب في أنّ هذا موهن لنصوص وجوب الغسل و مقرب لحملها على التقيه، الذي عرفت أنها أولى به من نصوص عدم وجوبه، لقرب تذرعهم عليهم السلام بذلك لإبطال الحكم من دون تصريح بمخالفه العامه فيه.

إلا أنّ ذلك كله فرع حجيه نصوص عدم وجوب الغسل، و هو في غاية الإشكال، بلحاظ ظهور إعراض الأصحاب عنها من أهل الحديث و الفتوى قديما و حديثا، حيث لم يعرف القول بمضمونها من غير الصدوق في كلامه المتقدم في المقنع، المشعر بنحو تردد منه فيه، لتعقيبه بروايه وجوب الغسل، مع ظهور عدوله عنه في الفقيه، لاقتصاره على الروايه المتضمنه لوجوب الغسل، كما هو الحال في الكليني أيضا، حيث اقتصر على نصوص وجوب الغسل، مع ظهور حاله - كحال الصدوق في الفقيه - في الاقتصار على الأخبار المعتمده الصالحه لأن يعمل بها، و لم يتعرض لها إلا الشيخ في التهذيب و الاستبصار، حيث ذكرها مؤولا لها دافعا لظاهرها.

و مع ذلك تشكل حجيه النصوص المذكوره، و لا سيما مع كون نصوص وجوب الغسل أكثر عددا و أشهر روايه، فإنّ الترجيح بذلك مقدم على الترجيح بمخالفه العامه.

اللهم إلا أن يقال: المراد بذلك ترجيح المشهور على الشاذ النادر، لا الترجيح بالأشهرية. و لا مجال لدعوى شذوذ نصوص عدم وجوب الغسل مع تعددها و وقوع أجلاء الرواه في أسانيدها و تدوين قدماء الأصحاب لها في الكتب المعتمده.

و أما إعراض الأصحاب عنها في مقام الفتوى، فهو إنما يكون موهنا لها إذا لم

تطابق السيره العمليه، و إلا كشفت السيره عن كون الهجر لشبهه فى مقام الاستدلال، مع الغفله عن السيره المعينه لصدقها.

و ربما يمكن تحصيل السيره على مضمونها من عدم الاهتمام بتحديد منى المرأه و تشخيصه و لا بالفحص عن هذا الحكم بالنحو المناسب لأهميته، كما هو ديدنهم فى الحيض و نحوه.

إلا- أن يكون منشأ ذلك قله الابتلاء به بالنحو الذى يترتب عليه العمل- لندرته حصول الإنزال لها من دون جماع- و شدة حياء النساء منه حتى قد يصعب عليهن إبداءه للأزواج، لمناسبته لشده الشهوه بالنحو المنافى للتعفف الذى يحاوله، حيث يبدين أنفسهن مطلوبات غير طالبات.

و لعل ذلك هو المنشأ لتكثر الأسئلة عن ناقضيته فى كلتا الطائفتين من النصوص و غيرها، مع عدم السؤال عن ناقضيه منى الرجل، لوضوح حاله بسبب كثرة الابتلاء به، و إنما تضمنته تبعاً للنصوص الواردة لبيان أمور آخر، كعدم ناقضيه غيره مما يخرج من الإحليل، و عدم ناقضيه الاحتلام أو التفخيز من دون إنزال.

و قد تحصل مما ذكرنا: أن نصوص عدم وجوب الغسل إن سقطت عن الحجية بالإعراض كان المرجع نصوص وجوبه، و إلا كان العمل عليها و لزم حمل نصوص الوجوب على التقية.

و الأمر فى غايه الإشكال، و الله سبحانه و تعالى العالم بحقيقه الحال.

بقى الكلام فى تحديد منى المرأه الموجب للغسل، فقد ذكر العلامة فى المنتهى أنه رقيق أصفر، فى قبال منى الرجل الذى هو غليظ أبيض، و سبقه إليه ابن سعيد فى محكى الجامع فى كلامه الآتى عند ذكر اشتباه المنى.

و كأنهما استندا فى ذلك للنصوص الواردة من طرقنا و من طرق العامه، فى معتبره أبى بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له: إنَّ الرجل ربما أشبه أخواله و ربما أشبه أباه و ربما أشبه عمومته. فقال: إنَّ نطفه الرجل بيضاء غليظه و نطفه المرأه صفراء رقيقه، فإن غلبت نطفه الرجل نطفه المرأه أشبه الرجل أباه و عمومته، و إن غلبت نطفه

المرأة نطفه الرجل أشبه الرجل أخواله» (١)، و قريب منه خبر ثوبان (٢) و ما يأتي من روايه مسلم في صحيحه.

لكن من القريب أن يراد بنطفه المرأة و مائها البويضه التي يتكون منها الولد بعد تلقيحها بمنى الرجل، لا منى المرأة الذي هو سبب جنابتها، إذ لا إشكال ظاهرا في عدم توقف تكوّن الولد على إنزال المرأة.

نعم، لا مجال لذلك فيما رواه مسلم في صحيحه من حديث أم سليم من أنها سألت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عن احتلام المرأة، فأوجب به الغسل فقالت: «و استحيت من ذلك، قالت: و هل يكون هذا؟ فقال نبي الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: نعم، فمن أين يكون الشبه؟ إن ماء الرجل غليظ أبيض و ماء المرأة رقيق أصفر، فمن أيهما علا أو سبق يكون منه الشبه» (٣).

إلا أنه ليس حجه، فلا مجال للتعويل عليه، و لا سيما بعد ما عرفت، حيث يكون النص المتضمن لذلك بسببه من المشكل الذي يرد علمه لأهله.

أما نصوص المقام، فهي بين مطلق - كصحيح محمد بن إسماعيل المتقدم - و مقيد بالشهوه - كموثق معاوية بن حكيم المتقدم - و هو الأكثر.

و ظاهر الأصحاب كصريح بعضهم، حمل الثانيه على كون الشهوه علامه على المنى يرجع إليها عند الاشتباه، مع عموم ناقضيه المنى، عملا بإطلاق الطائفة الأولى.

و لم يتضح الوجه في ذلك مع قوه ظهور النصوص في التقييد للتأكيد عليه في بعضها في الجواب بعد ذكره في السؤال، و ظاهرها بيان موضوع وجوب الغسل الواقعي من دون إشعار فيها بفرض الشك في نوع الخارج.

نعم، لا يبعد أن يكون منشأ التقييد هو ملازمه الشهوه للمنى بنحو تكون من خواصه المميزه له، لا توقف ناقضيته عليها مع إمكان انفكاكه عنها، فإنه و إن كان

(١) علل الشرائع ج: ١ ص: ٩٤ باب: ٨٥ حديث: ١ طبع النجف الأشرف.

(٢) علل الشرائع ج: ١ ص: ٩٦ باب: ٨٥ حديث: ٥. طبع النجف الأشرف.

(٣) صحيح مسلم ج: ١ ص: ٢٥٠ حديث: ٣١١ باب: وجوب الغسل على المرأة بخروج المنى منها.

خلاف ظاهر مثل موثق معاويه بن حكيم المتقدم، لتضمنه تقييد الإماء بالشهوه و الأصل في التقييد الاحتراز، إلا أنه المناسب لمفروغيه الأصحاب عن عموم ناقضيه المنى، و قد تدل عليه بعض النصوص.

و كيف كان، فلا أهميه لذلك بعد دوران الناقضيه مدار الشهوه وجودا و عدما بمقتضى التقييد فى النصوص المذكوره، الذى يلزم تنزيل المطلقات عليه، و لا سيما مع قرب انصرافها لصوره الشهوه، لانصراف الإنزال إليه، و لا سيما مع اشتمالها على فرض مهيجاتها، كمجامعتها فيما دون الفرج و رؤيتها فى الحلم الجماع.

ثم إن نزول الماء من المرأه حال الشهوه على نحوين.

الأول: النزول الهادى بنحو الرشح، و يستمر باستمرار حاله الشهوه عندها.

الثانى: النزول بنحو من الكثره و الدفع عند بلوغ الشهوه قمتها، نظير إنزال الرجل و يتعقبه الفتور.

و فى اتحاد حقيقه الماء النازل فى الحالين أو اختلافها، وجهان، ربما نقل عن بعض الأطباء الأول، و لا يهم تحقيق ذلك، و إنما المهم عموم الناقضيه للحالين و إن كانا مختلفى الحقيقه، أو اختصاصها بالثانى و إن اتحدت حقيقتهما.

غايه ما يلزم عليه دخل حاله فى صدق عنوان المنى، بناء على انحصار الناقض به و عموم ناقضيته، كما يظهر من الأصحاب المفروغيه عنه، و قد يستفاد من النصوص، و ليس ذلك محذورا إذا ساعدت عليه الأدله.

قد يستدل على الاختصاص بالثانى بقوله تعالى خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ.

يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ «١» بدعوى: ظهوره فى كون ماء المرأه الذى يخرج من ترائبها دافقا، كماء الرجل.

وفيه: أن حمل الترائب على ترائب المرأه لإرادته مائها، و إن ذكر فى مجمع البيان وجهها فى تفسير الآيه الشريفه، بل اقتصر عليه على بن إبراهيم فى تفسيره، و عليه يبنى ما فى كشف اللثام من الاستدلال بالآيه لاعتبار الدفق عند اشتباه حال ماء

المرأة، إلا- أنّ تركيب الآيه لا- يناسبه- كما نبه له سيدى الوالد دامت بركاتة- لظهورها بمقتضى لفظه بيّن في إرادته ماء واحد يخرج من بين الصلب و الترائب، لا مائتين يخرج أحدهما من الصلب و الآخر من الترائب.

على أن ذلك إنما يدل على دفع ماء المرأة الذى يتكون منه الولد، لا الذى هو سبب لجنابتها، نظير ما تقدم عند الكلام فى النصوص.

نعم، فى خبر الجعفریات عن على عليه السلام: «سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول:

ثلاثة أشياء: منى و ودى و ودى. إلى أن قال: و أما المنى فهو الماء الدايق الذى يكون منه الشهوه ففيه الغسل» «١».

و عنه عليه السلام: «سئل عن الرجل يجامع امرأته و أهله مما دون الفرج فيقضى شهوته. قال: عليه الغسل و على المرأة أن تغسل ذلك الموضع إذا أصابها، فإن أنزلت من الشهوه كما أنزل الرجل فعليها الغسل» «٢».

و ظاهر الأول حصر الغسل بالمنى، و أنه لا يكون إلا دافقا منه الشهوه، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الرجل و المرأة.

و ظاهر الثانى إرادته إنزالها كانزال الرجل الذى يكون به قضاء الشهوه.

لكن سندهما لا يخلو عن إشكال. و من ثمّ قد يدعى أنّ مقتضى إطلاق ما تضمنه وجوب الغسل على المرأة بإنزالها من شهوه عموم الحكم لكلا الحالين المتقدمين و عدم اختصاصها بالثانى.

اللهم إلا- أن يقال: المتيقن من الإطلاقات المذكوره هو الماء النازل فى الحال الثانى، لأنه المستند للشهوه، و أما الأول فهو مصاحب لها لا مسبب عنها عرفا.

ولا- سيما مع ظهور بعض النصوص فى كون الشهوه الموجبه لنزول الماء حاله خاصه تطراً على المرأة حال ملاحظتها مع الرجل، ففى صحيح محمد بن الفضيل:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن المرأة تعانق زوجها من خلفه فتحرك على ظهره، فتأيتها

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب الجنابه حديث: ١.

الشهوة فتنزّل الماء عليها الغسل، أو لا يجب عليها الغسل؟ قال: إذا جاءتها الشهوة فأنزلت الماء وجب عليها الغسل «١»، و نحوه صحيحه الآخر «٢».

فإنهما ظاهران في أنّ الشهوة الموجهة لنزول الماء حاله طارئه قاهره غير الشهوة التي لأجلها تتحرك على ظهر الزوج و التي تسيطر المرأة عليها.

بل لا يبعد كون ذلك هو المنصرف من إطلاق الإنزال في جملة من النصوص، بسبب كون ذلك هو المعهود من إنزال الرجل، كما هو مقتضى التشبيه به في خبر الجعفریات المتقدم، أما الأول فهو بسبب تدرجيته غير ملتفت إليه، بل قد يشته برطوبات الفرج الأخرى، بل هو حيث كان كثيرا فمن البعيد خفاء حكمه، بنحو يناسب كثرة الأسئلة عنه.

كما أنّ ما يظهر من بعض الأخبار من جهل بعض النساء بتحقيق الإنزال من المرأة، و كتمان آخر له و استحيائهن منه، إنما يناسب إرادته الثاني، لا ما يعم الأول الذي هو من التعارف و الكثرة بنحو لا يقبل الكتمان و الجهل من الرجال فضلا عن النساء.

بل عموم حصول الجنابة بالمائين معا مستلزم للحرص الشديد، لكثرة الابتلاء بالماء الأول، و صعوبه التوقى منه، و السيطرة عليه مع تهيؤ المرأة للرجل و تجاوبها معه، بخلاف الثاني الذي يقل حصوله و تسهل السيطرة عليه بالتوقى عما يستتبع الشهوة العارمه، كما في الرجل.

و ذلك كله يشرف بالفقيه على القطع باختصاص الناقضيه بالماء الثاني، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) كما لعله مقتضى إطلاق غير واحد، بل هو الظاهر من العلامه في المنتهى،

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٣.

حيث قال: «لو خرج المنى من ثقبه في الإحليل غير المعتاد أو في خصيته أو في صلبه، فالأقرب وجوب الغسل، لقوله عليه السلام: إنما الماء من الماء»، فإن استدلاله بالحديث ظاهر في العموم لغير الفروض المذكوره في كلامه، وهو المحكى عن التذكرة و نهايه الاحكام.

لكن في جامع المقاصد: «أما لو خرج من غير ذلك، فاعتبار الاعتياد حقيق بأن يكون مقطوعا به». و في القواعد: «لو خرج المنى من ثقبه في الصلب فالأقرب اعتبار الاعتياد و عدمه». و عن الذكري: «لو خرج المنى من ثقبه، اعتبر الاعتياد و الخروج من الصلب فما دونه. و من فوقه وجه، عملا بالعادة»، و نحوه عن البيان.

و ربما قيل بابتناء الكلام هنا على الكلام في نواقض الوضوء، و عن نهايه الاحكام: «فإن اعتبرنا هناك المعده، فالأقوى اعتبار الصلب هنا، فقد قيل: إنه يخرج من الصلب».

و عن الإيضاح عدم وجوب الغسل مطلقا، حملا على الغالب و عملا بالأصل.

هذا، و قد تكرر منا عدم صلوح الغلبه و لا الاعتياد لتقييد المطلقات، فلا بد- في محل الكلام- من النظر في مفاد الأدله عموما و خصوصا. و قد سبق من المنتهى الاستدلال بقوله عليه السلام: «إنما الماء من الماء». لكن لم نعثر على الحديث من طرقنا، و إنما ورد من طرق العامه فيما حكى «١».

نعم، في صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ: مَا تَقُولُونَ فِي الرَّجُلِ يَأْتِي أَهْلَهُ فَيُخَالِطُهَا وَ لَا يَنْزِلُ. فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ: الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ، وَ قَالَ الْمُهَاجِرُونَ: إِذَا تَقَى الْخِتَانَانَ فَقَدْ وَجِبَ عَلَيْهِ الْغَسْلُ.» «٢»، فلو كان مراد الأنصار الإشاره لحديث نبوى فالمتيقن وروده لبيان عدم وجوب الغسل بدون الماء و لا إطلاق له في وجوب الغسل به.

(١) حكى عن كنز العمال ج: ٥ ص: ٩٠ برقم: ١٩١٧.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

و مثله ما ورد فى جملة من النصوص من أنّ عليا عليه السلام كان لا يرى الغسل إلا فى الماء الأكبر «١» لوروده لبيان عدم النقض بغيره من الاحتلام المجرد عنه أو المذى و نحوه. كما أنّ صحيح عبد الله بن سنان المتقدم فى أول الفصل و مرسل ابن رباط المتضمنين ناقضيه المنى حيث وردا فى بيان ما يخرج من الإحليل فلا إطلاق لهما يشمل صورته خروجه من غير الإحليل.

نعم، قد يتجه الإطلاق فى خبر الجعفرىات المتقدم فى آخر الكلام فى منى المرأة.

لكن لا مجال للتعويل عليه مع ضعف سنده.

فلم يبق فى المقام إلا إطلاق ما تضمن وجوب الغسل بالإنزال، و الظاهر عدم صدقه على خروج المنى من محل تكونه رأساً لثقبه فيه مع الدفق فضلاً عن عدمه، بل لا بد من سيره فى مجرى فى الجسد و خروجه مما دونه بنحو الدفع.

نعم، لا- يعتبر خروجه من المجرى المعتاد، فلو خرج من ثقبه قبله صدق الإنزال مع اعتياد الخروج منه و عدمه و مع انسداد المجرى المعتاد و بدون.

بل لا يبعد عموم الناقضيه لما يخرج منه بدون دفق لإلغاء خصوصيته عرفاً بالإضافة إليه، و لو بقريته ما تضمن عدم اعتبار الدفق مع الخروج من المجرى الطبيعى.

و أما التعدى لما يخرج من نفس محل تكون المنى لثقبه فيه، فهو يحتاج إلى دليل.

هذا كله فى الرجل، و أما المرأة فالظاهر إناطه النقض فيها بالشهوة بالنحو المتقدم، حيث يصدق معها الإنزال من دون خصوصيه لموضع معين، عملاً بإطلاق النصوص المتقدمه.

(١) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ٦، ١١، و باب: ٩ من الأبواب المذكوره حديث: ١، ٢، ٣.

و إن كان الأحوط استحباباً عند الخروج من غير المعتاد الجمع بين الطهارتين إذا كان محدثاً بالأصغر (١).

مسألة ١ إن عرف المنى فلا إشكال

مسألة ١: إن عرف المنى فلا إشكال (٢)، و إن لم يعرف (٣) فلا يبعد أن يكون كل من الشهوة و الدفق و فتور الجسد أماره عليه (٤)،

(١) الظاهر أنّ الاحتياط المذكور يضعف جداً إذا كانت الثقبه في الإحليل، لبعد خصوصيه الخروج من طرف الذكر عرفاً.

(٢) هذا في الرجل في محله، لما سبق من عموم ناقضيه المنى.

و أما في المرأة، فقد سبق أنّ المدار على الشهوة الخاصه، إما لملازمتها للمنى، أو لكونها قيدها في الناقضيه به و بغيره.

(٣) قد يظهر من كلام غير واحد وجوب الاختبار بالوجه الآتى، و لم يتضح وجهه، بل الظاهر جواز الرجوع قبله لاستصحاب الطهاره، بل لاستصحاب عدم خروج المنى، لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيه إلا بدليل.

(٤) كما عن المسالك.

و في جامع المقاصد و الروض الاكتفاء بأحد هذه الأوصاف و بالرائحه، بل نفى في جامع المقاصد الخلاف في الاكتفاء بالرائحه وحدها.

و في المعتمد و الشرائع و المنتهى و الإرشاد و عن ظاهر التحرير و نهاييه الاحكام و غيرها اعتبار اجتماع الأوصاف الثلاثه المذكوره في المتن.

و اكتفى في القواعد بالدفق و الشهوة، و في النافع و الوسائل بالدفق و فتور البدن، و لعله للتلازم بين الشهوة و فتور البدن بنظرهم.

و جعل في النهايه المدار على الدفق وحده، و ربما ينسب لجميع من جعل سبب الغسل هو الماء الدافق و قد سبق التعرض لبعضهم عند الكلام في ناقضيه المنى، لكنه لا يناسب ظهور كلام أكثرهم في بيان موضوع الناقضيه ثبوتاً، لا علامه الناقض عند اشتباهه إثباتاً. و قد سبق توجيه كلامهم.

و ذكر في الجواهر أنّ التأمل في عبارته السرائر قد يقضى بذهابه إلى عدم اعتبار شىء من العلامات، و أنّ المدار على العلم بكونه منيا، و ربما ينسب لجمله من القدماء ممن علق وجوب الغسل على خروج المنى و لم يتعرض لفرض اشتباه الخارج، و إن استظهر في الجواهر عدم الخلاف في الرجوع إليها في الجملة، و في الحقائق الاتفاق على ذلك.

و كيف كان، فقد وجه في جامع المقاصد الاكتفاء بكل واحده من الصفات المذكوره في المتن و بالرائحه بتلازم الصفات الأربع إلا لعارض.

فإن أراد تلازمها عند خروج المنى، لم ينفع شىء منها في إحراز كون الخارج منيا عند الشك في حاله.

و إن أراد تلازمها و لزوم المنى لها، فإن أراد بالعارض المرض الذى يأتى الكلام في حكمه، كان مرجع كلامه إلى أماريه الصفه الواحده على تحقق بقية الصفات فى الصحيح و يمتنع فرض انفكاك بعضها فيه.

لكن لم يتضح الوجه فى التلازم المدعى، خصوصا لو أريد منه الصحيح العرفى المقابل للمريض العرفى، الذى هو المراد من المريض فيما يأتى، لوضوح أنه لا يراد به مطلق من فيه نقص حقيقه و إن لم يكن مدركا، و إلا لم يكن فرضه عمليا.

و إن أراد بالعارض غير المرض، كان مرجع كلامه إلى أنّ غلبه التلازم بين الصفات موجب للاكتفاء بواحد منها عند الشك، لاحتمال العارض.

و يشكل بعدم الدليل على حجيه الغلبه بالنحو المذكور بعد فرض تسليمها.

بل يلزم الرجوع للنصوص، و حيث كانت خاليه عن ذكر الرائحه فلا وجه لعددها أماره مستقلة - كما فى كلام من سبق - و لا بشرط الانضمام إلى غيرها من الصفات، كما عن التذكرة و الذكري و الدروس، على ما نبه له فى المدارك.

و مثله ما عن ابن سعيد فى الجامع، حيث قال: «و علامه منى الرجل بياضه و ثخانتة و ريحه ریح الطلع و البيض جافا، و قد يخرج رقيقا أصفر كمنى المرأة»، لعدم ورود النصوص بشىء مما ذكره.

إلا أن يكون مراده بيان خواصه الخارجيه التي قد يوجب وجودها العلم به، لا أماراته الشرعيه عند الاشتباه، كما هو ظاهر القواعد في الرائحه، و قد يحمل عليه كلام بعض من تقدم.

أما النصوص، فهى:

صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن الرجل يلعب مع المرأة و يقبلها فيخرج منه المنى، فما عليه؟ قال: إذا جاءت الشهوه و دفع و فتر لخروجه فعليه الغسل، و إن كانا إنما هو شىء لم يجد له فتره و لا شهوه فلا بأس» (١).

و صحيح ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قلت له: الرجل يرى فى المنام و يجد الشهوه فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثمّ يمكث الهون بعد فيخرج، قال: إن كان مريضا فليغتسل و إن لم يكن مريضا فلا شىء عليه، قلت: فما فرق بينهما؟ قال: لأن الرجل إذا كان صحيحا جاء الماء بدفقه قويه [يدفقه بقوه]، و إن كان مريضا لم يجىء إلا بعد [بضعف]» (٢).

و صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: إذا كنت مريضا فأصابتك شهوه فإِنَّه ربما كان هو الماء الدافق لكنه يجىء مجيئا ضعيفا ليست له قوه لمكان مرضك ساعه بعد ساعه قليلا قليلا، فاغتسل منه» (٣).

و صحيح معاويه بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا. قال: ليس بشىء إلا أن يكون مريضا، فإِنَّه يضعف فعليه الغسل» (٤).

و ما فى مرسل ابن رباط: «فأما المنى، فهو الذى تسترخى له العظام و يفتر منه الجسد» (٥).

و ما فى خبر الجعفرىات المتقدم: «و أما المنى، فهو الماء الدافق الذى يكون

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٧.

منه الشهوه» (١).

و ظاهر صحيح ابن جعفر هو أماريه الصفات الثلاث على المنى و لزوم اجتماعها فى الحكم به، فالإكتفاء ببعضها محتاج إلى دليل يخرج به عنه.

و قد استدل سيدنا المصنف قدس سرّه على طريقه الشهوه وحدها بظهور صحيحى ابن أبى يعفور و زراره فى أنّ الفرق بين الصحيح و المريض ليس هو قصور الشهوه عن الطريقه فى الأول دون الثانى، بل أماريه عدم الدفق فى الأول على عدم المنى فتعارض أماريه الشهوه فيه، بخلاف الثانى، فلا معارض فيه لأماريه الشهوه، فيدلان على المفروغيه عن عموم أماريه الشهوه.

و يشكل بظهور صحيح زراره فى أنّ وجوب الغسل فى المريض ليس لأماريه الشهوه على المنى، بل لمحض احتمالها معها من دون أماره نافية له و لا مثبتة.

و لعل التعبد به بمحض الاحتمال فى المريض لأمر يختص به، و هو عدم تيسر حصول الأماره التامه، بخلاف الصحيح.

و عليه يحمل صحيح ابن أبى يعفور، لأن نسبته إليه نسبه المجمل للمبين، بل صحيح ابن أبى يعفور ظاهر فى أنّ البناء فى الصحيح على عدم المنى مع عدم الدفق لكون عدم الدفق أماره على عدمه، لا لتعارض الأمارتين الموجب لسقوطهما و الرجوع للأصل، فتأمل.

كما أنه قدس سرّه استدل على أماريه الفتور وحده بما سبق فى مرسل ابن رباط، و على أماريه الدفق وحده، بما تضمن أنّ المنى هو الماء الدافق.

و يشكل الأول بضعف سند المرسل، و الثانى بعدم العثور على هذا المضمون، و إنما تعرضت الآية الكريمة لتوصيفه بالدافق، و اشتمل صحيح زراره المتقدم على الإشاره إليه به بنحو التعريف العهدى، و هما لا- يدلان على انحصار الدفق به، ليكون من خواصه الواقعيه الموجهه للعلم به، و لا على أماريته عليه

(١) مستدرک الوسائل باب: ٤ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٣.

شرعا، ليحرز به ظاهرا.

و أما الاستدلال على أماريه كل من الشهوه و الفتور بمفهوم الذيل فى صحيح على بن جعفر، فلا مجال له، لعدم سوقه للمفهوم، بل للتصريح بمفهوم الصدر، فلا يصلح لرفع اليد عن ظاهره فى لزوم اجتماع الصفات الثلاث.

و أما ما سبق من القواعد من الاكتفاء بالدفق و الشهوه، فيدل عليه خبر الجعفریات، إلا أن ضعفه مانع من التعويل عليه.

نعم، ظاهر صحيحى ابن أبى يعفور و معاويه بن عمار المفروغيه عن وجوب الغسل مع الدفق فى المحتمل، مع أنه قد لا يحرز فتور الجسد، فلا بد أن يكون ذلك للتلازم بين الفتور و اجتماع الدفق و الشهوه، فلا ينافى صحيح ابن جعفر، أو لإلغاء قيديه الفتور فى المحتمل، الذى لا يتيسر الاطلاع عليه فيه غالبا، نظير إلغاء قيديه الدفق فى المريض، و لا دليل على إلغاء قيديته فى المنتبه الذى يتيسر له غالبا الاطلاع عليه.

و أما الاكتفاء بالدفق و فتور الجسد - كما تقدم من النافع و الوسائل - فلم يتضح وجهه.

ثم إنه ليس المراد بالشهوه الشهوه الاستمراريه المصاحبه للملاعبه و نحوها، بل الشهوه الطارئه المصاحبه لخروج الماء، كما هو ظاهر صحيح على بن جعفر المتضمن للتقييد بمجيئها مع فرض السائل الملاعبه و التقييل المصاحبين للشهوه بالمعنى الأول، و لقوله فى ذيله: «لم يجد له شهوه».

و هو الظاهر من صحيح ابن أبى يعفور الذى فرض فيه وجدان الشهوه فى الاحتلام، و من صحيح زراره الذى فرض فيه أصابه الشهوه، الظاهره فى طروئها، و من خبر الجعفریات الظاهر فى سببيه خروج المنى للشهوه.

هذا، و النصوص السابقه مختصه بما إذا شك فى كون الخارج منيا، و تقصر عن إثبات الأماريه فيما إذا شك فى أصل خروج المنى، فيرجع معه للأصل و إن تحققت الصفات المتقدمه.

و عدمها أماره على عدمه (١) فى الصحيح، فمع تعارضها بينى على عدمه (٢)، و مع اجتماعها أو حصول واحده منها مع الشك فى ثبوت غيرها بينى على وجوده (٣)،

(١) بناء على ما تقدم من اعتبار اجتماع الصفات فى البناء على المنى فبتخلف إحداها لا يحكم بأن الخارج منى، لعدم تماميه الطريق إليه، فلا يجب الغسل و لو بحكم الأصل.

أما كون تخلف الصفه طريقا على عدم كون الخارج منيا، فهو الذى يقتضيه فى الدفق صحيحا ابن أبى يعفور و زرارته، بل صحيح معاويه بن عمار أيضا، بناء على ما سبق فى توجيهه عند الكلام فى عموم ناقضيه المنى للقليل، و خبر الجعفریات، لظهوره فى ملازمه كل من الدفق و الشهوه للمنى، و عدم اللازم دليل على عدم الملزوم.

و بذلك يكون دالا على أماريه عدم الشهوه أيضا، كما يدل مرسل ابن رباط على أماريه عدم الفتور، لكن ضعف سند الخبرين مانع من التعويل عليهما.

و أما ما فى ذيل صحيح ابن جعفر من الحكم بعدم البأس مع عدم الشهوه و الفتور معا، فهو لا يدل على أماريه فقدهما معا، لإمكان ابتناؤه على الرجوع للأصل عند فقد أماره المنى.

و قد تحصل أنّ الأماره على عدم المنى منحصره بعدم الدفق.

نعم، مقتضى صحيح معاويه بن عمار أنّ قله البلل أماره على عدم الدفق على ما تقدم توضيحه عند الكلام فى عموم ناقضيه المنى القليل، فلاحظ.

(٢) لاستصحاب الطهاره، بل عدم خروج المنى.

(٣) أما مع اجتماعها، فظاهر.

و أما مع وجود بعضها و الشك فى الباقي، فقد وجهه قدس سرّه بأنه لا اعتبار بالشك فى وجود المعارض، كما وجه قدس سرّه فى مباحث الاجتهاد و التقليد عدم الاعتبار بالشك

فى المعارض بأنه مقتضى إطلاق أدله حجيه الحجه المحرزه، فإنه و إن خرج عنه صوره وجود المعارض، فىكون التمسك بالإطلاق مع الشك فى من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، إلا أنه لا محذور فىه بعد كون دليل التخصيص لئباً، و هو حكم العقل بامتناع التعبد بالنقيضين.

وفيه - مضافاً إلى ما سبق فى المسأله الثامنه من مباحث الاجتهاد و التقليد من عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه حتى لو كان المخصص لئباً، و لا- سيما إذا كان جلياً بنحو يعد من القرائن المحيطه بالكلام المانع من انعقاد ظهور العام فى العموم، كما فى المقام:- أن ذلك إنما يتم فى الشك المجرد عن الأصل المحرز لوجود المعارض، و إلا فلا ينبغى التأمل فى جريان الأصل المذكور- كاستصحاب عداله الشاهد- و إن لم يكن الأثر المترتب عليه فعليه الحجيه فى المعارض، بل سقوط حجيه المعارض.

فىجرى فى المقام استصحاب عدم وجود الصفه المشكوكه، الذى هو أماره على عدم المنى، فىعارض به أماره وجوده، و هى الصفه المتيقنه.

و منه يظهر أنه لا ينفع الاستدلال على عدم الاعتناء باحتمال المعارض ببناء العقلاء على ذلك فى العمل بالحجج المتيقنه، الذى هو دليل على استثناء الشك فى المعارض من قاعده عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، على ما سبق التعرض له فى مباحث الاجتهاد و التقليد، فإنه و إن تمّ فى نفسه لا ينفع فى مثل المقام مما يحرز فيه وجود المعارض بالأصل.

اللهم إلا- أن يستشكل فى جريان استصحاب عدم الصفه بتوقفه على كون الأماره هى العدم المحمولى، الذى هو عباره عن محض عدم وجودها، حيث يمكن استصحابه بلحاظ اليقين به قبل خروج الماء، و لا- طريق لاستفاده ذلك من النصوص المتقدمه، فإنها حيث كانت وارده لتشخيص حال الماء فربما يراد بها أنّ الصفات المذكوره لما كانت من خواص المنى ففقدتها فى الماء كاشف عن عدم كونه منياً، فلا بد من إحراز أنّ الماء فاقد للصفه، نظير قوله عليه السلام فى ذيل صحيح على بن وفى

جعفر: «و إن كان إنما هو شىء لم يجد له شهوه و لا فتره» بناء على أنه من أدله المقام، و لا مجال لإحراز ذلك بالاستصحاب، لعدم اليقين به حتى بلحاظ حال ما قبل خروج الماء.

هذا، مضافا إلى أن جريان الاستصحاب المذكور مستلزم للغويه إطلاق أماريه الصفه الواحده على المنى، لعدم ترتب العمل عليها، إلا- أن يحرز وجود غيرها الراجع للزوم اجتماع الصفات كلها فى الحكم بالمنى، و هو لا- يناسب الإطلاق المذكور، فيكشف الإطلاق بدلاله الاقتضاء عن إلغاء الشارع استصحاب عدم الصفه المشكوكه، بنحو يرفع لأجله اليد عن أماريه الصفه المتيقنه.

(١) بل أو الدفق أيضا بناء على ما ذكره من أماريه كل من الصفات الثلاث، لإطلاق أدلتها الشامل للمريض، و نصوص المريض إنما دلت على عدم توقف الحكم بالمنى على الدفق و عدم أماريه عدمه على عدمه، لا على عدم أماريته على المنى، لتنافى الإطلاقات المذكوره.

إلا أن يكون مراده ذلك، فلاحظ.

أما بناء على ما سبق من اعتبار اجتماع الصفات الثلاث فى الصحيح، فلا ينبغى التأمل فى عدم لزوم الدفق فى المريض، فضلا عن كون عدمه أماره على عدم المنى، لصراحه صحيحى زواره و ابن أبى يعفور فى ذلك، و ظهور صحيح معاويه بن عمار فيه، بناء على ما تقدم فى توجيهه عند الكلام فى عموم ناقضيه المنى للقليل.

بل الظاهر أنه لا يعتبر فيه الفتور أيضا، أخذا بإطلاق النصوص المذكوره.

و لا يعارضها صحيح ابن جعفر بعد حمله على الصحيح، كما لا مجال للبناء على أماريه الفتور وحده لما سبق فى الصحيح.

ثم إن ظاهر النصوص المتقدمه أنّ الشهوه أماره المنى عند اشتباه الخارج، لا عند الشك فى خروج الماء، بل مقتضى الأصل معه الطهاره و إن تحققت الشهوه،

و فى النساء ىرجع إلى الشهوه (١)، و فى الفتور وحده إشكال (٢).

نظير ما تقدم فى الصحيح.

لكن قد يدل على أماريه الشهوه حينئذ خبر محمد بن مسلم: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: رجل رأى فى منامه فوجد اللذه و الشهوه ثمّ قام فلم ير فى ثوبه شيئا. قال:

فقال: إن كان مريضا فعليه الغسل، و إن كان صحيحا فلا شىء عليه» (١)، بناء على حملة على صورته الشك فى خروج شىء، لأن عدم الرؤيه لا يستلزم اليقين بالعدم، و لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلى ناقضيه الاحتلام من دون إنزال فى المريض - كما صرح به فى الحدائق و الجواهر - بل هو لا - يناسب التعليل المتقدم فى صحيح ابن أبى يعفور الظاهر فى المفروغيه عن اعتبار خروج المنى فى وجوب الغسل.

إلا - أنّ ما ذكر لا - يكفى فى حملة على صورته الشك فى الخروج مع ظهوره فى بيان الحكم الواقعى، و لا سيما مع قرب حصول اليقين بالعدم من الفحص عند القيام من النوم قبل مضى فتره يمكن فيها جفاف الخارج.

على أنه لم يعرف القول بأماريه الشهوه عند الشك فى أصل الخروج لا فى الصحيح و لا فى المريض.

و ليس حملة على ذلك بأقرب مما ذكره بعضهم من حملة على صورته وجود شىء من البلل القليل على جسده، و إن كان ذلك بعيدا أيضا.

فالمتمعن طرح الخبر، و لا سيما مع ضعف سنده و عدم ظهور عامل به.

(١) تقدم أنّ المدار عليها واقعا.

(٢) بل منع، لظهور نصوصها فى إناطه وجوب الغسل عليها - واقعا أو ظاهرا - بالإنزال عن شهوه.

و به يخرج عن إطلاق أماريه الفتور لو تمّ الدليل عليه، فضلا عما إذا لم يتم، لما سبق.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

بقي شيء: وهو أنه صرح جملة من الأصحاب بعدم وجوب الغسل على المرأة بخروج منى الرجل منها، وهو المدعى عليه الإجماع في كشف الثام و عن ظاهر التذكرة.

و يقتضيه صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله أو موثقه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تغتسل من الجنابه ثم ترى نطفه الرجل بعد ذلك هل عليها غسل؟ فقال: لا» (١)، وغيره مما يأتي.

فما في السرائر من إطلاق وجوب الغسل عليها إن علمت بأن الخارج منى، ضعيف، أو محمول على العلم بأنه منيها.

هذا، و مقتضى الأصل عدم وجوب الغسل عليها لو احتملت أن الخارج منيها، أو مختلط به، كما صرح بالثاني في القواعد وغيره. لكن عن نهایه الاحكام وجوبه مع الظن بالاختلاط، كما إذا كانت ذات شهوة جومعت جماعا حصلت به شهوتها، لغلبه الظن بالاختلاط. انتهى.

و عن الدروس أنها لو شكت فالأقرب الغسل، و عن البيان أنه حينئذ الأولى، و في جامع المقاصد في حكم الشك: «وقيل: يجب، إذ الأصل في الخارج من المكلف أن يتعلق حكمه به إلى أن يتحقق المسقط له، و لا بأس به، لما فيه من الاحتياط و تحقق البراءة معه».

لكن لا أصل لأصله تعلق حكم الخارج من الإنسان به.

و الاحتياط - مع أنه إنما يجب بالإضافة إلى ما يشترط فيه الطهاره، كالصلاه، دون ما يحرم بدونها، كالمكث في المسجد - مورد لاستصحاب عدم خروج المنى منها.

بل قد يدعى أن الأصل في الخارج منها أن يكون منى الرجل، لصحيح سليمان بن خالد أو موثقه عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول فخرج منه شيء، قال: يعيد الغسل، قلت: فالمرأة يخرج منها بعد الغسل، قال: لا تعيد

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

مسألة ٢ من وجد منيا و علم أنه منه بجنبه لم يغتسل منها وجب عليه الغسل

مسألة ٢: من وجد على بدنه أو ثوبه منيا و علم أنه منه بجنبه لم يغتسل منها (١) وجب عليه الغسل،

[الغسل. خ] قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأه إنما هو من ماء الرجل «(١)»، و نحوه صحيح منصور «٢».

لكنه لا يخلو عن إشكال، لعدم ظهوره في بيان حكم الشك، بل في بيان واقع الخارج منها، فلا بد أن يراد به الصورة المتعارفه المعهودة التي لا يثار فيها الشك.

و مما سبق يظهر ضعف ما تقدم عن نهایه الاحكام، لعدم الدليل على حجية الظن بنحو يخرج به عن الاستصحاب.

و توهم: أنّ وجوب الغسل في مورد كلامه- و هو سبق حصول الشهوه لها- مقتضى إطلاق النصوص المتضمنه إناطه الغسل بالشهوه.

مدفوع: بظهور النصوص المذكوره في إناطه وجوب الغسل عليها واقعا في ظرف الإنزال منها بالشهوه، للتفصيل في النازل منها، لا في إناطه وجوبه ظاهرا بها عند الشك في الإنزال منها للتفصيل في الخارج منها مما يحتمل كونه منها.

(١) أما لو علم أنه منه و احتمل كونه من جنبه اغتسل منها، فقد جزم في الجواهر بعدم وجوب الغسل، لاستصحاب الطهاره.

و ذكر أنه لا- يجرى فيه ما ذكره فيمن تيقن بالطهاره و الحدث و شك في المتأخر منهما من وجوب الغسل، لقاعده الاشتغال بعد تعارض الاستصحابين، أو عدم جريانها ذاتا، للفرق بينه و بين ما نحن فيه بالعلم هناك بكل من الحدث و الطهاره و الجهل بالسبق و اللحق، أما هنا فلم يعلم بحدوث جنبه غير الأولى- المتيقنه الارتفاع- فضلا عن التردد بين السابق و اللحق، فالأصل عدم الجنبه

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنبه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنبه حديث: ٢.

الجديده، كما هو الحال فى كل ما شك فى تعدده و اتحاده.

و قد يستشكل فيه: بأنه لا- أثر لإحراز الاتحاد و التعدد فى جريان الاستصحاب، بل المعيار فيه على اليقين و الشك، و هما حاصلان فى المقام، لليقين بالجنابه حين خروج المنى و الشك فى ارتفاعها.

و من هنا ذكر سيدنا المصنف و شيخنا الأستاذ قدس سرهما أن المقام من موارد تعاقب الحالتين المتضادتين مع الجهل بالتأخر منهما.

نعم، حيث لم يعلم بتكرر سبب الجنابه، بل احتمال كونه عين السبب الأول الذى وقع الغسل منه كان منشأ الشك فى التقدم و التأخر الجهل بتاريخ الجنابه المعلومه حين خروج المنى مع العلم بتاريخ الغسل، فجريان الاستصحاب فيه مبنى على جريان استصحاب مجهول التاريخ من الحالتين المتعاقبتين و معارضته لاستصحاب معلوم التاريخ منهما، كما ربما ينسب للمشهور، و حيث كان التحقيق عدم جريانه فلا معارض لاستصحاب الطهاره فى المقام، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره أيضا.

لكنه مندفع بأن للفرق المذكور أثرا فى جريان الاستصحاب، إذ مع إحراز تعدد الفرد لا يحتمل انطباق الفرد المتيقن المشكوك الانتقاض على الفرد المعلوم الانتقاض، غايه الأمر أنه يحتمل انتقاضه بانتقاضه، لاحتمال تأخر الرافع عنهما و رفعه لهما معا، فيستصحب، و يبنى على الكلام فى تعاقب الحالتين.

أما مع عدم إحراز التعدد، فيحتمل انطباق المتيقن المشكوك الانتقاض على المتيقن المعلوم الانتقاض و الذى يستحيل التعبد ببقائه، و حيث كان مقتضى الاستصحاب التعبد بالمستصحب مطلقا و على كل حال، فلو جرى فى الفرد المذكور كان مقتضاه التعبد ببقائه و إن انطبق على المتيقن الارتفاع، الذى يمتنع التعبد ببقائه، فيمتنع جريان الاستصحاب، على ما ذكرناه فى غير مورد من نظائره، منها الشبهه العبايه.

و دعوى: جريان نظير ذلك فى القسم الثانى من استصحاب الكلى، لتردد

المستصحب بين مقطوع البقاء و مقطوع العدم و الارتفاع.

مدفوعه: بالفرق بينهما، بأن التردد هناك بلحاظ الخصوصيتين الخارجيتين عن موضوع الأثر، أما بلحاظ الفرد بما هو فرد للكلية الذى هو موضوع الأثر فهو مشكوك البقاء لا- غير، و ليس القطع ببقائه أو ارتفاعه إلا- تقديريا معلقا على اتحاده مع إحدى الخصوصيتين الخارجيتين عن موضوع الأثر.

أما هنا، فالتردد بلحاظ واقع المستصحب بما هو فرد من موضوع الأثر، لوضوح أنّ الجنابه حين خروج المنى الخاص التى يراد استصحابها ليست هى الجنابه المقيده بخروجه، على نحو يكون عنوانا تقييدا مأخوذا فى المستصحب، لعدم دخله فى موضوع الأثر، بل الأثر قائم بالجنابه من حيث هى، و ليس كونها حين خروج المنى إلا حاكيا محضا عن واقع الجنابه الذى يحتمل اتحاده مع الجنابه التى يقطع بارتفاعها بالاغتسال منها.

فلا مجال لاستصحاب الفرد المذكور على ما هو عليه من إجمال و ترديد، بل ليس فى المقام إلا فرد متيقن علم بارتفاعه، و آخر مشكوك الحدوث مقتضى الاستصحاب عدمه، كما ذكره فى الجواهر.

و مما ذكرنا يظهر الإشكال فيما ذكره بعض مشايخنا من جريان الاستصحاب المذكور و معارضته لاستصحاب الطهاره بعد الغسل المتيقن، و أنه من استصحاب الكلية، لاستصحاب كلية الجنابه حين خروج المنى المردد بين معلوم الارتفاع و مشكوك الحدوث، و ذكر أنه من صغريات القسم الرابع الذى جعله لاستصحاب الكلية.

وجه الإشكال: ما أشرنا إليه من عدم كون حين خروج المنى عنوانا تقييدا للمستصحب، لعدم دخله فى ترتب الأثر، بل ليس هو إلا- حاكيا محضا عن واقع الجنابه الخاص، فهو من استصحاب الفرد المردد بالنحو المتقدم لكلية الجنابه ذات الآثار المعهوده، و ليس من استصحاب الكلية المقيده، فضلا عن أن يكون من القسم المذكور، الذى لا- مجال لإطاله الكلام فيه هنا، بل يوكل لمحلّه.

و يعيد كل صلاه لا يحتمل سبقها على الجنابه المذكوره، دون ما يحتمل سبقها عليها (١)،

كيف و لو بنى على جريان الاستصحاب فى مثل ذلك انتقض بجميع موارد الشك فى تجدد العارض بعد العلم بارتفاعه، لإمكان الاستصحاب بفرض عنوان صالح للانطباق على الوجود المتيقن المنتقض و الوجود المتجدد المحتمل، و لا- أقل من عنوان آخر وجود يعلمه الله تعالى، فيعارض استصحابه باستصحاب نقيضه أو ضده المتيقن عند ارتفاع الوجود السابق، و هو راجع لسد باب الاستصحاب.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل فى جريان استصحاب الطهاره فى المقام و عدم معارضته باستصحاب الجنابه.

نعم، قد يستشكل فيه بأنه و إن أحرز معه عدم الجنابه إلا أنه لو طرأ سبب الحدث الأصغر لا يحرز ارتفاع كلى الحدث بالوضوء، بل مقتضى استصحاب الكلى المذكور ترتب أثره و إن لم يترتب أثر خصوص الجنابه.

و قد تعرضنا فى الأصول لاندفاع ذلك بما لا مجال لإطاله الكلام فيه هنا، لاختلاف وجوه الدفع باختلاف المباني فى اجتماع الحدث الأصغر مع الأكبر.

مضافاً إلى ما يظهر من حديث أبى بصير الآتى من ظهور المفروغيه عن عدم الحاجه للغسل مع الشك فى الجنابه حتى بلحاظ كلى الحدث، و الاجتزاء مع طروء سبب الأصغر بالوضوء، بل هو المتيقن بلحاظ فتاوى الأصحاب و سيره المتشرعه، فلاحظ.

(١) كما هو المصرح به فى المعتمد و المنتهى و القواعد و جامع المقاصد و الروض و عن التذكرة و الدروس و البيان و غيرها.

و هو ظاهر فيما يجرى استصحاب عدم خروج المنى حينه، و هو ما علم بتأريخه مع الجهل بتأريخ خروج المنى، و أما فى غيره فلقاعده الفراغ.

لكن قال فى المبسوط: «ينبغي أن نقول: يجب أن يقضى كل صلاه صلاها

و إن علم تأريخ الجنابه و جهل تأريخ الصلاه (١)، و إن كانت الإعادة لها أحوط استحبابا (٢).

عند آخر غسل اغتسل»، و علل بالاحتياط: و هو كما ترى! إذ لا مجال لوجوبه بعد ما سبق.

على أنه لا وجه لتخصيصه بما يقع بعد الغسل، بل يجرى فيما يقع قبله إذا احتمل حصول الجنابه المتيقنه قبل ذلك، كما لا يتجه فيما يقع بعد الغسل السابق قبل طروء الجنابه المتيقنه.

إلا أن ينزل كلامه على غير ذلك، كما هو غير بعيد.

(١) لأنه و إن لم يجر حينئذ استصحاب عدم خروج المنى إلى حين الصلاه، بناء على ما هو الظاهر من أنه مع العلم بتأريخ أحد الحادثين لا يجرى استصحاب عدمه إلى حين وجود الآخر- كما لا يجرى مع الجهل بالتأريخين معا- إلا أنه لا يجرى استصحاب عدم الصلاه إلى حين خروج المنى، لعدم إحرازه بطلانها، لتوقف بطلانها على وقوعه بعده، و لا يحرز الاستصحاب المذكور إلا بناء على الأصل المثبت.

بل لو فرض جريانه في نفسه كانت قاعده الفراغ مقدمه عليه، كما أنها وارده على قاعده الاشتغال بالصلاه عند الشك في شرطها.

(٢) لم يتضح الوجه في تخصيص هذه الصوره بالاحتياط المذكور، إذ لا مميز لها عن صوره الجهل بالتأريخين معا بعد عدم جريان الاستصحاب المحرز للصحه.

نعم، تمتاز عنهما بجريان الاستصحاب المذكور صوره العلم بتأريخ الصلاه و الجهل بتأريخ الجنابه.

إلا- أنّ قاعده الاشتغال كما تكون موروده للاستصحاب المذكور، كذلك هي موروده لقاعده الفراغ الجاربه في الصورتين المذكورتين، و من ثمّ لا يبعد أن يكون

و إن لم يعلم أنه منه لم يجب عليه شيء (١).

مراده تعميم الاحتياط لجميع الصور، كما أُلزم به الشيخ فيما تقدم، فلاحظ.

(١) كما في المدارك و ظاهر كشف اللثام و عن الذخيره و شرح الدروس و الوافي و غيرها، عملاً بالاستصحاب.

و قد صرح جماعه من الأصحاب بوجوب الغسل إذا كان الثوب مختصاً به، بل عن التذكرة الإجماع عليه.

و استدلل عليه بموثق سماعه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام و لم ير في منامه أنه احتلم فوجد في ثوبه و على فخذ الماء هل عليه غسل؟ قال: نعم» (١).

و موثقه الآخر عنه عليه السلام: «سألته عن الرجل يرى في ثوبه المنى بعد ما يصبح و لم يكن رأى في منامه أنه قد احتلم قال: فليغتسل و ليغسل ثوبه و يعيد صلاته» (٢).

و أما ما في حديث أبي بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب بثوبه منياً و لم يعلم أنه احتلم. قال: ليغسل ما وجد بثوبه و ليتوضأ» (٣)، فقد حمّله الشيخ على الثوب المشترك.

و يشكل بأنّ الموثق الأول كالصريح في صورته العلم بكون المنى منه، كما هو مقتضى فرض رؤيه الماء على فخذه، بل هو الذي يشعر به في الثاني فرض رؤيه المنى بعد ما يصبح، حيث يشعر بفرض خروج المنى ليلاً المستلزم للعلم بكونه منه، و إلا فلا خصوصيه لوقت الرؤيه مع الشك في كون المنى منه. و لا أقل من كون ذلك مقتضى ظهور الخبرين سؤالاً و جواباً في إرادته الحكم الواقعي، فيكون منشأ السؤال ما أشير إليه في الموثقين من احتمال اعتبار الاحتلام في ناقضيه المنى و لو لتخيل اعتبار الشهوه حين خروجه.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

و أما حديث أبي بصير، فلا إشعار فيه بإرادته الثوب المشترك، بل ظاهر الإضافة الاختصاص.

و لعل الأقرب حمله على صورته الشك في خروج المنى منه بالنحو الموجب لفعليه الجنابه، كما هو مقتضى فرض نفي العلم بالاحتلام فيه، لا نفي الاحتلام واقعا، كما تضمنه الموثقان، فيكون عاضدا لمقتضى القاعده التي يتعين العمل بها، لعدم المخرج عنها.

و لعل ذلك هو مراد غير واحد من الأصحاب ممن خص وجوب الغسل باختصاص الثوب، فإنّ التفصيل بينهما وإن كان موهما لإرادتهم فيهما معا الحكم الظاهري عند الشك في خروج المنى منه الذي هو المراد مع اشتراك الثوب.

بل هو الذي يشعر به اهتمام بعضهم بتحقيق معيار الاشتراك، و كلامهم في اعتبار كون رؤيه المنى عقيب الانتباه بلا فصل، و غير ذلك مما لا ينبغي إطاله الكلام فيه لو كان المدار على العلم، لأن التحويل عليه أيسر.

بل هو الظاهر من جامع المقاصد و الروض، و كالصريح مما عن الموجز الحاوي، و ما في الرياض من خروج الحكم عن عموم عدم نقض اليقين بالشك، و ما عن نهايه الاحكام من توجيهه بالعمل بالظاهر.

إلا أنّ ظاهر بعضهم أنّ تخصيص الحكم بصوره اختصاص الثوب لاختصاص العلم بكون المنى منه بها، كما يناسبه ظهور كلامهم في العلم بجنابه أحد الشريكين في فرض الاشتراك المناسب لفرض العلم بجنابه صاحب الثوب في فرض الاختصاص، و هو مقتضى تعليقه في المبسوط بتحقق خروجه منه و في المعتبر و المنتهى و محكى التذكرة و التحرير بأنه منه، و أنه لا يحتمل خروجه من غيره، بل هو صريح ما عن المرتضى و ابن إدريس من اعتبار عدم احتمال كون المنى من غير صاحب الثوب و أن المدار على العلم.

فلا بد أن يكون تحريرهم للمسألة لدفع توهم اعتبار الاحتلام في ناقضيه المنى - كما يظهر من التذكرة - أو اعتبار العلم بخروجه حين خروجه - كما يظهر من

مسألة ٣: إذا دار أمر الجنازة بين شخصين يعلم كل منهما أنها من أحدهما لم يجب الغسل على أحدهما (١)،

المنتهى - أو لمتابعه النصوص أو لغير ذلك.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب، حيث ذكروا ذلك في واجدى المنى في الثوب المشترك، المفروض عندهم العلم بجنازة أحدهما، بل في مفتاح الكرامة أنه قطع به كل من تعرض له، و ادعى في المدارك و الحدائق الاتفاق عليه، و فى الجواهر: «لم أعتز فيه على خلاف بين أصحابنا، بل لعله إجماعى، كما عساه يظهر من المنقول فى السرائر من خلاف المرتضى و به صرح بعض متأخرى المتأخرين، كصاحب المدارك و غيره».

و يقتضيه الاستصحاب الجارى فى حق كل منهما، بناء على ما هو الظاهر من عدم مانع العلم الإجمالى من عموم أدله الأصول لأطرافه ذاتا، و إنما يمنع من جريانها إذا كان منجزا، لامتناع الترخيص فى المعصية المعلومه أو المحتمل، أما مع عدم منجزيته فلا يمنع من فعله جريان الأصل.

بل الظاهر أنّ من يقول بمانع العلم الإجمالى من جريان الأصل ذاتا إنما يقول بمانعته من جريان كلا الأصلين فى حق شخص واحد، لا من جريان كل من الأصلين فى حق شخص، كما فى المقام، لفرض عدم ابتلاء أحدهما بتكليف الآخر، ليرجع للأصل الجارى فى حقه.

هذا، و لا فرق فى عملهما بين مخالفتها احتمال الجنازة دفعه و تدريجا، حيث لا تحصل المخالفة من كل منهما فى الصورتين إلا- من دون منجز مانع من جريان الأصل، خلافا لما عن الصيمرى فى شرح الالتباس، فممنع من دخولهما المسجد أو قراءتهما العزائم دفعه، و أنكر ذلك فى جامع المقاصد حتى نسبه إلى بعض القاصرين.

هذا، و لا ينبغي التأمل فى حسن الاحتياط بالغسل، و لعله إليه يرجع الحكم

باستحباب الغسل فى المبسوط و المعتبر و المنتهى و جامع المقاصد و الروض و جملة غيرها، بل عن شرح الدروس نسبتة للأصحاب، و إن كان ظاهر بعضهم الاستحباب شرعا، للاحتياط لكنه غير ظاهر.

و العمده حسن الاحتياط عقلا مع ما هو التحقيق من إمكانه فى العبادات.

نعم، لا بد من ضم الوضوء إليه مع الحدث الأصغر، و كأن إهمالهم له لوضوح توقف الاحتياط عليه.

و ينوى بالغسل الاحتياط، لا الوجوب، خلافا لجامع المقاصد و الروض من أنهما ينويان به الوجوب، كما فى كل احتياط، إذ لا معنى لنيته مع عدم الجزم به، إلا أن يراد نيته رجاء، أو وصفا لتعيين نوع المأتى به، لا غاية له.

ثمَّ إنّ فى جامع المقاصد: «و لو علم المجنب منهما بعد ذلك فالوجه وجوب الإعادة»، و كأنه للاقتصار فى ترك الجزم بالنيه على حال التعذر.

لكن تنظر فيه فى الروض و استظهر فى المدارك الإجزاء.

و لا- ينبغى التأمل فيه، إذ انكشاف بطلان الغسل من حين وقوعه لا- يناسب مشروعيه الاحتياط، و بطلانه بانكشاف الحال- مع غرابته- مدفوع بالاستصحاب.

(١) فلا يحتاج للغسل فى بنائه على صحه صلاته الواجبه عليه و جواز المكث له فى المسجد و غيرها.

(٢) فيبنى على صحه الصلاه التى تبرع بها الشخص المذكور عن الميت، كما يبنى المقتدى به أو من يقتدى هو به على صحه الجماعه، بنحو تترتب آثارها من سقوط القراءة، و العفو عن الزيادة العمديه للمتابعه، و إلغاء حكم الشك من الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر، و غير ذلك مما يتعلق بالغير من أحكام جنابه الشخص المذكور.

إذا لم يعلم بالفساد، أما لو علم به (١) و لو إجمالاً (٢) لزمه الاحتياط، فلا يجوز الائتمام لغيرهما بأحدهما (٣) إن كان كل منهما مورداً للابتلاء (٤)، فضلاً عن الائتمام بكليهما (٥)،

(١) أو بتكليف فعلي في حق أحدهما أو في حق ثالث، كما لو علم أحدهما بحرمة المكث عليه في المسجد أو حرمة تمكينه لصاحبه من ذلك أو التسبب لوقوعه منه، بناء على حرمة تمكين الجنب من ذلك أو التسبب لوقوعه منه و إن كان معذوراً، أو علم شخص ثالث بحرمة تمكين أحد الشخصين من ذلك أو التسبب لوقوعه من أحدهما.

و كذا لو علم بأحد الأمرين من الفساد و التكليف الفعلي.

(٢) بناء على ما هو المشهور من منجزيه العلم الإجمالي.

(٣) بناء على ما نعه جنابه الشخص الواقعيه من الائتمام به و إن لم تكن منجزه عليه، على ما يأتي الكلام فيه في حكم ائتمام أحدهما بالآخر، حيث يقتضى العلم الإجمالي تنجز الاحتمال في جميع الأطراف بنحو يمنع من المخالفه الاحتماليه.

(٤) بأن كان واجداً لشرائط الائتمام الأخرى بنظر الشخص المذكور، و كان قادراً على الائتمام به شرعاً و تكوينياً في بعض الصلوات المكلف بها فعلاً أو التي يعلم بتجدد التكليف بها، و لم تكن هناك صوارف نفسيه أو خارجيه عن الائتمام به، بنحو يكون المنع منه منشأً للمسؤوليه بنظر العقلاء لاستتباعه نحواً من الحرج و الضيق، على ما حقق في محله من موانع منجزيه العلم الإجمالي.

و ربما يخص عدم الابتلاء بالأخير، إلا أنّ المتعين التعميم لما قبله، إما لدخوله فيه موضوعاً، أو لمشاركته معه حكماً.

(٥) للزوم المخالفه القطعيه الإجماليه، التي لا إشكال في منع العلم الإجمالي منها.

و ما فى الجواهر من عدم ظهور الخلاف فى جواز الائتمام بكل واحد منهما بفرضين، لم يتضح بنحو معتد به فى الخروج عن القواعد المقرره للعلم الإجمالى.

نعم، هو متجه مع عدم الابتلاء بأحدهما عند الابتلاء بالآخر.

(١) كما فى المعتبر و جامع المقاصد و الروض و كشف اللثام و عن الإيضاح و البيان و حاشيه الشرائع و المسالك و غيرها.

للعلم تفصيلا ببطلان الائتمام، إما لبطلان صلاه الإمام أو المأموم بعد تردد الجنابه بينهما، فلا يجوز ترتيب آثار الائتمام من المأموم بالاكْتفاء بقراءه الإمام و الزيادة للمتابعه و غيرهما، و لا من الإمام بالرجوع للمأموم فى الشك، و لا من ثالث بالاتصال بالإمام من طريق المأموم المذكور.

لكن فى القواعد: «و لكل منهما الائتمام بالآخر على إشكال»، و عن الذكرى التردد فيه، و ظاهر المنتهى الميل للجواز، و استظهره فى المدارك و الرياض، و هو المحكى عن التذكرة و التحرير و نهايه الاحكام و الذخيره و شرح الدروس، و إليه جنح فى الحدائق فى صدر كلامه و إن رجع عنه أخيرا إلى المنع أو التوقف.

و استدل عليه فى كلماتهم.

تاره: بسقوط أحكام هذه الجنابه بنظر الشارع، و لذا يجوز لكل منهما فى نفسه ترتيب أحكام الطاهر، من دخول المساجد و قراءه العزائم و غيرهما.

و أخرى: بصحة صلاه كل منهما شرعا، فتصح جماعتها، لتحقق شرطها.

و ثالثه: بأن التكاليف منوطه بالظاهر لا بالواقع، و كل منهما طاهر ظاهرا.

و رابعه: بالمنع من حصول الحدث إلا مع تحقق الحدث من شخص بعينه.

و خامسه: بأن صلاه الإمام صحيحه قطعاً حتى لو بطل الائتمام، و المأموم قد ائتم فى صلاه يعلم صحتها فصح ائتمامه.

و هذه الوجوه - كما ترى - مبنية على اختلاط الحكم الواقعى بالظاهرى، و إلا

فلا ينبغي التأمل في عموم سببهِ خروج المنى للجنابه، و عموم مانعيه الجنابه من الصلاه، و عموم شرطيهِ صحه كل من صلاه الإمام و المأموم في صحه الائتمام، لعموم أدله الأحكام المذكوره، و لذا لو تعين بعد ذلك من خرج منه المنى فلا يظن من أحد التوقف في انكشاف جنابته من أول الأمر و بطلان صلاته و جماعته.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٣٤٣

غايه الأمر أنّ الجهل عذر مسوغ للرجوع للأصول الظاهريه المحرزه لصحه العمل، و لا مجال لها مع العلم بالبطلان إجمالاً، فضلاً عن العلم به تفصيلاً- كما هو محل الكلام- و لذا لا إشكال ظاهراً في عدم جواز ائتمام المكلف بمن يعلم هو بخروج المنى منه و إن كان الإمام متعبداً ظاهراً بصحه عمل نفسه.

و ما في الرياض من عدم العبره بالواقع و إن علم به إجمالاً، و لذا تصح صلاتهما و تسقط أحكام الجنابه عنهما قطعاً و وفاقاً.

خلط بين العلم الإجمالي المنجز الذي يبتنى عليه الكلام و غيره الذي هو مورد القطع و الوفاق المشار إليهما في كلامه.

على أنه لو تمّ لا مجال فيما إذا لزم منه العلم التفصيلي بالبطلان، كما في المقام، بل هو نظير ما لو علم زيد إجمالاً بنجاسه مائه أو ثوب جاره ثمّ لاقى الثوب الماء.

و أما ما تضمن عدم وجوب الإعادة على المأمومين بانكشاف بطلان صلاه الإمام لعدم الطهاره، أو الكفر، أو عدم الاستقبال، أو عدم النيه «١»، فهو لا يدل على صحه الجماعه واقعا مع الجهل بالحال، لإمكان الاجتزاء بالصلاه الناقصه مع العذر، كما في موارد حديث: «لا تعاد».

و لذا كان مورد بعضها صورته علم الإمام بالفساد، و لا يظن من أحد البناء على ذلك في المقام و غيره.

فلا مخرج عما عرفت من القاعده.

ثمّ إنّ ذلك يجري في غير الائتمام مما يبتنى فيه الصحه من أحدهما على الصحه من الآخر، كصلاه الجمعة التي يعتبر فيها عدد معين، كما ذكره في جامع

(١) راجع الوسائل باب: ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة.

ص: ٣٤٣

كما لا يجوز لغيرهما استنابه أحدهما في صلاة أو غيرها مما يعتبر فيه الطهاره (١).

المقاصد و محكى الايضاح.

(١) كأنه للعلم الإجمالى المانع من الاجترأ بفعل كل منهما.

و ربما يكون هو المراد مما فى الجواهر من عدم جواز استئجارهما للعلم بفساد صلاة أحدهما.

لكن فعل كل منهما لما لم يكن اختياريا للمستنيب فلا يكون موردا لابتلائه الفعلى قبل تحققه، بل يتوقف الابتلاء به على تحققه، حيث يكون أثر صحته براه ذمه المنوب عنه و ليس الابتلاء به قبله إلا تعليقا غير كاف فى منجزيه العلم الإجمالى، فإذا استأجر أحدهما بعينه و ملك العمل فى ذمته لقدرته عليه و لو بتجديد الغسل، كان له البناء على صحه عمله بعد وقوعه عملا باستصحاب طهارته، لعدم الابتلاء بعمل الآخر.

و لا مجال لقياس ذلك بالائتمام بأحدهما، لأن الصلاة مع الائتمام فرد من الصلاة التى يقع بها امثال الأمر الفعلى بالصلاة، فهو مورد للابتلاء بمجرد التكليف بالصلاة إذا كان مقدورا للمكلف.

أما الاستئجار فى المقام، فهو نظير ما لو علم إجمالا بنجاسه بعض ما فى السوق أو غصبيته، حيث يجوز الشراء من شخص بعينه و يبني على صحه الشراء و طهاره المشتري، لعدم الابتلاء قبل الشراء بشىء مما فى السوق و عدم الابتلاء بعده إلا بما اشتراه.

نعم، لو أتى الآخر بما يتوقف على الطهاره بنحو النياه أيضا بإجاره أو تبرع صار فعل كل منهما موردا للابتلاء الموجب لمنجزيه العلم الإجمالى ببطلان أحدهما، نظير ما لو اشترى من جملة أشخاص يعلم بغصبيه ما أخذه من بعضهم أو بنجاسته. و لعله إليه يرجع ما سبق من الجواهر.

ص: ٣٤٤

مسألة ٤ البلب المشكوك الخارج قبل الاستبراء منه بالبول بحكم المنى ظاهرا

مسألة ٤: البلب المشكوك الخارج بعد خروج المنى و قبل الاستبراء منه بالبول بحكم المنى ظاهرا (١).

الثاني الجماع

اشاره

الثاني: الجماع، و لو لم ينزل (٢)،

بقي في المقام أمر، و هو أنه لو كان أحد الشخصين خارجا عن الابتلاء فرتب أثر الطهاره في العمل المتعلق بالثاني ثم ابتلى بالأول.

فإن كان مرجع اعتبار الطهاره في العمل الواقع إلى بطلانه واقعا بحيث يجب تداركه بعد ظهور الحال، و جب تداركه بمجرد الابتلاء بالأول، كما هو الحال في الاستنابه، فلو استناب أحدهما لعدم الابتلاء بالآخر و بعد إتيانه بالعمل ابتلى بالآخر بائتمام أو عمل نيابي، و جب تدارك العمل الأول، للعلم الإجمالي ببطلانه أو بحرمة الائتمام بالآخر أو بطلان العمل النيابي الواقع منه آخرا، فيجب الاحتياط بإعادة العمل الأول و ترك الائتمام بالآخر أو إعادة العمل الواقع منه أيضا.

و إن كان مرجعه إلى عدم جواز الإقدام عليه إلا أنه لا يجب تداركه لو وقع إما لعدم قابليته للتدارك أو لصحته لو وقع بدون الطهاره عن عذر، لم يجب تداركه، كما لا يمتنع العمل المتعلق بالآخر، لعدم الأثر للعلم الإجمالي بعد عدم منجزيته بالإضافة لما وقع، لعدم وجوب تداركه على كل حال، كما لو سبق الائتمام، بناء على عدم وجوب الإعادة على المأمومين مع ظهور بطلان صلاه الإمام.

(١) الأنسب إيكال الكلام في ذلك للمسألة الثامنة و العشرين، لأنها أوسع بيانا و أكثر فروعاً.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب المتسالم عليه بينهم، و في الجواهر:

«بلا إشكال و لا خلاف فيه. بل عليه الإجماع محصلا و منقولاً نقلاً مستفيضا كاد يكون متواترا، بل هو كذلك.».

و تقتضيه النصوص المستفيضة، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام:

«سألته متى يجب الغسل على الرجل و المرأه؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الرجم» (١).

و صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبى صلّى الله عليه و آله فقال: ما تقولون فى الرجل يأتى أهله فيخالطها و لا ينزل؟ فقالت الأنصار:

الماء من الماء، و قال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل، فقال عمر لعلى عليه السّلام: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال على عليه السّلام: أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا توجبون عليه صاعا من الماء؟! إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل. فقال عمر:

القول ما قال المهاجرون و دعوا ما قالت الأنصار» (٢).

و أما ما عن أمير المؤمنين عليه السّلام من حصر سبب الغسل بالماء الأكبر (٣)، فلا بد من حمله على الحصر الإضافى بلحاظ إنزال غير المنى، أو الاحتلام من غير إنزال، كما يناسبه مورد نصوصه.

(١) لأن بعض النصوص و إن تضمن الإدخال أو الإيلاج الظاهرين بدوا فى إدخال تمام الذكر و إيلاجه، إلا أنه لا بد من الخروج عنه بما تضمن الاكتفاء بالتقاء الختانين، بحمله على إرادته تحاذيهما لبيان مقدار ما يعتبر إدخاله، لا على تلاصقهما، للفاصل بين موضع ختان المرأه و موضع الإدخال منها، كما ذكره غير واحد من الفقهاء و اللغويين، منهم الشيخ قدس سرّه فى المبسوط، بل فى مفتاح الكرامه أنه ذكره جماهير الأصحاب.

و لا مجال لجعل التقاء الختانين بمعنى تلاصقهما سببا آخر غير الإدخال، لظهور كلتا الطائفتين فى تحديد السبب الواحد الذى ينحصر به الغسل.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الجنابه و باب: ٧ منها حديث: ٦، ١١.

و لصحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع: «سألت الرضا عليه السّلام عن الرجل يجامع المرأة قريبا من الفرج متى يجب الغسل؟ فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، قلت: التقاء الختانيين هو غيبوبه الحشفه؟ قال: نعم» (١).

و على هذا، يمكن توجيه خبر محمد بن عذافر: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام متى يجب على الرجل و المرأة الغسل؟ فقال: يجب عليهما الغسل حين يدخله، و إذا التقى الختانان فيغسلان فرجيهما» (٢)، بناء على ما هو الظاهر من كون الذيل جملة مستأنفه لبيان حكم التقاء الختانيين في مقابل حكم الإدخال، فيدل على انفكاك أحدهما عن الآخر و عدم وجوب الغسل بالتقاء الختانيين بالمعنى الحقيقي - كما ذكرنا- و ليس معطوفا عطفا تفسيريا، لعدم مناسبه تركيب الكلام و بعد الاهتمام ببيان غسل الفرج بعد ذكر وجوب الغسل.

و لا مجال لجعل القرينه عليه ذكر الفاء في قوله: «فيغسلان» بدعوى عدم كون المورد من موارد دخولها على جزاء الشرط، إذ لا محل للفاء حتى على تقدير العطف.

نعم، قد ينافى ما ذكرنا صحيح على بن يقطين: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يصيب الجاربه البكر لا يفضى إليها و لا ينزل عليها أ عليها غسل؟ و إن كانت ليست ببكر ثمّ أصابها و لم يفض إليها أ عليها غسل؟ قال: إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل، البكر و غير البكر» (٣).

و صحيح الحلبي: «سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل، أ عليه غسل؟ قال: كان على عليه السّلام يقول: إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل. قال:

و كان على عليه السّلام يقول: كيف لا يوجب الغسل، و الحد يجب فيه؟! و قال: يجب عليه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

المهر و الغسل» (١).

فإنّ التعبير بوقوع الختان على الختان في الأول و مسه له في الثاني لا يناسب إرادته المحاذاه جدا، و لا سيما مع فرض عدم الإفضاء في الأول، حيث يبعد الاتكال في بيان الحكم المسؤول عنه على المفهوم دون المنطوق.

لكن حمل الثاني على إرادته المس الحقيقي دون الإدخال، لا يناسب ما تضمنه السؤال فيه من فرض إصابه الرجل المرأه الظاهره في الإدخال، الذي لا إشكال في وجوب الغسل به، فلو لم يحمل الجواب عليه لزم عدم بيان الحكم المسؤول عنه.

على أنه لا مجال للتعويل على الصحيحين مع مفروغيه الأصحاب عن انحصار السبب بالإدخال، كما هو ظاهر نصوصه، بل هو كالصريح من صحيح عمر ابن يزيد: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يضع ذكره على فرج المرأه فيمنى، عليها غسل؟ فقال: إذا أصابها من الماء شىء فلتغسله و ليس عليها شىء إلا أن يدخله» (٢)، لوضوح أنّ وضع الذكر على الفرج كثيرا ما يستتبع التقاء الختانين.

فلا بد من طرح الصحيحين أو حملهما على ما يناسب ذلك، و لو كان بعيدا بلحاظ قله الفاصل بين الختانين حين الإدخال، فلاحظ.

(١) أما في المرأه، فهو المنسوب للمشهور في كشف اللثام و الحقائق و المفاتيح، و للمعظم في المدارك، بل عن المرتضى أنه قال: «لا أعلم خلافا بين المسلمين في أن الوطء في الموضع المكروه من ذكر أو أنثى يجري مجرى الوطء في القبل مع الإيقاب و غيبوبه الحشفه في وجوب الغسل على الفاعل و المفعول به و إن لم يكن أنزل، و لا وجدت من [في خ ل] الكتب المصنفه لأصحابنا الإماميه إلا ذلك، و لا سمعت من [ممن خ ل] عاصرني منهم من شيوخهم نحو من ستين سنه

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

يفتى إلا بذلك، فهذه مسألة إجماع من الكل، ولو شئت أن أقول: إنه معلوم بالضروره من دين الرسول صَلَّى الله عليه وآله أنه لا-خلاف بين الفرجين في هذا الحكم، وإن داود وإن خالف في أن الإيلاج في القبل إذا لم يكن معه إنزال لا يوجب الغسل، فإنه لا-يفرق بين الفرجين، كما لا تفرق باقي الأمة بينهما في وجوب الغسل بالإيلاج في كل واحد منهما»، وعن السرائر نسبتة لإجماع المسلمين.

لكن ظاهر الكليني، والشيخ في طهاره التهذيب عدم وجوب الغسل، لاقتصارهما في الباب المناسب على ذكر مرفوع البرقي الآتي الصريح في عدمه، كما أنه الظاهر من النهايه أيضا، حيث اقتصر على التقاء الختانيين، وكذا المراسم، حيث قيد به، بل هو صريح الاستبصار، وعن المرتضى أنه قال بعد الكلام السابق: «و اتصل لى فى هذه الأزمان عن بعض الشيعة الإماميه أن الوطء فى الدبر لا يوجب الغسل، تعويلا على أن الأصل عدم الوجوب، أو على خبر يذكر أنه فى منتخبات سعد أو غيرها.».

و ربما نسب الخلاف لغيرهم ممن اقتصر على ذكر الجماع فى الفرج- كالمفيد فى المقنعه- أو على الروايه المتضمنه عدم وجوب الغسل بالجماع فيما دونه- كالصدوق فى الفقيه- بناء على اختصاص الفرج بالقبل.

لكنه لا يخلو عن إشكال.

نعم، ظاهر طهاره المبسوط و الخلاف التردد تبعا لاختلاف الروايه، و هو الظاهر من المدارك و الحدائق و المفاتيح و محكى كشف الرموز.

إلا أن المحكى عن الشيخ فى صوم التهذيب و صوم المبسوط و نكاحه [١]

[١] كلامه فى صوم التهذيب شاهد بصدق النسبه، لأنه صرح بعدم التعويل على الخبر النافى للغسل، و أما كلامه فى صوم المبسوط و نكاحه فظاهر فى التردد، لأنه و إن حكم بعموم أحكام الجماع للوطء من جميع الجهات حتى الوطء فى الدبر، إلا أنه عقبه بأنه روى عدم وجوب الغسل و لا الإفطار بالوطء فيه، بنحو يظهر منه استثناءه من عموم الحكم للتردد، و لا سيما مع ما ذكره فى كتاب الصوم من أن الأول أحوط، حيث يظهر منه أن مرجع الجزم بالعموم للاحتياط لا لعدم التعويل على الخبر النافى، و أما الحائريات فلم يتيسر لى العثور عليها.

و الحائريات وجوب الغسل.

و من ذلك يظهر أنه لا مجال لدعوى الإجماع، فضلا عن الاستدلال به.

فلا بد من النظر فى الأدله اللفظيه التى استدل أو يستدل عليها به، و هى أمور.

الأول: قوله تعالى **أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ** «١»، حيث خرج منه الملامسه فى غير الفرجين بالإجماع و النصوص و تبقى الملامسه فى الدبر داخله فى إطلاقه.

بل هو مقتضى تفسيرها فى بعض النصوص «٢» بالوقاع و الجماع، و فى صحيح أبى مریم أو موثقه «٣» بالمواقعه فى الفرج، بناء على عموم الفرج للدبر، كما صرح به بعض اللغويين، بل عن المرتضى عدم الخلاف فيه بين أهل اللغة و الشرع.

لكن الآيه الشريفه ليست وارده لبيان سببيه الملامسه للجنابه، ليكون لها إطلاق فى ذلك، بل لبيان بدليه التيمم عن الغسل عند فقد الماء فى ظرف الحاجه إليه بسبب الملامسه، للمفروغيه عن سببها للجنابه، من دون أن يكون لها إطلاق فى ذلك.

على أن الملامسه ليست من المطلق الذى ثبت تقييده، ليقصر فى التقييد على المتيقن، و إلا- لزم تخصيص الأ- كثر، بل إلغاء موضوعيتها مطلقا، لأن السبب هو الجماع لا الملامسه المقارنه له، بل هى كناية عن الجماع فى الجملة، فإجماله موجب لإجمالها و لزوم الاقتصار فيها على المتيقن منه، و هو الجماع فى القبل.

و لا- مجال للاعتماد فى العموم للدبر على نصوص تفسيرها بالجماع، حتى بناء على ما لعله الظاهر من عمومه للوطء فى الدبر، لضعف أكثرها و ليس فيها ما هو معتبر السند إلا صحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن قول الله عز و جل:

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ١١، ١٢، ١٣، ١٤ و باب: ٦٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٩ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٤.

أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَقَالَ: هُوَ الْجَمَاعُ، وَ لَكِنَّ اللَّهَ سَتِيرٌ يَحِبُّ السِّرَّ فَلَمْ يَسْمَعْ كَمَا تَسْمُونَ» (١)، وَ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَجْرَى فِيهِ مَا يَأْتِي.

وَ لَا عَلَى حَدِيثِ أَبِي مَرْيَمَ الْمَفْسَرِ لَهَا بِالْمَوَاقِعِ فِي الْفَرْجِ، لِعَدَمِ وَرُودِهِ لِتَفْسِيرِهَا بِهِ ابْتِدَاءً، بَلْ لِلرَّدْعِ عَنِ حَمْلِ الْعَامَةِ لِلْمَلَامَسَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ، وَ بَيَانِ الْكِنَايَةِ بِهَا عَنِ الْجَمَاعِ مِنْ دُونِ اِهْتِمَامِ بِتَحْدِيدِهِ لِيُؤْخَذَ بِإِطْلَاقِهِ وَ يَحْمَلُ عَلَى الْجِنْسِ دُونَ الْعَهْدِ لِلْفَرْدِ الشَّائِعِ.

عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَتَضَحَّ عَمُومِ الْفَرْجِ لِلدَّبْرِ، فَإِنَّ اللَّغُويِّينَ وَ إِنْ ذَكَرُوا أَنَّهُ الْعُورَةُ الَّتِي هِيَ شَامِلَةٌ لَهُ، إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ أَنَّهُ أَيْضًا شَوَارِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ، وَ رَدَّ فِي شَوَارِ الرَّجُلِ بَيْنَ خُصُوصِ قَبْلِهِ وَ مَا يَعْمَهُ وَ الدَّبْرِ.

عَلَى أَنَّهُ لَا- مَجَالَ لِلتَّعْوِيلِ عَلَى اللَّغُويِّينَ فِي خُصُوصِيَّاتِ الْمَعَانِي، وَ لَا سِيَّمَا فِي مِثْلِ هَذَا الْمَعْنَى مِمَّا كَانَ كِنَايَا لَا حَقِيقِيَّةَا، وَ لَا سِيَّمَا وَ قَدْ اشتهر إطلاقه على خصوص القبل عرفا، حتى قال في محكي المصباح: «و الفرج من الإنسان القبل و الدبر، و أكثر استعماله في العرف في القبل»، بل نسبه في مجمع البحرين للعرب، حيث قال: «و الفرج من الإنسان - كفلس - قبله و دبره، لأن كل واحد منهما منفرج، و كذا استعماله العرب في القبل».

وَ عَلَيْهِ جَرَى اسْتِعْمَالُهُ فِي مَرْسَلِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ: «قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَتُوا حَزَنُكُمْ أَنِّي سِتُّمْ أَي: مَتَى سِتُّمْ فِي الْفَرْجِ، وَ الدَّلِيلُ عَلَى قَوْلِهِ فِي الْفَرْجِ قَوْلُهُ تَعَالَى نِسَاؤُكُمْ حَزَنٌ لَكُمْ، فَالْحَرْثُ: الزَّرْعُ، فِي الْفَرْجِ: فِي مَوْضِعِ الْوَلَدِ» (٢).

وَ خَبَرَ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ يَقُطِينَ: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ إِتْيَانِ الرَّجُلِ الْمَرْأَةَ مِنْ خَلْفِهَا، فَقَالَ: أَحَلَّتْهَا آيَةُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، قَوْلُ لُوطَ:

(١) الوسائل باب: ٦٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٧٢ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٦.

هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ و قد علم أنهم لا يريدون الفرج» (١).

و ما تضمن الأمر بالاحتياط فى الفرج، لأن منه الولد «٢»، كما قد يستفاد من معتبره يونس الواردة فى تغسيل الميت، حيث كرر فيها ذكر الفرج مطلقا غير مقيد، ثم قال عليه السلام فى كيفية وضع القطن: «فضعه على فرجه قبل و دبر [قبلا- و دبرا]» (٣)، لإشعارها باحتياج التعميم للقرينه.

بل لعل بعض ما مضى يراد منه خصوصا قبل المرأة، كما لعله المراد مما تضمن النهى عن ركوب الفروج السروج، معللا بأنه يهيجهن «٤».

و هو الظاهر مما تضمن كراهه النظر لباطن فرج المرأة «٥»، لوضوح أن ما يمكن النظر لباطنه هو القبل، بل لعله المراد مما تضمن كراهه النظر له حين الجماع «٦»، فتأمل.

و بالجمله: بالنظر فى مجموع الاستعمالات يتضح استعمال الفرج.

تاره: فى مطلق العوره.

و أخرى: فى خصوص القبل.

و ثلثه: فى قبل المرأة.

و لعل الأخيرين أشهر من الأول.

و لا طريق مع ذلك للبناء على عمومه فى مثل هذا الحديث للدبر، و لا سيما مع مناسبه مورده للاختصاص بالقبل، لأنه المعهود فى الجماع المناسب للذه و طلب الولد.

(١) الوسائل باب: ٧٣ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٣.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٤) راجع الوسائل باب: ٩٣ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

(٥) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٤.

ص: ٣٥٢

و مثله كثير من الإطلاقات، كإطلاق الأمر بغسل الفرج في غسل الجنابه «١» و تغسيل الميت «٢»، و إطلاق النهى عن النظر لفرج المرأة «٣»، و نحوها.

بل ربما كان في بعضها خصوصيات معينه لإرادته القبل منه، فتؤيد ما ذكرنا.

و من ذلك يظهر أنه لا- مجال لما في الجواهر من الاستدلال بإطلاق ما دل على وجوب الغسل بالإدخال و الإيلاج و غيبوبه الحشفه في الفرج.

على أنّ المضمون المذكور لم يرد فيما بأيدينا من النصوص، عدا ما في خبر دعائم الإسلام: «و قالوا عليهم السلام: إن التقاء الختانيين هو أن تغيب الحشفه في الفرج، فإذا كان ذلك وجب الغسل، كان به إنزال أو لم يكن» «٤».

لكنه حيث ورد لتحديد المراد بالتقاء الختانيين، فهو ظاهر في خصوص القبل محافظه على المناسبه بين المفسر و المفسر، لوضوح أنّ ختان المرأة فيه، و محاذاه ختان الرجل له لا تكون إلا بغيبوبه الحشفه فيه.

و بذلك يتضح أنه لا- مجال لما في كشف اللثام من الاستدلال بإطلاق ما تضمن وجوب الغسل بالتقاء الختانيين، بناء على أنّ المراد تحاذيهما.

على أنّ تحاذيهما ليس بنفسه سببا للغسل، لعدم الإشكال في عدم سببته مع عدم الجماع، بل هو وارد لتحديد مقدار الإدخال المعبر في السبب- كما تقدم- فلا ينهض بإثبات عموم السبب.

الثاني: إطلاق ما تضمن وجوب الغسل بالإدخال و الإيلاج و غيبوبه الحشفه «٥».

و يشكل، بأنّ حذف متعلق الإدخال و الإيلاج و الغيبوبه لا- يوجب إطلاقها، لوضوح عدم إرادته تحققها و لو في الفم أو بين الفخذين أو الثديين، بل الإشارة

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع الوسائل باب: ٥٩ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٥) تراجع الإطلاقات المذكوره فى باب: ٦ من أبواب الجنايه من الوسائل.

ص: ٣٥٣

لمتعلق معهود، و المتيقن منه القبل.

و لا سيما مع ورود غيبوبه الحشفه، تفسيراً لالتقاء الختانيين المختص بالوطء فى القبل، و ورود بعض نصوص الإدخال فى فرض وضع الذكر على الفرج الذى تقدم أنّ المتيقن منه القبل، و غيرهما مما قد يمنع من الإطلاق.

الثالث: إطلاق التعليل المستفاد من صحيحى زراره و الحلبي المتقدمين و غيرهما، الراجع إلى ملازمه وجوب الغسل لوجوب الحد و الرجم، بناء على ما هو المفروغ عنه بينهم ظاهراً من وجوب الحدّ بالوطء فى الدبر.

و قد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سرّه بأن وروده مورد الاحتجاج و الإلزام و إن كان يدل على تسليم الخصم للملازمه بين الوجوبين ثبوتاً أو إثباتاً لاتحاد لسان دليليهما، إلا- أنه لا- إطلاق له يشمل المقام و نحوه مما هو خارج عن موردّه، و لا سيما بملاحظه عدم إمكان الالتزام بالملازمه بين الوجوبين فى كثير من الموارد.

وفيه: أنه لو سلم ظهوره فى الملازمه بملاك اتحاد لسان دليلى الوجوبين، فبعد فرض عدم اختصاص وجوب الحد بالوطء فى القبل و عمومه للوطء فى الدبر المستلزم لشمول دليل الحد لمطلق الجماع، لوضوح أنهما حد واحد لا حدان، فلا بد من شمول دليل الجنابه أيضاً لمطلق الجماع، الذى كما يتحقق من غير إنزال يتحقق بالوطء فى الدبر، و لا يهمل اختصاص موردّه بالوطء فى القبل بقريته ذكر التقاء الختانيين فيه.

نعم، يقصر التعليل عن إثبات الملازمه فى مورد الحد الثابت بدليل آخر غير دليل وجوبه فى الوطاء فى القبل، كحد اللواط، فضلاً عن مثل حد القذف، كما أشار إليه فى الجواهر.

فالعمده فى الإشكال، أنه لا مجال لاحتمال ابتناء الملازمه المسلمه عند الخصم على اتحاد لسان الدليلين بعد دعوى الأنصار أنّ الماء من الماء و أنّ التقاء الختانيين بنفسه لا يوجب الغسل خلافاً للمهاجرين مع أنه هو الموجب للحد و الرجم بلا إشكال، فلا بد من ابتناء الملازمه على الأولويه أو نحوها، و حيث لا

إشكال فى انفكاك الحد و الرجم عن الغسل فى كثير من الموارد، فلا مجال للبناء على عموم التعليل، بل يكون مجملا يقتصر فيه على مورده، و هو الوطء فى القبل، لما سبق.

الرابع: ما رواه ابن أبى عمير، عن حفص بن سوجه، عن أخبره قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى أهله من خلفها، قال: هو أحد المأتين فيه الغسل» (١).

و يشكل بضعف السند، و عدم وضوح انجباره بعمل المشهور و إن وافقته فتواهم، لاحتمال اعتمادهم على العمومات لا عليه، و لا سيما مع عدم ثبوت الشهره قبل عصر الشيخ.

كما لا يلحقه حكم مراسيل ابن أبى عمير من الحجيه، لعدم إرساله منه، بل من حفص.

و من هنا يصعب إقامه الدليل على سببه الوطء فى الدبر لوجوب الغسل.

نعم، قد يدعى تعاضد ما سبق فى إثباته، و عمدتها صحيح الحلبي المتقدم المتضمن لتفسير الملاسه بالجماع، لعدم وضوح ما سبق من المناقشه فيه، و التعليل بوجوب الحد و الرجم الذى يصعب عدم تعميمه للوطء فى الدبر، و المرسل الذى يحتمل انجباره بعملهم.

و لا- سيما مع تأيد ذلك بفتوى المشهور، و ببناء الأصحاب على مشاركته الوطء فى الدبر للوطء فى القبل فى وجوب الحد و الرجم، و ترتب أحكام الدخول من ثبوت تمام المهر، و تحقق التحريم بالإضافة لبنت الموطوءه، و التحليل بعد الطلاق الثالث و غيرها، فإن ذلك بمجموعه قد يكشف عن عموم الحاكم.

و لذا فالظاهر أنه لو لا النصوص النافيه له صريحا لم يقع الإشكال فى المسأله من أحد، فتأمل.

هذا، و قد استدل على عدم وجوب الغسل بالوطء فى الدبر.

تاره: بما تضمن عدم وجوب الغسل بإصابه المرأه فيما دون الفرج، كصحيح

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابه حديث: ١.

الحلبى: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج، أ عليها غسل إن هو أنزل و لم تنزل هي؟ قال: ليس عليها غسل، و إن لم ينزل هو فليس عليه غسل» (١).

و صحيح محمد بن مسلم الوارد فى مجامعه المرأة دون الفرج (٢)، المتقدم فى جنبه المرأة بالإنزال، و غيرهما.

و أخرى: بالنصوص النافية له صريحا، كمرفوع البرقى عن أبى عبد الله عليه السلام:

«قال: إذا أتى الرجل المرأة فى دبرها فلم ينزلا فلا غسل عليهما، و إن أنزل فعليه الغسل و لا غسل عليها» (٣).

و مرفوع بعض الكوفيين عنه عليه السلام: «فى الرجل يأتى المرأة فى دبرها و هى صائمه، قال: لا- ينقض صومها و ليس عليه غسل» (٤).

و مثله مرسل على بن الحكم عنه عليه السلام.

لكن الأول مبنى على اختصاص الفرج بالقبل، و هو غير ظاهر بنحو معتد به، و مجرد انصرافه إليه أو كونه المتيقن منه لا يكفى فى الاستدلال ما لم يبلغ مرتبه الظهور فى الاختصاص.

على أن ما دون الفرج ظاهر فى التفخيز و نحوه و منصرف عن الوطء فى الدبر، لأنه أمر يسأل عنه بعنوانه الخاص، لما له من الخصوصية الارتكازية عن سائر ما هو دون الفرج.

و منه يظهر أنه لا- مجال لجعل ذكر الإصابه و الجماع فى الصحيحين قرينه على إرادته خصوصه، لأنهما لا يصدقان إلا فيه و فى القبل، فإن ما ذكرنا ملزم بحملهما على مثل التفخيز مما لا يستلزم الإدخال، كما أشير إليه فى صحيح محمد بن مسلم.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الجنابه حديث: ١٩.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الجنابه حديث: ٣ و به الحق مرسل على بن الحكم.

و أما الثانى، فهو موقوف على حجيه النصوص المذكوره- و إن ضعفت سندا- بتعاضدها و انجبارها بعمل من عرفت، و هو لا يخلو من إشكال.

فلعل الأولى الاستدلال له بصحيح ابن بزيع المتقدم المسؤول فيه عما يوجب الغسل بعد فرض المواقعه قريبا من الفرج فيه. و فيه: «فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، قلت: التقاء الختانيين هو غيبوبه الحشفه؟ قال: نعم» «١»، فإنه حيث لم يفرض فيه حصول سبب خاص للجنابه فظاهر السؤال فيه السؤال عن جميع أسبابها، فيكون ظاهر الجواب انحصار السبب بالتقاء الختانيين، الذى هو مختص بالوطء فى القبل.

و قريب منه فى ذلك صحيح على بن يقطين المتقدم «٢»، المتضمن اعتبار وقوع الختان على الختان، بناء على حمله على التحاذى بينهما، لما سبق، حيث يقاربه فى لسان السؤال، بخلاف صحيح زراره المتضمن سؤال عمر من الصحابه، لأنه حيث كان المفروض فيه المخالطه من دون إنزال فإناطه الغسل بالتقاء الختانيين فى كلام أمير المؤمنين عليه السلام لا ظهور له فى المفهوم المستلزم للحصر، لسوقه لبيان عدم اعتبار الإنزال مع المخالطه، و لعل التعبير فيه بالتقاء الختانيين موجب لانصراف المخالطه المفروضه فيه للوطء فى القبل.

و مثله فى ذلك صحيح الحلبي المتقدم «٣»، المتضمن اعتبار مس الختان الختان- بناء على حمله على محاذاته له- لتشابه لسانى السؤال فيهما.

فالعمده ما عرفت من صحيح ابن بزيع و صحيح ابن يقطين، و بهما يخرج عما سبق فى تقريب استفاده وجوب الغسل من مجموع الأدله و القرائن، لأنه بالإضافه إليهما كالعام بالإضافه إلى الخاص، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

بقى فى المقام أمران.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

الأول: أنّ صريح كلام المرتضى المتقدم و محكى السرائر وجوب الغسل على كل من الفاعل و المفعول به، و هو ظاهر كل من قال بوجوب الغسل به، و إن ظهر من المنتهى و محكى الوافى نوع تردد فى وجوبه على المرأه، بل قد يظهر من المفاتيح الميل لعدمه، لكنه فى غير محله، إذ لو كان دليله إطلاقات الجماع و الإدخال و نحوهما فهى تقتضى وجوب الغسل عليهما معا.

و كذا مرسل حفص المتقدم، لإطلاق وجوب الغسل فيه من دون تقييد بأحدهما، بل تفرّعه على كونه أحد المأتين ظاهر فى العموم لهما، كما فى المأتى الآخر، لظهوره فى كون وجوب الغسل به من صغريات وجوبه بإتيان المرأه و مجامعتها المعلوم اشتراكهما فيه.

و ما فى الحدائق بعد التنبيه لذلك من عدم خلوه عن شوب الإشكال، فى غير محله.

الثانى: ظاهر الأصحاب، بل صريح بعضهم - كالسيد المرتضى فى كلامه المتقدم و المتن - أنّ المقدار المعتبر من الدخول فى الوطء فى الدبر هو المعتبر فى الوطء فى القبل، و هو غيبوبه الحشفه.

و قد يستدل له بإطلاق التحديد به فى صحيح ابن بزيع، لكنه حيث كان واردا لبيان المراد بالتقاء الختانين، فهو مختص بالوطء فى القبل.

نعم، لو حمل التحديد بالتقاء الختانين على تحديد الدخول المعتبر فى مطلق الجماع و الإدخال إنما عبر به بلحاظ غلبه الوطء فى القبل المستلزم له، اتجه التمسك بالإطلاق، لكنه مبنى على تكلف لا مجال له فى فهم النصوص.

فلا بد من توجيهه بمحض الإلحاق بالوطء فى القبل، لتفقيح المناط، أو لفهم عدم الخصوصيه للقبل بعد اشتراكهما فى الدخول تحت سبب واحد عرفا، و هو الجماع و الإتيان و نحوهما مما أشير إليه فى أدله وجوب الغسل، بدعوى: ظهورها فى التعميم من طرف محل الفعل مع المحافظه على تمام ما يعتبر فى الفعل. و إن لم يخل عن الإشكال، و لا سيما مع أنّ مقتضى إطلاق النص - بل الفتوى، كما فى كشف

الثام- تحقق اللواط الذى هو موضوع الحد بمجرد الإيقاب، فإنّ التفريق بينه و بين وطء المرأة فى الدبر فى ثبوت الحد حد الزنا باعتبار غيبوبه الحشفه فى الثانى دونه بعيد، كالتفريق فى وطء المرأة فى الدبر بين وجوب الحد و وجوب الغسل، باعتبار غيبوبتها فى الثانى دون الأول.

و أما اعتبار غيبوبه الحشفه مطلقا حتى فى حد اللواط- كما فى القواعد- لما دل على التحديد به فى الوطء فى قبل المرأة بالإضافة لوجوب الغسل و الحد معا، فهو فى غايه الإشكال، مع ما عرفت من إطلاق النص و الفتوى بالإيقاب.

نعم، قد يقال: لا إطلاق فى المقام يقتضى الاكتفاء بإدخال بعض الحشفه، لأن الإدخال و الإيلاج- مع ورودهما فى الوطء فى القبل، كما سبق- ظاهران بدوا فى إدخال تمام الذكر، و معلوميه عدم اعتبار ذلك يقتضى الاكتفاء بإدخال البعض فى الجملة بمقدار يصدق معه إتيان المرأة و مجامعتها و نحو ذلك، مما لا يعلم صدقه بدخول بعض الحشفه، و المتيقن منه- و لو بضميمه نصوص التقاء الختانيين و نحوها- هو دخول تمام الحشفه، حيث لا قائل باعتبار ما زاد على ذلك ظاهرا، و مقتضى الأصل عدم تحقق الجنابه بما دونه، فتأمل.

هذا كله فى الوطء فى دبر المرأة، و أما الوطء فى دبر الغلام، فقد سبق فى كلام المرتضى التصريح بعموم سببيه له، و هو المنسوب للمشهور فى كشف الثام، و للأكثر فى الحدائق، بل عن السرائر دعوى إجماع المسلمين عليه.

و أشار فى المعبر و الشرائع إلى استدلال المرتضى بالإجماع المركب، لأن كل من قال بوجوب الغسل بوطء المرأة دبرا قال به فى الغلام.

و كلام المرتضى المتقدم ظاهر فى دعوى الإجماع المركب من المسلمين فى مطلق الوطء فى الدبر، الراجع للملازمه بينه و بين الوطء فى القبل، لذهاب بعض العامه لعدم سببيه الوطء فى القبل من غير الإنزال.

نعم، قد يظهر من العلامه فى المختلف دعوى الإجماع المركب، الراجع للملازمه بين المرأة و الغلام، لأنه ذكر أنّ الخلاف فيه كالخلاف فيها، و هو صريح الذكرى.

لكن لا مجال له مع تصريح المحقق فى المعتبر بالعدم و تردده فى الشرائع و النافع.

كما لا مجال لدعوى الإجماع البسيط قبله بعد ما سبق فى دبر المرأة من الخلاف و التردد من غير واحد، لظهور كلام بعضهم فى العموم للغلام و صراحه آخر فيه، بل هو الظاهر من الكل، إذ من البعيد ممن قال بعدم الوجوب أو تردد فيه هناك القول بالوجوب هنا، عدا ما يأتى من الحدائق.

و كيف كان، فقد يستدل عليه - مضافا إلى ما سبق فى الوجه الثانى و الثالث لو تمّ فى المرأة - بصحيح أبى بكر الحضرمى عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: من جامع غلاما جاء يوم القيامة جنبا لا ينقيه ماء الدنيا و غضب الله عليه و لعنه و أعدّ له جهنم و ساءت مصيرا.» (١).

بدعوى: أنّ حمله على التغليظ فى حكم الجنابه أقرب من حملة على إرادته سنخ آخر منها غير محل الكلام لا يرتفع بالماء.

و من ثمّ قوى فى الحدائق وجوب الغسل هنا مع تردده فى المرأة، و إن كان هو غير خال من الغرابه.

لكن الاستدلال بالوجه الثانى هنا أضعف منه هناك، لاختصاص نصوص الإدخال و الإيلاج و غيبوبه الحشفه بالمرأه.

و كذا الوجه الثالث، لمباينه حد اللواط لحد الوطء فى دبر المرأة دليلا، و ليس هو كحد الوطء فى دبرها، المشترك مع حد الوطء فى قبلها فى دليل حرمه الزنا، و ذلك دخيل فى صحه الاستدلال، كما سبق.

و أما الصحيح، فيشكل الاستدلال به بلحاظ أنه و إن كان ظاهرا فى مسانحه الجنابه الحاصله منه للجنابه - التى هى محل الكلام - إلا أنّ شدتها بنحو لا ينقى منها ماء الدنيا مانع من وجوب الغسل لها، لعدم الأثر له.

و وجوبه تعبدا و إن لم يرفعها أو لتخفيفها، يحتاج إلى دليل لا ينهض به الصحيح.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب النكاح المحرم حديث: ١.

بل مقدارها من مقطوعها (١)، بل الأحوط وجوبا الاكتفاء بمجرد الإدخال منه.

و حمل الحكم فيه بعدم ارتفاعها على محض الادعاء للتفسير ليس بأولى من حمل الحكم بثبوتها عليه.

اللهم إلا- أن يكون وجه الاستدلال ظهوره في المفروغيه عن استعمال الماء في الدنيا، من دون أن يرد للردع عن ذلك، بل الحكم بعدم النقاء به للتفسير عن الجماع المذكور.

فلعل الأولى الإشكال فيه بأنه حيث لم يكن واردا لبيان سببيه الوطء للجنابه و الغسل، بل للتغليظ فيها مع المفروغيه عن ثبوتها بنحو يتبعه الغسل، فلا إطلاق له يشمل الإدخال من دون إنزال، الذي لا يبعد كونه فردا نادرا غير ملتفت إليه.

نعم، لو ثبت ذلك في المرأه كان إلحاق الغلام بها قريبا جدا، لإلغاء خصوصيتها عرفا و إن اختصت الأدله بها.

و من هنا لم يبعد التعميم في وجوب الغسل للمفعول به لو قيل به في الفاعل، و إلا فصحيح الحضرمي لا ينهض بذلك حتى لو تم الاستدلال به في الفاعل.

كما أنه بناء على الاستدلال بالصحيح المذكور يشكل اعتبار دخول تمام الحشفه، لقرب العموم فيه لذلك، و لو بملاحظه وروده للتفسير عن الإيقاب الذي هو موضوع الحد بمقتضى إطلاق نصوصه، على ما سبق.

و أما بناء على الاستدلال بالوجه الآخر الراجع للإلحاق بالمرأه، فالإلحاق بها في اعتبار غيبوبه الحشفه و إن كان هو الأنسب بذلك، إلا أنه قد يبعد بلحاظ استبعاد التفكيك بين موضوع الغسل و موضوع الحد، فلاحظ.

(١) كما في المنتهى و القواعد و التحرير و الدروس و الروض و عن نهايه

الاحكام و البيان، و جعله أقوى الاحتمالين فى محكى التذكرة، و الأحوط فى جامع المقاصد و الحدائق، و نسبه فى المدارك للأصحاب، و فى الحدائق لتصريحهم مستظها عدم الخلاف فيه، و فى مفتاح الكرامه أنه المعروف من مذهب الأصحاب، و فى الجواهر: «صرح به غير واحد من الأصحاب، بل نسبه بعضهم إليهم مشعرا بدعوى الإجماع، بل فى شرح الدروس: الظاهر الاتفاق عليه، كما قد يظهر من آخر نفى الخلاف فيه».

لكن لم يتضح ذلك بعد عدم ظهور تحرير المسأله قبل العلامه، و عدم ظهور القول بذلك إلا منه و من الشهيدين و بعض المتأخرين عنهم.

فما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنّ العمده كون الحكم المذكور مظنه الإجماع، ممنوع صغرى، كما هو ممنوع كبرى. و قد يستدل له.

تاره: بإطلاق ما تضمن وجوب الغسل بالإدخال و الإيلاج، بحمله على إدخال البعض مع القطع بعدم وجوبه بإدخال ما دون مقدار الحشفه، كما هو مقتضى جعل القول المذكور أحوط فى جامع المقاصد و الحدائق.

و أخرى: بما دل على اعتبار التقاء الختائين و غيبوبه الحشفه بحمله على التقدير بها، و أنّ ما يعتبر دخوله من كل شخص هو مقدار حشفته.

و يندفع الأول، بأنّ الإطلاق ظاهر بدوا فى إدخال الجميع، و القطع بعدم إرادته للزوم التخصيص فى الفرد الغالب لا يقتضى الاكتفاء بالبعض مطلقا، بل قد يكون المراد به بيان اعتبار الإدخال فى الجملة فى مقابل عدمه، من دون نظر لبيان مقدار ما يدخل، بل هو موكول لأدله التحديد الأخرى، أو يكون المراد به الإشارة للإدخال المعهود بإدخال الحشفه.

و لو سلم، فلا وجه للقطع بعدم وجوبه بإدخال ما دون مقدار الحشفه.

و يشكل الثانى، بأنّ الحمل على التقدير بالنحو المذكور مخالف للظاهر، بل

هو لا- يناسب ما عن التذكرة [١] و الموجز من الاكتفاء بغيوبه الحشفه المقطوع بعضها، و ما فى الروض و عن الذكرى من الاكتفاء به إذا لم يذهب المعظم، حيث يلزمهم على ذلك اعتبار إتمام المقدار من غيرها.

و هو لا ينافى ما هو المعروف من وجوب الغسل بغيوبه الحشفه فى الدبر مع عدم التقاء الختائين، لأنّ التنازل عن خصوصيه التقاء الختائين لا يستلزم التنازل عن خصوصيه غيوبه الحشفه التى كان مقتضى الجمع بين النصوص الكنايه به عنها.

غايته قصور إطلاق دليلها عن شمول الوطء فى الدبر، فيحتاج الإلحاق للدليل من الإجماع أو غيره مما سبق الكلام فيه، و أين هذا من حمل التحديد بهما على بيان المقدار، بحيث يكون دليلاً فى مقطوع الحشفه؟! و مما سبق يظهر ضعف ما فى كشف اللثام، و مال إليه فى المدارك من الاكتفاء بدخول ما دون ذلك.

لابتنائه. أولاً: على حمل إطلاق الإدخال على إدخال البعض.

و ثانياً: على الاقتصار فى التقييد بغيوبه الحشفه على واجدها.

و قد سبق منع الأول.

و أما الثانى، فقد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره بأنه خلاف إطلاق التقييد.

و هو لا يخلو عن إشكال بناء على ما هو المشهور المختار له من وجوب الغسل بالوطء فى الدبر، لاختصاص دليل اعتبار غيوبه الحشفه بغيوبتها فى القبل - كما سبق - و التقييد به لا يلائم ذلك، بل لا بد من تنزيه على بيان مجرد الاكتفاء بدخولها و عدم الاجتزاء، بدخول طرفها من دون أن يدخل آخرها.

و كما لا يمنع من وجوب الغسل بدخولها فى غير القبل لا يمنع من وجوبه بدخول غيرها فيه أو فى غيره عند عدم وجود شىء منها.

نعم، بناء على ما سبق منا من الاستدلال بالتقييد المذكور لعدم وجوب الغسل بالوطء فى الدبر، يتجه الاستدلال بإطلاق التقييد فى المقام.

[١] حكاها عنها فى كشف اللثام، و فى مفتاح الكرامه: «لم أجده فيها».

و منه يظهر أنه لا مجال للاستدلال على القول المذكور بإطلاق ما تضمن وجوب الغسل بالجماع مطلقاً أو في الفرج، حيث يلزم الخروج عن ذلك بدليل التقييد المذكور.

على أن وجود الإطلاق المذكور لا يخلو عن إشكال، فراجع ما تقدم في الوطاء في الدبر.

كما ظهر مما سبق أيضاً ضعف القول بوجوب الغسل بدخول تمام الذكر - كما جعله في محكى التذكرة أضعف الاحتمالين - إذ لا دليل عليه إلا - إطلاق نصوص الإدخال والإيلاج، ولو بلحاظ أن المتيقن منها إدخال الجميع، مع الاقتصار في اعتبار غيبوبه الحشفه على واجدها، وقد سبق أن حمل الإطلاق على دخول الجميع مستلزم للتخصيص في الفرد الأغلب، و أن حمل التقييد على خصوص واجد الحشفه مخالف لإطلاق دليله.

مع أنه قد يتأمل في صدق إدخال تمام الذكر بدخول الذكر المقطوع بعضه.

فالإنصاف أنه يصعب إقامه الدليل على وجوب الغسل في محل الكلام، و احتمال عدم وجوبه مطلقاً هو الأنسب بإطلاق دليل التقييد بدخول الحشفه، و إن كان ظاهر محكى التذكرة أنه أضعف الاحتمالات.

و لا أقل من كونه مقتضى الأصل، حيث يتضح مما سبق عدم المخرج عنه من إجماع أو غيره، و لا سيما مع ما قد تشعر به بعض النصوص الواردة في ديه قطع الذكر «١»، لظهورها في أن المدار في ديه قطعه على قطع الحشفه فما دون، لإشعار ذلك بأن المعيار في قيامه بوظيفته على وجودها، فتأمل.

بقي في المقام أمران.

الأول: سبق عن التذكرة و الموجز الاكتفاء فيمن قطعت حشفته بإدخال الباقي منها، و من الروض و محكى الذكري تقييده بما إذا لم يذهب المعظم، و قيده في جامع المقاصد بما إذا كان الباقي بمقدار يتحقق معه إدخال

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب ديات الأعضاء.

شىء عرفا.

و لعلهما راجعان لشىء واحد، و أنّ المعيار على صدق الإدخال- كما يظهر من كشف اللثام- بل الظاهر رجوع الإطلاق إليه، لأن المفروض فيه تحقق إدخال الباقي.

و اعتبر فى الجواهر إدخال ما يتم به مقدار الحشفه، إلا أن يكون الذاهب شيئاً لا يعتد به، و هو المناسب لما سبق من غير واحد من حمل دليل اعتبار غيبوبه الحشفه على بيان المقدار المعبر إدخاله من الذكر.

لكن سبق ضعفه.

و أما الأول، فهو يبتنى على التمسك بإطلاق ما تضمن اعتبار التقاء الختانيين و غيبوبه الحشفه.

إلا أنه بعد تفسير التقاء الختانيين فى صحيح ابن بزيع بغيبوبه الحشفه يكون المعيار عليها، و فى صدقها بغيبوبه البعض إشكال، لتوقفه على حمل الحشفه على الموجود منها، أو حمل غيبوبتها على الكنايه عن دخول آخرها المحقق لتحاذى الختانيين، و كلاهما مشكل.

الثانى: تعرض الأصحاب لحكم إدخال الذكر ملفوفاً بخرقه، و نحوه ما تداول فى عصورنا من إلباسه المطاط المانع من وصول المنى للرحم، و ما لو جعل الحاجب فى موضع الإدخال من من المرأة.

و قد استقرب فى المنتهى و جامع المقاصد وجوب الغسل بإدخاله، و هو المحكى عن التذكرة و الإيضاح و الذكرى و البيان و الدروس و الذخير و شرح المفاتيح، بل عن الأخير نسبتة للفقهاء.

و تنظر فيه فى القواعد.

و عن نهايه الاحكام: «لو لفّ على ذكره خرقه و أولج احتمال حصول الجنابه، لحصول التحاذى، و عدمه، لأن استكمال اللذه إنما يحصل مع ارتفاع الحجاب، و اعتبار الخرقه إن [فإن ظ] كانت لینه لا تمنع وصول بلل الفرج إلى الذكر و حصول الحراره من أحدهما إلى الآخر حصلت الجنابه، و إلا فلا».

مسألة ٥ إذا تحقق الجماع تحققت الجنابه للفاعل و المفعول به

مسألة ٥: إذا تحقق الجماع تحققت الجنابه للفاعل و المفعول به (١)،

و لا يخفى ضعف ما أشار إليه في وجه المنع، إذ ليس المدار في الجنابه على اللذه، و لا على وصول البلل و الحراره، ليخرج بها عن الإطلاق الصادق بالتحاذي، كما أشار إليه.

إلا أن يريد الإشاره إلى وجه انصراف إطلاق الإدخال و الإيلاج و التقاء الختانيين و غيبوبه الحشفه عن محل الكلام، للتنبيه على خروجه عن الفرد المؤلف.

لكن الانصراف بدوى لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق.

و مثله ما أشار إليه في كشف اللثام من قصور الإطلاق، بناء على أن المراد من التقاء الختانيين التقاؤهما حقيقه، مع حمل ختان المرأه على موضع دخول الذكر منها، لضعف المبني المذكور، لعدم المناسبه المصححه لاستعماله في ذلك.

مضافا إلى أنه بعد تفسير التقاء الختانيين بغيبوبه الحشفه يكون المدار عليها، و لا إشكال في صدقها.

و من هنا يتعين الرجوع للإطلاق.

نعم، نبه سيدنا المصنف قدس سره على التفصيل بين ما إذا كان الحاجب تابعا عرفا لأحد العضوين بحيث يصدق إدخال الذكر المحجوب، أو الإدخال في الفرج المحجوب، فتحصل الجنابه، و ما إذا كان مستقلا بحيث يصدق إدخاله حال كون الذكر فيه أو الإدخال فيه حال كونه في الفرج، فلا تحصل الجنابه، لانصراف الإطلاق عنه.

و ما ذكره لا يخلو عن قرب، فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) بلا إشكال، و لا خلاف فيه في الجملة، بل عليه الإجماع محصلا و منقولا نقلا مستفيضا كاد يكون متواترا، كما في الجواهر و يقتضيه النصوص المتضمن بعضها وجوب الغسل على الرجل، و بعضها وجوبه على المرأه، و بعضها وجوبه من

عليهما، وقد تقدم بعضها.

(١) ففي المعبر أنه أشبه، و في المنتهى أنه أقوى، بل نفى شيخنا الأعظم قدس سرّه الخلاف فيه، و إن نقل عن محكى التذكرة و التحرير و الذكرى و الذخيره التوقف فيه.

و كيف كان، فقد يستدل عليه بإطلاق أدله سببيه الجماع للجنابه مما تقدم و غيره، و لا ينافى ذلك التعبير فيها بوجوب الغسل، الذى لا يثبت فى حق الصبى و نحوه ممن رفع عنه القلم، إذ لا يراد به الوجوب الفعلى، بل الكنايه عن الجنابه التى هى الموضوع له و إن لم يكن فعليا إلا مع اجتماع شرائط التكليف، و لذا لا ينبغى التأمل فى إفاده الإطلاق المذكور تحقق الجنابه للعاجز عن الغسل و نحوه ممن لا يكلف به فعلا.

كما لا مجال لدعوى حكومه حديث الرفع على الإطلاق المذكور، لاختصاصه برفع المؤاخذه المناسب لارتفاع الإلزام فى الأحكام التكليفية، و ارتفاع الأحكام الوضعيه المبتنيه على المؤاخذه و المحاسبه للشخص على فعله، كنفوذ العقود و نحوها، و الحدود، و الكفاره لو فرض ابتناؤها على انشغال الذمه، لا على محض التكليف بالدفع، دون مثل الجنابه من الأحكام الوضعيه و المسببات المحضه غير المبتنيه على المحاسبه و المؤاخذه.

نعم، قد يستشكل فى ثبوت الإطلاق المذكور، لأن ما تضمن وجوب الغسل بالجماع غير تام سندا أو غير ظاهر فى الإطلاق، على ما تقدم فى مسأله الوطء فى الدبر.

و غير ذلك مما تضمن وجوبه بالإدخال و الإيلاج و التقاء الختانيين و غيبوبه الحشفه بالإضافه للفاعل مختص بالرجل، و بالإضافه للمفعول به إما مختص بالمرأه،

أو منصرف إليها، كصحيح زراره الوارد في مخالطه الرجل أهله «١»، و صحيح الحلبي الوارد في الجاربه البكر و غير البكر «٢».

لوضوح أنّ الأهل و إن كان كناية عن الزوجه إلا أن المتيقن منه عشيره الرجل التي يسكن إليها، و لا سيما مع فرض المخالطه فيها التي لا تجوز بالصغيره.

كما أنّ الجاربه و إن أطلقت على الأمه عرفاً، و نص عليه في مجمع البحرين فتشمل الصغيره، إلا أنّ فيه أيضاً: «و الجاربه من النساء من لم تبلغ الحلم»، و في لسان العرب و القاموس: أنها الفتيه من النساء، و هما مختصان بالكبيره، لاختصاص النساء بذلك، و لا سيما مع وروده في فرض خارج لا يؤلف فيه الاستمتاع بالصغيره.

و من هنا كان البناء على العموم موقوفاً على إلغاء خصوصيه مورد النصوص عرفاً، كما هو غير بعيد، و يناسبه إهمال الأصحاب التنبيه على التقييد بالكبيرين، حيث يظهر من ذلك المفروغيه عن العموم لاحتياج التقييد للتنبيه.

و كأن التوقف فيه ممن تقدم لرفع القلم عن الصغير- كما يناسبه توقفهم في المجنون أيضاً- أو لعدم تحقق اللذه له، الذي سبق من بعضهم نظيره فيما إذا لفّ الذكر بخرقه، أو لنحو ذلك من الشبه التي قد يتخيل منعها من عموم الحكم، فمع بطلانها لا ينبغي التوقف في العموم.

نعم، في صحيح أبي عبيده الحذاء: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن خصي تزوج امرأه و هي تعلم أنه خصي، قال: جائز، قيل له: إنه مكث معها ما شاء الله ثمّ طلقها، هل عليها عده؟ قال: نعم، أ ليس قد لذّ منها و لذت منه؟ قيل له: فهل كان عليها فيما يكون منها و منه [كان منه و منها] غسل؟ قال: إن كان إذا كان ذلك منه أمنت فإن عليها غسلًا. قيل:

فله أن يرجع بشيء من الصداق إذا طلقها؟ قال: لا» «٣».

و لا يخفى تماميه إطلاق أدله سببيه الجماع للجنابه في موردّه، فهو مقيد

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب العيوب و التدليس من كتاب النكاح حديث: ٤.

للإطلاق المذكور لو كان حجه في نفسه، وإنما الإشكال في حجيته بعد إهمال الأصحاب له و عدم تعرضهم لمضمونه، مع بعد غفلتهم عنه بعد روايه الكليني و الصدوق له بسندهما عن ابن محبوب.

بل لم يعقبه في الحكم المذكور حتى المجلسي في تحف العقول و الكاشاني في الوافي، و إنما عقباه في بعض الأحكام الأخر، حيث يظهر من ذلك التسالم على إهماله في هذا الحكم.

ولا يكشف إثبات الكليني و الصدوق له في كتابيهما عن عملهما به في الحكم المذكور، لأنّ ظاهرهما و إن كان هو الفتوى بمضمون النصوص المودعه فيهما، إلا- أنّ ذلك يختص بالباب المناسب، و حيث قد أهملاه في أبواب الجنابه، و إنما ذكره الكليني في باب عدّه المرأه من الخصى، و الصدوق في باب ما أحلّ الله عزّ و جلّ من النكاح و ما حرم منه، فظاهرهما عدم العمل به في هذا الحكم.

و لعله ناشئ من عدم ظهور خصوصيه للخصي مع فرض الإيلاج في عدم وجوب الغسل إلا عدم الإنزال منه، الذي ادعت الأنصار عدم وجوبه معه، و تضمن غير واحد من النصوص الردع عنه و الإنكار له، بنحو يصعب الخروج عن عمومه، لقوته و لو بسبب التعليل بوجوب الحد و الرجم، فهو أشبه بالشاذ النادر و المشكل الذي يردّ لهم عليهم السّلام و يتعذر العمل به، فتأمل جيدا.

ثمّ إنه صرح في المعبر بأنّ مقتضى جنابه الصغير منعه مما يحرم على الجنب كدخول المساجد و مس الكتاب و صلاه التطوع إلا بالغسل.

لكن لا دليل على وجوب منعه من دخول المساجد و مس الكتاب بعد عدم حرمتها عليه، إذ ليس التكليف بحرمة الدخول و المس من الجنب كفاثيا ليرجع إلى تكليف كل أحد بمنعه، بل هو عيني، فلا يجب المنع منه على غير الجنب إلا من باب النهي عن المنكر، الموقوف على فعلية التكليف في حق المباشر و تنجزه.

و قد سبق في الفرع الثامن من الفروع التي ألحقناها بالمسأله التاسعه

و العاقل و المجنون (١)، و القاصد و غيره (٢)، بل الظاهر ثبوت الجنابه للحى إذا كان أحدهما ميتا (٣)،

و التسعين المتعلقة بمس المحدث للكتاب، و يأتى فى المسأله الثالثه عشره ما ينفع فى المقام.

نعم، لا تصح منه الصلاه، لإطلاق دليل شرطيه الطهاره فيها.

و أما تأثير الغسل فى رفع ذلك، فهو موقوف على شرعيه الغسل له - كما هو الظاهر - أما لو كان تمرينيا - كما فى جامع المقاصد - فلا مجال له.

و أشكل منه ما ذكره من وجوب إعادته عليه بعد البلوغ، إذ مع بطلانه لا يترتب الأثر عليه، و مع صحته لا وجه لإعادته.

(١) كما هو ظاهر إطلاق الأصحاب، و نفى شيخنا الأعظم قدس سرّه الخلاف فيه.

و يقتضيه إطلاق النصوص، بناء على ما سبق فى تقريب شموله لغير المكلف، كما سبق قرب كون منشأ التوقف فيه عن التذكرة و التحرير و الذكرى و الدروس و الذخيره احتمال مانعيه رفع القلم من شمول الإطلاق، و قد سبق ضعفه.

(٢) الكلام فيه كما فى سابقه، و انصراف الإطلاق للقاصد بدوى لا يعتد به.

مع أنه مختص بما تضمن التعبير بالإدخال و الإيلاج، دون ما تضمن التعبير بالتقاء الختانيين و غيبوبه الحشفه و نحوهما.

(٣) فقد استظهر فى الخلاف وجوب الغسل على الرجل بوطاء الميته، و جعله الأصح فى جامع المقاصد، و به صرح فى المبسوط و الوسيله و الشرائع و المنتهى و المختلف و الدروس و الروض و الروضه، و هو ظاهر المعبر و كشف اللثام و المحكى عن السرائر و الجامع و الذكرى و الدروس، و ظاهر كشف اللثام أنه المشهور، بل نفى الخلاف فيه شيخنا الأعظم و ادعى الإجماع عليه فى الرياض، بل ربما استظهر دعوى الإجماع من الاقتصار فى نسبه الخلاف على أبى حنيفه فى

الخلايف و المنتهى و محكى التذكرة، حتى ذكر سيدنا المصنف قدس سره أنّ العمده فيه الإجماع المنقول المؤيد بإرسال الحكم فى لسان جماعه إرسال المسلمات.

لكن فى بلوغ ذلك حد الإجماع الصالح للاستدلال إشكال، بل منع.

فإنّ الإجماع إنما يكشف عن الحكم الشرعى إذا كان مبنيًا على وضوح مورده فى العصور المتقدمه المقاربه لعصور الأئمه عليهم السلام، و هو لا يناسب إهمال الحكم فى مثل المقنعه و النهايه و المراسم و الغنيه و غيرها، بل لا يناسب عدم دعوى الإجماع فى الخلاف، مع كثره دعواه فيه فى المسائل، و انما استظهره- كما فى المبسوط- من بعض الإطلاقات بعد الاعتراف بعدم النص فيه. و نسبته فيه لظاهر المذهب لا يرجع إلى نسبته للأصحاب، بل استظهاره من الأدله التى ينبغى التعويل عليها بنظره.

و عليه جرى الحال فى أكثر الكتب التى تيسر العثور عليها، فلم يرسل الحكم فيها إرسال المسلمات، بل تشبثوا له بوجوه من الاستدلال محتاجه إلى نحو من الكلفه و التأمل، من دون أن يسيروا للإجماع كدليل أو مؤيد للمسأله.

حيث يظهر من مجموع ذلك عدم معرفيه تحرير المسأله و لا التنبيه إليها قبل الشيخ قدس سره إلا من العامه، و أنّ الشيخ و من تبعه جروا فيها على الثبوت ببعض الأدله النظرية من دون وضوح و لا إجماع.

و من هنا قد يظهر من العلامه فى القواعد التردد فيه، حيث قال: «و غيبوبه الحشفه فى فرج آدمى، قبل أو دبر، ذكر أو أنثى، حى أو ميت، أنزل معه أو لا، فاعلا أو مفعولا على رأى»، كما تنظر فيه فى الحدائق و ناقش فيه فى محكى شرح الدروس.

إذا عرفت هذا، فقد استدلل لتحقق الجنابه بوطء الميته.

تاره: بما ورد عنهم عليهم السلام من أنّ حرمة الميت كحرمة الحى «١»، كما فى

(١) راجع الوسائل باب: ٥١ من أبواب الدفن، و باب: ١٩ من أبواب حد السرقة، و باب: ٢ من أبواب نكاح البهائم و وطء الأموات و الاستمناء من كتاب الحدود و التعزيرات، و باب: ٢٥ من أبواب ديه الأعضاء.

المبسوط و الخلاف.

و أخرى: باستصحاب الحكم الثابت حال الحياه.

و يندفع الأول، بأن ثبوت الجنابه بوطء المرأه الحيه مبنى على محض تسيبيه لذلك، من دون أن يبتنى على احترامها ليكون مشمولاً للحديث، لوضوح اختصاصه بالأحكام الثابته من جهه الاحترام، و لذا طبق على وجوب تعطيل البئر التى يسقط فيها المسلم فيموت و جعلها قبرا له، و ثبوت الحد على النباش السارق للأكفان، و الديه بقطع عضو من الميت.

و أما ما فى حديث الجواد عليه السلام من قوله: «سئل أبى عن رجل نبش قبر امرأه فنكحها، فقال أبى: يقطع يمينه للنبش، و يضرب حد الزنا، فإن حرمه الميتة كحرمه الحيه» «١»، و فى خبر عبد الله الجعفى عن الباقر عليه السلام فى ذلك أيضا: «أن حرمه الميت كحرمه الحى، تقطع يده لنبشه و سلبه الثياب، و يقام عليه الحد فى الزنا.» «٢»، من تطبيق العموم على حد الزنا الذى لا يتضح كونه من أحكام الاحترام.

فهو لا يخلو عن إشكال، و لا مجال للتعدى منه إلى غيره من الاحكام غير المبنيه على الاحترام.

و لا مجال لكشفه عن كون المراد بالعموم محض تنزيل الميت منزله الحى فى الاحكام من دون خصوصيه للأحكام المبنيه على الاحترام، بحمل الحرمه على مجرد الموضوعيه للحكم، دون الاحترام.

إذ هو لا يناسب ما فى خبر العلاء بن سيباه من تطبيقه على وجوب تعطيل البئر و جعلها قبرا إذا مات فيها مسلم «٣»، لوضوح عدم كون الإقبار من أحكام الحى، ليصح إطلاق التنزيل بلحاظه، بل هو من شؤون الاحترام الثابت للحى، فتأمل جيدا.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب حد السرقة حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب حد السرقة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٥١ من أبواب الدفن حديث: ١.

و أما الثانى، فهو يبتنى على حجه الاستصحاب التعليقى، التى هى خلاف التحقيق، على ما أوضحناه فى الأصول.

فالعمده فى المقام إطلاق أدله سببيه الجماع للجنابه، لصدق الإدخال و الإيلاج و التقاء الختانيين و غيبوبه الحشفه و غيرها، كما ذكره فى الخلاف و المعتبر و المنتهى و غيرها.

فإنّ الإطلاقات و إن كانت تنصرف عرفا عن حال الموت، كما لو قيل: رأيت رجلا أو امرأه أو ضربتهما أو قطعت يدهما لو ألبستهما ثوبا أو غير ذلك، إلا أنه يمنع منه فى إطلاقات الأدله الشرعيه ملاحظه عموم غير واحد من الأحكام المتعلقه بالجسد لحال الموت، كحرمه النظر و الأحكام المبنيه على الاحترام و نحوهما، و لا سيما حدّ الزنا الذى هو من أحكام الوطء، فإنّه مقرب جدا لعموم سائر أحكام الوطء و منها الجنابه لحال الموت، لا من باب قياسه عليه، بل من باب كشفه عن إطلاق دليله، خلافا لمقتضى الانصراف العرفى.

خصوصا مع ما تضمنته النصوص من التلازم بين الحدّ و الغسل، فإنّ عدم البناء على التعدى عن موردها لا- يمنع من إلغاء خصوصيه موردها و استفاده عمومها لحال الموت من ثبوت الحدّ فيه، بحيث يكون مانعا من الانصراف عنه.

و كأنّ هذا هو الوجه فى فهم الأصحاب من الأدله العموم، بل هو الظاهر من غيرهم ممن وافقهم، بل حتى من خالفهم- و هو أبو حنيفه- إذ المحكى عنه فى وجه عدم وجوب الغسل ليس هو دعوى قصور أدلته، بل وجود المخرج عنه، ككونه وطءا غير مقصود.

و لعل التأمل فى مجموع ذلك كاف فى ثبوت الحكم، و لا سيما مع تأييده- كما فى الجواهر- بما ورد فىمن نبش امرأه ميتة و استخراجها و أخذ أكفانها و فجر بها من أنه نودى: «يا شاب ويل لك من ديان يوم الدين يوم يقفنى و إياك كما تركتنى عريانه فى عساكر الموتى و نزعتنى من حفرتى و سلبتنى أكفانى و تركتنى أقوم جنبه إلى

حسابي فويل لشبابك من النار» «١»، فإنّ جنابتها كاشفه عن سببيه وطئها للجنابه كوطء الحيه، فيوجب جنابه الرجل أيضا.

ثمّ إن مقتضى الاستدلال المذكور جنابه الميته الموطوءه أيضا- كما هو مقتضى إطلاق الدروس و احتمله في الجواهر- لأن الوطاء سبب لجنابه الفاعل و المفعول به معا.

و أما دعوى: أنه موقوف على قابليه الميته للاتصاف بالجنابه، و هي غير محرز، فلا ينفع معها تماميه السبب.

فهى مدفوعه بأنّ إلغاء خصوصيه الحياه فى أدله السبب يقتضى إلغائها فى الموضوع القابل للجنابه، لوحده الدليل فى المقامين، و لا سيما مع تأيده بالخبر السابق.

مضافا إلى ما سبق فى أوائل المسأله الثالثه و السبعين من مباحث الوضوء عند الكلام فى تداخل الأغسال من تقريب قابليه الميته للاتصاف بالجنابه و ارتفاعها بالتغسيل. و عليه يجب ترتيب أحكام الجنب عليها، فلا يجوز إدخالها المسجد، بناء على حرمة إدخال الجنب له.

نعم، لا- دليل على وجوب تغسيل الميته من الجنابه لو حصلت بعد التغسيل - كما صرح به فى المنتهى و جامع المقاصد و غيرهما- و كذا لو كان ممن لا يغسل بعد الموت، كالشهيد و المقتول بحد أو قصاص، لاختصاص الأدله بغسل الميته.

و ما دل على أنّ الميته الجنب يجزیه غسل واحد للجنابه و لغسل الميته، معللا بقوله عليه السّلام: «لأنهما حرمتان اجتماعا فى حرمة واحده» «٢»، إنما يدل على شرعية غسل الجنابه له، و هي أعم من الوجوب، و التعبير بالحرمة لا يقتضى تحريم الإبقاء، بل لعله كناية عن تحقق الموضوع.

(١) أمالى الصدوق مجلس: ١١ ص: ٣٩ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميته حديث: ١.

بل هو الأحوط وجوبا في وطء البهيمة (١).

اللهم إلا أن يستفاد من النصوص الظاهره في أنّ غسل الميت لأجل رفع حدث الموت، كى يلقى ربه و هو طاهر، بل ظاهر جملة منها أنه مسانخ لحدث الجنابه أو من أفراده «١».

و لازم ذلك تقديم غسل الجنابه على الصلاه عليه، كما يقدم عليها غسل الميت.

لكنه - لو تمّ - لا يجرى في الشهيد، حيث يظهر من نصوصه الاهتمام بعدم تغيير حاله بالتغسيل، بل قد يستظهر ذلك في المقتول بحد أو قصاص، و الأمر محتاج للتأمل.

هذا، و المفروض في كلام الأكثر وطء الميتة دون عكسه، و هو استدخال ذكر الميت في الحى، و إنما نبه له في جامع المقاصد و الروضه و بعض متأخرى المتأخرين، فذكروا أنه بحكم الأول.

و هو مقتضى الوجه المتقدم المذكور في كلام الأكثر، و من ثمّ لا يبعد استفادته منهم تبعاً.

(١) فقد ذهب إلى عدم وجوب الغسل به في طهاره المبسوط و الخلاف و الشرائع و القواعد، و استحسنة في المعبر، و قوّاه في المنتهى و كشف اللثام، و هو المحكى عن كشف الرموز و المهذب، كما هو الظاهر من كل من قيد الفرج بالآدمى، كما في الوسيله و الإرشاد و محكى السرائر و الموجز و الجامع، و كذا من أناط الحكم بالتقاء الختانيين، كما في النهايه و المراسم و إشاره السبق و غيرها، بل هو الظاهر من كل من لم ينبه إليه.

و لعله لذا استظهر في الحدائق أنه المشهور، و نسبه في المدارك و محكى شرح المفاتيح للأكثر.

لكن في الذكري و عن التذكرة و البيان التردد فيه، بل ظاهر صوم المبسوط

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

ص: ٣٧٥

إيجاب الغسل، حيث جعله مفسدا للصوم [١]، و عليه جرى فى الروضه و ظاهر الروض و محكى المختلف و المسالك و غيرها.

بل قد يظهر من المرتضى الإجماع عليه، إذ المحكى عنه أنه قال فى تعقيب كلامه المتقدم فى الوطء فى الدبر: «و أما الأخبار المتضمنه لإيجابه عند التقاء الختانين فليست مانعه من إيجابه فى موضع آخر لا التقاء فيه لختانين. على أنهم يوجبون الغسل بالإيلاج فى فرج البهيمه و فى قبل المرأه و إن لم يكن هناك ختان، فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر.».

و قد يستدل له - مضافا إلى ذلك - بإطلاق ما تضمن وجوب الغسل بالجماع، أو الجماع فى الفرج. و بعموم التعليل بوجوب الحد.

و بالخبر المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ما أوجب الحد أوجب الغسل» [٢]، إما لعمومه الشامل للمقام، حيث يلزم الاقتصار فى تخصيصه على المتيقن، كالكذف، أو لحملة على خصوص الوطء، فلا تخصيص فيه، كما قيل.

لكن لا مجال لدعوى الإجماع، و لا سيما بعد ما عرفت من شهره الخلاف.

و إطلاق وجوب الغسل بالجماع - مع أنه لا يبعد انصرافه أو قصوره عن وطء البهيمه - غير ثابت، على ما تقدم عند الكلام فى الوطء فى الدبر.

كما سبق هناك الإشكال فى الاستدلال بعموم التعليل.

و مثله الخبر، لعدم ثبوته من طرفنا، و إنما روى مرسلا فى بعض كتب الفقهاء و فى كتب العامه، و لعله راجع إلى نقل مفاد التعليل.

على أنّ حملة على العموم متعذر عرفا بعد كثره تخصيصه، و حملة على خصوص الوطء ليس بأولى من حملة على خصوص التقاء الختانين، لبيان عدم اعتبار الإنزال، كما تضمنه ما اشتمل على التعليل.

مضافا إلى توقف الاستدلال به و بالتعليل على ثبوت الحد فى وطء البهيمه،

[١] إنما لم نجزم بنسبته إليه لأنه صرح فى الخلاف بوجوب القضاء به دون الغسل و الكفاره، فراجع المسأله الثانيه و الأربعين من كتاب الصوم. (منه عفى عنه).

(٢) كنز العمال ج: ٥ ص: ١٣٢ رقم الحديث: ٢٧١٤.

ص: ٣٧٦

مسألة ٦: إذا خرج المنى بصورة الدم وجب الغسل (١)، بعد العلم بكونه منياً (٢).

كما تضمنته بعض النصوص، وهو لا يخلو عن إشكال بلحاظ ما في بعضها من أنّ الثابت فيها التعزير دون الحد «١». وتمام الكلام في محله.

هذا، و المتيقن من كلام أكثر الأصحاب ما إذا كانت البهيمه موطوءه، أما لو كانت واطئه فظاهر الروضه و محكى الذكرى مساواتها للموطوءه فى تحقق الجنابه، و استقرب فى الجواهر العدم مع ترده فى الأول.

و هو فى محله لو كان الدليل فى الأول الإجماع، لعدم وضوح شموله للثانى.

و كذا لو كان دليله عموم التعليل و إطلاق الخبر، لعدم الدليل على ثبوت الحد بالثانى بعد اختصاص نصوصه بالأول.

و أما لو كان الدليل هو عموم سببه الجماع للجنابه، فالظاهر عدم الفرق بين المقامين فى صدقه و عدم صدقه.

(١) كما استقربه فى المدارك و محكى الذكرى، لإطلاق ما دل على سببه خروج المنى للجنابه.

و استشكل فى ذلك فى جامع المقاصد، و احتمال العدم فى النهايه، لأن المنى دم فى الأصل فلما لم يستحل ألحق بالدماء، و هو فى محله فى فرض كلامه من عدم استحاله الخارج، بحيث لا يصدق عليه المنى، و مجرد مشابهته للمنى فى كيفية الخروج من مقارنته للدفق و نحوه لا يكفى فى جريان حكمه فيه.

و مفروض الكلام ما لو كان الخارج منياً، كما يظهر من المدارك، و إن كان غير معلوم الحصول.

(٢) أما لو شك، فمقتضى ما سبق فى المسألة الأولى الرجوع للصفات

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب نكاح البهائم و وطء الأموات و الاستمناء من كتاب الحدود و التعزيرات.

مسألة ٧ إذا تحرك المنى و لم يخرج إلى الخارج لا يجب الغسل

مسألة ٧: إذا تحرك المنى عن محله بالاحتلام و لم يخرج إلى الخارج لا يجب الغسل (١).

مسألة ٨ يجوز للشخص إجناب نفسه

مسألة ٨: يجوز للشخص إجناب نفسه (٢)

لتمييز حاله.

إلا أن يدعى انصراف أدلتها إلى صورته مشابهة الخارج للمنى عرفاً، بحيث يشته به، و لذا أطلق عليه المنى فى صحيح على بن جعفر «١» الذى هو عمدته أدله الاعتبار بالصفات، و لا يشمل ما لو كان بصوره الدم و جهلت حقيقته، فتأمل.

هذا، إذا كان الشك بنحو الشبهه الموضوعيه كما لو كان محل تكون المنى أو مخرجه مؤؤفا بجرح أو نحوه فخرج السائل بصوره الدم و تردد بين كونه دما و كونه منيا مختلطاً به.

و الظاهر أنه خارج عن محل كلامهم، إنما الكلام فيما إذا خرج السائل من محل تكون المنى على نحو خروجه قبل أن يستكمل صفاته، كما ينقل عن بعض من يكثر منه المواقع.

و الظاهر عدم صدق المنى عليه، بل هو عرفاً دم بعد لم يستحل - كما سبق من النهايه - فلا يجرى عليه حكم المنى.

و لو فرض الشك فيه، فهو راجع إلى إجمال مفهوم المنى، فيلزم الاقتصار فيه على المتيقن و الرجوع فى غيره لاستصحاب الطهاره.

و أما الصفات، فمنصرف دليلها الشبهه الموضوعيه، دون الحكميه المفهوميه، فلاحظ.

(١) تقدم الكلام فيه فى الأمر الرابع من الأمور التى ذكرناها فى أول الكلام فى سببهِ خروج المنى للجنابه.

(٢) الظاهر اختصاصه بالجماع، دون غيره حتى لو كان مباحاً ذاتاً،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الجنابه حديث: ١.

كالاحتلام لو كان مقدورا، لاختصاص الأدله الآتیه بالجماع.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنّ احتمال الفرق بين الجماع وغيره موهون جدا غير ظاهر مع قرب خصوصيه الجماع لاستحبابه في نفسه، المناسب لاهتمام الشارع به و عدم تعجيزه عنه لأجل الطهاره المائيه.

نعم، لو لزم الضرر أو الحرج من ترك الإجنب اتجه جوازه.

(١) إجماعا، كما في المعتبر.

لصحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه أهله في سفر لا يجد الماء، يأتي أهله؟ قال: ما أحب أن يفعل إلا أن يخاف على نفسه، قلت:

فيطلب بذلك اللذه أو يكون شبقا إلى النساء، فقال: إن الشبق يخاف على نفسه، قال:

قلت: طلب بذلك اللذه. قال: هو حلال.» (١).

و روايه السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن أبي ذر رضي الله عنه: «أنه أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله هلكت، جامعت على غير ماء، قال: فأمر النبي صلى الله عليه وآله بمحمل فاستترت به و بماء فاغتسلت أنا و هي، ثم قال: يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين» (٢).

لظهور قوله صلى الله عليه وآله: «يكفيك.» في الردع عن اعتقاد الهلكه بالجماع من غير ماء، فيكشف عن جوازه و إن فاتت بسببه الطهاره المائيه.

من دون فرق بين أن يكون اعتقاد الهلكه بسبب تفويت الطهاره المائيه، و أن يكون لتخيل تفويت الصلاه للغفله عن تشريع التيمم، إذ لا يحسن الردع عن تخيل الهلكه في الثاني مع لزوم الهلكه في الأول من دون تنبيه عليها.

و بذلك يخرج عن مقتضى القاعده من وجوب حفظ القدره على الواجب الاختياري، و منه الصلاه بطهاره مائيه، لأن تشريع البديل الاضطراري لا ينافي عموم

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٢.

موضوع الواجب الاختياري لحال الاضطرار و سعه ملاكه، كما هو مقتضى إطلاق دليله، فيقبح تفويته عقلا بالتعجيز، كالواجب الذى ليس له بدل اضطرارى، و لا يكون العجز المستند للاختيار عذرا عنه، و إن كان مسقطا لفعليته، و موضوعا لتشريع البديل الاضطرارى المفروض عدم وفائه بتمام ملاكه.

و بالجملة: الجمع بين إطلاق دليلى التكليفين الاختيارى و الاضطرارى ليس بتقييد الأول بالثانى، بنحو يقصر عن مورده موضوعا و ملاكا، كى لا يقبح التعجيز عنه المحقق لموضوع الاضطرارى، بل بحمل الثانى على كونه الميسور فى ظرف تعذر الأول، مع تماميه ملاك الأول تبعا لإطلاق دليله، كالتكليف الذى لا بد له، فيقبح التعجيز عنه، و إن كان سببا لتشريع البديل الاضطرارى.

و عليه يبتنى ما يأتى من عدم جواز نقض الوضوء، و تحريم إراقه مائه و ماء الغسل و غير ذلك مما يذكر فى محله.

و لا- فرق فى قبح التعجيز بين دخول الوقت و عدمه، لوجوب المحافظه على غرض المولى و قبح تفويته مطلقا مع العلم بتحقق موضوعه فى وقته.

و عليه يبتنى وجوب تحصيل المقدمات المفوته و تنجز العلم الإجمالى فى التدريجات و نحو ذلك.

أما لو دل الدليل على جواز التعجيز مطلقا أو من بعض الجهات- كما فى المقام- كشف عن كون التعجيز رافعا لملاك الإلزام، و كان مقيدا لإطلاق دليله، و إن أمكن معه بقاء المشروعيه من دون إلزام، فيكون التعجيز مرجوحا غير محرم.

و قد سبق فى المسأله الواحده و الأربعين فى أحكام الجبائر ما له نفع فى المقام، فراجع.

هذا، و ينسب لظاهر الإسكافى التحريم، و استدل له بما تضمن وجوب الغسل على من أجنب متعمدا و إن كان مضرا به «(١)». و كأنه بلحاظ كشفه عن اهتمام الشارع بالطهاره المائيه بنحو لا يرضى بتفويتها عند عدم الماء.

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب التيمم.

لكنه لو تمَّ في نفسه لا ينهض بمعارضه ما سبق مع كونه أصحَّ سندا و أوضح دلالة.

(١) كأنه لإطلاق معقد الإجماع و الخبرين السابقين.

و ظاهر جامع المقاصد أنه يحرم بعد الوقت، لأنه بعد أن تعرض لعدم وجوب القضاء على من صلى بتيمم حتى لو تعمد الجنابه قال: «و يجب أن يستثنى منه ما إذا تعمد الجنابه بعد دخول الوقت و هو غير طامع في الماء للغسل، فإنه بمنزله من أراق الماء في الوقت، و قد سبق في كلام المصنف قدس سرّه وجوب الإعادة عليه»، بضميمه ما سبق منه من تحريم الإراقة في الوقت.

و فصّل في المنتهى بين ما إذا كان على طهاره، أو كان محدثا بالأصغر و كان معه ما يكفي للوضوء فقط، و ما إذا كان محدثا بالأصغر و ليس معه ماء أصلا، فيحرم الجماع بعد الوقت في الأول، لتفويت الواجب، دون الثاني، لتعذر الطهاره المائيه عليه، و كما يجتزأ بالترايبه من الحدث الأصغر يجتزأ بها من الحدث الأكبر، و هو الذي احتمله في محكى نهايه الاحكام.

لكن سبق أنه لا يفرق في وجوب المحافظه على الواجب الاختيارى بين دخول الوقت و عدمه، كما أنّ أهميه الطهاره الكبرى من الصغرى- و لو لاشتمال الحدث الأكبر على الأصغر- بمقتضى المرتكزات التشريعيه تقتضى لزوم حفظ الأولى عند الدوران بينها و بين الثانيه.

هذا، مع قطع النظر عن النص، أما معه فاللازم البناء على الجواز مطلقا.

و دعوى: اختصاص صحيح إسحاق بصوره عدم الماء، و لا تشمل صوره وجود الماء الكافى للوضوء وحده.

مدفوعه- مضافا إلى عدم الاستفصال فيه عما إذا كان على وضوء قبل الجماع- بأن الظاهر من عدم الماء هو الماء الذى يقتضيه الجماع و هو الكافى للغسل،

لا مطلقا و لو لزم صرفه للشرب أو التطهير من الخبث أو كان نجسا أو قليلا يكفى للوضوء أو لا.

نعم، قد يقال: ظاهر صحيح إسحاق أن جواز الجماع ليس لعدم اقتضاء ملاك الطهارة المائي للحفظ، بل لصلوح مقتضى الجماع- و هو الشبق و طلب اللذه- لمزاحمته، بنحو يرفع فعلية الإلزام به تخفيفا و منه، فلا يجرى مع إمكان الجمع بينهما عرفا، كما هو الحال فى الوقت أو قريبا منه، حيث لا يكون تأخير الجماع عن الصلاة غالبا منافيا عرفا لداعيه، و هو الشبق و طلب اللذه، إلا أن يتعذر إيقاع الصلاة فى أول الوقت، أو يكون الشبق شديدا بحيث يكون التأخير بقدر الصلاة منافيا لمقتضاه و مزاحما له عرفا، فيتجه جواز الجماع عملا بإطلاق الصحيح، و هو فرض نادر.

و أما خبر السكونى، فلا إطلاق له، لوروده فى قضيه خارجيه، بل من البعيد جدا من أبى ذر رضى الله عنه تقديم الجماع على الصلاة فى الوقت أو قريبا منه.

و أما الاستدلال بقوله صلى الله عليه و آله فيه: «يكفيك الصعيد.» بدعوى: أن المورد لا يخصص الوارد.

فيدفعه أنه بعد ارتكاز كون التراب بدلا اضطراريا، و عدم جواز تفويت الطهارة المائي بإراقة الماء و نحوها، فلا بد من حمله على الكفايه فى ظرف الحاجه المزاحمه للطهارة المائي لوجود المقتضى للجماع، لدفع توهم عدم صلوح مقتضيه لمزاحمتها، كما هو مقتضى قوله: «هلكت.» و لا إطلاق له يشمل صورته عدم المزاحمه لسهوله تأخيره عن الصلاة لحضور وقتها أو قربها.

و أما الإجماع، فلا مجال لإثبات عموم الجواز به بعد خلاف من عرفت، و عدم تحرير المسأله فى كلمات أكثر الأصحاب، و إنما قد تستفاد منهم تبعا، مما ذكروه فى مسأله وجوب الإعادة على المتييم مع تعمد الجنابه.

فالاقتصار فى الخروج عن مقتضى القاعده الذى عرفته على المتيقن هو المتعين، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

نعم، إذا لم يتمكن من التيمم لا يجوز ذلك (١).

و أما فى الوضوء، فلا يجوز لمن كان متوضئا و لم يتمكن من الوضوء لو أحدث أن يبطل وضوءه (٢) إذا كان بعد دخول الوقت (٣).

مسألة ٩ إذا شك فى أنه هل حصل الدخول أم لا لا يجب عليه الغسل

مسألة ٩: إذا شك فى أنه هل حصل الدخول أم لا، لا يجب عليه الغسل (٤). و كذا لا يجب لو شك فى أن المدخول فيه فرج أو دبر أو غيرهما (٥).

(١) لا قبل الوقت و لا بعده، عملا بالقاعدة المانعة من التعجيز عن الواجب، بعد قصور الأدلة المتقدمة عنه.

لظهور قوله فى صحيح إسحاق: «لا يجد الماء» فى الإشارة لموضوع التيمم، و هو مورد خبر السكونى لذلك أيضا. مضافا إلى قوله صلى الله عليه و آله: «يكفيك الصعيد»، و كذا الحال فى الإجماع المدعى.

نعم، لو لزم الحرج كان مقتضى قاعده نفيه الجواز. فتأمل.

(٢) عملا بالقاعدة المتقدمة مع عدم المخرج عنها، إلا أن يلزم الحرج أو الضرر.

(٣) بل قبله، لما عرفت من القاعده.

و يأتى تمام الكلام فى ذلك فى المسألة الواحده و الأربعين من مبحث التيمم، كما يأتى هناك الكلام فى إراقه ماء الوضوء و الغسل إن شاء الله تعالى.

(٤) لاستصحاب الطهاره من الحدث الأكبر، بل لاستصحاب عدم الدخول الحاكم عليه.

(٥) لما سبق، و لا- مجال لاستصحاب عدم كون المدخول فيه فرجا أو دبرا من باب استصحاب العدم الأزلى، لاختصاص استصحاب العدم الأزلى بلواحق الوجود، دون الأمور و اللوازم التابعه لماهيه الموضوع، التى لا يمكن نفيها عنه حتى

مسألة ١٠: الوطء في دبر الخنثى موجب للجنابه (١)، دون قبلها (٢)، إلا- مع الإنزال فيجب عليه الغسل دونها، إلا أن تنزل هي أيضا (٣).

بلحاظ ما قبل وجوده.

(١) بناء على عموم سببيه الوطء في الدبر للجنابه، للقطع حينئذ بتحقيق السبب، سواء كانت رجلا أم امرأة.

أما بناء على عدم سببيه مطلقا فلا جنابه قطعاً.

كما أنه بناء على اختصاصه بدبر المرأة أو الغلام، فيكون نظير ما لو أولج في قبلها.

(٢) كما صرح به جماعه، لاحتمال كونها رجلا، فيكون المدخول فيه ثقباً لا فرجاً، واستصحاب عدم الإيلاج في فرج المرأة محكم في حق الفاعل، كاستصحاب الطهاره من الحدث الأكبر في حق المفعول به.

و عن التذكرة احتمال تحقق الجنابه، أخذا بإطلاق سببيه التقاء الختانين.

و يشكل بأن ورود نصوصه في الرجل و المرأة موجب لانصرافها لختانتهما، دون ما يشبههما، بل لعله لا يسمى ختاناً، لأن الختان هو موضع القطع من ذكر الرجل و فرج المرأة لا مما يشبههما، فلاحظ.

(٣) فيجب عليها الغسل بالإنزال.

هذا، إذا لم يكن إنزالها من الفرج علامه على كونها امرأة مع القول بعموم سببيه الإنزال للإنزال من غير الذكر في الرجل و الفرج في المرأة، إذ لو كان إنزالها من الفرج علامه على كونها امرأة كان الإيلاج فيه سبباً للجنابه بلا حاجة للإنزال، و لو اختصت سببيه الإنزال بإنزال الرجل من الذكر و المرأة من الفرج لم يكن إنزالها من الفرج سبباً لجنابتها ظاهراً، لاحتمال عدم كونه فرجاً امرأة.

نعم، لو أنزلت من الفرجين معا أو من الذكر حكم بجنابتها، للعلم إجمالاً

و لو أدخلت الخنثى فى الرجل أو الأنتى مع عدم الإنزال، لا يجب الغسل على الواطئ و لا على الموطوء (١). و إذا أدخل الرجل بالخنثى و تلك الخنثى بالأنثى و جب الغسل على الخنثى (٢) دون الرجل و الأنتى (٣).

بسببيه أحد الإنزالين فى الأول، و بسببيه الإنزال أو الإيلاج فى الثانى.

(١) لنظير ما تقدم فيما لو أولج الرجل فيها.

(٢) للعلم بجنابتها، إما لأنها فاعل أو مفعول به.

(٣) لعدم إحراز سبب الجنابه فى حق كل منهما.

نعم، يعلم إجمالاً بجنابه أحدهما، فيلحقه ما تقدم فى المسأله الثالثه.

هذا كله، بناء على عدم خروج الخنثى عن أحد القسمين، و إلا اختلف الحال فى المقام بما لا مجال لإطاله الكلام فيه.

تنبيه:

من الظاهر أنه فى موارد الاحتياط بالغسل لا مجال للاكتفاء به عن الوضوء، لعدم إحراز مشروعيته للجنابه كى يجرى عنه، فلا بد من ضم الوضوء إليه مع الحدث الأصغر برجاء المشروعيه، بل يمكن الجزم بها مردداً بين الوضوء الرافع و التجديدى، بناء على ما سبق فى فصل غايات الوضوء من مشروعيه الوضوء التجديدى مع غسل الجنابه.

وقد ذكر فى العروه الوثقى أن الأولى أن يفصل بين الوضوء و الغسل بالحدث الأصغر، لعدم جواز الوضوء مع غسل الجنابه المفروض احتمالاه فى الغسل المذكور.

لكن لو جىء بالوضوء احتياطاً برجاء المشروعيه، فعلى تقدير كون الغسل

مشروعاً لتحقق الجنابه لا يكون الوضوء حقيقياً، بل صورياً، فلا يضر جمعه مع الغسل، كما لو اغتسل للجنابه، ثمّ احتمل صدور الحدث الأصغر منه فتوضأ احتياطاً.

و جعل مجرد المشابهه منشأ للأولويه غير ظاهر.

بل الأولى الإتيان بالوضوء مع الجزم بالمشروعيه مرددا بين الرافع و التجديدي، كما ذكرنا.

ص: ٣٨٦

اشاره

الفصل الثانى فيما يتوقف صحته أو جوازه على غسل الجنابه و هو أمور.

الأول الصلاه

الأول: الصلاه (١) مطلقا، عدا صلاه الجنائز (٢)،

(١) بلا ريب، بل هو بديهى، كما فى مفتاح الكرامه.

و يقتضيه الكتاب المجيد، و السنه المستفيضه المتضمنه شرطيه الصلاه بالطهاره «١»، و وجوب إعادتها مع عدمها «٢»، و عدم الغسل «٣» و تبين نقصه «٤»، و وجوب التيمم لها بدلا عنه «٥»، و غير ذلك.

بل هو مقتضى ما دل على اعتبار الوضوء فى الصلاه، إما للأولويه، أو لما تقدم من ناقضيه الجنابه للوضوء.

(٢) إما لأن إطلاق الصلاه عليها مجازى- كما صرح به بعضهم- أو للأدله الخاصه المخرجه عن عموم اعتبار الطهاره فى الصلاه التى يأتى التعرض إليها فى محلها إن شاء الله تعالى.

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب الوضوء و باب: ١٤ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الوضوء.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٠، ٢٩ من أبواب الجنابه، و باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات.

(٤) راجع الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه.

(٥) راجع الوسائل باب: ١٤، ١٦، ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٥ و غيرها من أبواب التيمم.

و كذا أجزاؤها المنسيه (١)، بل سجود السهو على الأحوط وجوبا (٢).

الثانى الطواف

الثانى: الطواف الواجب (٣)

(١) يظهر الوجه فيه مما تقدم فى غايات الوضوء.

(٢) يظهر الكلام فيه مما تقدم فى غايات الوضوء.

(٣) بالإجماع، كما فى المفاتيح و عن نهائيه الاحكام و الذخيره و محكى الدلائل، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه»، و هو مقتضى إطلاق معقد الإجماع فى الخلاف و الغنيه و المنتهى.

و يقتضيه - مضافا إلى ما دل على اشتراط الوضوء فيه، بضميمه ما سبق من الأولويه، و أنّ الجنابه من نواقضه - صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن رجل طاف بالبيت و هو جنب، فذكر و هو فى الطواف. قال: يقطع الطواف و لا يعتد بشىء مما طاف. و سألته عن رجل طاف ثم ذكر أنه على غير وضوء، قال: يقطع طوافه و لا يعتد به» (١).

هذا، و التقييد بالواجب هو المصرح به فى النهايه و المبسوط و التهذيب، و هو مقتضى إطلاق ما فى الشرائع و المنتهى و القواعد من عدم اعتبار الطهاره فى المندوب، و صريح جملة من الأصحاب فى مقام الاستدلال.

لكن لا يخفى أن إطلاق صحيح ابن جعفر يعم المندوب.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من ظهوره فى الواجب بقرينه ذيله، غير ظاهر، لقرب كون كل من الصدر و الذيل كلاما مستقلا، بل لعله الظاهر من تكرار قوله:

«و سألته»، كما ذكرناه فى نظائره.

على أن تقييد حكم الذيل بالواجب ليس مستفادا من نفس الكلام، ليصلح للقرينيه على الصدر، بل من دليل منفصل، و تقييد أحد الحكمين فى الكلام الواحد لا يقتضى تقييد الآخر.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٤.

و أما ما دل على صحة الطواف المندوب على غير وضوء، فهو لا- يقتضى صحته مع الجنابه، ليخرج عن مقتضى الإطلاق المذكور، و إن كان ظاهر غير واحد جريهما على نهج واحد، منهم الشيخ فى التهذيب، حيث استدلوا بالنصوص المذكوره على صحة طواف النافله من الجنب و نحوه ممن هو محدث بالأكبر، و كأنه لفهم عدم الخصوصيه منها، للمفروغيه عن عدم الفرق بين مراتب الطهاره. و هو لا يخلو عن إشكال، فلاحظ.

هذا، و لا يخفى أنّ الأثر إنما يظهر فى الجاهل و الناسى، كما ذكره غير واحد، حيث يصح منه الطواف المستحب بناء على عدم اشتراطه بالغسل، فتشرع له صلاته بعد الغسل.

أما العامد، فحيث يحرم منه الكون فى المسجد الحرام مطلقا، يتعذر عليه الطواف المستحب أيضا، لامتناع التقرب منه به مع ذلك.

و دعوى: أنّ الطواف إن كان متحدا مع الكون فى المسجد كان تحريم الكون فى المسجد على الجنب مستلزما لخروج طوافه عن عموم استحباب الطواف، فلا- يصح حتى مع الجهل و الغفله عن الجنابه، لحرمة الكون فى المسجد واقعا، و إن كان مبينا للكون المذكور ملزوما له- كما هو الظاهر- فتحريمه لا يمنع من التقرب بالطواف حتى مع العمد.

مدفوعه بأنّ الشروع فى الطواف لما كان مبينا على قصد إكماله بالاستمرار فى الكون المحرم، كان مبينا على التجرؤ بقصد الكون المذكور، فيمتنع التقرب به لمبعديه التجرؤ، نظير ما سبق منا فى الوضوء من الإناء المغصوب تدريجا فى المسأله الستين من مباحث الوضوء.

نعم، لو التفت الجاهل أو الناسى فى أواخر الطواف، بحيث لا- ينافى إكماله فوريه الخروج أمكن إكماله، بناء على عدم اعتبار الغسل فى الطواف المستحب.

بالإحرام مطلقاً (١)، كما تقدم في الوضوء.

الثالث الصوم

الثالث: الصوم، بمعنى: أنه لو تعمد البقاء على الجنابه حتى طلع الفجر بطل صومه. وكذا صوم ناسى الغسل على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى (٢).

الرابع مس كتابه القرآن

الرابع: مس كتابه القرآن الشريف (٣)،

(١) يعنى: ما يكون جزءاً من حج أو عمره، بلحاظ وجوب إكمالهما بالشروع فيهما بالإحرام وإن كانا مستحبين بالأصل، فيكون الإحرام سبباً لوجوب الطواف المذكور.

وقد سبق في غايات الوضوء أنّ ذلك هو المراد من الواجب في مقابل الطواف المبتدأ، الذى هو مستحب فى الأصل وإن وجب بنذر أو إجاره أو نحوهما.

وقد سبق الكلام فى استحباب الوضوء له، وهو جار فى الغسل، فراجع.

(٢) كما يأتى بعونه تعالى الكلام فى دليله.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٣، ص: ٣٩٠

(٣) إجماعاً، كما فى الخلاف والغنيه والروض، و ظاهر مجمع البيان، بل التبيان، و عن الموجز، بل فى المعبر و المنتهى أنّ عليه إجماع علماء الإسلام، و عن التذكرة أنّ عليه إجماعهم إلا داود.

خلافاً لما عن ابن الجنيد من الحكم بالكراهه، و حكاه فى المدارك و الرياض عن المبسوط، و عن المقداد نسبته للقاضى. لكن الموجود فى المبسوط عده فى المحرمات، و فى الجواهر: أنّ المنقول من عبارته القاضى فى المهذب صريح فى الحرمة. إلا أن يكون فى غيره، و لم ينقل عنه أحد غير المقداد ذلك. انتهى. و عن الذكرى احتمال إرادته ابن الجنيد من الكراهه الحرمة، لكثرة ذلك منه.

و مما سبق فى فصل غايات الوضوء يظهر انحصار الدليل عليه بموثق

أبى بصير أو صحيحه، المتضمن النهى عن مس الكتاب على غير وضوء «١»، بضميمه ما أشرنا إليه قريبا من أولويه الغسل من الوضوء، وناقضيه الجنابه للوضوء.

مع اعتضاده بخبر إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السلام: «قال:

المصحف لا- تمسه على غير طهر و لا- جنبا، و لا- تمس خطه، و لا- تعلقه، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» «٢»، على كلام تقدم هناك.

و بحديث محمد بن مسلم: «قال أبو جعفر عليه السلام: الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرآن من القرآن ما شاءا إلا السجده.» «٣».

و بالنبوى المروى مرسلا فى المعبر و المنتهى: «لا يمس القرآن إلا طاهر» «٤».

و الرضوى: «و لا تمس القرآن إذا كنت جنبا أو على غير وضوء، و مس الأوراق» «٥».

و لا يهم مع ذلك عدم نهوض الآية بالاستدلال على ما تقدم هناك.

و منه يظهر ضعف ما فى المدارك من أنّ المتجه القول بالكراهه، لأن الأخبار المستدل بها لا تخلو عن ضعف فى السند أو الدلالة، و الآية محتمله لمعان، إلا أنّ المنع أحوط و أنسب بالتعظيم. انتهى.

هذا، و قد تقدم فى غايات الوضوء الكلام فى فروع المس بما يغنى عن الكلام فيها هنا.

نعم، سبق هناك نقل الإجماع من المعبر و المنتهى على جواز مس غير المتوضى ما عدا الخط من المصحف، و الاستدلال عليه.

أما هنا، فقد حكى فى المنتهى عن المرتضى تحريم مس المصحف للجنب، مستدلا عليه بخبر إبراهيم بن عبد الحميد المتقدم، و هو الظاهر من الصدوق فى المقنع، حيث قال: «و لا يجوز لك أن تمس المصحف و أنت جنب،

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٤) المعتبر ص: ٤٩، و المنتهى ج: ١ ص: ٨٧.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الوضوء حديث: ١.

ص: ٣٩١

و لا بأس أن يقلب لك الورق غيرك و تنظر فيه و تقرأ».

و فيه: أن الخبر- مع ضعف سنده- محمول على الكراهه كما تقدم هناك، و التفكيك في ذلك بين الجنب و من هو على غير وضوء لا يناسب السياق.

و أما حديث محمد بن مسلم المتقدم، فلو تمّ سنده غير صريح في حرمة مس ما عدا الكتابه، لوضوح عدم وجوب الفتح من وراء الثوب ذاتا، بل لتجنب المس المحرم و كما يمكن أن يكون الفرض منه تجنب مس تمام المصحف يمكن أن يكون الغرض منه تجنب خصوص مس الكتابه للتعرض لها بدونه.

مع أن كثره الابتلاء بذلك تمنع من خفاء الحرمة عادة على الأصحاب، حتى أهملوا التنبيه عليها، بل صرح بعضهم بالكراهه بنحو يظهر منه المفروغيه عنه، فلاحظ.

(١) كما في المقنعه و التهذيب و المبسوط و النهايه و الغنيه و المراسم و الوسيله و إشاره السبق و الشرائع و المنتهى و القواعد و الإرشاد و التحرير و اللمعتين و الروض، و عن السرائر و المهذب و الإصباح و الجامع و أحكام الراوندى و التذكرة و الدروس و البيان و غيرها، بل في الحدائق و عن نهايه الاحكام نفى الخلاف فيه، و في المنتهى- بعد الاعتراف بضعف الروايه- أن عمل الأصحاب يعضدها، بل في الغنيه الإجماع عليه.

لكن في المدارك و عن الأردبيلي و الكفايه التوقف في دليله، بل قد يظهر من المعبر، لأنه و إن حكم بالحرمة في صدر كلامه و استدل عليه بالموثق الآتي، إلا أنه قال: «الروايه ضعيفه السند، لكن مضمونها مطابق لما يجب من تعظيم الله سبحانه، و روى البزنطى.» ثم ذكر حديثي محمد بن مسلم و أبي الربيع الظاهرين في الجواز.

بل أنكره في المستند، و هو الظاهر من النافع، حيث اقتصر على تحريم مس القرآن، و مثله الصدوق في الفقيه و الهدايه و المقنع، و قريب منه الكليني، حيث

اقتصر في أحكام الجنب على الخبر المتضمن تحريم مس الكتاب، بل في مفتاح الكرامه أنه لم ينقل القول بالتحريم عن تقدم على الشيخين، وفي كشف اللثام أنّ ظاهر من تقدم عليهما عدمه.

و كيف كان، فقد استدلل له بموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى، ولا يستنجى و عليه خاتم و فيه اسم الله، ولا يجامع و هو عليه، و لا يدخل في المخرج و هو عليه» (١).

لكن لما كان واردا في الدراهم و الدنانير، فمن القريب جدا حمله على الكراهه - كما هو المناسب لسياقه - جمعا بينه و بين صحيح إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السّلام: «سألته عن الجنب و الطامث يمسان أيديهما [بأيديهما يب، صا] الدراهم البيض؟ قال: لا بأس» (٢).

و ما في المعتمد قال: و في جامع البزنطى عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام: «سألته هل يمس الرجل الدرهم الأبيض و هو جنب؟ فقال: و الله إنى لأوتى بالدرهم فأخذه و إنى لجنب» و ما سمعت أحدا يكره من ذلك [شيئا إلا. ظ] أنّ عبد الله بن محمد كان يعيهم عيبا شديدا يقول: جعلوا سوره من القرآن فى الدرهم فيعطى الزانية و فى الخمر و يوضع على لحم الخنزير، و فى كتاب الحسن بن محبوب عن خالد عن أبي الربيع عن أبي عبد الله عليه السّلام: «فى الجنب يمس الدراهم و فيها اسم الله و اسم رسوله، فقال: لا بأس، ربما فعلت ذلك» (٣).

و حملها على ما إذا خلت الدراهم عما يحرم مسه على الجنب - مع امتناعه فى الأخيرين - بعيد جدا، لأن ذلك هو المنشأ للسؤال، و لاشتمال جميع الدراهم الإسلاميه الرائجه فى عصر صدور النصوص المذكوره على شىء من القرآن و أسمائه تعالى.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) المعتمد ص: ٥٠ راجع الوسائل باب: ١٨ من أبواب الجنابه حديث: ٣، ٤.

و مثله حملها على مس ما عدا الكتابه، على ما تقدم فى غايات الوضوء فى الفرع الثانى من فروع المس التى استدر كناها.

كما تقدم هناك دفع الإشكال فى النصوص المذكوره بإعراض الأصحاب عنها.

بل تقدم اعتضادها بسيره المتشرعه لاشتمال جميع الدراهم و الدنانير فى أكثر عصور الأئمه عليهم السلام على شىء من القرآن و على اسم الله تعالى و اسم النبى صلى الله عليه و آله فلو كان البناء على الاجتناب للزم الهرج و المرج و ناسب كثره الأسئلة عن ذلك و عن فروعه.

و لذا استقرنا استثناءها من عموم حرمة مس الكتاب و أسمائه تعالى لو تمّ، كما حكى عن كشف الالتباس و الموجز، و يظهر من الروض الميل إليه.

ثمّ إنه سبق فى غايات الوضوء أنه لا مجال لاستفاده حرمة مس أسمائه تعالى مما تضمن حرمة مس الكتاب بالأولويه، لاحتمال خصوصيه القرآن فى التعظيم الخاص، كما اختص بكراهه قراءه الجنب و الحائض له فى الجمله، بل حرمة قراءتهما للعزائم منه، مع أنّ ذكره تعالى حسن على كل حال. كما سبق هناك بعض وجوه الاستدلال و دفعها، و لا مجال لإطاله الكلام فيه هنا، فراجع.

و أما الاستدلال له بمطابقتها لما يجب من تعظيم الله سبحانه - كما سبق من المعتبر - فيندفع: بعدم الدليل على وجوب التعظيم لو تمّ منافاه المس له فى المقام، بل غايه الأمر رجحانه، و إنما الثابت بالمرتكزات حرمة التوهين، و هو غير لازم من مس الجنب عرفاً.

لكن دافع عن ذلك فى الجواهر.

تاره: بأنّ العرف و إن لم يدركوا بأنفسهم التوهين بالجنابه، إلا أنهم يحكمون به بمؤانسه الشرع، بلحاظ منع الجنب من دخول المساجد و مس القرآن و نحوهما.

و أخرى: بدعوى أنه يمكن استفاده وجوب التعظيم من قوله تعالى:

وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ (١) غايه الأمر عدم وجوب زياده التعظيم للأصل و السيره و عدم تناهى أفراده.

و يندفع الأول، بأنّ العرف بعد عدم إدراكه التوهين بالجنايه لا معنى لحكمه به بمؤانسه الشرع، إلا أن يرجع إلى فهمه من سليقه الشارع ملازمته له بنظره الشريف، و لا مجال لاستفادته من الأحكام المذكوره، لإمكان ابتنائها على وجوب مراتب خاصه من التعظيم فى مواردھا لا دليل على وجوبھا فى المقام.

و لذا أمكن التفكيك بين اللبث فى المساجد و الاجتياز بها من دون أن يدرك العرف فرقا بينهما فى التوهين.

كما يندفع الثانى - مضافا إلى عدم وضوح منافاه مس الجنب لأدنى مراتب التعظيم - بعدم خلو الشعائر فى الآيه عن الإجمال، و قرب كون المراد من التعظيم فيها التعظيم النفسى المستلزم المحافظه عليها و القيام بمقتضاھا، لا التعظيم الخارجى، و عدم ملازمه كون الشىء من تقوى القلوب لوجوبه، لأن المستحب من شؤون التقوى أيضا، و لذا لو كانت الآيه فيما نحن فيه كانت داله على الحث على أعلى مراتب التعظيم مع اعترافه بعدم وجوبه.

بل لا- يظن من أحد دعوى عموم وجوب أدنى مراتب التعظيم لكل ما ينتسب له تعالى، فلا يصلح ما ذكره للاستدلال. و الله سبحانه و تعالى العالم بحقيقه الحال.

(١) فقد سبق منه أن ترك مس الاسم الشريف مقتضى الاحتياط الوجوبى، و تقدم منا هنا و هناك ما يضعف معه الاحتياط، كما سبق كثير من الفروع المتعلقة بالمقام، التى يغنى الرجوع لما سبق عن النظر فيها هنا.

و الذى ينبغى التعرض له فى المقام أمران:

الأول: أنّ المذكور في المتن حرمه مس الاسم الشريف، و به صرح في المقنعه و إشاره السبق و الغنيه و الوسيله و المراسم و المعبر و المنتهى و اللعه و جامع المقاصد و كشف اللثام و محكى السرائر و التذكره و التحرير و غيرها.

لكن في المبسوط و النهايه حرمه مس ما عليه الاسم الشريف، و به عبر في الشرائع و القواعد و الإرشاد و محكى نهايه الاحكام و الدروس و البيان و غيرها، بل نسبه في كشف اللثام للأكثر، و هو الموافق للسان الموثق.

إلا أنه استظهر غير واحد أنه راجع للأول و لو لحمل ما عليه الاسم على خصوص موضعه و ظرفه - كما احتمله في كشف اللثام - دون تمام الجسم الذى كتب عليه و إن كان أوسع منه.

و ما ذكره قريب، بلحاظ المناسبات الارتكازيه الموجهه لانصراف كلماتهم لذلك، خصوصا مع تصريحهم بجواز مس أوراق القرآن مع عدم خلوها عن اسمه تعالى غالبا.

كما أنّ ذلك هو المنصرف من الموثق أيضا، بلحاظ المناسبات الارتكازيه المذكوره، خصوصا مع كون مورده الدرهم و الدينار اللذين يستلزم مسيهما غالبا مس ما عليهما من الكتابه لصغرهما، و إلا فمن البعيد جدا حرمه مس اللوح العظيم الذى عليه الاسم الشريف، بل لا ينبغي التأمل في جوازه، كما صرح به بعضهم.

نعم، لا مجال للاستدلال عليه بما تضمن جواز مس أوراق المصحف، لا بالإطلاق، لورود المهم من دليله اللفظى فيمن هو على غير وضوء، و المنصرف منه غير الجنب، و لا بالأولويه - كما قد يظهر من جامع المقاصد - لعدم ثبوتها.

و غايه ما يدل عليه الرضوى المتقدم الذى لا يصلح للاستدلال.

الثانى: ألحق الشيخ في المبسوط و محكى الجمل و المصباح و مختصره باسمه تعالى أسماء الأنبياء و الأئمه صلوات الله عليهم، و وافقه على ذلك في الغنيه و الوسيله و الإرشاد و التبصره و اللمعين و جامع المقاصد، و ربما يقتضيه إطلاق الأسماء الشريفه في إشاره السبق، و هو المحكى عن السرائر و المهذب و الإصباح

و الجامع و أحكام الراوندى و الذكري، بل سائر كتب الشهيدین و المحقق الثانی، بل حكاہ فی كشف اللثام عن المقنع، و فی المعبر و المنتهى و غیرهما عن المفید، لكن لم أجده فی المقنع و المقنعه، و فی الروضه أنه المشهور، و نسبه إلى الأصحاب فی محكى الجعفریه، و إلى أكثرهم تاره و إلى كبرائهم أخرى فی جامع المقاصد، بل ادعى فی الغنيه الإجماع علیه.

و به استدل فی الجواهر، كما استدل غیر واحد بمناسبتہ للتعظیم.

لكن لا مجال لدعوى الإجماع، فضلا عن الاستدلال به، مع ظهور الخلاف ممن يأتي.

و مناسبتہ للتعظیم لا تنهض بإثبات التحريم، كما سبق نظيره.

و من ثمَّ لم يحكم به فی المعبر و المنتهى و التحرير، و هو ظاهر كشف اللثام و غیر واحد ممن لم يتعرض له فی أحكام الجنب و اقتصر على مس الكتاب- كمن سبق- أو على إضافة اسم الله تعالى إليه، كما فی المقنعه و النهايه و المراسم و الشرائع، و قد يظهر من الروض التوقف فی دليله.

بل فی صلوح التعظیم لإثبات الكراهه إشكال، و إن رجحه فی المعبر و المنتهى و التحرير و ظاهر كشف اللثام.

هذا، و فی مفتاح الكرامه: «و كذا اسم الزهراء عليها الصلاه و السلام، لأنها كالأنبياء و الأئمة عليهم السّلام و قد صرح بذلك بعض الأصحاب كصاحب الروض».

و ما ذكره هو المناسب للاستدلال بالتعظیم، لكن لم أجده فی الروض.

ثمَّ إنه قيد الحكم فی الروضه بما إذا قصد بالاسم أحدهم عليهم السّلام.

و فی الجواهر: أنه الأولى، فلا يجرى بالنسبه لأسماء الناس و إن قصد بها التشرف.

مع احتمال التعميم- كما يقتضيه إطلاق الباقي- و جعله كاسم الله. انتهى.

لكن التعميم بعيد جدا.

و الظاهر قصور إطلاقهم عنه، لظهور الإضافة فی الاختصاص، و لا مصحح له

الخامس: اللبث في المساجد، بل مطلق الدخول فيها (١)،

مع الاشتراك إلا بالقصد. وكذا الحال في اسم الله.

و أما لفظ الجلاله، فلا اشتراك فيه، لعدم بناء أحد على التسميه به، بل لا يبعد بناؤهم على حرمة.

نعم، قد يجرى ذلك في الأسماء المضافه له، كعبد الله، على ما سبق الكلام في غايات الوضوء، و لو تمَّ قد يتجه البناء عليه فيما يضاف لأسمائهم عليهم السلام.

(١) اختلفت عباراتهم في بيان موضوع الحكم، حيث عبر عنه.

تاره: بالإتيان، كما في المقنع.

و اخرى: بالقرب، كما في المقنعه.

و ثالثة: باللبث، كما في الخلاف و التحرير و اللمعه و مبحث أحكام الجنب من المنتهى و الإرشاد و المسالك، و عن نهايه الاحكام و الألفيه و الكفايه و غيرها.

و رابعه: بالاستيطان، كما في التذكرة و المختلف و عن المذهب البارع و المقتصر و شرح الموجز.

و خامسه: بالجلوس، كما في مبحث أحكام الجنب من الشرائع و القواعد، و عن السرائر.

و سادسه: بالدخول، كما في الفقيه و الهدايه و المبسوط و النهايه و الغنيه و الوسيله و إشاره السبق و النافع و المعبر و مبحث ما يجب له الغسل من الشرائع و القواعد و الإرشاد و المنتهى و المسالك و غيرها.

و الظاهر رجوع الكل لأمر واحد، كما يناسبه عدم تنبيه كثير منهم على الفرق بين العناوين المذكوره، و ظهور حال من نبه له في المفروغيه عن الاتفاق في الفتوى و أنّ القصور في التعبير لا غير، و اختلاف التعبير من الشخص الواحد، و في الكتاب الواحد، و استدلالهم بما لا يتضمن عباره الفتوى، و غير ذلك مما يظهر بسبر كلماتهم، و ملاحظه المناسبات الارتكازيه الصالحه للقرينيه عليها.

كما أن المحرم عندهم هو مطلق الكون - عدا ما استثني - بالمعنى الاسم المصدري و إن لم يصدق معه شىء من العناوين المذكوره [١]، كما لو أوقف المكان الذى يمشى فيه الجنب مسجدا، فيجب عليه المبادره بالخروج منه، كما يجب لو لم يكن الدخول محرما لاضطرار أو إجبار أو إكراه، كما أنه لو كان محرما كان عدم المبادره بالخروج موجبا لزياده الإثم.

و هو الظاهر من جامع المقاصد، حيث عبر باللبث ثم ألحق به التردد و قال:

«الأمن الجواز مقصور على الاجتياز» و نحوه ما فى المسالك و عن المقتصر لابن فهد، و هو المناسب لما يظهر منهم من احتياج المستثنيات للدليل.

و كيف كان، فأصل الحكم هو المعروف بين الأصحاب، و قد تكرر نقل الشهره عليه فى كلماتهم، بل فى الخلاف و الغنيه و مبحث ما يجب له الغسل من الروض دعوى الإجماع عليه، لكن فى مبحث أحكام الجنب منه نقل الخلاف عن سلار، كما نقله عنه غير واحد، و هو المطابق لما فى المراسم من عدّه من التروك المندوبه، و فى المنتهى و عن كشف الرموز أنه لا يعرف الخلاف عن غيره، بل استظهر فى الحدائق انحصار الخلاف به.

و يشهد للمشهور قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ. وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا. «٢»، فإن صدره و إن كان ظاهرا فى إرادته القرب من نفس الصلاة و إخلال الكسر بها بالنحو الموجب لعدم تمييز ما يقال فيها، إلا أن الاستثناء فى ذيله يناسب إرادته مكانها، و هو المسجد.

و من ثم، لا يبعد التفكيك فيها بين السكر و الجنابه بجعل الأول مانعا من الصلاة و ضعا، و الثانى من الكون فى المسجد تكليفا، نظير الاستخدام.

[١] لا يبعد مطابقه الكون فى المسجد بالمعنى الاسم المصدري للبت لغه، إلا أن ظهور كلمات بعضهم فى مباحثه الاجتياز له و عدم كونه من أفراده موجب لظهور إرادتهم منه الاستقرار، كما هو الظاهر مما يأتى من جامع المقاصد. (منه عفى عنه).

أو يحملان معا على المانعيه من الصلاه وضعا، و يحمل الاستثناء على التوسع بتقدير مستثنى منه مناسب له، فكأنه قيل: لا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى - وَ لَا جُنْبًا، بل لا تقربوا مكانها جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ، نظير الاستثناء المنقطع.

و لعل الثاني أقرب للمرتكزات الاستعماليه، و الأول أقرب بالنظر للنصوص الوارده في تفسير الآيه المتضمن بعضها النهى عن السكر فى الصلاه، و بعضها النهى عن دخول المسجد للجنب إلا اجتيازاً.

فمن الأولي، صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: و لا- تقم إلى الصلاه متكاسلا و لا متناعسا و لا متثاقلا، فإنّها من خلال النفاق، فإنّ الله سبحانه نهى المؤمنين أن يقوموا إلى الصلاه و هم سكارى، يعنى: سكر النوم.» (١).

و صحيح زيد الشحام أو موثقه: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: قول الله عز و جل لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى، قال: سكر النوم» (٢) و غيرهما (٣).

و من الثانيه، صحيح زراره و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «قلنا له: الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين، إنّ الله تبارك و تعالى يقول وَ لَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا.» (٤).

و نحوه مراسيل القمى فى تفسيره عن الصادق عليه السّلام (٥)، و العياشى عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام (٦) و الطبرسى فى مجمع البيان عنه عليه السّلام (٧).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب أفعال الصلاه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب قواطع الصلاه حديث: ٣.

(٣) تفسير العياشى فى تفسير الآيه ج: ١ ص: ٢٤٢.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١٠.

(٥) تفسير على بن إبراهيم القمى ج: ١ ص: ١٣٩ طبع النجف الأشرف، و أشار إليه فى الوسائل فى ذيل صحيح زراره و محمد بن مسلم.

(٦) تفسير العياشى فى تفسير الآيه ج: ١ ص: ٢٤٣.

(٧) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٢٠.

و كيف كان، فلا ينبغي التأمل في الاستدلال بالآيه في المقام و لو بضميمه تفسيرها في النصوص المذكوره.

مضافا للنصوص الكثيره الوارده في المقام الناهيه عن الجلوس في المساجد و القعود فيها و إتيانها، و قد عقد لها في الوسائل الباب الخامس عشر من أبواب الجنابه.

و منه يظهر ضعف ما تقدم من المراسم من جعله من التروك المندوبه، فإنه خروج عن ظاهر ما تقدم، و لا سيما مع استثناء الاجتياز فيها، فإنه مكروه، لما تضمن النهى عن اتخاذ المساجد طرقا «١».

و لا ينافيه التعبير عنه بالكراهه و لا سياقه في جمله من المكروهات في غير واحد من النصوص «٢»، بل في الآيه، بناء على تفسير السكر بما يعم النعاس، كما هو ظاهر صحيح زواره السابق، لعدم صلوح ذلك للخروج عن ظاهر ما تقدم بعد ما لوفيه حمل الكراهه على ما يعم الحرمه، و التفكيك بين فقرات الكلام الواحد في الحرمه و الكراهه.

و ربما يحمل الإتيان في النصوص المذكوره على الاجتياز، فلاحظ.

و أشكل من ذلك الاستدلال له بما في حديث محمد بن القاسم: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجنب ينام في المسجد؟ فقال: يتوضأ و لا بأس أن ينام في المسجد و يمر فيه» «٣».

لأن التنبيه فيه بعد الحكم بجواز النوم على جواز المرور المستثنى في الآيه و النصوص من عموم الحرمه، ظاهر في حرمه ما عداهما على الجنب، لظهوره في المفروغيه عن منافاه الجنابه للكون في المسجد، و أن الغرض بيان المستثنيات منه، فلا يصلح شاهدا لما في المراسم، بل هو على خلافه أدل.

(١) راجع الوسائل باب: ٦٧ من أبواب أحكام المساجد.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٧، ٨، ٩، ١٥، ١٦.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١٨.

و يأتي الكلام فيه عند الكلام في المستثنيات إن شاء الله تعالى.

على أن كثرة الابتلاء بالحكم مانع عادة من خفائه على الأصحاب من القدماء و المتأخرين الذين يظهر منهم التسالم على الحرمه.

هذا، و نصوص المقام قد تضمنت النهى عن الجلوس و القعود، كما تضمنت جواز المشى و المرور و الاجتياز.

ففى معتبره جميل عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: للجنب أن يمشى فى المساجد كلها و لا يجلس فيها إلا المسجد الحرام و مسجد الرسول صلّى الله عليه و آله» (١).

و فى صحيحه: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الجنب يجلس فى المساجد؟ قال:

لا و لكن يمر فيها كلها إلا المسجد الحرام و مسجد الرسول صلّى الله عليه و آله» (٢).

و نحوه صحيح محمد بن حمران عنه عليه السّلام (٣)، و غيره مما تضمن النهى عن الجلوس و تحليل المرور.

و فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام أنه قال فى الحائض و الجنب:

«و يدخلان المسجد مجتازين و لا يقعدان فيه، و لا يقربان المسجدين الحرميين» (٤).

و الظاهر أنّ المراد بالاجتياز هو اجتياز نفس المسجد باختراقه و جعله طريقا، لأن ذلك هو المنصرف منه، دون الاجتياز فيه بالمرور من مكان منه إلى مكان آخر منه، فهو إشارة لعبور السبيل الذى تضمنته الآية الشريفة، و التى استدل بها عليه فى صحيح زراره و محمد بن مسلم المتقدم، كما أنّ ذلك هو ظاهر المرور فى النصوص أيضا، لانصرافه منه، و ظهور كون المراد منها الإشارة للاجتياز و عبور السبيل الذى تضمنته الآية و بقيه النصوص.

و حينئذ فالنصوص لما تضمنت النهى عن الجلوس و القعود و تحليل

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١٧.

ص: ٤٠٢

الاجتياز و المرور، فالظاهر عدم خصوصية الجلوس و القعود في الحرمه، و عمومها لكل ما لا يكون مرورا و اجتيازاً، لأنه المناسب للتعظيم الذي هو منشأ التحريم ارتكازاً، في مقابل الاجتياز الذي تخفّ فيه جهه المنافاه للتعظيم من حيثه الجنابه، لابتناء الكون في المسجد معه على نحو من العرضيه غير المخله به، فالغاء خصوصية الجلوس و القعود في التحريم أقرب ارتكازاً من إلغاء خصوصية الاجتياز في التحليل.

و لا سيما بملاحظه صحيحى جميل و محمد بن حمران المتقدمين، فإنّ استدراك المرور فيهما بعد النهى عن الجلوس ظاهر في اختصاص التحليل به، لأنه إنما يحسن مع عموم المستدرک منه، المبتنى على إلغاء خصوصية الجلوس في التحريم، نظير الاستثناء المنقطع.

هذا، مضافاً إلى صحيح زراره و محمد بن مسلم المتقدم المتضمن النهى عن دخول المسجد إلا اجتيازاً، و الاستدلال بالآيه الناهيه عن قربه إلا بنحو العبور، لقوه ظهور الاستثناء في عموم الحرمه لكل ما لا يكون عبوراً و لا اجتيازاً.

و منه يظهر لزوم رفع اليد عن إطلاق جواز المشى في معتبره جميل المتقدمه، تقييداً له بما سبق، أو جعل ما سبق قرينه على الكنايه بالمشى عن الاجتياز، فإنه أهون من رفع اليد عن ظهور ما سبق في انحصار الجواز بالاجتياز.

و يأتي في فروع مسأله وجوب التيمم على المحتلم في أحد المسجدين ما له نفع في المقام.

ثم إنّ المناسبات الارتكازيه تقضى بحمل القرب و الدخول المنهى عنهما في الآيه و النصوص على القرب و الدخول بالمعنى الاسم المصدري، لا بالمعنى المصدري، لأنه المنافى للتعظيم، و المناسب لاستثناء الاجتياز، لأنه من أفراده، و لو أريد منهما المعنى المصدري لكان مرجع استثنائه إلى استثناء حال الأول إليه أو قصده، و كلاهما خلاف الظاهر.

كما أنه مقتضى الجمع بين النهى عنهما و النهى عن الجلوس في المسجد،

و إن كان لوضع شىء فيها (١).

نعم، يجوز الدخول لأخذ شىء منها (٢)،

لوضوح أنّ الجلوس من القرب و الدخول بالمعنى الاسم المصدري، و هو أولى من حملهما على المعنى المصدري و الالتزام بكون الجلوس محرماً آخر مرتباً عليهما، أو بكون مرجع حرمة إلى حرمة مقدمته و هو الدخول و القرب بالمعنى المصدري.

و بالجمله: لا ينبغي التأمل، بعد النظر فى مجموع أدله المسأله، فيما ذكرنا من عموم موضوع التحريم لمطلق الكون فى المسجد من دون خصوصيه للعناوين المذكوره فى بعض النصوص و كلمات الأصحاب، و لذلك سبق حمل كلماتهم عليه.

(١) فقد صرح الأصحاب بتحريم وضع شىء فى المسجد على الجنب، و ادعت الشهره عليه من غير واحد، بل فى الغنيه و عن ظاهر كشف الرموز الإجماع عليه، و عن التنقيح أنه لا يعرف الخلاف فيه من غير سلاسل، بل نفاه عن غيره صريحاً فى المنتهى و المدارك و الحدائق، مشيرين بذلك إلى ما فى المراسم من جعله من التروك المندوبه.

فإن كان محل كلامهم الدخول فى المسجد لوضع شىء فيه من دون اجتياز كان مما نحن فيه، و إن كان محل كلامهم وضع الشىء و لو بدون الدخول كان تحريم الدخول للوضع مستفاداً من عدم استثنائهم له من عموم حرمة الدخول.

و منه يظهر الوجه فى الحكم المذكور، لأن ذلك جار فى النصوص الناهيه عن وضع شىء فى المسجد، التى يأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى، فيستفاد التحريم منها، أو من عموم حرمة الدخول، الذى سبق الدليل عليه.

(٢) صرح جملة من الأصحاب بجواز أخذ الشىء من المسجد للجنب، و فى الجواهر: «بلا-خلاف أعرفه فيه»، بل ادعى فى الرياض و المستند الإجماع عليه، و هو غير بعيد بعد شيوع الفتوى منهم بحرمة وضع شىء فى المسجد، مع اتحاد دليلهما،

و لعل عدم ذكر جماعه له - كما يأتي - لأنهم بصدد بيان ما يحرم على الجنب، دون ما يحل له.

و كيف كان، فظاهر المعبر جواز الأخذ من المسجد و إن استلزم المكث، كما هو مقتضى استثنائه له مع الاجتياز من تحريم الدخول، و مثله المهذب، لأن عبارته - كما قيل - كالصريحه فى استثناء المسجدين الشريفين من جواز الأخذ، مع وضوح انحصار دليل استثنائهما بما دل على حرمة قربهما، بل يظهر ذلك من المنتهى أيضا، لمقابلته له بتحريم الوضع، و ظاهره إرادته الوضع المستلزم للبت، لاستدلاله عليه بعموم الآيه، كما يظهر من كل من يظهر منه أن تحريم الوضع بلحاظ استلزامه للبت، على ما يأتي إن شاء الله تعالى، و كذا من الصدوق فى الفقيه و المقنع و الهدايه، لتعليه الفرق بين الأخذ من المسجد و الوضع فيه بما تضمنه النص الآتى الظاهر فى ذلك.

بل حيث كان مستند الحكم هو النص المذكور و غيره فقد يستظهر ذلك ممن أطلق جواز الأخذ، كما فى النهايه و التذكرة و التحرير و الدروس و الذكري.

و لعله لذا ذكر فى الجواهر أن ظاهر النص و الفتوى جواز الأخذ و إن استلزم للبت.

لكن فى الحدائق أن ظاهرهما جواز الأخذ بنفسه لا - بنحو يجوز لأجله للبت، و كأنه للجمود على عنوان الأخذ فيهما، إلا أنه يجب الخروج عنه بما تقدم.

نعم، عدم جواز البت للأخذ هو الظاهر من كل من أطلق حرمة البت فى المسجد و لم يتعرض لجواز الأخذ منه، سواء لم يتعرض لحرمة الوضع أيضا - كما فى المقنعه و الخلاف - أم تعرض لها فقط - كما فى المبسوط و إشاره السبق و الغنيه و الوسيله و الشرائع و النافع و المختلف و القواعد و الإرشاد و اللمعه و جامع المقاصد و المسالك و الروض و غيرها - إذ لو كان جواز الأخذ عندهم يشمل ما لو استلزم للبت لاحتاج للاستثناء من عموم حرمة البت.

بل قد يظهر ذلك أيضا ممن تعرض لجواز الأخذ و حرمة الوضع معا، لكن بنحو يظهر منه كون الوضع محرما مستقلا فى مقابل البت - كما فى الروضه

والمستند- فإن مقتضى المقابلة بينهما كون الأخذ مباحا في نفسه أيضا لا بلحاظ مقارنته للبت.

و من ثمَّ كان عدم جواز اللبث للأخذ ظاهر أكثر ما اطلعنا عليه من كلماتهم، وإن كان التأمل فيها قد يشهد باضطراب بعضها و عدم توجه أصحابها لهذه الجهة، كي يوضحوا نظرهم فيها.

أما الدليل على الحكم، فهو صحيح عبد الله بن سنان: «سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن الجنب و الحائض، يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟ قال: نعم و لكن لا يضعان في المسجد شيئا» (١).

و ما في ذيل صحيح زراره و محمد بن مسلم المتقدم المتضمن للاستدلال بالآية من قوله عليه السَّلام: «و يأخذان من المسجد و لا يضعان فيه شيئا. قال زراره: قلت له:

فما بالهما يأخذان منه و لا يضعان فيه؟ قال: لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلا منه، و يقدران على وضع ما بيدهما في غيره» (٢).

و مقتضى الجمود عليها و إن كان هو جواز الأخذ في مقابل الوضع مع قطع النظر عن اللبث، إلا أنَّ المنصرف في السؤال في الصحيح الأول هو السؤال بلحاظ استلزام الأخذ الدخول في المسجد المعلوم حرمة ذاتا، فيكون منشؤه احتمال كون الحاجة للأخذ نوعا مسوغه له، كما هو المناسب للاستدراك بالنهاي عن الوضع فيه، لدفع توهم مشاركته له في الحليه بسبب مشاركته له في الحاجة النوعيه، و إلا- فلا- منشأ ارتكازي لاحتمال حرمة الأخذ من المسجد على الجنب، لتكون منشأ للسؤال، و لو فرض له منشأ تعبدى، لتوهم ورود النهي عنه شرعا اختص به و لا يجرى في الوضع، ليجتاج للاستدراك بالمنع عنه، فتأمل.

كما أنَّ ذلك هو المناسب لسوقه في الصحيح الثاني بعد بيان حرمة الدخول، و لتعليقه فيه الفرق بين الأخذ و الوضع، الراجع لوجود العذر المسوغ للأخذ دون

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

الوضع، إذ هو إنما يحسن مع المفروغيه عن وجود المقتضى للمنع فيهما معا، و لا منشأ له ارتكازى إلا حرمه الدخول غير الاجتيازى الذى تضمنه صدره.

مضافا إلى أن حمل إطلاق الجواز على خصوص الأخذ غير المستلزم للث بعيد جدا، لانحصاره بما لا يستلزم الكون فى المسجد أصلا، لكون المأخوذ فى باب المسجد مثلا، و ما يكون حال الاجتياز، و الأول نادر جدا، و الثانى محتاج لعنايه مغفول عنها، لابتناء الاجتياز بطبعه على قصد الاستطراق و إغفال غيره.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى ظهور الصحيحين فى جواز اللبث المستلزم للأخذ و لو تبعا.

نعم، فى مرسل على بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام أنه قال بعد تحريم الدخول للمسجد على الجنب و الحائض إلا مجتازين و الاستدلال عليه بالآيه:

«و يضعان فيه الشىء و لا يأخذان منه، قلت: فما بهما يضعان فيه و لا يأخذان منه؟»

فقال: لأنهما يقدران على وضع الشىء فيه من غير دخول، و لا يقدران على أخذ ما فيه حتى يدخلوا» (١).

و ظاهره حرمه الأخذ المستلزم للدخول.

لكن لا مجال للتعويل عليه بعد ضعفه، و ظهور إهمال الأصحاب له، لعدم إشارتهم لمضمونه، بل مبناهم فى التفصيل على خلافه، و مع مخالفته للصحيحين فى كيفية التفصيل، بل لا يبعد كونه تصحيحا لصحيح زراره و محمد بن مسلم المتقدم، فلاحظه.

هذا و مقتضى إطلاق الصحيحين جواز الدخول للأخذ المكث و الاستقرار، لثقل الشىء المأخوذ أو نحوه.

نعم، لو لزم المكث المعتد به فى مقدمات الأخذ من دون أن يقتضيه الأخذ نفسه، كفتح الصندوق و الاستقاء من بئر المسجد و نحوهما أشكال جوازه، لخروجه عن المتيقن من الصحيحين.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الجنابه حديث: ٣. تفسير على بن إبراهيم القمى ج: ١ ص: ١٣٩.

ثمَّ إنّ مقتضى إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فيما يأخذه الجنب من المسجد بين كونه مالا له و غيره.

لكن اقتصر فى التحرير على أخذ ماله.

و لعله لدعوى ظهور المتاع فى صحيح عبد الله بن سنان فى ذلك.

أو للبناء على كون الحكم المذكور مستثنى من حرمة الدخول بملاك الحاجه، كما يناسبه التعليل فى صحيح زراره و محمد بن مسلم، و الإنسان إنما يحتاج لأخذ ماله لحفظه.

و يندفع الأول- مضافا إلى عدم انحصار الدليل بالصحيح المذكور- بعدم اختصاص المتاع بالمملوك، بل هو مطلق ما ينتفع به، فحمله على المملوك موقوف على جعل اللام بدلا عن الإضافة، نظير: زيد حسن الوجه، لا للجنس، و هو خلاف الأصل.

كما يندفع الثانى بأنَّ الحاجه لا تختص بالمملوك، و لا سيما مع ظهور التعليل فى الحكمه، المناسب لإرادته الحاجه النوعيه.

نعم، قد يدعى انصراف الصحيحين إلى ما إذا تعلق الغرض بالأخذ فاحتيج للدخول مقدمه له، دون ما إذا تعلق الغرض بالدخول و قصد الأخذ لتسويغه، فليس الأخذ رافعا لحرمة الدخول، بل حرمة الدخول لا تمنع من الأخذ و ترتفع لأجله، فتأمل.

(١) الظاهر عدم الإشكال فيه بينهم- كما فى الجواهر- بل هو داخل فى معقد إجماع الخلاف و الغنيه، فإنهم بين من صرح بحرمة المكث فى المساجد و الاجتياز بالمسجدين، و من صرح بحرمة الدخول أو القرب من المساجد مع استثناء الاجتياز.

نعم، أطلق فى المقنع النهى عن إتيان الجنب للمسجد، كما أطلق غير واحد فى بيان وجوب الغسل وجوبه لدخول المساجد.

لكن لا يبعد انصراف كلام المقنع لصوره المكث، لأنه لم يذكر ذلك في أحكام الجنب، بل في باب دخول المسجد، و الظاهر منه إرادته الدخول المستحب ذى الآداب الخاصه.

كما أنّ الظاهر أنّ إطلاقهم في باب ما يجب له الغسل للإشارة إلى موضوع الوجوب في الجملة مع إيكال التفصيل إلى محله.

و كيف كان، فيقتضيه الاستثناء في الآية الشريفة و في بعض النصوص و التصريح بجواز المرور و الاجتياز و المشى في كثير منها «١»، و قد تقدم بعضها.

و لا- بد معه من تقييد إطلاق كراهه إتيان المساجد جنبا في غير واحد من النصوص «٢» بذلك لو حملت الكراهه فيها على الحرمه، أما لو حملت على ما يعم الكراهه المصطلحه- كما يناسبه سياقها في عداد المكروهات- فلا تنافي ذلك.

و أما صحيح أبي حمزه: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام أو مسجد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فاحتلم فأصابته جنابه فليتمم و لا يمر في المسجد إلا متيمما، و لا بأس أن يمر في سائر المساجد، و لا يجلس في شيء من المساجد» «٣».

فلا- مجال لحمل المسجد في قوله: «و لا يمر في المسجد» على الجنس، لعدم مناسبه لذيده و لبقية النصوص، بل يحمل على العهد للمسجد الذي نام فيه من المسجدين الشريفين.

(١) حيث تقدم رجوع العناوين المذكوره في النصوص من المشى و المرور و الاجتياز إلى عبور السبيل الذي تضمنته الآية الشريفة، فالظاهر توقفه مع تعدد

(١) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٧، ٩، ١٥، ١٦.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

الباب على اختلاف طريقي البابين، لعدم صدق السبيل و الطريق مع شروع البابين فى طريق واحد يطرق من دون دخول للمسجد، كما اعترف به قدّس سرّه فى مستمكه.

و الظاهر أنه لا بد فيه من عدم التردد فى جوانب المسجد بالنحو الذى لا يقتضيه العبور، بل يقتصر على ما يقتضيه عرفا، و إن لم يجب التدقيق فى تقصير المسافه.

و الظاهر أن ذكر الباب لمحض المثل، إذ لا إشكال فى صدق العبور مع انكشاف المسجد و عدم تسويره.

بل الظاهر صدقه مع وحده الباب لو امتنع الاستطراق من دون دخول فيها لقطع الطريق بتراب و نحوه، بحيث انحرف الطريق و مرّ فى المسجد.

و بالجملة: المدار على صدق الاستطراق و عبور السبيل، و إن كان تحديده قد يخفى للغفله عن بعض الخصوصيات المعتمده فيه.

هذا، و فى الفقيه- بعد أن ذكر أن الجنب و الحائض لا يدخلان المسجد إلا مجتازين- قال: «و لا بأس بأن يختضب الجنب. و ينام فى المسجد و يمر فيه، و يجنب أول الليل و ينام.»، و قريب منه فى المقنع، و ظاهره استثناء النوم فى المسجد كالمروور.

و كأن الوجه فيه حديث محمد بن القاسم «١» المتقدم فى الاستدلال لسار، حيث حكم بکراهه اللبث فى المسجد للجنب، فقد سبق ظهوره فى استثناء النوم كالمروور.

و لعل عدم ذكر الصدوق للوضوء مع ذكره فى الحديث، لحمله على الاستحباب، و لو بقرينه ذكر المرور الذى لا- يعتبر فيه الوضوء قطعاً.

لكن لما كان الترخيص فى النوم مستلزماً لتأثير الداعى له، فهو يدل على جواز المكث السابق على النوم لمريده، لتوقفه عليه عادة، بل يدل على جواز اللاحق له فى الجملة، لعدم تعارف المبادره بالخروج بمجرد الانتباه فلو وجبت لاحتاجت للتنبيه،

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١٨.

إلا في المسجدين الشريفين: المسجد الحرام، و مسجد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (١).

بل يلزم عدم الإثم في الدخول لإرادته النوم، وإن لم يتيسر له بعد ذلك لأرق و نحوه.

و تخصيص دليل المنع عن المكث في المسجد في جميع ذلك بالحديث المذكور صعب جدا، و لعله لذا أهمله الأصحاب، بنحو يظهر منهم الإعراض عنه بالنحو المسقط له عن الحجية، قال في المعبر: «لكن الرواية متروكة بين الأصحاب، لأنها منافيه لظاهر التنزيل».

و ربما حمل على النوم حال عدم الجنابه الذي يحتمل عروضها فيه بالاحتلام، و يراد بالمرور المرور بعد الاحتلام، لكنه بعيد.

و لعل الأقرب حمله على السؤال عما ينبغي للجنب إذا أراد النوم في المسجد، بعد المفروغيه عن جوازه له، لضروره و نحوها، لا عن حكم النوم.

و أما حمله على التقية، لموافقته لما عن أحمد و إسحاق من أن الجنب إذا توضأ جاز له أن يقيم في المسجد كيف شاء، كما ذكره غير واحد.

فيشكل: بما أشرنا إليه عند الاستدلال به لسلاسه، من ظهوره في استثناء النوم و المرور من عموم الحرمه، فهو على خلافهما أدل. فلاحظ.

(١) فلا يجوز الاجتياز فيهما على المعروف من مذهب الأصحاب المصرح به في كلام كثير منهم، بل في المعبر و الغنيه و المدارك و عن التذكرة الإجماع عليه.

و تقتضيه النصوص الكثيره المتضمنه لاختصاص المسجدين الشريفين بالنهاي عن المرور و الاجتياز و المشي.

و بها يخرج عن عموم الآيه و صحيح زواره و محمد بن مسلم المتضمنين استثناء العبور و الاجتياز من عموم الحرمه.

لكن أطلق في المراسم كراهه دخول المسجد إلا- اجتيازاً، كما أطلق في الفقيه و الهدايه و المقنعه و الخلاف حرمه ذلك إلا اجتيازاً من دون استثناء للمسجدين، بل هو الظاهر من التهذيب لإقراره إطلاق استثناء الاجتياز في المقنعه و استدلاله له.

و هو المحكى عن الصدوق الأول و الشيخ فى الجمل و الاقتصاد و المصباح و مختصره، و الكيدرى، بل هو مقتضى إطلاق معقد إجماع الخلاف.

و فى كشف اللثام أنّ ظاهر عباره المبسوط الكراهه، و ذلك لأنه بعد أن ذكر المحرمات على الجنب، و منها دخول المساجد إلا عابر سبيل، قال: «و المكروهات:

الأكل و الشرب إلا بعد المضمضه و الاستنشاق، و النوم إلا بعد الوضوء، و الخضاب.

و المسجد الحرام و مسجد النبى صلى الله عليه و آله لا يدخلهما على حال، و إن كان فى واحد منهما فأصابه احتلام خرج منهما بعد أن يتيمم من موضعه. و يكره من مس المصحف غير الكتابه.».

و من هنا نسب القول بالحرمة فى كشف اللثام للمعظم، و لم يدع الإجماع عليها.

نعم، فى الجواهر احتمال كون الإجماعات المنقوله على الحرمة ممن تقدم قرينه على عدم الخلاف ممن سبق و عدم إرادتهم الإطلاق.

و ما فى المبسوط قد يظهر منه الحرمة، بلحاظ تخصيصه بالنهى و عدم عطفه على المكروهات.

و لا يخلو ما ذكره عن إشكال، إذ لا طريق لمعرفة آرائهم إلا ظهور كلامهم، الذى منه الإطلاق فى مقام البيان.

و لعل دعوى الإجماع ممن عرفت مبنيه على تخيل عملهم بظاهر النصوص التى هى المستند لهم فيما صرحوا به من تحريم المكث فى المساجد.

و لا سيما مع مطابقته لارتكاز أهميه المسجدين الشريفين، مع الغفله عن احتمال حملهم تخصيص المسجدين فى النصوص على الكراهه تحكيما لإطلاق الآيه الشريفه، و لو لاستبعاد حملها على غير المسجدين الشريفين، مع كون مسجد النبى صلى الله عليه و آله هو الفرد الظاهر الذى يكثر الابتلاء به فى وقت نزولها.

كما أنّ حمل كلام المبسوط على التحريم يشكل، بلحاظ منافاته للسياق.

نعم، كلامه فى النهايه ظاهر فى الحرمة جدا، لذكره نظير عباره المبسوط

مستثنى من عموم جواز الاجتياز، و هو المناسب لما فى الفقيه و الهدايه من الأمر للمحتلم فيهما بالتيمم للخروج.

و كيف كان، فلا مجال للخروج عن ظاهر النصوص بعد عدم ظهور الإعراض الموهن لها، لعمل الشيخ بها- و لو فى بعض كتبه- و متابعه من تأخر عنه له، و إمكان تحكيمها على الآيه، إما لكشفها عن نسخ إطلاقها فى المسجدين، أو عن احتفافها بقرائن حاله أو مقالیه تقضى باستثنائهما، و لو كانت هى ظهور اهتمامه صلى الله عليه و آله بمسجده و نهيه عن إتيان الجنب له، حتى أخرج منه أصحابه و أقر فيه أهل بيته الطاهرين عليهم السلام.

ففى صحيح أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السلام: «إنَّ الله أوحى إلى نبيه أن طهر مسجدك، و أخرج من المسجد من يرقد فيه بالليل، و مر بسدِّ الأبواب من كان له فى مسجدك باب، إلا باب على عليه السلام و مسكن فاطمه عليها السلام و لا يمرن فيه جنب» (١)، فلاحظ.

و أما الدخول لأخذ شىء من المسجدين، فمن قال بعدم جوازه فى سائر المساجد، و أنّ الجائر هو الأخذ بنفسه فعدم جوازه عنده فيهما أولى، كما أنه الظاهر ممن عبر بعدم الدخول فيهما على حال، كما فى النهايه و المبسوط- بناء على حمله فيه على الحرمه- و الغنيه و محكى السرائر و الموجز لابن فهد، بل فى الجواهر أنّ عباره ابن البراج فى المهذب كالصريحه فى عدم جواز الدخول للأخذ.

و أما من يظهر منه جوازه فى سائر المساجد ممن سبق، فهم بين من يظهر منه مشاركته للاجتياز فى استثناء المسجدين منه، كالمحقق فى المعتمد بل هو كالصريح منه- و من يظهر منه مشاركته له فى عدم استثنائهما كالصديق، و من يتدافع الإطلاقان فى كلامه، كالعلامه فى المنتهى، حيث أطلق عدم جواز الدخول للمسجدين، و أطلق جواز الأخذ من المساجد.

لكن فى الجواهر أنّ استثناءهم المسجدين من جواز الاجتياز الذى لا إشكال

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١.

فى حليته يفيد استثناءهما من جواز الدخول للأخذ بالأولويه.

و كيف كان، فمقتضى إطلاق جواز الأخذ و إن كان هو جوازه فيهما، إلا أنه معارض بإطلاق ما تضمن النهى عن قرب المسجدين الشريفين، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم، و غيره مما تضمن النهى عن المرور فيهما و المشى و غير ذلك من العناوين، لقوه ظهورها بمجموعها فى خصوصيتهما بتحريم مطلق الكون فيهما حال الجنابه لا خصوص عبور السبيل، فيكون مقدما على إطلاق جواز الأخذ، كما يناسبه ما تضمن وجوب التيمم للخروج منهما على من احتلم فيهما، مع وضوح عدم كونه عابر سبيل، و أنّ اضطراره للمرور أولى بتجويزه حال الجنابه من الأخذ الذى يظهر من صحيح زراره و محمد بن مسلم كون جوازه بملاك الحاجه النوعيه.

و لو فرض تكافؤ الإطالقين كان الترجيح للثانى، لموافقته لعموم الكتاب المجيد، القاضى بعدم جواز قرب المسجد لغير عابر السبيل، فلاحظ.

(١) فإنه و إن تقدم دعوى الاتفاق ممن عدا سائر على حرمة وضع شىء فى المسجد، إلا أنّ ظاهر غير واحد كون حرمة بلحاظ حرمة الدخول المقارن له، كما أنّ جواز الأخذ بلحاظ جواز الدخول المقارن له، على ما سبق التعرض له عند الكلام فى جواز الأخذ، فلا يحرم بنفسه إذا لم يستلزم الدخول المحرم، كما هو صريح ابن فهد، حيث قال فى محكى المقتصر: «المراد بالوضع المستلزم للدخول و اللبث، لأن الرخصه فى الاجتياز خاصه»، كما أنه الظاهر ممن اقتصر فى بيان ما يجب له الغسل على دخول المساجد.

لكن سبق أنّ ظاهر جماعه جواز الأخذ و حرمة الوضع فى نفسها مع قطع النظر عن الدخول، و مقتضاه حرمة الوضع و إن لم يستلزم اللبث، كما هو المصرح به فى جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و المستند و غيرها.

و قد سبق أنه مقتضى الجمود على عباره الصحيحين، و أنّ التأمل فيهما قاض

و من خارجها (١).

و الأحوط وجوبا إلحاق المشاهد المشرفه بالمساجد فى الأحكام المذكوره (٢).

بخلافه، و إرادته جواز الدخول للأخذ دون الوضع، فلا يدلان على حرمة الوضع بنفسه حال الاجتياز أو حال الدخول لأخذ شىء أو من الخارج، بل مرسل على بن إبراهيم المتقدم صريح فيه فى الجملة، و إن سبق عدم صلوحه للاستدلال.

و منه يظهر اندفاع ما أورده فى الروض من أن لازمه عدم الفائدة لذكر الوضع، إذ يكفى فى الفائدة له بيان عدم الاستثناء من عموم الحرمة لأجله كأخذ.

و أشكل من ذلك ما فى العروه الوثقى من التفكيك بين الأخذ و الوضع، حيث حكم بجواز الدخول للأخذ، و بعدم جواز الوضع مطلقا و لو حال الاجتياز، و لا مجال له مع المقابله بينهما فى دليل واحد.

اللهم إلا- أن يكون موضوع التحليل و التحريم بنظره هو الأخذ و الوضع بنفسيهما مع استفاده تحليل الدخول للأخذ من دليل حليته تبعاً، لتعذر حمله عرفاً على الأخذ غير المستلزم للدخول و المكث، كما سبق، فراجع.

(١) الكلام فيه هو الكلام فى سابقه، إلا أنه فى المستند مع تصريحه بحرمة الوضع و لو من غير دخول قال: «و أما الطرح فيه من الخارج فلا بأس به، لعدم ثبوت صدق الوضع عليه، و لو صدق فالشهره الجابره فيه غير معلومه»، و هو كما ترى، لتدافع كلامه، و لصدق الوضع، و عدم الحاجه للانجبار بالشهره مع صحه السند و عدم الإعراض الموهن.

(٢) كما مال إليه فى الحدائق، و قواه فى الجواهر، و حكى عن جمله من المتأخرين، منهم الشهيدان، بل عن الذكرى أنه حكاه عن المفيد فى الغريه و ابن الجنيد، و استحسنته.

لكن لم يشر فى الذكرى لذلك فى أحكام الجنب عند التعرض لحرمة المكث

فى المسجد، و إنما قال فى فروع حكم الحائض و النفساء: «الثانى: يكره الاجتياز فى المساجد للجنب و الحائض مع أمن التلوٲث، للتعظيم. و كذلك السلس و المبطن و المجروح و الصبى المنجس و الدابه التى لا تؤكل. و لو علم التلوٲث حرم الجمىع.

و ألحق المفىد فى الغرىه المشاهد المشرفه بالمساجد، و هو حسن، لتحقق معنى المسجديه فىها و زياده» (١).

و ظاهره استحسان إلحاق المشاهد بالمساجد فى كراهه الاجتياز، و حرمه التلوٲث بالنجاسه، لأهلىتها للتعظيم مثلها، و نقل ذلك عن المفىد، لا- مشاركتها لها فى جمىع أحكامها. و أما الشهىد الثانى فلم أعر على تعرضه لذلك فى الروض و الروضه و المسالك.

و كىف كان، فقد استدل أو يستدل علىه بمناسبته للتعظيم، و بفحوى ثبوته فى المسجد، لثبوت معناه فىها و زياده، و بالنصوص المتضمنه إنكار الدخول حال الجنابه عليهم السّلام و أنّ بيوت الأنبياء و أولادهم لا يدخلها جنب، بضميمه أنّ حرمتهم أمواتا كحرمتهم أحياء، بل هم أحياء عند ربهم يرزقون، و التعبير عن مشاهدهم بأنها بيوتهم فى بعض الزيارات:

ففى خبر أبى بصير: «دخلت على أبى عبد الله عليه السّلام و أنا أرى أن يعطينى من دلالة الإمامه مثل ما أعطانى أبو جعفر عليه السّلام فلما دخلت و كنت جنبا فقال: يا أبا محمد ما كان ذلك [لك. ظ] فىما كنت فىه شغل، تدخل على و أنت جنب! فقلت: ما عملته إلا عمدا. قال: أو لم تؤمن؟ قلت: بلى و لكن ليطمئن قلبى. و قال: يا أبا محمد قم فاغتسل فقم و اغتسلت. و قلت إنه إمام» (٢).

و فى خبره الآخر: «دخلت المدينه و كانت معى جويريه لى فأصبت منها، ثمّ خرجت إلى الحمام، فلقيت أصحابنا الشيعه و هم متوجهون إلى أبى عبد الله عليه السّلام فخفت أن يسبقونى و يفوتنى الدخول إليه، فمشيت معهم حتى دخلت

(١) الذكرى ص: ٣٤.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

الدار، فلما مثلت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام نظر إلى ثمّ قال: يا أبا بصير أ ما علمت أنّ بيوت الأنبياء و أولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب؟» (١).

و نحوهما غيرهما، و في بعضها: أنه قال: «أعوذ بالله من غضب الله و غضبك، استغفر الله و لا أعوذ» (٢).

لكن مما تقدم في مس الجنب اسم الله تعالى يظهر و هن الاستدلال بمناسبه التعظيم، كوهن الاستدلال عليه بالآيه الشريفه.

و تحقق معنى المسجديه غير ظاهر، إلا أن يرجع إلى أهليه التعظيم الذي ذكرنا عدم كونه مناطا للحكم في أمثال المقام.

و ما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سرّه من استفادته مما في بعض الأخبار- و هو مرسل ابن أبي عمير- من أنّ سبب صيروره بعض البقاع مسجدا أنه قد أصابها شيء من دم نبي أو وصي نبي، فأحب الله أن يعبد في تلك البقعه (٣).

كما ترى! لرجوع ذلك إلى بيان السبب التكويني للمسجديه لا- إلى ملاك تشريع أحكامها، و لذا يجوز للجنب المكث في الأرض التي يعلم بأنها ستوقف مسجدا، كما لا تترتب بقيه أحكام المسجد على المشاهد.

و أما النصوص المذكوره، فهي بيان الآداب أنسب، و إلا فمن البعيد خفاء هذا الحكم الذي هو مورد الابتلاء في تلك العصور أو تسامح مثل أبي بصير المرادى فيه، و هو من أصحاب الباقر فيفعله مع الصادق عليه السلام مع ما هو عليه من جلاله الشأن و العلم بالحلال و الحرام.

و دعوى: إقدامه عليه للامتحان شكاً في إمامته عليه السلام، مدفوعه بظهور بعضها في عدم كون الغرض الامتحان، بل الإسراع بالتشرف بخدمه الإمام عليه السلام، و ظهور ما ورد للامتحان في عدم شكه بإمامته عليه السلام و إنما طلبه ليطمئن قلبه.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١.

على أنه يقصر عن إفاده الحرمة، لورود كلام الإمام عليه السلام مورد المعجز بالإشارة للحكم المفروغ عنه، لا لبيان الحرمة.

بل ظهور النصوص بمجموعها في تكرر ذلك من أبي بصير لا يناسب الحرمة جدا.

و ليس غضب الإمام عليه السلام الذى تضمنه بعضها قرينه على الحرمة، لإمكان غضبه عليه السلام من مخالفه الأدب معه فى المورد المناسب له، و استغفار أبى بصير لعله بلحاظ إغصاب الإمام عليه السلام أو لمخالفه الأولى.

و ذلك هو المناسب لما يكاد يقطع به من عدم تجنب أولاد الأئمة عليهم السلام و نساءهم و خدمهم و جواريتهم، و نحوهم ممن تكثر مخالطته لهم عن الدخول عليهم حال الجنابه، لما فى ذلك من الحرج النوعى و الضيق بنحو لو كان التحريم معه ثابتا لبان و لم يخف على إنسان، و لو كانوا خارجين تخصيصا لاحتياج لبيان مقدار الخارج و كثر السؤال عنه.

فإن هذا يناسب كون الحكم أدبيا يختلف باختلاف الناس و باختلاف الطوائى و الدواعى المزاحمة له، و لذا أقدم أبو بصير على مخالفته لأجل تحصيل المعجز تاره، و لثلا يفوته التشرف بخدمه الإمام عليه السلام أخرى.

على أن تنزيل دخول مشاهدهم عليهم السلام منزله الدخول فى بيوتهم بمجرد أن حرمتهم أمواتا كحرمتهم أحياء أو لإطلاق البيوت فى بعض الزيارات على مشاهدهم.

لا يخلو عن إشكال، بل منع، لأن بيت بدن الإمام عليه السلام هو لحدده و قبره، لا المشهد المبني فوقه، كيف و لا إشكال ظاهرا فى عدم ترتب بعض أحكام بيوتهم عليها، كوجوب الاستئذان.

مضافا إلى أنه يكفى فى وهن الاستدلال بهذه النصوص ضعفها سندا، مع عدم انجبارها بعمل الأصحاب، بل ظهور الإعراض الموهن لها- لو كانت حجة فى نفسها- من الأصحاب طبقه بعد طبقه، لعدم ذكرهم هذا الحكم فى كتبهم المعروفة

المعدّه للفتوى، مع كثره الابتلاء به و شده الحاجه لبيانه، بل ظاهر من حكي عنه من المتأخرين عدم التعويل عليها، لعدم مطابقتهم لمفادها، كما سيأتى.

بل ذلك وحده كاف فى الوثوق بعدم ثبوته و رفع اليد عن النصوص لو كانت ناهضه به فى نفسها، و لا سيما بملاحظه حال قبورهم عليهم السلام فى العصور السابقه من الانكشاف و عدم التشييد و التمييز عن غيرها فى مثل البقيع، حيث يغفل عن تمييزها فى الحكم المذكور، بل يحتاج إلى عناية فى مقام العمل، فلو كان البناء عليها لكانت موردا للسؤال و لم تخف على أحد، فضلا عن أعظم الأصحاب (رضوان الله عنهم).

بقى فى المقام أمران.

الأول: أنّ المتيقن من موضوع الحكم هو البيوت المشتمله على القبور، و هى الروضات المطهره، دون الأروقه المتصله بها- كما صرح به بعضهم- لأن ذلك هو المتيقن من وجوه الاستدلال السابقه.

نعم، المناسبه للتعظيم لا تختص بها، لما هو الظاهر من أنّ تجنب الأروقه أنسب بالتعظيم، و أنسب منه تجنب الصحون الشريفه، إلا أنه لا إشكال فى عدم وجوب أعلى مراتب التعظيم، كما سبق من بعض من استدل به على حرمه مس الاسم الشريف.

الثانى: أنّ مقتضى النصوص المتقدمه- التى هى عمدته أدله المقام- حرمه مطلق الدخول للمشاهد المشرفه، و إن كان بنحو الاجتياز، بمنزله المسجدين الشريفين، كما اعترف به فى الحدائق، و هو خلاف ظاهرهم، و لذا كان ظاهرهم عدم الاعتماد عليها فى الحكم المذكور، و لو لحملها على الحكم الأدبى الذى يمكن البناء عليه حتى فى المساجد، كما هو المطابق لما تقدم عن المفيد.

و إلحاقها بسائر المساجد فى استثناء الاجتياز أو الدخول لأخذ شىء منها موقوف على كون دليل الحكم تنزيلها منزلتها أو فحوى أدلتها، و لا مجال له، كما سبق.

السادس: قراءة آية السجده من سور العزائم (١)،

(١) الظاهر عدم الإشكال في حرمه قراءة العزائم في الجملة، وقد ادعى الإجماع عليها في الغنية و المعتمر و المنتهى و الروض و محكى الذكري و السرائر و شرح الموجز و أحكام الراوندى و غيرها، و في التذكرة أنّ عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام.

و يقتضيه صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام- في حديث-: «قلت له: الحائض و الجنب، هل يقرءان من القرآن شيئاً؟ قال: نعم ما شاء إلا السجده، و يذكران الله على كل حال» (١).

و حديث محمد بن مسلم- الذي لا يبعد صحته-: «قال أبو جعفر عليه السلام: الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرءان من القرآن ما شاء إلا السجده» (٢).

و في المعتمر: «يجوز للجنب و الحائض أن يقرءا ما شاء من القرآن إلا- سور العزائم الأربع. روى ذلك البنزطى في جامعه عن المثنى عن الحسن الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام» (٣).

و في الرضوى: «و لا بأس بذكر الله و أنت جنب، إلا العزائم التي تسجد فيها، و هي: الم تنزيل، و حم السجده، و النجم، و سوره اقرأ باسم ربك» (٤).

و دعوى: عدم صراحه الأولين في التحريم، لإمكان كون الاستثناء فيهما من الاستحباب لا من الجواز، كما في المستند.

مدفوعه بكفايه ظهورهما في ذلك، لظهور المستثنى منه في أصل الجواز

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الجنابه حديث: ١١. و المعتمر ص: ٤٩.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ١.

ليبيان عدم مانعيه الجنابه و الحيض من قراءه القرآن، لا فى خصوص الاستحباب.

و الكلام إنما هو فى أن موضوع التحريم تمام السوره بنحو الانحلال، فيحرم قراءه بعضها و إن لم يكن آيه السجده، أو بنحو المجموع، فلا يحرم قراءه بعضها و إن كان آيه السجده، أو خصوص آيه السجده، وجوه:

صرح بالأول فى الشرائع و القواعد و الإرشاد و المنتهى و التذكرة و الدروس و الروض و الروضه و غيرها.

و هو الظاهر ممن صرح بحرمة قراءه سور العزائم، كما فى المقنعه و النهايه و الخلاف و المراسم و المعتبر و غيرها، لقضاء المناسبه الارتكازيه بكون حرمة قراءه السوره بنحو الانحلال، لا بتناها على نحو من الاحترام الذى لا دخل لإتمامها به ارتكازاً، و لا سيما مع استثناء بعضهم ذلك من جواز قراءه القرآن التى يراد بها ما يعم قراءه بعضه.

بل ذلك هو الظاهر ممن صرح بحرمة قراءه العزائم أو عزائم السجود، كما فى الفقيه و المقنع و الهدايه و الانتصار و المبسوط و إشاره السبق و الغنيه و الوسيله و النافع و اللمع و غيرها، لظهور العزائم فى تمام السور لا خصوص آيه السجده منها، كما يظهر من جمله من النصوص «١»، و من كثير من عباراتهم، بل صريح بعضها، و إن كان ظاهر بعض النصوص «٢» إرادته نفس آيه السجده.

و من هنا قد تستفاد دعوى الإجماع عليه ممن تقدم منه نقل الإجماع فى المقام، لأن معقده فى كلماتهم العزائم و سورها.

و لعله لذا ادعى فى الروض و محكى الذكري و ظاهر شرح الدروس الإجماع على حرمة قراءه البعض، و فى المدارك - بعد أن استشكل فى دلالة النصوص على تحريم قراءه ما عدا آيه السجده - قال: «إلا أن الأصحاب قاطعون بتحريم السور كلها، و نقلوا عليه الإجماع، و لعله الحجه، و على هذا فيحرم قراءه أجزاءها المختصه بها»

(١) راجع الوسائل باب: ٤٢، ٤٤، ٤٥ من أبواب قراءه القرآن من كتاب الصلاه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤٢، ٤٣ من أبواب قراءه القرآن، من كتاب الصلاه.

مطلقا و المشتركه بينها و بين غيرها مع النيه».

لكن قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «نعم، ظاهر ما عن الفقيه و الهدايه و الغنيه و الانتصار: - إلا العزائم التي يسجد فيها، و هي: سجده لقمان و حم السجده و النجم و سوره اقرأ. انتهى - إرادته السجده لا- غير»، و قريب مما حكاه عن هؤلاء ما فى المقنع و محكى الجامع.

و يشكل بأن ظاهرهم إرادته السوره من السجده، لوضوح عدم اشتمال سوره لقمان على آيه السجده [١]، فلا بد أن تكون إضافه السجده إليها للمجاوره، الكاشف عن إرادته السوره منها، و لذا عبر بذلك من تصدى لبيان سور العزائم، كما فى النهايه و الخلاف و المراسم و التذكرة و الروض و المدارك، بل عن المقنعه: «و هي: سوره سجده لقمان، و حم السجده».

فلا- ينبغى التأمل فى ظهور كلامهم فى إرادته السوره و تأييد الإجماع المدعى به، و يأتى تمام الكلام فى ذلك عند الاستدلال بالإجماع.

و أما الوجه الثانى، فلم أعر على مصرح به، بل قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: «لا أظن أحدا التزم به».

نعم، قال فى الجواهر: «لو لا الإجماع المتقدم على حرمه البعض لأمكن تخصيص التحريم بقراءه السوره خاصه لا البعض، لكون السوره اسما للمجموع، و بقراءه البعض لا يتحقق الصدق، و لا سيما إذا كان المقصود من أول الأمر البعض».

بل جزم فى المستند باختصاص النصوص بتمام السوره، و عدم حرمه قراءه بعضها، إلا آيه السجده لدعوى الإجماع على حرمتها.

و أما الوجه الثالث، فهو المحكى عن بعض المتأخرين، و احتمله فى كشف اللثام، بل احتمال غير واحد إرادته من جمله ممن عبر بالعزائم أو عزائم السجود، و لم يصرح بسورها، لكن سبق ظهوره فى إرادته السور- كما هو صريح بعضهم- و لذا عبر

[١] و أما ما فى المطبوع من المنتهى و نسخه من الخلاف من قوله: «و هي سوره لقمان»، فلا ينبغى التأمل فى أنه تصحيف و أن الصحيح: (سجده لقمان).

بذلك من صرح بالتعميم لبعض السوره، و من فسر العزائم بالسور الأربع.

و أما النصوص المتقدمه، فظاهر حديثي زراره و محمد بن مسلم اختصاص التحريم بآيه السجده، لظهور السجده فى ذلك، كما يظهر بملاحظه نصوص قراءه العزيمه فى الصلاه «١» و نصوص وجوب سجود العزيمه «٢»، حيث تضمن كثير منها التعبير بالسجده عن آيه السجود، و لم يتضمن شىء منها التعبير بها عن تمام السوره، عدا ما قد يظهر من قوله عليه السلام فى خبر على بن جعفر: «و لا يعود يقرأ فى الفريضة بسجده» «٣».

بل هو الظاهر منها فى نفسه، لظهور كون السجده اسما للآيه من باب تسميه السبب باسم المسبب.

و ليست باقيه على معناها الأصلى مع تقدير مضاف، ليردد المقدر بين السوره و الآيه، و لعل الأول أولى، لاشتهار التعبير عن السور بنحو ذلك من الألفاظ المشهوره، كالبقره و آل عمران و الأنعام و الرحمن، و لموافقته لفهم الأصحاب و إجماعاتهم، كما فى الجواهر.

على أنه لو كان مبنيًا على التقدير، فالظاهر أنّ المقدر هو الآيه - كما فى النصوص الكثيره المشار إليها - لأنه المناسب للسببيه المذكوره، و لا سيما مع مناسبة السببيه المذكوره ارتكازا للحكم، لأن اهتمام الشارع بتجنب السجود المفروض حال الجنابه بتجنب سببه مناسب للارتكاز.

أما خصوصيه سور العزائم من بين سور القرآن - مع قطع النظر عن ذلك - فهى مبنيه على تعبد محض، فلا ينصرف المقدر إليها من دون قرينه.

و اشتهار التعبير عن السور بالألفاظ المشهوره لا - يبتنى على تقدير مضاف، بل على تسميتها بها، و لذا تكون إضافتها للسوره بيانیه، و لم يعرف تسميه سور

(١) راجع الوسائل باب: ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠ من أبواب القراءه فى الصلاه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٩ من أبواب قراءه القرآن.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب القراءه فى الصلاه حديث: ٤.

العزائم بالسجده.

و أما تتميم ذلك بفهم الأصحاب و إجماعاتهم، فهو لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح اتصال إجماعهم بعهد صدور الحديثين، بل يقرب جرى من لم يتصد من القدماء لتحرير الفتاوى إلا بطريق إثبات النصوص على مقتضى الظهور الذى ذكرناه.

و لا سيما مع ما فى المقنعه من تعليل الحكم بقوله: «لأن فى هذه السور سجودا واجبا، و لا يجوز السجود إلا لطاهر من النجاسات بلا-خلاف»، و تبعه على ذلك فى التهذيب، و احتمله فى الانتصار، لظهور ذلك منهم فى أنّ تحريم قراءة سور العزائم ليس أصليا بل عرضيا بلحاظ اشتمالها على آيه السجود، و أنّ المحرم الحقيقى هو الآيه المذكوره الملزمه به.

و لازمه كون موضوع كلامهم قراءة سور العزائم بنحو المجموع، و به يخرج عما سبق من القرينه الارتكازيه القاضيه بحملها على الانحلال، إذ لا أقل من التوقف لأجل ذلك عن استفادته من إطلاق كلامهم.

بل قد يتوقف لأجله عن استفادته من غيرهم ممن لم يصرح به، و لا سيما مع ظهور دليلهم فى خصوص آيه السجده، حيث قد يكون ذلك قرينه على إرادتهم قراءة سوره العزيمه بمجموعها، و يكون تحريمها عرضيا بلحاظ اشتمالها على الآيه المذكوره، و لا أقل من كشف ذلك عن نحو من الاضطراب فى كلمات الأصحاب بالنحو المانع عن صلوحها لتفسير الحديثين و حملها على السوره التى هى خلاف المتيقن، بل خلاف الظاهر الذى ذكرناه، المقتضى لجواز قراءة ما عدا آيه السجده من العزائم.

و من ذلك يظهر أنه لا- مجال للاستدلال على حرمة قراءة جميع السور بالإجماع، كما سبق من المدارك الميل إليه، و من الجواهر الجزم به فى دفع احتمال اختصاص التحريم بقراءة تمام السوره.

و أما خير الحسن الصيقل الذى ذكره فى المعبر، فلا مجال للخروج به عن ظاهر الحديثين.

أولاً: لضعف سنده، لأنه وإن أمكنت استفادته توثيق المثنى من روايه البنزطى عنه، لما قيل من أنه لا يروى إلا عن ثقه، المحمول على كونه ثقه حين تحمّل الروايه عنه- كما سبق عند الكلام فى تحديد الكر بالوزن- الموجب للبناء على وثاقته ما لم يثبت جرحه و خروجه عن الوثاقه بعد تلبسه بها، إلا أنه لا مجال لاستفاده توثيق الحسن الصيقل من ذلك، لعدم روايه البنزطى عنه، و عموم الكلام المتقدم لكل من وقع فى طريق روايته لا يخلو عن إشكال، فتأمل.

و دعوى: انجباره بعمل المشهور.

ممنوعه، لعدم وضوح فتوى من سبق المحقق بمضمونه، لأنه أول من صرح بحرمة قراءه أبعاض السور، و أطلق من قبله حرمة قراءه السور، و ربما يحمل إطلاقهم على حرمة قراءه المجموع بلحاظ اشتمالها على الآيه، كما سبق.

و لو سلم فتواهم بمضمونه، فلم يتضح اعتمادهم عليه، لاقتصار الأكثر على الحديثين السابقين، و لم يشر إليه إلا المحقق و بعض المتأخرين عنه مع ذكرهم للحديثين أيضاً، و ذلك لا يصلح للجبر.

و أظهر منه فى ذلك الرضوى، لعدم ثبوت كونه روايه عن الإمام عليه السلام.

و ثانياً: لأنه لا يظهر من كلام المحقق قدس سره أنّ ما ذكره أولاً عين ألفاظ الروايه، بل فتوى منه بمضمونها، لأنه بصدد تحرير الفتاوى و استقصاء الأقوال، و أشار بقوله:

(روى ذلك.) إلى ما يدل عليها بنظره من دون ذكر لفظ الروايه، كما وقع منه نظيره فى بعض الموارد الأخر، و من الممكن تضمّن الروايه استثناء السجده لا غير، نظير ما ذكره بعد ذلك بقوله: «فأما تحريم العزائم فمستنده ما نقل عن أهل البيت عليهم السلام و قبله الأصحاب، من ذلك: ما رواه محمد بن مسلم.»، و ذكر حديث محمد بن مسلم المتقدم.

و ثالثاً: لأن مقتضى الجمع بينه و بين الحديثين السابقين حمله على قراءه تمام العزيمه بنحو المجموع، و يكون تحريمها بلحاظ اشتمالها على آيه السجده، إذ لا

يبعد كونه أولى من حمل السجده فيهما على تمام السوره.

ولا أقل من التوقف و الرجوع للأصل المقتضى لجواز قراءه ما عدا آيه السجده من العزائم، فلاحظ.

و بما ذكرنا يظهر الإشكال فيما سبق من الجواهر، من أنه لو لا الإجماع لكان المتعين الاقتصار على تمام العزيمه دون أبعاضها.

إذ لو تمَّ الإجماع المدعى، فالنصوص إن حملت على تمام السوره فهى ظاهره فى الانحلال المقتضى لحرمة قراءه أبعاضها، بالقرينه المتقدمه فى كلام الأصحاب، إذ لا- مخرج عنها إلا- ما يقتضى حملها على خصوص آيه السجده، و أنّ تحريم تمام السوره عرضى بلحاظ اشتمالها عليها.

و أشكال منه ما تقدم من المستند، لعدم الكاشف عن الإجماع على حرمة قراءه آيه السجده وحدها إلا ظهور كلماتهم- لو فرض بلوغها حدَّ الإجماع- فى أنّ تحريم قراءه سوره العزيمه بنحو الانحلال، المستلزم لحرمة قراءه البعض و لو لم يكن آيه السجده، فلو لم يتم كان مرجع الإجماع إلى تحريم قراءه آيه السجده فى ضمن قراءه المجموع، لا مطلقا.

ثمَّ إنَّه لو اختص التحريم بآيه السجده، فهل يحرم قراءه بعضها، أو يختص التحريم بقراءهها بتمامها؟ وجهان، يبتنى الأول منهما على أنّ منشأ التحريم احترام الآيه، و الثانى على أنّ منشأ تجنب السجود الواجب حال الجنابه، بناء على ما لعله الظاهر من اختصاص وجوب السجود بقراءه تمام الآيه.

و لعل التعبير عن الآيه بالسجده مشعر بالثانى.

ولا- ينافيه عدم اعتبار الطهاره فى سجود التلاوه، و لا- عدم حرمة استماع السجده الموجب للسجود على الجنب، لإمكان خصوصيه القراءه بنظر الشارع فى التحريم من الجهه المذكوره.

ولا أقل من الشك، الموجب للرجوع للبراءه من حرمة قراءه البعض.

و هي الم السجده، و حم السجده، و النجم، و العلق (١). و الأحوط وجوبا إلحاق تمام السوره بها حتى بعض البسمله (٢).

مسأله ١١ لا فرق في حرمه دخول الجنب في المساجد

مسأله ١١: لا- فرق في حرمه دخول الجنب في المساجد بين المعمور منها و الخراب، و إن لم يصل فيه أحد و لم تبق آثار المسجدية (٣)،

(١) الظاهر عدم الإشكال فيه، و النصوص به متظافره.

و تمام الكلام فيه في ذيل مبحث السجود من كتاب الصلاه إن شاء الله تعالى.

(٢) كما صرح به غير واحد، و في الروض: «و كذا يحرم عليه قراءه أبعاضها حتى البسمله إذا قصدتها منها، بل لفظه (بسم)، و هو إجماع».

نعم، سبق الإشكال في الإجماع.

(٣) كل ذلك لإطلاق نصوص المقام، بناء على ما هو الظاهر من عدم خروجها بذلك عن المسجدية، كما نفى عنه الخلاف في الجواهر، بل ادعى الضروره عليه، و ظاهر المدارك عدم الريب فيه.

لأن الظاهر عدم تقوم المسجدية بالانتفاع، لتبطل بتعذره بسبب الخراب و ارتفاع الآثار، بل هي متقومه بالعنوان الخاص غير الزائل بذلك، كما قد يدل عليه ما ورد في مسجد الكوفه، الظاهر قيام عمارته الإسلاميه في موضع ليس فيه آثار المسجدية مع ظهور النصوص في سبق مسجديته و بقائها «١».

ولا- أقل من كونه مقتضى الاستصحاب، كما أشار إليه في الخلاف في ردّ ما حكاه عن محمد بن الحسن من عوده بخرابه و خراب القرية أو المحله إلى ملك الواقف، قياسا على الكفن حيث يعود إلى ملك الوارث إذا ذهب السيل بالميت أو أكله السبع.

(١) راجع الوسائل باب: ٤٤ من أحكام المساجد في كتاب الصلاه.

و كذلك المساجد فى الأراضى المفتوحة عنوه إذا ذهبت آثار المسجديه بالمره (١).

(١) المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه إجماعهم، أنّ الأرض المفتوحة عنوه ملك للمسلمين تبقى عينها لهم و يصرف نماؤها فى مصالحهم، على ما يذكر فى محله.

و من هنا صرح غير واحد بعدم جواز بيعها و هبتها و وقفها و غير ذلك مما يتوقف على الملك، و إنما تضمنت بعض النصوص «١» جواز بيع حق الاختصاص أو الآثار التى أقيمت فيها، على ما فصل فى محله.

و لازم ذلك عدم صحه جعلها مسجدا، كما صرح به فى المبسوط و عن غيره.

لكن فى كتاب الجهاد من المسالك: «أما لو فعل ذلك بها تبعا لآثار المتصرف من بناء و غرس و زرع، فجائز على الأقوى، فإذا باعها بائع مع شىء من هذه الآثار دخلت فى البيع على سبيل التبع، و كذا الوقف و غيره، و يستمر كذلك ما دام شىء من الآثار باقيا، فإذا ذهبت أجمع انقطع المشتري و الموقوف عليه و غيرهما عنها. هكذا ذكره جمع من المتأخرين و عليه العمل».

و رتب على ذلك فى كتاب الوقف خروج المسجد فى الأرض المفتوحة عنوه عن المسجديه بزوال آثاره.

و لا يخفى أنّ ما ذكره - مع توقفه على سلطنه صاحب الأثر على إقامته فى الأرض المذكور و لو بإذن الولي بنحو يكون باقيا على ملكه مستحقا لإبقائه و الانتفاع به و بالأرض تبعا له - إنما يتم فى البيع و الهبة و غير المسجديه من جهات الوقف مما يقبل التعلق بالأثر دون الأرض، و لا مجال له فى مثل المسجديه مما يقوم بالأرض و لا يكون فى غيرها إلا تبعا لها.

(١) الوسائل باب: ٧١ من أبواب جهاد العدو حديث: ١.

ص: ٤٢٨

و دعوى: أنّ المبيع و الموقوف و نحوهما هو الأرض تبعا للأثر المملوك، و بزوال الأثر تخرج الأرض نفسها عن الملكيه و الوقفيه و نحوهما، لا أنّ موضوع البيع و الوقف و نحوهما هو الأثر وحده و التصرف فى الأرض تبعا له قياما بمقتضى الحق فيه، كى لا تكون موضوعا للمسجديه.

مدفوعه بأنّ فرض ملكيه الأرض للمسلمين مانع من فرض وقوع التصرفات المذكوره عليها، لأنها مشروطه بملك المتصرف.

إلا أن يبنى على ملكيه المتصرف لها تبعا للآثار.

و هو- مع منافاته لما تضمن أنها ملك للمسلمين و لا تباع بنفسها، بل يباع الحق فيها- يستلزم نفوذ التصرفات المذكوره و بقاءها حتى بعد ارتفاع الآثار، و لو للاستصحاب، لأن إناطه بقاء الملكيه بالآثار- لو تمت- لا يستلزم إناطه بقاء ما يترتب عليها من التصرفات.

و منافاه ذلك لحق المسلمين- لو تمّ- يقتضى بطلان التصرفات المذكوره رأسا، لا ارتفاعها بعد نفوذها تبعا لارتفاع الآثار، نظير بيع العين المشتره بخيار الشرط، بناء على أنّ مرجع اشتراط الخيار إلى اشتراط كون العين بنحو يمكن استرجاعها بنفسها عند الفسخ، حيث يكون منافيا للشرط فيبطل رأسا، لا حين فسخ صاحب الخيار.

نعم، لو فرض قابليه بعض التصرفات للتوقيت- نظير النكاح المنقطع- و قصد عند إيقاعها تبعيتها للآثار و توقيتها بها، اتجه ارتفاعها بارتفاع الآثار.

لكن التصرفات المذكوره غير قابله لذلك، و لا سيما المسجديه التى صرحوا بأنها مبنيه على التأييد، و أنها فكّ ملك و لا ترتفع بزوال الآثار و تعذر الانتفاع.

و كأنّ منشأ البناء منهم على ذلك، ما أشار إليه فى كتاب الوقف من الجواهر من السيره القطعيه، بل المعلوم من الشرع من جريان أحكام المساجد على مساجد العراق و نحوه من البلاد المفتوحه عنوه.

لكنه ذكر فى كتاب الجهاد أنّ العمل المستمر على الوقف- مساجد و مدارس

و نحوهما- محمول على الأرض التي لا يعلم حالها بيد من يجرى عليها حكم الأملاك، و له وجوه من الصحة يحمل عليها حتى في المعلوم كونها معموره حال الفتح، إذ يمكن كونها من الخمس و قد باعها الإمام عليه السلام و غير ذلك.

و هو كما ترى، لأن إمكان كونها من الخمس المبيع عقلي، لا احتمالي ليصح بلحاظه إجراء أصاله الصحة، لما هو المعلوم من قصور يد الأئمة عليهم السلام في أغلب الأوقات و عدم تصديهم لإعمال سلطنتهم.

على أنه موقوف على تعلق الخمس بالأرض المفتوحة عنوه، و هو لا يخلو عن إشكال أو منع، على ما يذكر في محله.

فالأولى ابتناء ذلك على صحة وقف الأرض المفتوحة عنوه مسجداً أو غيرها، بل تملكها بالشراء أو الإقطاع من قبل الولي أو بإذنه، و أنّ للولي السلطنة على ذلك بمقتضى ولايته على المسلمين، لاختصاص ما تضمن المنع على منع من تكون الأرض بيده من الأفراد، لعدم ولايته عليها، و إنما له حق الاختصاص فيها و أولويه التصرف لا غير، مع البناء على نفوذ تصرف سلاطين الجور، كما ينفذ تصرفهم في الخراج، لما هو المعلوم من تصديهم لذلك بالإقطاع و إحداث المساجد و غيرها، و قيام السيره على ترتيب الأثر على تصرفهم من غير نكير.

فإن كشف السيره المذكوره عن نفوذ تصرفهم أولى من كشفها عن تبعيه المسجديه و نحوها للآثار، لما هو المعلوم من أنّ مبنى جعل المسجد و نحوه فيها على التأييد و الدوام كجعله في غيرها.

و لعله إلى هذا يرجع ما في الجواهر من دعوى السيره القطعيه على اتخاذ المساجد في الأراضي الخراجيه من غير مدخله للآثار في ذلك، لاقتضاء المسجديه الدوام و التأييد.

بل القيام بما ينافي المسجديه من التصرفات في الأرض المذكوره بعد خراب المسجد و ذهاب آثاره من المستنكرات المتشرعيه التي لا يقدم عليها إلا المتسامحون و إن كثروا، كما هو الحال في المساجد الواقعه في غير الأرض

مسألة ١٢ ما يشك في كونه جزءا من المسجد لا تجرى عليه أحكام المسجديه

مسألة ١٢: ما يشك في كونه جزءا من المسجد - من صحنه و حجراته و منارته و حيطانه و نحو ذلك - لا تجرى عليه أحكام المسجديه (١).

مسألة ١٣ لا يجوز أن يستأجر الجنب لكنس المسجد في حال الجنابه

مسألة ١٣: لا يجوز أن يستأجر الجنب لكنس المسجد (٢) في حال الجنابه (٣)،

المفتوحه عنوه مما يكون ملكا طلقا للواقف حين الوقف.

و على هذا، لو شك في حال بعض المساجد و أنها أقيمت في أرض مملوكه أو مفتوحه عنوه بإذن الولي الحق أو السلطان الجائر أو بدون إذن، تعين البناء على الصحه، لأن يد المتصرف في الأرض يجعلها مسجدا تكون حجه على ملكيته لها لو شك فيها، و على نفوذ تصرفه فيها لو علم بعدم ملكيته لها.

(١) لاستصحاب عدم مسجديته.

نعم، لو كان هناك أماره على جزئيته من المسجد عمل عليها، كما صرح به قدس سره في مستمسكه.

و الظاهر أن من الأمارات قول صاحب اليد ممن يتولى أمر المسجد و يدير شؤونه، بل لا يبعد ذلك في مثل كتابه اسم المسجد على سور المسجد إذا كان مستندا لصاحب اليد، لا مثل كتابه عابر السبيل، لظهور الكتابه المذكوره في كون تمام ما أحاط به السور مسجدا.

(٢) يعنى: تكليفا، لما فيه من الحث على الحرام و الترغيب فيه، الذى هو محرم بفحوى ما تضمنه وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

نعم، هو مختص بما إذا كان الأجير عالما بالجنابه، و إلا - فلا دليل على حرمة التشجيع على الحرام الواقعى غير المنجز فى حق الفاعل.

إلا أن نقول بحرمة إدخال الجنب للمسجد و وجوب منعه، فيكفى فى تنجز الحرمة علم المستأجر بجنابه الأجير.

(٣) بأن يكون الحال المذكور قيدا فى العمل المستأجر عليه بعنوانه، أو

بعنوان آخر، كما لو قيده بزمان خاص، و كان الأجير عاجزا عن الغسل حيثئذ، لا ظرفا للإجاره مع إطلاق العمل، و إلا لم يكن محرما و تصح الإجاره و يجب على الأجير الغسل للوفاء بها، كما لو حدثت الجنابه بعد الإجاره قبل العمل.

و الظاهر جواز كون الوفاء بالإجاره داعيا، و كفايته فى التقرب المعتبر فى الغسل، نظير ما سبق فى المسأله السابعه و التسعين من مبحث الوضوء من جواز جعل المس غايه للوضوء.

و لو جاء بالعمل المستأجر عليه- و هو الكنس- حال الجنابه نسيانا أو جهلا أو عصيانا لم يبعد استحقاؤه الأجره المسماه، لصحه الإجاره، و انطباق المستأجر عليه على المأتى به.

و دعوى: أنّ بطلان الإجاره على الكنس حال الجنابه مانع من إطلاق متعلق الإجاره، بل لا بد من تقييده لثا بما يقع حال الطهاره، فلا ينطبق على المأتى به، ليستحق أجره المثل، فضلا عن المسمى.

ممنوعه، إذ لا- موجب لبطلان الإجاره على المطلق، بعد عدم حرمة فى نفسه، و إمكان الأمر به و تملكه للقدره عليه بالقدره على بعض أفراده و هو الكنس حال الطهاره، فلا يشمل ما يأتى فى وجه بطلان الإجاره مع التقييد، و لا يعتبر فى صحه الإجاره على المطلق، القدره على تمام أفراده.

و أما ما فى العروه الوثقى من عدم استحقاق الأجره مع العصيان، لحرمة العمل فلا أجره له.

فهو كما ترى، لأن نفس الكنس ليس محرما، بل المحرم هو المكث الموقوف عليه، كما اعترف به قدّس سرّه بعد ذلك.

على أنّ ذلك لو تمّ يجرى مع الجهل و النسيان، لأنهما لا يرفعان الحرمة واقعا، و قد اعترف قدّس سرّه بعدم استحقاق الأجره على العمل المحرم- كالمكث فى المقام- حتى مع الجهل و النسيان، و إن لم يبعد استحقاق أجره المثل مع عدم تنجز الحرمة، لبطلان الإجاره و قصور دليل عدم استحقاق الأجره على الحرام من الإجماع و نحوه عن ذلك، و تمام الكلام فى محله.

(١) بلا إشكال ظاهر.

قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «إذ الكنس و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنّ تحريم كون الجنب فى المسجد يوجب سلب القدره عليه شرعا، و لا بدّ فى صحه الإجاره من القدره على العمل المستأجر عليه عقلا و شرعا، من دون فرق بين كون انتفاء القدره الشرعيه ناشئا من تحريم نفس العمل المستأجر عليه، و بين كونه ناشئا من تحريم مقدّمته أو لازمه أو ملازمه. و العمده فى هذا التعميم هو الإجماع، كما يظهر من كلماتهم فى كتاب الإجاره».

لكن الاعتماد فى تعميم القدره للقدره الشرعيه بأقسامها على الإجماع راجع إلى الاعتماد على الإجماع على بطلان الإجاره مع حرمة العمل المستأجر عليه أو حرمة مقدمته أو لازمه أو ملازمه، و إلا- فاعتبار القدره لم يؤخذ من أدله لفظيه قابله للعموم و الخصوص، ليمنّ شرح الإجماع لها و كشفه عن عمومها، كما يمكن كشفه عن خصوصها، لاطلاع المجمعين على قرائن تقتضى العموم أو الخصوص قد خفيت علينا.

و بعبارة أخرى: دليل اعتبار القدره لما لم يكن لفظيا، فهو إن عمّ القدره الشرعيه بأقسامها كان اللازم الاستدلال به، و إن قصر عنها لم يصلح الإجماع لتعميمه، بل يكون دليلا فى مقابله على اعتبار القدره الشرعيه فى مقابل القدره العقليه.

و كيف كان، فقد يستدل عليه- مضافا إلى الإجماع المشار إليه المعتضد بالمرتكزات المتشرعيه القطعيه- تاره: بما تضمن حرمة أكل المال بالباطل، لأن من أظهر أفراده عرفا المعامله بالوجه المقتضى لتحصيل الأمور المستنكره التى لا ينبغى حصولها، فاقضاء المعامله تحصيل الحرام و الوقوع فيه موجب لصدقه عليها.

و أخرى: بما تضمن بطلان الشرط المحلل للحرام و المحرم للحلال، لما هو الظاهر من أنّ الشرط يصدق على الالتزام المبني على التزام آخر، فيشمل العقود المبنيه على الالتزام من كل من المتعاقدين مبنيًا على التزام الآخر.

كما لا- فرق في التحليل للحرام بين تحليله بالمباشرة- كما لو كان العمل المستأجر عليه محرما بنفسه- و تحليله بالتبع- كما لو كان الحرام مقدمه للعمل المستأجر عليه أو لازمه أو ملازمه- و لذا لا إشكال ظاهرا في بطلان اشتراط ذلك في ضمن عقد آخر، كما لو استأجره على خياطه ثوبه بشرط أن يكنس المسجد حال الجنابه.

و مما ذكرنا، ظهر أنّ بطلان الإجاره في المقام و نحوه لارتفاع موضوع نفوذ الإجاره بسبب الحرمة، فهي وارده عليه، و ليست مزاحمه لنفوذها، و لا لوجوب تسليم العمل المستأجر عليه، لبيتني بطلان الإجاره على أهميه الحرمة المفروضه.

و لذا كان مبناهم على مانع الحرمة مطلقا من دون نظر لأهميتها.

مع أنّ نفوذ الإجاره الراجع لملكيه العمل على الأجير حكم وضعي لا يقع طرفا للمزاحمه مع التكليف، لعدم السنخيه بينهما.

و عدم وجوب تسليم العمل المستأجر عليه للمزاحمه لا يستلزم بطلان الإجاره، بل يمكن معه صحتها بلحاظ بقيه آثارها، كصلوح العمل لو أتى به جهلا أو نسيانا أو عصيانا لأن يكون وفاء بها، بحيث يستحق به الأجره المسماه و وجوب ضمانه على الأجير لو لم يأت به و نحوهما.

نعم، قد تتجه المزاحمه فيما لو كان المستأجر عليه مطلق الكنس من دون تقييد بحال الجنابه لا بعنوانه و لا بعنوان آخر، و كان المكلف قادرا على الإتيان به حال الطهاره فلم يبادر إليها حتى تجدد له العجز عنها بحيث لا يستطيع الكنس إلا جنبا إما بتفريط منه أو بدونه، فإنّ الإجاره حيث وقعت صحيحه و ملك المستأجر العمل على الأجير لم يبعد وقوع التزاحم بين حرمة المكث في المسجد و وجوب تسليم العمل المستأجر عليه و يكون المعيار على الأهميه، من دون أن تبطل الإجاره

و لا يستحق الأجره المسماه (١)، و إن كان يستحق أجره المثل (٢)،

لارتفاع موضوع صحتها بسبب الحرمة، فتأمل.

(١) كما هو مقتضى بطلان موجب استحقاقها، و هو الإجاره.

(٢) أما أصل استحقاق الأجره، فهو من صغريات قاعده: ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، المشهوره بين الأصحاب، خصوصا المتأخرين منهم، و إن وقع الكلام فى دليلها.

و لا يبعد كون دليلها فى المقام و نحوه مما يتعلق بالأعمال، المرتكزات العرفيه على احترام عمل الغير و ضمانه بالاستيفاء، إذا لم يبتن على المجانيه، كما هو المفروض فى المقام، لصدور العمل بطلب من المستأجر مبنيا على الضمان منه و من الأجير، و بطلان الإجاره لا ينافى ذلك.

و أما ما يظهر من العروه الوثقى من عدم استحقاق الأجره مع العلم بالجنابه، فكأنه لدعوى: أن حرمة العمل مانعه من استحقاق الأجره عليه، نظير ما تقدم منه فيما لو استؤجر على الكنس المطلق فأوقعه حال الجنابه عامدا. و قد سبق ضعفه.

و مثله ما عن بعض من أن علم العامل ببطلان العقد مانع من ضمان عمله، لإقدامه على هدر حرمة و إيقاعه مجانا.

لاندفاعه بأن العلم بعدم استحقاق الأجره المسماه شرعا أو عرفا لا يقتضى الإقدام على المجانيه، بل هو مقدم على الوفاء بالعقد و على الاستحقاق بمقتضاه و لو تشريعا، و ذلك كاف فى الضمان له.

نعم، لو أعرض عن العقد بسبب العلم ببطلانه و لم يأت بالعمل مبنيا عليه، اتجه عدم استحقاقه أجره عليه. و لعله خارج عن مفروض كلامهم، فلاحظ.

و أما تعيين أجره المثل، فلأنها الأصل فى الضمان بعد فرض بطلان الضمان بالمسمى، تبعا لبطلان الإجاره، و لذا كان هو ظاهر إطلاق من عبر بالضمان.

لكن لا يبعد الاقتصار على أقل الأمرين من المثل و المسمى:

هذا، إذا علم الأجير بجنائته، أمّا إذا جهل بها فيشكل حرمة استئجاره (١)،

أما مع زياده المسمى، فلأنه لا موجب لاستحقاقه إلا العقد المفروض بطلانه، فيرجع لمقتضى الأصل المذكور فى الضمان.

و أما مع زياده المثل، فلأن الإقدام بمقتضى العقد الباطل على الضمان بما دونه و هو المسمى، موجب لهدر حرمة بالإضافة إلى الزائد عليه، كما تهدر حرمة رأسا بالإقدام على مجانيته، فلا يبنى العرف على ضمان الزائد، و لا أقل من عدم وضوح بنائهم عليه، ليخرج به عن مقتضى الأصل الأولى من عدم الضمان.

و تمام الكلام فى محله من مباحث المكاسب.

(١) بل تقدم فى أول المسألة عدم حرمة تكليفها. و أما عدم حرمة وضعها الرافع لصحة الإجاره فقد أصر عليه بعض الأعظم قدس سرّه.

بدعوى: أن المدار فى بطلان الإجاره هو تنجز حرمة العمل على الأجير حتى يخرج عن قدرته و ملكه تشريعا، و مع عدم تنجز الحرمة عليه و بقاء العمل تحت قدرته لا مانع من صحة إجارته.

و هو مبنى على أن منشأ بطلان الإجاره مع تنجز الحرمة للعلم بالجنابه هو عدم قدره الأجير على العمل و لا ملكيته له.

و هو فى حيز المنع، لأنّ تحريم العمل لا- يوجب سلب القدره عليه، كما أن عمل الإنسان غير مملوك له لا قبل الإجاره و لا بعدها.

و إرادته الحجر الشرعى من سلب القدره و الملكيه راجع للاستدلال على الدعوى بها، فيكون عمومها لحال عدم التنجز و قصورها عنه مساوقا لعموم الدعوى و قصورها.

فالعمده فى وجه الاستدلال ما سبق من حرمة أكل المال بالباطل، و عدم نفوذ الشرط المحلل للحرام. و لو شك فى صدق الأول مع الجهل فلا إشكال

و إن كان الأظهر ذلك، و كذلك الصبي و المجنون الجنب (١)،

فى صدق الثانى.

مع أن نفوذ الإجاره إن اقتضى وجوب تسليم العمل على الأجير واقعا، كان رافعا لحرمة دخول الجنب للمسجد واقعا، و لا يظن من أحد البناء على ذلك، بل هو خلاف إطلاق دليل التحريم.

و تحكيم عموم نفوذ العقود و وجوب القيام بمقتضاها عليه موقوف على أقوائته منه، و هو مستلزم لتقدمه عليه حتى مع العلم بالحال.

و إن لم يقتض وجوب تسليمه فلا- طريق لإثباته، لانحصار الدليل عليه بعموم وجوب الوفاء بالعقود الظاهر فى وجوب ترتيب آثارها المستلزم عرفا لنفوذها فمع فرض عدم وجوب تسليم العمل المستأجر عليه و لا ترتيب أثر الإجاره لا طريق لإثبات نفوذها.

و من هنا كان الظاهر بطلان الإجاره فى المقام، فلا يجوز للمستأجر إجبار الأجير على العمل.

كما لا يضمنه لو أوقعه بالمسمى، بل بالمثل أو بأقل القيمتين.

لكن هذا موقوف على ما إذا لم يستلزم الجهل إطلاق متعلق الإجاره، كما لو استأجره على الكنس فى زمن يعجز عن الغسل فيه، اما لو كان الزمن يسع الغسل ثم الكنس فإطلاق متعلق الإجاره ممكن فى نفسه، بل هو الظاهر من الإطلاق.

و مجرد وقوع الكنس حال الجنابه بسبب الجهل لا يوجب التقييد بها، فتصح الإجاره و يستحق بالعمل الأجره المسماه و إن جاء بالكنس حال الجنابه، نظير ما سبق منا فى أول المسأله.

بل الظاهر جواز الإجبار على الكنس و إن استلزم الوقوع فى الحرام لفرض استحقاق الكنس و لا دليل على عدم جواز الإجبار مع عدم تنجز الحرمة فى حق الفاعل. فلاحظ.

(١) بناء على وجوب إخراجهما من المسجد، حيث يكون دخولهما محرما

على المستأجر، فضلا عن وليهما، فيكون الاستئجار على العمل المستلزم له - في فرض عجزهما عن الغسل - محرما تكليفا و باطلا، كاستئجار المكلف الجنب لذلك.

أما بناء على عدم وجوب إخراجهما، فلا وجه لحرمة استئجارهما بعد فرض عدم الحرمة عليهما بمقتضى رفع القلم.

و ما عن الأردبيلي من وجوب إجراء أحكام المكلفين على الصبي و المجنون غير ظاهر.

و منه يظهر أنه لا - مجال لتخيل التحريم بملاك التسيب للحرام، فإنه - مضافا إلى عدم تماميه كبرى حرمة التسيب له - لا حرمة في حق المباشر في المقام.

(١) يعنى: الجاهل بالجنابه و الصبي و المجنون.

و قد سبق من المعبر عند الكلام في جنابه الصغير وجوب منعه مما يحرم على الجنب، كدخول المساجد.

و هو متجه، بناء على أن تحريم دخول الجنب للمسجد كفائي، راجع إلى تكليف الكل بعدم تحقق ذلك من كل أحد، بحيث يعصى الكل بتمكين الجنب من الدخول كما يعصى هو.

و لا طريق لإثبات ذلك، لظهور الآيه في توجيه الخطاب للمكلفين بعدم قربهم المساجد حال جنابتهم، لا بعدم قرب غيرهم ممن يكون جنبا.

و كذا معتبره جميل عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: للجنب أن يمشى في المساجد كلها و لا يجلس فيها إلا المسجد الحرام و مسجد الرسول صلى الله عليه و آله» «١»، فإنّ ظاهرا المقابله فيه بين المشى و الجلوس حرمة الثانى على الجنب نفسه، كما كان الأول محللا له.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

مسألة ١٤: إذا علم إجمالا جنابه أحد الشخصين و كان الجنب منهما عالما بجنابته لا يجوز استئجارهما (١)،

و كذا قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فِي حَدِيثِ الرِيَانِ: «أَلَا إِنَّ هَذَا الْمَسْجِدَ لَا يَحِلُّ لَجَنْبٍ» (١).

و فِي حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْنِبَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ» (٢).

و باقى النصوص و إن تضمن النهى عن دخول الجنب للمسجد من دون توجيه الخطاب به لأحد، إلا أن المنصرف منها تحريمه على الجنب نفسه، لا على غيره - كما اعترف به سيدنا المصنف قدس سره - لاحتياج تكليف الإنسان بفعل غيره إلى عناية يبعد حمل عليها، و لا سيما بملاحظه الاستشهاد فى بعضها بالآيه الشريفه.

بل ارتكازيات المتشرعه قاضيه بعدم منع من لم ينتجز عليه التحريم من المكلفين لاجتهاد أو تقليد، كالجنب المعتقد بالطهاره و الشاك المستصحب لها و المغتسل غسلا ناقصا أو باطلا معتقدا بتماميته و الجاهل بمسجديه الأرض، و كذا من سقط فى حقه التحريم لخرج أو ضروره، و لو برفع منشأ حرجه أو ضرورته، بل من البعيد بناء الفقهاء على منع هؤلاء كلهم.

و ما ذلك إلا لارتكاز كون التحريم انحلاليا عينيا فى حق كل جنب بالإضافة لدخوله، فلا يجب عليه منع غيره من أفراد الجنب إلا من باب النهى عن المنكر المشروط بفعليه التكليف و تنجزه فى حق الغير، و لا مجال له فى مثل المقام مما ينتجز فيه التكليف أو لا يكون فعليا فى حقه.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٤٣٩

و قد تقدم التعرض لذلك عند الكلام فى جنابه الصغير، كما تقدم نظيره فى الفرع الثامن من فروع مس المحدث للكتاب فى ذيل المسأله التاسعه و التسعين من مسائل الوضوء.

(١) أما تكليفا، فللعلم الإجمالى بحرمة استئجار أحدهما، لما فيه من الحث

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١٢.

على الحرام المنجز.

نعم، لا مجال له مع جهل الأجير بالجنابه، لما سبق من عدم الدليل على حرمة الحث على الحرام غير المنجز.

و أما وضعا، فللعلم ببطلان إحدى الإجارتين المانع من ترتيب الأثر عليهما.

لكن ذلك لا يختص بصوره علم الأجير بالجنابه، لما سبق منه و منا من بطلان الإجاره مع الجهل بحرمة مقدمه العمل المستأجر عليه، فضلا عن حرمة نفس العمل المستأجر عليه.

ثم إن أثر العلم الإجمالي المذكور عدم جواز إجبار كل منهما على العمل لو امتنعا، بل و كذا لو امتنع أحدهما لما يأتي في استئجار أحدهما.

و أما بالإضافة إلى استحقاق الأجره، فلا أثر له، لأن لكل منهما المطالبه بالأجره تمسكا باستصحاب الطهاره في حقه، لعدم الأثر لجنابه الآخر في حقه، و لا مجال لامتناع المستأجر بسبب علمه بعدم استحقاق أحدهما، لأن علم أحد المتخاصمين ليس حجه له في مقام التخاصم، بل مقتضى علمه إجمالا باستحقاق أحدهما وجوب إرضائهما معا.

بل لو فرض علم الحاكم أيضا بجنابه أحد الأجيرين لم يمنعه من الحكم على طبق الأصل الجارى في حق كل منهما، لعدم ابتلائه بالطرف الآخر الذى لا خصومه له.

بل لو تخاصما معا مع المستأجر لم يمنع أيضا، نظير حكمه على من أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر، بلزوم دفعها للأول و ضمانها للثانى، مع العلم بكذب أحد الإقرارين.

غايه الأمر، أنه يحرم على العالم منهما فى نفسه أخذ الأجره، لا المسمى و لا المثل، لأنه لا أجره للعمل المحرم إجماعا، لأنها أكل للمال بالباطل.

نعم، لا- يبعد استحقاق أجره المثل أو أقل الأمرين منها و من المسمى- على ما سبق الكلام فيه- مع عدم تنجز الحرمة على العامل، لخروجه عن المتيقن من دليل

ولا استئجار أحدهما (١) لقراءه العزائم أو دخول المساجد أو نحو ذلك مما يحرم على الجنب.

مسألة ١٥ مع الشك في الجنابه لا يحرم شىء من المحرمات المذكوره

مسألة ١٥: مع الشك في الجنابه لا يحرم شىء من المحرمات المذكوره (٢)، إلا إذا كانت حالته السابقه هي الجنابه.

المنع، بل يناسبه ما تضمن أنه لا مهر لبغى مع ثبوت المهر بوطء الشبهه، فلاحظ.

(١) لمنجزيه العلم الإجمالى لأحد أطرافه مع الابتلاء بتمامها، وبتحقق الجنابه يعلم بحرمه استئجاره تكليفاً، لأنها تشجيع على المحرم المنجز.

و أما وضعا، فليس أثر بطلان الإجاره - كما سبق - إلا حرمه إجبار الأجير على العمل، و هي منجزه قبل الإجاره بتنجز احتمال حرمه التشجيع، لأنه مرتبه عاليه منه.

و من هنا يتضح الفرق بين الإجاره على الأمور المذكوره و الإجاره للصلاه عن ميت، التي سبق في المسأله الثالثه عدم تنجزها بالإضافه إلى أحدهما.

نعم، مع جهل الجنب بالجنابه حيث لا - يحرم تشجيعه و حثه على العمل، فعدم جواز الإجاره لا - يكون مورداً للابتلاء إلا بعد الإجاره، فيشكل تنجزه، لعدم الابتلاء بالطرف الآخر، لفرض عدم استئجاره، نظير ما تقدم في المسأله المذكوره.

(٢) أما مع العلم بأنّ الحاله السابقه هي الطهاره، فلاستصحابها المحرز لعدم عدم ترتب أحكام الجنابه.

و أما مع الجهل بالحاله السابقه، فأصله البراءه من تحريم الأمور المذكوره.

نعم، لا مجال لذلك فيما تكون الطهاره شرطاً فيه، كالصلاه و الطواف، لأصله الاشتغال بالمأمور به مع الشك في تحقق شرطه.

أما الصوم، فحيث كان المانع منه تعمد البقاء على الجنابه، فهو لا يتحقق مع الشك بالنحو المذكور، كما أنه لو انكشف بعد ذلك مقارنته للجنابه لم يجب قضاؤه، لأن مورد النص نسيان الغسل، و لا يشمل تعمد تركه لعدم تنجز احتمال الجنابه.

بقي في المقام فروع أهملها سيدنا المصنف قدس سرّه ينبغى التعرض لها، كما

جربنا عليه فى كثير من المباحث المتقدمه.

الأول: صرح فى الفقيه و الهدايه و النهايه و الغنيه و المعتبر و النافع و مبحث الغسل من المنتهى و محكى التحرير بوجوب التيمم على من احتلم فى أحد المسجدين الشريفين، و أنه لا يمر فيهما إلا متيمما، و هو المحكى عن السرائر و الجامع و غيرهما، و هو المتيقن من إطلاق من يأتى.

و لذا نسب للمشهور فى كلام غير واحد، بل فى الغنيه و المعتبر و المنتهى دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه صحيح أبى حمزه: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كان الرجل نائما فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه و آله فاحتلم فأصابته جنبه فليتيمم و لا يمر فى المسجد إلا متيمما، و لا بأس أن يمر فى سائر المساجد، و لا يجلس فى شىء من المساجد» (١)، و نحوه مرفوعه الآتى.

و منه يظهر ضعف ما فى الوسيله من عدّه مستحبا، و قد عدّ الخلاف فى المفاتيح شاذّا و إن كان قد يستفاد من المبسوط، بناء على ذهابه لكراهه المرور فى المسجدين للجنب، و قد تقدم كلامه فى تلك المسأله، فراجع.

هذا، و مقتضى الجمود على عبارته من عرفت، اختصاص الحكم بالاحتلام دون غيره من أفراد الجنبه الاضطراريه، فضلا عن الاختياريه.

لكن عن القاضى الإطلاق فى الجنبه الاضطراريه.

و قد يستفاد التعميم لها و للاختياريه من الاستدلال عليه فى المعتبر و المنتهى بأنه مقتضى حرمة المرور فى المسجدين للجنب، بضميمه ما تضمن وجوب التيمم عند تعذر الغسل، بل هو مقتضى إطلاق وجوب التيمم للخروج من المسجدين إذا أجنب فيهما فى المنتهى و محكى التحرير- فى بيان ما يجب له التيمم- و الشرائع و التذكرة و القواعد- فى أحكام غسل الجنبه- و عن غيرها.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنبه حديث: ٦.

بل مقتضى الاستدلال المذكور وجوبه لمن دخلهما جنباً عصياناً أو جهلاً، كما هو مقتضى إطلاق وجوبه لخروج الجنب من المسجدين فى الشرائع والقواعد والتذكرة والإرشاد والدروس - فى بيان ما يجب له التيمم - وعن غيرها، و به صرح فى الروض و كشف اللثام.

و كيف كان، فيستدل للتعميم.

تاره: بإطلاق أدله بدليه التيمم عن الغسل، مثل ما تضمن أنه أحد الطهورين، و يكفيك عشر سنين و نحوهما، لظهورها فى مشروعيتها فى كل مورد يحتاج فيه للطهارة، و منه المقام، بلحاظ حرمة الكون فى المسجدين حال الجنابه.

نعم، يختص ذلك بما إذا لم يستلزم التيمم زياده فى المكث و لو قليلاً و إلا - كان تحريم الزيادة المذكوره مزاحماً لتحريم المرور حال الجنابه، فيتوقف وجوب التيمم على إحراز أهميه الثانى، فتأمل.

و أخرى: بالصحيح المتقدم بإلغاء خصوصيه مورده عرفاً، لقضاء ارتكازيات المتشرعه بعدم كون وجوب التيمم تعبداً محضاً، بل لتجنب الكون فى المسجدين حال الجنابه، بلحاظ بدليه التيمم عن الغسل، فهو جار على مقتضى العمومات السابقه و كاشف عن أهميه حرمة الكون حال الجنابه من المكث الذى يقتضيه التيمم.

و لذا صرحوا بوجوب اختيار أقرب الطرق، بل لا إشكال ظاهراً فى وجوب المبادرة للتيمم و للخروج بعده، مع أنّ الصحيح لم يتضمن إلا وجوب كون المرور حال التيمم.

و كأنّ هذا هو مراد من عبّر بعدم تعقل الفرق بين مورد الصحيح و غيره من الموارد المذكوره، و إلا فالفرق ممكن عقلاً.

و منه يظهر ضعف ما فى جامع المقاصد من أنه رجوع إلى ظن لا يفيد النص، و ما فى المدارك من أنّ النص إنما يكون حجه فى غير مورده فى مفهوم الموافقه و منصوص العله، و ما عداهما داخل فى القياس الممنوع عنه.

فإنَّ إلغاء خصوصية مورد النص عرفاً بملاحظته المناسبات الارتكازية راجع إلى استفاده العموم من ظهور النص الحاصل من القرائن المحيطة بالكلام، و هو حجه، و ليس من القياس فى شىء.

ثمَّ إنه قد ناقش فى الجواهر فى إلغاء خصوصية المورد و استفاده جريه على القاعده بلحاظ بعض الفروع الآتية التى يظهر من الكلام فيها حال ما ذكره.

هذا، و قد يستدل للتعميم لغير الاحتلام من أفراد الجنابه فى المسجد بالصحيح المتقدم، بناء على ما عن المعبر من روايته هكذا: «فاحتلم أو أصابته جنابه».

لكن الموجود فى المطبوع منه: «فاحتلم و أصابته جنابه»، و ظاهره كون العطف تفسيرياً لبيان كون المراد بالاحتلام هو المصاحب للجنابه، لا من عطف العام على الخاص.

و لا أقل من الإجمال الملزم بالاختصار على المتيقن، كما هو اللازم بلحاظ اختلاف روايه الحديث أيضاً.

كما قد يستدل للتعميم لجميع أفراد الجنب حتى من كانت جنابته خارج المسجد، باحتمال رجوع الضمير فى قوله عليه السلام: «و لا يمر فى المسجد إلا متيمماً» للجنب، المستفاد من قوله عليه السلام: «فأصابته جنابه»، لا للمحتلم.

لكن الاحتمال المذكور مخالف للظاهر.

و مثله ما فى كشف اللثام من دعوى أولويه الموارد المذكوره فى وجوب التيمم من الاحتلام الذى هو مورد النص، لعدم وضوح وجه الأولويه مع عدم التعمد، و أما مع التعمد فهو إنما يقتضى العقاب، و ليس وجوب التيمم من سنخه، بل هو تكليف محض، لا يتضح وجه أولويته.

فالعمده ما سبق.

و يلحق بالكلام فى ذلك الكلام فى أمور.

أولها: مقتضى ما ذكرناه فى توجيه النص، الاكتفاء بالتيمم الاضطرارى بالغبار

و نحوه و عدم جواز انتظار الأرض إذا استلزم زياده معتدا بها في المكث، لأن تحريم البقاء في المسجد حال الجنابه موجب لصدق الاضطرار للتميم المذكور، فيشرع و يجب بمقتضى دليل بدليته، كما يشرع أصل التيمم بمقتضى دليل بدليته عن الغسل.

ثانيها: المنساق من الصحيح إيقاع التيمم لأجل المرور في المسجد، لا إيقاعه لغايه أخرى مشروطه بالطهاره، لا ابتناء ذلك على عنايه تفتقر للتنبيه، بل هو لا يشرع لها، لعدم صدق الاضطرار بالإضافه إليها في فرض التمكن من الغسل خارج المسجد.

و ذلك هو المناسب لما تقدم منا في المسأله السابعه و التسعين من مباحث الوضوء من جواز جعل المس غايه للوضوء و إن كان مبيحا له لا شرطا فيه، فيصلح للاستدلال عليه.

ثالثها: إنما يجب الخروج على الجنب بعد التيمم إذا كان قادرا على الغسل خارج المسجد، أما إذا تعذر عليه فيجوز له المكث فيه، بناء على ما هو الظاهر من استباحه دخول المساجد بالتيمم، لإطلاق أدله بدليته، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى، و به صرح في الروض و المدارك و غيرهما.

و ليس في الصحيح ما ينافي ذلك، لوروده لبيان اعتبار التيمم في الخروج، لا لبيان وجوب الخروج.

بل لو نهض إطلاقه ببيان الخروج، كان محكوما لأدله بدليه التيمم و طهوريته في فرض مصادفته العجز المطلق عن الماء حتى خارج المسجد.

لكن في جامع المقاصد: «و الظاهر أنّ هذا التيمم لا يبيح و إن صادف فقد الماء، و إلا لم يجب الخروج عقيبها بلا فصل متحريا أقرب الطرق، و التالي باطل. فعلى هذا لا ينوى فيه البدليه».

و هو - كما ترى - مخالف للمنساق من النص.

و إنما يجب الخروج عقيبها بغير فصل لأن بدليته اضطراريه، و لا اضطرار لإيقاع المكث الزائد به، لإمكان إيقاعه عن غسل، فمع فرض تعذر الغسل حتى

خارج المسجد لا موجب للخروج، لتحقق الاضطرار بالإضافة أيضا.

و منه يظهر جواز إيقاع سائر الغايات الموقوفه على الطهاره به لو صادف عدم الماء، فلاحظ.

رابعها: تقدم من جامع المقاصد وجوب اختيار أقرب الطرق، و سبقه إليه في التذكرة و الدروس، و ظاهر الروض المفروغيه عنه، و قد أشرنا إلى وجهه.

إلا أنّ الظاهر عدم وجوب المدأقه في ذلك و لا الإسراع في المشى بالوجه الخارج عن المتعارف، لظهور عدم التنبيه عليه في الصحيح في عدم وجوبه.

خامسها: الظاهر عدم وجوب التيمم إذا كان زمانه مساويا لزمان الخروج أو أقصر منه، كما عن الأردبيلي في شرح المفاتيح، بل لا يجوز إذا استلزم زياده في المكث، لعموم حرمة الكون في المسجدين حال الجنابه.

خلافا لما عن الذكرى و قربه في محكى الدلائل من وجوب التيمم لعموم النص.

لكنه منصرف عن ذلك بناء على ما سبق من ظهوره في الجرى على مقتضى العمومات.

و دعوى: ظهوره في خصوصيه المرور في الحرمة حال الجنابه و العفو عن المكث للتيمم.

مدفوعه بأنّ المنساق من ذكر المرور دفع توهم جوازه في المسجدين من غير تيمم كما جاز في غيرهما، لا أهميته من المكث، فالمحرم في المسجدين مطلق الكون في المسجدين حال الجنابه، و إنما عفى عن المكث لأجل التيمم لقله زمانه غالبا.

و ما في كشف اللثام من التسليم بذلك في غير الاحتلام و وجوب التيمم مع الاحتلام اقتصارا على مورد النص و الإجماع، مبنى على الرجوع في غير الاحتلام للعمومات، و الجمود فيه على النص بعد حمله على محض التعبد الملزم بالتمسك بإطلاقه.

و قد سبق المنع من ذلك، و تنزيل النص على العمومات.

كما أنّ الإجماع لم يثبت بعد قرب انصراف كلمات كثير عنه، كما انصرف عنه إطلاق النص.

سادسها: إذا كان زمان الغسل مساويا لزمان التيمم أو أقصر منه وجب الغسل بمقتضى ما سبق من تنزيل الصحيح على القاعده، لأن بدليه التيمم اضطراريه، فلا يشرع مع قدره على الغسل، كما صرح بذلك فى التذكرة و الدروس و الروض و المسالك و محكى الذكرى و غيرها.

بل لعل عدم تعرض جملة من الأصحاب بذلك للغفلة عنه لندره إمكان الغسل فى الزمان المذكور من دون تلويث بالنجاسه، خصوصا فى مورد النص، و هو الاحتلام الذى اقتصر عليه جماعه منهم، و لا سيما من استدل بالعمومات، كالمعتبر و المنتهى و محكى نهايه الاحكام.

و كأنه لذلك نزل فى مفتاح الكرامه كلام من أطلق وجوب التيمم على غير الصورة المذكوره.

و ما فى كلام بعضهم - كالدروس و الروض - من عدّ الخروج من المسجدين من الغايات التى يختص بها التيمم عن الغسل، لا ينافى ذلك، لأن الغسل الذى ذكرناه ليس للخروج، بل لمطلق الكون فى المسجدين الشريفين الذى صرحوا بوجوب الغسل له، و لذا صرح به من حكم بوجوب الغسل فى الفرض.

و منه يظهر أنّ عدم تنبيه جماعه لوجوب الغسل فى الفرض لا يدل على فهمهم التعبد من النص و الخروج به عن القاعده.

كما ظهر ضعف ما فى جامع المقاصد و المدارك و محكى الدلائل من وجوب التيمم حينئذ، عملا بإطلاق النص.

فإنه يبتنى على الجمود على عبارته النص، و قد سبق ضعفه، و تنزيهه على العمومات.

و ما فى المدارك من عدم الوقوف على دليل يقتضى اعتبار عدم الماء فى

جواز التيمم لغير الصلاه، غريب، فإنّ وضوح ذلك يغنى عن الاستدلال له، و لذا لا ريب فى عدم جواز التيمم لدخول المساجد أو قراءه العزائم أو نحوها مع التمكن من الماء، فتأمل.

و ما فى الجواهر من أنّ اشتراط فقدان الماء فى التيمم صار من قبيل الأصول و القواعد التى يكفى فى الخروج عنها رائحه الدليل، كما ترى لا يرجع إلى محصل.

و أما دعوى: أنّ مقتضى العمومات وجوب الغسل مع القدره عليه و إن زاد زمانه على زمان التيمم، و لا قائل بذلك، كما لا يمكن تنزيل الصحيح عليه، لندرته تعذر الغسل فى المسجد و إن طال زمانه كثيرا، فيكشف عن عدم جريان الصحيح على العمومات، و لزوم تحكيمه عليها.

فهى مدفوعه، بأنّ المانع من التيمم ليس هو مطلق القدره على الغسل، بل لا بد معها من عدم لزوم محذور منه، كالكون المحرم فى المسجد، و هو لا يلزم مع قصر زمان الغسل أو مساواته لزمان التيمم، للاضطرار للكون بالمقدار المذكور حال الجنابه الرافع لحرمة.

و منه يظهر أنه لا حاجه لما فى الروض من التسمك فى المنع عن الغسل مع طول زمانه بالإجماع المشار إليه.

على أنّ الجمود على الصحيح لا يقتضى المنع عن الغسل، لظهوره فى أنّ الأمر بالتيمم ليس نفسيا، بل لأجل المرور، و من الظاهر أنّ المراد به المرور حال الجنابه لا بعد ارتفاعها، و لذا لو اغتسل غفله صح غسله و لم يجب التيمم، فلا ينافى جواز رفع الجنابه بالغسل، بل وجوبه بمقتضى العمومات المتقدمه، لأنّ التكليف لا يقتضى حفظ موضوعه.

هذا كله فى مورد الصحيح و هو المحتمل.

و أما غيره، فالأمر فيه أظهر، لعدم المخرج عن العمومات القاضيه بوجوب الغسل.

و من ثمّ جزم فى الجواهر بوجوب الغسل فيه لو أبى عنه فى المحتمل، جمودا

على الصحيح.

سابعها: ألحق في المنتهى و الدروس و محكى التحرير و الذكرى و البيان و الألفيه و غيرها الحائض بالجنب.

قال في مفتاح الكرامه: «و خلا عن ذلك كلام القدماء، إلا أبا على، فإنه ألزم الجنب و الحائض التيمم إذا اضطرا إلى الدخول، نقله عنه في الذكرى».

و قد يستدل على الإلحاق.

تاره: بمرفوع محمد بن يحيى عن أبى حمزه: «قال أبو جعفر عليه السّلام: إذا كان الرجل نائما في المسجد [أو مسجد] [١] الحرام أو مسجد الرسول صَلَّى الله عليه و آله فاحتلم فأصابته جنبه، فليتيمم و لا يمرّ في المسجد إلا متيمما حتى يخرج منه ثمّ يغتسل، و كذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك. و لا بأس أن يمرّ في سائر المساجد و لا يجلسان فيها» (٢).

و اخرى: بما في المنتهى، قال: «و لأن الاجتياز فيهما حرام إلا مع الطهاره، و هى متعذره، و التيمم يقوم مقامها في جواز الصلاه، فكان قائما مقامها في قطع المسجد، و إن لم يكن التيمم هاهنا طهاره».

و يشكل الأول: بضعف السند. و ما في الجواهر من قوه الظن باتحاد سنده مع الصحيح السابق، و لا سيما مع روايته في الكافى الذى هو أضببط كتب الأخبار.

كما ترى! إذ لا- منشأ لتخيل الاتحاد إلا روايه محمد بن يحيى له مرفوعا إلى أبى حمزه و روايته للصحيح مسندا إليه، و هو قد يوجب الظن باتحاد الخبرين لا باتحاد السندين، فمع الاختلاف فى المتن لا مجال للتعويل على المرفوع.

و روايته فى الكافى لا يكفى فى الوثوق المعترف فى الحجيه.

و عمل العلامه و بعض من تأخر عنه لا يكفى فى الانجبار، كقوله فى المنتهى:

إنّ الروايه مناسبه للمذهب، فإنّ مناسبتها للمذهب إن كانت بمعنى الإجماع على

[١] هذه الزيادة موجوده فى الطبعة الحديثه من الوسائل، و هى غير موجوده فى الكافى.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

ص: ٤٤٩

مضمونها- كما قد يظهر من بعضهم- فلا مجال له بعد ما سبق من خلوّ كلام القدماء عنه، وإن كانت بمعنى الموافقه لأصول المذهب و قواعده- كما هو الظاهر- كانت اجتهادا منه لا يكفى فى الحجية. و لذا استشكل هو قدّس سرّه فى التذكرة.

و يندفع الثانى، بما أشار إليه فى المعتبر و غيره من أنّ التيمم إنما يقوم مقام الغسل عند تعذره مع قابليه المكلف للطهاره و تكليفه بها، كما فى الجنب، دون الحائض المستمره الحدث، و لذا لا تشرع منها بقيه الغايات بالتيمم.

و وجوب تخفيفها للحدث بالغسل أو التيمم و إن أمكن- كما فى المسلوس و المبطون و المستحاضه- و قد يناسبه استحباب الوضوء لها فى بعض الموارد، إلا أنه محتاج إلى دليل، و لا تكفى فيه العمومات.

نعم، لو كان الخبر السابق حجه، صلح دليلا على ذلك، و أمكن بلحاظه تنزيله على القواعد من وجوب الغسل ذاتا و بديله التيمم عنه اضطرارا، خلافا لما فى الجواهر من منافاه اشتمال الخبر على إلحاق الحائض للبدليه و كشفه عن أنّ وجوب التيمم تعبد محض لا ينزل على القواعد.

لكن ضعف الخبر مانع من الخروج به عن الوجه الذى ذكرناه.

و منه يظهر ضعف ما عن الذكرى من الإشكال فى الوجه المذكور بأنه اجتهاد فى مقابل النص، إذ لا بأس بالاجتهاد المبتنى على القواعد و الأصول العامه فى قبال النص الضعيف.

نعم، ينهض الخبر بإثبات الاستحباب بناء على قاعده التسامح فى أدله السنن، و لعله لذا لم يمنع عنه فى المعتبر.

لكنه مختص بما إذا لم يستلزم مكثا زائدا على ما يقتضيه المرور اللازم.

و أما إلحاق النفساء، فهو المحكى عن المحقق الثانى، و هو يبتنى على إلحاقها بالحائض فى الاحكام- كما قيل، بل قيل: إنها حائض فى المعنى- بعد المفروغيه عن إلحاق الحائض بالجنب.

هذا كله فى المرور قبل النقاء، أما بعده قبل الغسل، فهى بحكم غير المحتلم

من أفراد الجنب- كما فى حاشية المدارك و محكى الذكرى- و قد سبق أنه يجب عليه التيمم.

ثامنها: قال المحقق الثانى فى محكى شرح الألفيه: «إنما خص الحكم بالمسجدين، لأن الاجتياز فى غيرهما غير مشروط بالطهاره، فيبادر إلى الخروج»، و وافقه على الحكم فى المدارك و غيرها.

و قد يشكل ما ذكره من الوجه بأن الاجتياز إنما يكون بالعبور من جهه لأخرى فى طريق يمر بالمسجد، و لا يصدق على العبور من وسط المسجد إلى خارجه، كما لا يصدق على العبور من خارجه إلى وسطه. و لذا كان الظاهر تحقق العصيان بالدخول إلى آخر المسجد ثم الرجوع و الخروج من باب واحد فى تمام زمن الكون فى المسجد، كما لو جلس فى المده المذكوره فى بابه، لا فى خصوص زمن الدخول مع إباحه الخروج، لأنه اجتياز.

و لازم ذلك أن تكون حليه الخروج للمحتلم فى سائر المساجد للاضطرار لا- لخروجه عن موضوع الحرمه، و هو يقتضى مشروعيه التيمم له بمقتضى العمومات بالتقريب المتقدم فى المسجدين الشريفين.

فالعمده فى الحكم، ظهور الصحيح فى تخصيص وجوب التيمم للخروج بالمسجدين الشريفين، حيث يكون هو المخرج عن العمومات المقتضيه لمشروعيه التيمم، و ليس عدم وجوبه، لاحتياج العباده عن التوقيف مع قصور الصحيح عن إثباته، كما فى المدارك.

كما أنّ ظاهر الصحيح أنّ عدم وجوب التيمم للمحتلم ليس تخصيصاً للعمومات المذكوره، بل تخصصاً، لقصورها عن المرور المذكور، لأنّ ظاهر المقابله فيه بين المرور و الجلوس فى بقية المساجد بضميمه ما تضمن اختصاص الحل بالاجتياز و عبور السبيل كون الخروج من المسجد كالعبور به من جهه لأخرى، و أنّ المراد من الاجتياز و عبور السبيل المأخوذين عنواناً لموضوع الحل ما يعمهما، و إن كان هو خلاف ظاهرهما بدوا.

لكن المتيقن من ذلك ما إذا كانت الجنابه فى المسجد، حيث لا يكون المكلف موضوعا للخطاب بعدم القرب إلا حينئذ، فهو فى خروجه يشبه عابر السبيل فى عدم كون قربه للمسجد إلا مارا به فى طريق الخروج منه، من دون أن يكون منظورا بنفسه، دون غيره من أفراد الخروج، بل تحرم بمقتضى العمومات، كما سبق.

ولذا ليس لمن دخل مجتازا من جهه لأخرى العدول عن ذلك و الخروج من نفس الجهه التى دخل منها.

و لازم ما ذكرنا جواز إجناب المكلف نفسه فى المسجد إذا لم يستلزم المكث بعد الجنابه، كما يكون له ذلك حال الاجتياز الحقيقى به بالدخول من جهه و الخروج من أخرى.

كما أنّ لازم الاختصاص المذكور، الاقتصار فى عدم وجوب التيمم على الجنابه الاختياريه أو الاضطراريه فى المسجد، دون الجنابه خارجه إذا صادف دخول الجنب للمسجد عصيانا أو نسيانا و أراد الخروج منه، فإنّه حيث لا يكون خروجه اجتيازاً و لا داخلاً فى مفاد الصحيح كان مقتضى عموم حرمة الكون فى المسجد للجنب مشروعيه التيمم له فى فرض تعذر الغسل، نظير ما سبق فى المسجدين الشريفين.

نعم، يلزم الاقتصار على ما إذا لم يستلزم التيمم مكثاً زائداً فى المسجد، فإنّ مشروعيه التيمم موقوفه على أهميه الطهاره حين الخروج من حرمة المكث الزائد، و لا- طريقاً لإحراز الأهميه المذكوره، و مجرد ثبوتها فى المسجدين بالصحيح المتقدم لا يقتضى ثبوتها فى غيرهما.

لكن الإنصاف أنّ وجوب التيمم للخروج على من دخل جنباً عمداً أو معذورا لا يناسب سيره المتشرعه، بل لا يناسب إهمال الأصحاب التنبيه عليه مع كثره الابتلاء به بنحو يبعد جدا خفاء الحكم فيه، فلا بد من البناء على عدم وجوبه، و لو تخفيفاً من الشارع الأقدس، أو لعدم أهميه الحرمة بالنحو المقتضى لتشريع التيمم،

و إن كان الخروج محرماً ذاتاً كالدخول، فلا يجوز العدول عن الاجتياز في الأثناء، كما ذكرنا، فتأمل جيداً.

ثم إن مقتضى العمومات وجوب التيمم للمكث في سائر المساجد لو اضطر إليه. و يؤيده الصحيح الوارد في المسجدين، لأن المكث في سائر المساجد كالعبور في المسجدين في الحرمه.

هذا، و عن الذكرى استحباب التيمم للمحتلم في بقيه المساجد، للقرب من الطهاره، و استضعفه في المدارك و محكى الدلائل.

و هو مناسب لما تقدم منه في حكم المشاهد المشرفه من كراهه الاجتياز في المسجد للجنب، لأن مقتضى الكراهه المذكوره استحباب الطهاره الترابيه عند الاضطرار للمرور و تعذر الغسل.

لكن في مفتاح الكرامه: «و قطع الأستاذ بالعدم، لأن قطع المساجد الباقية غير محذور، فكيف يباح الحرام - أعنى اللبث - لإصابه المندوب. قال: نعم، لو اتفق له ماشياً كان احتمالاً»، و هو متين جداً، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

تاسعها: قال في مفتاح الكرامه: «و احتمال في النهايه اشتراط تراب غير المسجد لو وجده، و لعل ذلك لما في بدن المجنب من الخبث، فلا يمس تراب المسجد، أو لأنه يعلق منه بعض الشيء فيلزم إخراج منه، فتأمل».

و لعله أشار بالأمر بالتأمل إلى اندفاع الأول إن كان في مواضع التيمم برطوبه مسريه نجس تراب المسجد فلا يصح التيمم به و لو مع الانحصار، كما يكون تحريم تنجيس المسجد مزاحماً لوجوب التيمم مع الانحصار، فلا يجب التيمم، لعدم إحراز أهميته، و إلا فلا منشأ لاحتمال مانعيته.

و الثانى بأنّ العالق من الغبار الذى لا أهميه له تقتضى تحريم إخراج، بل هو كالعالق بالخف و البدن و الثوب عند وضعها على أرض المسجد.

على أنه يكفى في جوازه الصحيح، لأن حملة على التيمم من غير المسجد حمل له على الفرد النادر، كما أنه لا يناسب التفصيل بين الانحصار و عدمه، للغفله

عنه جدا.

عاشرها: قال في مفتاح الكرامه أيضا: «و في حاشيه على الدروس: أنه يستوى تمام الجنب و أبعاضه و سطح المسجد و أرضه، و في الأول تأمل».

و كأنه لقصور العناوين التي تضمنتها النصوص من الدخول و الجلوس و المشى و المرور عن بعض البدن.

لكن يكفي فيه النهى عن القرب في الآيه و صحيح محمد بن مسلم «١»، لظهوره- بعد تعذر حمله على المعنى الحقيقي- في النهى عن أدنى ملابسه و لزوم كمال المباينه، بنحو لا يناسب جواز كون بعض بدن الجنب في المسجد.

و منه يظهر عموم المنع في بقيه المساجد.

الثاني- من الفروع التي أهملها سيدنا المصنف قدس سره-: المتيقن من موضوع أحكام المسجدين الشريفين ما كان منهما أصليا دون الزيادات الحادثه فيهما.

نعم، قد يستفاد من نصوص أحكامهما إلحاق الزيادات الموجوده في عصر صدورهما لو لم تكن متميزه عن الموضع الأصلي منهما، لأن عدم التنبيه على استثنائها مع غفله العامه عنه موجب لظهورها فيما يعمها.

و لا مجال لاستفاده العموم للزيادات الحادثه بعد ذلك، لأن عنوان المسجدين في نصوص أحكامهما ليس من سنخ الكلى غير المحدود الأفراد ليتمكن صدقه في زمان على ما لم يصدق عليه في عصر صدورهما، بل هو جزئى محدد الأجزاء لا ينطبق على ما لم ينطبق عليه حين صدورهما.

نعم، لو كان دليل إلحاق الزيادات مستقلا أمكن حمله على القضييه الحقيقيه بنحو يشمل كل زياده تعرض.

كما أنه لو فرض القطع بعدم الفرق بين الزيادات، تعين بضميمه ما ذكرنا العموم لجمعها، لكن لا طريق له، خصوصا مع تميز الزياده خارجا.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١٧.

الثالث: لو انحصر الماء الذى يغتسل به من الجنابه فى المسجد، فإن لم يستلزم استعماله الدخول المحرم على الجنب- كما لو أمكن أخذه بالاجتياز، أو بدونه بناء على جواز الدخول فى المسجد للأخذ- فلا إشكال، حيث يجب أخذه بلا تيمم.

و إن استلزم الدخول المحرم- كما لو كان فى المسجدين الشريفين أو فى غيرهما و توقف على المكث الزائد على ما يقتضيه الأخذ، كالاستقاء من بئر المسجد، حيث سبق تحريمه، أو انحصر مكان الغسل بالمسجد- جاز الدخول بالتيمم- كما استظهره فى الفرض الأخير فى الجواهر- بل وجب، جمعا بين وجوب الغسل و حرمة الدخول حال الجنابه، و بدليه التيمم عن الغسل.

و مثله ما لو انحصر مكان الغسل بالمسجد مع أخذ الماء من خارجه.

و قد أشار فى الجواهر و غيره للإشكال فى ذلك، بأنه يلزم من صحة التيمم عدمها، لأن صحته توجب جواز الدخول للمسجد و قدره على الغسل، و مع قدره عليه يبطل التيمم، فيحرم الدخول للمسجد و يتعذر الغسل، فيلغو تشريع التيمم فى هذا الحال، لعدم الأثر، بل تشريع التيمم فى هذا الحال و لو لم يوجد بعد و لم يصح يستلزم عدم تشريعه، لأن تشريعه، بنفسه موجب للقدره على الغسل الرافع لمشروعيته.

و لعل هذا هو مراد سيدنا المصنف قدس سره من قوله: «و ما يلزم من وجوده عدمه محال».

و إلا- فلا محاليه فى كون وجود الأمر الاعتبارى فى المرتبه السابقه عله لارتفاعه فى المرتبه اللاحقه، إذ اقتضى ذلك دليل جعله و اعتباره، كما قد يكون حدوث الأمر التكوينى فى الزمان السابق عله لارتفاعه فى الزمان اللاحق، بأن يكون عله لما يمنع من استمراره. و نظيره ما تضمن أن من ملك أباه عتق عليه، و إن فارق ما نحن فيه يترتب الأثر على جعل الملكيه فى المرتبه السابقه، و هو العتق، فلا يلغو جعلها، بخلاف صحة التيمم و مشروعيته فى المقام.

و كيف كان، فقد ذكر غير واحد اندفاع الإشكال المذكور بأنه يكفي في صحة التيمم لغايه عدم الوجدان بالنسبه إليها، و إن تحقق الوجدان بالنسبه لغيرها، فالدخول في المسجد الخاص حيث يتعذر إيقاعه عن غسل شرع التيمم له، و لا يبطل تيممه لعدم القدره به على الغسل للدخول المذكور، أما بقيه الغايات فحيث يمكن الغسل لها و لو بعد الدخول للمسجد بالتيمم فلا يجوز إيقاعه بالتيمم المذكور، و لا بالتيمم له.

فالمقام نظير تيمم المحتلم للخروج من المسجدين مع وجدان الماء خارجهما، حيث لا- يشرع به غير الخروج من الغايات، و كالتيمم للصلاه التي ضاق وقتها، الذي لا يشرع به غيرها.

و لازم ذلك تشريع التيمم من أول الأمر للدخول المذكور دون غيره من الغايات، و بقاؤه على ذلك من دون أن يبطل.

و مثله الإشكال بأنّ وجوب التيمم لما كان في طول وجوب الغسل فلا مجال له في المقام، لعدم وجوب الغسل للدخول للمسجد، لارتفاع موضوع وجوب الدخول بالغسل قبله، لأنّ الدخول إنما يجب لتحصيل الغسل، فمع تحقق الغسل قبله يرتفع وجوبه.

لاندفاعه بأنّ وجوب التيمم في المقام ليس غيريا و لا شرعيا، لعدم توقف الدخول و لا الغسل على التيمم، بل عقلي بملاك وجوب إطاعه تكليفى المولى من تحصيل الغسل و اجتناب الدخول حال الجنابه، نظير تيمم المحتلم للخروج من المسجدين، الذي هو واجب عقلا، فرارا من الوقوع في المرور المحرم من دون أن يكون واجبا غيريا.

و ليس المجعول الشرعى في المقام إلا ارتفاع حرمة الدخول للمسجد على الجنب بالتيمم، و التيمم في ذلك في طول الغسل، و قد سبق في المسأله السابعه و التسعين من أحكام الوضوء أنّ اللزوم العقلى بالملا-ك المذكور كاف في التقرب المعتبر في الطهاره، كما سبق في التنبيه الثاني من

الفرع الأول ما يصلح شاهدا له فى المقام.

نعم، لا بد من البناء على جواز الدخول للمسجد بالتييم، و على كونه من الغايات التى يجوز إيقاع التيمم لأجلها- كما هو الظاهر- أما بناء على عدم تسويغ التيمم للدخول للمسجد- كما عن الفخر- فىكون الغسل متعذرا شرعا، فىجب التيمم لجميع ما يعتبر فيه الطهاره من الصلاه و غيرها.

و كذا الحال بناء على تسويغ التيمم له، إلا أنه لا يجوز إيقاع التيمم لأجله، بل يسوغ بعد التيمم المأتى به لغايه أخرى مشروطه بالطهاره، كما عن بعض الأعاضم قدّس سرّه، حيث لا بد من إيقاع التيمم للغايات الأخر لتعذر الغسل لها، لعدم المسوغ للدخول للمسجد.

لكن قد يشكل ذلك بأنّ تعذر الغسل للغايات المذكوره و إن اقتضى مشروعيه التيمم لها إلا أنه بعد إيقاع التيمم لها حيث يجوز له الدخول للمسجد و استعمال مائه يكون قادرا على إيقاع تلك الغايات بالغسل، فىجب الغسل لها، و لا يشرع إيقاعها بالتييم، و إنما يبقى التيمم مسوغا للدخول للمسجد، لعدم القدره على الغسل له.

و قد أجب عنه.

تاره: بما ذكره سيدنا المصنّف قدّس سرّه فى المسأله الخامسه و الثلاثين من فصل مسوغات التيمم، و أشار إليه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من لزوم الخلف، لفرض قصد الغايات المذكوره بالتييم، فكيف يكون مانعا من إيقاعها به و موجبا لوجوب الغسل لها؟! و أخرى: بما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من لزوم كون التيمم الناشئ من تعذر الغسل رافعا لتعذره، فىرجع إلى كون المعلول رافعا لعلته.

و لعله لذا قال بعض الأعاضم قدّس سرّه فى حاشيته على المقام من العروه الوثقى:

«الأظهر كونه من فاقد الماء، و لا يباح له الاغتسال فى المسجد، و لا الدخول فيه لأخذ الماء، و لا يستباح بهذا التيمم شىء من ذلك»، و تابعه على ذلك شيخنا الأستاذ بناء

على عدم جواز التيمم للدخول للمسجد.

أما سيدنا المصنف قدس سرّه، فقد ذكر أنّ البناء على ذلك يقتضى جواز الدخول للمسجد و عدم وجوب الغسل.

و كأنّ الفرق بينهما للفرق في وجه المنع، فإن كان هو الوجه الأول - أعنى لزوم الخلف - كان اللازم الاقتصار على عدم بطلان التيمم للغايات المأتى بها لأجلها و عدم وجوب الغسل لها، مع جواز الدخول للمسجد، أخذاً بما دل على جوازه للتيمم، و إن كان هو امتناع رفع المعلول لعلته، فحيث كانت عله التيمم هي تعذر الغسل المسبب عن حرمة الدخول للمسجد استحاله رفعه للحرمة المذكوره.

هذا، و حيث كان الالتزام بعدم وجوب الغسل مع جواز الدخول، أو مع حرمة، مخالفاً للعمومات المقتضيه لوجوب الغسل على القادر عليه، و لجواز دخول المسجد بالتيمم المأتى به لغايه أخرى، لزم الاقتصار فيهما على مورد المحذور المانع من العمل بالعمومات.

فيقتصر في عدم وجوب الغسل - على تقدير جواز الدخول - على خصوص الغايه التي تيمم لها، فلو تيمم لصلاه الظهر أوقعها به، دون صلاه العصر، فضلاً عن الطواف و قراءه العزائم، بل يجب الغسل لها بعد فرض التمكن منه بسبب التيمم المذكور، و ليس له التيمم لكلتا الصلاتين، لاختصاص المحذور في الغسل بالأولى منهما، بعد فرض عدم المحذور من وجوب الغسل للثانيه بسبب التيمم للأولى، و فرض قدره عليه به.

كما أنه يقتصر في حرمة الدخول على خصوص المسجد الذي يقدر على الغسل بالدخول فيه، دون غيره، و لو كان أهم منه كالمسجدين الشريفين.

بل يقتصر فيه على خصوص ما إذا كان الدخول فيه مستلزماً للقدرة على الغسل، فلو ذهب الماء منه أو امتنع الأخذ منه جاز الدخول و لو عاد حرم، و هكذا.

بل يقتصر في حرمة الدخول على خصوص الغايه التي أوقع التيمم لها، كصلاه الظهر في الفرض، لأن المصحح للتيمم لها هو تعذر الغسل لها، لا تعذره

لغيرها، فلا- مانع من رفعه تعذر الغسل لغيرها، فيجوز الدخول للمسجد، بل يجب لأجل الغسل لبقية الغايات، لكن بعد الإتيان بالغاية التي أوقع التيمم لها، كي لا يرفع تعذر الغسل لها.

و من الظاهر أنّ التفصيل بأحد النحويين المذكورين- لو فرض التزامهم به- بعيد في نفسه جدا، كبعد أصل المطلب و عدم مناسبته للأذواق المتشعبة، بنحو يطمأن بخلل في مبنى الحكم، و هو عدم جواز الدخول للمسجد بالتيمم له، بل بالتيمم لغايه أخرى، و أنه يجوز التيمم لدخول المسجد- كما سبق منا- أو لا يجوز الدخول له بالتيمم مطلقا- كما عن الفخر- أو بخلل في الوجهين العقلين المذكورين المستلزمين لأحد التفصيلين، بنحو يصعب الخروج بهما عن مقتضى العمومات.

و كيف كان، فقد يدفع الأول بأنّ الخلف إنما يلزم في الأمور التكوينية، أو الشرعية الاعتبارية إذا لم يتبدل الموضوع، أما مع تبدله فلا- خلف، و لا- محذور، فلا- مانع في المقام من حكم الشارع أولا- بوجوب التيمم دون الغسل لمثل الصلاة، لتحقق موضوعه، و هو تعذر الغسل لها، ثمّ بعد وقوعه يتبدل الحكم إلى وجوب الغسل لها و عدم الاجتزاء بالتيمم، لارتفاع موضوعه للقدره على الغسل بسبب التيمم.

غايته أنّ تشريع التيمم و القدره عليه تكوينيا قبل الإتيان به لا تقتضى القدره على الغسل بالنحو الرافع لمشروعيته قبل الإتيان به، لئلا يلزم من تشريعه عدمه فيلغو تشريعه، بل لا بد في ارتفاع مشروعيته من فعلية القدره على الغسل التابعه للإتيان بالتيمم، فيلزم عدم جواز إيقاع الصلاة به بعد وقوعه، و إن ساغ به دخول المسجد و ارتفع به تعذر الغسل للصلاة، ليكون ذلك رافعا للغويه تشريعه.

و دعوى: أنه مع العلم بارتفاع مشروعيه الصلاة بالتيمم بعد وقوعه لا مجال لقصدها منه غايه له.

مدفوعه: بأنّ قصدها غايه إنما هو للتقرب بها، بلحاظ أنّ قصد الغايه من ذى الغايه موجبا لكونه شرعا في امتثال أمرها، لدعوه الأمر بها إليه في طول دعوته إليها،

و هو حاصل فى المقام، لأن التيمم شروع فى امتثال الأمر الفعلى بالصلاه مثلا، لدعوه الأمر بها إليه قبل الإتيان به.

و العلم بانقلاب الحال لتبديل الموضوع بعد ذلك، لا- ينافى التقرب المتفرع على الداعويه، و ليس هو كالعلم بعد ترتب ذى المقدمه على بعض أفراد المقدمه فى عدم إمكان التقرب بها بقصد منها فى سائر الموارد، لعدم داعويه الأمر بالشىء إلى المقدمه غير الموصله من أول الأمر.

بل هو نظير العلم بنسخ التقييد بعد الإتيان بالمقدمه، كما لو علم بأنّ تحمله الزحمه فى الوضوء موجب لنسخ الشارع وجوب الطهاره للصلاه و تقييدها بها، حيث يكون الأمر بالصلاه قبل النسخ داعيا للوضوء و إن علم بعدم شرطيته فيها حين الإتيان بها، فتأمل.

و أما الثانى، فيندفع بأنّ استحاله رفع الشىء لعلته إنما هى بلحاظ افتقاره إليها، و هو فى كل آن إنما يفتقر إلى وجود علته فى ذلك الآن، لا فيما بعده بل هو ليس عله فى الحقيقه، فلا مانع من رفعه لها فى الآن اللاحق، فإن كانت عله له بحدوثها و بقائها ارتفع بتبعها، و إن كانت عله بحدوثها، و كان بقاؤه لاستعداد ذاته أو لعله أخرى باقيه معه لم يرتفع.

و فى المقام، حيث كانت صحه التيمم الواقع مسببه عن مشروعيته المسببه عن حرمة الدخول للمسجد و تعذر الغسل للصلاه قبل التيمم، فلا مانع من رفع التيمم بعد وقوعه للحرمة و التعذر المذكورين، بنحو يستلزم وجوب الغسل للصلاه و بطلان التيمم لها فى الرتبه اللاحقه لحدوثه مع بقاءه صحيحا بالإضافة لدخول المسجد، لبقاء تعذر الغسل بالإضافة إليه.

نعم، لو كان بطلان التيمم بالإضافة للصلاه بسبب رفعه لتعذر الغسل لها مستلزما لبطلانه بالإضافة لدخول المسجد أيضا حتى مع بقاء تعذر الغسل بالإضافة إليه، اتجه امتناع رفعه لحرمة دخول المسجد و تعذر الغسل للصلاه، لاستلزامه لغويه تشريع التيمم من أول الأمر، لعدم الأثر له.

لكن الوجه المتقدم لا- يفى بذلك ولا- يشير إليه، كما لا مجال لتحقيقه، لبطلان ما يبتنى عليه، و هو عدم جواز التيمم بداعى دخول المسجد، كما سبق.

ولا بد من التأمل فيما ذكرناه جيدا، فإن المسأله من المشكلات، و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق. و هو حسبنا و نعم الوكيل. بقى فى المقام أمران.

الأول: ظهر مما سبق أنه لا مجال للإشكال فى وجوب الغسل للصلاه فى الفرض بناء على جواز التيمم لدخول المساجد، للقدره معه على الصلاه بالغسل، فلا يشرع لها التيمم من أول الأمر، و إنما يشرع لدخول المسجد لتعذر الغسل له.

و هو ظاهر، بناء على ما سبق منا من جواز التيمم لرفع حرمة ما يحرم على المحدث لو تحقق الداعى له، كقراءه العزائم و مس الكتاب، على ما تقدم نظيره فى المسأله السابعه و التسعين من مباحث الوضوء.

و أما بناء على ما سبق من سيدنا المصنف قدس سره من منع ذلك و أنه لا بد فى التقرب بالطهاره من قصد أمر شرعى بها و لو كان مقدميا بلحاظ شرطيتها لوجب أو مستحب، فقد حاول قدس سره توجيه وجوب الغسل للصلاه.

تاره: باستحباب التيمم لدخول المسجد على طهاره.

و أخرى: باستحبابه للكون على طهاره مطلقا و لو فى غير المسجد، فيجب اختيار أحدهما لتحصيل الغسل للصلاه المقذور بسبب القدره عليهما.

لكن من الظاهر أنّ كليهما محتاج إلى عناية فى حق كثير من الناس، إذ لا بد فى مقريه الأمر من صلوحه للداعويه الاستقلاليه، و هو لا يتسنى فى حقهم، لعدم اهتمامهم بالأمرين المذكورين، و لا يدعوهم إلا ما يهمهم من وجوب الصلاه و حرمة الدخول للمسجد.

ولا- مجال للاكتفاء بقصد أحدهما لأجل توقف الغسل للصلاه مع تجنب الحرمة عليه من باب داعى الداعى، لأن الداعى الحقيقى فى الباب المذكور هو الداعى الأخير لا الداعى الطولى المباشر، فمع فرض عدم صلوح داعى الداعى

للمقربيه المعتبره لا تصح العباده بذلك.

فلا بد من البناء على تكليفهم بحمل أنفسهم على الاهتمام بأحد الأمرين المذكورين بالوعظ و الترغيب و الترهيب حتى يستقل بالداعويه، فإن تيسر لهم ذلك، و إلا تعذر منهم الغسل للصلاه، فيشرع لهم التيمم لها، كما لو لم يستحب التيمم بأحد الوجهين المذكورين.

على أنه قد يشكل الاعتماد على الأمر الثاني، و هو الأمر بالكون على الطهاره، لوضوح أنه كما يقدر على الغسل للصلاه بالتيمم للكون على الطهاره يقدر على الغسل للكون على الطهاره بالتيمم للصلاه، لما سبق منا من أنه بناء على تماميه المحذورين المتقدمين إنما يمتنع بطلان التيمم بالإضافة إلى الغايه التي أتى به لأجلها دون غيرها من الغايات، بل يتعين الغسل لها، و لذا حكم قدس سرّه بوجوب الغسل للصلاه لو تيمم للكون على الطهاره، فحلّ له دخول المسجد.

و حينئذ كما يكون الأمر بالصلاه عن غسل داعيا للتيمم للكون على الطهاره، يكون الأمر بالكون على الطهاره عن غسل داعيا للتيمم للصلاه، فيتعين التخيير.

و دعوى: أنّ أهميه أمر الصلاه لكونه وجوبيا تقتضى ترجيحه عند التزاحم.

مدفوعه: بأنّ المقام ليس من صغريات التزاحم، و لذا يجوز عنده قدس سرّه ترك الغسل للصلاه مع القدره عليه لو شرع له التيمم لها، حيث يجوز له حينئذ دخول المسجد و يقدر به على الغسل، بل هو من صغريات التوارد، حيث يكون امتثال كل من الأمرين رافعا للتكليف بالآخر، و لا ترجيح فيه بالأهميه.

و هذا بخلاف الأمر بدخول المسجد عن طهاره، لوضوح تعذر الغسل له على كل حال، فالأمر به لا يدعو للتيمم للصلاه، بل الأمر بالصلاه يدعو للتيمم له لا غير، فيجب.

و دعوى: أنّ الكون على الطهاره مطلقا و لو في غير المسجد مستحب في كل آن و زمان، و حيث يتعذر الغسل له في الأزمنه الأولى - كالدخول للمسجد - كان الأمر به فيها داعيا للتيمم لا غير، فلا يدعو للتيمم للصلاه.

مدفوعه: بأنّ التعذر الذي يشرع به التيمم في مثل الكون على الطهاره من الغايات غير المؤقتة هو التعذر في أمد معتد به، بحيث يصدق به عرفاً عدم وجدان الماء، لا التعذر في الزمن القليل، كما في الفرض.

وقد اعترف قدّس سرّه بذلك في الجملة في المسأله الواحده و الثلاثين من فصل مسوغات التيمم من مستمسكه.

ولذا لا إشكال ظاهراً في عدم جواز التيمم مع قصر أمد تعذر الغسل، لاستحباب قراءه سور العزائم و الدخول للمسجد عن طهاره، مع وضوح استحبابهما في كل آن و زمان.

و من هنا ينحصر على مبناه قدّس سرّه التخلص عن الإشكال بالأمر الأول، و هو استحباب الدخول للمسجد عن طهاره، لتعذره حقيقه و عرفاً في محل الكلام.

و من الظاهر أنه لا مجال لنظيره فيما لو توقف الغسل أو الوضوء على مس الكتاب المجيد، حيث لا يستحب المس عن طهاره، و إنما يحرم على المحدث لا غير، فيجوز، بل يجب التيمم للصلاه، و يحل به المس الموجب للقدره على الغسل، و لكن له تأخيره بعد الصلاه بالتيمم المذكور، فراراً عن محذور الخلف.

و هو من الغرابه بمكان.

الثاني: بناء على وجوب التيمم لدخول المسجد ثمّ الغسل للصلاه، فلو تيمم هل يجب عليه المبادرة للغسل أو أخذ الماء أولاً؟ صرح بالثاني سيدنا المصنف قدّس سرّه قال: «لعدم مقتضى له بعد كونه بالتيمم بحكم الطاهر».

لكن لما كانت الطهاره اضطراريه، فلا مجال لاستباحه المكث في المسجد بالمقدار الزائد على الحاجه، لعدم صدق عدم الوجدان بالإضافه إليه.

و عليه يبتنى وجوب المبادرة للخروج من المسجدين على المحتلم فيهما إذا تيمم، كما سبق.

و من هنا صرح في العروه الوثقى بالاختصار على مقدار الحاجه، فلو فرط بالتأخير في المسجد احتاج لتجديد التيمم، لتجدد التعذر بالإضافه للزيادة فلا يكفي

لها التيمم السابق على التعذر، كما لو دخل المسجد في الفرض و أراق الماء، حيث لا يكفيه التيمم الأول للصلاه، لسبقه على تعذر الغسل لها.

نعم، لا يبعد عدم وجوب المبادره بعد التيمم بالدخول للمسجد- للغسل أو أخذ الماء- لأن التيمم إنما يشرع للمكث في المسجد بمقدار الحاجه، لتعذر الغسل له، من دون فرق بين أزمته.

و ربما يحمل عليه ما سبق من سيدنا المصنف قدس سرّه، و إن كان بعيدا بملاحظه تعليله و مساق كلامه، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الفصل الثالث قد ذكروا أنه يكره للجنب الأكل و الشرب (١)،

(١) كما هو المصرح به فى كلام جماعه كثيره، بل فى الغنيه دعوى الإجماع عليه، و فى التذكره و عن فوائد الشرائع نسبته إلى علمائنا، و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه.

و ما فى كلام بعض من دعوى الشهره أو نحوها راجع لارتفاع الكراهه ببعض الأمور الآتيه، لا بلحاظ أصل الكراهه، ليدل على مخالف فيها و قائل بالحرمة.

لكن أطلق فى المقنع و محكى المهذب النهى عنهما، من دون تنبيه على الكراهه، بل فى الهدايه فى بيان غسل الجنابه: «و إن شئت أن تمضمض و تستنشق فافعل، و ليس ذلك بواجب، لأن الغسل على ما ظهر لا- على ما بطن، غير أنك إذا أردت أن تأكل أو تشرب قبل الغسل لم يجز لك إلا أن تغسل يديك و تمضمض و تستنشق، فإنك إن أكلت أو شربت قبل ذلك خيف عليك من البرص»، و نحوه فى الأمالى و الفقيه، و زاد فيه: «و روى: أن الأكل على الجنابه يورث الفقر».

لكن لا يبعد ظهور التعليل فى كلامه فى الكراهه، بل يتعين حمله عليها، بلحاظ ما يأتى من المفروغيه عن عدم الحرمة.

و لعله لذا نسب إليه القول بها فى المعبر و ظاهر جامع المقاصد و كشف اللثام، بل لم ينسب الخلاف إليه أحد ممن تيسر لى العثور على كلامه.

و كيف كان، فيدل على الكراهه- مضافا إلى مرسل الفقيه «١» المتقدم الذى رواه مسندا عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى الخصال «٢» و نحوه حديث المناهى «٣»، و مرسلا جامع الأخبار عنه صلّى الله عليه و آله و مشكاه الأنوار عن أمير المؤمنين عليه السّلام «٤» و إلى مرسل الفتال المتضمن أنّ الأكل على الجنابه يورث البرص «٥» - موثق السكونى عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث قال: «لا يذوق الجنب شيئا حتى يغسل يديه و يتمضمض، فإنّه يخاف منه الوضح» «٦».

و صحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام عن أبيه قال: «إذا كان الرجل جنبا لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» «٧».

بل قد يحمل عليها صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: الجنب إذا أراد أن يأكل و يشرب غسل يده و تمضمض و غسل وجهه و أكل و شرب» «٨».

و صحيح عبد الرحمن: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أ يأكل الجنب قبل أن يتوضأ؟ قال: إنا لنكسل، و لكن ليغسل يده، فالوضوء أفضل» «٩».

لأن الأمر فيهما و إن كان ظاهرا بدوا فى استحباب الأمور المذكوره قبل الأكل، لا كراهته بدونها، إلا أنّ تنزيله على الكراهه جمعا مع ما سبق قريب جدا.

بل الظاهر تنزيله عليها مع قطع النظر عما سبق، لأن الاستحباب إنما يكون لتحصيل مرتبه من الكمال، و اختصاص ذلك بالجنب بعيد جدا، بل المناسب

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٣ و ٤.

(٥) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٨) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٩) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

ص: ٤٤٤

ورود الأمر بالأمر بالأمور المذكوره لتجنب نقص يختص به الجنب، و هو معنى كراهه الأكل بدونها، بل هو الظاهر من السؤال فى صحيح عبد الرحمن.

و مما سبق يظهر ضعف ما فى المدارك من انحصار الدليل بالصحيحين المذكورين، و أنّ الأول منهما تضمن الأمر بالأمور المذكوره فيه، و الثانى تضمن استحباب الوضوء أو غسل اليد، و ليس فيهما دلالة على كراهه الأكل و الشرب بدون ذلك.

و قريب منه ما فى جامع المقاصد من استحباب ما عدا المضمضه و الاستنشاق مع زوال الكراهه بهما، و ما فى المسالك من ابتناء الكراهه مع الاقتصار عليهما على كراهه ترك المستحب.

لابتناء جميع ذلك على غض النظر عن ظاهر بقيه النصوص، و إغفال ما ذكرناه فى الصحيحين.

هذا، و كأنّ وجه حمل النهى و الأمر فى النصوص على الكراهه دون الحرمة مناسبتها للتعليل الذى تضمنته النصوص، و ظهور شدة اختلافها فى رافع النهى فى عدم أهميته، مضافا إلى ظهور المفروغيه عن عدم الحرمة بين الأصحاب، مع سيره المتشرعه القطعية، حيث لا يحتمل خفاء مثل هذا الحكم الذى يشيع الابتلاء به.

و أما موثق ابن بكير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب، يأكل و يشرب و يقرأ القرآن؟ قال: نعم يأكل و يشرب و يقرأ و يذكر الله عز و جل ما شاء» «١»، ففي صلوحه للقرينيه على حمل النصوص المتقدمه على الكراهه إشكال، لإمكان حمله على الجواز من حيثيه الجنايه مع التوقف على أحد الأمور المذكوره فى تلك النصوص.

(١) كما فى المنتهى و الدروس و الروض و الروضه و عن التحرير و نهايه الاحكام. و اقتصر على المضمضه و الاستنشاق فى المبسوط و النهايه و إشاره السبق

و الغنيه و الوسيله و الشرائع و النافع و التذكره و القواعد و الإرشاد و اللمعه و محكى الاقتصاد و المصباح و مختصره و السرائر و فوائد الشرائع، و نسبه فى المعتر للصدوقين و الشيخين و المرتضى و أتباعهم، و ظاهر كشف اللثام أنه المشهور، بل ظاهر الغنيه و التذكره و محكى فوائد الشرائع الإجماع عليه.

و زاد عليهما الصدوق فيما تقدم غسل اليدين.

و جعله فى المسالك الأفضل. قال: «و أكمل من الجميع الوضوء».

و زاد فى محكى النفلية على المضمضه و الاستنشاق غسل الوجه.

و اقتصر فى المعتر و محكى شرح الجعفرية على غسل اليد و المضمضه.

و ذكر فى المقنع غسل الفرج و الوضوء.

لكن لم يتضح الوجه لغسل الفرج، و فى كشف اللثام أنه لم يظفر له بسند.

كما أن الاستنشاق لم تتضمنه النصوص السابقه.

و استفادته منها تبعا من ذكر المضمضه، للتلازم بينهما غالبا، ممنوعه، و لا سيما فى المقام، لأن المناسب للأكل هو المضمضه دون الاستنشاق.

نعم، فى الرضوى: «و إذا أردت أن تأكل على جنابتك فاغسل يديك و تمضمض و استنشق ثم كل و اشرب، فإن أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص، و لا تعد إلى ذلك» (١).

لكن من البعيد اعتماد من سبق عليه.

و أما بقيه الأمور المذكوره فى كلماتهم، فقد تضمنتها النصوص المتقدمه على اختلاف ألسنتها من حيثيه الاقتصار على بعضها، و الجمع بينه و بين غيره، و بيان الأفضليه لبعضها على بعض، كالوضوء على غسل اليدين.

و لا-وجه للعمل ببعض هذه النصوص دون بعض، كما يظهر من جملة منهم، فضلا عن الاقتصار على بعض مضمون النص الواحد، كالمشهور حيث لم يذكروا غسل اليدين مع اشتمال نصوص المضمضه عليه، و المحقق فى المعتر حيث لم

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٢ من أبواب أحكام الجنایه حدیث: ٢.

ص: ٤٤٨

يذكر غسل الوجه مع استدلاله على مختاره بصحيح زراره، بل كان الأولى له الاستدلال بموثق السكوني.

والذي يقتضيه الجمع العرفي بين النصوص في أمثال المقام هو أفضلية الزيادة مع الاختلاف في الأقل والأكثر، واستحباب كل من الأمرين مع أفضلية الجمع بينهما لو كانا متباينين، دون التخيير، لظهور النص في استحباب ما تضمنه تعيينا.

ولا مجال لقياسه على الواجبات، حيث قد يجمع فيها بالتخيير، لمعارضه الظهور المذكور فيها بظهور أدلتها أيضا في أجزاء ما تضمنته بنحو ينافي وجوب غيره فقد يقدم عليه، بخلاف المستحبات، إذ لا ظهور لأدلتها في الأجزاء بنحو ينافي استحباب أمر آخر.

والذي يتحصل من جميع النصوص المتقدمة: استحباب غسل اليدين - عملا بصحيح عبد الرحمن - و أفضل منه الوضوء - كما تضمنه الصحيح المذكور أيضا، و عليه يحمل صحيح الحلبي - أو غسل اليدين و المضمضه - كما يحمل عليه موثق السكوني - ثم إضافة غسل الوجه لها - كما يحمل عليه صحيح زراره - أو الاستنشاق - كما يحمل عليه الرضوي - و الأفضل من الكل غسل اليدين و المضمضه و الاستنشاق و الوضوء.

و لا يجزئ الوضوء عن غسل اليدين مع المضمضه و الاستنشاق، لأن المنصرف من نصوصهما استحباب تقديم غسل اليدين عليهما.

نعم، لو تقدم الوضوء عليهما أمكن الاجتزاء بغسل اليدين الذي تضمنه، لكن لا يبعد استحباب تقديمهما، ليجمع بين الوظائف المذكوره و كمال الوضوء.

هذا كله بلحاظ أصل الكراهه.

و أما خصوصيه الكراهه من حيثه خوف الوضوح - الذي هو البرص - فظاهر موثق السكوني عدم ارتفاعها إلا بغسل اليدين و المضمضه، و ظاهر الرضوي لزوم ضم الاستنشاق إليهما، فليحمل على كونه أذفع لاحتماله.

و لا ينافيهما بقيه النصوص، ليتعين الجمع بينهما و بينها بما سبق، لإمكان كون المنظور فيها الكراهه من جهات آخر.
بقي في المقام أمران.

الأول: ظاهر النصوص و كلمات جمله من الأصحاب ارتفاع الكراهه بما تضمنته من الأمور. لكن أطلق في الشرائع كراهه الأكل و الشرب للجنب و خفتها بالمضمضه و الاستنشاق، و هو الظاهر مما عن الاقتصاد و المصباح و مختصره من أنه يكره الأكل و الشرب إلا عند الضروره، و عند ذلك يتمضمض و يستنشق. بل قد يظهر مما في النهايه و عن السرائر من إطلاق كراهتهما، و أنه لو أرادهما فليتمضمض و ليستنشق.

و في جامع المقاصد أنّ منشأ اختلاف الأخبار، لاشتمالها على غيرهما أيضا.

و لأجله بنى - كما في المسالك أيضا - على زوالها بهما، و أنّ الإتيان بهما أفضل، كما سبق و سبق الكلام فيه.

لكنه خلاف ظاهر الشرائع، إذ لو كان يرى زوال الكراهه بشىء لناسب ذكره، بل مقتضى إطلاقه بقاء الكراهه حتى مع فعل جميع الوظائف السابقه.

و كأنه لإطلاق ما سبق مما تضمن أنّ الأكل على الجنابه يورث الفقر، إذ لا يصلح الأمر بالوظائف المتقدمه للخروج عنه، لإمكان خفه الكراهه بها.

كما لا ينافيه ظهور موثق السكونى و الرضوى في زوال الكراهه من حيثيه خوف البرص.

الثانى: قال في جامع المقاصد: «و ينبغي أن يراعى فى الاعتداد بهما عدم تراخى الأكل و الشرب عنهما كثيرا فى العاده، بحيث لا يبقى بينهما ارتباط عاده، و تعدد الأكل و الشرب و اختلاف المأكل و المشروب لا تقتضى التعدد إلا مع تراخى الزمان، لصدق الأكل و الشرب على المتعدد باعتبار كونهما مصدرين»، و نحوه فى المدارك. و عن المجمع احتمال التعدد إذا طال الزمان أو تخلل الحدث.

لكن لم يتضح الوجه لاعتبار الاتصال العرفي و عدم الفصل الطويل، إذ لم تتضمن النصوص إلا تقديم الوظائف المذكوره على الأكل و الشرب لا كونها عندهما.

كما أنّ ما ذكره من التعدد بتعدد الأكل و الشرب مبنى على كون الأمر بالوظائف المذكوره عند الأكل و الشرب بنحو الانحلال، بمعنى ثبوتها عند كل أكل أو شرب.

و هو مخالف لظاهر النصوص المتقدمه، بل مقتضى إطلاقها الاجتزاء بها مره واحده و لو مع تعدد الأكل و الشرب، كما هو المناسب لارتكاز كون الغرض منها إزالة بعض آثار الجنابه و الطهاره منها، و من شأن الطهاره البقاء لو لا الرفع. كيف و لازم ذلك التعدد مع الجمع بين الأكل و الشرب فى مجلس واحد، لتعدد المصدر؟! نعم، قد يوهم التعدد صحيح زراره، لأن مقتضى الجمود عليه تبعيه الوظيفه المذكوره فيه لإرادته الأكل و الشرب، فتتعدد بتعددّها.

لكن الجمود عليه يقتضى عدم الاجتزاء بها لو أتى بها لا لأجل الأكل و الشرب، بل تجددت إرادتهما بعدها بلا فاصل، و لا يظن الالتزام به من أحد، فالمنصرف من ذكر الإراده لمحض بيان توقف متعلقها- و هو الأكل و الشرب- على الإتيان بالوظيفه، و مقتضى الإطلاق الاجتزاء بها مره واحده، و لو مع تعدد الأكل و الشرب.

و أما تكرار الوظيفه مع تجدد سبب الجنابه، فهو لا- يخلو عن وجه، لقضاء المناسبات الارتكازيه بأنّ الاحتياج لها مسبب عنه، لتحصيل مرتبه من الطهاره عما سببه من الحدث، فتنتقض بتكرره، و إن لم تتجدد الجنابه، لاستمرارها من السبب الأول.

كما لا يبعد البناء على إعادة الوضوء بالحدث الأصغر، لإطلاق أدله ناقضيته له.

(١) استيفاء فروع المسأله يتم بالكلام فى أمور.

الأول: يجوز للجنب قراءه القرآن فى الجملة، على المعروف من مذهب الأصحاب.

و يشهد به النصوص الكثيره، كموثق ابن بكير «١» المتقدم فى الأكل و الشرب و غيره مما يأتى.

لكن فى الذكرى: و عن سلار فى الأبواب تحريم القراءه مطلقا. لاشتهار النهى عن قراءه القرآن للجنب و الحائض فى عهد النبى صلى الله عليه و آله بين الرجال و النساء، و من ثمّ تخلص عبد الله بن رواحه من تهمة امرأته بأمته بشعر موهما القراءه، فقالت:

صدق الله و كذب بصرى، فأخبر النبى صلى الله عليه و آله، فضحك حتى بدت نواجذه. و عن على عليه السلام: «لم يكن يحجب النبى صلى الله عليه و آله عن قراءه القرآن شىء سوى الجنابه» «٢» و عنه: «لا يقرأ الجنب و الحائض شيئا من القرآن».

لكن الاشتهار بالنحو المذكور ممنوع، و لا يثبت بالروايه المذكوره مع ضعف سندها، بل دلالتها، لإمكان كون النهى للكرامه، لعدم وروده فى مقام الحث على العمل، و اقتناع المرأه لعله مستند لاعتقاد أنه للتحريم، أو تجنب زوجها للمكروه.

و احتجاز النبى صلى الله عليه و آله لا يكشف عن الحرمة.

و أما النهى، فيظهر الحال فيه مما يأتى.

نعم، فى موثق السكونى عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «سبعه لا يقرأون القرآن: الراكع و الساجد و فى الكنيف و فى الحمام

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) روى ذلك فى مستدرک الوسائل بسندين عن ابن أبى الدنيا عن أمير المؤمنين عليه السلام باب: ١١ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٢، ٣.

و الجنب و النفساء و الحائض» (١).

و فى وصيه النبى صلى الله عليه و آله له عليه السّلام التى رواها الصدوق بإسناده إلى أبى سعيد الخدرى: أنه قال: «يا على من كان جنباً فى الفراش مع امرأته فلا يقرأ القرآن، فإنى أخشى أن تنزل عليهما نار من السماء فتحرقهما» (٢).

و فى موثق عبد الرحمن أو صحيحه عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن الحائض، هل تقرأ القرآن و تسجد سجده إذا سمعت السجده؟ قال: [لا تقرأ] و لا تسجد» (٣). بناء على اتحادهما فى الحكم.

لكن الموثق لا ينهض بالخروج عن النصوص الكثيره الداله على الجواز فى المقام و غيره من الموارد التى تضمنها مع كثرتها و قوه دلالتها، و عمل الأصحاب بها، بل مفروغيتهم عن الجواز، حتى صرح به سائر نفسه فى المراسم، لامتناع خفاء مثل هذا الحكم الذى يكثر الابتلاء به عليهم، فلا بد من حملته على الكراهه أو على عدم الاستحباب أو خفته، أو طرحه.

و منه يظهر الحال فى الأخيرين و مرسل الذكرى المتقدم.

على أنّ حديث عبد الرحمن و إن روى هكذا فى الاستبصار، إلا أنه روى فى التهذيب: «تقرأ و لا تسجد». و الآخران ضعيفان.

و حديث أبى سعيد الخدرى أخص من المدعى، محتمل للنسخ، لما حققناه فى محله من أنه لا دافع لاحتمال النسخ فيما روى عن النبى صلى الله عليه و آله من غير طرق الأئمه عليهم السّلام، فلا ينهض بصرف نصوص المقام عن ظاهرها لو اقتضاه الجمع العرفى، فضلاً عن معارضتها و إسقاطها عن الحجية لو كان التعارض مستحكما.

و أما حملها على خصوص العزائم - كما عن الصدوق فى بعضها - أو على ما

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب قراءه القرآن و لو فى غير الصلاه حديث: ١. و رواه فى الخصال فى باب السبعه حديث: ٤٢ ص: ٣٢٦ طبع النجف الأشرف.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الحيض حديث: ٤.

زاد على السبع آيات، فبعيد جدا.

الثانى: مقتضى اقتصار جمله من الأصحاب على بيان كراهه ما زاد على سبع آيات عدم كراهه ما دونها، بل عن تلخيص التلخيص الإجماع على عدم الكراهه فيها كما قد يستظهر من الغنيه، حيث قال: «و يحرم عليه قراءه العزائم الأربع. و ما عداها داخل تحت قوله تعالى فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ»، ثم ذكر بقيه المحرمات و المكروهات و قال: «كل ذلك بدليل الإجماع».

لكن مقتضى إطلاق الصدوق فى الخصال عموم الكراهه، حيث قال بعد ذكر موثق السكونى المتقدم: «هذا على الكراهه، لا على النهى، و ذلك لأن الجنب و الحائض مطلق لهما قراءه القرآن إلا العزائم الأربع»، كما حكى الإطلاق أيضا عن ابن سعيد، و إليه يرجع ما فى المراسم من جعله من التروك المندوبه.

و يقتضيه النصوص المتقدمه التى يصعب حملها على ما زاد على السبع آيات، كما تقدم.

و لا ينافيها ما تضمن إطلاق قراءته لهما من النصوص الكثيره، لورودها لبيان الجواز، و لا سيما بلحاظ استثناء العزائم فيها.

كما لا يمنع منه موثق سماعه: «سألته عن الجنب، هل يقرأ القرآن؟ قال: ما بينه و بين سبع آيات» «١»، قال الشيخ قدس سرّه: «و فى روايه زرعه عن سماعه: سبعين آيه» «٢»، لإمكان حمله على شدة الكراهه فيما زاد على السبع أو السبعين.

و مثله ما تضمن الحث على قراءه القرآن على كل حال، كصحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام فى وصيه النبى لعلى: «و عليك بتلاوه القرآن على كل حال» «٣»، لإمكان تخصيصه بالنصوص المتقدمه، كما يخصص بما تضمن كراهه القراءه حال التغوط، على ما تقدم فى آداب التخلّى.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب قراءه القرآن و لو فى غير الصلاه حديث: ١.

نعم، قد ينافيه صحيح معاوية بن عمار عنه عليه السّلام: «قال: تتوضأ الحائض إذا أرادت أن تأكل، و إذا كان وقت الصلاه توضأت و استقبلت القبلة و هللت و كبرت و تلت القرآن و ذكرت الله عز و جل» (١)، لظهوره فى الحث على القراءة للحائض، بل كونها من المستحبات الموظفه لها.

لكنه أخص من النصوص المتقدمه، فيقتصر على موردده، و يرجع فى غيره لإطلاق النصوص المذكوره.

و أما توهينها.

تاره: بمخالفتها لفتوى المشهور، كما فى الجواهر.

و اخرى: بموافقته للعامه، لدوران أقوالهم بين الحرمة و الكراهه، فيلزم حملها على التقيه، كما فى الحدائق.

فهو كما ترى! لأن الانجبار و التوهين بالشهره فى الفتوى إنما يتجه فى الأحكام الإلزاميه، دون الاستحباب و الكراهه، لظهور شده تسامحهم فى أدلتها سندا و دلالة، بنحو يمنع غالبا من الركون إلى إجماعهم، فضلا عن شهرتهم.

كما أن موافقه العامه إنما تقتضى الحمل على التقيه مع استحكام التعارض بين النصوص، لا مع إمكان الجمع العرفى.

على أن العامه مختلفين فى ذلك أشد الاختلاف، كما اختلف النقل عنهم، و منهم من أطلق الجواز للجنب، كداود، و حكاه بعضهم عن قوم منهم، و آخر عن الشافعى و ثالث عن مالك، كما حكى عنه الإطلاق للحائض مع الاقتصار فى الجنب على الآيه و الآيتين أو الآيات القليله، كما اشتهر عن الشافعى إطلاق المنع. إلى غير ذلك مما يظهر بمراجعته الكتب المتعرضه لأقوالهم.

الثالث: المعروف من مذهب الأصحاب كراهه قراءه ما زاد على سبع آيات، و به صرح جملة منهم، و فى الحدائق و محكى المختلف و تلخيص التلخيص أنه

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

المشهور. بل فى الانتصار دعوى الإجماع على جواز قراءه الجنب و الحائض ما شاءا من القرآن إلا العزائم، و قد يستفاد من كلام الغنيه المتقدم، كما حكيت دعواه على الإباحه عن الخلاف و المعتبر و المنتهى و نهايه الاحكام و أحكام الراوندى.

لكن لا يبعد كون مراد الخلاف الإجماع على الرجوع للبراءه، كيف و قد صرح بوجود القائل منا بحرمه ما زاد على السبع، بل لا يظهر منه البناء على عموم الإباحه، لأنه حوّل الكلام فى اختلاف الأخبار فى مقدار ما يقرءانه على التهذيب و الاستبصار، كما أشار إلى القول المذكور فى المعتبر و صرح فى المنتهى بوجود القائل بحرمه ما زاد على السبعين.

و كأن منصرف معقد الإجماع فى كلام بعضهم عدم التقييد ببعض السور، نظير العزائم، لا ما يعم الكميه.

و كيف كان، فقد حكى القول بالحرمه عن القاضى، و قد عرفت حكايته فى الخلاف عن بعض أصحابنا، و قد يظهر من المقنعه، لقوله: «فإذا أجنب الإنسان. فلا يقرب المساجد إلا عابرى سبيل. و لا يمس اسما من أسماء الله تعالى. و لا يمس القرآن، و لا بأس أن يقرأ من سور القرآن و آيه ما بينه و بين سبع آيات ما شاء إلا- أربع سور منه.»، و قريب منه فى النهايه، بل هو ظاهر التهذيب، حيث استدل لما فى المقنعه بأنه مقتضى الجمع بين الأخبار، و جعله أحد وجهى الجمع فى الاستبصار، و فى المبسوط: «و الاحتياط أن لا يزيد على سبع آيات أو سبعين آيه».

كما أنّ ظاهر المدارك و الحدائق الجواز و عدم الكراهه، كما قد يشعر به ما عن المختلف، و ربما يستشعر من إطلاق نفي البأس عن قراءه القرآن كله عدا العزائم فى الفقيه و المقنع و الهدايه، و من عدم التعرض للكراهه فى الانتصار و الخلاف و محكى السرائر و غيرها.

لكن نفي البأس محمول على نفي الحرمة، و لا سيما مع استثناء العزائم، و عدم التعرض للكراهه لا يستلزم البناء على عدمها.

و الوجه فى الحرمة موثق سماعه المتقدم.

لكن لا مجال لرفع اليد به عما دل على جواز قراءه الجنب و الحائض ما شاء من القران، كصحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: الحائض و الجنب هل يقرآن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم ما شاء إلا السجده، و يذكران الله على كل حال» (١)، و نحوه حديث محمد بن مسلم (٢) فيهما، و صحيح الحلبي فيهما و في المتغوط (٣)، و خبر عبد الغفار في الحائض (٤)، و قريب منها موثق ابن بكير فيها و في الجنب، و قد تقدم في الأكل و الشرب.

لبعد حمل ذلك على خصوص السبع آيات، بل يتعين حمل الموثق على الكراهه فيما زاد على السبع، بل شدتها، كما سبق.

و أما ما في الحدائق من حمل الموثق على التقيه و احتمله في الوسائل لتشديد العامه في ذلك.

فلا مجال له، لا لعدم قول للعامه بالتفصيل المذكور- و إن ذكره في الحدائق- لأنه يناسب ما سبق عن مالك، بل لما سبق من عدم الحمل على التقيه إلا مع تعذر الجمع العرفي، و لا سيما مع معرفيه الكراهه بين الأصحاب.

و مثله ما في المعبر، حيث قال: «و زرعه و سماعه واقفيان مع إرسال الروايه، و روايتهما هذه منافيه لعموم الروايات المشهوره الداله على إطلاق الإذن عدا السجده، و إنما اخترنا ما ذهب إليه الشيخ تفصيلاً من ارتكاب المختلف فيه»، و قريب منه في المنتهى.

و من ثم استشكل في المدارك في الكراهه.

وجه اندفاعه: أن الوقف لا يمنع من العمل بالروايه مع الوثاقه، و الإرسال في أحد طريقي الروايه لا يمنع من الاحتجاج بها مع روايتها أيضاً بطريق معتبر، كما

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

أنها لا تنافى عموم الإذن بعد حملها على الكراهه بمقتضى الجمع العرفى اللازم.

الرابع: نقل فى المنتهى و محكى التحرير عن بعض أصحابنا القول بتحريم ما زاد على السبعين آيه، بل عن نهايه الاحكام حكايته عن القاضى، كما سبق من المبسوط الإشاره لاحتماله.

و اقتصر فى الوسيله و محكى المختلف فى الكراهه على المقدار المذكور.

و هما مبيان على معارضه روايه زرعه عن سماعه لموثقه، الموجب للاقتصار على المتيقن منهما، و هو السبعين، إما للعلم بصدق أحد النقلين، أو للبناء على حجيه المتعارضين فى القدر المشترك بينهما مطلقاً، أو فى أمثال المقام مما يبتنى فيه الخلاف على الاشتباه و الخطأ فى أحد النقلين، للاطمئنان بكونهما روايه واحده قد وقع الخطأ فى أحد نقليهما، نظير اختلاف النسخ، على ما ذكرناه فى مبحث التعارض من الأصول.

و يشكل بعدم صلوح روايه زرعه عن سماعه للمعارضه، لعدم حجيتها فى نفسها، لانقطاع سندها بين الشيخ و زرعه.

و أشكل من ذلك ما فى الشرائع و التذكره و القواعد و الإرشاد و عن التحرير و البيان و مجمع البرهان، من شدة الكراهه و تأكدها بما زاد على السبعين.

لابتنائه على أن روايه زرعه - مع حجيتها فى نفسها - روايه أخرى غير الموثقه، ليمكن الجمع بينهما عرفاً بالحمل على ذلك.

لكن الظاهر أنها روايه واحده قد وقع الاختلاف فى نقلها، كما سبق، فلا موضوع للجمع العرفى بينهما، لاختصاصه بالكلامين الصادرين عن المعصوم و لو بمقتضى دليل الحجيه، و لا يجرى فى الاختلاف فى نقل الكلام الواحد المستلزم لتكاذب النقلين و سقوطهما بذلك عن الحجيه فى إثبات مضمونه.

و من هنا لا مجال لابتناء حكمهم بشده الكراهه على قاعده التسامح فى أدله السنن، المصححه للاعتماد على روايه السبعين و إن لم تبلغ مرتبه الحجيه

بنفسها، لأن مضمون الروايه المذكوره- على ما ذكرنا- ثبوت أصل الكراهه بالزيادة على السبعين، لا شدتها.

نعم، لو كان مبنى الكراهه عندهم على رجحان الاحتياط بالترك لاحتمال الحرمة لوجود القول بها لا للاعتماد على الروايه- كما يظهر من المعتبر- اتجه تأكدها فيما زاد على السبعين، لأقوائيه احتمال الحرمة فيه منه فيما دونه مما زاد على السبع.

ثم إن ظاهر الموثقه أنّ النهى عن الزيادة على السبع بنحو الانحلال المستلزم لشده الكراهه، تبعاً لزياده الكميّه و إن لم تبلغ السبعين، فضلاً عما إذا زادت عليها.

فلا بد أن يكون مرادهم من شده الكراهه بالزيادة على السبعين تجدد عنوان بها غير عنوان الزيادة على السبع موجب للكراهه، زائداً على الكراهه الناشئه منه.

فلاحظ.

الخامس: الظاهر أنه لا- يعتبر في العدد من السبع أو السبعين التوالى و لا- اتحاد المجلس، بل المعيار على وقوعه في تمام مده الجنابه، كما صرح به في المسالك و الروضه، عملاً بإطلاق النص.

كما أنّ مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الآيه الطويله و القصيره، كما في جامع المقاصد.

السادس: حكى في الروض عن بعضهم صدق العدد بتكرار الآيه الواحده، و تردد فيه في الروضه، و احتمله في كشف اللثام، و جزم به في المسالك.

و هو مخالف لظاهر النص. و حملة على مجرد التقدير لبيان كميّه القراءه، دون المقروء، لا شاهد له. و كذا التعدى لذلك بفهم عدم الخصوصيه أو بتنقيح المناط. فيتعين البناء على عدم كراهه التكرار، كما صرح به في جامع المقاصد.

نعم، لو أكمل السبع فقد يدعى كراهه تكرارها، لتحقق غايه الترخيص في

قراءة القرآن الصادقة على التكرار المذكور.

اللهم إلا أن يدعى انصراف- بقرينه الجواب- لتحديد المقروء، لا لتحديد مطلق قراءة القرآن، فتأمل جيدا.

السابع: قال في كشف اللثام: «و في نهايه الاحكام: لو قرأ السبع أو السبعين، ثم قال: سبحان الذى سخر لنا هذا و ما كنا له مقرنين، على قصد إقامه سنه الركوب لم يكن مكروها، لأنه إذا لم يقصد القرآن لم يكن فيه إخلال بالتعظيم، قال: و كذا لو جرى على لسانه آيات من العزائم لا يقصد القرآن لم يكن محرما. و عندى فى ذلك نظر».

و الذى ينبغى أن يقال: إن أريد بقصد القرآن تمحض القراءة لقصد تلاوته، فى مقابل قصد التعوذ أو التبرك أو أداء السنه الخاصه به، فهو غير معتبر فى صدق القرآن على المقروء، و لا- فى الدخول فى إطلاق النصوص السابقه و غيرها. و عدم منافاه التعظيم بدونه- لو تم- لا يصلح للخروج عنه.

و إن أريد به قصد حكايته، فى مقابل قصد حكايه غيره أو قصد إنشاء المضمون، فلا إشكال فى اعتباره فى صدق قراءة القرآن على المقروء- كما تقدم فى المسأله التاسعه و التسعين من مباحث الوضوء- فيخرج عن إطلاق النصوص المذكوره.

إلا- أن فى تأدى السنن به إشكال، لظهور جمله من نصوصها فى إرادته قراءة القرآن، مثل ما تضمن عنوان القراءه، لظهوره فى عدم الاستقلال بالإنشاء، بل هو كالصريح مما تضمن إضافتها لمثل الآيه أو نحوها مما يضاف للقرآن.

و كذا ما تضمن قول المضامين القرآنيه التى ليس من شأن المكلف الاستقلال بإنشائها، كقوله تعالى قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ. «١»، حيث يتعين انصراف الأمر بقوله إلى حكايه القرآن به.

كما أنه الظاهر من بعض النصوص الأخر، كخبر عبد الحميد عن أبى

(١) سورة الكهف: ١١٠.

ص: ٤٨٠

الحسن عليه السّلام: «قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: من قال إذا ركب الدابة: بسم الله لا حول ولا قوة إلّا بالله الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لننتهدى لو لا أن هدانا الله الآيه، سبحان الذى سخر لنا.» (١)، فإنّ مقتضى قوله صلّى الله عليه وآله: «الآيه» المفروغيه عن قصد القرآن بما سبق، و مقتضى السياق إرادته فيما بعده.

بل لا يبعد انصراف جميع نصوص السنن الواردة فى التعويد و التبرك بمضامين القرآن الكريم إلى صورته حكايته، فيدخل فى باب التعويد و التبرك بالقرآن، لا بالمضمون نفسه، مع الاستقلال بإنشائه من دون قصد الحكايه.

هذا، و قد يدعى أنّ إطلاق دليل كراهه قراءه القرآن للجنب مطلقاً أو فيما زاد على السبع أو السبعين معارض بإطلاق أدله السنن المذكوره، و حيث كان بينهما عموم من وجه يتساقطان و يرجع لعموم ما دل على استحباب قراءه القرآن، لو لم نقل بمرجحيه العموم المذكور لإطلاق أدله السنن المذكوره.

وفيه: أنّ مرجع كراهه قراءه القرآن حال الجنابه ليس إلى مانعيه الجنابه من استحباب قراءته، تخصيصاً لعموم استحبابها على كل حال أو استحباب أداء السنن المذكوره، بل إلى خروج القراءه حال الجنابه عن أفراد المستحب، مع بقاء الاستحباب حال الجنابه، و لذا يستحب للجنب الغسل لتلاوه القرآن أو لأداء السنن المذكوره، كما يجب الوضوء للصلاه أو يستحب للطواف المستحب.

و مرجع ذلك إلى أنه يستحب فى حق الجنب و غيره القراءه فى غير حال الجنابه، و مع تعذر الغسل لا يسقط استحباب القراءه لعدم الموضوع له، بل لتعذر القراءه المستحبه، كما تتعذر سائر المستحبات التى تمنع الجنابه عنها كالصلاه و نحوها.

و هكذا الحال فى الحائض، لأن السياق و المناسبات الارتكازيه تقضى بأنّ حدث الحيض كالجنابه مانع من تحقق المستحب، لا من استحبابه، و أنّ سقوط استحبابه للتعذر، لا لعدم الملاك، و لذا يستحب للحائض بعد انقطاع الدم المبادره

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب آداب السفر و غيره حديث: ٢.

من غير العزائم (١)، بل الأحوط استحباباً عدم قراءه شىء من القرآن (٢) ما دام جنباً. ويكره أيضاً مس ما عدا الكتابه من المصحف (٣)، و النوم جنباً (٤)،

بالغسل، لأداء المستحب، كالجنب.

و عليه يكون دليل كراهه قراءه القرآن للجنب و الحائض حاكماً على أدله السنن المذكوره، لأنه شارح لموضوعها، نظير ما دل على اعتبار الطهاره فى الصلاه مع دليل وجوبها أو استحبابها فى بعض الموارد، فيتعين تقديمه عليها و إن كان بينهما عموم من وجه، فلاحظ.

(١) بناء على أنّ المحرم عليه تمام السور. أما بناء على اختصاص التحريم بآيه السجده، فحكم باقى السور حكم سائر القرآن.

(٢) و يشتد رجحان الاحتياط المذكور فيما زاد على السبع، و أشد منه ما زاد على السبعين.

(٣) كما فى المبسوط و الخلاف و المراسم و الوسيله و الشرائع و المنتهى و التذكرة و غيرها، و حكاها فى المعتبر عن المقنعه و النهايه و الصدوقين.

لكن لم أعثر فى المقنعه على ذلك، و لا فى الفقيه و الهدايه و النهايه إلا على التصريح بالجواز، و لا فى المقنعه إلا على ما يظهر منه التحريم، حيث قال: «ولا يجوز لك أن تمس المصحف و أنت جنب، و لا بأس أن يقلب لك الورق غيرك، و تنظر فيه و تقرأ»، و هو الذى حكاها فى المعتبر و المنتهى عن المرتضى، و قد تقدم عند الكلام فى حرمة المس الكلام فى دليله، و أنّ اللازم البناء على الكراهه.

هذا، و ألحق به فى المنتهى و التذكرة حمل المصحف، و الوجه فيه خبر إبراهيم بن عبد الحميد «١» المتقدم فى حرمة المس.

(٤) كما هو المعروف بين الأصحاب المصرح به فى كلام جماعه كثيره

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

منهم، المدعى عليه الإجماع فى الغنيه و المنتهى و ظاهر المعبر و التذكره.

و عدم التعرض له فى الفقيه و المقنع و الهدايه و المقنعه لا يكشف عن الخلاف فيه.

و يقتضيه صحيح الحلبي: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل، أ ينبغي له أن ينام و هو جنب؟ فقال: يكره ذلك حتى يتوضأ» (١).

و ما فى حديث الأربعمائه: «لا ينام المسلم و هو جنب، و لا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتميم بالصعيد» (٢).

و صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يواقع أهله أ ينام على ذلك؟ قال: إن الله يتوفى الأنفس فى منامها و لا يدرى ما يطرقه من البليه، إذا فرغ فليغتسل» (٣).

و هى محموله على الكراهه، جمعا مع صحيح سعيد الأعرج: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ينام الرجل و هو جنب و تنام المرأه و هى جنب» (٤).

و موثق سماعه: «سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم. قال: إن أحب أن يتوضأ فليفعل، و الغسل أحب إلى و أفضل من ذلك، و إن هو نام و لم يغتسل فليس عليه شىء إن شاء الله» (٥).

و منه يظهر ضعف ما عن المهذب من إطلاق النهى عن نوم الجنب حتى يغتسل أو يتمضمض و يستنشق.

إلا أن يحمل على الكراهه، لبعده مخالفته لما عرفت، المعتضد بالسيره القطعيه التى لا يمكن خطأها فى مثل هذا الحكم الذى يكثر الابتلاء به.

نعم، قد ينافى ذلك خبر النهدي: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثه لا

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

ص: ٤٨٣

يقبل الله لهم صلاه: جبار كفار، و جنب نام على غير طهاره، و المتضمخ بخلوق» (١).

و خبر الجعفریات بسنده عن الصادق عليه السّلام: «سمعت أبي عليه السّلام يقول: إني لأجنب أول الليل فما اغتسل حتى آخر الليل عمدا حتى أصبح» (٢).

لعدم مناسبه الأول للجواز، و لا الثاني للکراهه.

لكنه سهل بعد ضعفهما و غرابه مضمون الأول، و إمكان حمل الثاني على صوره إرادته العود، نظير ما فى الفقيه: «و فى حديث آخر: أنا أنام على ذلك حتى أصبح، و ذلك أنى أريد أن أعود» (٣)، و يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) مقتضاه ارتفاع الكراهه به، كما هو ظاهر أكثر الأصحاب و معاقد إجماعاتهم المتقدمه، لجعلهم الوضوء غايه للنهى و الكراهه.

و استظهر فى كشف اللثام خفتها بالوضوء، و هو المناسب لما عن الاقتصاد من إطلاق كراهه النوم للجنب، و مثله ما فى النهايه و عن السرائر، لكن مع الأمر بالوضوء لو أراد النوم.

و صحيح الحلبي و إن كان ظاهرا فى ارتفاع الكراهه بالوضوء، فيصلح لتقييد إطلاق النهى عن نوم الجنب فى حديث الأربعمائه و نحوه، إلا أنّ التعليل فى صحيح عبد الرحمن أظهر فى العموم منه، فيصلح قرينه على حمله على خفه الكراهه به.

و هو الظاهر من موثق سماعه، لأن الأمر فيه بالوضوء و الحكم بأفضليه الغسل للإرشاد إلى تجنب نقص يحصل من النوم على الجنابه بدونهما، لا إلى تحصيل

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٦ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

مرتبته من الكمال به، إذ هو بالغسل يكون كسائر الناس، نظير ما سبق في وجه الاستدلال بصحیحى زرارته و عبد الرحمن على كراهه الأكل و الشرب للجنب.

و لا أقل من لزوم حمله على ذلك بقرينه بقيه النصوص المتضمنه للنهى عن النوم.

نعم، ظاهر التعليل فى صحيح عبد الرحمن أنّ التعجيل بالغسل و النهى عن النوم بدونه للاحتياط من محذور الموت جنبا، لا لخصوصيه فى النوم، و ظاهر صحيح الحلبي ارتفاع كراهه النوم بخصوصيته بالوضوء، و لا تنافى بينهما.

و به يجمع بين نصوص المقام، كما ربما يجمع به بين كلمات الأصحاب.

بقى فى المقام أمور.

الأول: الظاهر أنّ الوضوء فى المقام مخفف للحدث و مقتضى لمرتبته من الطهاره، لتقوم عنوان الوضوء بذلك. كما أنّ الظاهر انتقاضه بأسباب الحدث الأصغر، لإطلاق أدله ناقضيتها له، نظير ما تقدم فى الوضوء للأكل و الشرب.

الثانى: أنّ ما سبق عن المهذب من عطف المضمضه و الاستنشاق على الغسل غير ظاهر المنشأ، إذ لم نعثر على ما يقتضى خفه الكراهه بهما، فضلا عن ارتفاعها.

الثالث: سبق فى مرسل الصدوق تعليل نوم الإمام عليه السلام جنبا بأنه يريد العود، و ظاهره إرادته العود للوطء، كما فهمه منه غير واحد، و لذا كان ظاهر الوسائل عدم الكراهه حينئذ.

و استوضح فى الحدائق بطلان ذلك و نزل الخبر على إرادته العود للانتباه، لعلمه عليه السلام بوقت موته، فترفع فى حقه عله الكراهه التى تضمنها صحيح عبد الرحمن، فلا ينافى بقاء الكراهه فى حق سائر الناس ممن لا يعلم وقت موته.

لكن ما ذكره تكلف مخالف لظاهر قوله عليه السلام: «أريد أن أعود»، لأن بقاء الحياه و العود فى الانتباه ليسا متعلقا للإرادته. و ما سبق هو الأظهر.

مضافا إلى ما سبق من أنّ التعليل بخوف الموت وارد لبعض جهات الكراهه

غير الكراهه في خصوصيه النوم، فتأمل.

نعم، مناسبة الحكم و الموضوع قاضيه بأن إرادته العود من سنخ المزاحم الداعى له عليه السلام للإقدام على المكروه، لا الرفع لموضوع الكراهه، فالخبر يكشف عن خفه الكراهه بنحو يصلح لمزاحمتها مثل الداعى المذكور، لا عن عدم الكراهه معه.

و لا موجب لاستبعاد إقدام الإمام عليه السلام على المكروه لبعض الدواعى، فإنَّ الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه، كما فى الخبر «١».

مضافا إلى أن إرسال الخبر مانع من التعويل عليه فى الخروج عن الإطلاقات المتقدمه.

(١) يعنى: إن كان عاجزا عن الطهاره المائيه، كما هو مقتضى عمومات البدليه و حديث الأربعمائه المتقدم.

(٢) و هو ظاهر مع تعذره و القدره على الوضوء، لعدم مشروعيه التيمم بدلا عن الوضوء حينئذ.

و أما مع تعذرهما معا، فمقتضى عمومات البدليه جواز نيه بدليته عن كل منهما، و إن كان إيقاعه بدلا عن الغسل أفضل، لأفضليه مبدله، كما فى الجواهر.

كما أنَّ الظاهر أنه مع الإتيان به بدلا عن الغسل لا يشرع الوضوء و إن كان مقدورا، لأنه إنما يشرع للجنب، و التيمم رافع لجنبته حكما.

و بقى من المكروهات التى تضمنتها النصوص و ذكرها الأصحاب ما لم يذكره سيدنا المصنف قدس سرّه، و هى أمور.

الأول: الخضاب، على المعروف بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع فى الغنيه.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

و أما ما فى التذكرة و الحقائق من نسبه للمشهور، فهو بلحاظ نسبه الخلاف فى الأول للصدوق.

و كأنه لعدة له فى الفقيه و المقنع فى جملة الأمور التى لا بأس بها للجنب.

لكن المتيقن منه إرادته أصل الجواز، فلا ينافى الكراهه.

و قد علله فى المقنعه فى الحائض و النفساء بأنه يمنع من وصول الماء إلى ظاهر مواضع الخضاب. قال فى المعتبر: «و لعله نظر إلى أن اللون عرض، و هو لا ينتقل، فيلزم حصول أجزاء من الحناء فى محل اللون ليكون وجود اللون بوجودها.

لكنها حقيقه لا تمنع منعاً تاماً، فكرهت لذلك».

و فيه- مع أنه تكلف غير صالح للحكم بالكراهه بعد فرض وصول الماء:-

أنّ لازمه كراهه الخضاب قبل تحقق سبب الحدث أيضاً، مع أنه صرح بعدم الكراهه فيه.

فالعمده فى المقام النصوص الكثيره الناهيه عن الخضاب للحائض و الجنب، كمعتبره عامر بن جذاعة عن أبى عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: لا تختضب الحائض و لا الجنب، و لا تجنب و عليها خضاب، و لا يجنب هو و عليه خضاب، لا يختضب و هو جنب» (١).

و خبر أبى سعيد: «قلت لأبى إبراهيم عليه السلام: أ يختضب الرجل و هو جنب؟

قال: لا- قلت: فيجنب و هو مختضب؟ قال: لا، ثم مكث قليلاً، ثم قال: يا أبا سعيد ألا أدلك على شىء تفعله؟! قلت: بلى، قال: إذا اختضبت بالحناء و أخذ الحناء مأخذه فحينئذ فجامع» (٢) و نحوهما غيرهما.

و فى بعضها: «لا أحب ذلك» (٣)، و فى آخر: أنه لو فعله لم يؤمن عليه أن

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

يصيبه الشيطان بسوء «١».

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٣، ص: ٤٨٨

و هي محموله على الكراهه، لغير واحد من النصوص المصرحه بالجواز، كموثق سماعه: «سألت العبد الصالح عن الجنب و الحائض يختضبان؟ قال: لا بأس» «٢»، و نحوه صحيح أبي المغراء «٣» و غيره.

بل الظاهر المفروغيه عن الجواز، لعدم إشارتهم للخلاف فيه، بل في الرياض دعوى الإجماع عليه، و في الجواهر: «بل قد يدعى إمكان تحصيله، فما في المهذب من النهي عنه يراد منه الكراهه قطعاً، كما يرشد إليه تعبيره عن سائر المكروهات بذلك. و من هنا لم ينقل عنه القول بالحرمة».

ثم إنّ النصوص كما تضمنت النهي عن اختضاب الجنب و الحائض كذلك تضمنت النهي عن الجنابه حين الاختضاب. و استوجهه في التذكرة و ظاهر المعبر، بل صرح به جماعه فيما حكى.

و نفى البأس عنه في الفقيه و المقنع لا يدل على الخلاف، نظير ما سبق.

نعم، قيده في جامع المقاصد و كشف اللثام بما إذا لم يأخذ الخضاب مأخذه. و يقتضيه خبر أبي سعيد المتقدم و مرسل الكليني «٤».

و دعوى: ظهور الخبر في خفه الكراهه، غير ظاهره المأخذ، بل ظاهره الإرشاد إلى ارتفاع المحذور الذي نهى لأجله.

و على ذلك حمل غير واحد قول المفيد في المقنعه: «فإن أجنب بعد الخضاب لم يجرح بذلك، و كذلك لا حرج على المرأه أن تختضب قبل الحيض ثم يأتيها الدم و عليها الخضاب، و ليس الحكم في ذلك كالحكم في استئنافه مع الحيض و الجنابه».

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

ص: ٤٨٨

لكن ظاهر قوله: «و عليها الخضاب» عدم إرادته الأثر، بل المؤثر، و هو الشىء الذى يختضب به، و مقتضى إطلاقه العموم لما لو كان قبل أن يأخذ مأخذه.

و فى المعتبر: «و هو محمول على اتفاق الجنابه، لا على فعلها اختيارا، لأن تعليه الأول يقتضى المنع هنا».

لكن مقتضى تعليه كراهه الخضاب لمن هو معرض للجنابه و الحيض، و لا يظن منه و لا من غيره الالتزام به.

هذا، و مقتضى إطلاق الأصحاب و تصريح بعضهم عدم الفرق بين مواضع الخضاب، و لا بين الخضاب بالحناء و غيره، و هو مقتضى إطلاق النصوص.

و لا ينافيه اختصاص خبر أبى سعيد بالحناء، كما لا يخفى.

لكن اقتصر فى المقنعه على خضاب الأيدي و الأرجل، و فى المراسم على الخضاب بالحناء، فإن لم يكن جاريا مجرى التمثيل كان مدفوعا بالإطلاق.

و دعوى انصرافه فى المقامين ممنوعه.

نعم، لو كان الوجه فيه عدم مانعيته من وصول الماء للبشره- كما تقدم من المقنعه- كان قاصرا عن الشعر الذى لا يجب غسله، فلاحظ.

الثانى: الادهان، كما فى المنتهى، مستدلا بخبر حريز: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الجنب يدهن ثم يغتسل؟ قال: لا» (١).

لكن لا- يبعد انصرافه إلى الادهان قبل الغسل بنحو يبقى أثره حينه. فيناسب الاستظهار بوصول الماء للبشره، كما أشار إليه فى المنتهى أيضا.

و إنما يحمل على الكراهه، لعدم تنبيه الأصحاب على المنع و اكتفائهم بوصول الماء للبشره، بنحو يظهر معه مفروغيتهم عن جواز الادهان غير المانع من وصول الماء لها.

مضافا إلى ضعف سند الخبر، لأن فى طريقه عبد الله بن بحر الذى لم يثبت توثيقه، بل ضعفه ابن الغضائرى- فيما حكى عنه- و العلامه.

و لم يتضح وجه عدّ الخبر صحيحا فى المنتهى.

نعم، فى موثق السكونى عن أبى عبد الله عليه السّلام: «و لا بأس بأن يتنور الجنب و يحتجم و يذبح، و لا يدهن و لا يذوق شيئا حتى يغسل يديه و يتمضمض» (١).

و هو ظاهر فى النهى عن الادهان من حيثيه الجنابه مع قطع النظر عن الغسل.

فيحمل على الكراهه أيضا، لظهور مفروغيه الأصحاب عن عدم الحرمة، لعدم تنبيههم لها.

لكن - مع إمكان رجوع الغايه له أيضا - إنما رواه هكذا فى الاستبصار، أما فى التهذيب (٢) فقد أسقط قوله: «و لا يدهن»، فلا مجال للتعويل عليه مع ظهور كونه فى الكتابين فى مقام نقل تمام الحديث، و لا سيما مع انتهاء أحد طريقه للكلىنى الذى روى الحديث فى الكافى خاليا عن الزيادة المذكوره أيضا.

الثالث: الجماع للمحتلم، كما فى المعتمر و التذكرة و المنتهى، و فى الأخير نسبه إلى أصحابنا.

و يقتضيه خبر الحسين بن زيد عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام: «قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله - فى حديث - و كره أن يغشى الرجل امرأته و قد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذى رأى، فإن فعل و خرج الولد مجنونا فلا يلومنّ إلا نفسه» (٣)، و نحوه غيره.

و التعليل فيه يناسب الكراهه.

و لا - أقل من لزوم حمله عليها، جمعا مع خبر الجعفرىات عنه عليه السّلام: «إنّ عليا عليه السّلام سئل عن رجل يحتلم إلى جانب امرأته، هل له أن يجامعها قبل أن

(١) الاستبصار ج: ١ ص: ١١٧ طبع النجف الأشرف.

(٢) التهذيب ج: ١ ص: ١٣٠ طبع النجف الأشرف.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب مقدمات النكاح حديث: ٣.

يغتسل؟ قال: نعم ليجامعها حتى يكون غسلا حقا» (١)، لاشتراكهما في ضعف السند.

بل لا ينبغي التأمل في الجواز مع ظهور مفروغيه الأصحاب عنه.

نعم، تقدم عند الكلام في الوضوء لمعاودة الجماع من الوضوءات المستحبه الكلام في ارتفاع الكراهه المذكوره بالوضوء.

و أما الجماع بعد الجماع، فقد صرح في المعتمر و المنتهى و التذكرة بعدم كراهته، بل في الأول أنه ذكره جماعه من أصحابنا، مستدلا عليه - كالمنتهى - بما عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مِنْ أَنَّهُ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغَسَلٍ وَاحِدٍ.

و لم أعر عاجلا- على الحديث المذكور، بل تقدم في الوضوء لمعاودة الجماع عن الرساله الذهبية ما ينافيه، و تمام الكلام هناك، فراجع.

و قد تضمنت كثير من النصوص بيان كثير من الأوقات و الحالات التي يكره فيها الجماع، و لا- مجال لإطاله الكلام فيها، لخروجها عن محل الكلام- و هو ما يكره للجنب- و هي بمباحث النكاح أنسب.

و الله سبحانه و تعالى ولى التوفيق و التسديد، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

انتهى الكلام في فصل أحكام الجنب ليله السبت، الثالث من شهر ذى الحجه الحرام سنه ١٣٩٨ هـ.

و انتهى تبييضه بعد تدريسه ليله الاثنين الخامس من الشهر المذكور.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

اشاره

الفصل الرابع فى واجباته

النيه

فمنها: النيه (١) و لا بد فيها من الاستداه الى آخر الغسل، كما تقدم تفصيل ذلك كله فى الوضوء (٢).

غسل ظاهر البشره

و منها: غسل ظاهر البشره (٣)

(١) تقدم الكلام فى حقيقتها و شروطها و دليلها فى الوضوء.

(٢) و تقدم هناك فى المسأله الثالثه و السبعين الكلام فى تداخل الأغسال، و كيفيه النيه مع تعدد أسبابها.

(٣) يعنى: من تمام البدن، حيث لا إشكال ظاهرا فى وجوب استيعابه بالغسل، كما يظهر مما يأتى.

و يقتضيه - مضافا الى الإطلاق المقامى فى قوله تعالى وَ إِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا «١»، لأن عدم بيان كيفيه التطهر ظاهر فى إيكاله للعرف الحاكم بالاستيعاب تبعاً لقيام الجنابه بتمام البدن - ظاهر الاغتسال، و الغسل، و إطلاق غسل البدن و الجسد فى السنه المستفيضه.

و عموم قوله عليه السلام فى صحيح محمد بن مسلم: «ثُمَّ تَصَبْ عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ» «٢».

(١) سوره المائده: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١.

ص: ٤٩٢

على وجه يتحقق به مسماه (١)، فلا بد من رفع الحاجب (٢)،

و فى صحيح زراره: «ثُمَّ تَغْسِلُ جَسَدَكَ مِنْ لَدُنْ قَرْنِكَ إِلَى قَدَمَيْكَ» (١).

و فى موثق سماعه: «ثُمَّ يَفِيضُ الْمَاءُ عَلَى جَسَدِهِ كُلِّهِ» (٢).

و غيرها مما يأتى بعضه، و يأتى بعض الكلام فى ذلك.

(١) تقدم الكلام فى المقدار المعبر من إيصال الماء فى أول فصل أجزاء الوضوء، و أنّ الظاهر الاكتفاء بوصول الماء للبشره.

و أما ما فى غير واحد من النصوص من الأمر بقدر معين، كالصب ثلاثا، بل فى صحيح ربعى بن عبد الله عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: يفيض الجنب على رأسه الماء ثلاثا لا يجزيه أقل من ذلك» (٣).

فهو محمول على الاستحباب بلا إشكال.

(٢) كما هو مقتضى وجوب استيعاب تمام البدن، و قد تقدم تفصيل الكلام فى ذلك فى المسأله السادسه من فصل أجزاء الوضوء، كما تقدم الكلام فى حكم الشك فى وجود الحاجب و حاجيه الموجود.

نعم، فى صحيح إبراهيم بن أبى محمود: «قلت للرضا عليه السلام: الرجل يجنب فيصيب جسده و رأسه الخلق و الطيب و الشىء اللكد [٤] [اللزق]، مثل علك الروم و الطرب [و الطراز. و الطرار. و الطراد] [٥] و ما أشبه ذلك فيغتسل، فإذا فرغ وجد شيئا

[٤] قال فى لسان العرب: «لكد الشىء بغيه، إذا أكل شيئا لزجا فلزق بغيه من جوهره أو لونه. و لكد به لكدا و التكد: لزمه فلم يفارقه. و يقال: لكد الوسخ بيده، و لكد شعره، إذا تلبد. الأصمعى: لكد عليه الوسخ - بالكسر - لكدا، أى لزمه و لصق به».

[٥] قال فى القاموس: «ظرب فيه كفرح: لصق» و قال بعضهم: «الطارز: نوع من الطين اللزج».

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الجنابه حديث: ١.

قد بقي في جسده من أثر الخلق والطيب وغيره. قال: لا بأس» (١).

و في موثق السكوني عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «قال: كنّ نساء النبي صَلَّى الله عليه وآله إذا اغتسلن من الجنابه يبقين صفره الطيب على أجسادهن، و ذلك أنّ النبي صَلَّى الله عليه وآله أمرهن أن يصيبن الماء صبا على أجسادهن» (٢).

و موثق عمار عنه عليه السلام: «في الحائض تغتسل و على جسدها الزعفران لم يذهب به الماء، قال: لا بأس» (٣).

لكن لا ظهور للموثقين في الحجب، لأن بقاء لون الطيب قد يكون مع عدم كثافته بنحو يمنع من وصول الماء بالصب مع كثرته و استيلائه على المحل.

نعم، صحيح إبراهيم لا- يخلو الأمر فيه عن إشكال، لأن فرض بقاء الشيء اللزق و اللكد و خصوصا العلك لا يناسب احتمال وصول الماء لما تحته، فضلا عن العلم به، فلا مجال لما ذكره غير واحد من حمله على صورته عدم الحجب، أو على الشك فيه بعد الفراغ.

و مثله ما في كشف اللثام من حملته على صورته تعسر إزالته الأثر، حيث لا يجب إزالته في التطهير من النجاسات فهنا أولى، لعدم وضوح ما ذكره في المقيس عليه.

إلا أن يريد به ما ورد في العفو عن أثر النجاسة كاللون و الريح (٤).

لكنه مختص بما لا يمنع من وصول الماء للمحل النجس عرفا، دون مثل العلك.

و لعله لذا حكى عن المحقق الخوانساري في شرح الدروس الاستدلال

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٤) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب النجاسات.

و تخليل ما لا يصل الماء معه إلى البشرة إلا بالتخليل (١).

بالصحيح على عدم الاعتداد ببقاء شىء يسير لا يخل عرفا بغسل جميع البدن، إما مطلقا أو مع النسيان، وأنه لا يبعد الالتزام بذلك لو لم يكن الإجماع على خلافه.

لكن الأولى أن لا يجترئ عليه. انتهى.

لكن المتيقن من مفاد الصحيح العفو عن وجود المانع مع الالتفات إليه بعد الفراغ، فلا مجال لتعميمه لصوره الالتفات إليه قبله، فضلا عما إذا كان عدم الغسل من دون وجود مانع.

و تحصيل الإجماع الكافي فى الخروج عن مفاد الصحيح لا يخلو عن إشكال، كتحصيل الإعراض الموهن له، لعدم تحرير ذلك فى كلماتهم بالنحو الكاشف عن ذلك، و قرب كون إهماله ممن أهمله لصعوبه رفع اليد به عن العموم، القاضى بوجوب الاستيعاب. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) قال فى الجواهر: «مقدمه لحصول غسل البشرة، المدلول على وجوب غسلها- نفسها- فى الغسل بالسنه و الإجماع المحصل و المنقول مستفيضا، بل كاد يكون متواترا».

و ظاهر غير واحد المفروغيه عن وجوب التخليل، و فى المدارك أنه مذهب الأصحاب، و فى الرياض دعوى الإجماع عليه.

و يقتضيه- مضافا إلى إطلاق ما تضمن وجوب غسل الجسد، بل عموم بعضه، كما تقدم- ما تضمن أمر المرأه بالمبالغه فى الماء فى رأسها، و أنه لا بد أن ترويه و تعصره «١»، كما يأتى بعضه، لوضوح أن غسل ظاهر الشعر لا يحتاج إلى ذلك.

لكن عن الأردبيلى فى مجمع الفائده التأمل فى ذلك، لما دل على أجزاء الغرفتين أو الثلاث على الرأس، حيث يظن بعدم وصول هذا المقدار تحت كل

(١) راجع الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه.

شعره، و لا سيما مع كثره شعر الرأس - كما فى الأعراب و النساء- و كثافه اللحيه، فيمكن الاكتفاء بالظاهر. كما يدل عليه أيضا ما دل على عدم وجوب حل الشعر على النساء مما يأتى «١»، و ما فى صحيح محمد بن مسلم: «الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها أجزاءها» «٢».

و هو كما ترى، لأن غسل الظاهر لا يحتاج للمقدار المذكور، بل تكفى فيه صبه واحده، كما تكفى للوضوء مع كثافه اللحيه، بل قد تكفى لغسل البشره أيضا مع التخليل، و من ثمّ تقدم حمله على الاستحباب، فهو بظاهره على خلاف مطلوبه أدل.

كما أنّ عدم حل الشعر لا ينافى وصول الماء للبشره مع كثرته و نفوذه فى الأعماق، الذى تضمنته النصوص المشار إليها آنفا.

و أما الصحيح، فهو مسوق لبيان الاكتفاء بالبلل و عدم اعتبار كثره الماء، و لا دلاله فيه على أجزاء وصول الماء للشعر على وصوله للبشره.

هذا، و ظاهر البهائى فى الجبل المتين الإشكال فى عدم وجوب غسل الشعر إن لم يتم الإجماع عليه، بل مال فى الحدائق لوجوب غسله، و حكى عن بعض مشايخه المحققين من متأخري المتأخرين أنه قواه لو لم يتم الإجماع على عدمه، و ربما استفيد مما سبق من المقنعه من الأمر بحل الشعر.

لكن لا-ريب ظاهرا فى عدم وجوب الحل، كما هو صريح النصوص السابقه، و نفى الخلاف فيه فى المنتهى، فكما يمكن أن يكون الأمر بالحل مقدمه لإيصال الماء للشعر، يمكن أن يكون مقدمه لإيصاله للبشره، كما حمله عليه الشيخ فيما سبق، و هو أعلم بمراده.

كما لا- مجال للاستدلال عليه بما تضمن وجوب المبالغه فى الماء للمرأة و رى الرأس منه لمكان المشطه مما تقدم بعضه، لوضوح إمكان كونه لأجل إيصال الماء للبشره، لعدم وصوله إليها مع قلته لمنع المشطه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

بل سبق ظهور النصوص المذكوره فى ذلك وفى عدم وجوب غسل الشعر.

نعم، قد يستدل على ذلك.

تاره: بأنه من توابع البدن، فيفهم وجوب غسله مما دل على وجوب غسله تبعا وإن لم يكن منه، ولذا قد يستظهر من المشهور وجوب غسله فى الوضوء.

و اخرى: ببعض النصوص الظاهره فيه، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم فى وجوب التخليل، لأن ظاهر الحكم بإجزاء بلوغ البلل للشعر المفروغيه عن كونه مما يغسل.

و صحيح حجر بن زائده عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: من ترك شعره من الجنابه متعمدا فهو فى النار» (١).

و ما فى خبر محمد بن سنان الوارد فى بيان العلل من قوله صلى الله عليه وآله: «إن آدم عليه السلام لما أكل من الشجره دب ذلك فى عروقه و شعره و بشره، فإذا جامع الرجل أهله خرج الماء من كل عرق و شعره فى جسده، فأوجب الله عز و جل على ذريته الاغتسال من الجنابه إلى يوم القيامة» (٢)، لأن مناسبه التعليل تقتضى وجوب غسل كل ما خرج منه الماء، و منه الشعر.

و النبوى: «تحت كل شعره جنابه، فبلوا الشعر و أنقوا البشره»، و عن بعض الكتب: «فاغسلوا الشعر» (٣).

لكن تقدم فى الوضوء إنكار التبعية فى وجوب الغسل، و إنما دلت الأدله الخاصه فى الوضوء على بدليه غسل الشعر المحيط عن غسل ما تحته فى الوجه، و على الاجتزاء بمسح شعر الرأس عن مسح بشرته، و لا يتعدى من ذلك للمقام.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) نقل الحديث فى بعض كتب أصحابنا الفقيهيه مرسلا، و حكيت روايته عن المغنى ج: ١ ص: ٢٨٨ و عن سنن ابن ماجه ج: ١ ص: ٢٠٧.

و أما صحيح محمد بن مسلم، فحيث كان واردا لبيان الاجتزاء بالبلل و عدم اعتبار كثره الماء لا لبيان ما يغسل، فلعل ذكر بلّ الشعر فيه ليس لوجوبه بنفسه، بل مقدمه لبلّ ما تحته من بشره.

على أنه وارد في الحائض التي قد يلتزم فيها باستحباب الاستظهار بغسل الشعر، عملا بصحيح الكاهلي المتقدم.

كما أنه لا يبعد ظهور صحيح حجر في إرادته ترك مقدار شعره مبالغه في القله.

و أما خير محمد بن سنان، فالتعليل فيه لو تمّ يقتضى وجوب غسل أطراف الشعر لإتمامه، و لا يبعد حمله على الخروج من منابت الشعر، لأنها المتصله بالبدن القابله لخروج الماء ارتكازا، فلا يقتضى إلا غسل البشره.

كما أنّ المناسب للتعليل في النبوى بأنّ تحت كل شعره جنابه كون بلّ الشعر و غسله مقدمه لوصول الماء لما تحته من البشره.

و الأمر فيهما سهل بعد ضعف سندهما.

على أنه لا بد من الخروج عن ظاهر هذه النصوص لو تمّ و حملها على ما ذكرنا أو نحوه، لأجل نصوص عدم نقض الشعر المتقدمه.

هذا كله مضافا إلى أنّ شيوع الابتلاء بالحكم يمنع - عاده - من خفائه على الأصحاب، فيجب غسل الشعر واقعا و يخفى عليهم حتى يكون المعروف بينهم عدمه، بل قد يظهر من بعضهم المفروغيه عنه، كما سبق، فتأمل، و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب المصرح به في كلام جملة منهم، و نفى عنه الخلاف في كشف اللثام، و ظاهر المعبر و محكى الذكري دعوى الإجماع عليه لنسبته فيهما إليهم، بل قد يظهر من التهذيب المفروغيه عنه، حيث حمل ما في المقنعه من الأمر بحل الشعر على أنّ مراده ما إذا توقف عليه وصول الماء للبشره.

و يستدل عليه.

تاره: بما تضمن من نصوص تعليم الغسل غسل الجسد، ففي صحيح زراره:

«ثُمَّ تَغْسِلُ جَسَدَكَ مِنْ لَدُنْ قَرْنِكَ إِلَى قَدَمَيْكَ» [١] و نحوه غيره. لخروج الشعر عن الجسد عرفا.

و دعوى: دخوله فيه و لو مجازا، كما فى الحدائق.

كما ترى، إذ لا يمنع احتمال المجاز من الاستدلال.

و مثلها ما ذكره من دخوله فى الرأس و الجانب الأيمن و الجانب الأيسر.

للمنع من دخوله فى الرأس، و عدم تضمن النصوص عنوان الجانب الأيمن و الأيسر، بل صب الماء على المنكب الأيمن و المنكب الأيسر، لبيان هيئه الغسل، من دون تعرض لما يغسل، للمفروغيه عنه، و إنما يستفاد من بقيه الأدله غير الشامله للشعر.

و اخرى: بما تضمن عدم وجوب نقض الشعر على المرأه، ففي روايه غياث بن إبراهيم و مرسل الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام عن أبيه عن على عليه السلام: «قال: لا تنقض المرأه شعرها إذا اغتسلت من الجنابه» [٢].

و نحوهما ما تضمن الأمر بالمبالغه فى ماء غسل الرأس لتبدل المشطه [٣] عما كانت عليه فى الصدر الأول، حيث يظهر منها المفروغيه عن إرادته الغسل من دون نقض المشطه.

لظهور أنه يصعب جدا إحراز استيلاء الماء على تمام سطوح الشعر مع عدم نقضه، و لا سيما مع المحافظه على مشطته، خصوصا مع ابتناء المشطه على نحو من العناية و التعقد، كما يظهر من صحيح الكاهلى: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

إنّ النساء اليوم أحدثن مشطا، تعمد إحداهن إلى الصوف تفعله الماشطه

[٣] قال فى لسان العرب: «و المشطه: ضرب من المشط كالركبه و الجلسه. و المشطه واحده».

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٣، ٤.

ص: ٤٩٩

تصنعه مع الشعر ثمّ تحشوه بالرياحين، ثمّ تجعل عليه خرقه رقيقه، ثمّ تخطيه بمسله، ثمّ تجعلها في رأسها، ثمّ تصيبها الجنابه. فقال: كان النساء الأول إنما يمتشطن المقاديم، فإذا أصابهن الغسل تغدر [١]. مرها أن تروى رأسها من الماء و تعصره حتى يروى، فإذا روى فلا بأس عليها. قال: قلت: فالحائض؟ قال: تنقض المشطه نقضا» (٢).

و مجرد كثره الماء لا تكفى فى ذلك ما لم يحل الشعر أو يغمس فى الماء أو نحو ذلك مما يعرض مشطته للخلل بنحو لا ينفع معه إبقاؤها.

و لا- سيما مع تحديد الكثره بثلاث حفنات، ففي موثق عمار أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المرأه تغتسل و قد امتشطت بقرامل و لم تنقض شعرها، كم يجزيها من الماء؟ قال: «مثل الذى يشرب شعرها، و هو ثلاث حفنات على رأسها.» (٣)

و قريب منه ما فى خبر الجعفریات (٤)، لوضوح أنّ المقدار المذكور لا يستولى على تمام الشعر مع المحافظه على مشطته، و إنما يحصل به غسل البشره بسبب صلابتها و سهوله الاستيلاء عليها و الإحساس ببلل الماء الذى يصيبها.

على أنّ ظاهر صحيح الكاهلى أنّ المدار على إرواء الرأس، و هو يكون بدخول الماء فى أعماق الشعر و استيلائه على البشره، و إن لم يستول على أطرافه، كما أنّ ظاهر خبر الجعفریات الآخر أنّ المهم وصول الماء للبشره (٥).

[١] كذا فى الوسائل، و لعله من المغادره و هى الترك، و منه الغدير الذى ذكر غير واحد من اللغويين أنه القطعه من الماء يتركها السيل، فيراد به فى المقام أنّ الماء لا يسقط عن الرأس، بل يبقى فيه. و فى نسخ الكافى على ما قيل: «بقدر» و «تقدر» و فى بعض الكتب نقل الحديث: «بعذر» و فى آخر: «بقدر» و الكل غامض المعنى.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٧ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ١.

(٥) مستدرک الوسائل باب: ٢٧ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٢.

إلا ما كان من توابع البدن، كالشعر الرقيق (١). ولا يجب غسل الباطن أيضا (٢).

(١) كما تقدم منه قدس سرّه نظير ذلك في المسأله الثانيه من الوضوء، و سبقه إليه هنا في الجواهر، مع الاعتراف بأنه خلاف ظاهر بعض متأخري المتأخرين، بل خلاف إطلاق معقد الإجماع المدعى من بعضهم.

و تقدم الكلام في وجهه في الوضوء، و أنّ الظاهر عدم وجوب غسله.

(٢) كما صرح به غير واحد من الأصحاب، و هو الظاهر ممن خصّ وجوب الغسل بالظاهر، كما في التذكرة، بل نفى الخلاف فيه في المنتهى و الحدائق.

بل لا ريب في بعض أفرادها، كباطن الفم و الأنف لاستفاضه نقل الإجماع على عدم وجوب المضمضه و الاستنشاق.

و أما ما في المقنعه و التذكرة من الأمر بغسل باطن الأذنين، فالمراد به باطن الاذن الظاهر المرئي، لا باطن الصماخ، كما هو مقتضى الأمر في المقنعه بإدخال السبابتين و التصريح في التذكرة بعدم إدخال الماء في باطن الصماخ.

و كيف كان، فيقتضيه النصوص المعبر بعضها في نفسه، الداله على عدم وجوب المضمضه و الاستنشاق، و منها ما يدل على العموم لغيرهما من أفراد الباطن، كحديث عبد الله بن سنان - الذي لا يخلو سنده عن اعتبار-: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يجنب الأنف و الفم، لأنهما سائلان» (١).

و صحيح أبي بكر الحضرمي عنه عليه السلام: «قال: ليس عليه مضمضه و لا استنشاق، لأنهما من الجوف» (٢).

و حسن زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ليس المضمضه و الاستنشاق فريضه

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

و لا سنه، إنما عليك أن تغسل ما ظهر» (١).

و خبر الواسطى عمّن حدثه: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجنب يتمضمض و يستنشق؟ قال: لا إنما يجنب الظاهر»، و زاد فيه فى محكى العلل: «و لا يجنب الباطن، و الفم من الباطن» (٢). قال: و روى فى حديث آخر أنّ الصادق قال فى غسل الجنابه: «إن شئت أن تتمضمض و تستنشق فافعل و ليس بواجب، لأن الغسل على ما ظهر لا على ما بطن» (٣).

و مقتضى إطلاق الثلاثه الأخيره العموم لجميع أفراد الباطن، فلا- بهم قصور غيرهما عن بعض أفراده، كباطن الاذن و داخل الجرح العميق المنطبق، لعدم كونهما سائلين، و عدم وضوح صدق الجوف عليهما.

و أما استدلال سيدنا المصنف قدس سرّه بما تضمن الاجتزاء بالارتماس، فهو إنما ينفذ فى البواطن الطبيعیه التي لا يصل الماء إليها عاده بالارتماس، كالأحليل و باطن الاذن الذى لا يرى، دون مثل باطن الفم بل الأنف، حيث لا يمنع دليل الارتماس من وجوب فتح الفم و الاستنشاق حينه.

كما يجب تخليل ما يتوقف وصول الماء للبشره على تخليله كالشعر و ثديى المرأه المتدليين.

و كذا البواطن غير الطبيعیه، كداخل الجرح العميق الذى لا- يمكن تخليله حين الارتماس، حيث لا- مانع من البناء على تعذر الارتماس على صاحبها، كما يتعذر فى حق من يتعذر عليه لطارئ تخليل ما يجب تخليله حين الارتماس.

و مثله الاستدلال بإطلاق ما تضمن وجوب غسل الجسد و البدن، حيث يصدق مع عدم غسل الباطن.

لأن ذلك إنما يتضح فى مثل الباطن الطبيعى كالفم و الإحليل، دون

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ٦، ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

نعم، الأحوط وجوبا غسل ما يشك في أنه من الباطن أو الظاهر، وإن علم سابقا أنه من الباطن ثم شك في تبدله (١).

الإتيان بالغسل على إحدى كفتين

إشارة

و منها: الإتيان بالغسل على إحدى كفتين

الترتيب

أولاهما: الترتيب، بأن يغسل أولا تمام الرأس (٢)،

المستحدث، كداخل الجرح العميق، إذ ربما يستشكل في صدق البدن بدونه.

فالعمده ما ذكرنا من النصوص الظاهره فى دوران الحكم مدار صدق الظاهر.

و منه يظهر ضعف ما فى المسالك و عن الكركى فى حاشيه الشرائع من وجوب غسل الثقب الحادث فى الاذن و نحوها.

إلا- أن يحمل على ما يرى بحيث يعد من الظاهر، دون ما إذا انطبق الثقب فلا يرى باطنه، فلا يجب غسله، كما فى المدارك و غيره و حكى عن الأردبيلى.

(١) تقدم فى المسأله السادسه عشره و التاسعه عشره من مباحث الوضوء تفصيل الكلام فى ذلك، حيث يظهر بمراجعته أن عمده الإشكال فى جريان استصحاب عدم كون المحل من الظاهر فى المقام عدم وضوح كون الظاهر بعنوانه موضوعا للحكم بسببيه غسله للطهاره شرعا.

بل من القريب أن يكون وجوب غسله لتوقف صدق غسل البدن عليه، فليس الواجب إلا ما يصدق معه غسل البدن، و تحديده بغسل الظاهر لبيان حدّه الخارجى، لا- لأخذ المفهوم المذكور فى موضوع الحكم الشرعى، ليمكن إحرازه أو إحراز عدمه بالاستصحاب.

و حينئذ يتعين الرجوع فى جميع صور الشك لقاعده الاشتغال التى تكرر أنها المرجع فى الطهارات. و تمام الكلام فى المسألتين المذكورتين، فراجع.

(٢) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، المصرح به فى كلام جماعه كثيره منهم، كالشيخين و أتباعهما و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم، المدعى عليه الإجماع فى الانتصار و الخلاف و الغنيه و التذكرة و الذكرى و الحدائق و محكى

السرائر و شرح الجعفرية، كما هو الظاهر من المعتبر و المنتهى و محكى المختلف، و فى الجواهر أنه يمكن دعوى الإجماع المحصل عليه.

و قد استدل عليه بجمله من النصوص مختلفه الألسنه.

منها: ما قدّم فيه الرأس فى بيان كيفية غسل الجنابه و عطف غيره عليه ب «ثمّ» الظاهره فى الترتيب:

ففى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن غسل الجنابه، فقال: تبدأ بكفيك فتغسلهما ثمّ تغسل فرجك، ثمّ تصب على رأسك ثلاثا، ثمّ تصب على سائر جسدك مرتين، فما جرى عليه الماء فقد طهر» (١).

و قريب منه صحيح زراره (٢).

و فى موثق سماعه بعد ذكر بعض المستحبات: «ثمّ ليصب على رأسه ثلاث مرات ملء كفيه، ثمّ يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه، ثمّ يفيض الماء على جسده كله.» (٣).

و فيه: أنها إنما تضمنت العطف المذكور فى صب الماء على الأعضاء لا فى غسلها، و من الظاهر عدم كفايه الصب فى استيعاب غسل العضو، بل لا بد فيه من إجراء الماء بمعونه اليد و نحوها، و مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «فما جرى عليه الماء.» عدم اعتبار الترتيب، و يكون الترتيب فى الصب طبيعيا لا شرعيا، كتوزيع الماء على الأعضاء، الموجب لتساوى نسبه الماء إليها.

بل قوله عليه السلام فى موثق سماعه: «ثمّ يفيض الماء على جسده كله» كالصريح فى عدم الترتيب بناء على ما هو غير بعيد من دخول الرأس فى الجسد عند عدم التقابل بينهما، حيث يكشف عن أنّ الصب السابق لترطيب الجسد ليسهل استيعاب الماء له بإفاضته عليه.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

و منها: صحيح زراره عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: من اغتسل من جنبه فلم يغسل رأسه ثمّ بدا له أن يغسل رأسه لم يجد بدا من إعادته الغسل» (١)، و نحوه صحيح حريز عنه عليه السّلام (٢) لو لم يكن عينه.

و فيه: أنّ المنع من تقديم الجسد بتمامه على الرأس لا يستلزم وجوب تقديم الرأس، بل يمكن جواز غسلهما معا بغسل واحد عرفي، كما تضمنته النصوص السابقة بالتقريب المتقدم و غيرها مما يأتي.

و دعوى: عدم الفصل بينهما، ممنوعه، كما يظهر مما يأتي عند التعرض للاستدلال بالإجماع.

على أنّ مجرد عدم القول بالفصل لا يكفي ما لم يثبت الإجماع على الملازمه بين الأمرين و عدم الفصل بينهما، و لا طريق لإثباته.

و منها: صحيح حريز، الذي هو مضمّر في التهذيب و الاستبصار، و في الذكري أنّ الصدوق رواه في كتاب مدينه العلم عن أبي عبد الله عليه السّلام: «في الوضوء يجف. قال: قلت: فإن جفّ الأول قبل أن أغسل الذي يليه؟ قال: جفّ أو لم يجفّ اغسل ما بقى. قلت: و كذلك غسل الجنابه؟ قال: هو بتلك المنزله و ابدأ بالرأس ثمّ أفض على سائر جسّدك، قلت: و إن كان بعض يوم؟ قال: نعم» (٣).

و يشكل بأنّ السؤال فيه لَمّا كان عن تفريق الغسل بالنحو المستلزم لجفافه قبل إكماله، فالمتيقن منه الأمر بتقديم الرأس لأجل عدم قدح التفريق، و لا يدل على وجوب تقديمه مع وحده الغسل عرفاً، فيناسب ما قبله.

على أنّ اشتماله على جواز التفريق في الوضوء قد يوهنه، فلاحظ.

و منها: ما تضمّن وجوب الترتيب في غسل الميت (٤)، بضميمه ما تضمّن أنّ

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت.

غسل الميت غسل الجنابه أو مثله «١».

وفيه. أولاً: أنه لم يتضح بعد وجوب الترتيب في غسل الميت، لاضطراب نصوصه، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وثانياً: ما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره من أنّ تطبيق غسل الجنابه على غسل الميت إن كان حقيقياً - كما قد يستفاد من النصوص المتضمنه أنّ الميت يجب «٢» - فدلّل وجوب الترتيب فيه لا يقتضى وجوبه في غيره من أفراد غسل الجنابه، لإمكان اختلاف غسل الحي عن غسل الميت، وإن كان ادعائياً تنزيلاً كان مفاده ثبوت أحكام غسل الجنابه لغسل الميت، لا العكس.

ودعوى: أنه حيث فرض قيام الدليل على اعتبار الترتيب في غسل الميت، فإن كان الترتيب غير معتبر في غسل الجنابه، كان الدليل المذكور مخصصاً لعموم التنزيل، وإن كان معتبراً فيه لم يكن مخصصاً له، بل مطابقاً، فمقتضى أصالة عدم التخصيص في عموم التنزيل البناء على اعتبار الترتيب في غسل الجنابه.

مدفوعه: بأن أصالة عدم التخصيص إنما تجرى مع الشك في حكم بعض أفراد العنوان الذي سيق العام لبيان حكمه، لا مع العلم به و الشك من جهه أخرى، كما في المقام، حيث يعلم بحكم غسل الميت، الذي سيق عموم التنزيل لبيانه، و يشك في حكم غسل الجنابه، نظير ما قيل من عدم حجيه العام في عكس نقيضه.

نعم، لو استفيد من قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم: «غسل الميت مثل غسل الجنب، وإن كان كثير الشعر فرد عليه [الماء] ثلاث مرات» «٣» خصوص المماثله في الكيفيه، كان نصاً في اعتبار الترتيب في غسل الجنابه، بضميمه ما دل على اعتبار الترتيب في غسل الميت، لكن لا مجال لذلك مع إمكان حملة على

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

(٢) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

المماثلة في اعتبار الاستيعاب أو في الاكتفاء بالماء القليل، كما قد يناسبه قوله عليه السلام: «وإن كان كثير الشعر»، فلاحظ.

هذه تمام النصوص التي استدلت بها في كلماتهم على اعتبار الترتيب بين الرأس و الجسد، وقد ظهر عدم نهوضها بذلك.

و لو فرض نهوضها به في الجملة، كان الأقرب حملها على الاستحباب، كبعض ما تضمنته من خصوصيات، لإبء كثير من الإطلاقات عن الحمل على وجوب الترتيب، لورودها في مقام تعليم الغسل و اشتغالها على الآداب و المستحبات بنحو لا يناسب إهمال الترتيب لو كان واجبا.

ولا سيما مثل قوله عليه السلام في صحيح حكم بن حكيم: «ثُمَّ اغسل فرجك و أفض على رأسك و جسدك فاغتسل» (١)، لظهوره في ترتب الاغتسال على الإفاضه على الرأس و الجسد معا، حيث يناسب كون المراد بالاغتسال تعميم الماء إلى ما لم يصل إليه بالإفاضه.

و قوله عليه السلام في صحيح زراره: «ثُمَّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك، ليس قبله و لا بعده وضوء، و كل شىء أمسسته الماء فقد أنقيته. و لو أن رجلا ارتمس في الماء ارتماسه واحده أجزاء ذلك و إن لم يدلك جسده» (٢)، لقوه ظهوره في أن تمام البدن عضو واحد من القرن إلى القدم، و أن المدار على إمساس الماء.

بل التنبيه فيه على عدم الحاجة لذلك مع الارتماس و عدم الإشارة لسقوط الترتيب معه ظاهر جدا في عدم الاهتمام به بالنحو المقتضى للتنبيه.

و قوله عليه السلام في صحيح يعقوب بن يقطين، المسؤول فيه عن الوضوء مع غسل الجنابه: «ثُمَّ يصب على رأسه و على وجهه و على جسده كله، ثم قد قضى الغسل و لا وضوء عليه» (٣)، لأن عطف الوجه على الرأس لما لم يكن لأجل الترتيب

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابه حديث: ١.

بينهما فمن البعيد جدا كون عطف الجسد لأجله، بل هو كاشف عن أنّ المراد بالرأس موضع الشعر المقابل للوجه لا تمام العضو، فضلا عما يعم الرقبه.

و يقرب منه في ذلك قوله عليه السّلام في صحيح أبي بصير: «و تصب على رأسك الماء ثلاث مرات و تغسل وجهك و تفيض على جسدك» (١).

و أظهر من الكل في عدم وجوب تقديم الرأس موثق عمار: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة تغتسل و قد امتشطت بقرامل و لم تنقص شعرها كم يجزيها من الماء؟ قال: مثل الذى يشرب شعرها، و هو ثلاث حفنتان على رأسها و حفتان على اليمين و حفتان على اليسار، ثمّ تمر يدها على جسدها كله» (٢)، لصراحته في أنّ استيعاب الجسد - و منه الرأس - بالغسل بعد الصب. و حمله على الصب لا بنيه الغسل، مع الشروع في الغسل بإمرار اليد الذى يمكن حمله على الترتيب بعيد جدا.

و دعوى: أنّ الترتيب لو لم يكن واجبا فهو مستحب فإهماله في الإطلاقات مع التعرض فيها للمستحبات لا بد أن يكون لنكته، و لعلها من جهه أنّ السؤال لم يكن عن كيفية غسل الجنابه، بل عما يتعلق به أو عن الآداب، فلا يدل عدم ذكر الترتيب على عدم وجوبه.

مدفوعه: بإمكان أهميه المستحبات المذكوره في النصوص المطلقة من الترتيب لو كان مستحبا، لأنها زياده في الغسل موجب لتأكد الطهاره، بخلافه، فعدم ذكره لا يكون قرينه صارفه عن ظهور السؤال فيما يعم الكيفيه، كما هو المناسب للجواب أيضا.

على أنّ الحكم المذكور لما كان مخالفا للإطلاقات، بل لسيره العرف، لما هو المعلوم من ثبوت غسل الجنابه قبل الإسلام و يبعد تقيدهم سابقا فيه بالترتيب، فلو كان ثابتا لم يكن المناسب بيانه بهذه الصوره العابره غير الموضحه، بل ينبغي

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

بيانه بصوره متعمده جليه مؤكده، مع التنبيه إلى حكم الإخلال به عمدا أو سهوا ابتداء أو بعد السؤال عن ذلك، نظير ما سبق في الوضوء.

بل هو أولى من الوضوء بذلك، لأن الوضوء ماهيه مخترعه للشارع مبينه في الكتاب المجيد و قد جرت به سيره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ الظاهره و أخذ منه، حيث قد يستفاد من استمراره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فيه على الترتيب طبقا للترتيب المذكور في الكتاب اعتباره بلا حاحه إلى تكلف البيان بالوجه المذكور.

و من هنا يشكل استفاده الترتيب من النصوص.

و لعله لأجل ذلك ذكر سيدنا المصنف قدس سره أنّ العمده في وجوب تقديم الرأس الإجماع، لما تقدم من استفاضه نقله في كلماتهم، بنحو يظهر في شيوخ ذلك بينهم، حتى عدّه في الانتصار و غيره من متفردات الإماميه، حيث قد يستكشف به اطلاعهم على ما يقتضى اعتبار الترتيب مما يخرج به عن مقتضى الإطلاقات و سيره العرف المشار إليها.

لكن يشكل الاعتماد على الدعاوى المذكوره مع ظهور كلام الصدوقين في عدم اعتباره، فقد حكى الصدوق في الفقيه قول أبيه في كيفية الغسل في رسالته إليه:

«ثمّ ضع على رأسك ثلاث أكف من ماء و ميز الشعر بأناملك حتى يبلغ الماء إلى أصل الشعر كله، و تناول الإناء بيدك و صبه على رأسك و بدنك مرتين، و أمرر يدك على بدنك كله، و خلل أذنك بإصبعيك، و كلما أصابه الماء فقد طهر، فانظر أن لا تبقى شعره من رأسك و لحيتك إلا- و يدخل الماء تحتها.»، و اكتفى في الفقيه بذلك في بيان الغسل، و ذكر نحوه في الهدايه، و قريب منه في المقنع و الأمالي.

و ظاهر ذلك عدم اعتبار تقديم الرأس بتمامه، و أنّ الصب عليه أولا لأجل استيعاب أصول الشعر، لاحتياجه إلى مؤونه زائده على أمر اليد، لا لأجل غسله بتمامه حتى الوجه فضلا عن الرقبه، و لذا أمر بعد ذلك بالصب على الرأس و الجسد معا، و ذكر تخليل الأذنين بعد ذكر إمرار اليد على تمام البدن.

نعم، حكى في الفقيه في آخر الكلام في غسل الجنابه قول أبيه في رسالته إليه:

«لا بأس بتبويض الغسل، تغسل يديك و فرجك و رأسك و تؤخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة، فإن أحدثت. فأعد الغسل من أوله، فإذا بدأت بغسل جسدك قبل الرأس فأعد الغسل على جسدك بعد غسل رأسك».

و قد فهم منه غير واحد البناء على الترتيب، و أنه قرينه مخرجه عن مقتضى الإطلاق المتقدم.

و هو غير ظاهر، بل مقتضى الجمع بين كلامه أنه مع وحده الغسل عرفا يجوز غسل الرأس مع البدن، و الممنوع منه إنما هو تقديم تمام الجسد على تمام الرأس مطلقا أو مع تفريق الغسل.

و قد يستفاد ذلك من الكليني، حيث ذكر في باب صفه الغسل صحيحى محمد بن مسلم و زراره المتقدمين في أدله الترتيب- و اللذين سبق عدم ظهورهما فيه- و صحيح زراره المانع من تقديم الجسد على الرأس، و من ثم سبق منع الاستدلال بعدم الفصل عند التعرض للصحيح المذكور.

كما أنّ المنقول عن ابن الجنيد لا يناسب وجوب الترتيب، لأنه اجتزأ مع قله الماء بالصب على الرأس و إمرار اليد على البدن تبعا للماء المنحدر من الرأس على الجسد، لوضوح أنّ انحدار الماء على الجسد بمجرد صبه قبل إكمال غسل الرأس به.

و احتمال كون إمرار اليد لترطيب البدن و تسهيل غسله بالصب عليه، الذى تعرض له بعد ذلك، خلاف الظاهر جدا.

و من هنا يشكل تحصيل الإجماع الكاشف عن رأى المعصومين عليهم السلام، و لا سيما مع بعد اطلاعهم على دليل خفى علينا، مع كثره ما وصل إلينا من الأخبار فى كيفية الغسل و خلوها عن الدلالة بالوجه المناسب للحكم المذكور، على ما سبق، و قرب ذهاب القدماء قبل عصر تدوين الفتاوى المجردة عن النصوص إلى مفاد النصوص التى رووها و دونوها و عرفت أقوالهم منها، و احتمال التباس الآداب الشرعيه و الكيفيات العرفيه بالفروض و الواجبات فى أوائل عصور تدوين الفتاوى

المجردة، كما التبتت في كثير من الموارد، لإيهام عباراتهم بخلاف المقصود، و جاء من تأخر عن ذلك فحاول الاستدلال لما استفاده بالنصوص الموهمة له و تتميم دلالتها ببعض التشبثات التي لم تتضح لنا.

هذا، و قد يستدل على عدم وجوب الترتيب بما في صحيح هشام بن سالم قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام فيما بين مكة و المدينة و معه أم إسماعيل فأصاب من جاريه له، فأمرها فغسلت جسدها و تركت رأسها، و قال لها: إذا أردت أن تركبي فاغسلي رأسك، ففعلت ذلك، فعلمت بذلك أم إسماعيل فحلق رأسها، فلما كان من قابل انتهى أبو عبد الله عليه السلام إلى ذلك المكان، فقالت له أم إسماعيل: أى موضع هذا؟ قال لها: هذا الموضع الذى أحبط الله فيه حجك عام أول» (١) لكن فى صحيحه الآخر عن محمد بن مسلم: «دخلت على أبى عبد الله عليه السلام فسطاطه و هو يكلم امرأه فأبطأت عليه، فقال: ادنه، هذه أم إسماعيل جاءت و أنا أزعم أن هذا المكان الذى أحبط الله فيه حجها عام أول، كنت أردت الإحرام، فقلت: ضعوا لى الماء فى الخباء، فذهبت الجارية بالماء فوضعت، فاستخففتها فأصبت منها، فقلت: اغسلى رأسك و امسحيه مسحا شديدا لا تعلم به مولاتك، فإذا أردت الإحرام فاغسلى جسدك و لا تغسلى رأسك فتستريب مولاتك، فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئا فمست مولاتها رأسها فإذا لزوج الماء، فحلق رأسها و ضربتها، فقلت لها: هذا المكان الذى أحبط الله فيه حجك» (٢).

و احتمال تعدد الواقعة بعيد جدا.

و من هنا قرب فى الاستبصار أن يكون الأول وهما من الراوى، بل ظاهر التهذيب الجزم به.

إلا أنه لا وجه لتعين الوهم به، بل مضمون الثانى أقرب للوهم، لأن المستحب

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ١.

للإحرام الغسل التام، فإن كان متوقعا من الجاربه فلا ملزم بتقديم غسل الرأس منها، و إلا كان غسل الجسد مريبا أيضا و لم ينفع تقديم غسل الرأس، بخلاف مضمون الأول، لعدم ظهور أثر غسل الجسد و لا سيما بعد لبس الثياب، بخلاف غسل الرأس لظهور بلله، فإذا وقع قبيل الركوب أو حاله لا تطلع عليه أم إسماعيل، لعدم ملاقاتها، للجاربه بعده.

نعم، يبعد الوهم فيه بلحاظ ما اشتمل عليه من الخصوصيات الدقيقه، كالأمر بالمبالغه فى مسح الرأس و مس أم إسماعيل له صدفه، و التفاتها للزوجه الماء فيه، حيث يبعد جدا الوهم فى هذه الأمور.

و من هنا كان التعارض بين الصحيحين مستحكما، بل لا يخلو اختلافهما عن غرابه.

و قد تحصل من جميع ما سبق: أنّ الذى يمكن إثباته من النصوص هو عدم جواز تأخير الرأس بتمامه عن تمام البدن، لصحیحى زراره و حرّيز، و وجوب تقديم الرأس عند إرادته التفريق لصحيح حرّيز الآخر. مع جواز غسل الرأس مع البدن بغسل واحد عرفا، للمطلقات المتقدمه المطابقه لسيره العرف فى كيفية الغسل، و التى يشكل تحصيل الدليل المخرج عنها. و من ثمّ مال فى المدارك إلى عدم وجوب الترتيب. فتأمل جيدا.

و الله سبحانه و تعالى العالم، و منه نستمد العون و التوفيق.

(١) كما لعله الظاهر ممن عطف الميامن و المياسر على الرأس، كما فى الانتصار و المبسوط و الخلاف و النهايه و المراسم و الوسيله و الشرائع و النافع و المعبر و الإرشاد و القواعد و التذكره و المنتهى و محكى السرائر و غيرها، لعدم دخول الرقبه فى الميامن و المياسر عرفا، بحيث يحتاج دخولها فيهما للتنبيه، و لا سيما مع سبق التصريح بإلحاقها بالرأس فى المقنعه و الغنيه و محكى الكافى

والمذهب والتحرير، وهو المصرح به أيضا في الدروس والذكرى واللمعة وجامع المقاصد والمسالك والروضه والروض و كشف اللثام ومحكى البيان وحاشيه الشرائع والجعفرية وغيرها، بنحو يناسب المفروغيه عنه من غير واحد منها.

وفي الذكرى: «نص عليه المفيد والجماعه»، وعن شرح المفاتيح أن الظاهر اتفاق الفقهاء عليه، وفي الحدائق: «من غير خلاف يعرف بين الأصحاب، ولا إشكال يوصف في هذا الباب إلى أن انتهت النوبه إلى جمله من متأخري المتأخرين. فاستشكلوا في الحكم».

ولعله لذا يحمل ما في إشاره السبق من وجوب غسل الرأس والجانب الأيمن من رأس العنق إلى تحت القدم وكذلك الأيسر على رأسه الأسفل المتصل بالجسد، لا الأعلى المتصل بالرأس.

وكيف كان، فقد يستدل عليه بعموم الرأس للرقبه شرعا، أو عرفا بنحو الاشتراك، لكن الظاهر خروجها عنه عرفا، وعدم تصرف الشارع في مفهوم الرأس، وأن وجوب غسل الرقبه معه لو تمّ استفاد من قرينه خارجيه.

فالأولى الاستدلال له من نصوص الترتيب بقوله عليه السّلام في صحيح زواره: «ثمّ صب على رأسه ثلاث أكف، ثمّ صب الماء على منكبه الأيمن مرتين، و على منكبه الأيسر مرتين» (١).

وفي موثق سماعه المتقدم: «ثمّ ليصب على رأسه ثلاث مرات ملء كفيه، ثمّ يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه» (٢).

لظهورهما في أنّ ابتداء الجسد المتأخر في الغسل عن الرأس بالمنكبين والصدر وبين الكتفين، والعنق خارج عنها، فيتعين إلحاقه بالرأس ولو لتبعيته له بسبب نزول الماء من الرأس له، فإنه أقرب عرفا من إلحاقه بالمنكبين والصدر وبين الكتفين مع كونه أعلى منهما.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

نعم، مقتضاها تقديمها على الجسد كالرأس، أما عدم وجوب تأخيرها عن الرأس فضلا عن جواز تقديمها عليه فهما لا ينهضان به، بل مقتضى فرض الصب فيهما على الرأس وجوب البدء به ولو بتقديم بعضه.

لكن يظهر منهم المفروغية عن عدم وجوب ذلك و أنهما عضو واحد.

و مما سبق يظهر ضعف ما يظهر من المستند و عن جملة من متأخري المتأخرين - منهم صاحبا الذخيره و رياض المسائل و المحدث الشيخ عبد الله البحراني - من الإشكال فى الحكم، لخروج الرقبه عن الرأس لغه و عرفا، و فقد النص الصريح بإلحاقها به، بل تقدم ظهور صحيحى أبى بصير و يعقوب بن يقطين فى خروجها عنه.

وجه الضعف: أنّ ظهور الحديثين كاف فى إلحاق الرقبه بالرأس و إن كانت خارجه عنه لغه و عرفا، و لا يحتاج معه إلى صريح النص، و صحيحا أبى بصير، و يعقوب ليسا من أدله الترتيب ليهّم ظهورهما فى عدم الإلحاق.

هذا كله بناء على أنّ الصحيح و الموثق من أدله الترتيب، و أما بناء على عدم نهوضهما به و أنّ دليله صحاح زراره و حريز المتقدمه، فالبناء على إلحاق الرقبه بالرأس لا يخلو عن إشكال، لما عرفت من عدم دخولها فيه عرفا، فينحصر الأمر بالإجماع الذى حكيت دعواه عن بعضهم، و هو و إن لم يكن بعيدا بناء على نهوض الإجماع بالترتيب، لما سبق من كلماتهم، إلا أنه تقدم الإشكال فى الاستدلال به عليه.

اللهم إلا أن يقال: بناء على استفاده الترتيب من الصحاح المذكوره يصلح صحيح زراره و موثق سماعه لبيان أنّ ما يجب تقديمه على الجسد ما يعم الرقبه، حيث تصلح تلك الصحاح للقرينيه على أنّ الترتيب بالصب فيهما لأجل اعتبار الترتيب فى الغسل، فتلحق الرقبه بالرأس، لما سبق، و إلا فمن البعيد جدا إرادته غسل الأعضاء مرتبا بعد إكمال الصب على الجميع.

نعم، بناء على عدم استفاده الترتيب بالنحو المذكور منها و الجمود على

و الأحوط وجوبا أن يغسل أولا تمام النصف الأيمن، ثمّ تمام النصف الأيسر (١).

مفادها- كما سبق- يتعين عدم إلحاق الرقبه بالرأس، فمن غسل الرقبه و البدن و ترك الرأس و جب عليه إعاده غسل الرقبه مع البدن بعد غسل الرأس، عملا بصحيحى زراره و حريز المتقدمين، فلاحظ.

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه الإجماع صريحا و ظاهرا فى كلام من تقدم منه دعواه على تقديم الرأس، لجعلهم لهما فى عرض واحد، عدا صاحب الحدائق، و فى المعتبر بعد أن ذكر ذلك و ناقش فى دلاله النصوص عليه قال: «لكن فقهاءنا اليوم بأجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال و يجعلونه شرطا فى صحه الغسل، و قد أفتى بذلك الثلاثة و أتباعهم».

بل فى التذكرة و المنتهى و الروض و حاشيه المدارك و محكى الذكرى و نهايه الاحكام أنّ كل من أوجب تقديم الرأس أوجب تقديم الجانب الأيمن، و فى الانتصار و الروض و محكى الذكرى أنّ كل من قال بوجوب الترتيب فى الوضوء قال به فى الغسل على النحو المذكور، فالتفريق بينهما خروج عن الإجماع و من ثمّ قال فى الجواهر: «و يمكن دعوى تحصيل الإجماع».

لكن لا مجال لذلك مع ما سبق من الصدوقين و ابن الجنيد، بل كلامهم فى نفي الترتيب بين الجانبين أظهر منه فى نفيه بين الرأس و الجسد، و لا سيما مع ما عن ابن الجنيد من قوله بعد ذلك: «و يضرب كفين من ماء على صدره و سائر بطنه و عكته، ثمّ يفعل مثل ذلك على كتفه الأيمن، و يتبع يديه كل مره جريان الماء حتى يصل إلى أطراف الأصابع اليمنى و تحت إبطيه و أرفاغه [١]، و لا ضرر فى نكس غسل اليد هنا،

[١] قال فى لسان العرب: «الرفغ و الرفغ أصول الفخذين من باطن، و هما ما اكتنفا أعالي جانبي العانه عند ملتقى أعالي بواطن الفخذين و أعلى البطن، و هما أيضا أصول الإبطين. و قال ابن الأعرابي: . و الأرفاغ المغابن من الأباط و أصول الفخذين و الحوالب و غيرها من مطاوى الأعضاء و ما يجتمع فيه الوسخ و العرق».

و يفعل مثل ذلك بشقه الأيسر. و لو لم يضرب صدره و بين كتفيه بالماء إلا أنه أفاض بقيه مائه بعد الذي غسل به رأسه و لحيته ثلاثا على جسده من الماء ما يعلم أنه قد مرّ على سائر جسده أجزأاً»، و عن ابن أبي عقيل أنه عطف الأيسر على الأيمن بالواو، و عن الكافي أنه قال بعد ذكر الترتيب بين الأعضاء الثلاثة: «و يختم بغسل الرجلين. فإن ظن بقاء شيء من صدره أو ظهره لم يصل الماء إليه فليسبغ بإراقة الماء على صدره و ظهره»، و قال في محكي الذكري بعد نقل ذلك عنه: «و كذا قاله بعض الأصحاب»، و فى المراسم: «و يغسل رأسه أولا مره و يخلل شعره حتى يصل الماء تحته ثم يغسل ميامنه مره و مياسره مره، ثم يفيض الماء على جسده و لا يترك منه شعره و ليمر يده على بدنه، و الترتيب واجب»، لظهور كلامهما فى تحقق غسل الميامن و المياسر المطلوب فى الجملة مع عدم استيعاب البدن بنحو يحتاج للإفاضه على جميع البدن بعده.

و ما حاوله غير واحد من تأويل هذه الكلمات و إرجاعها لما يطابق المشهور تكلف لا داعى له، و لا سيما مع احتمال مطابقه مضامينها لبعض الأخبار.

و لعله لذا جعله المشهور فى كشف اللثام و المفاتيح و الحدائق، بل ذكر فى المدارك ذلك فى أصل الترتيب.

و كيف كان، فينحصر الدليل على الترتيب بين الجانبين بما تضمن وجوبه فى غسل الميت بضميمه ما دل على أنّ غسل الميت غسل الجنابه أو مثله، المؤيد بصحيح زراره - المتقدم فى إلحاق الرقبه بالرأس - لإشعاره بتثليث أعضاء الغسل المستلزم لوجوب الترتيب بينهما، لأن كل من قال بتثليثها أوجبها، أو لظهور الواو فى الترتيب مطلقا، أو فى خصوص المقام بقربنه الإجماعات المتقدمه، و ببعض الروايات العاميه المتضمنه أنّ النبي صلى الله عليه و آله كان إذا اغتسل بدأ بالشق الأيمن ثم الأيسر «(١)»، بل قد يدعى انجبارها بفتوى الأصحاب، و لا سيما مع تعرض جملة منهم

(١) حكى عن صحيح البخارى كتاب الغسل باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل.

لها فى مقام الاستدلال.

و الكل كما ترى، لما سبق من عدم صلوح نصوص غسل الميت للاستدلال على تقديم الرأس فضلا عن تقديم الجانب الأيمن.

و مثلها صحيح زراره، لأن تثليث الأعضاء لو تمّ قد يكون بلحاظ استحباب الترتيب بينها و عدم القائل به غير ظاهر.

و لا دلالة فى الواو على الترتيب، و قول المشهور به لا يصلح قرينه متممه لدلالتها عليه.

و أخبار العامه غير ظاهره الدلالة على وجوب الترتيب، لأن فعله صلى الله عليه و آله أعم منه، و لم يتضح وروده فى مقام التعليم ليكون ظاهرا فيه. بل مقتضاه البدء بالميامن حتى فى الرأس الذى لا إشكال فى عدم وجوبه.

كما لا مجال لانجبارها بعمل الأصحاب، لأن ذكرهم لها قد يكون للاحتجاج على العامه لا للاعتماد عليها فى نفسها.

على أنه لو تمّ شىء من ذلك فلا مجال للخروج به عن الإطلاقات، حيث تقدم قوه ظهورها فى عدم وجوب الترتيب.

بل هى فى المقام أكثر منها فى الرأس و أظهر.

و لا سيما مع ما فى موثق سماعه المتقدم من قوله عليه السلام: «ثمّ يضرب بكف من ماء على صدره و كف بين كتفيه، ثمّ يفيض الماء على جسده كله» (١)، و قريب منه الرضوى (٢).

و ما فى موثق عمار المتقدم أيضا من قوله عليه السلام فى بيان مقدار الماء لغسل المرأة التى لا تنقض شعرها: «مثل الذى يشرب شعرها، و هو ثلاث حفنات على رأسها و حفتان على اليمين و حفتان على اليسار، ثمّ تمر يدها على جسدها كله» (٣)،

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

(٢) كتاب الرضوى آخر ص: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

و لا بد فى غسل كل عضو من إدخال الشىء من الآخر، نظير باب المقدمه (١).

لصراحتة فى أنّ استيعاب الجسد بالماء بعد إكمال الصب على أطرافه الذى يكون به الشروع فى غسلها، كما تقدم.

و ما فى صحيح زراره فىمن ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه من قوله عليه السّلام: «و إن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما» (١)، لأن مقتضى ترك الاستفصال فيه الاكتفاء بتدارك ما تركه و إن كان من الميامن، و عدم وجوب إعاده الجانب الأيسر بعده، فتأمل.

و قد تقدم فى حكم تقديم الرأس على الجسد ما له نفع فى المقام.

و من هنا كان الأظهر عدم وجوب الترتيب بين الجانبين، كما يظهر من أصحاب المدارك و المفاتيح و الحبل المتين و المستند و محكى الذخير و الوافى، و المجلسى، و يظهر أيضا من بعض مشايخنا.

بل لا- يبعد كونه المختار لسيدنا المصنف قدّس سرّه، حيث سئل- بحضورى- عن عكس الترتيب بينهما مدّه طويله جهلا بالحكم، فلم يأمره بالإعاده، و اقتصر على نهيه عن العود لذلك، مع عدم الإشكال ظاهرا فى أنّ شرطيه الترتيب لو تمت واقعیه تشمل حال الجهل، كما صرح به هو قدّس سرّه فى مستمسكه، بل ظاهره دخوله فى معقد إجماع الأصحاب المدعى على الترتيب.

(١) و هو المعروف عندهم بالمقدمه العلميه، و هى التى يتوقف عليها العلم بالامثال.

و التى يقتضى وجوبها فى المقام قاعده الاشتغال، التى هى المرجع مع الشك فى الامثال، و لا سيما فى مثل الطهارات، التى تكرر أنّ مرجع الشك فيها إلى الشك فى المحصل.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

و قد تقدم فى الوضوء ما له دخل فى المقام.

و على هذا، فالحد المشترك بين العضوين الذى لا- يتميز لحوقه بكل منهما يجب غسله مع كل منهما، بل هو مقتضى العلم الإجمالى بوجوب غسله مع أحدهما.

و بذلك صرح فى جامع المقاصد و المسالك و غيرهما.

و دعوى: أنّ ذلك موقوف على وجوب الترتيب بين الأعضاء الثلاثة بتمامها حقيقه، و لا دليل عليه، لأن النصوص المتقدمه إنما تضمنت الصب على الرأس ثمّ الجسد، و الصب على المنكبين، و المتيقن من ذلك الاستيعاب العرفى لكل عضو، و لا يخل به غسل الحدّ المشترك مع أحد الجانبين.

مدفوعه: بأن الجمود على مفاد النصوص المطابقي لا- يقتضى حتى الاستيعاب العرفى، و حمله على الكنايه عن الترتيب بين الأعضاء يقتضى استيعابها الحقيقى الذى لا يحرز إلا بغسل الحد المشترك مع كل من الجانبين.

و منه يظهر ضعف ما عن الذكري من أجزاء غسل الحد المشترك و العورتين مع أحد الجانبين.

و أما ما ذكره من امتناع إيجاب غسلهما مرتين، فهو كما ترى، إذ أى مانع من وجوب تكرار غسل الجزء المذكور عقلا للاحتياط بتحصيل الواجب الواقعى، و هو غسل كل من الجانبين بتمامه مرتبا مره واحده.

على أنه لا مجال لذلك فى العورتين مع إمكان التنصيف فيهما، و إن جزم بالتخيير المذكور فيهما فى محكى الألفيه أيضا، كما جزم به فيهما و فى السرّه فى جامع المقاصد و محكى الجعفرية.

و ما فى جامع المقاصد من أنها أعضاء مستقلة و ليست كالحده المشترك فلا ترجيح لغسلها مع أحد الجانبين.

كما ترى، لأن كونها أعضاء عرفا لا ينافى دخول كل من نصفها فى كل من

الجانبين فيغسل معه- على ما صرح به في كشف اللثام- كما يغسل كل من الشدين و اليدين مع جانبه و إن كانت أعضاء عرفا.

غايه الأمر أنّ اشتباه الحد المشترك بينها يقتضى غسله مع كل منهما.

و مثله ما عن بعض الأصحاب من وجوب غسل العورتين منفردتين، لأن العوره عضو رابع.

إذ فيه: أنّ عدد الأعضاء في الغسل تابع لأدلته، و المفروض ظهورها في تثليثها لا غير.

نعم، تضمنت جملة من النصوص تقديم غسل الفرج.

إلا أنّ الظاهر حملة عندهم على تطهيره من الخبث، كما يناسبه التعبير بالإنقاء في بعضها «١»، و الأمر بغسل تمام البدن بعده في آخر «٢».

هذا، و في المسالك بعد أن ذكر غسل كل من الأليتين مع جانبها قال: «و يدخل في ذلك غسل الدبر، و كذا قبل المرأه. و أما الذكر، فالأولى غسله مع الجانبين»، و عن رساله صاحب المعالم و شرحها: «فيغسل الرجل قبله من الجانبين استظهارا، لعدم تشخص كونه من واحد بعينه»، بل في الحدائق ذكر ذلك في العورتين معا.

و ربما يحمل عليه ما في الروضه من تبعيه العوره للجانبين، و إن كان الأظهر حملة على تبعيتها لهما بالتنصيف الذي سبق أنه المتعين.

و قد وجه في الحدائق ما ذكره بظهور الأخبار في وجوب استيعاب كل من الجانبين بالغسل، فلو كانت العوره عضوا زائدا لكانت متروكه الذكر في الأخبار.

و هو كما ترى، لأن استيعاب كل من الجانبين لا يقتضى إلا غسل نصف العوره معه، من دون فرق بين القبل و الدبر، بل وجوب غسل تمامها مرتين واقعا أو احتياطا محتاج إلى عناية في البيان لا تناسبها النصوص المتقدمه.

فالمتعين ما سبق من التنصيف، و الاقتصار في التكرار على الحدّ المشترك الذي يحتمل إلحاقه بكل منهما، فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥، ٨.

(١) كما هو مقتضى إطلاق جماعه من الأصحاب و تصريح آخرين، و عن المهذب البارع أنه المشهور، بل قد يظهر منه شذوذ المخالف، لأنه بعد أن حكى عن أبي الصلاح الحلبي إيجاب البدء بأعلى العضو قال: «و هو متروك».

نعم، في مفتاح الكرامه أنّ ذلك ظاهر الغنيه و إشاره السبق و السرائر، بل ظاهر الغنيه الإجماع عليه.

لكن الموجود في الغنيه: «ثمّ غسل جميع الرأس إلى أصل العنق، على وجه يصل الماء إلى أصول الشعر، ثمّ الجانب الأيمن من أصل العنق إلى تحت القدم كذلك، ثمّ الجانب الأيسر كذلك، فإن ظن بقاء شىء من صدره أو ظهره لم يصل الماء إليه غسله»، و في إشاره السبق: «و غسل الرأس إلى أن يبلغ الماء أصول شعره، و غسل الجانب الأيمن من رأس العنق إلى تحت القدم، و كذلك الجانب الأيسر و ترتيبه، فإن لم يعم الماء صدره و ظهره غسلهما».

و المتيقن منهما إرادته تحديد الأعضاء المغسولة، لا كيفية الغسل.

بل ظاهر ذيل كلاميهما جواز الاقتصار على ما لم يصل إليه الماء و عدم وجوب إعادته غسل ما تحته لأجل الترتيب في نفس العضو.

و في السرائر: «و الترتيب واجب فيه، و هو أن يقدم غسل رأسه ثمّ ميامن جسده ثمّ مياسره، فإن آخر مقدما أو قدم مؤخرًا رجح فتداركه. إلى أن قال بعد كلام طويل: - و إن ارتمس الجنب ارتماسه واحده أجزاءه و يسقط الترتيب. و المستحب أن يفيض على رأسه ثلاث أكف من الماء و يغسل رأسه بها و ما يليه من عنقه. ثمّ يأخذ ثلاث أكف لجانبه الأيمن فيغسل بها من عنقه إلى تحت قدمه الأيمن، ثمّ يأخذ ثلاث أكف لجانبه الأيسر فيفعل فيه كما فعل بالجانب الأيمن».

و لو كان ما في ذيل كلامه لبيان كيفية الغسل، لا لتحديد المغسول - كما لعله الأظهر - فهو في كيفية المستحبه لا الواجبه، بل خلوّ ما ذكره في الترتيب الواجب

عن ذلك ظاهر في عدم وجوبه.

و من ثمّ ينحصر الخلاف بما حكى عن أبي الصلاح، الذي لا يحضرني كلامه.

و كيف كان، فقد يستدل لوجوب البدء بالأعلى بقوله عليه السلام في صحيح زراره:

«ثمّ تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدمك» (١).

و في صحيحه الآخر: «ثمّ صبّ على رأسه ثلاث أكف ثمّ صب على منكبه الأيمن مرتين و على منكبه الأيسر مرتين» (٢).

لكن ظاهر الأول تأكيد وجوب الاستيعاب، لتعارف التعبير بذلك عنه، و لذا سبق الاستدلال به لعدم وجوب الترتيب حتى بين الأعضاء الثلاثة، و إلا فلا يجب الختم بالقدمين معا قطعاً، بل المدعى وجوب الختم بالقدم في كل جانب، و هو لا يناسب العبارة المذكوره لو حملت على ترتيب الغسل.

و الثاني محمول على بيان الكيفية المتعارفه التي يسهل معها استيعاب البدن بالماء، و إلا فالمنكب هو الأعلى في بعض الجانب، فلا بد من غسل ما سامته منه بإمرار اليد المبتله، و هو قد يكون بعد غسل ما تحته بجريان الماء المسبب عن صبه على المنكب.

بل الترتيب بالنحو المذكور لَمّا كان محتاجاً إلى عناية، كان المناسب التنبه عليه ببيان موضح، و هو لا يناسب كميّه الماء المذكوره في النصوص، و لا ما تضمنه غير واحد منها من الاكتفاء في كل موضع بإساس الماء له أو جريانه عليه.

نعم، لو أريد مجرد البدء بالأعلى و لو مع عدم الترتيب فيما بعده لم يكن بهذه العناية، إلا أنّ الصحيح الثاني لا ينهض به أيضاً، لما ذكرناه من عدم كون المنكب هو الأعلى لتمام الجانب.

كما أنّ المطلقات تأباه جداً، و لذا سبق الإشكال في الخروج عنها بالبناء

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

على الترتيب بين الأعضاء الثلاثة فضلا عن الترتيب فيها، فلاحظ.

بقي شىء: وهو أنه لو أخل بغسل بعض الجسد لا عن عمد فلا إشكال ظاهرا في لزوم التدارك، لما تضمن وجوب الاستيعاب في الغسل.

و لصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: اغتسل أبي من الجنابه فقيل له: قد أبقيت لمعه في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكت؟! ثم مسح تلك اللمعه بيده» «١».

و صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه. فقال: إذا شك و كانت به بله و هو فى صلاته مسح بها عليه، و إن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله، فإن دخله الشك و قد دخل فى صلاته فليمض فى صلاته و لا شىء عليه، و إن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء، و إن رآه و به بله مسح عليه و أعاد الصلاة باستيقان» «٢». و غيرهما.

و لا يضر طول الزمان، بناء على ما يأتى من عدم اعتبار الموالاه فى الغسل.

نعم، مقتضى وجوب الترتيب فيه بين الأعضاء الثلاثة الاكتفاء بغسله إذا كان فى الجانب الأيسر، و وجوب غسل الأيسر بعده إذا كان فى الجانب الأيمن، و وجوب غسل كلا الجانبين بعده إذا كان فى الرأس أو الرقبه، كما هو ظاهر الأصحاب، لعدم استثنائهم ذلك من شرطيه الترتيب، بل فى الجواهر أنه صرح به جماعه، و نسبه فى الحدائق لتصريح الأصحاب، مشعرا بدعوى الإجماع عليه.

بل لو قيل باعتبار الترتيب فى نفس الأعضاء كان مقتضى القاعده لزوم غسل ما تحته من العضو أيضا.

لكن لا مجال لحمل النصوص المتقدمه على ذلك، إذ هى كالصريحه فى الاكتفاء بغسل الموضع المتروك، مع فرضه فيها فى أعالي العضو، لا فى أسفله.

و من هنا يتعين البناء على سقوط الترتيب فى نفس الأعضاء مع الإخلال

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

فله أن يغسل الأسفل منه قبل الأعلى. كما أنه لا كيفية مخصوصه للغسل هنا، بل يكفي المسمى كيف كان (١)،

بالجزء لا عن عمد لو قيل باعتباره في نفسه.

بل مال في الحدائق إلى الاكتفاء به مطلقا حتى لو كان في غير الجانب الأيسر و سقوط الترتيب بين الأعضاء أيضا.

و هو لا- يخلو عن قرب، لأن حمل الصحيحين الأولين على ما لا ينافي الترتيب و إن كان ممكنا لورودهما في قضيه خارجيه لا إطلاق لها، فتحمل على ما إذا كانت اللمعه في الجانب الأيسر، أو في الأيمن قبل الشروع في غسل الجانب الأيسر، لتخيل غفله الإمام عليه السلام عنها- كما قد يحمل عليه محافظه على العصمه- إلا أنه لا مجال له في الثالث بعد ترك الاستفصال فيه بنحو يبعد حمله على خصوص الأيسر.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن السؤال فيه من حيثه وجوب الإعادة على المتروك و عدمه لا من هذه الحثيه، فلا مجال لرفع اليد به عن أدله الترتيب لو تمت.

فهو كما ترى! لأن الخصوصيات المذكوره في الجواب تناسب التصدي لبيان كيفية التدارك، لا لأصل وجوبه فقط، فلا مجال لإنكار قوه ظهوره في سقوط الترتيب لو كان واجبا في نفسه.

و من ثم سبق منا سوجه مؤيدا لعدم وجوب الترتيب بين الجانبين رأسا، فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب و تصريح جمله منهم بالاكتفاء بمسمى الغسل.

و أما ذكر الصب و الإفاضه و نحوهما في عبارات جمله من القدماء الوارده لبيان الغسل الترتيبى، فالظاهر عدم جمودهم عليها، و أن ذكرهم لها تبعا للنصوص أو لبيان الكيفية المتعارفه، لقضاء المناسبات الارتكازيه بأنها من سنخ المقدمات

الخارجية التي لا دخل لخصوصياتها، وأنّ المهم ما يتسبب عنها، وهو الغسل و وصول الماء للبشره، كما يشهد به اختلاف العناوين المأخوذه في كلماتهم و خلوّ كلام بعضهم عنها مع عدم نسبه الخلاف إليهم من هذه الجبهه.

فما يظهر من المستند من استفاده اعتبار ذلك من كلماتهم في غير محله.

و أضعف من ذلك ما ذكره من عدم الريب في اعتبار الصب في الترتيبى، و حكاه عن بعض أجله المتأخرين في شرحه على القواعد، لانهصار أدله الترتيب في الصب، فلا وجه للتعدي منها.

وجه الضعف: أنّ النصوص المذكوره و إن اشتملت على ذلك في الجملة، إلا أنّ المستفاد منها بيان الكيفيه المتعارفه، لإلغاء خصوصيه السبب ارتكازا، و أنّ المهم وصول الماء للبشره، كما يشهد به قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» (١)، و في صحيح زراره: «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» (٢) و في صحيحه الآخر: «و كل شىء أمسته الماء فقد أنقىته» (٣).

و لا سيما مع اختلاف العناوين التي تضمنتها من صب الماء و إفاضته و ضرب الصدر و ما بين الكتفين به.

و مع ما في صحيح ابن جعفر الوارد في الاغتسال بالمطر من قوله عليه السلام: «إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه» (٤)، لظهوره في أنّ المدار على الغسل، من دون خصوصيه لمقدمته.

إلى غير ذلك مما لا ينبغي التأمّل معه في إلغاء خصوصيه الأمور المذكوره.

و قد تقدم في أول فصل أجزاء الموضوع الكلام في اعتبار الجريان و في تحديده لو كان معتبرا بما يغنى عن الإعاده.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٠.

فيجزى رمس الرأس بالماء أولاً (١)، ثمَّ الجانب الأيمن ثمَّ الجانب الأيسر، كما يكفي رمس البعض و الصب على الآخر. بل يكفي تحريك العضو المرموس في الماء (٢)

(١) كما حكاه في المستند عن والده و بعض مشايخه و جمع ممن عاصره، بل هو الظاهر من إطلاق الأصحاب، بناء على ما سبق من إلغاء خصوصيه الصب في كلام جماعه منهم.

ولذا تقدمت نسبته لهم في الوضوء في كلام غير واحد مع عدم تصريح معتد به منهم.

و الوجه فيه: تحقق الواجب به، و هو وصول الماء للبشره، حتى بناء على اعتبار الجريان فيه، إذ لا يراد به إلا انتقال أجزاء الماء على أجزاء البدن، و هو يحصل بالارتماس.

و قد تقدم في المسأله الثالثه عشره من فصل أجزاء الوضوء ما له نفع في المقام.

(٢) ظاهره لزوم التحريك و عدم الاكتفاء بنيه الغسل بدونه، و هو ظاهر، بناء على اعتبار الجريان- بالمعنى المتقدم- و أما بناء على عدمه و الاكتفاء في صدق الغسل باستيلاء الماء على البشره- كما هو مختار سيدنا المصنف قدس سرّه- فقد يتجه الاكتفاء بذلك، كما نبه له قدس سرّه في مستمسكه، و يناسبه ما يأتي منه في الغسل الارتماسي.

لكن سبق في المسأله الثالثه عشره من فصل أجزاء الوضوء أنّ المتيقن من الأدله اعتبار إيصال الماء و إمساسه بما هو معنى مصدرى، و لا تكفى نتيجة المصدر و هى التماس بين الماء و البشره، الحاصل مع سكون العضو المرموس في الماء و إن استند للمكلف بسبب إبقائه العضو فيه، لعدم تحقق الغسل به- بناء على ما تقدم في أول الفصل المذكور من معناه- و عدم الدليل على الاكتفاء به.

بلا حاجه إلى إخراجها ثانياً (١).

ثانيهما الارتماس

إشارة

ثانيهما: الارتماس (٢)،

نعم، يتجه عدم وجوب التحريك إذا كان الماء متحركاً حال سكون العضو فيه، ونوى غسله بمرور الأجزاء المائيه عليه، لتحقق الإمساس بالمعنى المصدرى حيثئذ، واستناده للمكلف بإبقائه العضو في الماء، نظير قيامه تحت المطر الموجب لإصابه مائه له، كما تقدم في المسألة المذكوره من الوضوء.

(١) لا إشكال ظاهراً في عدم دخل إخراج العضو المرموس في صدق الغسل و تحقق الامتثال، ولا يحتاج إلى تنبيه.

و الظاهر أنه أشار قدس سرّه بما ذكره إلى عدم لزوم إخراج العضو المرموس غسله و تجديد رسمه في مقابل دعوى عدم الاكتفاء بتحريكه حال ارتماسه.

و قد تقدم في المسألة الثالثة عشره من فصل أجزاء الوضوء توجيه الدعوى المذكوره بأن الواجب هو إحداث الغسل لا ما يعم البقاء و الاستمرار، و دفعها بإطلاق الأدله، كما هو المطابق للارتكازيات في مطهرية الماء المشار إليها بالمضامين التي اشتملت عليها نصوص المقام، فراجع.

(٢) فلا يجب معه الترتيب قطعاً، كما في الذكرى، و به صرح الأصحاب، و نفى الخلاف فيه في الحدائق و محكى شرح رساله صاحب المعالم، بل ادعى الإجماع عليه في السرائر و الروض و كشف اللثام و المدارك و المفاتيح و المستند و الرياض و الجواهر.

و يقتضيه ما في صحيح زراره عن أبي عبد الله عليه السلام: «و لو أنّ رجلاً جنباً ارتمس في الماء ارتماسه واحده أجزاء ذلك و إن لم يدلك جسد» (١).

و صحيح الحلبي: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا ارتمس الجنب في

الماء ارتماسه واحده أجزأه ذلك من غسله» (١)، و نحوه مرسله (٢).

و موثق السكونى عنه عليه السلام: «قلت له: الرجل يجنب فيرتمس في الماء ارتماسه واحده و يخرج، يجزيه ذلك من غسله؟ قال: نعم» (٣).

و بها يخرج عن إطلاق نصوص الترتيب- لو تمت دلالتها عليه في نفسها- المقتضى لعدم الاجتزاء بغيره، و حملها على ما يتعارف من الغسل بغيره.

نعم، أطلق اعتبار الترتيب من دون استثناء الارتماس في جمل العلم و العمل للمرتضى و الوسيه و معقد إجماع الانتصار و الخلاف و الغنيه.

لكن يبعد خلافهم فيه- فضلا عن دعوى الإجماع على بطلانه- بعد ما سبق.

و لعله لذا لم ينسب لهم الخلاف فيه، و إنما اقتصر في مفتاح الكرامه على التنبيه لعدم ذكره في الغنيه، مع أنه ذكر أن الأصحاب ذكروه قاطعين به.

و ربما يكون نظرهم في ذكر الترتيب إلى صورته الغسل التدريجي المتعارف.

كما قد يكون نظر بعضهم إلى عدم منافاته لوجوب الترتيب، لما احتمله في الاستبصار من أن المرمس يترتب حكما و إن لم يترتب فعلا، و أنه إذا خرج من الماء حكم له أولا بطهاره رأسه ثم جانبه الأيمن ثم جانبه الأيسر، فيكون على هذا التقدير مرتبا، و حكاه في المبسوط و السرائر عن بعض أصحابنا. و سيأتى ما يتعلق بذلك من غيرها.

و كيف كان، فلا ينبغي التأمل في مشروعيه الغسل الارتماسى. كما أن الظاهر البناء على سقوط الترتيب معه، كما صرح به غير واحد من الأصحاب، و في المختلف أنه المشهور، أخذا بظاهر النصوص المتقدمه.

و أما الترتب الحكمى بالمعنى المتقدم من الاستبصار، فهو- مع عدم منافاته لسقوط الترتيب- محتاج إلى دليل، و لا تشهد به نصوص المقام: أما نصوص

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٣.

ص: ٥٢٨

الارتماس فظاهر، بل قد يستظهر منها عدمه، و أما نصوص الترتيب، فلأنها سيقى للترتيب الفعلى، فلا تدل على الترتيب الحكمى إلا- تبعاً له، فمع فرض سقوط الترتيب الخارجى بالارتماس لا تنهض بإثبات الترتيب الحكمى بدونه، و لا ظهور لها فى الترتيب الحكمى مطلقاً، لتتفع فيه مع الارتماس.

و منه يظهر ضعف ما تقدم من الاستبصار من ارتفاع التنافى البدوى بين نصوص الترتيب و الارتماس بالحمل على الترتيب الحكمى.

نعم، قد يظهر من المعتبر و التذكرة أنّ مرجع القول المذكور إلى اعتبار نية الترتيب حال الارتماس، بل هو كالصريح من المختلف، بل يظهر منه نسبته لسائر لقوله: «و ارتماسه واحده يجزیه عن الغسل و ترتيبه»، و إن لم يتضح وجه استظهاره ذلك منه.

و كيف كان، فهو راجع للترتيب الفعلى، إذ لا يراد به إلا الترتيب فى الغسل الشرعى المنوى، لا فى وصول الماء للبشره الذى لا ترتيب فيه حال الارتماس، فلو حملت عليه نصوص الارتماس كانت موافقه لإطلاقات الترتيب و ارتفاع التنافى بينها، لكنه مناف لإطلاقاتها.

و دعوى: أنّ بين إطلاقاتها و إطلاقات نصوص الترتيب عموماً من وجه، فيرجع فى مورد التعارض إلى أصله الفساد و استصحاب الحدث.

مدفوعه: بأنّ تنزيل نصوص الترتيب على غير صورته الارتماس النادره أقرب عرفاً من تنزيل نصوص الارتماس على صورته نية الترتيب المحتاجه لمزيد عنايه، بل هو إلغاء لخصوصيه الارتماس، حيث لا يكون هو المجزئ عن الغسل، بل الغسل المنوى حينه، و النصوص تأباه جداً.

على أنّ المرجع مع تساقط الإطلاقات الغسل القاضيه بعدم الترتيب المقدمه على الأصل المتقدم.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق جماعه من الأصحاب و تصريح آخرين ارتفاع الحدث بمجرد الارتماس قبل الخروج من الماء.

و يقتضيه إطلاق صحيح زواره و صحيح الحلبى و مرسله، المناسب لإطلاقات مطهرية الغسل و ارتكاز مطهرية الماء. و لا ينافيه اشتغال موق السكونى على الخروج، إذ لا ظهور له فى التقيد مع ذكره فى السؤال.

نعم، ما تقدم من الاستبصار فى بيان الترتب الحكيمى قد يوهم اعتبار الخروج، لكن يبعد إرادته له.

(١) لأن ذلك هو المفهوم منه عرفاً، المناسب لتفسيره فى كلمات اللغويين تبعاً للاستعمالات بالإخفاء و الدفن و طمس الأثر و نحوها و عليه جرى الأصحاب فى المقام.

و عليه، فهو أمر أنى لا تدريجى، و غمس بعض البدن شيئاً فشيئاً بنحو التدرج ليس مبدأ لحدوثه، بل مقدمه له، و لا يتحقق إلا برمس الجزء الأخير فى ظرف رمس ما قبله، و ليس هو كغسل البدن يبدأ بغسل أول جزء و ينتهى بغسل آخر جزء منه.

و يترتب على ذلك أن تبدأ نيه الغسل برمس الجزء الأخير.

و قد صرح بما ذكرنا سيدنا المصنف قدس سره و فى الجواهر: لعله أقوى الوجوه و أحوطها.

و لانه اعتبار استيعاب الماء للبدن حين رمس تمامه، و لا يكفى استيلاؤه على بعض أجزائه قبل ذلك إذا لم يستول عليه حين الارتماس، كالرجل تنزل على الأرض حين رمس تمام البدن.

إن قلت: لا فرق بين الغسل و الرمس، بل هما كسائر ما يتعلق بالبدن، إن نسبا إليه بمجموعه كانا آتئين و لم يصدقا إلا بعروضهما على الجزء الأخير فى ظرف عروضهما على ما قبله، و إن نسبا إليه بنحو الانحلال تبعاً لتعلقهما بأجزائه كانا تدريجيين، لتدرج الأجزاء فى الاتصاف بهما، و حيث كان المناسب لارتكاز مطهرية

الماء الثانى لزم الحمل عليه، كما يحمل عليه الغسل غير الارتماسى.

و لذا كان ظاهر المنقول عن الأصحاب جواز ابتداء النيه عند رمس أول جزء من البدن، و إن وقع الكلام بينهم فى وجوب ذلك و عدمه، و فى اعتبار التتابع و عدمه.

قلت: لا مجال لحمل الرمس على الانحلال، إذ لازمه الاكتفاء فى تحققه برمس أجزاء البدن تدريجا و إن لم يستوعبه فى زمان واحد، لخروج الأجزاء المرموسة أولا قبل رمس الباقي، كما هو الحال فى الغسل و ليس بناؤهم عليه، لعدم صدق رمس البدن معه عرفا، و ليس هو كالغسل و التدهين و نحوهما مما يتعارف وقوعه على الأجزاء تدريجا و يقل أو يتعذر استيعابه للبدن آن واحد و يقصد لأثره الباقي بعده، حيث يكون ذلك قرينه عرفيه عامه على إرادته ما يعم الانحلال منه و يكون هو المفهوم منه عند الإطلاق.

و منه يظهر أنه لا- مجال للتشبه بارتكاز مطهريه الماء لإثبات طهاره كل جزء بارتماسه حين الشروع فى رمس أجزاء البدن مقدمه لرمسه بتمامه، لأن المناسب للارتكاز المذكور عدم الحاجه لبقاء العضو مرموسا، فلزوم بقائه مرموسا- لتحقيق ارتماس تمام البدن- مناسب لعدم طهارته إلا- حين رمس تمام البدن، كما هو مقتضى الجمود على ما تضمنته النصوص من أجزاء الارتماس عن الغسل، و ليس الغسل الارتماسى جاريا على مقتضى ارتكاز مطهريه الماء ليكون صالحا على تفسيره و صالحا لبيان مبدئه.

اللهم إلا أن يقال: الجمود على عنوان الارتماس و إن اقتضى عدم طهاره الأجزاء المرموسة إلا بعد تحقق رمس تمام البدن، إلا أن ذلك أمر مغفول عنه بسبب ارتكاز مطهريه الماء، حيث ينسب الذهن لأجله إلى الاكتفاء بغسل الأجزاء حين رمسها، و لعله لذا سبق ظهور كلمات الأصحاب فى أن ابتداء النيه بالابتداء فى رمس الأجزاء، فعدم التنبيه مع ذلك على خلافه موجب لفهمه من الإطلاق و لو تبعا.

و من هنا كان من القريب طهاره كل جزء برمسه و إن لزم إبقاؤه مرموسا

تغطيه واحده (١)، بنحو يحصل غسل تمام البدن فيها (٢)،

مقدمه لرمس المجموع الذى تضمنته النصوص، فيكون رمس المجموع شرطا فى سقوط الترتيب، لا محققا لطهاره تمام البدن، بحيث لا يظهر شىء منه قبله، و إن كان الأمر محتاجا للتأمل.

(١) كما ذكره غير واحد، و نسب لكثير من عباراتهم، و فى حاشيه المدارك:

«الظاهر اتفاق الأصحاب على اشتراط الواحد المذكوره فى الارتماس، كاتفاقهم على اشتراط الترتيب فى الترتيبى».

و هو مقتضى التقييد بها فى النصوص المتقدمه. و يأتى بعض الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) كما هو ظاهر الأصحاب بل صريح جمله منهم.

لكن عن الذخيره كفايه الارتماسه الواحده و إن لم يتحقق شمول الماء لجميع البدن، بعد ما خرج، و غسل تلك اللمعه خارج الماء و إن طال الزمان.

فإن كان الوجه فيه ما تضمن الاكتفاء بتدارك ما فات من غسل الجنابه من النصوص المتقدمه فى آخر الكلام فى الغسل الترتيبى، فسوف يأتى الكلام فيه بعد الفراغ عن كفايه الغسل الارتماسى إن شاء الله تعالى.

و إن كان الوجه فيه إطلاق نصوص الارتماس، المتضمنه الاكتفاء بالارتماسه الواحده، لصدق الارتماس عرفا لو كان ما لم يستوعبه الماء جزءا قليلا.

فيدفعه أنّ البناء على شمول الإطلاق لذلك يقتضى عدم وجوب إيصال الماء لذلك الجزء بعد الخروج، لأن مفاده تحقق الطهاره بالارتماس لا- بعده، و حيث لا- يمكن البناء على ذلك، للإجماع، و لظهور كون الغسل الارتماسى من أفراد الغسل المستوعب، لزم حمله على الارتماسه التى يستوعب معها الماء لتمام البدن، كما هو المنسب منها عرفا، كما هو المشار إليه فى صحيح زراره، لأن تعقيب الأمر بغسل الجسد من القرن إلى القدم بكفايه الارتماسه و لو مع عدم الدلك ظاهر فى

فيخلل شعره فيها إن احتاج إلى ذلك، و يرفع قدمه عن الأرض إن كانت موضوعه عليها. و لا يجب أن يحصل جميع ذلك في زمان واحد عرفا (١)،

مساواه الارتماسه المذكوره للغسل المذكور أولا في استيعاب الماء للجسد و عدم افتراقهما إلا في الدلك، و هو أولى عرفا من إبقاء الارتماسه على إطلاقها مع تقييد حصول الطهاره بها بغسل ما لم يغسل فيها بعدها، و لا سيما مع نسبه الأجزاء في النصوص للارتماسه نفسها، لا مجرد الحكم به معها.

و لو فرض التردد بين الوجهين، كان المرجع عموم اعتبار الترتيب، المقتضى لبطلان الغسل في المقام، فلاحظ.

(١) ظاهره المفروغيه عن عدم اعتبار حصوله في زمان واحد حقيقه، و إن كان يوهمه ما عن الألفيه من أنّ مرجع وحده الارتماسه إلى شمول الماء البدن كله في زمان واحد، بحيث يحيط بالأعلى و الأسافل جمله.

قال في مفتاح الكرامه: «و قطع الشارحون بأنه غير مراد للشهيد، و أخذوا يتأولون كلامه، لأن الأصحاب يكتفون بالدفعه العرفيه»، و عن المحقق الثاني في شرح الألفيه: «إنّ ما يظهر منها لا يقول به أحد من المسلمين»، و عنه أيضا أنه مخالف لإجماع المسلمين، و بالغ في التشنيع عليه فيه و في جامع المقاصد، و عن الدرر السنيه [١] أنه مخالف لسائر المذاهب، فلا بد من تأويله.

نعم، في جامع المقاصد أنه ربما توهمه بعض الطلبة، بل جعله في كشف اللثام أحد الوجوه المحتمله في المقام.

و كأنّ الوجه فيه: تخيل أنّ الرسم في المقام عباره عن استيلاء الماء على تمام البدن، إما لأنه معناه الحقيقي، أو للزوم حمله عليه في المقام بلحاظ توقف

[١] ذكر في مفتاح الكرامه أنّ صاحبه متقدم على الشهيد الثاني.

بل يجب أن يحصل في تغطيه واحده مستمره و لو كان حصولها فيه تدريجيا (١).

الطهاره عليه، و لذا تقدم اعتباره، فمع عدم استيلائه على تمام البدن في زمان واحد لوجود مانع في أبعاضه بنحو التعاقب لا يصح نسبه الرمس للبدن، بل لبعضه.

و يندفع بعدم أخذ استيلاء الماء على البدن في مفهوم الرمس لا لغه و لا عرفا، بل هو تغطيته له - كما سبق - و إن لم يصل لبعضه للتماس بين أجزاء البدن، أو لمانع خارجي، كالوقوف على أرض الحوض المانع من وصول الماء للرجلين.

و توقف الطهاره على وصول الماء لتمام البدن إنما يقتضى اعتبار حصوله و لو تدريجا في الرمس الواحده، لا - كون المراد بالرمس ذلك.

بل لما لم يكن ذلك مناسبا لارتكاز مطهره الماء - و لذا تقدم الشروع بالغسل بالشروع في رمس أجزاء البدن - كان المفهوم من إطلاق النصوص خلافه، و لا - سيما مع ابتناؤه على عناية عمليه في كثير من المكلفين، بل قد يتعذر في بعضهم، كمن يتوقف وصول الماء إلى بعض بدنه إلى تخليه حال الارتماس، كالبدن ذى المغابن و نحوه، و المرأه التي لا تنقض شعرها، أو ذات الأثداء الكبيره المترهله و نحوهم، كما نبه له غير واحد.

(١) يعنى: مع طول الفاصل، بحيث لا يعد في زمان واحد عرفا.

بيان ذلك: أنه حيث سبق لزوم وحده الارتماسه، فالمصرح به في كلام جماعه أن المرجع في الوحده إلى العرف.

و الظاهر أن مرادهم بالوحده العرفيه، الدفعه العرفيه، لأنهم ذكروه في مقابل وجوب وصول الماء لتمام البدن في زمان واحد، الذى سبق الكلام فيه، و لذا عطف الدفعه على الوحده في جامع المقاصد عطفًا تفسيريًا، و ذكر في كشف اللثام أن اعتبار التتابع و الدفعه هو المشهور بين المتأخرين، و نسبه

فى الحدائق للأصحاب.

و حيث كان مبدأ الغسل و نيته عندهم غمس أول جزء من البدن، كان مرجع اعتبار الدفعه العرفيه إلى لزوم تتابع الأجزاء فى الرمس و فى وصول الماء إليها بالتخليل و نحوه، بحيث يكون وصول الماء لتمام البدن فى زمان واحد عرفى.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٥٣٥

و يظهر من كلماتهم أنّ الوجه فيه ما تضمنته النصوص من تقييد الارتماسه بالوحده.

و أجاب عنه فى الحدائق بأنّ الوحده هنا احتراز عن التعدد المعتبر فى الغسل الأصلى، لا بمعنى الدفعه، قال: «و حينئذ فلو حصل فيها تأنّ ينافى الدفعه العرفيه لم يضر بصحة الغسل»، و هو الذى احتمله فى كشف اللثام فى مقابل القول السابق، و حكاه فى المستند عن بعض معاصريه.

و هو متين جدا، مطابق لمعنى الوحده الحقيقى. و استعمالها بمعنى الدفعه فى مثل قولهم: حملوا عليه حملة واحده، مجاز مبنى على تنزيل جماعتهم منزله الرجل الواحد الذى تكون حملته واحده، فلا مجال للحمل عليه فى المقام من دون قرينه.

هذا، و أما ما فى المستند من كفايه الارتماسه الواحده عرفا، بأن لا يتخلل بين غمس الأعضاء سكون محسوس، و إن لم يكن فى آن واحد حقيقه أو عرفا، بل كان بحركه بطيئه.

فكأنه مبنى على ملاحظه الرمس بما أنه أمر استمرارى متصرم الأجزاء يتدرج بتدرج تعلقه بأجزاء البدن، حيث تكون وحدته بتعاقب أجزائه و عدم تخلل العدم بينها، نظير وحده القراءه و الكلام باستمرارها من دون انقطاع بالسكوت، فكما يكون السكوت فى أثناء القراءه و الكلام موجبا لتعدددهما يكون التوقف عن رمس أجزاء البدن موجبا لتعدد الرمس.

لكنه يشكل بأنّ ذلك إنما يتم فى الأمور الاستمراريه إذا أريد بها صرف الوجود الصادق على القليل و الكثير، كما لو اعتبرت الوحده فى القراءه أو الكلام أو

المشى أو الجلوس.

أما إذا أريد بها كم خاص، فظاهر الوحده فيها ما يقابل تكررها بالكم المذكور و لو مع التقطع فيه، كما لو وجبت قراءه الفاتحه مره واحده أو المشى من البيت إلى المسجد كذلك.

و منه الرمس فى المقام، لأن المراد به رمس تمام البدن، لا الانشغال برمس أجزاء البدن بالنحو الصادق على رمس أى مقدار منها.

ثمّ إنه لو سلم حمل الوحده على الدفعه، أو على المعنى الذى سبق لتوجيه ما فى المستند، فاللازم اعتبار التوالى فى رمس أجزاء البدن فى الماء، لا فى تخليل البدن بعد الارتماس و إيصال الماء لما لم يصل إليه به، لخروجه عن الارتماس.

اللهم إلا أن يستفاد ذلك من اعتبار التوالى فى الارتماس بفهم عدم الخصوصية، حيث يفهم منه أنّ الغرض هو عدم الفصل فى وصول الماء لأجزاء البدن.

هذا كله بناء على أنّ ابتداء الغسل بالشروع فى رمس الأجزاء، أما بناء على ما سبق من سيدنا المصنف قدّس سرّه و غيره من أنّ ذلك مقدمه له و أنّ الغسل و الرمس لا يتحققان إلا برمس الجزء الأخير فى ظرف رمس غيره، فهو أمر آنى لا استمرار له، و يتعين حمل الوحده فيه على ما يقابل التعدد، و يكون اعتبار التتابع فى إيصال الماء لأجزاء البدن حال الارتماس بالتخليل و نحوه خاليا عن الدليل، و يتعين ما فى المتن.

بقى فى المقام أمران.

الأول: لو بقى شىء من بدنه لم يستوعبه الماء حال الارتماس، ففيه وجوه أو أقوال.

أولها: وجوب استئناف الغسل:

صرح به فى الدروس، و حكى عن الذكرى و البيان و جملة من متأخري المتأخرين، و فى المنتهى بعد أن تنظر فيه و حكاه عن والده ذكر أنّ فيه قوه.

و كأنه لعدم صحه الغسل الارتماسى، لما سبق من لزوم حمل أدلته على الارتماس الذى يتحقق به استيلاء الماء على تمام البدن، فيتعين البطلان للإخلال بالترتيب أيضا. و سيأتى توضيح حاله.

ثانيها: الاجتزاء بغسل الموضع المذكور:

جعله فى القواعد أقوى الوجوه، و حكى عن الإيضاح، و اختاره فى المستند.

و لعله مطابق لما تقدم عن الذخيره من عدم وجوب استيعاب البدن بالماء حال الارتماس، و إن كان المتيقن من كلماتهم عدم تعمد ذلك و قصد الاستيعاب بالارتماسه و ظهور ما عن الذخيره فى جواز تعمده.

و كيف كان، فقد تقدم ضعف الاستدلال له بإطلاق أدله الارتماس، لاختصاصها بالارتماس الذى يستوعب فيه البدن بالماء.

و منه يظهر ضعف الاستدلال له فى القواعد بسقوط الترتيب، و فى المنتهى بأن الترتيب يسقط فى حقه و قد غسل أكثر بدنه فأجزأه، لقوله عليه السلام: «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» (١).

لوضوح أنّ المسقط للترتيب هو الارتماس الخاص غير المتحقق فى المقام، لا قصده و لا غسل أكثر البدن، و الخبر المذكور قد تضمن صدره الترتيب، و غيره من المطلقات مقيد به.

نعم، استدل فى المستند بصحيح زراره فىمن ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه، و قد تقدم فى آخر الكلام فى الغسل الترتيبى، لأن ترك الاستفصال فيه يقتضى العموم للغسل الارتماسى.

لكنه منصرف إلى الغسل الترتيبى المتعارف، لظهور أنه هو الذى ينسب فيه للمكلف عرفا غسل كل جزء جزء من البدن أو تركه، و أما الارتماسى فالمنسوب فيه للمكلف رمس تمام البدن و غسله، و المناسب معه التعبير بعدم انغسال بعض

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

الأجزاء أو عدم وصول الماء إليه، لا بتركه.

و مثله نصوص اللمعه، لورودها في قضيه خارجيه لا إطلاق لها.

ثالثها: ما في جامع المقاصد و عن الجعفريه من لزوم الإعادة مع طول الزمان و الاكتفاء بغسل الموضع المتروك مع عدمه، و عليه حمل ما في كشف اللثام إطلاق ما سبق من القواعد. و علل في كلماتهم باعتبار وحده الارتماسه بعد ما سبق منهم من تنزيلها على الدفعه العرفيه.

و هو مبنى على أن المراد بالرمس وصول الماء للبشره، و قد سبق المنع منه عند الكلام في عدم وجوب استيعاب الماء لتمام البدن في زمان واحد حقيقى.

رابعها: الاجتزاء بغسل الموضع المتروك و ما بعده من الأعضاء، كما ذكره في الترتيبى:

احتمله في محكى التذکره و نهايه الاحكام، و جعله في القواعد أقوى من وجوب الاستئناف.

و صرح في جامع المقاصد بابتناؤه على أن الغسل الارتماسى يترتب حكما، كما هو الظاهر من كل من جعل ذلك ثمره للترتب الحكمى، على الكلام المتقدم في تفسيره.

لكنه إنما يتم بناء على تفسير الترتب الحكمى بنيه الترتيب، أما بناء على تفسيره بحكم الشارع بطهاره الأعضاء مرتبا فلا يصلح وجهها له، كما ذكره في الجواهر، لأن موضوع الترتب الحكمى هو الارتماس الخاص المفروض عدمه في المقام، فيبطل الغسل بمقتضى إطلاق أدله الترتيب.

و لعل الأولى البناء على الصحه بما يطابق الترتيب، فيصح غسل الرأس مطلقا بتمامه أو مع إتمامه لو كان المتروك بعضا منه و يقتصر على غسل الجانبين، عملا بإطلاق أدله الترتيب.

و دعوى: أنّ غسل أكثر الأعضاء دفعه يبطل رأساً لعدم واجديته لشرط الترتيبى و لا الارتماسى.

ممنوعه، بل يصح على ما لا ينافى الترتيب، لأن اقتران المترتبات لا يقتضى إلا بطلان المتأخر، لعدم تحقق شرطه، و هو سبق المتقدم عليه، أما المتقدم فهو غير فاقد للشرط، إما لعدم رجوع اعتبار الترتيب إلى اشتراطه بالتقدم على المتأخر، أو لتحقيق الشرط المذكور، لفرض بطلان المتأخر المأتى به معه على كل حال، فلا اعتداد به ليخل بشرط المتقدم، و لا يكون المتأخر مشروعاً إلا بالوجود الثانى المتأخر عنه زماناً.

و قد تقدم توضيح ذلك فى فروع اعتبار الترتيب فى الوضوء، فراجع.

هذا كله مع عدم تقدم غسل الرأس بتمامه على البدن بالارتماس، أما مع تقدمه عليه لنيه الغسل بالشروع فى الرمس - بناء على جوازه - مع تقدم رمس الرأس و كون المتروك من غيره، فاللازم صحه غسل الجانب أيضاً بتمامه أو مع إتمامه، بل لو فرض تقدم رمس الأيمن و غسله بتمامه على الأيسر - و إن كان نادراً أو متعذراً - تعين الاكتفاء بغسل المتروك من الأيسر، كل ذلك عملاً بإطلاق أدله الترتيب.

و قد نبه له فى الجمله فى كشف اللثام، بل احتمال كون عدم تقييد الحكم بالإعادته فى كلامهم بذلك لوضوحه، و إن كان المناسب له الالتزام بما ذكرناه أولاً أيضاً.

و أما الإشكال فى الجميع بأنه لما كان المقصود هو الغسل الارتماسى فلا مجال لوقوع الترتيبى، بل ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

فهو مدفوع بأن توقف الغسل الترتيبى على قصده خلاف إطلاق أدلته، و المتيقن اعتبار قصد الغسل فى صحه غسل كل عضو، و هو متحقق بقصد الغسل الارتماسى، لتضمنه قصد غسل العضو بنيه الغسل.

نعم، لو كان مرجع قصده إلى تقييد نيه الغسل به اتجه البطلان، لتخلف

الامتثال بتخلف قيده.

لكنه محتاج إلى عناية خاصه، و ليس قصده غالبا إلا من سنخ الداعى أو القصد المقارن للامتثال اللذين لا يضر تخلفهما به، كما سبق نظيره فى المسأله الواحده و السبعين فى فصل شرائط الوضوء، فراجع.

الثانى: حيث سبق سقوط الترتيب مع الارتماس، فقد وقع الكلام بينهم فى ثبوت ذلك فى غيره مما يبتنى على استيعاب الماء لمجموع البدن، و قد اختلفت كلمات القائلين به فى سعته، فقد اقتصر فى ظاهر النهايه و عن محكى الكاتب على المطر، و زاد عليه فى المبسوط و محكى المختلف الوقوف تحت المجرى، و قيدهما فى المسالك بالغزارة، و ذكر فى محكى الاقتصاد المطر و الميزاب، و زاد عليهما فى المنتهى المجرى، و ذكر فى التذكرة المطر و الميزاب و شبهه، و عن بعض الأصحاب إلحاق صب الماء الشامل للبدن، و ذكر فى القواعد و الروض و الروضه شبه الارتماس، و مثل له فى الأولين بالوقوف تحت المجرى و المطر الغزيرين.

و كيف كان، فقد يستدل عليه بوجوه.

الأول: ما فى كشف اللثام من دخوله فى الارتماس حقيقه، لأنه إحاطه الماء بجميع البدن و انغماسه فيه.

فإن أراد أنه من أفراد الحقيقه، كان مبنيا على أنّ الارتماس هو استيلاء الماء على البدن، و قد سبق المنع من ذلك، و أنه تغطيته بالماء، بل لا ينبغى التأمل فى خروجه عن الارتماس، كما فى جامع المقاصد و قطع به فى المدارك.

و إن أراد ترتب الغرض الحقيقى من الارتماس عليه، و هو استيلاء الماء، فهو مبنى على إلغاء خصوصيه الارتماس فى نصوصه، و جعل الموضوع استيلاء الماء، و لا قرينه عليه.

الثانى: إطلاقات الغسل بعد قصور أدله الترتيب عن المورد.

إما لاشتمال نصوصه على مثل الصب. أو لأن عمده نصوصه ما تضمن المنع

من تأخير الرأس عن البدن غير الحاصل في محل الكلام. أو لأن عمده دليله الإجماع الذي يقصر عن مورد الخلاف.

و فيه: أنّ الجمود على نصوص الصب يقتضى وجوبه، و حيث لا- يمكن البناء على ذلك- كما تقدم- فلا بد إما من رفع حمل النصوص على بيان الكيفية المتعارفه، فلا تكون دليلا على الترتيب، أو إلغاء خصوصيه الصب مع المحافظه على وجوب الترتيب، فتكون دليلا على عموم وجوبه لغير صورته الصب، لا تقييد وجوبه بالصب.

كما أنّ ما تضمن المنع من تأخير الرأس عن البدن ليس من أدله الترتيب- على ما سبق- و لو فرض تتميم دلالة عليه بضميمه عدم الفصل بينه و بين وجوب الترتيب كان دليلا عليه مع الغسل بالمطر و شبهه أيضا، لشمول إطلاقه له.

و أما الإجماع على الترتيب، فإنما لا يصح الاستدلال به في المقام لو كان مبنى دعواه على وجوب الترتيب في الجملة، بحيث يكون عدم وجوبه في الارتماس و نحوه، لعدم الدليل على وجوبه، لا- مع ظهور كلام مدعيه في عموم وجوبه بنحو يحتاج الخروج عنه إلى دليل، كما هو الحال في المقام، حيث أطلقوا اعتبار الترتيب و استدلوا بنصوصه، و اقتصروا في الخروج عنه على الارتماس و شبهه، مما هو في الجملة مورد النصوص المعتمره، بنحو يظهر منهم سقوط الترتيب فيها للدليل، لا عدم وجوبه لعدم الدليل.

بل يظهر من نزاعهم في الترتيب الحكمى قوه عموم الترتيب عندهم، بحيث يحاول تنزيل نصوص الارتماس عليه، فلاحظ.

الثالث: النصوص الواردة في المطر، كصحیح علی بن جعفر عن أخيه عليه السلام:

«أنه سأله عن الرجل يجنب، هل يجزيه من غسل الجنابه أن يقوم في المطر حتى يغسل رأسه و جسده و هو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال: إن كان يغسله

اغتساله بالماء أجزاء ذلك» (١).

و زاد في خبره: «و سألته عن الرجل تصيبه الجنابه و لا يقدر على الماء فيصيبه المطر، أ يجزيه ذلك أو عليه التيمم؟ فقال: إن غسله أجزاء، و إلا تيمم» (٢).

و مرسل محمد بن أبي حمزه عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أصابته جنابه فقام في المطر حتى سال على جسده، أ يجزيه ذلك من الغسل؟ قال: نعم» (٣).

لكنها- مع اختصاصها بالمطر، و ظهور الثاني منها في الاجتراء بإصابه المطر من دون دخل للمكلف- ظاهره في أجزاء من حيثيه حصول الغسل به، في مقابل عدم أجزاء رأسا- لقصور في استيلائه على البدن، أو لعدم استناد نزوله للمكلف، أو لنحوهما- الموجب لاختيار غيره من أفراد الغسل مع قدره عليه، و الانتقال للتيمم مع عدمها، فلا- ينافى اعتبار الترتيب فيه كما يعتبر في الغسل بالماء.

و لو كان الملحوظ عدم اعتبار الترتيب فيه بعد الفراغ عن تحقق الغسل به، كان الأنسب التنبيه على التعميم المذكور، لا على تحقق الغسل به.

و منه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أنّ النسبه بينها و بين إطلاقات الترتيب لما كانت هي العموم من وجه كان المرجع بعد التسايط إطلاقات الغسل، لاندفاعها بأنّ صحته من حيثيه الغسل إنما تستلزم صحته مطلقا مع إطلاق صحه الغسل، أما مع تقييدها بالترتيب فيلزم تقييد صحته به أيضا.

و لا أقل من كون ظهور إطلاقات الترتيب في خصوصيته أقوى من ظهورها في خصوصيه المطر، فتقيد بها.

بل قد يدعى أنّ قوله عليه السلام: «إن كان يغسله اغتساله بالماء.» مشير للتقييد

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٤.

مسأله ١٤ النيه فى هذه الكيفيه يجب أن تكون مقارنه لتغطيه تمام البدن

مسأله ١٤: النيه فى هذه الكيفيه يجب أن تكون مقارنه لتغطيه تمام البدن (١).

المذكور، إذ لا بد فى الاغتسال بالماء مع عدم الارتماس من الترتيب.

و إن كان الظاهر اندفاع ذلك بأنّ القدر المشترك بين غسل المطر للمكلف و اغتساله بالماء هو استيلاء الماء على البدن، و أما الترتيب فهو فعل المكلف بالمباشرة، لاستناده لنيته، لا للمطر، كى ينسب إليه.

نعم، يتجه ذلك لو كان التعبير هكذا: إن كان يغتسل به اغتساله بالماء. فتأمل جيدا.

و بالجملة: لا تنهض هذه النصوص - كبقية الوجوه المذكوره - بإثبات سقوط الترتيب فى محل الكلام، فلا بد - بناء على تماميه أدله الترتيب - من البناء عليه فيه، وفاقا للسرائر و المعتبر و الدروس و جامع المقاصد و غيرها، كما هو الظاهر من الاقتصار على الارتماس فى جملة من الكتب، كالمقنعه و إشاره السبق و المراسم و الشرائع و النافع و الإرشاد و اللمع و غيرها.

ثمّ إنّ مقتضى الوجهين الأولين التعميم لغير المطر مما يشبهه فى الاستيلاء على عموم البدن، و إن اختلفا فى اعتبار الغزارة فى المطر و غيره على الأول، دون الثانى.

أما النصوص، فهى مطلقه من حيثه الغزارة.

نعم، لا- يبعد انصرافها إلى المطر المعتد به. كما أنها مختصه بالمطر، إلا- أن تعمم لغيره لإلغاء خصوصيته عرفا و لو بضميمه نصوص الارتماس، حيث قد يدعى أنّ الموضوع هو استيلاء الماء على مجموع البدن، و إن كان ذلك فى غايه الإشكال، بل المنع.

(١) يعنى: لا بالشروع فى رسم الأجزاء، بنحو يكون غسل الأجزاء تدريجيا تبعا لمرسها، و قد تقدم الكلام فى ذلك عند الكلام فى حقيقه الارتماس، و أنّ الأظهر

مسأله ١٥: لا يعتبر خروج البدن كلاً (١)

جواز النيه بالشروع فى الارتماس.

ثمَّ إنّ الظاهر أنّ المنوى عند الشروع فى الارتماس أو بعد رمس تمام البدن - على الكلام فى ذلك - هو غسل تمام المرموس، فليس له أن ينوى عند رمس تمام البدن غسله تدريجاً، ولا عند رمس بعضه غسل ذلك البعض تدريجاً.

أما الأول، فلأنه المنصرف من تعليق الأجزاء على الارتماسه، لظهوره فى تحققه بمجردهما، غاية الأمر أنه لا بد من استثناء ما يتعارف تأخيرها، كمواضع التخليل و نحوها.

و أما الثانى، فلما سبق من أنّ الجمود على لسان الأدله لا يقتضى جوازه، و إنما يستفاد منها بضميمه ارتكاز مطهره الماء تبعاً، و المتيقن من ذلك ما ذكرنا، فلاحظ.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب، لعدم تنبيههم عليه مع الغفله عنه، بل يأتى ما يظهر منه المفروغيه عنه و الإجماع عليه.

و لا ينافى ذلك ما سبق من بناء المشهور على لزوم الدفعه العرفيه فى الارتماس و عدم جواز الفصل المعتد به فى رمس أجزاء البدن - كما يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه.

لأن مرادهم بذلك لزومها فى الارتماس المنوى به الغسل، لا المنع من رمس البعض لا بنيته، ثمَّ نيه غسل المرموس حين إكمال الرمس أو بعده، فلو نوى الغسل بالشروع فى رمس أجزاء البدن لزم التتابع فى رمس الباقي بنيته، و لو فصل بينها لزم تجديد نيه غسل ما رمسه أولاً و هو مرموس، لا إخراجها ثمَّ رمسه.

و كيف كان، فالمحكى عن جمله من متأخرى المتأخرين - منهم الخراسانى فى الكفايه و الشيخ عبد الله البحرانى - اعتبار خروج تمام البدن قبل الارتماس.

و كأنه لما تقدمت الإشارة إليه عند الكلام في الغسل الترتيبي بالارتماس من أنّ المعتمد هو إحداث الغسل، لا ما يعم البقاء و الاستمرار. أو لأنه مع رسم بعض البدن لا يكون رسم الباقي، بل إتماماً للارتماس، و ظاهر الأدلة كون المطهر هو الارتماس.

لكن تقدم اندفاع الأول. و أما الثاني، فلا مجال له، بناء على ما سبق من أنّ الارتماس هو تغطيه البدن بنحو المجموع بالماء، و أنه إنما يكون برمس الجزء الأخير في ظرف ارتماس غيره، و رسم بعض أجزاء البدن مقدمه له لا شروع فيه.

و أما بناء على أن تغطيته بنحو الانحلال، و أنه أمر تدريجي يكون الشروع فيه برمس الجزء الأول، فقد ذكر غير واحد أنه يصدق عرفاً الارتماس برمس الباقي من البدن، و كأنه لتعارف تعلق الغرض بالارتماس و تجدد إرادته بعد رسم بعض أجزاء البدن، مع احتياج إخراج البدن حينئذ إلى عنايه، فعدم التنبيه عليه في النصوص أوجب الغفلة عنه و فهم العرف العموم منها لذلك.

أو لما يأتي في نيه الغسل بعد ارتماس تمام البدن.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم اعتبار خروج تمام البدن، و لا سيما مع إغفال الأصحاب التنبيه على ذلك مع كثرة الابتلاء به و غرابته، لاحتياجه إلى عنايه خاصه، خصوصاً على مذهب المشهور من لزوم الدفعه العرفيه في الارتماس، لغلبه صعوبتها مع خروج تمام البدن في مثل الحياض الصلبه و شواطئ الأنهار غير العميقه.

فلو كان لازماً لاحتياج للتنبيه عليه بنحو لا يخفى، كما أطال في ذلك في محكي الدر المنظوم و المنتور للشيخ على سبط الشهيد الثاني، و كما شدد النكير على القول باعتبار خروج البدن، و نسبه للتوهم و الوسواس.

(١) يظهر مما ذكره غير واحد في الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر

بل لو ارتمس فى الماء لغرض و نوى الغسل بعد الارتماس كفى إذا تحقق انغسال جميع البدن و هو تحت الماء. و الأحوط استحباباً أن يحرك بدنه (١).

و منها إطلاق الماء و طهارته و إباحته و إباحه الآنيه

و منها: إطلاق الماء (٢)، و طهارته (٣)، و إباحته، و إباحه الآنيه،

و فى نيه الصائم الغسل بالارتماس المفروغيه عنه، بل عن ابن فهد فى المقتصر الإجماع على أنه لو انغمس فى ماء قليل و نوى بعد تمام انغماسه فيه أجزاء، كما ادعى الإجماع على الأجزاء فى المقام النزاقى الكبير على ما حكاه عنه ولده فى المستند.

و هو مبنى على حمل الارتماس فى النصوص على ما يعم المعنى الاسم المصدري له، كما هو المناسب لارتكاز مطهره الماء، و ما عرفت من شمول إطلاق الغسل لبقائه و استمراره.

و كأنه بلحاظ ذلك استظهر فى الجواهر و احتمل فى محكى الدر المنظوم و المنثور صدق الارتماس على من نوى الغسل و هو تحت الماء، و إلا فلا ريب فى عدم صدق الارتماس بالمعنى المصدري بذلك حتى بقاء.

و كيف كان، فلا مجال لما فى المستند من اعتبار خروج الرأس و الرقبه، بل الأحوط خروج بعض آخر، حتى يصدق أنه ارتمس بعد ما لم يكن كذلك، فإنه هو الظاهر المتبادر من الحديث. انتهى.

(١) بل الظاهر لزومه، على ما تقدم نظيره فى الغسل الترتيبى بالارتماس، بل تقدم منه قدس سره ما يظهر منه لزومه، فراجع.

(٢) بلا إشكال، و قد تقدم فى المسأله الواحده و العشرين من مبحث المياه الوجه فيه. و لا بد من بقاءه على الإطلاق إلى أن يتحقق مسمى الغسل الواجب.

(٣) بلا إشكال، و قد تقدم فى الوضوء الإشاره لدليله و بعض ما يتعلق بذلك، كما تقدم فى الفصل الثالث من مباحث المياه الكلام فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، و أنّ الظاهر عدم جواز استعماله فى رفع الحدث.

و المصبب (١)، و المباشرة (٢) اختيارا (٣)، و عدم المانع من استعمال الماء من مرض و نحوه (٤)، و طهاره العضو المغسول، على نحو ما تقدم فى الوضوء (٥).

و قد تقدم فيه أيضا حكم الجبيره (٦) و الحائل (٧)

(١) تقدم الكلام فى ذلك فى الوضوء، كما تقدم الكلام فى فروعه، و فى اعتبار إباحه المكان و الفضاء، و فى الوضوء من إناء الذهب و الفضة. و يأتى بعض ما يتعلق بذلك.

(٢) كما صرح به غير واحد، و فى مفتاح الكرامه أنّ الأصحاب لا يختلفون فى ذلك إلا ما عن ظاهر ابن الجنيد. و يظهر الوجه فيه مما تقدم فى الوضوء.

(٣) أما مع العجز، فالظاهر جواز التوليه، كما صرح به بعضهم، بل الظاهر أنه مفروغ عنه بينهم. و قد تقدم فى الوضوء الاستدلال له ببعض النصوص الواردة فى الغسل. كما تقدم أنّ النيه تكون من المتطهر لا من الغاسل. و قد تقدم أيضا بعض الفروع المتعلقة بذلك، فراجع.

(٤) مما لا يجوز معه صرف الماء فى الغسل، حيث يحرم الغسل، فيمتنع التقرب به، لا مطلق ما يشرع معه التيمم، لما يأتى فى مبحث التيمم إن شاء الله تعالى من أنّ مشروعيته لا تمنع من صحه الطهاره المائيه. و قد تقدم فى الوضوء ما له نفع فى المقام.

(٥) لأنهما من باب واحد، بل سبق أنّ الأصحاب إنما تعرضوا لذلك فى الغسل، كما أنّ النصوص التى استدلت بها فى المسأله واردة فيه.

(٦) لجريانها فى الغسل، على ما سبق فى المسأله التاسعه و الثلاثين من الفصل الثانى من مبحث الوضوء.

(٧) فقد تقدم الكلام فى جواز المسح على الحائل اللاصق اتفاقا، فى المسأله السادسه و الثلاثين من الفصل الثانى من مبحث الوضوء، حيث يظهر منه عدم الفرق بين الوضوء و الغسل.

و غيرهما من أفراد الضروره (١) و حكم الشك (٢) و النسيان (٣)

نعم، تقدم في المسح على الرجلين جواز المسح على الحائل غير اللاصق، لضروره من برد أو نحوه، و يشكل جريانه في المقام، لاختصاص دليله بالمسح الوضوءي على الرجلين، و التعدى منه لمسح الرأس - لو تمّ - لا يقتضى التعدى للغسل الوضوءي، فضلا عن المقام، فلاحظ.

(١) تقدم في أحكام الجبائر التعرض للجرح المكشوف و نحوه مما يضر معه استعمال الماء، و يشترك الغسل مع الوضوء في ذلك، كما يظهر بمراجعته دليل المسأله.

نعم، تقدم في الفصل السادس من مبحث الوضوء الكلام في المسلوس و المبطون، و قد تقدم الإشكال في التعدى لغيرهما من أفراد مستمر الحدث الأصغر.

و أولى بالإشكال: التعدى لمستمر الحدث الأكبر، بل اللازم الرجوع فيه لما تقتضيه القاعده، و قد سبق توضيحه في أول الفصل المذكور.

(٢) بينى على عدم حصول سبب الجنابه مع الشك فيه، و على عدم الغسل مع الشك فيه، كما يجب الغسل مع العلم به و بالجنابه و الشك في المتأخر منهما، مع الاجتراء بالصلاه الواقعه قبل حصول الشك في الفرضين الأخيرين. كما بينى على صحه الغسل لو شك فيها بعد الفراغ منه.

و يظهر الوجه في جميع ذلك و في بعض الفروع المترتبه عليه مما تقدم في الفصل الرابع في أحكام الخلل من مبحث الوضوء. و يأتي في المسأله السابعه و الثلاثين ما يتعلق بذلك.

(٣) فيجب تدارك المنسى من أجزاء الغسل، كما في الوضوء، لإطلاق أدله اعتبارها، و لخصوص صحيحى أبى بصير و عبد الله بن سنان الواردين في اللمعه «١»،

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ١.

و ارتفاع السبب المسوغ للوضوء الناقص فى الأثناء و بعد الفراغ منها (١)، فإنّ الغسل كالوضوء فى جميع ذلك (٢).
نعم، يفترق عنه فى جواز المضى مع الشك بعد التجاوز و إن كان فى الأثناء (٣)، و فى عدم اعتبار الموالاه فيه (٤).

و صحيح زراه الوارد فىمن ترك بعض ذراعه أو بعض جسده «١»، و قد تقدمت فى آخر الكلام فى الغسل الترتيبي.

(١) فقد تقدم الكلام فى ذلك فى المسأله الواحده و الأربعين من الفصل الثانى، فى أحكام الجبائر من مبحث الوضوء.

(٢) أشرنا إلى عدم اشتراكهما فى حكم المسح على الحاجب غير اللاصق، و فى حكم المسلوس و المبطون.

و ربما كان هناك بعض الفوارق الأخرى لا أستحضرها فعلا، فاللازم النظر فى أدله الأحكام المذكوره، لأنها المعيار فى التعميم.

(٣) يأتى الكلام فى ذلك فى المسأله السابعه و الثلاثين إن شاء الله تعالى.

(٤) كما هو المعروف بين الأصحاب، و فى الحدائق أنّ ظاهر كلامهم عدم الخلاف فيه و الاتفاق عليه، بل صرح بالإجماع عليه فى جامع المقاصد و كشف اللثام و محكى التحرير و نهايه الاحكام و شرح الجعفرىه، و هو الظاهر من نسبه لعلمائنا فى التذكره و المنتهى، و فى المدارك أنّ الأصحاب قاطعون به.

لكن ظاهر نسبه فى الروضه للمشهور وجود المخالف فيه، و لم أعر على من أشار إليه.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

ص: ٥٤٩

و كيف كان، فيقتضيه صحيحا محمد بن مسلم «١» و هشام بن سالم «٢» المتقدمان في آخر الكلام في وجوب تقديم الرأس على البدن، و صحيح حريز المتقدم في تلك المسألة «٣».

و صحيح إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إن عليا عليه السلام لم ير بأسا أن يغسل الجنب رأسه غدوه و يغسل سائر جسده عند الصلاة» «٤»، و قريب منه ما عن الصدوق في كتاب عرض المجالس «٥».

و لا يخفى أنّ النصوص المذكوره إنما تنهض بنفى اعتبار الموالاه بين الأعضاء- بناء على وجوب الترتيب- لا في العضو الواحد.

و قد يستدل فيه- مضافا إلى إطلاقات الغسل- بصحيح زراره، الوارد فيمن ترك بعض ذراعه أو بعض جسده «٦»، و الصحيحين الواردين في اللمعه «٧»، و قد تقدمت في آخر الكلام في اعتبار الترتيب.

لكن تشكل الإطلاقات بصلوح نصوص تعليم غسل الجنابه- المتقدمه في الاستدلال على الترتيب- لتقييدها، بناء على ورودها لبيان الكيفيه الواجبه- كما هو مبني الاستدلال بها على الترتيب- لظهورها في غسل تمام كل عضو بالصب الذي تضمنته.

و يشكل صحيح زراره بظهوره في عدم تعمد الترك.

كما أنه لا إطلاق للصحيحين الواردين يشمل فوت الموالاه و لا العمده، لورودهما في قضيه خارجيه.

فالعمده ظهور اتفاق الأصحاب على الحكم مع كثره الابتلاء به بالنحو

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ١.

ص: ٥٥٠

المانع من خفاء الحكم فيه، وقد يوجب ذلك فهم عدم خصوصية الموالاه بين الأعضاء من النصوص المتقدمه، و عدم خصوصيه عدم التعمد من الصحاح الأخيره.

و لأجل ذلك يلزم رفع اليد عن ظهور نصوص تعليم غسل الجنابه فى الوجوب، لو تمّ فى نفسه، فلاحظ.

بقى شىء، و هو أنّ عدم وجوب الموالاه إنما هو بالنظر لأصل الغسل، و قد تجب لعارض، كما فىمن يفجؤه الحدث الأصغر لو أراد تفريق أجزاء الغسل، بناء على بطلان الغسل بتخلله فى أثنائه.

و كذا فى مثل المستحاضه ممن يستمر منه الحدث الأكبر، حيث قد يقال بوجوب الموالاه فى الغسل و المبادره للصلاه بعده، و إلا بطل الغسل و وجب استئنافه، لعدم العفو عما سوى القدر الضرورى من الحدث، كما نبه له فى الجمله فى جامع المقاصد.

لكن العفو عن مقدار الضروره محتاج لدليل، و بدونه يتجه عدم صحه الغسل، كما نبهنا لنظيره فى أول الكلام فى المسلوس و المبطون.

نعم، لا إشكال فى العفو المذكور فى المستحاضه، و يأتى تمام الكلام فيها فى محله إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ الموالاه قد تجب تكليفاً، لضيق الوقت، أو للعلم بفقده الماء، كما نبه له فى جامع المقاصد و غيره، بل قال فيه: «أما إذا خاف فجأه الأ-كبر فيجب، محافظه على سلامه العمل من الإبطال، مع احتمال العدم، إذ الإبطال غير مستند إليه»، و نحوه فى الحدائق.

و ظاهرهما المفروغيه عن حرمة إبطال الغسل بتعمد الحدث.

و لم يتضح وجهه، لعدم ثبوت عموم حرمة إبطال العمل، على ما ذكرناه فى لواحق مبحث الأقل و الأ-كثر الارتباطيين من الأصول، و عدم الدليل الخاص على حرمة إبطال الغسل.

بل لا يظن من أحد البناء على وجوب إكمال الغسل قبل إرادته الحدث الأكبر أو الأصغر، بناء على إبطاله له، و وجوب إتمامه فى الارتماسه الواحده بنحو لا يجوز

لا فى الترتيبى و لا فى الارتماسى (١).

مسأله ١٦ الغسل الترتيبى أفضل من الغسل الارتماسى

مسأله ١٦: الغسل الترتيبى أفضل من الغسل الارتماسى (٢).

الخروج من الماء قبله، و نحو ذلك مما يكشف عدم تنبيههم عليه مع عموم الابتلاء به عن تسالمهم على عدمه، فلاحظ.

(١) تقدم الكلام فى ذلك عند الكلام فى حقيقه الغسل الارتماسى.

(٢) كما نسبه فى الحدائق إلى بعض محدثى متأخرى المتأخرين، و به صرح فى العروه الوثقى و أمضاه جمله من محشيها، و نسبه سيدنا المصنف قدس سره إلى كثير ممن عاصره أو قارب عصره.

و استدل عليه فى الحدائق بظهور أخبار الارتماس فى أنه رخصه و تخفيف، و أنّ الأصل الترتيب.

كما استدل عليه سيدنا المصنف قدس سره بأنه مقتضى الجمع بين الأمر بالترتيب فى نصوصه و الحكم بإجزاء الارتماس فى نصوصه.

و يشكل الأول: - مضافا إلى عدم الدليل على أفضليه الأصل من الرخصه- بأنّ النصوص لم تتضمن أجزاء الارتماس عن الغسل الترتيبى لتوهم ما ذكر، بل عن أصل الغسل، فلا تدل إلا على شمول الغسل المطلوب له.

و الثانى: بأنه لا- يناسب استفاده وجوب الترتيب فى غير الارتماسى من النصوص المذكوره عندهم، إذ عليه لا- مخرج عن الإطلاقات المقتضيه لصحة الغسل بدونه.

بل لا بد فى استفادته منها إما من حملها على إرادته الغسل بالماء القليل تدريجا- كما هو المتعارف- مع إبقائها على ظهورها فى الوجوب، أو على الوجوب التخيير، الذى يكون طرفه الآخر الارتماسى.

و على كلا الوجهين لا تنهض بإثبات أفضليه الغسل الترتيبى.

نعم، لورود الأمر بالترتيبى و أجزاء الارتماسى، مع المفروغيه عن

مسأله ١٧: يجوز العدول من الترتيبى إلى الارتماسى (١).

مشروعيتها في الجملة و عدم مشروعيه غيرهما، كان الجمع بالوجه المذكور متجها، فلاحظ.

(١) كما صرح به في العروه الوثقى، و صرح بعكسه أيضا، و هو مبنى على إمكان تحقق الارتماسى تدريجا، ليتمكن العدول عنه في أثناءه.

كما أنّ محل الكلام العدول عنه حال الارتماس قبل إكماله بالتخليل و نحوه، أما لو كان بعد إبطاله بالخروج قبل إكماله، فلا إشكال في جواز الاستئناف ترتيبا أو ارتماسا.

هذا، و قد قال في العروه الوثقى بعد ذكر الوجهين: «بمعنى رفع اليد عنه و الاستئناف على الوجه الآخر»، و أراد بذلك دفع توهم احتساب من وقع من المعدول عنه المعدول إليه، نظير نيه العدول من صلاة لأخرى في الأثناء.

و قد تابعه على ما ذكره جملة من المحشين.

لكن لا يبعد البناء على احتساب غسل الرأس في الارتماس لو عدل منه للترتيبى، لما سبق فيما لو لم يستوعب الماء في الارتماس بعض البدن من شمول إطلاق نصوص الترتيب للغسل الواقع بنيه الارتماس، فلاحظ.

و كيف كان، فقد استدل سيدنا المصنف قدس سره لجواز العدول من أحد الغسلين للآخر بإطلاق الأدله.

و قد يشكل بظهور أدله الترتيب في طهاره كل موضع بوصول الماء إليه بنحو الانحلال، فمع طهاره بعض البدن بالشروع في الترتيبى لا يبقى موضوع للغسل الارتماسى، لظهور أدلته في أجزاء الارتماس عن تمام الغسل لا عن بعضه، و لا دليل على مبطلية نيه الارتماسى لما وقع من الغسل الترتيبى، ليتحقق موضوع الارتماسى و يصح.

نعم، قد يتجه ذلك في العدول من الارتماسى للترتيبى، لعدم الدليل على

مسأله ١٨: يجوز الارتماس فيما دون الكر (١)،

ترتب شىء من الأثر على الارتماسى قبل إكماله، فيبقى موضوع الترتيبى و يصح لإطلاق أدلته.

اللهم إلا أن يقال: لَمَّا كان موضوع كل من الغسلين هو الجنب، فهو لا يرتفع بطهاره بعض البدن بالشروع فى أحد الغسلين، و لا ينافى ظهور نصوص الارتماسى فى أجزاء الارتماس عن تمام الغسل، لإمكان تحقق تمام الغسل به حتى بالإضافة إلى ما طهر من البدن، لقابليه الطهاره للتأكد، فيكون الغسل الحاصل بالارتماس موجبا لأصل الطهاره بالإضافة لما لم يطهر، و لتأكدها بالإضافة لما طهر.

و لو لا ذلك أشكل أيضا العدول من الارتماسى للترتيبى قبل بطلانه بالخروج من الماء، لما أشرنا إليه عند الكلام فى حقيقه الغسل الارتماسى من أن مقتضى ارتكاز مطهره الماء طهاره كل جزء من البدن بوصول الماء إليه بنحو الانحلال. فلا مخرج عن إطلاق الأدله، و لا سيما مع غفله العرف عن وجه المنع المذكور، فلاحظ.

(١) لإطلاق النصوص، سواء نوى الغسل بالشروع فى رمس أجزاء البدن، أم برمس الجزء الأخير منه، أم بتحريكه تحت الماء بعد رمسه فيه، كما سبق فى الفرع الأول من فروع الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر فى الفصل الثالث من مباحث المياه.

و دعوى: أنه بناء على عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر لا يصح الغسل الارتماسى به إذا كان تدريجيا، لأنه بغسل الجزء الأول يصير الماء مستعملا فى رفع الحدث الأكبر، فلا يجوز إكمال الغسل به، كما لو اغتسل فيه ترتيبا بنحو الارتماس.

مدفوعه: بأن توقف غسل كل جزء من البدن فى الارتماسى على غسل بقيه الأجزاء مانع من صدق الماء المستعمل قبل إكمال الغسل، بخلاف الغسل الترتيبى.

بل لا- بد فى امتناع الترتيبى بنحو الارتماس من تعدد الغسل عرفا، لتحقق الفصل بين أجزائه، بنحو يصدق على الماء حين استعماله للعضو المتأخر أنه غسله العضو الأسبق، و لا يجرى مع وحده الغسل و استمراره على الأعضاء بالترتيب، بإجراء الماء عليه من أعلاه لأسفله، على ما يتضح بمراجعته ما سبق فى الفرع المشار إليه.

و منه يظهر أنه بناء على عدم اعتبار الترتيب فى غير الارتماس أيضا و الاكتفاء بمطلق الغسل حيث لا ارتباطيه بين أجزاء البدن فى الارتماس، يتعين البناء على صحة الغسل حال الارتماس فى الماء إذا وقع دفعا أو تدريجيا من دون فصل معتد به. أما لو فصل بين أجزائه و انفصل الماء الذى غسل به بعض البدن و اختلط ببقية الماء، فلا مجال لإكمال الغسل به. فلاحظ.

هذا، و فى المقنعه: «و لا- ينبغى له أن يرتمس فى الماء الراكد، فإنه إن كان قليلا أفسده و لم يطهر به، و إن كان كثيرا خالف السنه بالاغتسال فيه»، و فى التهذيب:

«فالوجه فيه: أن الجنب حكمه حكم النجس إلى أن يغتسل، فمتى لاقى الماء الذى يصح فيه قبول النجاسه فسد».

و هو كما ترى لا- يمكن البناء عليه بظاهره، بل لا- يظن منهما الالتزام به، لما هو المعروف من مذهب الإماميه من طهاره بدن الجنب و عدم فساد الماء بملاقاته، و لذا حكموا باستحباب غسل اليد قبل الاعتراف بها من الإناء، مع المفروغيه عن جواز مسها للماء قبل غسلها، فضلا عما بعده.

و من هنا، ربما يحمل كلام المقنعه على الدعوى المتقدمه التى سبق اندفاعها، أو على صورته تلوث بدن الجنب بالنجاسه.

لكن ظاهر المعبر و التذكرة و المنتهى و غيرها حمل الإفساد فيه على سلب الطهوريه عنه من الحدث بعد إكمال الغسل به، لا بنحو يمنع من صحة الغسل به، بل ظاهر المنتهى و غيره حمل كلام التهذيب على ذلك أيضا.

و هو قد يتم فى كلام المقنعه بناء على نقله فى كلامهم بحذف قوله: «و لم يطهر به» المثبت فى المطبوع منها، و لا يتم فى كلام التهذيب، لظهوره فى فساد الماء بمجرد ملاقاه بدن الجنب، كما لو لاقى النجس.

و إن كان يجرى على الماء حكم المستعمل في رفع الحدث الأكبر (١).

مسألة ١٩ إذا اغتسل باعتقاد سعه الوقت فتبين ضيقه

مسألة ١٩: إذا اغتسل باعتقاد سعه الوقت فتبين ضيقه، فإن قصد الأمر الأدائي بالصلاه (٢) فغسله باطل (٣)،

ثم إنه ربما يستدل لعدم صحه الغسل الارتماسى فى الماء القليل بما عن الدعائم من قوله صلى الله عليه وآله: «لا يغتسل أحدكم فى الماء الدائم» (١)، و قريب منه النبوى العامى «٢».

و مرسله الذكرى: «الارتماس فى الجارى و فيما زاد على الكر من الواقف «٣» و لا فيما قل» «٤».

لكن لا مجال للتعويل عليها مع ضعفها، و لا سيما مع كون المرسله بعبارة الفقهاء أشبهه، و النبويان مطلقان يشملان الماء الكثير، و ليس تنزيلهما على القليل بأولى من حملهما على الكراهه.

(١) و هو ما استظهرناه آنفا من عدم جواز رفع الحدث به، لإطلاق ما دل على عدم رفعه بالماء الذى يغتسل به من الجنابه.

و توهم: أن الماء المذكور قد اغتسل فيه لا به.

مدفوع: بأن المراد من الاغتسال بالماء كونه آله الغسل، و هو حاصل مع الارتماس فيه، كما يحصل مع الصب و الدلك.

(٢) يعنى: فإن قصد بغسله الشروع فى امتثال الأمر الأدائي بالصلاه، فقوله:

(بالصلاه) متعلق ب (الأمر) لا ب (قصد)، لأن معيار صحه الغسل و بطلانه ما يقصد به لا ما يقصد بالصلاه.

(٣) لانكشاف عدم تحقق الامتثال بالغسل، فيبطل، لأنه من العبادات المعتره

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣٥ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ١٥.

(٢) الجواهر ج: ٣ ص: ١٠٠ طبعه النجف الأشرف، و حكيت عن كنز العمال ج: ٥ ص: ٨٥ برقم: ١٧٩٤.

(٣) الظاهر زياده الواو.

(٤) الذكرى: فى مبحث واجبات غسل الجنابه.

فيها أن تقع امتثالا.

لكنه مبني. أولا: على مباينه الأمر الأدائي للأمر القضائي، كى لا يقع ما قصد به امتثال أحدهما امتثالا للآخر.

و ثانيا: على أن مرجع عباديه الغسل إلى اعتبار وقوعه امتثالا لأمره أو أمر ما يتوقف عليه - كالصلاه - كى يلزم من فرض عدم وقوعه امتثالا فى المقام - لعدم تحقق الأمر المقصود به امتثاله - بطلانه.

و كلاهما ممنوع.

أما الأول، فلأن مقتضى الجمع بين الأمرين عرفا حمل الأمر الأدائي على تعدد المطلوب، و القضائي على وحدته، فالماهيه المطلقة المنطبقه على ما بعد الوقت مطلوبه فيما قبل الوقت و فيما بعده، و خصوصيه الوقت مطلوب آخر، فتخلف خصوصيه الأداء لا يوجب مباينه ما وقع لما قصد، بل تخلف بعض ما قصد مع تحقق البعض الآخر، فيقع امتثالا لأمره، كما لو نوى الائتمام فظهر تخلف بعض شروطه، حيث لا إشكال ظاهرا فى صحه الصلاه فرادى.

نعم، لو رجع قصد الخصوصيه إلى إناطه امتثال أمر الصلاه بها، بحيث تكون قيده - كما هو مفاد الشرطيه - اتجه البناء على عدم تحقق الامتثال تبعا لتخلف شرطه.

لكنه بعيد جدا، لابتناؤه على عنايه خاصه، كما سبق فى المسأله الواحده و السبعين فى فصل شروط الوضوء، فراجع.

و أما الثانى، فلعدم كون أمر الغسل و غيره من الطهارات عباديا يتوقف سقوطه على قصد امتثاله - كما هو الحال فى سائر العبادات - بل غايه ما دل عليه الدليل لزوم وقوعه بوجه قربى، و لو بقصد الامتثال به خطأ أو رجاء أو بقصد التهيؤ لامتثال أمر غير فعلى أو غير ذلك، على ما أوضحناه فى المسأله الواحده و السبعين من الفصل المذكور.

و من هنا يتعين البناء على صحه الغسل فى المقام، و كذا الحال فى بقيه الطهارات.

و إن قصد الأمر المتعلق به (١) فغسله صحيح (٢).

مسألة ٢٠ ماء غسل المرأة عليها لا على الزوج

مسألة ٢٠: ماء غسل المرأة من الجنابه أو الحيض أو نحوهما عليها لا على الزوج (٣).

(١) يعنى: بنحو ينطبق على الأمر القضائي، أو أمر الكون على الطهاره، أو نحوهما، و إن أخطأ فى اعتقاد كونه أدائيا.

(٢) لانطباق ما قصد على ما وقع، فيصح امتثاله به، و يكون مقربا بلا إشكال. و مجرد الخطأ فى اعتقاد خصوصيه الأداء لا ينافى التقرب بعد عدم دخله فى الامتثال المقصود.

نعم، سبق فى المسألة الثالثه و الستين التنبيه إلى أنّ التقرب قد يكون بلحاظ الملاك أو بلحاظ الأمر الترتبى، فراجع.

(٣) لما كانت المرأة هى المكلفه بالغسل كان الواجب عليها تحصيل مقدمته ببذل عوض الماء و غيره، و لذا لا ريب فى وجوب ذلك عليها لو لم يقدّم به الزوج قصورا أو تقصيرا.

غايه ما فى الأمر أنه لو كان من النفقات الواجبه لوجب عليه بذله و انشغلت به ذمته كما تشغل بسائر نفقاتها، و هو الذى وقع الكلام فيه بينهم.

فعن الذكرى وجوب بذله على الزوج، و فى مبحث الحيض من جامع المقاصد: «ماء الغسل على الزوج على الأقرب، لأنه من جملة النفقه، فيجب نقله إليها، و لو احتاجت إلى الحمام أو إلى إسخان الماء لم يبعد القول بوجوب العوض، دفعا للضرر. مع احتمال العدم، نظرا إلى أن ذلك من مؤن التمكين الواجب عليها، و هو ظاهر فى غير الجنابه، خصوصا إذا كان السبب من الزوج»، و ظاهره وجوب البذل على الزوج فى الجنابه دون غيرها، أو دون الحيض و إن حكى عنه وجوب البذل مطلقا.

و فى المنتهى: «هل يجب على الزوج ثمن الماء الذى تغتسل به المرأة؟»

للحنفيه فيه تفصيل: قال بعضهم: لا يجب مع غناها، و مع الفقر يجب على الزوج تخليتها لينقل [لتنقل ظ] إلى الماء أو ينقل الماء إليها، و قال آخرون: يجب عليه كما يجب عليه ماء الشرب، و الجامع: أن كل واحد منهما مما لا بد منه. و الأول عندى أقوى»، و هو ظاهر فى عدم وجوبه على الزوج غنيه كانت أو فقيره، و أنه مع غناها لا يجب على الزوج التخليه بينها و بين الماء، بل يجب عليها تحصيله بالثمن، و مع فقرها يحرم عليه منعها من الخروج للماء، بل يخلى بينها و بينه أو ينقله إليها.

و لا وجه لاستفاده التفصيل منه فى بذل الثمن لها بين فقرها و غناها، ثم الإشكال عليه بعدم مناسبه لحكم نفقه الزوجه.

و كيف كان، فقد أشار فى جامع المقاصد و غيره للاستدلال على وجوب بذل ثمن الماء على الزوج بأنه من جمله نفقتها، و هو موقوف على ثبوت عموم وجوب نفقه المرأه على زوجها بنحو يشمل ذلك.

و قد يستدل عليه بقوله تعالى وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (١) بدعوى: أن بذل النفقه المتعارفه من حيثه الزوجيه- و منها ماء الغسل- لا بد منه فى تحقق المعاشره بالمعروف.

و قوله تعالى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (٢).

بدعوى: أنه لما لم يمكن حمله على مسمى الإنفاق بنحو صرف الوجود، و لا على إنفاق كل شىء، كان الظاهر مع حذف متعلق الإنفاق إرادته النفقه المتعارفه من حيثه الزوجيه- كما فى الجواهر- أو النفقه المحتاج إليها، لابتناء النفقه على سدّ الحاجه و انصرافها لذلك.

و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: خمسه لا يعطون من الزكاه شيئاً: الأب و الام و الولد و المملوك و المرأه، و ذلك أنهم عياله

(١) سورة النساء: ١٩.

(٢) سورة الطلاق: ٧.

لازمون له» (١)، فقد ذكر سيدنا المصنف قدس سره أنّ المناسب لارتكازيه التعليل كون مانعيه عيالته بهم و لزومهم له من إعطائهم الزكاه بلحاظ كونهما موجبين لغناهم، أو لارتكاز امتناع تكليفه بالإنفاق عليهم من جهتين الزكاه و العيولوله معا، لعدم التداخل، و مقتضى ذلك كون اللازم عليه أن ينفق عليهم كل ما يحتاجون إليه مما تقوم به الزكاه.

و عليه يجب بذل ماء الغسل، لدخوله في ذلك.

و الكل لا يخلو عن إشكال أو منع.

أما الآيه الأولى، فلعدم دخل الإنفاق بالمعاشره، بل الظاهر منها ما يعود للأخلاق، كما يناسبه سياقها أيضا، لقوله تعالى قبل ذلك
 ﴿لَا تَعْضَلُوهُمْ لَتَذْهَبُوا بِنِعْمٍ مَّا آتَيْتُمُوهُمْ﴾.

نعم، بعد ثبوت وجوب النفقه قد يكون بذلها مقتضى المعاشره بالمعروف شرعا، نظير ما في مرسل العياشى من تفسير الإمساك بالمعروف بكف الأذى و إحياء النفقه (٢). إلا أنّ ذلك يقتضى توقف المعاشره بالمعروف على بذل النفقه الشرعيه من دون تعيين لها، لا النفقه المتعارفه، ليكشف عن وجوبها شرعا.

و أما الثانيه، فلعدم ظهورها في تشريع وجوب الإنفاق على الزوجه، لیتجه احتمال حملها على ما سبق، بل في إلحاق المطلقه بالزوجه في وجوب النفقه المفروغ عنها، من دون نظر لتحديدتها، لورودها في سياق أحكام الطلاق.

اللهم إلا أن يقال: التعرض فيها لتحديد الإنفاق بحسب الطاقه ظاهر في عدم كونها بصدد مجرد إلحاق المطلقه بالزوجه في النفقه المفروغ عنها، بل في مقام تشريع وجوب الإنفاق على المطلقه، فيتجه حمل إطلاقها على ما سبق، و يتعدى منها للزوجه بعدم الفصل أو الأولويه العرفيه، لارتكاز كون الإنفاق عليها لأجل بقاء شىء من علقه الزوجيه و عدم بينونتها منه.

نعم، يأتي الإشكال في حملها على ما سبق من وجه آخر، كما يأتي من

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب المستحقين للزكاه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ١٣.

النصوص ما ظاهره ورودها فى الزوجه و اختصاص النفقه فيها بالأكل و اللباس، فلا تنهض بالاستدلال.

و أما التعليل فى الصحيح، فلا قرينه على ابتناؤه على أحد الوجهين، لوضوح عدم كون وجوب الإنفاق على شخص موجبا لغناه مع إمكان فقر المكلف بنفقته و إن كان واجدا للنصاب الزكوى. و عدم وضوح كون عدم التداخل ارتكازيا، بعد عدم كون استحقاق النفقه من كل من الجهتين ملازما لحصولها منهما معا، لإمكان عدم تهيوؤ الزكاه، و عدم بذل المكلف النفقه لها قصورا أو تقصيرا.

فلا يصح التعليل بأحد الأمرين، إلا بلحاظ كونه غالبا راجعا إلى كونه حكمه لا عله يتبعها الحكم سعه و ضيقا، و حينئذ يمكن أن تكون الحكمه هى استحقاق بعض النفقه التى تقوم بها الزكاه لا- كلها، كما يمكن أن تكون الحكمه كون دفع الزكاه إلى الزوجه التى تشغل الذمه بنفقتها مع الفقر موجبا لملكها مقدار النفقه الواجبه مرتين، و إلى من تجب نفقته من الأقارب و المملوك موجبا لعود نفعها لصاحبها، حيث له أن يتكل عليها فى ترك الإنفاق عليهم، لاشتراط استحقاقهم للنفقه بحاجتهم، و لا يتعين المدفوع منها للنفقه غير الواجبه على صاحبها، لعدم المعين له بعد عدم مشروعيه اشتراط نوع المصرف على الفقير.

على أنه لا- يمكن البناء على كون النفقه الواجبه هى التى يجوز دفع الزكاه لها، مع وضوح سعه جهه الزكاه، و كون المعيار فيها النفقه التى تناسب شأن الفقير من نفقه شخصه و نفقه عياله الشرعيين و العرفيين، كما تعم النفقات الراجعه للمعاش و الجاه و المعاد من الديون و الكفارات و نحوها حتى بعض المستحبات كالحج و الصدقه كما تضمنته النصوص.

و دعوى: أن ذلك لا- يمنع من استفاده العموم من التعليل، غايته أنه يكون مخصصا فيما ثبت عدم وجوبه، مع الرجوع له فى مورد الشك، كالمقام و نحوه.

مدفوعه: بأن ظهور كثره التخصيص مانع من استفاده العموم من التعليل و حجيته فيه، و كاشف عن كون التعليل حكمه أو بلحاظ جهات آخر خفيت علينا.

و لا سيما مع أنّ لزوم كون التعليل ارتكازيا يدور الحكم مداره، إنما هو بلحاظ الحكم المعلل الذى سيق التعليل له و قصد به التنبيه لوجهه، و هو فى المقام عدم إعطاء الزكاه للأشخاص المذكورين.

فيحمل على ما يناسب التعليل، لا- ما هو محل الكلام من تحديد النفقه الواجه، لابتناء التعليل على المفروغيه عنه من دون أن يكون عله له.

فلو أمكن حمل المنع من إعطاء الزكاه للأشخاص المذكورين على الإعطاء للنفقه الواجه، أو على حال قدره المعيل على الإنفاق عليهم مثلا، لأجل التعليل، كان أولى من حمل النفقه الواجه على ما يجوز دفع الزكاه له.

و مما سبق يظهر الإشكال فى حمل الآيه الثانيه و نحوها مما يتضمن إطلاق الإنفاق من دون تعيين النفقه- لو فرض وجوده- على الإنفاق بمقدار الحاجه- لو فرض أنه اللازم بمقتضى الإطلاق- لما سبق من عدم إمكان الالتزام بذلك على عمومه، بل لزوم كثره التخصيص مانعه من استفاده العموم منه.

و مثله حملها على المتعارف، إذ لو أريد به التعارف وقت نزول الآيه، فهو مما لا- طريق لمعرفته، و لا يتضح بناء العقلاء على أصاله تشابه الأزمان فى التعارف.

و إن أريد به التعارف فى كل زمان بحسبه، فهو- مع بعده فى نفسه- موقوف على كون التعارف بعنوانه قيذا فى موضوع الحكم، و هو خلاف الإطلاق، و الوجه المتقدم- لو تمّ- يقتضى كونه قرينه حاله عامه لتعيين المراد من إطلاق الإنفاق، بحيث يحرز به كون المراد منه إنفاق ما يتعارف إنفاقه بواقعه لا بعنوان كونه متعارفا.

و من الظاهر أنّ الصالح للقرينيه هو التعارف حين ورود الإطلاق، لا حين العمل به.

و قد تحصل من جميع ما تقدم، عدم ثبوت الإطلاق بالنحو الشامل للمقام.

على أنه لا- مجال للتعويل على الإطلاق و لا- على مفاد التعليل- لو تمّ ما سبق فى تقريبهما- مع ظهور النصوص الكثيره فى انحصار النفقه بالإطعام و الكسوه.

منها: الصحيح عن جميل: «قال: لا يجبر الرجل إلا على نفقه الأبوين و الولد.

قال ابن أبي عمير: قلت لجميل: و المرأة؟ قال: قد روى عنبه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا كساها ما يوارى عورتها و يطعمها ما يقيم صلبها أقامت معه و إلا- طلقها. قلت: فهل يجبر على نفقه الأخت؟ فقال: لو اجبر على نفقه الأخت لكان ذلك خلاف الروايه» (١).

و خبر يونس بن عمار: «زوجنى أبو عبد الله عليه السلام جاريه كانت لإسماعيل ابنه فقال: أحسن إليها. قلت: و ما الإحسان إليها؟ قال: أشبع بطنها و اكس جثتها و اغفر ذنبها» (٢).

و منها: النصوص الواردة فى بيان حق الزوجه، كصحيح إسحاق بن عمار:

«قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما حق المرأة على زوجها الذى إذا فعله كان محسنا؟ قال:

يشبعها و يكسوها، و إن جهلت غفر لها» (٣)، و غيره.

و منها: النصوص الواردة فى تفسير الآيه الثانيه المتقدمه، كصحيح ربعى و الفضيل بين يسار عنه عليه السلام: «فى قوله تعالى وَ مَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ قَالَ: إن أنفق عليها ما يقيم ظهرها [صلبها. خ ل] مع كسوه و إلا فرق بينهما» (٤).

فإنّ الاقتصار فى الطائفه الأولى على الأمرين، و ذكرهما فى الثانيه فى بيان حق الزوجه، و فى الثالثه فى تفسير آيه النفقه ظاهر فى انحصار النفقه الواجبه بهما.

و دعوى: أنّ احتمال جمله منها على وجوب الطلاق بتخلف النفقه المذكوره شاهد بورودها فى بيان النفقه التى يجب الطلاق بتخلفها، نظير صحيح أبى بصير: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من كانت عنده امرأه فلم يكسها ما يوارى عورتها و يطعمها ما يقيم صلبها كان حقا على الإمام أن يفرق بينهما» (٥).

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب النفقات حديث: ٢.

ص: ٥٦٣

كما ترى! لعدم التنافى بين انحصار النفقه الواجبه بالإطعام و الكسوه و وجوب الطلاق بتخلفهما، بل المناسب للمرتكزات كون وجوب الطلاق بتخلفهما متفرعا على وجوبهما، و لذا ساق جميل روايه عنبيه فى مقام بيان وجوب نفقه الزوجه.

و دعوى: أن عدم ذكر الإسكان الواجب قطعاً فى هذه النصوص شاهد بعدم ورودها فى مقام الحصر.

مدفوعه: بأنّ الأولى جعل ذلك شاهداً على انصراف النفقه فى هذه النصوص عن الإسكان و أنّ المراد بها ما يتجدد صرفه و تتلف عينه، دون الإسكان المبنى على الانتفاع بالعين مع بقائها، للمفروغيه عن وجوبه لابتناء الزوجيه على تكوين البيت للزوجين بنحو لا يحتاج للتنبيه، و لذا قوبل بالنفقه فى جملة من النصوص الوارده فى المطلقه، كقوله عليه السّلام فى صحيح سعد: «و لها النفقه و السكنى حتى تنقضى عدتها» (١).

هذا، و فى حديث شهاب: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ما حق المرأة على زوجها؟ قال: يسد جوعتها و يستر عورتها و لا يقبح لها وجهها، فإذا فعل ذلك فقد و الله أدى إليها حقها. قلت: فالدهن؟ قال: غبا يوم و يوم لا. قلت: فاللحم؟ قال: فى كل ثلاثه، فيكون فى الشهر عشر مرات لا أكثر من ذلك، و الصبغ فى كل سته أشهر، و يكسوها فى كل سنه أربعة أثواب ثوبين للشتاء و ثوبين للصيف، و لا- ينبغى أن يقفر بيته من ثلاثه أشياء: دهن الرأس و الخل و الزيت [الخل و الزيت و دهن الرأس. خ ل] و يقوتهن بالمد، فإنى أقوت به نفسى، و ليقدر لكل إنسان منهم قوته، فإن شاء أكله و إن شاء وهبه و إن شاء تصدق به. و لا تكون فاكهه عامه إلا أطمع عياله منها، و لا يدع أن يكون للعيد عندهم فضل [للعيد من عيدهم خ ل] فضل فى الطعام أن يسنى لهم [ينيلهم خ ل] ما لم يسنى لهم [لا ينيلهم خ ل] فى سائر الأيام» (٢).

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب النفقات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب النفقات حديث: ١.

و مقتضى قوله عليه السلام: «فقد و الله أدى إليها حقها» كون ما ذكر بعد ذلك شرحا لأحد الأمور المذكوره أو مستحبا، فلا يصلح لمعارضه ما سبق من النصوص، بل يتعين العمل عليها.

و دعوى: عدم حجيه النصوص المذكوره لهجرها عند الأصحاب، حيث ذكروا أمورا كثيره غير ما تضمنته كالفراش و آله التنظيف و الادهان و الإخدام، كما هو مقتضى سيره المتشرعه.

مدفوعه: بعدم وضوح هجرهم لها بالنحو المسقط لها عن الحجيه، بعد ذكرها فى كلام قدماء الأصحاب بنحو يظهر منهم التعويل عليها كالكلينى و الصدوق، كما اقتصر على مضمونها فى بعض كتب الفتاوى كالمقنعه و الغنيه، كما هو ظاهر النهايه و السرائر حيث اقتصر فيهما على النفقه و الكسوه، لظهور مقابله النفقه بالكسوه فى عدم إرادته مطلق ما يحتاج إليه من النفقه، بل خصوص الإطعام المقابل بالكسوه فى الأخبار.

و لعل توسع جمله منهم فى تحديد النفقه لا يبتنى على هجر هذه النصوص، بل على العمل ببعض العمومات مع تخيل عدم منافاه النصوص لها لرفع اليد عن ظهورها فى الحصر، فإنّ ظاهر الشيخ فى المبسوط أنّ وجه وجوب الإخدام هو الأمر بالمعاشره بالمعروف فى الآيه المتقدمه.

و أما السيره، فلم تتضح بنحو معتد به، لاختلاف الناس فى الإنفاق كثيرا، و احتمال كون قيام كثير منهم بكثير من النفقات لذهاب بعض الأصحاب لوجوبها، أو للمحبه، أو التعارف، أو غيرها من الدواعى المانعه من إفادتها القطع بالوجوب.

و من هنا لا مجال للإعراض عن مفاد النصوص، و لا سيما مع كثرتها و قوه ظهورها، بنحو يبعد جدا عدم مطابقتها للواقع و الاتكال فى بيان الواقع على أدله آخر قد اختلفت علينا و اطلعوا عليها.

هذا، و يظهر من بعضهم أنّ المتحصل من مجموع الأدله كون الواجب هو

القيام بما تحتاجه المرأة، لا بما أنها صاحبه دين، بل بما هي متعيشه بحسب شأنها و زمانها و مكانها، و منه رفع ما لا يتحمل عادة من الوسخ و نحوه مما يحتاج تنظيفه إلى مئونه، و منه الجنابه و الحيض، لتتفر المسلم منهما، بحيث يثقل عليه تحملهما كالوسخ. لكنه غير ظاهر، لعدم وفاء النصوص المتقدمه به، و شمول العمومات - لو تمت - لما هو أوسع منه.

نعم، لا يبعد البناء على وجوب بذل مئونه التنظيف و الزينه على الزوج لو أرادهما، و لا يجب عليها القيام بهما مع عدم البذل منه. و ما قد يظهر من جامع المقاصد في كلامه المتقدم من أنّ مئونه الحمام عليها، لأنها من مئونه التمكين الواجب عليها.

غير ظاهر، لأن المتيقن مما دل على وجوبها عليها وجوب المعنى المصدرى في ظرف وجود مقدمته، لا - تكلف مقدمته لتحصيله، ففي خبر العزرمي الوارد في بيان حق الزوج على الزوجه: «و عليها أن تتطيب بأطيب طيبها و تلبس أحسن ثيابها و تزين بأحسن زينتها.» (١).

و هو المطابق لقاعده نفى الضرر، لأن تكليفها بالتنظيف و التزين بالنحو المستلزم لصرف المال ضرر ظاهر، بل لا ينبغي التأمل في عدم وجوب ذلك بعد ملاحظه سيره المتشرعه.

و ربما كان مراد بعض الأصحاب من وجوب بذل آلات الزينه على الزوج ذلك، لا بذلها مطلقا و لو لم يرداها.

كما لا يبعد البناء على جواز تكسب المرأة لسد حاجاتها الأخر و إن لزم خروجها من بيت الزوج أو تفويت بعض حقوقه، لقاعده نفى الضرر في حقها.

و ليس له منعها إلا - إذا قام بحاجتها و أرادت الاستزاده في المال مع التفريط بحقه، و هو لا ينافى ما سبق في النصوص، لأنها بصدد بيان النفقه الواجبه بمقتضى

(١) الوسائل باب: ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ٢.

مسأله ٢١: إذا خرج من بيته بقصد الغسل في الحمام كفى ذلك في نيه الغسل

مسأله ٢١: إذا خرج من بيته بقصد الغسل في الحمام، فجاء إلى الحمام و اغتسل و لم يستحضر النيه تفصيلا كفى ذلك في نيه الغسل (١)،

الزوجه لا لطوارئ خارجيه.

و كيف كان، فلا بد في إثبات وجوب ما زاد على ما تضمنته النصوص المتقدمه من دليل، و لا يبعد وجوب بذل ماء الشرب، لإلحاقه بالطعام، بل أولويته منه عرفا.

أما ماء الغسل و نحوه مما يجب استعماله تكليفا، فلا وجه لوجوبه، و ما سبق من المنتهى عن بعضهم من قياسه على ماء الشرب في غير محله.

لكن شيخنا الأستاذ قدس سره احتمل التفصيل بين ما إذا كان الغسل مقدمه للوطء كغسل الحيض بناء على حرمة الوطء قبله، أو نتيجة له و هو غسل الجنابه، فيجب بذل مائه على الزوج، و ما إذا لم يكن كذلك كسائر الأغسال، فلا يجب بذل مائه. و ذكر أنّ ذلك غير بعيد عن السليقه، و إن خلا عن الدليل.

و ما ذكره في الغسل الذي يكون مقدمه للوطء، لا يخلو عن قرب، لأن المتيقن من وجوب التمكين ما يقابل الامتناع الخارجي و نحوه، دون ما يرجع إلى بذل المال لرفع المانع الشرعي، بل يتعين عليه بذله لو أراد الوطء، و لو لم يرد له لا يجب عليه بذله، بل يكون كسائر الأغسال غير المتعلقة به، حيث لا دليل على وجوب بذله المال لها، كما ذكرنا و ذكره قدس سره.

و أما ما ذكره في الغسل الذي يكون نتيجة للوطء، فلا يخلو عن إشكال، لما اعترف به من عدم الدليل عليه.

اللهم إلا أن يستبعد عدم تكليفه به و وجوب تحملها له مع كون الوطء بيده، لما فيه من الإضرار بها و تعريضها بسبب وجوب التمكين معه للخساره الكثيره، فتأمل. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) لما سبق في مباحث النيه من الموضوع من الاكتفاء بالنيه الإجماليه الارتكازيه، و عدم لزوم استحضار صورته العمل أو عنوانه تفصيلا حين الشروع فيه.

و ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أنّ النيه السابقه نيه للخروج من البيت

إذا كان بحيث لو سئل: ما ذا تفعل؟ لأجاب بأنه يغتسل (١)، أما لو كان يتحير في الجواب بطل، لانتفاء النية (٢).

مسألة ٢٢ إذا كان قاصداً عدم إعطاء العوض للحمامي

مسألة ٢٢: إذا كان قاصداً عدم إعطاء العوض للحمامي، أو كان بناؤه على إعطاء الأموال المحرمة، أو على تأجيل العوض مع عدم إحراز رضا الحمامي، بطل غسله (٣)،

و الذهاب للحمام لا نيه الغسل، بل يكون الغسل بدون نيه.

ممنوع، لأن الجرى على نيه الخروج من البيت بالنحو المذكور إلى حين الغسل تستلزم النيه الارتكازيه للغسل حين الانشغال به.

إلا أن يرجع ما ذكره إلى دعوى اعتبار إخطار العمل حين الشروع فيه، الذي عرفت منعه.

(١) لكشف ذلك عن النيه الإجماليه الارتكازيه للغسل.

(٢) إنما تنتفى النيه إذا لم يبتن حصول الغسل منه على استمرار الداعي الأول، بل لداعٍ آخر.

أما مع استناده لاستمرار الداعي الأول، فهو مستلزم لحصول النيه الارتكازيه، ولا بد أن يستند التحير في الجواب لارتباك الوجدان بنحو تقصر النفس عن استيضاح مرادها و بيانها.

نعم، مع الشك لا بد من البناء على البطلان، لأصالة عدم وقوع الغسل. و لا مجال لقاعده الصحة، لأنها فرع إحراز الدخول في العمل بنيه عنوانه.

(٣) أما إذا كان قاصداً عدم إعطاء العوض، فلا إحراز عدم رضا الحمامي بالغسل، فيحرم و يمتنع التقرب.

لكنه يختص بما إذا ابتنى وضع الحمام على الإباحه بالضمان بشرط دفع العوض، كما هو محل الكلام ظاهراً.

أما لو ابتنى على الإباحه بالضمان و لو مع العصيان بعدم دفع العوض، فيكون متجرباً بالقصد المذكور مع إباحه الغسل لفعليه الرضا من المالك.

و كذا لو ابتنى على الاستئجار بين المغتسل و الحمامى - إما اللفظى أو المعاطاتى - فيستحق المغتسل الغسل و الحمامى الأجره بالعقد المذكور قبل تحقق الغسل، لأن نيه عدم دفع الأجره لا توجب حرمه الغسل المستحق.

و أما إذا كان قاصدا إعطاء الأموال المحرمه، فهو موقوف على كون شرط الإباحه بالضمان دفع العوض المملوك مع التفتات المغتسل إلى عدم انطباق ما يقصد دفعه على ما هو المشروط، أما مع غفلته عن ذلك، أو كان شرط الإباحه مطلق دفع العوض و لو كان محرما، لتسامح الحمامى أو لاعتقاده حليه العوض الذى يرضى بالدفع منه، فلا- وجه لبطلان الغسل، غايته أنه يكون متجريا فى نيه دفع العوض المذكور، و لا يبرأ من الضمان به.

و أما إذا كان قاصدا تأجيل العوض، فهو متجه لو ابتنى وضع الحمام على الإباحه بالضمان بشرط دفع العوض - الذى عرفت أنه محل الكلام ظاهرا- أو ابتنى على الإجاره المعاطاتيه، لعدم إحراز تحقق شرط الإباحه فى الأول، و عدم إحراز التطابق بين الإيجاب و القبول فى الثانى.

أما لو ابتنى على الإجاره نقدا باتفاق الطرفين و نوى المغتسل تأخير دفع الأجره فلا يبطل الغسل، نظير ما تقدم.

كما أنه لا- بد فى البطلان فى الصورتين الأوليين من الالتفات إلى عدم إحراز رضا الحمامى، أما مع الغفله عنه فيصح الغسل، لتحقق التقرب به.

ثم إنه يكفى مع إحراز رضا الحمامى الرضا الباطنى، بل التقديرى الحاصل مع الغفله، الذى هو عبارته عن كونه بحيث لو التفت لرضى، لكفايتهما فى حل التصرفات الخارجيه، على ما ذكرناه فى المسأله الثالثه من مباحث أحكام الخلو.

نعم، لا- يكفيان فى نفوذ التصرفات الاعتباريه كالإجاره المعاطاتيه فى المقام، بل لا بد فيه من إعمال السلطنه، على ما ذكر فى محله من مباحث شروط العقد.

(١) لأن تعقب الرضا مع العلم به لا يسوغ التصرف حين وقوعه، فضلا عن

مسألة ٢٣ إذا ذهب إلى الحمام ليغتسل ثم شك بنى على العدم

مسألة ٢٣: إذا ذهب إلى الحمام ليغتسل و بعد الخروج شك في أنه اغتسل أم لا، بنى على العدم (١)، و لو علم أنه اغتسل لكن شك في أنه اغتسل على الوجه الصحيح أم لا، بنى على الصحة (٢).

مسألة ٢٤ إذا كان ماء الحمام مباحا لكن سخن بالمغصوب يجوز الغسل منه

مسألة ٢٤: إذا كان ماء الحمام مباحا لكن سخن بالحطب المغصوب، لا مانع من الغسل فيه (٣).

انقلابه عما وقع عليه من المبعديه، لعدم إحراز الرضا حينه.

(١) لاستصحاب عدم الغسل. و لا أثر للعاده في ذلك، إلا بناء على كفايه مضى المحل العادى في جريان قاعده التجاوز، الذى هو خلاف التحقيق، بل يبعد القول به من أحد في مثل المقام.

(٢) لقاعده الفراغ. و يأتى إن شاء الله تعالى في المسألة السابعة و الثلاثين الكلام في الشك في أجزاء الغسل.

(٣) لبقائه على ملكك صاحبه، من دون أن يكون لصاحب الحطب حقا فيه بعد عدم حمله لجزء من الحطب. و ليس أثر العين كنمائها تابعا لها، ليدعى ملكيه صاحب الحطب للحراره بنحو لا يجوز التصرف في الماء تصرفا منافيا لملكيتها، لعدم الدليل على ذلك، غايه الأمر ضمان الحطب بالإتلاف.

نعم، قد يتخيل ذلك فيما لو غصب عمل العامل المسخن للماء بأن أجبر على ذلك أو نحوه، حيث قد يدعى ملكيه العامل لأثر عمله، و هو الحراره، و لا يجوز لكل من مالك العين و الأثر الاستقلال في التصرف، كما لو صيغ المشتري الثوب أو صاغ الذهب، ثم فسخ البيع، حيث قد يدعى ملكيه المشتري لأثر عمله، فله منع البائع من الاستقلال في العين و إن ملكها بعد الفسخ.

لكن ذلك لو تمّ فالمتيقن منه ما لو كان العمل في العين حين ملكيته لها، حيث يقع في محله. أما إذا كان حين ملكيه غيره لها- كما في الفرض - فلا دليل على اقتضائه حقا فيها، بل غايه الأمر ضمان قيمه عمله لمن أجبره عليه أو طلبه منه، فتأمل جيدا.

مسألة ٢٥ الغسل في حوض المدرسه غير صحيح لأهلها و لغيرهم

مسألة ٢٥: الغسل في حوض المدرسه غير صحيح لأهلها و لغيرهم، إلا إذا علم بعموم الوقفيه أو الإباحه (١).

مسألة ٢٦ الماء الذى يسبلونه لا يجوز الوضوء و لا الغسل منه

مسألة ٢٦: الماء الذى يسبلونه لا يجوز الوضوء و لا الغسل منه، إلا مع العلم بعموم الإذن (٢).

مسألة ٢٧ الغسل بالمتزر الغصبى باطل

مسألة ٢٧: الغسل بالمتزر الغصبى باطل، إذا كان دخول الماء إلى البشره موجبا للتصرف فيه (٣) أو متحدا معه (٤).

(١) لاستصحاب عدم الوقف للغسل، أو عدم الإذن فيه.

و قد تقدم تمام الكلام فى ذلك فى المسأله الرابعه من مبحث أحكام الخلوه.

كما تقدم الكلام فى قبول خبر المتولى أو بعض أهل المدرسه بعموم الوقف أو جريان العاده بإيقاع التصرف.

(٢) لاستصحاب عدم الإذن فيه، أو عدم التصديق بالماء له.

(٣) كما إذا استلزم وصول الماء للبشره انفصاله عنها و وقوعه على المتزر، حيث يكون إيصال الماء للبشره سببا لتوليدا للحرام، فيكون مبعدا، و يمتنع التقرب به المعتبر فى عباديته.

(٤) التصرف فى المتزر مابين خارجا لوصول الماء للبشره، و يمتنع اتحادهما مع اختلاف موضوعيهما.

إلا أن يراد بذلك تحققهما معا بحركه واحده كما لو كان المتزر مبتلا و غسلت البشره بدلکه بها، فتحرم الحركه المذكوره و يمتنع التقرب بها.

كما يبطل الغسل أيضا لو كان التصرف فى المتزر سببا لتوليدا لوصول الماء للبشره، بأن لا يكون من المكلف إلا وضع الماء على المتزر ثم ينفذ الماء منه للبشره، حيث يمتنع التقرب بالوضع المذكور الذى يستند له الغسل.

و كذا لو توقف إيصال الماء للبشره تدريجا على إيصاله بحركه أخرى للمتزر، على تفصيل سبق نظيره عند الكلام فى الوضوء من الإناء المغصوب تدريجا.

فراجع أوائل الفصل الثالث من مبحث الوضوء.

الفصل الخامس قد ذكر العلماء (رضوان الله عليهم) أنه يستحب غسل (١)

(١) كما صرح به جمع من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين، وصرح بالإجماع عليه في الخلاف والمعتبر والمنتهى والحدائق، ونفى الخلاف فيه في السرائر.

و يشهد به النصوص الكثيره الآتى بعضها، المحموله على الاستحباب، للإجماع على عدم انفعال الماء بإدخال الجنب يده فيه من دون غسل، وعدم كون غسلها جزءا من الغسل، وللنصوص المصرحه بعدم البأس بإدخال الجنب يده فى الماء إذا لم يكن أصابها شىء، والظاهره فى عدم كونه جزءا من غسل الجنابه.

فمن الأول: صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن الرجل يبول ولا يمس يده اليمنى شيئا، أ يغمسها فى الماء؟ قال: نعم وإن كان جنبا» (١).

و من الثانيه: صحيح زراره: «قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: إن لم يكن أصاب كفه شىء غمسها فى الماء ثم بدأ بفرجه فأنقاه [بثلاث غرف] ثم صب على رأسه ثلاث أكف» (٢).

وما ورد فى الغسل بالمطر (٣) والغسل الارتماسى (٤)، بناء على شمول الأمر

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الوضوء حديث: ١ وفى الباب المذكور وغيره أحاديث أخر.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢، ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٠، ١١، ١٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٢، ١٣، ١٥.

يغسل اليدين لهما، كما هو غير بعيد لو كان غسلهما من آداب الغسل، لإطلاق بعض نصوصه و قرب إلغاء خصوصيه موارد الباقي منها مما ورد في الغسل بالصب و نحوه.

(١) كما هو المذكور في كلمات الأصحاب و معاهد إجماعاتهم، و تقتضيه جملة من النصوص الآتية و غيرها.

و لا ينافيه الاقتصار على اليمنى في بعضها، لإمكان الجمع باختلاف مرتبه الفضل، كما يظهر من الحدائق.

و ربما يحمل ما تضمن الاقتصار على اليمنى على صورته الاقتصار عليها في الاعتراف من الإناء و باقى النصوص على صورته إدخالهما معا، أو على كونه من آداب الغسل مع قطع النظر عن إدخال اليد في الإناء، على ما سيأتى الكلام فيه.

(٢) المذكور في الخلاف و السرائر و الشرائع و التذكرة و الإرشاد و القواعد و الحدائق أنّ الغسل قبل إدخال اليد الإناء، بنحو يظهر منهم الاختصاص بما إذا أريد إدخالها فيه للاعتراف أو غيره، و هو الظاهر من المعبر و المنتهى، لأنهما و إن أطلقا ذكره في آداب الغسل، إلا أنّ التحويل فيهما على ما سبق منهما في الوضوء ظاهر في ذلك.

نعم، أطلق في النافع استحبابه للغسل، من دون إشاره للقيّد المذكور، كما قرب التعميم في كشف اللثام و غيره.

و يشهد للأول صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الوضوء، كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل أن يدخلها في الإناء؟ قال: واحده من حدث البول و اثنتان من حدث الغائط و ثلاث من الجنابه» (١).

و صحيح يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: الجنب يغتسل بيداً

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

فيغسل يديه إلى المرفقين قبل أن يغمسهما في الماء.» (١).

و صحيح العيص: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام هل يغتسل الرجل و المرأة من إناء واحد؟ قال: نعم، يفرغان على أيديهما قبل أن يضعا أيديهما في الإناء» (٢).

و قد يحمل عليه صحيح البزنطى: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن غسل الجنابة؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفق [المرفقين] إلى أصابعك و تبول إن قدرت على البول، ثمّ تدخل يدك في الإناء، ثمّ اغسل ما أصابك منه.» (٣) و قريب منه موثق سماعه (٤) و حديث أبى بصير (٥)، حيث لا يبعد ظهور تعقيب الغسل بإدخال اليد في الإناء فى كون الغسل لأجله.

بل قد يحمل عليه قوله عليه السّلام فى صحيح حكيم: «أفض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها، ثمّ اغسل ما أصاب جسدك من أذى» (٦)، لقرب كون تخصيص اليمنى بالغسل بلحاظ غلبه إدخالها فى الإناء، إذ يبعد اختصاصها فى الغسل الذى هو من آداب الغسل.

و يشهد بالثانى: إطلاق صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام: «سألته عن غسل الجنابة، فقال: تبدأ بكفيك فتغسلهما ثمّ تغسل فرجك.» (٧).

و قوله عليه السّلام فى صحيح زراره: «تبدأ فتغسل كفيك ثمّ تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك.» (٨).

و قوله عليه السّلام فى حديث الأربعمائه: «إذا أراد أحدكم الغسل فليبدأ بذراعيه

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الجنابة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٩.

(٦) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٧.

(٧) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٨) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

ص: ٥٧٤

فليغسلهما» (١).

وقد تقدم نظير ذلك في الوضوء، و قربنا هناك حمل المطلق على المقيد، لقرب ورود المطلق لبيان عدد الغسل، لا لتشريع، ليتم إطلاقه من هذه الجهة، فراجع.

و لا مجال لذلك هنا، لظهور النصوص الأخيره فى تشريع استحباب غسل اليد من حيثه الغسل، لا من حيثه أخرى.

و لا سيما قوله عليه السلام فى حديث يونس الوارد فى غسل الميت: «ثمَّ اغسل يديه ثلاث مرات، كما يغسل الإنسان من الجنابه إلى نصف الذراع» (٢)، لظهوره فى عدم دخول إدخال اليد فى الإناء فى استحباب الغسل المذكور، و لذا ثبت فى غسل الميت الذى لا يقع منه ذلك، فتأمل.

فيتعين الجمع بتأكد الأمر بغسل اليد مع إرادته إدخالها فى الإناء.

و الأولى حمل الأمر بالغسل فى النصوص الأولى على الإرشاد لتجنب الماء أثر الحدث، نظير ما تقدم فى الوضوء، و فى الأخيره على كونه من آداب الغسل.

(١) كما فى جامع المقاصد و عن النفلية، و جعله أولى فى الروضه و المسالك و المدارك، و الأكمل فى الحدائق، و عن محكى الجعفى استحباب الغسل من نصف الذراع أو إلى المرفقين، و اقتصر جماعه على الكفين، و لعله المنصرف من إطلاق اليد فى كلام جملة من الأصحاب، و لا سيما من ذكر أنه يكون قبل إدخال اليد فى الإناء، لأن الاغتراف إنما يكون بالكف.

و لعله لذا نسبه للمشهور فى المدارك.

أما النصوص، فهى مختلفه، حيث اقتصر فى جملة ما تقدم و غيره على

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

الكفين، و حدد في حديث يونس بنصف الذراع، و في صحيحى يعقوب و البزنطى بالمرفق، و إليه يرجع ما في حديث الأربعمائه، بل قد يرجع إليه قوله عليه السلام في موثق سماعه: «و ليغسلهما دون المرفق» (١)، أو يحمل على إرادته ما قارب المرفق، فيكون حدا رابعا. و يتعين الجمع باختلاف مراتب الفضل، كما جرى عليه غير واحد على اختلاف بينهم في عدد المراتب.

و فى الجواهر: «و لو لا مخافه الخروج عن كلام الأصحاب لأمكن دعوى: أنه يتحصل من الأخبار أن استحباب غسل الكفين إنما هو من حيث مباشره ماء الغسل، لمكان توهم النجاسه، و لذا كان فى بعضها: أنه إن لم يكن أصاب كفه شىء غمسها فى الماء: إلى آخره. و أما الغسل من المرفق، فهو مستحب من حيث الغسل، فيكون كالمضمضه مثلا».

لكن الخروج عن كلام الأصحاب لأجل النصوص ليس محذورا فى المستحبات، لبنائهم على التسامح فيها، و المهم عدم وفاء النصوص بما ذكره، لأن بعض نصوص الكفين ظاهر فى استحباب غسلهما من حيثيه الغسل مع قطع النظر عن إدخالهما فى الإناء، كصحيحى محمد بن مسلم و زراره، و بعض نصوص التحديد بالمرفق ظاهر فى استحباب الغسل لأجل الإدخال، كصحيحى يعقوب و البزنطى، و لا مانع من استحباب كون الغسل المذكور للمرفق للاستظهار. مع أنه أهمل حديث يونس.

و ما أشار إليه من النص - و هو صحيح زراره الأول - أجنبى عما نحن فيه، لوروده لنفى وجوب الغسل مع عدم القدر، لا لنفى استحبابه. فلا مخرج عن الجمع بين النصوص بما سبق.

(١) كما صرح به الأصحاب، و هو داخل فى معقد إجماع الخلاف و المعبر.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

و يقتضيه صحيح الحلبي المتقدم، و حديث حريز عن أبي جعفر عليه السلام: «قال:

يغسل الرجل يده من النوم مره و من الغائط و البول مرتين، و من الجنابه ثلاثا» (١) و نحوه مرسل الصدوق.

و مقتضى الجمع بينها و بين المطلقات المتقدمه البناء على اختلاف مراتب الفضل، لأن ذلك هو الأظهر فى المستحبات، لعدم التنافى فيها بين المطلق و المقيد ليتعين التقييد، كما استقره فى الحدائق، و لا سيما مع قوه ظهور المطلق، لوروده فى مقام التعليم.

نعم، الظاهر اختصاص أفضلية التثليث بالغسل لتجنيب الماء أثر الحدث، لاختصاص نصوصه بذلك، دون الغسل الذى هو من آداب الغسل.

و دعوى: استفادته فيه من حديث يونس، لا- تخلو عن إشكال، لاحتمال اختصاص التثليث بغسل الميت، و كون التشبيه بغسل الجنابه فى مقدار المغسول لا- عدد الغسل، بأن يكون قوله عليه السلام: «كما يغسل الإنسان من الجنابه» صفة أخرى غير كونه ثلاثا، لا بدلا منه.

و أما إطلاق حديث حريز و مرسل الصدوق، فقد تقدم فى الوضوء عدم نهوضه بالاستدلال.

ثم إنه تقدم فى الوضوء الكلام فى بعض الفروع التى تجرى فى المقام، يغنى الكلام فيها هناك عن الكلام فيها هنا.

هذا، و فى جملة من النصوص المتقدمه و غيرها ذكر غسل الفرج ابتداء أو بعد غسل اليدين، قبل المضمضه و الاستنشاق، و لم أعر على من تعرض له فى آداب الغسل إلا- فى النهايه، و قد يظهر من السرائر، حيث قال: «ثم يغسل فرجه و ما يليه و يزيل ما لعله تبقى من النجاسه»، فإن فرض احتمال النجاسه قد يظهر فى استحباب الغسل للاستظهار، لا وجوبه للتطهير.

و كأن إهمال المعظم له لأنهم فهموا من نصوصه إرادته التطهير من المنى أو البول المأمور به فى صحيح البيزنطى المتقدم و غيره، كما يظهر من الفقيه و المقنع

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و الهدايه، حيث عبر فيها بالاستنجا.

و قد يناسبه التعبير فى بعض النصوص بالإنقاء، كصحيح زراره الأول و غيره «١».

إلا- أن الاكتفاء بذلك فى الخروج عن ظاهر الأمر فى النصوص الأخر لا يخلو عن إشكال، و لا سيما مع ما تكرر منا من عدم صلوح بناء الأصحاب غالبا للقرينيه فى المستحبات.

(١) فقد صرح باستحبابها جماعه كثيره من القدماء و المتأخرين، و نفى فى السرائر الخلاف فيه، و ادعى فى الخلاف و المنتهى و المدارك و ظاهر المعبر و محكى نهايه الاحكام الإجماع عليه.

و لا ينافيه عدم ذكرها فى المقنع و محكى الكافى، إذ قد لا يتعلق الغرض باستيفاء المندوبات.

و يقتضيه غير واحد من النصوص، كصحيح زراره: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه. فقال: تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك، ثم تمضمض و استنشق، ثم تغسل جسدك» «٢».

و قريب منه فى ذلك حديث أبى بصير «٣» و موثق سماعه: «سألته عنهما، فقال: هما من السنّه، فإن نسيتهما لم يكن عليك إعادته» «٤».

و هى محموله على الاستحباب، للإجماع المذكور، و للنصوص، كحديث

(١) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

عبد الله بن سنان: «قال أبو عبد الله: لا- يجنب الأنف و الفم، لأنهما سائلان» (١). و مرسل الواسطي: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجنب يتمضمض و يستنشق؟ قال: لا، إنما يجنب الظاهر» (٢) و غيرهما.

هذا، و تأخير المضمضه و الاستنشاق عن غسل اليدين هو مقتضى كلام جماعه، و تقتضيه بعض النصوص المتقدمه. و أطلق في الغنيه و الوسيله و المراسم و المعتبر و الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و الدروس و غيرها، بل في المراسم آخر غسل اليدين في الذكر.

(١) كما في المقنعه و النهايه و السرائر و الوسيله و التذكرة و المنتهى و عن الذكرى و البيان و غيرها.

و لم نعثر على ما يدل عليه عدا الرضوى: «و قد روى: أن يتمضمض و يستنشق ثلاثا. و روى: مرّه مرّه يجزيه. و قال: الأفضل الثلاثه. و إن لم يفعل فغسله تام» (٣).

و إلا فمقتضى الإطلاقات الاجتزاء بالمره، و لا سيما ما ورد في مقام التعليم، كصحيح زراره و حديث أبي بصير. و لعله لذا أطلق جماعه، كما في المبسوط و الخلاف و الغنيه و إشاره السبق و المراسم و الشرائع و النافع و المعتبر و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و غيرها.

(٢) الكلام فيه هو الكلام في سابقه. و قد صرح في التذكرة و المنتهى و غيرهما باستحباب الترتيب بين المضمضه و الاستنشاق. و مقتضى إطلاق جماعه كثيره عدمه. و هو الذى يقتضيه إطلاق النصوص.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١.

و الترتيب بينهما في الذكر لا يقتضى استحباب الترتيب، فضلا عن شرطيته - كما سبق عن بعضهم في الوضوء - و لا سيما مع احتمال كونه للترتيب الطبعي بينهما، للتنزه عن قدر الأنف، كما تقدم نظيره في الوضوء، و تقدم بعض الفروع التي تتعلق بالمقام.

(١) قال في السرائر: «و إمرار اليد عندنا غير واجب، بل مستحب»، و في المعتبر: «و إمرار اليد على الجسد مستحب، و هو اختيار فقهاء أهل البيت عليهم السّلام»، و في المنتهى: «إمرار اليد ليس بواجب في الطهارتين لكنه مستحب، و هو مذهب أهل البيت عليهم السّلام»، و في التذكرة - في تعداد المستحبات -: «الرابع: إمرار اليد على الجسد، و ليس واجبا، ذهب إليه علماءنا أجمع».

و كلامهم - كما ترى - يعم جميع البدن و لا يختص بما تنال اليد منه، كما في المتن.

أما النصوص، فهي مختلفة في ذلك، و هي:

موثق عمار: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأة تغتسل و قد امتشطت بقراصل و لم تنقض شعرها، كم يجزيها من الماء؟ قال: مثل الذي يشرب شعرها، و هو ثلاث حفات على رأسها و حفتان على اليمين و حفتان على اليسار، ثمّ تمر يدها على جسدها كله» (١).

و خير علي بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «أنه سأله عن الرجل يجنب، هل يجزيه من غسل الجنابه أن يقوم في المطر حتى يغسل رأسه و جسده و هو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال: إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزاء ذلك، إلا أنه ينبغي له أن يتمضمض و يستنشق و يمر يده على ما نالت من جسده» (٢).

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢٦.

و الرضوى الوارد فى بيان الغسل بصب الماء على البدن: «ثمّ تمسح سائر بدنك بيدك» (١).

و ما عن الدعائم عنهم عليهم السّلام: «أنهم قالوا فى الغسل من الجنابه:.. ثمّ يمر الماء على الجسد كله، و يمر اليدين على ما لحقناه [لحقناه. ظ]، و لا يدع منه موضعا إلا أمرّ الماء عليه و أتبعه بيده، و بلّ الشعر و أنقى بشره، و ليس فى قدر الماء شىء موقت، و لكنه إذا أتى على البدن كله و أمرّ يديه عليه، و غسل ما به من لطح و بلّ الشعر حتى يصل الماء إلى البشره و توضأ قبل ذلك فقد طهره. و فى صفه الغسل عن الأئمه عليهم السّلام روايات كثيره هذا جماعها و تمام المراد فيها» (٢).

لكن خبر الدعائم - مع اضطرابه - ظاهر فى وجوب إمرار اليد و توقف الطهر عليه، فهو - لو صدر عنهم عليهم السّلام - محمول على التقيه كالأمر فيه بالوضوء.

و موثق عمار وارد فى صورته صب حفنات معدوده على مواضع خاصه لا - يعلم معها بالاستيلاء الماء على تمام البدن من دون إمرار اليد، خصوصا على المواضع التى لا تنالها بنفسها.

فينحصر الدليل على إمرار اليد على تمام البدن بالرضوى.

اللهم إلا أن يستفاد من خبر على بن جعفر بإلغاء خصوصيه مورده عرفا، لارتكاز كون الغرض منه تبليغ الماء للبشره و نفوذه فى أعماقها، و حمل التخصيص على ما تناله لأجل التسامح فى المستحب، فلا يتكلف له بفعل ما يحتاج إلى عنايه، فتأمل جيدا.

و أما تعليقه فى كلام غير واحد بالاستظهار، فلا يخلو عن إشكال، إذ لو أريد به استظهار المكلف فالمفروض علمه بوصول الماء للبشره بدونه، و إلا كان واجبا و لو لكونه مقدمه علميه، و لو أريد استظهار الشارع حذرا من خطأ المكلف فى اعتقاد وصول الماء بمجرد الصب فهو محتاج إلى دليل.

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٧ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٧ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٧.

خصوصاً في الترتيبي (١)، بل ينبغي التأكد في ذلك (٢)، و في تخليل ما يحتاج إلى التخلييل (٣)،

و كيف كان، فلا ينبغي التأمل في وجوب إمرار اليد مع توقف وصول الماء عليه ثبوتاً أو إثباتاً، و في عدم وجوبه بدونه، للإجماع المدعى ممن تقدم و من الخلاف و محكى الذكري، خلافاً لما عن بعض العامه، و للنصوص الكثيره المصرحه بالاكْتفاء بجريان الماء و إمساسه و إفاضته و صبه «١»، حتى تضمن بعضها بقاء صفرة الطيب على الجسد «٢»، و غيرها.

(١) لا- يخفى أنّ مورد خبر على بن جعفر الغسل بالمطر، و مورد موثق عمار و الرضوى صوره الغسل بصب الماء القليل، دون ما إذا كان الماء المصبوب كثيراً يفيض على البشره، فضلاً عن الغسل الترتيبي بالارتماس، و عن الغسل الارتماسي. فالتعدى لها يبتنى على إلغاء خصوصيه موارد النصوص، و هو غير ظاهر، لنفوذ الماء بوجه معتد به مع كثرته و استيعابه و لو مع عدم إمرار اليد.

(٢) الظاهر أنّ المراد المبالغه في ذلك بالدلك و نحوه، و لم يتضح وجهه.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٣، ص: ٥٨٢

نعم، لو أراد به التأكد من تحقق الإمرار في مقام الإثبات كان مطابقاً للقاعده، لكنه بعيد عن مساق كلامه جداً.

(٣) كأنه ليتحقق الغرض من الإمرار به، لأن المبالغه في التخلييل توجب شدة نفوذ الماء فيما تحت الحاجب. و إلا فقد عرفت ضعف التعليل بالاستظهار.

و لا مجال لاستفادته مما تضمن أمر النساء بالمبالغه في الماء و الغسل لرؤوسهن بسبب المشطه «٣»، لظهوره في وجوب ذلك، لتوقف وصول الماء لبشره

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الجنابه.

(٣) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ١، ٢.

و نزع الخاتم (١) و نحوه (٢)، و الاستبراء بالبول قبل الغسل (٣).

الرأس ثبوتا أو إثباتا عليه، فيخرج عن محل الكلام.

(١) و لا يكتفى بتحريكه و إن تأدى به الواجب. لصحيح الحسين بن أبي العلاء: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت. قال: حوِّله من مكانه. و قال: في الوضوء تدره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة» «١»، فإن الأمر بتحويل الخاتم في الغسل و عدم الاكتفاء بتحريكه كما في الوضوء ظاهر في مطلوبيه رفع الحاجب في الغسل و عدم الاكتفاء بتخليه.

لكنه موقوف على وحده الكلام، أما مع تعدده - كما هو الظاهر - فالأقرب حمل كل منهما على بيان الفرد المجزئ، فلاحظ.

(٢) مما يحيط بالبدن و يحتاج إلى التخليل كالعصابه، لإلغاء خصوصيه الخاتم في الصحيح السابق، فتأمل.

هذا، و قد ذكر في المعبر و المنتهى استحباب تخليل الأذنين مع وصول الماء إليهما معللا في الثاني بالاحتياط، كما أطلق في الشرائع و النافع استحباب تخليل ما يصل إليه الماء بدونه، معللا في الأول بالاستظهار، و حكم في التذكرة باستحباب تحريك الخاتم مع وصول الماء بدونه.

و يظهر حال ما ذكره مما سبق.

(٣) كما في السرائر و المعبر و الشرائع و التذكرة و القواعد و غيرها، و نسبه في التذكرة إلى أكثر علمائنا، و في المدارك و الحدائق إلى المشهور بين المتأخرين، و يقتضيه إطلاق استحباب الاستبراء في الإرشاد و اللمعه، كما نسب للمرتضى في كلام غير واحد، بل للناصرات، لكن كلامه في الناصريات غير ظاهر في الاستحباب، بل في مجرد عدم الوجوب، كما هو المناسب لعدم ذكره له في جمل العلم و العمل في بيان غسل الجنابه، و لعدم ذكر الصدوق له في المقنع.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و صرح بالوجوب فى المبسوط و إشاره السبق و الغنيه و المراسم و الوسيله و محكى الجمل و العقود و المصباح و مختصره و الكامل و الإصباح و ظاهر الكافى و الجامع و المهذب و غيرها، كما حكى عن الجعفى، على خلاف بينهم فى الاقتصار على البول، و التخيير بينه و بين الاجتهاد، و الجمع بينهما، و التنزل للثانى مع تعذر الأول، كما قد يستظهر من الأمر به فى أمالى الصدوق و هدايته و ما حكاه فى الفقيه عن رساله أبيه و أقره، و فى المقنعه و النهايه، بل نسبه فى جامع المقاصد و محكى الذكرى لمعظم الأصحاب، و ظاهر الغنيه الإجماع عليه.

و جعله فى الدروس و جامع المقاصد و محكى حاشيه الشرائع و التنقيح أحوط.

و ظاهر الدروس إرادته الاحتياط بفعلة لاحتمال التكليف به، لا- لاحتمال شرطيته فى الغسل، حيث حكم بأنّ من لم يستبرئ و خرج منه بلل مشتبّه بعد الغسل فهو جنب من حين الرؤيه، و يأتى الكلام فى ذلك.

هذا، و قد أشار فى كشف اللثام إلى إمكان انتفاء النزاع، بأن يكون مراد القائلين بالوجوب بطلان الغسل بخروج البلل المشتبّه بدونّه، فيكون الأمر به للإرشاد لحفظ الغسل من البطلان بعد صحته فى قبال احتمال عدم بطلانه به، كما قد يظهر من بعضهم تبعاً لبعض النصوص، لا لشرطيته فى صحه الغسل رأساً.

و يناسبه تنبيه بعضهم للأثر المذكور، كما فى المبسوط و المراسم و محكى المهذب و الجامع، بل لم يذكر فى الاستبصار فى باب وجوب الاستبراء من الجنابه بالبول إلا النصوص المتعرضه لهذا الأثر و النافيه له، و من الظاهر أنه لا موضوع له مع بطلان الغسل رأساً، حيث يجب إعادته و لو لم يخرج البلل.

و منه يظهر قرب حمل الأمر به فى الفقيه و الهدايه و المقنعه و النهايه على الاستحباب أو الإرشاد لتجنب بطلان الغسل واقعا بخروج المنى المحتمل أو ظاهراً بخروج البلل المشتبّه، لتنبههم على الأثر المذكور بنحو يظهر منه مفروغيتهم عن صحه الغسل بدونّه.

و من هنا يشكل وجود القائل من القدماء بالوجوب الوضعي الراجع لشرطيته في الغسل.

نعم، قد يحمل كلامهم لأجل ذلك على الوجوب التكليفي، الذي اختاره في المستند، بل استبعد فيه حمل كلامهم على الوجوب الشرطي، و استظهر في الجواهر حمله على الوجوب التكليفي، قال: «بل يمكن ادعاء الإجماع على الصحة، لما في المختلف بعد نقل القولين: أنهم اتفقوا على أنه لو أخل به حتى وجد بللا- بعد الغسل، فإن علم أنه منى أو اشتبه عليه وجب الغسل، و إن علم أنه غير منى فلا- غسل. انتهى. و نحوه غيره في استظهار ذلك»، و بالإجماع المحكى عن المختلف صرح في الخلاف.

لكن الإنصاف أنّ ذلك خلاف المنصرف من ذكرهم البول عند بيان الغسل، و سوقهم له في مساق شرائطه، كتطهير البدن من الخبث، و لا- سيما مع ما في الاستبصار من الاستدلال على الوجوب بالنصوص المشار إليها، و ما في المعبر و أشار إليه في التذكرة من الاستدلال لعدم الوجوب بقوله تعالى وَ لَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرًا سَبِيلًا حَتَّى تَغْتَسِلُوا «١»، فإنه إنما ينفي الوجوب الوضعي، لا التكليفي.

و ليس تنزيل كلامهم على الوجوب التكليفي لأجل تعرضهم للأثر المذكور بأولى من تنزيهه على ما ذكرنا من الإرشاد لتجنب بطلان الغسل.

و كيف كان، فالذي يدل على مطلوبه البول قبل الغسل صحيح البنزطي:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن غسل الجنابه، فقال: تغسل يديك اليمنى من المرفق [المرفقين] إلى أصابعك، و تبول إن قدرت على البول، ثم تدخل يديك في الإناء ثم اغسل ما أصابك منه.» «٢».

و مضمّر أحمد بن هلال [٣]: «سألته عن رجل اغتسل قبل أن يبول، فكتب:

[٣] تقدم في مبحث الماء المستعمل في صحه رفع الحدث الأكبر تقريب الاعتماد على حديث أحمد ابن هلال.

(١) سورة النساء: ٤٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

إن الغسل بعد البول، إلا أن يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل» (١).

و الرضوى: «إذا أردت الغسل من الجنابه فاجتهد أن تبول حتى تخرج فضله المنى في إحليلك، وإن جهدت و لم تقدر على البول فلا شىء عليك» (٢).

و لا يخفى أنّ منصرف الصحيح عدم كون مطلوبيه البول تكليفيه، بل بلحاظ دخله فى الجملة فى الغسل المسؤول عنه، كما هو الظاهر من المضمّر، لجعله حدا للغسل بنحو يصح نفيه بدونه، كما هو المناسب للتنبيه فيه على عدم الإعادة مع النسيان.

كما أنّ ذلك هو المنصرف من الرضوى، لوروده فى مقام بيان الغسل الذى يريد المكلّف، بل التعليل فيه مناسب ارتكازا لإرادته الإرشاد لتجنب بطلان الغسل بخروج المنى المحتمل بقاؤه، دون الوجوب الوضعى، فضلا عن التكليفى.

و منه يظهر ضعف ما فى المستند من الاستدلال بالرضوى، مدعىا انجباره بالشهره بين القدماء و الإجماع و الشهره المحكيين فى الذكري و الغنيه.

مضافا إلى ما سبق من عدم ظهور كلمات القدماء فى الوجوب التكليفى.

و لو سلم، فلا مجال لدعوى انجباره بذلك، لقرب عدم اعتمادهم عليه، لعدم معرفيته بينهم.

و مجرد مطابقه بعض عباراته لعبارات رساله الصدوق الأول لا تكشف عن اعتماده عليه، لاحتمال كونه كتاب فتاوى مشتمل على الروايات.

مع أنّ اعتماد الصدوق وحده لا يكفى فى جبر الضعف، و لا سيما مع قرب عدم إرادته الوجوب الشرطى أو التكليفى، بل الإرشادى، كغيره ممن سبق.

هذا، و أما الوجوب الوضعى، فهو مقتضى الجمود على الصحيح و المضمّر، لو لا اشتمال الأول على التقييد بالقدره على البول، و الثانى على عدم الإعادة

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٧ من أبواب كيفيه الغسل من الجنابه حديث: ٢.

بنسيانه، فإنّ المناسب للشرطيه تأخير الغسل حتى يتأتى البول، لا سقوطها بالعجز عنه حين الغسل، كما لا يعهد سقوط شروط الغسل و غيره من الطهارات بنسيانه، بل لم يستند أحد من القائلين بوجوب البول.

و من هنا يقرب حملهما على الاستحباب، أو الإرشاد لتجنب بطلان الغسل واقعا بخروج المنى المحتمل، أو ظاهرا بخروج البول المشتبه.

بل هو المتعين بلحاظ النصوص الواردة في بيان فائده البول، لظهورها في المفروغيه عن عدم إعادة الغسل قبل خروج البول و لو مع عدم البول، فلاحظ.

بقي في المقام أمور.

الأول: أشرنا آنفا إلى اختلاف القائلين بالوجوب في الاقتصار على البول، و التخيير بينه و بين الاجتهاد، و الجمع بينهما، و التنزل للثاني مع تعذر الأول، كما أنّ القائلين بالاستحباب اختلفوا على هذه الوجوه أو بعضها، بل اقتصر في المنتهى على الاجتهاد، و هو غريب.

و لا- يسعنا استقصاء كلماتهم، إلا- أنّ المهم خلو ما عدا الأول- و هو الاقتصار على البول- عن الدليل، لاختصاص النصوص المتقدمه بالبول.

نعم، لو كانت مطلوبيه البول للتخلص من فضله المنى في المجرى أمكن استفادته استحباب الاجتهاد مع تعذر البول، بلحاظ وفائه بالغرض المذكور و لو ببعض مراتبه.

كما أنه لا يبعد كون مراد من جمع بين البول و الاجتهاد الاستبراء من البول لا من المنى، بلحاظ ما تقدم في آداب التخلي من تصريح جمله منهم بمطلوبيه الاستبراء من البول، فيكون من آداب البول، لا من آداب الغسل، كما هو ظاهر بعضهم، كالغنيه.

و إلا كان مقتضى إطلاقهم تأدى الوظيفه بالاستبراء بالخرطات من المنى ثمّ البول، و يبعد التزامهم به.

هذا، و في ترتب أثر البول على الاستبراء من المنى بالخرطات كلام يأتي في

المسألة الثامنة والعشرين إن شاء الله تعالى.

الثاني: خص في القواعد وغيره استحباب البول بالمنزل، وفي الجواهر: «و به صرح جماعه و نسب للمشهور»، و هو مخالف لإطلاق الصحيح والمضمر، ولا ينافية الرضوى، لأن اختصاص التعليل فيه بالمنزل إنما يوجب قصوره، ولا ينافي عموم الاستحباب لعله أخرى، على أن ضعفه مانع من صلوحه للتقييد.

و دعوى: أن قوله عليه السلام في الصحيح: «ثم اغسل ما أصابك منه» ظاهر في فرض خروج المنى وإصابته للجسد.

مدفوعه: بقرب رجوع الضمير للبول المصرح به، لا للمنى غير المذكور ليكشف عن فرضه.

فالظاهر ابتناء التقييد في كلامهم على أن الغرض من البول تنقيه المجرى من المنى، كما هو المصرح به في كلام غير واحد.

و هو- وإن كان قريباً في نفسه- محتاج إلى دليل، لإمكان كون الغرض التخلص من الخبث و التهيؤ لبقاء الطهاره.

اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يقتضى البول عند إرادته الغسل، كما تضمنه الصحيح، لا تأخير الغسل عن البول، ولو كان الفاصل بينهما طويلاً، كما هو مقتضى إطلاق المضمر، بل المناسب للإطلاق المذكور كون الغرض تنقيه المجرى.

بل لما لم يشتمل المضمر على بيان الحكم ابتداءً، بل بعد السؤال، الذي لا بد فيه من مثير للشبهه في نفس السائل، فمن القريب جداً أن يكون المثير له خصوص احتمال دخل تنقيه المجرى في صحه الغسل أو في بقائه بعد خروج البلل، لأنه الأمر الارتكازي، و لو بسبب النصوص الكثيره الوارده في فائده البول، و مذاهب العامه فيه، حيث لا يتأمل بعد النظر فيها في كونها منشأ للسؤال.

بل لعل ذلك صالح لانصراف الصحيح أيضاً، كما يظهر منهم.

و أما ما عن الذخيره من منع انتفاء الفائده المذكوره، إذ قد ينزل المنى و لم يطلع عليه أو احتبس شىء في المجارى، لكون الجماع مظنه نزول الماء.

فهو كما ترى، إذ بعد التسليم بكون فائده البول تنقيه المجرى ينصرف النص للمنزل، فلا طريق لإثبات الاستحباب لغيره. و تشريع استحباب البول للاستظهار يحتاج إلى دليل، وإنما يصلح ما ذكره لتوجيه العموم، لو تمّ الدليل عليه.

نعم، لو احتمل المكلف خروج المنى، حسن منه البول احتياطا لاحتمال استحبابه.

و لعله إليه يرجع ما عن البيان و احتمله في محكى الذكرى من الاستحباب مع احتمال الإنزال.

و كأنّ ما فى الروض من منع الاستحباب راجع إلى عدمه ظاهرا، لعدم المحرز له، و إن كان محتملا.

الثالث: صرح باختصاص مطلوبيه البول قبل الغسل بالرجل فى المبسوط و الغنيه و إشاره السبق و الوسيله و المراسم [١] و السرائر و التذكرة و القواعد، و هو ظاهر الهدايه و ما حكاه فى الفقيه عن رساله أبيه و أقره، و الشرائع و المعبر و غيرها مما هو كثير.

و صرح بالعموم للمرأة فى المقنعه و النهايه و محكى النفلية، و قد استفاد ممن أطلق كالمتن و غيره، إن لم نقل بانصرافه للرجل، لما يأتى.

و هو مقتضى إطلاق المضمّر و إن ورد فى الرجل، لأن المورد لا يخصص الوارد. و لا ينافيه الصحيح، لأن وروده فى الرجل لا يدل على الاختصاص به، بل كثيرا ما تلغى خصوصيته فى النصوص. و لا الرضوى، لما سبق فى غير المنزل.

و كأنّ مبنى التقييد فى كلام من عرفت ما سبق من كون الغرض من البول تنقيه المجرى من المنى، و هو لا- يتم فى المرأة، لاختلاف المخرجين، كما ذكره غير واحد.

و أما احتمال أنّ اختلافهما لا ينافى كون خروج البول موجبا لتنقيه مجرى المنى منهما، لضغطه عليه.

[١] كما فى المطبوع منه. لكن حكى فى مفتاح الكرامه عن بعض نسخه التعميم للمرأة، و لا يناسبه مساق كلامه.

مسأله ۲۸: الاستبراء بالبول ليس شرطاً في صحة الغسل (۱)، لكن إذا تركه و اغتسل ثمَّ خرج منه بلل مشتبه بالمنى (۲).

فهو- مع بعده في نفسه- لا ينافي انصراف النص عن المرأة، للغفلة عن ذلك عرفاً، و مع انصرافه لا مجال لإثبات العموم لها، و إنما يصلح ذلك لتوجيه العموم لها بعد فرض ظهور النص فيه.

هذا كله مع إنزالها، أما مع عدمه فالكلام يبتنى على ما تقدم.

(۱) لما تقدم في وجه عدم وجوبه وضعا.

(۲) أما لو علم بكونه منياً، فلا- إشكال في وجوب الغسل مطلقاً، و تكرر نقل الإجماع عليه في كلماتهم، و في الجواهر: «عليه الإجماع محصلاً فضلاً عن المنقول، خلافاً لبعض العامة».

و يقتضيه ما دل على عموم ناقضيه خروج المنى، و أنّ المعيار فيه على الخروج عن باطن البدن، لا عن محل تكونه، و قد تقدم.

كما لا إشكال في عدم وجوب الغسل مطلقاً لو علم أنّ الخارج ليس منياً و لا مستصحباً لشيء منه، لعدم الموجب له.

و النصوص الآتية ظاهره في أنّ وجوب الغسل بخروج البلل مع عدم البول قبله ظاهري، لاحتمال خروج المنى، لا واقعي، لناقضيه البلل رأساً في قبال المنى.

و أما لو علم بعدم كونه منياً لكن احتمال استصحابه لشيء من المنى، فقد يظهر من السيد المرتضى قدس سرّه في الناصريات عدم وجوب الغسل به و لو مع عدم البول قبل الغسل، لأنه إنما أوجب حينئذ إعادة الغسل بالبول إذا خرج معه منى مشاهد، و إليه ذهب في الجواهر و سيدنا المصنف قدس سرّه بل قال قدس سرّه: «يظهر من نفى غير واحد الإشكال في وجوب الوضوء لو علم كون الخارج بولا الاتفاق عليه».

خلافاً لما يظهر من كشف اللثام، حيث قال: «لاتفاق الكل على أنّ الخارج من

غير المستبرئ إذا كان منيا أو اشتبه به لزمته إعادة الغسل، و لا شبهه في بقاء أجزائه في المجرى إذا لم يستبرئ، فإذا بال أو ظهر منه بلل تيقن خروج المنى أو ظنه، فوجبت إعادة الغسل»، كما قد يستظهر من كل من علل وجوب الغسل ببقاء شىء من المنى في المجرى، و أنّ الظاهر خروجه.

و كيف كان، فالظاهر عدم وجوب إعادة الغسل في الفرض، لضعف التعليل المذكور، لأن عدم البول إنما يستلزم غالبا احتمال بقاء المنى في المجرى، لا الظن به، فضلا عن اليقين، كما أنه لا بد من إقامة الدليل على حجيه الظهور المذكور بنحو يخرج به عن مقتضى الأصل.

و أما النصوص الآتية، فالظاهر قصورها عما نحن فيه - بل ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أنه لا ينبغي التأمل فيه - لظهور أنّ المراد من البلل فيها ما يشبهه نوعه، لا ما يعلم نوعه و يحتمل ناقضيته لاستصحابه للناقض.

و يظهر وجهه مما تقدم في نظيره في آخر فصل كيفية الاستبراء من البول، كما تقدم هناك بعض الفروع التي يجري نظيرها في المقام، فراجع.

و أما الاستدلال على وجوب الغسل هنا بمضمّر أحمد بن هلال المتقدم:

«سألته عن رجل اغتسل قبل أن يبول، فكتب: إنّ الغسل بعد البول، إلا أن يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل» (١).

بدعوى: رجوع الضمير في «منه» إلى البول الذي بعد الغسل المستفاد ضمنا من فرض الغسل قبل البول، فيدل على وجوب الغسل بالبول بعد الغسل مع تركه قبله عمدا لا نسيانا، و ما ذلك إلا لأجل لزوم استصحابه لأجزاء منويه أو احتمالها.

ففيه: أنّ الظاهر رجوع الضمير المذكور إلى ترك البول قبل الغسل المذكور صريحا في السؤال. و من ثمّ تقدم ظهوره بدوا في بطلان الغسل بذلك رأسا.

و مثله الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم: «قال أبو جعفر عليه السلام: من اغتسل

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابة حديث: ١٢.

و هو جنب قبل أن يبول ثمَّ وجد بللاً فقد انتقض غسله، وإن كان بال ثمَّ اغتسل ثمَّ وجد بللاً فليس ينقض غسله، ولكن عليه الوضوء، لأن البول لم يدع شيئاً» (١).

بدعوى: أنّ مقتضى التعليل فيه كون وجوب الغسل لاحتمال خروج المنى، وهو حاصل في مفروض الكلام.

لاندفاعه: بأنّ التعليل مسوق لعدم وجوب الغسل بخروج البلل على من بال قبل الغسل، لا لوجوبه به على من لم يبيل، ليمسك بعمومه. غاية ما يدل عليه التعليل كون المفروض في وجوب الغسل مع عدم البول عدم العلم ببقاء المجرى من المنى، من دون أن يتضمن عموم وجوبه مع ذلك، بل هو مختص بخروج البلل، الذي ذكرنا انصرافه إلى ما لا يعلم نوعه.

و بالجمله: الظاهر اختصاص وجوب الغسل بالبلل المشتبه نوعه.

نعم، لا فرق بين كون الاشتباه بعد الفحص عنه وبدونه، لتعذره أو لتعمد تركه، لإطلاق النص و الفتوى.

(١) كما صرح به جمهور الأصحاب، و في المدارك أنه المعروف من مذهبهم، و نفى في السرائر الخلاف فيه، و ادعى في الخلاف، و جامع المقاصد و كشف اللثام و محكى العلامة و الشهيد الإجماع عليه، و إن كان المتيقن من معقده فيما عدا الخلاف ترك البول و الاستبراء معاً، و في الجواهر أنّ عليه الإجماع المحصل و المنقول.

للنصوص الكثيرة الداله عليه بمنطوقها أو مفهومها، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم، و صحيح الحلبي: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل ثمَّ يجد بعد ذلك بللاً و قد كان بال قبل أن يغتسل، قال: ليتوضأ، و إن لم يكن بال قبل الغسل فليعد

الغسل» (١) و غيرهما.

نعم، يعارضها خبر جميل، الذى لا يخلو سنده عن اعتبار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيبه الجنابه فينسى أن يبول حتى يغتسل ثم يرى بعد الغسل شيئاً، أ يغتسل أيضاً؟ قال: لا قد تعصرت و نزل من الحبائل» (٢).

و خبر عبد الله بن هلال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجمع أهله ثم يغتسل قبل أن يبول ثم يخرج منه شىء بعد الغسل، قال: لا شىء عليه، إن ذلك مما وضعه الله عنه» (٣).

و خبر زيد الشحام عنه عليه السلام: «سألته عن رجل أجنب ثم اغتسل قبل أن يبول ثم رأى شيئاً، قال: لا يعيد الغسل ليس ذلك الذى رأى شيئاً» (٤).

و مرسل الفقيه و المقنع (٥) الآتى.

و قد يجمع بينها و بين النصوص الأول.

تاره: بحمل تلك النصوص على الاستحباب، كما يظهر من الصدوق فى الفقيه، لقوله بعد ذكر صحيح الحلبي: و روى فى حديث آخر: «إن كان قد رأى بللاً و لم يكن بال فليتوضأ، و لا يغتسل، إنما ذلك من الحبائل». قال مصنف هذا الكتاب:

إعادته الغسل أصل و الخبر الثانى رخصه. و نحوه فى المفاتيح، و ربما مال إليه الأردبيلي فيما حكى عنه، و قد يظهر من المقنع، لأنه أشار للمرسل المذكور.

و اخرى: بحمل هذه النصوص على النسيان، بقريته خبر جميل و مضمراً أحمد بن هلال المتقدم.

و ثالثه: بحملها على تعذر البول أو على الاستبراء أو عليهما.

و يندفع الأول بإباء خبر جميل عن ذلك، لظهور ذيله فى إحراز عدم كون

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ١٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ٢، ٤.

ص: ٥٩٣

الخارج منيا وأنه من الجبائل، بنحو لا يحتاج للاحتياط و لو استحبابا، ولا يناسب تلك النصوص، خصوصا صحيح محمد بن مسلم الظاهر في أنّ إحراز عدم كون الخارج منيا يستند للبول، بل مضمون خبر جميل لا يخلو في نفسه عن إشكال، لعدم ظهور المنشأ للحكم بكون الخارج من الجبائل.

و أما بقيه هذه النصوص، فضعفها مانع من صلوحها لصرف النصوص الأول عن ظهورها في الوجوب.

كما يندفع الثانى بإباء ذيل خبر جميل أيضا عن خصوصيه النسيان في عدم وجوب الغسل، لعدم دخله في كون الخارج من الجبائل. و مضممر أحمد بن هلال أجنبى عما نحن فيه، لظهوره في شرطيه البول للغسل و بطلانه بدونه رأسا و لو لم يخرج البلل، كما تقدم.

فيكون الجمع المذكور بلا شاهد، كالجمع بالوجه الثالث.

و من هنا لا- مجال لرفع اليد بهذه النصوص عن النصوص الأول، التى هى صحيحه السند، و كثيره العدد، و معول عليها بين الأصحاب، و لا سيما مع عدم ظهور عامل بالنصوص الأخيره غير من عرفت، مع أنّ الصدوق نفسه قد اقتصر في الهدايه على مضمون النصوص الأول.

و لذا قد توهن النصوص الأخيره بإعراض الأصحاب.

هذا، و أما ما تضمنه مرسل الفقيه و المقنع من الأمر بالوضوء، فهو لا- يناسب التعليل فيه بأنه من الجبائل، إلا أن يحمل على الاستحباب، بناء على استحباب الوضوء من الجبائل، كالمذى و نحوه.

بقى في المقام أمور.

الأول: أنّ النص و الفتوى قد تضمننا الأمر بالغسل، و هو يكون.

تاره: لأماريه عدم البول على كون الخارج منيا.

و اخرى: لأصاله كونه منيا مع عدم البول من دون أن يكون أماره عليه.

و ثالثه: لمجرد الاحتياط، لاحتمال كون الخارج منيا.

و ظاهر غير واحد من الأصحاب الأول، لدعوى: لزوم بقاء شىء من المنى فى المجرى أو غلبه ذلك.

لكنه كما ترى! لقوه احتمال خروج ما تبقى من المنى بطول المده أو شده الحركه أو نحوهما، كما تقدم نظيره فى الاستبراء من البول.

كما أنّ الثالث لا يناسب ظهور النص و الفتوى فى كون الغسل المأمور به غسل جنبه، و لذا كان ظاهر إطلاقها المقامى إجزاءه عن الوضوء، بل هو مقتضى التعبير فى صحيح محمد بن مسلم بناقضيه البلل للغسل، لظهوره فى التعبد بانتقاضه، لا فى مجرد وجوب إعادته احتياطاً.

و حيث كان التعبد بالانتقاض ملازماً عرفاً للتعبد بكون الخارج منياً ناقضاً، كان الظاهر هو الوجه الثانى.

و عليه يترتب نجاسة البلل الخارج و نحوها من أحكام المنى.

الثانى: الظاهر عدم الإشكال بينهم فى اختصاص وجوب الغسل بخروج البلل بالرجل المنزل، كما صرح به بعضهم، و يستفاد من تعليلهم له ببقاء شىء من المنى فى المجرى.

و يقتضيه انصراف النصوص إليه بسبب التعرض فيها للبول، لقضاء المناسبات الارتكازيه بأن الغرض منه تنقيه المجرى التى تختص به، على ما تقدم عند الكلام فى استحباب البول، و صحيح سليمان بن خالد أو موثقه: «سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول، فخرج منه شىء. قال: يعيد الغسل. قلت: فالمرأه يخرج منها شىء بعد الغسل؟ قال: لا تعيد. قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأه إنما هو ماء الرجل» (١).

الثالث: ظاهر الأصحاب، بل صريح جملة منهم أنّ خروج البلل ناقض للغسل، لا كاشف عن بطلانه، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فى ذلك بين أصحابنا، بل قد يظهر من بعضهم الإجماع عليه». و الوجه فيه: أنّ سبب الجنابه لما كان هو

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

الخروج إلى الظاهر تعين تجددها بخروج البلل، و لا دليل على اشتراط نقاء المجرى فى صحه الغسل و ارتفاع الجنابه.

مضافا إلى ظهور ترتيب وجوب الغسل فى أكثر النصوص على خروج البلل فى كونه سببا له لا كاشفا عن سبقه، بل هو كالصريح من صحيح محمد بن مسلم المتضمن ترتب الانتقاض عليه.

و لا- ينافيه التعبير فى أكثر النصوص بإعادة الغسل، لعدم أخذ بطلان العمل فى مفهوم الإعادة، بل هى لغه فعل الشىء مره بعد اخرى، و إنما استعملت فى عرف المتشرعه معه بلحاظ نحو علاقته بين الفعلين متقومه بعدم وفاء الأول بما قصد به، فيتدارك بالثانى، و هو حاصل فى المقام، لأن غرض المكلف من الغسل الأول إزاله أثر الإنزال الأول من دون توقع لخروج البلل و مع الغفله عن حكمه، فمع بطلانه بالبلل المتخلف من الإنزال لا يتحقق تمام ما قصد به، و لا يتدارك ذلك إلا بإعادة الغسل.

و يترتب على ذلك صحه العمل المشروط بالطهاره- كالصلاه- إذا وقع بعد الغسل قبل خروج البلل.

إلا- أنّ فى السرائر أنه قد يوجد فى بعض الكتب وجوب إعادة الصلاه، و حكاه فى المنتهى عن بعض علمائنا فى فرض كون الخارج منيا، و لم يعرف القائل بذلك.

و استدل له فى المنتهى بأنّ هذا المنى من بقايا الأول، فالجنابه واحده لم تزل بالغسل الأول. و يظهر ضعفه مما تقدم.

و يظهر من السرائر دلالة بعض النصوص عليه، و كأنه صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من إحليله بعد ما اغتسل شىء، قال: يغتسل و يعيد الصلاه. إلا أن يكون بال قبل أن يغتسل فإنه لا يعيد غسله» «١».

لكن حيث لم يتضمن السؤال فرض وقوع الصلاه منه، فلا بد من كون

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

التعرض لها فى الجواب إما لقرينه فى السؤال على فرض وقوعها لم تصل إلينا، أو للتفضل منه عليه السلام ببيان حكمها ابتداء فى فرض وقوعها، و لا معين للثانى ليدعى أنّ مقتضى الإطلاق وجوب إعادتها مطلقا و لو وقعت قبل خروج البلل، بل يمكن الأول الذى لا يتم معه الإطلاق، لإجمال مفاد القرينه الداله على فرض وقوعها، إذ يحتمل فرض وقوعها بعد خروج البلل.

و دعوى: أنّ أصاله عدم القرينه تقضى بالأول.

مدفوعه: بأن الأول مخالف للأصل أيضا، لظهور كلام الإمام عليه السلام فى كون وجوب إعادة الصلاه كوجوب إعادة الغسل فعليا، لفعله الصلاه، لا- معلقا على فعلها، كما يقتضيه الأول، فالأمر دائر بين مخالفه الظاهر فى الجواب بحمله على بيان حكم تعليقى لا فعلى، و اختفاء القرينه على فرض الصلاه فى السؤال، و لا معين للأول.

و لو تمّ ظهور الروايه فى الإطلاق، كان اللازم حمله على الصلاه الواقعه بعد خروج البلل، لأجل ما سبق.

الرابع: مقتضى إطلاق نصوص المقام لزوم البناء على كون الخارج منيا، و إن تردد بينه و بين البول و قطع بعدم كونه من الحبائل، فيكتفى به بالغسل له، كما هو مقتضى إطلاق الأكثر و صريح بعضهم، خلافا لما قد يظهر من الشهيد فى محكى تمهيد القواعد من إطلاق لزوم الجمع بين الغسل و الوضوء مع التردد بين البول و المنى.

و دعوى: أنه مقتضى العلم الإجمالى.

مدفوعه: بانحلال العلم الإجمالى بالتعبد بالتكليف فى بعض أطرافه- كما حقق فى الأ-صول- فينحل فى المقام بالتعبد بكون الخارج منيا موجبا للجنابه و الغسل.

نعم، لو علم بنقاء المجرى من المنى قبل خروج البلل، و كان تردد البلل بين المنى و البول لاحتمال إنزال جديد كان العلم الإجمالى منجزا، لقصور نصوص

المقام عن التعبد بكون البلل منيا.

بل مقتضى التعليل فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم البناء على عدمه، فلا ينحل العلم الإجمالى.

و كذا لو كان بال ثم استبرأ بالخرطاط، لأن البول أماره على عدم المنى، والاستبراء أماره على عدم البول فلا منجز لأحد طرفى العلم الإجمالى، بل يكون منجزا لكلا طرفيه.

و ربما يحمل إطلاق الشهيد المتقدم على ذلك، و قد تقدم عند الكلام فى فائده الاستبراء من البول من مباحث أحكام الخلوه ما ينفع فى المقام.

الخامس: لا إشكال ظاهرا فى عدم وجوب الغسل من البلل مع سبق البول، بل يبنى على عدم خروج المنى، و قد ذكره الأصحاب قاطعين به، كما فى مفتاح الكرامه، و تكرر نقل الإجماع عليه فى كلامهم.

و يقتضيه - مضافا إلى الأصل - النصوص المتقدمه و غيرها.

وهى و إن اختصت بالبول قبل الغسل، إلا أنّ الظاهر عموم الحكم للبول المتأخر عنه لو خرج البلل بعده - بناء على ما سبق من عدم وجوب الغسل بمجرد البول - لتنقيته للمجرى من بقايا المنى، فيدخل فى العله الارتكازيه المصرح بها فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم.

و أما الوضوء، فلا إشكال أيضا فى عدم وجوبه مع الاستبراء من البول، و فى الجواهر: «حكى عليه الإجماع جماعه نضا و ظاهرا». و تقدم وجهه فى مباحث الخلوه.

و أما مع عدمه، فيجب على المعروف من مذهب الأصحاب، و فى الجواهر:

«بل يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه، كما هو صريح بعضهم».

و يقتضيه أيضا ما تقدم فى مباحث الخلوه، فإنّ المقام من صغريات ما تقدم هناك من وجوب الوضوء مع عدم الاستبراء من البول، كما صرح به فى مفتاح

الكرامه، و عليه يحمل صحيح محمد بن مسلم المتقدم، و نحوه موثق سماعه «١» و حديث معاويه بن ميسره «٢».

لكن قد يظهر من المقنعه عدم وجوبه، لأنه بعد أن ذكر فى آداب الغسل الاستبراء بالبول، فإن لم يتيسر فالاجتهاد بالخرطاط قال: «و إذا وجد المغتسل من الجنابه بللا على رأس إحليله أو أحس بخروج شىء منه بعد اغتساله، فإنه إن كان قد استبرأ بما قدمنا ذكره من البول أو الاجتهاد فيه فليس عليه وضوء ولا إعادة الغسل، لأن ذلك ربما كان وديا أو مذيا».

و قد يظهر أيضا من الشيخ فى الاستبصار حيث قال: «فأما ما يتضمن خبر سماعه و محمد بن مسلم من ذكر إعادة الوضوء، فمحمول على الاستحباب. و يجوز أن يكون المراد بما خرج بعد البول و الغسل ما ينقض الوضوء، فحينئذ يجب عليه الوضوء»، و قريب منه فى التهذيب معللا بأنه بعد تحقق الطهاره فلا يجب إعادتها إلا بدليل قاطع.

و لا وجه له بعد ما تقدم.

(١) كما هو ظاهر من أطلق وجوب الغسل مع عدم البول، كالصدوق فى الهدايه و الشيخ فى الخلاف، مدعيا عليه الإجماع، و غيرهما، و حكاه فى الجواهر عن جماعه من متأخري المتأخرين.

و يقتضيه إطلاق النصوص المتقدمه، المؤيد بعدم التنبيه للاستبراء بالخرطاط فى النصوص مع الحاجه له و الإشاره للعجز عن البول فى صحيح البزنطى و غيره مما تقدم فى استحباب البول قبل الغسل.

خلافًا لظاهر المبسوط و الشرائع و النافع من عدم وجوب إعادة الغسل معه

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

مطلقاً، وقد يظهر من الإرشاد، لأنه أطلق فيه الاستبراء.

و كأنه لدعوى الجمع بذلك بين النصوص المذكوره و النصوص الأخر المتقدمه الداله على عدم وجوب الغسل.

أو لدعوى: فهمه من نصوص الاستبراء بها من البول بإلغاء خصوصيه البول عرفاً، لما هو المرتكز من أنّ الغرض منها تنقيه المحل الذى هو المطلوب هنا أيضاً.

أو لشمول إطلاق تلك النصوص لما إذا تخلل خروج المنى بين البول و الخرطات، فيكون مقتضاه عدم الاعتناء حينئذ بما خرج و إن بلغ السوق، كما فى بعض النصوص «١»، بل يبنى على أنه من الجبائل، كما فى آخر «٢».

و الكل كما ترى، لأن الجمع المذكور تبرعى، كما تقدم.

و تنقيه الخرطات للمجرى من البول لا- تستلزم تنقيتها له من المنى مع كونه أغلظ منه، و قد يختلف معه فى بعض خصوصيات المجرى، على أنّ العلم بتنقيتها له من البول غير حاصل، و اكتفاء الشارع بها فى تنقيته منه لا- يستلزم اكتفائه بها فى تنقيته من المنى.

كما أنّ إطلاق نصوص الاستبراء بالخرطات ظاهر فى نفى احتمال البول، دون غيره من نواقض الوضوء، فضلاً عن نواقض الغسل.

ولذا لا إشكال فى الاعتناء باحتمال المنى لو خرج بعد الخرطات و لم يستبرأ منه لا بالبول و لا بالخرطات. مع معارضته بإطلاق نصوص المقام الذى هو أقوى منه فى مورد الاجتماع.

هذا، و قد قيد كفايه الخرطات بما إذا تعذر البول فى المقنعه و المراسم و السرائر و التذكرة و القواعد و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و محكى الجامع و الذكرى و البيان و غيرها، و نسبه فى الحدائق لظاهر الأكثر، و فى جامع المقاصد و محكى الذكرى للأصحاب.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٢.

و يظهر من بعضهم أنه مقتضى الجمع بين الطائفتين المشار إليهما من النصوص.

لكنه تبرعى كسابقه، بل هو أبعد منه، لما فى التفصيل بين قدره على البول و العجز عنه من العنايه التعبدية، حيث لا يفرق بينهما فى تنقيه الخرطات للمجرى من المنى.

و مثله ما فى الروض و عن الذكري من الاستدلال له بقوله عليه السلام فى خبر جميل: «قد تعصرت و نزل من الجبائل» (١).

لأنه إن ابتنى على حمل التعصر فيه على التعصر المخرج للبلل - كما هو الظاهر - فهو أجنبي عن الاستبراء، و إن ابتنى على حمله على عصر المجرى الذى هو عبارته عن الخرطات، فهو - مع بعده فى نفسه، و لا سيما مع عدم الإشاره إليه فى السؤال - لا يقتضى التقييد بحال تعذر البول، بل لعل ظاهر فرض نسيانه التمكن منه، و لا أقل من كونه كالصريح فى عدم إحراز تعذره.

و مثلها فى الضعف ما فى النهايه من الاكتفاء بتعذر البول فى عدم وجوب الغسل بخروج البلل، و إن لم يستبرأ بالخرطات.

و فى التهذيب أنه مقتضى الجمع بين نصوص وجوب الغسل و خبرى عبد الله بن هلال و زيد الشحام المتقدمين فى نصوص عدم وجوبه، و احتمله فى الاستبصار. و هو كما ترى تبرعى أيضا.

نعم، قد يستدل بقوله عليه السلام فى صحيح البيهقي المتقدم فى استحباب البول عند الغسل: «و تبول إن قدرت على البول» (٢).

لكن عدم الأمر بالبول مع تعذره لا يستلزم عدم وجوب الغسل بخروج البلل المشتبه حينئذ.

هذا، و فى الاستبصار الجمع بحمل نصوص عدم إعادته الغسل على صورته

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الجنابه حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

إلا إذا علم بذلك أو بغيره عدم بقاء شىء من المنى فى المجرى (١).

مسألة ٢٩ إذا بال بعد الغسل و لم يكن قد بال قبله لم تجب إعادة الغسل

مسألة ٢٩: إذا بال بعد الغسل و لم يكن قد بال قبله لم تجب إعادة الغسل، و إن احتمل خروج شىء من المنى مع البول (٢).

مسألة ٣٠ إذا دار أمر المشتبه بين البول و المنى

مسألة ٣٠: إذا دار أمر المشتبه بين البول و المنى (٣)،

نسيان البول، بشهاده خبرى جميل و أحمد بن هلال المتقدمين فى نصوص عدم وجوب الغسل. و تقدم هناك المنع من ذلك، فراجع.

(١) لما أشرنا إليه آنفا من انصراف نصوص المقام عن التعبد بكون البلل منيا فى الفرض، بل هى بصدد التعبد بخروج المنى من المجرى مع احتمال وجوده فيه، لأنه الذى يرفعه البول، فيتعين البناء فى الفرض على عدم خروج المنى بإنزال جديد وفقا للأصل، بل لعموم التعليل فى صحيح محمد ابن مسلم المتقدم.

نعم، قد يدعى عدم نقاء المجرى من المنى بالخرطاط و نحوها لغلظه و لزوجته، و لا يرتفع إلا بالبول الغاسل للمجرى.

وفيه: أنه لو سلم بقاء شىء منه، فهو قد يستهلك فى البلل الخارج لقلته، كما قد سبق أنه مع العلم بنوع البلل و عدم ناقضيته لا أثر لاحتمال اختلاطه بشىء من المنى، فلا بد فى وجوب إعادة الغسل من احتمال بقاء شىء معتد به من المنى، ليحتمل كونه تمام الخارج أو بعضه بنحو لا يستهلك فيه، بل بنحو لا يصدق على الخارج غيره و إن احتمل اختلاطه به، فلاحظ.

(٢) لما تقدم فى أول المسألة السابقة من عدم وجوب الغسل مع معرفه نوع الخارج و أنه غير ناقض للغسل و إن احتمل استصحابه لشىء من المنى.

(٣) الظاهر أن مراده بالدوران بينهما ليس مجرد العلم الإجمالى بأحدهما، بل لا بد معه من الدوران بينهما بلحاظ التعبد الشرعى، لعدم تعبد الشارع بأحدهما، كما لو خرج البلل بعد الاستبراء من البول بالخرطاط مع سبق خروج

فإن كان متطهرا من الحدثين وجب عليه الغسل و الوضوء معا (١)، و إن كان محدثا بالأصغر وجب عليه الوضوء فقط (٢).

مسألة ٣١ يجزى غسل الجنابه عن الوضوء

مسألة ٣١: يجزى غسل الجنابه عن الوضوء (٣) لكل ما اشترط به.

المنى أو بدونه، حيث يكون البول مانعا من التعبد بأن الخارج منى، و الخرطات مانعه من التعبد بكونه بولا و كذا لو علم بدونهما بنقاء المجرى من البول و المنى معا، و احتمال نزول البول أو المنى من مقرهما، حيث تقصر نصوص المقام عن التعبد بأحد الأمرين، كما ذكرناه غير مره.

أما مع تعبد الشارع بأنه منى، كما لو خرج قبل الاستبراء منه بالبول، أو بأنه بول، كما لو خرج قبل الاستبراء منه بالخرطات، فينحل العلم الإجمالى و يكتفى بالاختصار على ما يقتضيه التعبد الشرعى من الوضوء أو الغسل، كما نبه له قدس سره فى مستمسكه، و تقدم منه فى المتن فى فائده الاستبراء من البول بالخرطات من مباحث أحكام الخلو، و تقدم منا هناك و هنا فى التنبيه الرابع من تنبيهات فائده الاستبراء من المنى بالبول.

(١) كما هو مقتضى العلم الإجمالى بوجوب أحدهما من دون أن يجزئ عنه الآخر.

(٢) لاستصحاب الحدث الأصغر و عدم الحدث الأكبر.

و لا مجال لاستصحاب كلى الحدث معه، على ما تقدم عند الكلام فى فائده الاستبراء من البول بالخرطات من مباحث أحكام الخلو، فراجع.

(٣) كما صرح به الأصحاب من دون خلاف ظاهر بينهم، بل تضافرت دعوى نفى الخلاف فيه و الإجماع عليه من جمله منهم، كالشيخ و السيدين و الفاضلين و ابن إدريس و غيرهم. و فى الجواهر: «للإجماع محصلا و منقولا، مستفيضا غايه الاستفاضه».

ص: ٦٠٣

و يقتضيه - مضافا إلى عمومات أجزاء الغسل عن الوضوء « ١ » - النصوص الكثيره الواردة فيه، كقوله عليه السّلام في صحيح زراره الوارد في بيان غسل الجنابه: «ليس قبله و لا بعده وضوء» « ٢ ».

و في المرسل عن محمد بن مسلم: «قلت لأبي جعفر عليه السّلام: إنّ أهل الكوفه يروون عن علي عليه السّلام أنه كان يأمر بالوضوء قبل الغسل من الجنابه، قال: كذبوا علي علي عليه السّلام ما وجدوا ذلك في كتاب علي عليه السّلام قال الله تعالى وَ إِن كُنتُمْ حُبَابًا فَاطَّهَّرُوا» « ٣ ».

أما دلالة الآيه المذكوره فيه، و التي استدل بها في الخلاف و المعبر و غيرهما، فهي موقوفه على كون الجمله المذكوره استثناء من الأمر بالوضوء لمن يقوم للصلاه، لا لبيان واجب آخر معه في حق الجنب، و لا قرينه على أحد الأمرين في الآيه.

نعم، لا- يبعد انصراف قوله تعالى فَاطَّهَّرُوا للتطهر التام من الجنابه دون الناقص، فمع فرض كون المراد به الغسل - كما نسبه في المعبر لإجماع المفسرين - يكون مقتضاه ارتفاع تمام أثر الجنابه بالغسل، و حيث تضمنت الأدله أنّ الجنابه من نواقض الوضوء، كان مقتضاه جزاؤه عنه، و خصوصيه الانتقاض الحاصل منها غير دخيله في أجزاءه إجماعا.

مضافا إلى أنّ الاقتصار في ذيل الآيه الشريفه على التيمم الواحد مع الجنابه مشعر بعدم الحاجه معها إلا إلى طهاره واحده يكون ذلك التيمم بدلا عنها، فتأمل جيدا.

على أنه يكفينا تفسيرهم عليهم السّلام المستفاد من الحديث الشريف، لو تمّ سنده، لأنهم أعدل الكتاب و تراجمته.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

كما أنه استدل في المعتمد وغيره بقوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا (١)»، و دلالتة موقوفه على شمول الغايه لقرب الصلاه و عدم اختصاصها بالعبور في المساجد التي هي محال الصلاه.

ولا- تظهر لنا فعلا القرينه على أحد الأمرين. و قد تقدم بعض ما يتعلق بالآيه عند الكلام في الاستدلال بها على حرمة دخول الجنب للمسجد، فراجع.

هذا، و في كشف اللثام عن الشيخ قدس سره: «و سمعت أنّ ظاهره- كما في المصباح و مختصره و عمل يوم و ليله- الوجوب، و لعله لم يرد».

و لا ينبغي التأمل في عدم إرادته له، بعد ما عرفت، فليحمل على الاستحباب، كما هو المناسب للكتب المذكوره، و الظاهر منه في التهذيب و الاستبصار، لأنه أكد فيهما على كونه المراد من صحيح أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته كيف أصنع إذا أجنبت؟ قال: اغسل كفك و فرجك و توضأ وضوء الصلاه ثم اغتسل» (٢).

لكن ظاهر غيره من الأصحاب عدم استحبابه، لعدم ذكرهم له في الوضوءات المستحبه و عدم تنبيههم لاستحبابه في المقام، بل هو صريح جماعه منهم، و في الروض و الرياض و عن المختلف و الكفايه و الذخيره أنه المشهور.

و قد يستظهر من قوله في المنتهى: «لا يستحب الوضوء عندنا، خلافا للشيخ» انفراد الشيخ به عن الأصحاب، و لذا نسب عدم الاستحباب للأصحاب في محكي مجمع الفوائد، بل عن الدلائل: «الظاهر أنه اتفقي، و ما ذكره الشيخ تأويلا لروايه الحضرمي فغير صريح في أنه مذهب له».

لكن الإنصاف قوه ظهور كلام الشيخ في البناء على الاستحباب، كما يظهر من قول العلامة في التذكرة «من توضأ معتقدا أنّ الغسل لا يجزيه كان

(١) سورة النساء: ٤٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

مبدعا» مشروعيتها في الجملة و عدم كونه بدعه لو جىء به مع اعتقاد أجزاء الغسل عنه.

و كيف كان، فالاستحباب هو الأنسب بالجمع بين الأدله، و لا مجال مع ذلك لحمل صحيح الحضرمي على التقيه، و إن ذكره غير واحد.

و ما تضمنه بعض النصوص من أنّ الوضوء بعد الغسل بدعه «١» - مع عدم منافاته للصحيح، لأنه تضمن تقديم الوضوء على الغسل - لا يختص بغسل الجنابه.

و مثله قوله عليه السلام: «و أى وضوء أظهر من الغسل» «٢» و نحوه مما يظهر منه عدم مشروعيه الوضوء مع الغسل، لعدم الفائدة فيه.

و أما حمل الطائفتين على خصوص غسل الجنابه لما تضمنته بعض النصوص من مشروعيه الوضوء في بقيه الأغسال «٣»، فليس هو بأولى من العكس للصحيح المذكور، بل قد يكون العكس أولى، لأنه أبعد عن كثره التخصيص.

و أما شهره و عمل الأصحاب، فقد تكرر منا أنه لا أثر لهما غالباً في المستحبات و المكروهات.

فالأولى حمل هاتين الطائفتين على بيان عدم وجوب الوضوء، و أنه إنما يكون بدعه إذا اتى به باعتقاد عدم أجزاء الغسل عنه، و إنما يكون غير مفيد بلحاظ الطهر الواجب.

نعم، بناء على حمل ما تضمن الأمر بالوضوء في بقيه الأغسال على الاستحباب، فحيث استثنى منه غسل الجنابه يكون ظاهراً في عدم استحبابه معه، فيعارض الصحيح المذكور و يتعين حمل الصحيح على التقيه، لموافقته للعامه.

اللهم إلا أن يجمع بينهما باختلاف مراتب الفضل، فالوضوء مع غير غسل الجنابه أفضل منه معه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابه.

مسألة ٣٢ إذا خرجت رطوبه مشتببه بعد الغسل

مسألة ٣٢: إذا خرجت رطوبه مشتببه بعد الغسل و شك في أنه استبرأ بالغسل أم لا، بنى على عدمه (١)، فيجب عليه الغسل (٢).

مسألة ٣٣ لا فرق في جريان حكم الرطوبه المشببه بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار

مسألة ٣٣: لا فرق في جريان حكم الرطوبه المشببه بين أن يكون الاشتباه بعد الفحص و الاختبار، و أن يكون لعدم إمكان الاختبار من جهه العمى أو الظلمه أو نحو ذلك (٣).

أو يحمل الصحيح على كون الوضوء من آداب الغسل، كالمضمضه و الاستنشاق، لا مستحب أجنبي عنه، بخلاف الوضوء لغيره من الأغسال، فتأمل.

(١) للاستصحاب.

(٢) يعنى: ظاهراً، لأنه الأثر الشرعى لعدم البول.

(٣) لما تقدم منا في أول المسألة الثامنه و العشرين من أنه مقتضى إطلاق النصوص.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أن مثل التعريض للضياء لا يعد فحصاً، فيجب و لا يجوز بدونه البناء على مقتضى التعبد الظاهري، كما يجب في سائر موارد الرجوع للأصول في الشبهات الموضوعيه، و إن اشتهر عدم وجوب الفحص فيها، و الذى لا يجب فيها هو الفحص بالمقدار المعتد به.

ففيه: أن الفحص لم يؤخذ بعنوانه فى الأدله كى يهتم بتحقيق صدقه فى المقام، بل ليس موضوعها، بقريته كون التعبد ظاهرياً، إلا الشك الحاصل بدون الفحص المذكور فى المقام و نحوه من موارد الشبهات الموضوعيه.

بل وجوب الفحص المذكور مما لا تناسبه أدله كثير منها، كأصالة الطهاره و قاعده اليد و غيرها.

و منه يظهر عدم وجوب الفحص بالمقدار المذكور حتى مع القدره عليه، و الظاهر أن ذكر عدم التمكن من الاختبار فى المتن ليس للتقييد.

ص: ٦٠٧

مسألة ٣٤ لو أحدث بالأصغر في أثناء الغسل أتمه و توضأ

مسألة ٣٤: لو أحدث بالأصغر في أثناء الغسل أتمه و توضأ (١).

(١) كما في الشرائع و النافع و المعتبر و الروضة و المدارك و المفاتيح و كشف اللثام، و مال إليه البهائي في الجبل المتين و حكاة عن والده، كما حكاة في المبسوط عن بعض أصحابنا، و في المعتبر و غيره عن المرتضى، كما حكى عن اليوسفي و صاحب المعالم و الأردبيلي و الشيخ نجيب الدين و غيرهم.

أما الإتمام و عدم البطلان، فهو مقتضى إطلاق ما دل على وجوب غسل الجنابة، لأنه و إن لم يرد لبيان كيفية الغسل بل وجوبه، إلا أنّ الغسل لغه لما كان هو غسل تمام البدن، و كان غسل الجنابة معهودا عند العرف قبل الإسلام و لم يكن من مخترعات هذه الشريعة المأخوذة منها، كان مقتضى الإطلاق اللفظي و المقامي الاكتفاء فيه بما هو المعروف عند العرف المعهود للناس، و كل شرط زائد عليه محتاج للبيان، و لا أثر لأسباب الحدث الأصغر فيه، لأن الالتفات لتأثيرها تابع لحكم الشارع بوجوب الوضوء منها مع غفلة العرف عنه.

مضافا إلى إطلاقات النصوص الشارحة لغسل الجنابة، لظهورها في بيان تمام ما يعتبر في الغسل، لا خصوص أجزائه.

لكن ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه: أنها إنما تنفي احتمال المانع، و الظاهر التسالم على عدمها، و إنما الشك في كونه ناقضا لما وقع من أجزاء الغسل، كالحدث الأكبر الواقع في الأثناء أو بعد الإتمام، و النصوص البيانية الشارحة غير متعرضة لهذه الجهة.

و فيه: أنّ الناقضية في المقام إنما هي بالإضافة إلى طهاره الأجزاء الواقعة التي أشير إليها في مثل قوله عليه السلام: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» (١) و قوله عليه السلام: «و كل شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» (٢).

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابة حديث: ٥.

و أما الإضافة إلى رفع الجنابه المترتب على طهاره مجموع الأجزاء، فالشك إنما هو في المانع، لأن انتقاض طهاره ما وقع من الأجزاء مانع من ارتفاع الجنابه بإتمام الغسل.

و من الظاهر أنّ النصوص الشارحه وارده لبيان الغسل الرافع للجنابه ذى الآثار المعهوده، لا لبيان ما يحقق طهاره كل جزء جزء بنحو الانحلال، فعدم التعرض فيها لناقضيه الحدث الأصغر فى الأثناء لما وقع و مانعته من ارتفاع الجنابه بإتمام الغسل ظاهر فى عدمهما بمقتضى الإطلاق، و لذا لا ينبغى التأمل فى صلوح النصوص المذكوره للاستدلال على عدم ناقضيه مثل الكلام فى الأثناء.

و إنما لم يتعرض فيها للانتقاض بتخلل الحدث الأكبر لوضوحه بسبب عموم ناقضيته و وجوب الغسل له.

نعم، يتجه ما ذكره قدس سرّه بالإضافة إلى النواقض المتأخره عن تماميه الغسل، لعدم منافاتها لما وردت النصوص لبيانه، و هو الغسل التام الرافع للجنابه ذى الآثار المعهوده، و إنما توجب ارتفاعه بعد تحققه، و ليست النصوص وارده لبيان أمد بقائه.

و بالجمله: الظاهر نهوض الإطلاقات بالمطلوب، و هى معتضده بما دل على جواز تفريق الغسل، كصحيح حرير، و فيه - بعد الحكم بجواز إتمام الوضوء و إن جف - : «قلت: و كذلك غسل الجنابه؟ قال: هو بتلك المنزله، و ابدأ بالرأس، ثم أفض على سائر جسديك، قلت: و إن كان بعض يوم؟ قال: نعم» (١) و صحيح إبراهيم بن عمر عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إن عليا عليه السلام لم ير بأسا أن يغسل الجنب رأسه غدوه و يغسل سائر جسده عند الصلاه» (٢).

و ما ورد فى قصه أم إسماعيل (٣)، لتوقع حصول الحدث الأصغر مع طول

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الجنابه حديث: ٤ و باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ١.

المده، فلو كان مبطلا للغسل لكان التنبيه له مناسباً جداً، بل جعله في الجواهر كالصريح في المطلوب.

وإن كان الإنصاف عدم صلوحه للاستدلال، لوروده لبيان جواز التفريق، لا لبيان كيفية الغسل، ليكون له إطلاق من هذه الجهة.

نعم، لو كان عدم تخلل الحدث نادراً كان دالاً على المطلوب تبعاً.

لكنه ليس كذلك قطعاً، بل لعل المغتسل بطبعه الأولى يتحرز عن الحدث الأصغر، لما فيه من الإخلال ببعض فائده الغسل، بل قد يتعمد المغتسل المحافظه عليه ليصلى به، كما قد يشعر به صحيح إبراهيم، فتأمل.

ثم إنه قد تمسك سيدنا المصنف قدس سره للمطلوب بأصالة عدم الانتقاض.

و يشكل بأن ذلك إن كان أصلاً عقلاً لا يبتنى على الاستصحاب، فهو ممنوع، لعدم وضوح بناء العقلاء عليه.

وإن أراد به استصحاب عدم الانتقاض، فمن الظاهر عدم أخذ الانتقاض موضوعاً لأثر شرعي، ليصح استصحابه بلحاظه.

وإن رجع إلى استصحاب طهاره الأجزاء المغسوله، فالظاهر أن موضوع الأحكام هي الطهاره من الجنابه، التي هي قائمه بالمكلف و منوطه خارجاً بطهاره بدنه بمجموعه، فليست طهاره الأجزاء موضوعاً لأثر شرعي يصح استصحابه.

و ليس مرجع موضوعيه الطهاره من الجنابه للأحكام إلى موضوعيه كل جزء من أجزاء البدن بنحو الانحلال، و مع قطع النظر عن غيره، ليصح استصحابه، كالطهاره من الخبث القائمه بأجزاء البدن، و التي كان اعتبارها انحلالياً راجعاً إلى اعتبار طهاره كل جزء جزء، فيصح استصحاب طهاره الجزء مع قطع النظر عن غيره.

و دعوى: أن استصحاب طهاره الجزء من الحدث ليس بلحاظ أحكام الطهاره من الجنابه، بل بلحاظ نفس الطهاره من الجنابه، لترتبها على طهاره أجزاء البدن بغسلها.

مدفوعه: بأنّ الطهاره من الجنابه قد رتبت شرعا على الغسل بنحو المجموع، لا- على طهاره أجزاء البدن المترتبه عليه بنحو الانحلال، بل هي مقارنة لطهاره الأجزاء أو مرتبه عليها خارجا لا شرعا.

و مثله ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سرّه من التمسك باستصحاب صحه الأجزاء السابقه، الذي هو بمعنى ترتيب آثارها الشرعيه الثابته لها قبل عروض ما يشك في ناقضيته، و هي كونها مؤثره في حصول الطهاره بشرط لحوق سائر الأجزاء بها.

إذ فيه: أنّ المستصحب إن كان نفس الأثر المذكور لم يجر الاستصحاب، لأنه تعلقي، و إن كان هو أمر فعلى يستتبع الأثر المذكور فلا نتقله، و لا دليل عليه، إلا أن يرجع إلى طهاره الأجزاء التي عرفت حالها.

هذا كله في عدم بطلان الغسل بالحدث.

و أما وجوب الوضوء و عدم أجزاء الغسل المذكور عنه، فهو لإطلاق ما دل على سببيه أسباب الحدث الأصغر للوضوء، لشموله للسبب الواقع في أثناء الغسل، من دون فرق بين القول بوحده الحدث- و أنه يستند لمجموع الأسباب مع تقارنها و لأسبقها وجودا مع تعاقبها- و القول بتعدد السبب- و إن ارتفع الكل بالوضوء أو الغسل الواحد.

أما على الثاني، فظاهر لعدم صلوح الغسل لرفع الحدث المتجدد في أثنايه، لاختصاص أدله أجزاء الغسل عن الوضوء و رافعيته للحدث الأصغر بالغسل التام الواقع بعد الحدث الموجب للوضوء، دون بعض الغسل المتمم لما وقع منه قبله.

و أما على الأول، فلائن السبب المتجدد و إن لم يؤثر حدثا جديدا، لعدم ارتفاع الحدث السابق قبل إكمال الغسل، إلا أنّ الاستفادة ارتكازا من أدله ناقضيه سبب الحدث لسبب الجنابه ناقضيته لجزء السبب أيضا.

بل يأتي من بعضهم دعوى أولويته منه في ذلك، و لذا لو وقع الحدث الأصغر في أثناء الوضوء أو الأكبر في أثناء الغسل أبطله بلا إشكال، و هو مقتضى إطلاق ما دل على وجوب الوضوء بأسباب الحدث الأصغر و الغسل بأسباب

الحدث الأكبر، لأن مقتضاه وجوب الوضوء و الغسل التأمين، لا إتمامهما، فإذا كان من شأن الحدث المذكور إيجاب الوضوء في المقام فلا غسل مجز عنه، لأن المجزى عنه هو الغسل التام، و المفروض وقوع بعض الغسل قبل تحقق سبب وجوب الوضوء، يتعين الوضوء، لانحصار الرفع به.

و منه يظهر ضعف ما في جواهر القاضى و فى السرائر و جامع المقاصد و عن الداماد و الخراسانى و الشيخ سليمان البحرانى من عدم الحاجة للوضوء.

بدعوى: أنه بعد فرض صحه الغسل لما سبق يتعين إجراؤه عن الوضوء.

حيث ظهر قصور دليل الإجزاء عن المقام.

و دعوى: أنه لما لم ترتفع الجنابه قبل تمام الغسل فلا أثر لأسباب الحدث الأصغر، لاختصاص تأثيرها بحال الطهاره منها.

مدفوعه: بعدم الدليل على ذلك، إلا ما دل على إجزاء الغسل عن الوضوء، و هو لا يقتضى عدم تأثير السبب المذكور فى حال الجنابه، ليرفع به اليد عن إطلاق ما دل على اقتضائه الوضوء، بل إجزاء الغسل عن الوضوء فى طول تحقق المقتضى له، فمع ما عرفت من قصور دليل الإجزاء فى المقام يتعين البناء على وجوب الوضوء.

هذا، و قد ذهب لوجوب استئناف الغسل بالحدث الأصغر فى أثنائه فى الهدايه و المبسوط و النهايه و المنتهى و التذكره و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و الروض، و حكاها فى الفقيه عن رساله أبيه و أقره، كما حكى عن الإصباح و الجامع و نهايه الاحكام و التحرير و المختلف و البيان و الذكرى و المقتصر و غايه المرام و التنقيح، و نسبه فى محكى حاشيه الألفيه للمحقق الثانى للمتأخرين، و فى محكى حاشيه المدارك للمشهور.

و استدل له.

تاره: بما فى المنتهى و غيره من أنّ الحدث الأصغر ناقض للطهاره الكبرى بكما لها فلا بعضها أولى، و مع الانتقاض إن كان جنبا اغتسل و إلا توضأ، و حيث كان

جنباً- لعدم إكمال الغسل - تعين الغسل.

و كأنَّ المراد من ناقضيته للطهارة الكبرى ناقضيته لها في الجملة، و لو بنحو يمتنع معه ترتيب بعض آثارها مما يناط بالطهارة من الحدث الأصغر.

لكن فيه: أنَّ ناقضيته للطهارة الكبرى التامة إنما هي بلحاظ رفعها للحدث الأصغر، و لذا يكتفى بالوضوء لو وقع الحدث بعد إكمال الغسل، و انتقاض أبعاضها بلحاظه إنما يقتضى عدم إجرائها عن الوضوء، لا بطلانها رأساً بحيث لا ترفع الحدث الأكبر.

و ما ذكره من اختصاص وجوب الوضوء بغير الجنب ممنوع على إطلاقه، لانحصار الدليل عليه بما دل على أجزاء الغسل عن الوضوء، فمع عدم إجرائه عنه في المقام- لما سبق- يتعين وجوب الوضوء و إن كان المحدث جنباً.

و مثله ما في الروض من دعوى الإجماع على عدم الوضوء مع غسل الجنابه، إذ لا- معنى لشمول معقد الإجماع للمقام مع ما عرفت من الخلاف.

و اخرى: بما أشار إليه في كشف اللثام من أنَّ من شأن غسل الجنابه الصحيح رفعه للأحداث الصغار، و هذا الغسل إن أتمه لا يرفع ما تخلله، و نحوه ما فيه أيضاً من أنه لا غسل من الجنابه غير مبيح للصلاة، و ما عن الفخر من أنَّ إبطال الحدث للغسل في إباحة الصلاة مستلزم لإبطاله في رفع الحدث.

و يندفع بأنَّ المتيقن رافعيه الغسل للأحداث الصغار الواقعة قبله و إباحته للصلاة من حيثيتها، فعدم رافعيته للحدث المتخلل في أثناءه و عدم إباحته للصلاة من جهته لا يستلزم بطلانه.

و التلازم بين رافعيه الغسل للحدث و إباحته للصلاة من جميع الجهات ممنوع.

و ثالثة: بما في المدارك عن كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق عليه السّلام: «قال: لا بأس بتبويض الغسل، تغسل يدك و فرجك و رأسك و تؤخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ثمَّ تغسل جسدك إن أردت ذلك، فإن أحدثت

حدثنا من بول أو غائط أو ريح أو منى بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله» (١).

و عن الذكري: «وقد قيل: إنه مروى عن الصادق عليه السلام في كتاب عرض المجالس للصدوق»، و في الوسائل - بعد روايته عن المدارك -: «و رواه الشهيدان وغيرهما من الأصحاب»، و نحوه الرضوى (٢).

لكن في الجواهر: «إنّ ما نقل من روايه المجالس - مع عدم ثبوتها، كما نقل عن جماعه من المتأخرين عدم العثور عليها في هذا الكتاب، و يشعر به نسبه الشهيد له إلى القيل - فاقده لشرائط الحجية، و لا شهره محققه، حتى تجبرها، مع ظهور عدم كونها منشأ لفتوى كثير منهم، و لذا لم تقع الإشارة إليها قبل الشهيد».

نعم، قد يؤيده الرضوى، و وجود مضمونه في رساله الصدوق الأول، التي قيل: إنها متون أخبار، حتى كانوا يرجعون إليها إذا أعوزتهم النصوص.

بل يبعد استناد فتوى الصدوقين لوجه استنباطيه كالوجه السابقه، لما هو الظاهر من حالهما من الفتوى بمضامين النصوص، فتكون جابره للروايه المذكوره، و لذا توقف شيخنا الأستاذ قدس سرّه أو مال للقول المذكور، كما مال إليه في الحدائق.

لكن في بلوغ ذلك مرتبه الحجية أو التوقف عن العمل بالقواعد العامه إشكال ظاهر.

نعم، قد يستدل بإطلاق قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ. وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (٣)، فإنه بعد حمل ذيل الآية على إرادته اجتزاء الجنب بالتطهر - الذي هو الغسل - لا - ضمه للوضوء و لو بقرينه النصوص و الإجماع، يكون مقيدا لإطلاق أدله وجوب الوضوء على المحدث بالأصغر، و قرينه على قصوره عن حال الجنابه، و أنّ عليه الغسل حينئذ، لا

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٠ من أبواب أحكام غسل الجنابه حديث: ١.

(٣) سوره المائده: ٦.

الوضوء، و لازم ذلك وجوب الغسل على المحدث بالأصغر فى المقام، لأنه جنب.

و من هنا ذهب بعض مشايخنا إلى وجوب استئناف الغسل و الاجتراء به.

لكنه يشكل.

أولاً: بأنه موقوف على كون الجنب الذى تضمن الذيل حكمه من أفراد ما تضمن الصدر حكمه، و هو المحدث بالأصغر - لأنه المناسب للأمر بالوضوء - أو خصوص القائم من النوم - كما تضمنه موثق ابن بكير «١» - إذ لو كان فى قبالة فالآيه بصدرها و ذيلها تدل على حكم كل من الحدث الأصغر و الأكبر، كسائر الإطلاقات الواردة فيهما، من دون أن تتصدى لحكم اجتماعهما، و لا تدل على كفايه الغسل لرفعهما حينئذ.

و الإجماع و النصوص و إن اقتضت ذلك إلا أنها لا تكون قرينه على حمل الآيه على الأول، و قد سبق أنّ المتيقن من النصوص و الإجماع الاجتراء بغسل الجنابه للحدث الأصغر الواقع قبله من دون نظر لما يقع منه فى أثناء الغسل، بل مقتضى الإطلاقات فيه صحه الغسل و وجوب الوضوء للحدث المتجدد.

كما لا قرينه أخرى على حمل الآيه على الأول، حتى مرسل محمد بن مسلم المتقدم فى المسألة الواحد و الثلاثين، المتضمن الاستدلال على عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابه بذيل الآيه، لإمكان كون الاستدلال به بلحاظ ناقضيه الجنابه للوضوء، فالإكتفاء فيها بغسلها كاشف عن قيامه بفائده الوضوء.

و ثانياً: بأنه لو تمّ كون فرض الجنابه من أفراد فرض الحدث الأصغر فى الآيه، فالمفهوم عرفاً إلغاء خصوصيته و حمله على بيان حكم الجنابه و مانعيتها من الصلاة، مع قطع النظر عن الحدث الأصغر، و لذا كان عندهم من المطلقات الداله على وجوب غسل الجنابه، لا على بيان حكم النوم أو أسباب الحدث الأصغر بخصوصيتها، و أنّ الصلاة لا تجوز بعده مع الجنابه إلا بالغسل، إما لتوقف رفعه حين

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

الجنابه على الغسل، أو لتوقف رفع الجنابه معه عليه، لبيان مبطليته للغسل - مع المفروغيه عن مانعيه الجنابه و توقف رفعها على الغسل - فإن ذلك خلاف المنصرف من الإطلاق في المقام، و إن كان هو مقتضى الجمود عليه، فالمفهوم من الإطلاق أنّ وجوب الغسل مع الجنابه لمانعيه الجنابه من الصلاه، لا للزوم الغسل بعد النوم حال الجنابه.

و لذا يستدل بإطلاق الآيه عندهم على وجوب الغسل بعد الجنابه و لو مع عدم النوم و غيره من أسباب الحدث الأصغر.

و هو المناسب لحمل التطهر على الغسل مع عدم كونه مختصا به لغه و لا- عرفا و لا شرعا، حيث لا وجه له إلا المفروغيه عن مطهريه الغسل من الجنابه من دون خصوصيه للحدث الأصغر.

و حينئذ يكون مقتضى الإطلاق المذكور- كسائر الإطلاقات- الاجتزاء بالغسل الذي يقع الحدث الأصغر في أثناءه، و تحمل الآيه على صورته النوم قبل الشروع في الغسل، كما هو المنصرف منها على تقدير كون فرض الجنابه في الآيه من أفراد فرض النوم، لعدم المناسبه لذلك عرفا إلا بلحاظ كثره مقارنة النوم للاحتلام.

و من هنا كان الاستدلال بإطلاق الآيه لإثبات مبطلية النوم للغسل في غايه الإشكال.

بقي شيء: و هو أنه بناء على ما سبق، فالظاهر جواز إيقاع الوضوء قبل إكمال الغسل، لإطلاق أدلته، خلافا لما قد يظهر من العروه الوثقى من وجوب كونه بعد إكمال الغسل، و ربما ينصرف إليه إطلاق غيره.

و عدم صحه الوضوء الراجع للحدث من الجنب غير ظاهر، و لا سيما مع ما تضمنه بعض النصوص من استحبابه منه للنوم و الجماع و الأكل و الشرب.

و عدم مشروعيه الوضوء مع غسل الجنابه للنصوص و الإجماع، لا يستلزم عدم صحته حالها في مورد مشروعيتها، كما في المقام، فلاحظ.

و لكن لا يترك الاحتياط بالاستئناف بقصد ما عليه من التمام أو الإتمام (١)، و يتوضأ (٢).

(١) جمعا بين المحتملين. و لو جاء به بنيه التمام لتخيل بطلان ما سبق، فالاجتزاء به موقوف على عدم قصده بنحو التقييد، إذ معه لا يتحقق الإتمام به على تقدير عدم البطلان، لعدم قصده، فلا يتأدى به الاحتياط.

(٢) لعدم إحراز مشروعيه الغسل المستأنف ليجزى عن الوضوء. لكن عن السيد على الصائغ في شرح الإرشاد: «و غير بعيد الاكتفاء باستئنافه إذا نوى قطعه، و كان الحدث متقدما على الغسل».

و يشكل بعدم الدليل على بطلان الغسل بنيه القطع، بل مقتضى إطلاق نصوصه عدمه، كما أشار لذلك في المدارك و حكي عن الشيخ نجيب الدين.

نعم، قد يتجه الاجتزاء باستئناف الغسل ارتماسا لو كان الحدث في أثناء الغسل الترتيبي - كما جزم بذلك بعض مشايخنا، بناء على عدم بطلان الغسل بالحدث الأصغر - لما سبق في المسألة السابعة عشره من بقاء موضوع كل من الغسلين قبل إكمال الآخر، فيصح بتمامه - و إن لم يبطل الأول - و يجزى عن الوضوء، لتأخره عن الحدث الأصغر.

أما لو كان الحدث في أثناء الغسل الارتماسي - لو كان تدريجيا قابلا لتخلل الحدث - اجتزأ قبل إبطاله باستئناف الغسل ترتيبا، لما ذكرنا، كما يجتزأ بعد إبطاله باستئناف الغسل مطلقا.

لكن ذلك كله موقوف على ثبوت نوعي الغسل، الذي هو فرع اعتبار الترتيب في غير الارتماسي، إذ لو لم يعتبر الترتيب فيه - كما هو الأظهر - يكون الغسل عبارة عن وصول الماء لتمام البدن من دون خصوص كيفية، و لا يكون العدول من كيفية لأخرى في الأثناء إلا متمما لما وقع - على تقدير عدم بطلانه - لا غسلا تاما مستأنفا، فلا يجزى عن الوضوء، فلاحظ.

مسأله ٣٥ حكم سائر الأغسال حكم غسل الجنابه في عدم بطلانها بالحدث الأصغر

مسأله ٣٥: حكم سائر الأغسال حكم غسل الجنابه في عدم بطلانها بالحدث الأصغر في أثنائها، بل يتمها و يتوضأ (١).

بقي شيء: و هو أنّ الغسل لو كان آتياً- كما في بعض صور الارتماسي- فقارنه الحدث، أو تدريجياً قارن الحدث إتمامه بحيث لم يقع شيء من الحدث في أثنائه، فلا إشكال في صحته و لزوم الوضوء لو قيل بذلك في تخلل الحدث للغسل.

و أما لو قيل بصحته و إجزائه عن الوضوء مع التخلل، فيشكل إجزاؤه عنه في المقام، لأن تأثير الحدث في رتبته متأخره عنه عن حصول سببه مقارنة لارتفاع الأكبر فلا مانع من ترتبه، و لا مجال لارتفاعه بالغسل السابق عليه، بل لا بد فيه من الوضوء.

كما أنه لو قيل ببطلان الغسل مع التخلل، يشكل البناء عليه في المقام، لقصور ما استدل به عليه هناك عنه، كما يظهر بملاحظته.

و استفادته من بعضها، كالمرسل و إطلاق الآيه بإلغاء خصوصيه موردها لا يخلو عن إشكال، بل منع.

فالمتمعن البناء على صحة الغسل و لزوم الوضوء على جميع مباني تلك المسأله.

(١) كما قواه في مبحث غسل الحيض من محكي البيان، و جزم به في الروض، مع بنائهما على البطلان في غسل الجنابه، و نفى الإشكال فيه في المسالك، و جعله قطعياً في الروضه، و في المدارك: «لو تخلل الحدث لغير غسل الجنابه من الأغسال الواجبه و المندوبه، فإن قلنا بإجزائها عن الوضوء اطرده الخلاف، و إلا تعين إتمامه».

أقول: لا إشكال في صحة الغسل و لزوم الوضوء في غسل غير الجنابه لو حكم بذلك في غسل الجنابه، لعين الوجه المتقدم فيه.

كما أنه بناء على الاكتفاء في غسل الجنابه بإتمامه من دون حاجه للوضوء،

فوجوب الوضوء فى غيرہ من الأغسال مبنى على الاحتياج للوضوء معها و عدمہ.

و أما بناء على البطلان فى غسل الجنابہ، فإما أن نقول بإجزاء هذه الأغسال عن الوضوء أو بعدمہ.

أما على الأول، فإن كان وجه البطلان فى غسل الجنابہ امتناع تكليف الجنب بالوضوء - كما هو مرجع الوجهين الأولين من وجوه البطلان المتقدمہ - تعين البناء على البطلان هنا.

و إن كان وجهه مرسل الصدوق أو إطلاق الآيه، توقف الاستدلال بهما للبطلان هنا على إلغاء خصوصيه موردہما، و هو لا يخلو عن إشكال.

و لذا كان الأوفق بالقاعده الإتمام، و صحه الغسل، مع ضم الوضوء.

و أما على الثانى، فلا ينبغى التأمل فى عدم مبطلية الحدث للغسل و وجوب الوضوء به، لإطلاق دليل كل منهما، و عدم ورود شىء من الوجوه المستدل بها هناك على البطلان.

لكن عن التحرير و مبحث غسل الجنابہ من البيان الحكيم بالبطلان كغسل الجنابہ، و فى حاشيه المدارك أن الخلاف المتقدم مطرد فيه.

و كأنه لما أشار إليه فى الروض من دعوى: أن الطهاره المطلقه فى الأحداث الكبرى غير الجنابہ تستند لمجموع الغسل و الوضوء، من دون أن يستقل منهما بأثر، كما تستند فى الجنابہ للغسل وحده، فمع صدور الحدث الأصغر حيث يمتنع ترتب ذلك عليهما فلا بد من بطلان الغسل، لعدم ترتب أثره.

بل عمم فى محكى التنقيح احتمال الخلاف للحدث الواقع بعد الغسل قبل الوضوء، لأن الوضوء جزء.

وفيه. أولاً: أن ذلك إنما يقتضى بطلان الغسل مع تقديم الوضوء عليه أو تأخيره عنه مع وقوع الحدث فى أثناء الوضوء، حيث لا يترتب عليهما حينئذ الطهاره المطلقه مع فرض تأثير الحدث، أما مع تأخره عنه فلا مانع من ترتب الطهاره المطلقه على الغسل و الوضوء اللاحق، سواء كان الحدث فى أثناء الغسل

أم بعد إكماله قبل الوضوء.

و ثانيا: أنّ ترتب الطهارة المطلقة على الغسل و الوضوء ليس بنحو المجموعيه، بل الانحلال، فيترتب على الغسل الطهارة من الحدث الأكبر، و على الوضوء الطهارة من الحدث الأصغر، للإجماع - كما فى الروض - على الاكتفاء بالغسل لترتب ما يمنع منه الحدث الأكبر، كجواز الصوم و قراءة العزائم و دخول المساجد.

و قد تقدم فى مسأله تداخل الأغسال من مباحث الوضوء ما ينفع فى ذلك.

و حينئذ لا ملزم بالبناء على مبطله الحدث الأصغر للغسل، لعدم منافاته لترتب أثره، غايه الأمر كونه مبطلا للوضوء لو قدم على الغسل.

نعم، لو كان الحدث الأصغر ناقضا للغسل بعد تمامه، كان ناقضا لأعضاه و مبطلا له لو وقع فى أثناءه، كما تقدم نظيره.

و ربما قيل بذلك فى بعض الأغسال المستحبه، و يأتى الكلام فى ذلك عند الكلام فيها فى المقصد السابع إن شاء الله تعالى. و هو خارج عن محل الكلام.

هذا، و عن بعضهم صحه الغسل مع لزوم وضوئين، أحدهما لإكمال أثر الغسل، و الآخر للحدث المتجدد.

و كأنه لعدم الدليل على كون الوضوء المكمل لأثر الغسل رافعا للحدث المتجدد، بل الأصل عدم التداخل.

و يندفع بما تكرر منا فى غير مورد - منها الكلام فى اعتبار طهاره أعضاء الوضوء قبل غسلها - من أنّ الأصل فى الأسباب التداخل، لإطلاق أدلتها بعد عدم المانع من قيام السبب الواحد بأثرين.

و إنما كان الأصل عدم التداخل فى التكاليف لامتناع تعلق تكليفين استقلاليين بالماهيه المطلقه، الصادقه بصرف الوجود.

نعم، لو انتقض الوضوء المكمل بالحدث المتجدد لتأخره عنه أو وقوعه فى

مسألة ٣٦: إذا أحدث بالأكبر في أثناء الغسل، فإن كان مماثلاً للحدث السابق، كالجنازة في أثناء غسلها أو المس في أثناء غسله، فلا إشكال في وجوب الاستئناف (١)،

أثنائه، تعين إعادة الوضوء له، كما سبق.

(١) فقد ادعى في كشف اللثام الاتفاق على الإعادة في صورته تجدد الجنازة في أثناء غسلها، وفي مفتاح الكرامة أنه مما لا كلام فيه، وفي الجواهر: «و لعله لا ريب فيه في كل حدث تخلل في أثناء رافعه».

أقول: أما عدم الاكتفاء بإتمام الغسل الذي وقع الحدث في أثناءه و وجوب استئناف غسل جديد، فهو مقتضى إطلاق ما تضمن سببه السبب للغسل، لأن مقتضاه الإتيان بتمام الغسل، لا الاكتفاء بإتمامه.

و دعوى: أن ذلك إنما يتم بناء على تعدد الحدث أو تأكده تبعاً لتعدد أفراد سببه، لانحصار الرفع للحدث المتجدد بالغسل التام.

أما بناء على وحده الحدث و عدم قابليته للتأكد، فهو يستند لأسبق الأسباب، و حيث لا يرتفع الحدث قبل إكمال الغسل فلا أثر للسبب المتجدد، ليجتاز للغسل الرفع.

مدفوعه: بأن عدم ارتفاع الحدث قبل إكمال الغسل لا يستلزم عدم الأثر للسبب المتجدد، بل حيث كان مقتضى الإطلاق لزوم غسل تام بعده فلا بد أن يكون أثره إبطال ما وقع من أجزاء الغسل، لكون أثره انحلالياً- كما هو مقتضى ما تضمن طهاره كل جزء من البدن بوصول الماء إليه- فيلزم استئنافه. و لا تظهر ثمره الوجهين المذكورين بذلك، بل بما يأتي.

و أما بطلان الغسل الأول و عدم مشروعيه إتمامه لرفع الحدث السابق، فهو يبتنى على ما سبق من تعدد الحدث أو تأكده بتعدد أفراد السبب الواحد و عدمهما، فعلى الأول يتجه مشروعيه إتمام الغسل لرفع الحدث السابق، الراجع

لتخفيف الحدث، لعدم الدليل على مبطله الحدث لما وقع من أجزاء الغسل، و لا على ارتباطه الأحداث المجتمعه فى الارتفاع، بحيث لا يكفى تتميم الغسل السابق فى رفع الحدث السابق، بل لعل مقتضى الإطلاق عدمهما و مشروعيه الإتمام.

و على الثانى يتعين بطلانه، كما سبق، فلا يشرع إتمامه، كما ذكره فى المتن.

قال فى الجواهر: «لعدم تصور التبويض فى المتجانس، على ما هو الظاهر».

لكن مما سبق يظهر أنه ممكن فى نفسه، بل لعله أقرب للمرتكزات و أنسب بالأدله، و إن كان محتاجا للتأمل.

و قد تقدم الكلام فيه فى ذيل الكلام فى نيه الرفع و الاستباحه من مباحث نيه الوضوء، فراجع.

و أما الإجماع على البطلان، فيشكل التعويل على دعواه فى المقام لو تمت، لإمكان حمل كلام بعضهم على إرادته عدم الاكتفاء بإكمال الغسل فى مقابل ما سبق عن بعضهم فى تخلل الحدث الأصغر من الاكتفاء بالإتمام، و ما يأتى من بعضهم من الاكتفاء بذلك فى الحدث الأكبر المخالف أيضا.

على أنه لا يتضح كونه إجماعا تعبديا صالحا للاستدلال، بل لعل منشأه بعض الوجوه الاعتباريه التى لا تخلو عن إشكال.

كما أنّ ما تقدم فى مرسل الصدوق من وجوب الإعادة بخروج المنى قبل إكمال غسل الجنابه أعم من بطلان الغسل.

نعم، قد يقال: لازم ذلك وجوب إكمال الغسل لو تعذر استثنائه تخفيفا للحدث و عدم مشروعيه التيمم لرفعه للقدره على الماء بالإضافة إليه و إن تعذر بالإضافة للحدث الجديد و شرع التيمم لأجله، و من البعيد جدا بناؤهم عليه.

اللهم إلا- أن يقال: كما يمكن أن يكون ذلك لعدم قابليه الحدث للتأكد و التعدد يمكن أن يكون لأجل أنّ الطهاره المعبره ليست انحلاليه بالإضافة للأحداث، بل مجموعيه، بمعنى أنّ المعبر هو الطهاره من مجموعها، لا الطهاره من كل منها، فمع

و إن كان مخالفا له فالأقوى عدم بطلانه (١)،

تعذر الطهاره من المجموع تسقط رأسا، و يكون ذلك كافيا في مشروعيه التيمم للطهاره من المجموع.

نعم، لو دل الدليل على مطلوبه التخفيف تعين البناء عليه، كما في المسلوس و المبطون- على الكلام المتقدم- و المستحاضه، فتأمل جيدا.

(١) كما في الجواهر، و يقتضيه إطلاق أدله الأغسال، لظهورها في تباين ماهيه الأحداث الموجه لها و ارتفاع كل حدث بغسله، بل صريح بعضها التفكيك بين الأحداث في الارتفاع، كموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن المرأه يجامعها زوجها ثم تحيض قبل أن تغتسل. قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت، و إن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض و الجنابه» (١).

و لأجله يتعين حمل ما تضمن نهيها عن غسل الجنابه على بيان عدم وجوبه، كما هو المناسب للتعليل فيه بقوله عليه السلام: «قد جاءها ما يفسد الصلاه» (٢).

و حينئذ يحتاج بطلان الغسل بطرود الحدث في أثناءه إلى دليل، و الإطلاق يدفعه.

بل موثق عمار ظاهر في عدم الإبطال، لأن الحائض مستمره الحدث، فيصدر منها الحدث في أثناء الغسل.

و أما ما عن بعضهم من دعوى الإجماع على فساد غسل الجنابه لو تخلل في أثناءه حدث أكبر.

فغير ثابت، بل استبعد في الجواهر دعوى الإجماع في غير المجانس، و ربما يحمل على إرادته عدم الاجتزاء بإتمامه، كما ذكرناه في الحدث المماثل.

نعم، ما سبق في وجه بطلان غسل الجنابه بطرود الحدث الأصغر من

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٧. و باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

استلزام ناقضيه الحدث الطارئ بطلان الغسل، لعدم التكليف مع صحته بالوضوء بعد فرض أجزاء غسل الجنابه عنه، لو تمّ اقتضى البطلان في المقام، لما تقدم من أجزاء كل غسل عن غيره، فعدم أجزاء الغسل الذي تخلله الحدث عن غسل ذلك الحدث مستلزم لبطلانه، لعين الوجه المذكور.

و لعله لذا صرح غير واحد بجريان الخلاف السابق في تخلل الحدث الأصغر هنا. لكن سبق ضعف الوجه المذكور.

و أما مرسل الصدوق المتقدم هناك، فهو - مع ضعفه - مختص بخروج المنى دون غيره من أسباب الأحداث الكبرى.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من لزوم التعدي إليها، كما يتعدى من البول و أخويه إلى غيرهما.

غير ظاهر، بل غايه الأمر التعدي للجماع الذي هو مثله سبب للجنابه. مضافا إلى ما سبق من أنّ وجوب إعادة الغسل أعم من بطلان الغسل السابق.

هذا، و في الجواهر: «و لو كان العارض الحيض، فالظاهر من كثير من الأصحاب النقض، بل صرح به بعضهم بالنسبه إلى غسل الجنابه، و لعله لقوله عليه السلام:

«قد جاءها ما يفسد الصلاة» و نحوه».

لكن سبق منا لزوم حمله على عدم وجوب غسل الجنابه، لا عدم مشروعيته.

نعم، قد يشكل إكمال الغسل حال الحيض بأنه لما كان عباده فلا بد فيه من الأمر و لو كان غيريا، و لا مجال لذلك مع مانعيه الحيض من التكليف بما يتوقف على الغسل أو الترخيص فيه.

و يندفع بكفايه الابتلاء بذلك بعد الحيض، إذ لا يتوقف التقرب المعترف في الطهاره على الأمر الفعلي، بل يكفي فيه التهيؤ لامثال الأمر في وقته، كما سبق في الوضوء التهيئي و غيره.

على أنّ ذلك كما يمنع من إكمال الغسل لو وقع الحيض في أثناءه يمنع من

الإتيان بتمامه لو وقع الحيض قبله مع صراحه موثق عمار المتقدم في جواز غسل الجنابه حال الحيض.

و من ذلك يظهر عدم توقف مشروعيه الإكمال على ثبوت الأمر بالكون على طهاره من الجنابه و لو ندبا حال الحيض، كى يشكل بعدم الدليل على ذلك، و المتيقن استحباب الكون على الطهاره المطلقه غير المتيسره فى المقام، كما يظهر من الجواهر.

(١) لقصور أدله التداخل و نصوص أجزاء الغسل الواحد عن الأغسال المتعدده عن غسل الحدث الواقع فى أثناء الغسل، نظير ما تقدم فى وقوع الحدث الأصغر فى أثناء غسل الجنابه من قصور نصوص أجزاء غسل الجنابه عن الوضوء عنه.

نعم، لو قيل هناك بالإجزاء تعين البناء عليه هنا، و لعله عليه يبنى ما صرح به غير واحد من جريان الخلاف السابق هنا.

(٢) كما فى العروه الوثقى، و استدلل له سيدنا المصنف قدس سره بإطلاق أدله تداخل الأغسال.

لكنه إنما يتجه بناء على بطلان الغسل بتخلل الحدث فى أثائه- المفروض عدمه- أو على جواز استئناف الغسل بعد الشروع فيه، كالعدول من الترتيبى للارتماسى- الذى لم يفرض فى كلامهم فى المقام، بل تقدم المنع منه فى المسأله الرابعه و الثلاثين- و أما فى غير ذلك، فهو موقوف.

إما على جواز العدول عن غسل كل حدث قبل إكماله إلى غسله مع غيره فى ضمن غسل واحد، بأن يكون الغسل الواحد بتمامه لكلا الحدثين، و لو بأن يتضمن التأكيد فى الطهاره من الحدث الأول فى الأعضاء التى سبق غسلها، نظير ما سبق منا فى العدول من الترتيبى للارتماسى.

و إما على التداخل فى أبعاض الغسل، بأن يكون الغسل الواحد مختصا بالحدث الثانى فيما غسل من الأعضاء، و مشتركاً بين الحدثين فيما لم يغسل منها، فلاستثناء للحدث الثانى و الإتمام لهما معاً، و كلا الأمرين محتاج إلى دليل، و لا يكفى فيه البناء على تداخل الأغسال.

نعم، قد يستفاد من دليل تداخل الأغسال مشروعيه التداخل فى بعض الغسل تبعاً، لغفله العرف عن التفكيك بينه و بين موردها، لأن المنسبق لهم ابتداء التداخل فى تمام الغسل على التداخل فى أبعاضه من دون خصوصيه للمجموعيه فيه، لارتكاز أن منشأه ابتداء الطهاره على إزاله كل ما يقبل الإزاله من الحدث، و لذا أهمل الأصحاب الإشاره لذلك أو الكلام فيه.

كما يشير إلى مشروعيه التداخل فى بعض الغسل قوله عليه السلام فى الصحيح:

«فإذا اجتمعت عليك حقوق [الله] أجزأها عنك غسل واحد» (١)، و التعليل فى الصحيح الآخر بقوله عليه السلام: «لأنهما حرمتان اجتماعاً فى حرمه واحده» (٢)، حيث قد يصدق الحق و الحرمة عرفاً على بعض الغسل.

كما قد يستفاد الاجتزاء فى المقام بالغسل الواحد من إطلاق قوله عليه السلام فى موثق زراره: «إذا حاضت المرأة و هى جنب أجزأها غسل واحد» (٣)، لعدم ارتفاع الجنابه قبل إكمال الغسل.

و بالجملة: لا ينبغى التوقف بعد النظر فى نصوص التداخل و الالتفات لمرتكزات العرف و المتشرعه و ملاحظه حال الأصحاب فى التداخل فى المقام و الاجتزاء بالغسل الواحد.

لكن لا على أن يكون من تداخل الغسلين، بل قد يكون من التداخل فى بعض الغسل، كما هو مقتضى أكثر الوجوه المتقدمه.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

و يجب الوضوء بعده إن كانا غير الجنبه (١).

مسأله ٣٧ إذا شك فى غسل عضو من الأعضاء الثلاثة أو فى شرطه قبل الدخول

مسأله ٣٧: إذا شك فى غسل عضو من الأعضاء الثلاثة أو فى شرطه قبل الدخول فى العضو الآخر رجوع و أتى به (٢)،

و من هنا كان الأولى أو اللازم الإتيان بالغسل بنيه رفع الحدتين بالوجه المشروع على إجماله، من دون تعيين أحدهما بخصوصه، خلافا لما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره من الإشكال فى مشروعيه التداخل فى بعض الغسل و الالتزام بالتداخل فى تمامه.

(١) بناء على لزوم الوضوء مع غير غسل الجنبه من الأغسال، حيث يحتاج للغسل على كل حال.

أما لو كان الأول جنبه، فالإجزاء عن الوضوء يبتنى على كون الاجتزاء بغسل واحد فى المقام من باب التداخل فى تمام الغسل أو فى بعضه، فعلى الأول يتجه الإجزاء، لما تقدم فى المسأله الثالثه و السبعين من مباحث الوضوء من إجزاء الغسل المأتى به للأحداث المتعدده عن الوضوء إذا كان فيها جنبه.

أما على الثانى، فيكون المقام نظير الحدث الأصغر فى أثناء غسل الجنبه، الذى تقدم لزوم الوضوء معه، و حيث عرفت عدم ثبوت الأول كان المتعين وجوب الوضوء.

و اما لو كان الثانى جنبه، فلا إشكال فى الإجزاء عن الوضوء، سواء كان المقام من التداخل فى تمام الوضوء أم فى بعضه، لأن ذلك إنما هو بالإضافة للأول الذى وقع الحدث فى أثناء غسله، أما بالإضافة للثانى فهو غسل تام له، فيجزئ بناء على ما سبق فى المسأله المذكوره.

هذا، و أما بناء على إجزاء جميع الأغسال عن الوضوء فالمتعين الإجزاء عنه فى المقام مطلقا، كما هو ظاهر.

(٢) أما مع الشك فى غسل العضو، فعموم ما تضمن وجوب الاعتناء بالشك

فى المحل المعتضد بعموم الاستصحاب و قاعده الاشتغال.

و كذا الحال مع الشك فى الشرط المقوم لعنوان العمل، كنيه كونه غسلا، لعدم صدق المضى بالإضافة لجزء العمل ذى العنوان الخاص بعدم فرض عدم إحرازه، و لا بالإضافة لنفس الشرط- و هو النيه- لأن مضى الشرط بمضى المشروط المفروض عدم إحراز مضيه.

بل لا يبعد ذلك فى المباشرة أيضا، لعدم كونها شرطا زائدا فى العمل المطلوب، بل مقومه له عرفا، فالشك فيها شك فى تحقق الفعل المطلوب، و حيث فرض عدم مضيه و عدم التجاوز عنه لزم الاعتناء بالشك.

و كذا الحال فى استيعاب العضو بالغسل و عدم الحاجب، لوضوح رجوع الشك فيهما للشك فى الجزء، فيلحقه ما سبق.

نعم، لو تحقق الفراغ بالإضافة إلى تمام العضو بإنهاء المكلف غسله له لم يبعد البناء على التماميه فيه، لما دل على عدم الاعتناء بالشك فى العمل بعد الفراغ عنه و مضيه، بناء على ما هو الظاهر من عمومته لجزء العمل و عدم اختصاصه بالعمل التام.

و كذا الحال لو شك فى النيه بمعنى التقرب فى مقابل الرياء و نحوه، لكونها شرطا شرعيا زائدا على عنوان العمل، فتجرى فيه القاعده المذكوره بناء على التحقيق من جريانها فى الشروط و تحقق موضوعها بمضى العمل المشروط بها.

و مثلها سائر الشروط الزائده على عنوان العمل، كطهاره الأعضاء و الماء، بل لا يبعد ذلك فى إطلاق الماء أيضا، لصدق مضى العمل مع الشك فيه.

ثم إن الظاهر اختصاص محل الكلام بالشروط المعبره بوجودها الواقعى التى يكون تخلفها و لو جهلا مبطلا للعمل، حيث يكون الشك فيها موجبا للشك فى صحته.

و أما ما يكون معتبرا بوجوده العلمى - كإباحه الماء - فهو خارج عن محل الكلام، حيث لا يقدر العلم بتخلفه بعد مضى محله، فضلا عن الشك، بل يكفى

و إن كان بعد الدخول فيه، لم يعتن به، و بينى على الإتيان به على الأقوى (١).

إحرازه ظاهرا حين العمل في صحته واقعا.

و قد تقدم نظير ذلك في المسألة الرابعة و الستين من مباحث الوضوء، فراجع.

هذا، و التعبير بالرجوع لا يخلو عن تسامح، لعدم صدقه إلا مع التجاوز عن المشكوك، و المفروض عدمه.

(١) كما في الجواهر، لعموم ما تضمن عدم الاعتناء بالشك في الشئ بعد التجاوز عنه و مضى محله، الذي هو مرجع قاعده التجاوز و الفراغ التي استوفينا الكلام فيها في خاتمه الاستصحاب من الأصول.

خلافًا للعلامه في ظاهر القواعد و صريح التذكرة و المحقق الثاني في جامع المقاصد، و نسبه شيخنا الأعظم قدس سرّه في طهارته إلى أكثر من تأخر عن العلامه كالفخر و الشهيدين و غيرهم، بل ذكر في فرائده أنه يظهر من بعض كونه من المسلمات، و نسبه في الرياض لظاهر الأصحاب.

و كأنه لذكروهم ذلك في الوضوء من دون تعرض لأحكام الشك في الغسل و التيمم، حيث يظهر منهم التحويل في أحكامهما على الوضوء، و لا سيما مع تعبير بعضهم فيه بالطهارة، و لعله لذا نسب فيه دعوى الإجماع عليه للمدارك، مع أنه إنما ادعاه في مبحث الوضوء بعد قول المحقق: «و إن شك في شئ من أفعال الطهارة و هو على حاله أتى بما شك فيه ثمّ بما بعده»، و استدل عليه بعد ذلك بصحيح زراره الوارد في الوضوء.

و من الغريب - مع ذلك - ما في الجواهر من عدم عثوره على ذلك لغير صاحب الرياض.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٣، ص: ٦٢٩

و كيف كان، فالوجه فيه ظاهر، بناء على ما ذكره بعض الأعظم قدس سرّه و ذكر

ص: ٦٢٩

احتمالاً- فى كلام جملة منهم من اختصاص قاعده التجاوز الجارىه فى أجزاء المركب بالصلاه دون غيرها من المركبات، و أنّ قاعده عدم الاعتناء بالشك فى العمل بعد مضيه راجعه إلى قاعده الفراغ و مختصه بالعمل التام دون أجزاء العمل الواحد.

لكن الظاهر عدم تماميه ذلك، و أنّ القاعده المذكوره كما تجرى فى العمل التام تجرى فى أجزاء العمل الواحد مع مضى محل الشك فيها، من دون فرق بين الصلاه و غيرها، سواء كانت قاعده واحده- كما هو الظاهر- أم راجعه إلى قاعدتين إحداهما قاعده التجاوز و الأخرى قاعده الفراغ. و تمام الكلام فى محله.

فلا بد فى الخروج عن العموم المذكور فى الغسل و التيمم من مخرج.

و من هنا، فقد يستدل له بما تضمن الاعتناء بالشك فى أجزاء الوضوء قبل الفراغ منه، بتعميمه لسائر الطهارات، لفهم عدم الخصوصيه للوضوء عرفاً، أو لتفقيح المناط و لو بلحاظ اشتراكها فى كون المطلوب بها أمراً بسيطاً، و هو الطهاره، حيث تكون لأجل ذلك عملاً واحداً بنظر الشارع الأقدس، لا يمضى محل الشك فيه إلا بالفراغ عن تمام المركب، و ليست أفعالاً متعدده يصدق المضى و التجاوز عن كل منها بالدخول فيما يترتب عليه، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه فى توجيه عدم منافاه الحكم المذكور فى الوضوء لقاعده عدم الاعتناء بالشك مع مضيه و التجاوز عنه.

لكن فهم عدم الخصوصيه عرفاً بالنحو الموجب لاستفاده العموم من ظاهر الدليل، مقطوع البطلان.

كما لا مجال لتفقيح المناط بالنحو الموجب للظن بالحكم، فضلاً عن اليقين به.

و كون المطلوب بالطهارات أمراً بسيطاً، لا يستلزم ملاحظه الشارع الأقدس لها فعلاً واحداً مع تركيبها فى نفسها، و ترتب ذلك الأمر البسيط عليها شرعاً، إذ ليس المدعى جريان القاعده فى نفس ذلك الأمر البسيط، بل فى سببه الشرعى المركب، و الذى يصدق المضى و التجاوز فى كل جزء منه بالدخول فى غيره.

نعم، قد يصلح ذلك احتمالاً- لتوجيه ما دل على الاعتناء بالشك المذكور في الوضوء، من دون أن يقطع بكونه مناطاً للحكم، ليتعدى لغيره مما يشاركه فيه.

ولذا اعترف شيخنا الأعظم قدس سره في طهارته بأن الوجه المذكور لا يكفي في إلحاق التيمم و الغسل بالوضوء، لعدم القطع بالمناطق، بل لا بد فيه من دليل آخر.

و أما الاستدلال عليه بعموم موثق ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال:

إذا شككت في شىء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشىء، إنما الشك إذا كنت في شىء لم تجزه» (١) بدعوى: أنه بعد تعذر حمل الصدر فيه على الشك في جزء الوضوء بعد الدخول فيما يترتب عليه، لقيام الدليل على الاعتناء بالشك المذكور، يتعين حمله على الشك في الوضوء مع الدخول في غيره، بجعل «من» تبعيضه بلحاظ الوحده النوعيه، التي يكون البعض فيها فرداً من الكلى - كما سبق في المسأله التاسعه و السبعين من مباحث الوضوء - فيحمل لأجل ذلك الذيل على الشك في العمل التام مع عدم الفراغ منه بتمامه، فينفع فيما نحن فيه بعمومه.

فيندفع. أولاً: بأنه لم يتضح كون حمل الموثق على ذلك مقتضى الجمع العرفي بينه و بين ما دل على الاعتناء بالشك قبل الفراغ من الوضوء، ليرجع إلى ظهوره الثانوى فيه و يكون حجه يتمسك بعمومه، كما أشرنا إليه في المسأله المذكوره.

و ثانياً: بأن حمل الشىء في الصدر على الفرد من الوضوء لا يستلزم حمل الشىء في الذيل على العمل التام، بل لا مانع من عمومه للجزء أيضاً، كما هو مقتضى إطلاقه، فيدل على عدم إهمال الشك في الجزء إلا إذا جازاه و إن لم يكمل المركب و يخرج عنه، كما هو مقتضى بقيه المطلقات المقتضيه عدم الاعتناء بالشك في المقام.

و هو لا ينافى شموله للعمل التام أيضاً و اقتضاه الاعتناء بالشك فيه قبل

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

الفراغ عنه، و منه الشك في المقام، لأن اجتماع الجهتين في الشك الواحد تقتضى فعليه تأثير الأولى منهما و منعها من تأثير الثانية، لحكومتها عليها، لأن الشك في المركب التام مسبب عن الشك في الجزء، فيقدم التعبد بالصحة من حيثه الشك في الجزء على التعبد بعدمها من حيثه الشك في المركب بملاك تقديم الأصل السببي على المسببي.

و ثالثاً: بأن مفاد الذيل وجوب الاعتناء بالشك في الجملة، في مقابل ما تضمنه الصدر من عدم الاعتناء به رأساً، لأن نقيض السلب الكلي الإيجاب الجزئي، لا الكلي.

و لا- أقل من لزوم حملة على ذلك، جمعا مع ما تضمن عدم الاعتناء بالشك في الجزء مع التجاوز عنه و الدخول في غيره و لو قبل إكمال المركب، أو حمل الشئ في الذيل على خصوص الفرد من الوضوء، كما حمل عليه في الوضوء، فيكون أجنيا عما نحن فيه، فتأمل جيداً.

و أما الإجماع، فلا- مجال للتعويل عليه في المقام، لما سبق من قله من صرح بذلك من الأصحاب، بل لم ينقل عن أحد من متقدميهم، و إنما تعرضوا لذلك في الوضوء، و ادعى الإجماع فيه، غايه الأمر استفاده ذهابهم للتعميم من قرائن لا توجب اليقين بانعقاد الإجماع فيه، فضلا عن اليقين بالحكم الشرعي بسببه.

و من هنا يتعين الاقتصار في الاعتناء بالشك على الوضوء، و لا- يتعدى لغيره من الطهارات، بل يكون المرجع فيه عموم عدم الاعتناء بالشك في الشئ مع مضي محله و التجاوز عنه.

هذا، و لم يستبعد في الجواهر إلحاق التيمم بالوضوء مع بئائه على عدم إلحاق الغسل.

و كأن وجهه أن بدليه التيمم عن الوضوء تقتضى مشاركته له في الاحكام.

لكنه- مع اختصاصه بالتيمم الذي يكون بدلا عن الوضوء- ممنوع، لأن بدليته عنه إنما هي في التكليف به لتحقيق الطهارة، و هي لا تقتضى

مشاركته له في سائر أحكامه.

ثمّ إنه حيث كان موضوع القاعده مضى محل الشك الذى لا يكون في فرض الشك في أصل الفعل إلا بالدخول فيما يترتب عليه، فلا بد في تحققه في المقام وغيره من ثبوت الترتب بينهما شرعا بقيام الدليل عليه أو الأصل التعبدى، ولا يكفى لزوم الترتيب بقاعده الاشتغال، إذ لا يحرز بها تحقق موضوع القاعده، فيكون التمسك بعمومها في المورد المذكور تمسكا بالعام في الشبهه المصدقيه من طرف العام، الذى لا كلام في امتناعه.

بل يكون مقتضى قاعده الاشتغال لزوم تدارك المشكوك.

و دعوى: كفايه وجوب الترتب عقلا في تحقق التجاوز و المضى، فيتم موضوع القاعده به و تكون قاعده الاشتغال وارده على القاعده المذكوره.

مدفوعه: بأن مقتضى الإطلاقات المقاميه لأدله القاعده حمل المضى و التجاوز فيها على خصوص ما يكون بلحاظ الترتب الشرعى، دون العقلى و الاعتبارى، على ما حقق في محله.

نعم، تتأدى الوظيفه في محل الكلام بتدارك المشكوك، و لا يجب إعاده ما بعده، محافظه على الترتيب الذى تقتضيه قاعده الاشتغال، حيث يعلم مع الاقتصار عليه بموافقه أحد الأمرين من الواقع الثابت لو لم يكن الترتيب معتبرا واقعا، و الوظيفه الظاهريه الثابته على تقدير اعتبار الترتيب، لما سبق من جريان قاعده عدم الالتفات للشك مع مضى محله.

غايه الأمر أنه يحسن الاحتياط بإعاده ما بعده محافظه على الترتيب، لتحصيل العلم بإصابه الواقع على كل حال، الذى هو حسن فى جميع موارد الوظائف الظاهريه المؤمنه، و إن لم يكن لازما.

و منه يظهر لزوم التدارك مطلقا، بناء على ما سبق منا من عدم وجوب الترتيب بين الأعضاء الثلاثه فى الغسل، عملا بالإطلاقات من دون مخرج.

و لا ينافيه ما سبق من عدم جواز تقديم تمام الجسد على تمام الرأس، لأن

ذلك إنما يقتضى البناء بعد إكمال الجسد على غسل شىء من الرأس، وهو لا ينافى وجوب تدارك كل ما شك في غسله منه، لعدم تعيين ما ثبت التعبد بغسله منه.

كما يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من تعميم القاعده للجانب الأيمن، حيث لا يناسب ما سبق منه من التوقف في الترتيب بينه وبين الجانب الأيسر.

و أما ما حكى عنه قدس سره من توجيهه - عند مذاكرته في ذلك - بوجوب الترتيب بينهما عقلا بسبب التوقف المذكور.

فيظهر حاله مما سبق من عدم كفايه الترتب العقلى فى تحقق موضوع قاعده عدم الاعتناء بالشك.

على أنّ مرجع توقفه ليس إلى استيضاح حكم العقل بالترتيب، بل إلى عدم وضوح الحال عنده و احتمال حجه الإطلاق فى نفي الترتيب و رفعه لموضوع حكم العقل، فليس مرجعه إلى الفتوى بالاحتياط و تخطئه القائل بعدم الترتيب، بل إلى الاحتياط عن الفتوى، و لذا لا يجب متابعتة فيه على مقلديه، بل لهم الرجوع لغيره.

نعم، لو تعذر لهم الرجوع لغيره تمّ حكم العقل بالترتيب فى حقهم، لأن المورد من موارد قاعده الاشتغال على تقدير فقد الدليل، فلاحظ.

بقى شىء: و هو أنه عمم فى التذكرة وجوب الالتفات للشك فى الغسل لما بعد الخروج عن حاله، إلا فى المرمس و معتاد الموالاه فلا التفات عليهما بعد الانتقال عن حال الغسل على إشكال فيهما. و لا يبعد رجوع ما فى القواعد إليه.

و وافقه فى جامع المقاصد و كشف اللثام، مع الجزم فى الأول بعد الالتفات على المرمس و المعتاد، و مع الاستثناء فى الثانى صورته الشك فى غير الجزء الأخير، حيث حكم فيها بعدم الالتفات إذا انصرف عن الجزء الأخير.

و عن بعض فوائد الشهيد اختصاص الإشكال بالمعتاد خاصه، و عن بعض

آخر منها أنه لا إشكال، بل إن ظن بالإيقاع بنى عليه، وإلا فلا فرق بينه وبين غيره.

وأطلق في العروه الوثقى الالتفات للشك في الجزء الأخير، ووافقه غير واحد من محشيها، مصرحا بعضهم بضعف احتمال عدم الالتفات مع اعتياد الموالاه، الذى ذكره في العروه الوثقى غير جازم به.

و صرح فى كشف اللثام بأن إيقاع المشروط بالطهاره بحكم اعتياد الموالاه.

و ظاهر هذه الكلمات عدم جريان قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله، التى هى مرجع قاعده الفراغ مع الشك فى الغسل فى الجملة.

و حيث يبعد بناؤهم على تخصيص القاعده فى مورد الشك فى الغسل، لعدم المخصص لها ظاهرا، فمن القريب ابتناء جل كلماتهم المتقدمه أو كلها على قصور القاعده تخصصا.

و كأنه لأن عدم وجوب الموالاه فى الغسل مستلزم لمشروعيه الاقتصار على بعضه اختيارا من دون أن يبطل، فمع الشك فى ذلك لا تنهض قاعده الفراغ بإحراز تماميه الغسل، لأنها إنما تقتضى التعبد بصحة العمل، دون تماميته لو لم تتوقف عليها صحته، كما قد يظهر من التذكرة. أو لعدم إحراز موضوع القاعده، و هو الفراغ، بالإضافة لتمام الغسل حينئذ، بل المتيقن الفراغ عن بعضه، و لا سيما مع احتمال عدم الإتيان بالجزء الأخير.

لكن يندفع الأول بأنه مخالف لإطلاق عدم الاعتناء بالشك فى نصوص القاعده، و لذا لا إشكال ظاهرا فى نهوضها بالتعبد بالتماميه لو شك فى فوت بعض الأجزاء القابله للقضاء أو الموجه لمثل سجود السهو من دون أن يخل بصحة العمل المأتى به.

و أما الثانى، فيظهر الحال فيه مما ذكرناه عند الكلام فى القاعده من الأصول، و أشرنا إليه فى المسأله التاسعه و السبعين من مباحث الوضوء، من أن المراد من الفراغ الذى هو موضوع القاعده هو الفراغ الحقيقى عن عمل المكلف الذى انشغل

به، و هو العمل الخارجى المأتى به بعنوانه الخاص من غسل أو وضوء أو صلاة أو نحوها، فإذا أحرز انشغال المكلف بالغسل و أنه قد فرغ عما أتى به بعنوان كونه غسلًا تامًا بنى على تماميه غسله و إن لم تعتبر فيه الموالاه و لم يكن من عادته المحافظه عليها و كان الشك فى الجزء الأخير، لإطلاق القاعده.

و يشهد بجريان القاعده حينئذ فى الجملة، ما فى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه، فقال: إذا شك و كانت به بله و هو فى صلاته مسح بها عليه، و إن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله. فإن دخله الشك و قد دخل فى صلاته فليمض فى صلاته و لا شىء عليه، و إن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء، و إن رآه و به بله مسح عليه و أعاد الصلاه باستيقان، و إن كان شاكا فليس عليه فى شكه شىء، فليمض فى صلاته» (١)، فإنه شامل للشك فى الجزء الأخير، فالحكم فيه بعدم الاعتناء بالشك و المضى فى الصلاه إذا لم يكن عليه بله مطابق للقاعده المذكوره ملزم بحمل الأمر بالمسح بالبله مع وجودها على الاستحباب، بنحو لا ينافى جريان القاعده، و لذا لم يؤمر معه باستئناف الصلاه كما أمر به مع اليقين بالنقص.

مضافا للإشكال على مثل العلامه قدّس سرّه بأنّ دليل وجوب الاعتناء بالشك فى العمل قبل الخروج عن حاله و عدم الاعتناء به بعد الخروج عن حاله لما كان واردا فى الوضوء، فإن بنى على الجمود على موردّه كان اللازم جريان قاعده التجاوز فى الغسل، فلا يعنى بالشك فى الجزء السابق منه بعد الدخول فى اللاحق، و يختص الشك الذى يعنى به بالشك فى الجزء الأخير، كما سبق من كشف اللثام، و إن بنى على إلحاق بقيه الطهارات بالوضوء لزم إلحاقه به فى عدم الاعتناء بالشك فيه بعد الانتقال عن حاله، فتأمل.

هذا، و لو لم يحرز الفراغ بالمعنى المتقدم، إما لعدم البناء من أول الأمر على إتمام الغسل، أو لاحتمال العدول عنه بعد البناء عليه، بحيث لم يحرز الفراغ إلا

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

مسأله ٣٨ إذا صلى ثم شك في أنه اغتسل للجنابه أم لا بنى على صحه صلاته

مسأله ٣٨: إذا صلى ثم شك في أنه اغتسل للجنابه أم لا، بنى على صحه صلاته (١) و يغتسل للأعمال الآتية (٢)،

عن بعض الغسل، لم تجر القاعده، لعدم تماميه موضوعها، من دون فرق بين الغسل الارتماسى و الترتيبى، مع اعتياد الموالاه فى الثانى و بدونه، مع الدخول فيما يعتبر فيه الطهاره و عدمه.

و أما الاعتماد فى بعض ذلك على ظهور الحال- كما قد يظهر من التذكره- أو على الظن بالتماميه- كما تقدم عن بعض فوائد الشهيد- فلا مجال له، لعدم ثبوت حجيه أحد الأمرين.

و مثله الاستدلال لعدم الالتفات للشك بعد الدخول فيما يعتبر فيه الطهاره حينئذ بصحيح زراره المتقدم، لاندفاعه بانصراف قوله: «ترك بعض ذراعه أو بعض جسده» إلى الترك السهوى فى ظرف القصد للغسل التام الذى ذكرنا تحقق موضوع القاعده معه، دون ما إذا كان الترك لعدم البناء على إتمام الغسل- الذى فرض احتمالاه فى المقام- و إلا كان الأنسب التعبير بقوله: رجل صلى قبل إكمال غسل الجنابه.

نعم، لو بنى على أنّ الدخول فى مثل الصلاه موجب لمضى محل الشك فى الطهاره، اتجه البناء على تحققها فى المقام.

لكن سبق فى المسأله السابعه و السبعين من مباحث الوضوء المنع من ذلك، و يأتى فى المسأله اللاحقه نظيره.

(١) لقاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضى محله، القاضيه بالبناء على صحه الصلاه لمضى الشك فيها بمضيها.

نعم، لو أحدث بالأصغر بعدها قبل الغسل، أشكل البناء على ذلك، للعلم الإجمالى إما ببطلان صلاته أو وجوب الغسل عليه، أو بصحتها و وجوب الوضوء عليه، كما نبه إليه غير واحد.

(٢) لاستصحاب الحدث، و لو لم يجر لتعاقب الحالتين كفت قاعده الاشتغال بعد عدم جريان القاعده المتقدمه بالإضافة إلى الأعمال الآتية، لعدم

و لو كان الشك في أثناء الصلاة بطلت و وجب الغسل لها (١).

مسألة ٣٩ إذا اجتمع عليه أغسال متعددة

مسألة ٣٩: إذا اجتمع عليه أغسال متعددة واجبه أو مستحبه أو بعضها واجب و بعضها مستحب، فقد تقدم حكمها في المسألة «٧٣» (٢)، فراجع.

مسألة ٤٠ إذا كان يعلم إجمالاً أنّ عليه أغسالا لكنه لا يعلم بعضها بعينه

مسألة ٤٠: إذا كان يعلم إجمالاً أنّ عليه أغسالا لكنه لا يعلم بعضها بعينه، يكفيه أن يقصد جميع ما عليه (٣)، و إذا قصد البعض المعين (٤) كفى عن غير المعين، و إذا علم أنّ في جملتها غسل

مضيها، و ليست كالأعمال الماضية.

و قد أشرنا في المسألة السابقة قريبا إلى أنّ الدخول في مثل الصلاة لا يوجب مضي محل الشك في الطهاره بنحو يقتضى البناء على تحققها ليرتب عليه جواز الدخول فيما تعتبر فيه، كما تقدم أيضا في المسألة السابعة و السبعين من مباحث الوضوء.

هذا، و في الاكتفاء بالغسل المذكور عن الوضوء إشكال.

(١) إذ غايه ما تقتضيه قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد مضي محله هو البناء على صحه الأجزاء السابقه من الصلاة و واجديتها للشرط، من دون أن تحرز تحقق الغسل، لينفع في إتمام الصلاة.

و قد تقدم تمام الكلام في ذلك في المسألة الثامنة و السبعين من مباحث الوضوء.

(٢) و هو الاجتزاء بغسل واحد ينوى به بعضها أو جميعها.

(٣) كما هو مقتضى ما سبق من الاكتفاء مع اجتماع الأغسال بغسل واحد لها، و مجرد الجهل بعناوينها الخاصه لا يقدر في ذلك مع قصدها إجمالاً.

(٤) هذا خلاف فرض عدم العلم ببعضها بعينه.

إلا أن يكون قصده برجاء ثبوته، و حينئذ يشكل الاجتزاء بالغسل المذكور

الجنابه وقصده فى جملتها أو بعينه لم يحتج إلى الوضوء (١)، و إذا لم يعلم أنه فى جملتها احتاج إليه (٢)،

عن الباقي، لعدم إحراز مشروعيته بعد احتمال عدم الموضوع له.

إلا- أن يكون قصد السبب الخاص لا- بنحو التقييد، مع قصد الغسل المشروع على كل حال و لو بلحاظ غيره من الأسباب المفروض العلم بوجودها إجمالاً.

و ربما يكون مراده قدّس سرّه بعدم العلم ببعضها بعينه هو الجهل بخصوص بعضها مع العلم بالباقي، و حينئذ لو قصد البعض المعلوم، فلا إشكال فى الإجزاء بناء على ما سبق.

أما لو قصده وحده مع قصد عدم غيره من الأسباب، فإن كان بنحو التقييد أشكل صحه الغسل، لعدم تحقق قيد الامتثال، بناء على ما سبق من الإجزاء.

و إن كان بنحو الاعتقاد المقارن أو الخطأ فى الحكم أو التشريع فيه مع القصد للغسل المشروع على كل حال أجزاء، و وجهه واضح. و قد تقدم نظيره فى ذيل الكلام فى نيه الرفع و الاستباحه فى الوضوء.

(١) لما تقدم فى المسألة الثالثة و السبعين من مباحث الوضوء من أنه مع اجتماع الجنابه مع غيرها يجرى الغسل المنوى به الجنابه وحدها أو مع غيرها عن الوضوء.

بل تقدم منه و منا إجزاء الغسل عن الوضوء إذا كان أحد الأحداث جنابه، و إن لم تقصد وحدها و لا مع غيرها.

(٢) بناء على عدم إجزاء غسل غير الجنابه عن الوضوء، لأصالة عدم الجنابه فيحرز موضوع وجوب الوضوء.

أو لاستصحاب الحدث الأصغر، بناء على اجتماعه مع الحدث الأكبر و أنّ الوضوء لأجله.

و أما بناء على عدم اجتماعه معه و أنّ الوضوء لتتميم رفع الحدث الأكبر،

فلاستصحاب الحدث الأكبر.

و لو فرض عدم جريان الاستصحاب لتعاقب الحالتين، كان الوضوء مقتضى قاعده الاشتغال.

(١) الظاهر أنّ منشأه عدم جزمه قدّس سرّه بالحاجه للوضوء مع غسل غير الجنابه.

تتميم:

أهمل سيدنا المصنف قدّس سرّه بعض آداب الغسل، المذكوره فى النصوص و الفتاوى، و المناسب التعرض لها تميما للفائده.

منها: التسميه، كما فى الغنيه، و نسبه فى الحدائق لجمله من الأصحاب، و فى المقنعه: «و يسمّى الله تعالى عند اغتساله و يمّجده و يسبّحه، فإذا فرغ من غسله فليقل: اللهم طهر قلبى و زكّ عملى و اجعل ما عندك خيرا لى، اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين»، و عن الذكرى أنه بعد أن نسب نحو ذلك لابن البراج فى المذهب، و استحباب التسميه للجعفى قال: «و الأكثر لم يذكروها فى الغسل، و الظاهر أنهم اكتفوا بذكرها فى الوضوء تنبيها بالأدنى على الأعلى».

و ظاهر التذكرة التردد فى استحبابها.

و يستدل للاستحباب بما تضمن استحبابها لكل أمر ذى بال، كالنبوى المروى عن تفسير العسكرى: «كل أمر ذى بال لم يذكر فيه باسم الله فهو أبتى» (١)، و الآخر: «كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع» (٢).

و بالنبوى المروى عن لب اللباب: «إذا اغتسلتم فقولوا: بسم الله اللهم استرنا

(١) عن سفينه البحار ج: ١ ص: ٦٦٣.

(٢) عن عمدته القارئ ج: ١ ص: ٢٥ و الجامع الصغير ج: ١ ص: ٩١.

بسترك» (١)».

و عن الذكري الاستدلال له بإطلاق صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: قال:

«إذا وضعت يدك في الماء فقل: بسم الله و بالله اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين، فإذا فرغت فقل: الحمد لله رب العالمين» (٢)».

و استشكل سيدنا المصنف قدس سره في إطلاقه بنحو يشمل الغسل، و في الحدائق:

«و هذا الخبر إنما أورده الأصحاب في الوضوء».

لكن إيرادهم له في الوضوء لا يكشف عن وروده فيه، فضلا عن اختصاصه به، بل هو خلاف إطلاقه.

و أما الرضوى: «و تذكر الله، فإنه من ذكر الله على غسله و عند وضوئه طهر جسده كله، و من لم يذكر الله طهر من جسده ما أصاب الماء» (٣)».

فهو - مع اضطراب متنه، لعدم مناسبه التعليل لاستحباب الذكر حين الغسل - إنما يقتضى استحباب مطلق الذكر، لا خصوص التسميه التي تضمنتها النصوص الأخر و فتاوى الأصحاب.

ثم إن مقتضى صحيح زراره استحباب التسميه قبل الشروع في الغسل، و أما النصوص الأخر فقد تحمل على ذلك أو على استحبابها حين الشروع فيه أو الانشغال به.

كما أن مقتضى الجمع بينها استحباب الصور المتباينه التي تضمنتها، و أفضلية ما تضمن الزيادة منها، فلاحظ.

و منها: الدعاء حين الغسل، كما في إشاره السبق و الوسيله، و يأتي عن المصباح.

أو بعده، كما سبق من المقنعه و عن المهذب.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الجنایه حدیث: ١.

ص: ٦٤١

أو فيهما معا، كما عن النفلية و مال إليه في محكى الذكرى.

و أطلق في الغنيه و الدروس، و كذا في المنتهى مستدلا بموثق عمار: «إذا اغتسلت من جنبه فقل: اللهم طهر قلبى و تقبل سعى و اجعل ما عندك خيرا لى.

اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين، و إذا اغتسلت للجمعه فقل:

اللهم طهر قلبى من كل آفه تمحق دينى و تبطل به عملى. اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين» (١).

و فى خبر محمد بن مروان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: تقول فى غسل الجمعة: اللهم طهر قلبى من كل آفه تمحق بها دينى و تبطل بها عملى، و تقول فى غسل الجنابه: اللهم طهر قلبى و زكّ عملى و تقبل سعى و اجعل ما عندك خيرا لى» (٢).

قال الشيخ: «و فى حديث آخر: «اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين» (٣)، و لا يبعد ظهور الموثق فى استحباب الدعاء بعد الغسل و ظهور الخبر فى استحبابه حينه.

و قد تقدم ما فى صحيح زراره و النبوى المروى عن لب الباب.

و عن مصباح الشيخ: يستحب أن يقول عند الغسل: «اللهم طهرنى و طهر لى [لى] قلبى و اشرح لى صدرى و أجر على لسانى مدحتك و الثناء عليك. اللهم اجعله لى طهورا و شفاء و نورا، إنك على كل شىء قدير» (٤).

و عن النفلية: و يستحب أن يقول فى أثناء كل غسل: «اللهم طهر قلبى و اشرح لى صدرى و أجر على لسانى مدحتك و الثناء عليك. اللهم اجعله لى طهورا و شفاء و نورا، إنك على كل شىء قدير. و يقول بعد الفراغ: اللهم طهر قلبى و زكّ عملى

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٣.

و تقبل سعيي و اجعل ما عندك خيرا لى اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين» «١». و قد تقدم ما فى المقنعه.

و منها: التثليث فى غسل الرأس، كما فى النهايه، بناء على ما هو الظاهر من حمله على الاستحباب، لعدم نسبه القول بالوجوب إليه و لا لغيره من أحد- أو فى الأعضاء الثلاثه، كما فى المراسم و اللمعه، و نسبه فى المستند إلى جماعه، بل قال فيه:

«و الإسكافى استحَب للمرتمس ثلاث غوصات يخلل شعره و يمسح جسده فى كل منها، و نفى عنه الشهيد البأس، و استظهره والدى. و لا بأس به لذلك».

هذا، و لم أعثر فى النصوص على ما يقتضى تعدد الغسل.

و الاستدلال عليه بما تضمن استحباب التثليث فى كل غسل من أغسال الميت «٢» بضميمه ما تضمن أن غسل الميت كغسل الجنابه «٣»، يظهر ضعفه مما سبق فى نظيره من الاستدلال على وجوب تقديم الرأس فى غسل الجنابه.

نعم، تضمنت جملة من نصوص غسل الجنابه تعدد الصب فيه، ففى بعضها الاقتصار فيه على الصب على الرأس ثلاثا «٤»، و فى آخر الصب عليه ثلاثا و على الجسد أو الجانبيين مرتين «٥»، و فى ثالث الصب عليه و على كل من الجانبيين ثلاثا «٦»، على اختلاف بين هذه النصوص فى أنفسها و بينها و بين غيرها فى بعض الخصوصيات.

و مقتضى استدلالهم فيما تقدم على الترتيب بين الأعضاء فى الغسل بنصوص الترتيب بينها فى الصب، فهمم الغسل من الصب.

و لأجل ذلك قد يستفاد من نصوص تعدد الصب تعدد الغسل، فتكون هى

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٦ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت.

(٤) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٤، ٨، ٩.

(٥) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ١، ٣. و باب: ٣٨ منها حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

الدليل فى المقام، بل قد يعمم للارتماسى لإلغاء خصوصيه مورد النصوص.

لكن تقدم منع الاستدلال المذكور فى ذلك المقام، فالاستدلال فى المقام أولى بالمنع - كما صرح به غير واحد - و لا سيما فى الارتماسى المبني على كثره الماء و سبوغه فى المره الواحده.

و لعله لذا جعل فى إشاره السبق المندوب الصب على كل من الرأس و الجانبيين ثلاثا.

ثم إنه قد تضمنت الهدايه و المقنع و الفقيه و المقنعه و غيرها بعض الخصوصيات فى الصب من العدد و غيره، لا يبعد سوقها لمحض بيان بعض كفيات الغسل التى يتيسر بها استيعاب الماء لتمام البدن، من دون أن تكون واجبه و لا مندوبه، لعدم مطابقتها للنصوص التى بأيدينا.

بل لا يبعد حمل النصوص المشار إليها على ذلك، لاختلافها فيما بينها و مع غيرها اختلافا فاحشا، و ظهور بعضها فى خصوصيه مورد، ككثره الشعر المقتضيه لكثره الماء «١»، و ظهور آخر فى أن ذكر الكيفيه لبيان سهوله الغسل و قله الحاجه فيه للماء، كما يناسبه التعليل فى بعضها بقوله عليه السلام: «إنما يكفيك مثل الدهن» «٢».

نعم، لا يبعد استحباب الإفاضه على الرأس ثلاثا، لتظافر النصوص بالأمر به، و لا سيما بملاحظه صحيح ربيعى عن أبى عبد الله عليه السلام: «يفيض الجنب على رأسه ثلاثا لا يجزيه أقل من ذلك» «٣».

و منها: الموالاه، كما فى إشاره السبق و الغنيه [٤] و الدروس و اللمعه [٥] و جامع

[٤] كذا فى المطبوع منها و نسبه إليها فى كشف اللثام، لكن فى مفتاح الكرامه: «و لقد تتبعتها فى مظانها حرفا حرفا فما وجدته ذكر ذلك و لعله سقط من نسختى».

[٥] كذا فى المطبوع منها و صرح فى مفتاح الكرامه بوجوده فى نسختين صحيحتين منها، لكن استثنائها فى كشف اللثام من كتب الشهيد.

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

ص: ٦٤٤

المقاصد و كشف اللثام و الروضه، و عن المهدب و نهايه الاحكام و باقى كتب الشهيد، و نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب تاره، و إلى جمع منهم اخرى - كما نسبه إليهم فى المستند أيضا - و إلى جملة من متأخريهم ثلثه.

و استدل له، أو قد يستدل له.

تاره: بما هو المعلوم من سيره النبى صلى الله عليه و آله و ذريته المعصومين عليهم السلام عليها، كما عن الذكرى، و زيد عليها سيره السلف و الخلف من الفقهاء و العلماء على مرور الأعصار.

و اخرى: بالتحفظ من طروء المفسد.

و ثلثه: بما دل على الأمر بالمسارعه للخير من الآيات «١» و الروايات «٢».

و رابعه: بما تضمن الأمر بالكون على الطهاره، مما تقدم فى الوضوءات المستحبه، حيث يستفاد منه استحباب الطهاره من الجنابه نصا أو بالإطلاق أو بالأولويه، و حيث يراد به استحباب الكون على الطهاره منها فى كل آن، كان مقتضاه التعجيل فى الغسل و المبادرة فى إكماله.

لكن يندفع الأول - بعد تسليم سيرتهم على الموالاه - بأن سيرتهم لا تفيد رجحان الموالاه شرعا، بل قد يكون منشؤها أسهليه جمع الغسل من تفريقه، كما هو المقطوع به من وجه سيره أكثر المتشرعه.

و يشكل الثانى بأن رجحان التحفظ و الاحتياط من طروء المفسد فرع مرجوحه فساد الغسل، و هى فى حيز المنع كمرجوحه الإفساد، و إن سبق عند الكلام فى عدم وجوب الموالاه من جامع المقاصد ما ظاهره المفروغيه عن حرمة.

كما أن الثالث إنما يتجه فيما لا يستلزم التعجيل فيه الزيادة منه، كالصلاه.

أما مثل الكون على الطهاره الذى يستحب فى كل آن، فالتعجيل فيه ليس

(١) سوره البقره: ١٤٨، آل عمران: ١١٤، ٣٣، المائده: ٤٨، الأنبياء: ٩٠، المؤمنون: ٦١، الحديد: ٢١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٧ من أبواب مقدمه العبادات.

من المسارعه فى الخير، بل من الازدياد فيه، الذى لا- إشكال فى رجحانه عقلا تبعا لرجحان ذات الخير شرعا، كما هو مرجع الوجه الرابع.

و من هنا كان هو العمده فى المقام.

لكنه- مع عدم اقتضائه الموالاه بأحد المعنيين المتقدمين فى الموضوع، بل بمعنى التعجيل بكل جزء مهما أمكن- لا يقتضى كون الموالاه من آداب الغسل المقتضيه لكماله، كسائر الآداب المتقدمه، بل رجحانها مقدمه للكون على الطهاره فى أول أزمته الإمكان.

على أنه إنما يقتضى المحافظه عليها لو كانت مستلزمه لتعجيل الكون على الطهاره، أما لو تعذر تعجيله و دار الأمر بين المبادره فى الشروع فى الغسل من دون موالاه، و تأخيره مع الموالاه، فلا يقتضى رجحان الثانى، بل لعل الأول أرجح، لما فيه من المبادره إلى بعض الطهاره، فتأمل جيدا.

و منها: الابتداء بالأعلى فى كل من الأعضاء فى الترتيبى، كما ذكره فى العروه الوثقى، و استظهره فى محكى الذكري، لأنه أقرب إلى التحفظ من النسيان، و لأن الظاهر من صاحب الشرع فعله. انتهى.

لكن الأول ممنوع صغرى و كبرى.

و الثانى يظهر ضعفه مما سبق فى الموالاه.

و أما تأييده- كما فى كشف اللثام- بما تضمن الأمر بالصب على المنكبين، بل قد يستدل عليه بذلك و بما تضمن الأمر بالصب على الرأس، فهو لا يخلو عن إشكال، لأن الأمر المذكور لما كان مسوقا عندهم لبيان وجوب الترتيب بين الأعضاء أشكال استفاده البدء بالأعلى منه، لعدم تعدد الأمر فى المقام.

و أما بناء على عدم سوجه لذلك، فلا يبعد حملة على بيان الكيفيه المتعارفه التى يسهل معها استيلاء الماء القليل على البدن، لا الكيفيه المندوبه، و قد تقدم فى تثليث الغسل ما قد ينفع فى المقام.

و منها: أن يكون الغسل بصاع، كما ذكره الأصحاب، و ادعى عليه الإجماع فى

الخلاف و المنتهى و المدارك و المفاتيح و الحقائق، و نفى الخلاف فيه فى المعتمر، و فى الجواهر: «إجماعا محصلا و منقولا».

للنصوص الكثيره، كصحيح معاويه بن عمار: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

كان رسول الله صلى الله عليه و آله يغتسل بصاع، و إذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع و مدّ» (١).

و صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: كان رسول الله صلى الله عليه و آله يتوضأ بمدّ و يغتسل بصاع. و المد رطل و نصف، و الصاع ستة أرطال» (٢)، و زاد فيه فى المعتمر و التذكرة- فى زكاه الغلانت-: «بأرطال المدينه يكون تسعه أرطال بالعراقى».

و صحيح الفضلاء عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهم السلام أنهما قالوا: «توضأ رسول الله صلى الله عليه و آله بمد و اغتسل بصاع، ثم قال: اغتسل هو و زوجته بخمسه أمداد من إناء واحد. و كان الذى اغتسل به النبى صلى الله عليه و آله ثلاثه أمداد، و الذى اغتسلت به مدين، و إنما أجزأ عنهما لأنهما اشتركا فيه جميعا، و من انفرد بال غسل وحده فلا بد له من صاع» (٣).

و ما فى صحيح زراره المتقدم فى أسباب الجنابه من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أ توجبون عليه الحدّ و الرجم، و لا توجبون عليه صاعا من ماء» (٤).

و غيرها.

و لا بد من حمل الوجوب فى الأخير على الثبوت شرعا و لو ندبا، و حمل اللابديه فيما قبله على اللابديه بلحاظ أداء الوظيفه الاستجابيه، بقريته الإجماع القطعى و النصوص الكثيره الصريحه فى الاكتفاء بأكفّ قليله، و جرى الماء و لو كان قليلا، و ما بلّ اليمين منه أو ملأها، و بإمساسه للبدن و مسحه به و لو بمثل الدهن و غير ذلك (٥).

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٥) راجع الوسائل باب: ٢٦، ٣١ من أبواب الوضوء و غيرها.

بقى فى المقام أمور.

الأول: أنه ذكر فى إشاره السبق و الوسيله و المعتبر و المنتهى أن المستحب هو الغسل بصاع فما زاد، و هو المحكى عن جمل الشيخ و المهذب و التحرير و التبصره، بل هو معقد الإجماع المدعى فى المنتهى و نفى الخلاف فى المعتبر.

فإن كان المراد بذلك التخيير فى المستحب بين الصاع و الأكثر، بحيث يستند أداء الوظيفه مع الزياده للمجموع، لا للصاع وحده. فهو مخالف لظاهر النصوص السابقه، كسائر أدله التحديد، لأن مقتضى إطلاقها أداء الوظيفه بالحد مطلقا، و مثله ما لو كان المراد أفضلية الزياده، لعدم الدليل عليه بعد قصور النصوص السابقه عنه.

و إن كان المراد به عدم إخلال الزياده بأداء الوظيفه بالصاع، أو عدم كراهه الزياده عليه - كما لعله الظاهر ممّن صرح بذلك.

فهو فى محله، لعدم الدليل على الكراهه، و لأن مقتضى إطلاق النصوص السابقه أداء الوظيفه بالصاع مطلقا و إن كان مع الزياده بعد أن كان المنصرف من التحديد بالصاع فى النصوص و الفتاوى التحديد من طرف القله فقط، لبيان مطلوبيه عدم الاكتفاء بما دون الصاع، لا من طرف الكثره فقط، لمطلوبيه عدم الزياده عليه، و لا من الطرفين معا.

بل التحديد من طرف الكثره فقط مما تأباه جميع النصوص، و لا سيما ما تضمن جواز النقيصه عنه مع الاشتراك، و من الطرفين معا لا يناسب ما هو المعلوم من احتياج ضبط مقدار الصاع من الماء خارجا و فى مقام العمل بنحو لا يزيد و لا ينقص إلى عنايه يصعب تنزيل الإطلاقات عليها.

و لعله إلى هذا يرجع ما فى النهايه من جواز الزياده على الصاع، و مثله المنتهى، و إن لم يبعد كون مراده الجواز المقابل للحرمة.

و لا- ينافى ذلك ما فى مرسل الفقيه: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: الوضوء مد، و الغسل صاع، و سيأتى أقوام بعدى يستقلّون ذلك فأولئك على خلاف سنتى،

و الثابت على سنتى معى فى حظيره القدس «(١)».

إذ ليس مفاده إلا- النهى عن استقلال الصاع المقتضى للالتزام بالزيادة عليه، لا النهى عن الزيادة فى مقام العمل لطوارئ خاصه من دون التزام ولا بناء على قله الصاع.

و منه يظهر ضعف ما فى الروضه من الاستدلال للتقييد بعدم الزيادة بالمرسل المذكور.

و أما ما دل على النهى عن السرف مطلقا «(٢)»، و فى خصوص الوضوء، كخبر حريز عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إنَّ لله ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه» «(٣)»، فمقتضاه الحرمة و لا يظن الالتزام بها من أحد فيما زاد على الصاع.

و قد تقدم فى الكبائر من مباحث التقليد أنَّ الإسراف عرفا هو صرف ما زاد على الاعتدال فى الإنفاق و القصد فيه بلحاظ الجهات العقلانيه، كما تشهد به النصوص أيضا، و أنه لا- يمكن الالتزام بحرمة على إطلاقه، بل المتيقن هو حرمة ما أضرَّ به بالمال و أفسده عرفا من دون غرض عقلائى، فلو فرض لزومه فى الزيادة على الصاع لم يكن بالالتزام بحرمة بأس.

كما أنَّ ظاهر النصوص الكثيره كراهه مطلق الإسراف و استحباب القصد، و هو الاعتدال بين الإسراف و التقدير بلحاظ جميع الجهات العقلانيه، و ذلك جار فى المقام.

لكنه لا- يقتضى كراهه الزيادة على الصاع مطلقا، إذ قد لا- يكون الماء مالا- فى بعض الحالات، أو لا يلزم تلفه بالغسل، كمن اغتسل قرب النهر أو عليه، كما قد يكون فى الزيادة غرض عقلائى مصحح لإتلاف المال، كسهوله استيلاء الماء على البشره.

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٦.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٥، ٢٧، ٢٩ من أبواب النفقات.

(٣) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

و لعله على ما ذكرنا يبتنى قول الشهيد قدس سره في الذكرى: «و الشيخ و جماعه ذكروا استحباب الغسل بصاع فما زاد. و الظاهر أنه مقيد بعدم أدائه إلى السرف المنهى عنه».

الثانى: أنّ الجمود على لسان أكثر النصوص يقتضى صرف الصاع بتمامه فى الغسل، دون ما خرج عنه من آدابه كالمضمضه و الاستنشاق، فضلا عن مقدماته، كتطهير مواضع النجاسه من البدن، إلا أنّ الظاهر دخول الآداب فى ذلك، لاستفادتها تبعا من إطلاق النصوص، بلحاظ تعارف تهيئه الماء الذى يغتسل به قبل الشروع فى الآداب، و لا التفات إليها حينئذ كى يزداد الماء لأجلها، بل يؤتى بها مع الغسل و بمائه، كما لا يبعد استفادتها أيضا من نصوص بيان الآداب و المقدمات الواردة فى تعليم الغسل و بيان كفيته عند السؤال عنه «١»، فإنّ عدم التعرض فيها لزياده الماء لأجلها ظاهر فى إرادته الإتيان بها من الماء المعد للغسل المسؤول عن كفيته.

بل لا- يبعد ذلك فى تطهير الفرج، من الجنابه أو البول السابق على الغسل، حيث يتعارف تأخيره إلى حين الغسل و تعرضت له نصوص كفيه الغسل.

و هو صريح صحيح الفضلاء المتقدم، لقوله عليه السّلام فيه فى حكاية غسل النبى صلّى الله عليه و آله: «بدأ هو فضرب بيده الماء قبلها فألقى فرجه، ثمّ ضربت هى فأنقت فرجها، ثمّ أفاض هو و أفاضت هى».

نعم، هو خال عن ذكر آداب الغسل، إلا أنّ من البعيد تركه صلّى الله عليه و آله لها، فلعل إهمالها فى الحديث، لعدم الغرض فى ذكرها.

على أنّ عدم اشتمال غسله صلّى الله عليه و آله المحكى بالحديث عليها لا يمنع من استفاده دخولها فى الصاع من الإطلاقات تبعا، كما ذكرنا.

هذا، و قد اقتصر فى المدارك على الاستنجا، و زاد فى المنتهى غسل الذراعين، مستدلّين بالصحيح المذكور، و يحتمل كلا منهما ما فى كشف

(١) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الجنابه و غيرها.

اللاثام.

و لا يخفى عدم اشتمال الصحيح على غسل الذراعين، كما أن قصوره عن جميع الآداب لا ينافي استفادتها من الآداب، كما سبق.

الثالث: صرحت جملة من النصوص مما تقدم وغيره بأنه مع اغتسال الرجل و زوجته في إناء واحد يجزئ صاع و مد، و لم ينقل استثناء ذلك عن غير ابن سعيد في الجامع من القدماء فيما وصلت إليه عاجلا.

و في الجواهر: «ظاهره الاقتصار على الرجل و المرأة. و لعل الأولى خلافه، لعدم ظهور الخصوصية. بل التعليل بالشركة و مفهوم قوله عليه السلام: (من انفرد) يدلان على خلافه».

لكن عدم ظهور الخصوصية لا- يكفي في التعميم، بل لا- بد من ظهور عدمها و إلغائها عرفا، و لا مجال له مع مخالفته الحكم للقاعده و اشتماله على القسمة بنحو غير عرفي، لأن المرأة أولى بكثرة الماء، بسبب كثره شعرها غالبا.

و التعليل بالشركة لا يقتضى التعميم بعد أن كان تعبديا غير ارتكازي.

و لا- مفهوم للشرطيه، لأنها مسوقه لتحقيق الموضوع، إذ ليس الموضوع لها المغتسل، ليكون مقتضى إناطه الحكم فيها بالانفراد عدمه مع عدمه، بل المنفرد بالغسل، و لا يلزم مع انتفائه فرض الغسل، ليتحقق الموضوع للحكم بلزوم الصاع، فتأمل.

على أن القسمة بين الرجل و المرأة مع الاشتراك لما لم تكن بالتناصف، فلا- طريق لمعرفة ما يحتاجه كل من الشريكين أو الشركاء غيرهما، لإمكان دخل خصوصيتهما في القسمة.

و من هنا كان الرجوع لإطلاق استحباب الصاع في غير مورد النص أنسب.

و الظاهر أن المراد بالاشتراك في النصوص هو الاشتراك في الماء الواحد مع تقارن الغسلين عرفا، لا مع تعاقبهما و اغتسال أحدهما بفضله الآخر، لأنصراف الاشتراك عن مثل ذلك، كالاتسار في الأكل.

هذا، وقد يظهر من الجواهر الميل إلى أن استثناء الاشتراك رخصه لا تنافي عموم استحباب الصاع لحال الاشتراك - كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب - لأن فعله صَلَّى الله عليه وآله أعم من ذلك.

و كأن مراده به أن الاجتزاء بما دون الصاع مع الاشتراك تخفيف مع ثبوت ملاك الصاع. وهو غير بعيد عن مساق النصوص، فلاحظ.

الرابع: المعروف من مذهب الأصحاب أن الصاع أربعة أمداد، وقد ادعى الإجماع عليه في الخلاف والغنيه والمعتبر والتذكرة والمنتهى، و ظاهر بعضهم إجماع المسلمين عليه، وإنما الخلاف بينهم فيه للخلاف في مقدار المد.

و كيف كان، فيقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح زراره المتقدم، و صحيح معاوية بن عمار المتقدم، حيث تضمن اغتسال النبي صَلَّى الله عليه وآله وزوجته بصاع ومد، بضميمه ما تضمن أنه صَلَّى الله عليه وآله اغتسل بخمسه أمداد، كصحيح الفضلاء وغيره. و ما في صحيح الحلبي الوارد في زكاه الفطره من قوله عليه السّلام: «و الصاع أربعة أمداد» (١)، و نحوه معتبرتا الفضل بن شاذان (٢) و مرسل تحف العقول (٣)، و حديث الأعمش (٤)، و قد استفاد من غيرها.

نعم، ينافيها موثق سماعه: «سألته عن الذي يجزى من الماء للغسل، فقال:

اغتسل رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بصاع و توضع بمد، و كان الصاع على عهده خمسه أمداد، و كان المد قدر رطل و ثلاث أواق» (٥).

و مرسل المروزي: «قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام: الغسل بصاع من ماء و الوضوء بمد من ماء، و صاع النبي صَلَّى الله عليه وآله خمسه أمداد، و المد وزن مائتين و ثمانين

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاه الفطره حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاه الغلات حديث: ١٣. و باب: ٦ من أبواب زكاه الفطره حديث: ١٨.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب زكاه الغلاه حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٢٠.

(٥) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٤.

درهما» «١».

بل قد يحمل عليه ما عن أبي القاسم الكوفى: «أنه جاء بمدّ، و ذكر أنّ ابن أبي عمير أعطاه ذلك المد، و قال: أعطانيه فلان رجل من أصحاب أبي عبد الله عليه السّلام و قال: أعطانيه أبو عبد الله عليه السّلام و قال: هذا مدّ النبي صلّى الله عليه و آله، فعيرناه فوجدناه أربعة أمداد و قفيز و ربع بقفيزنا هذا» «٢» حيث قد يحمل مدّ النبي صلّى الله عليه و آله على صاعه، لأنّ الذي تضمنته النصوص هو اختصاص النبي صلّى الله عليه و آله بصاع لا بمدّ، بل من البعيد شدة اختلاف المد المشهور عن مدّ النبي صلّى الله عليه و آله.

و ظاهر الفقيه التعويل على مرسل المروزي، و لذا نسب في كشف اللثام تحديد الصاع بأربعة أمداد للمشهور، و لم يدّع عليه الإجماع، و قال في الجواهر:

«و المراد بالصاع على المشهور- بل كاد يكون لا خلاف فيه، و ربما حكى الإجماع عليه، و هو الأصح- أربعة أمداد».

لكن حديث أبي القاسم- لو تمّ سنده- لا يكفي في تنزيهه على الصاع ما سبق، بل غاية الأمر أن يكون مضطربا متروكا.

و مرسل المروزي- مع ضعفه في نفسه- قد تضمن تحديد المدّ بما لا مجال للبناء عليه، و لا يوافق فيه حتى الموثق، لأنّ الثلاث أواق التي تضمنها الموثق مائه و عشرون درهما، فإذا أسقطت من المائتين و ثمانين درهما التي تضمنها المرسل يبقى مائه و ستون، و هي لا تطابق الرطل الذي تضمنه الموثق، سواء حمل على المدني أم العراقى.

فالعمده الموثق، و هو لا يدل على تحديد الصاع، لأنّه تضمن تحديد المدّ على خلاف القدر المعروف، فلعله بتقديره له يقارب ما عليه الأصحاب، بحمل الرطل فيه على العراقى، فيزيد الصاع عليه عما عليه الأصحاب ثمانين درهما، لا أنه يزيد عليه بمقدار الربع، و إنما يخالف ما عليه الأصحاب في نسبة ماء الوضوء لماء

(١) الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاة الفطره حديث: ٦.

الغسل.

على أنه لا ينهض بالخروج عن النصوص السابقة مع كثرتها و اعتبار جملة منها و تعويل الأصحاب عليها.

و لعله لذا رمى في المعبر الروايه المخالفه للمشهور بالشذوذ، فقال: «و الصاع أربعة أمداد باتفاق العلماء، إلا في روايه شاذه لنا».

و أما حمل الموثق و نحوه على الصاع الذي كان يغتسل به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مع زوجته، فلا ينافي النصوص السابقة. فهو مخالف للظاهر جدا.

على أنّ هذه النصوص لما تضمنت تقدير المد على خلاف ما تضمنته النصوص الأخر، فحملة على ذلك لا يرفع التنافي بينها.

و مثله حملة على خصوص صاع الماء الذي هو أثقل من غيره، فإنّ الصاع كيل يختلف وزنه باختلاف الأجسام المكيله.

لوضوح منافاته لصريح صحيح زراره المتقدم الوارد في تقدير الصاع في الماء.

على أنّ الصاع و إن كان كيلا، إلا أنّ إطلاق تحديده بالوزن يقتضى الاكتفاء بالوزن الخاص في جميع الأجناس، نظير ما تقدم في الرطل في مباحث الكر.

فالعنده ما ذكرنا من عدم التعويل على الموثق و نحوه في قبال غيرها.

ثمّ إنّ النصوص كما تضمنت ذلك تضمنت تحديد الصاع بأنه ستة أرطال، و المد بأنه رطل و نصف، و هو محمول على الرطل المدنى الذي هو رطل و نصف بالعراقى، كما صرح به في ذيل صحيح زراره الذي زاده في المعبر و التذكرة.

و في صحيح محمد بن أحمد بن يحيى عن جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني الذي لا تبعد وثاقته [١] قال: و كان معنا حاجا، قال: «كتبت إلى أبي

[١] حيث قد تستفاد وثاقته من روايه الصدوق بإسناده عنه مترضيا عنه و مترحما عليه، على ما حكى، و من عدم استثناء القميين له من رجال كتاب نواذر الحكمه، و روايه الكشى أنّ أباه الذي هو من وكلاء الإمام الهادى عليه السّلام كتب إليه عليه السّلام مع جعفر ابنه هذا، لظهور أنّ ظاهر هذا اعتماد أبيه عليه. بل لو صدر من مثل هذا ما ينافي الوثاقه لهجره الأصحاب، و لما كان المناسب من مثل محمد بن أحمد بن يحيى صاحب كتاب نواذر الحكمه مرافقته في طريق الحج و روايته عنه و إيداع روايته في كتابه.

الحسن عليه السلام على يد أبي: جعلت فداك إن أصحابنا اختلفوا في الصاع. فكتب إلى:

الصاع بسته أرطال بالمدنى و تسعه أرطال بالعراقى. قال: و أخبرنى أنه يكون بالوزن ألفا و مائه و سبعين وزنه» (١).

و فى خبر إبراهيم بن محمد الهمدانى الذى لا يخلو عن اعتبار [٢]: «أنّ أبا الحسن صاحب العسكر كتب إليه: الفطره عليك و على الناس كلهم. تدفعه وزنا سته أرطال برطل المدينه و الرطل مائه و خمسه و تسعون درهما، يكون الفطره ألفا و مائه و سبعين درهما» (٣).

و خبر على بن بلال: «كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطره، و كم تدفع؟

فكتب: سته أرطال من تمر بالمدنى و ذلك تسعه أرطال بالبغدادى» (٤).

نعم، قد ينافيها ما فى صحيح محمد بن الريان: «كتبت إلى الرجل أسأله عن الفطره و زكاتها، كم تؤدى؟ فكتب: أربعه أرطال بالمدنى» (٥)، بضميمه ما هو المعلوم من أنّ الفطره صاع. لكن كما يمكن ابتناؤه على مخالفه النصوص السابقه فى قدر الصاع يمكن ابتناؤه على مخالفه نصوص الصاع فى الفطره، كما خالفتها جملة من النصوص المتضمنه الاكتفاء بنصف الصاع فى بعض الأصناف (٦) و بأربعه

[٢] فقد رواه الشيخ عن المفيد و ابن عبدون عن الحسين بن على بن شيبان- الذى هو من مشايخ الإجازة- عن على بن حاتم القزوينى- الذى وثقه النجاشى- عن محمد بن عمر- الذى لا- يبعد كونه ابن سعيد الزيات الثقه العين، لتمييزه بروايه على بن حاتم عنه- عن الحسين بن الحسن الحسينى- الذى ترحم عليه الكلينى فى باب مولد على بن الحسين عليه السلام و قال فيه الشيخ: (فاضل)- عن إبراهيم ابن محمد الذى هو من وكلاء الإمام الهادى عليه السلام، فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٥.

(٦) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب زكاة الفطره.

ص: ٦٥٥

أرطال من اللبن «١»، فلا مجال للخروج به عما سبق. بل قد يحمل على الفقير الذي يجزيه أقل من صاع - كما احتمله في الوسائل - أو على خصوص اللبن، أو أنّ الأرطال تصحيف الأمداد - كما ذكرهما الشيخ - أو أنّ الأربعة تصحيف الستة - كما عن الوافي - أو غير ذلك.

ثمّ إنّ في كشف اللثام عند الكلام في تحديد الصاع قال: «و عن البنظي: هو خمسة أرطال. قال: و بعض أصحابنا ينقل ستة أرطال برطل الكوفه. قال: و المد رطل و ربع. قال: و الطامث تغسل بتسعه أرطال».

لكن ما ذكره غير ظاهر المأخذ، مخالف لجميع النصوص السابقة.

نعم، حكم الطامث مطابق لخبر الحسن الصيقل «٢». و يمكن تنزيله على ما سبق في الجنب بتنزيله على الرطل العراقي، الذي قيل: إنّ المنصرف من إطلاق الرطل - و إن لم يثبت كما سبق في مباحث الكر - كما يمكن حمله على الرطل المدني، لاستحباب الزيادة للحائض، كما يأتي.

و أما ما تضمن مماثله غسل الحيض لغسل الجنابه، فهو - لو تمّ - إنما يقتضى استحباب إيقاعه بالصاع، و لا يمنع من أفضله إيقاعه بالأكثر.

كما أنّ ما حكاه عن بعض الأصحاب يبتنى على حمل الرطل في صحيح زواره على العراقي، الذي لا مجال له بعد ما سبق، أو على مرسله الصفار، ففي مكاتبه إلى أبي محمد عليه السلام: «كم حدّ الماء الذي يغسل به الميت، كما رووا أنّ الجنب يغسل بستة أرطال من ماء، و الحائض بتسعه، فهل للميت حدّ من الماء الذي يغسل به؟» «٣».

بدعوى: أنّ سوق أرطال الجنب مساق أرطال الحائض ظاهر في اتحادها قدرا، فتحمل على العراقي الذي قيل: إنه المنصرف من إطلاق الرطل.

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب زكاه الفطره حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

لكن يشكل: بأن سوقها في كلام الصفار إنما يدل على اتحاد قدرها بنظره، و هو لا يكشف عن وحده سياقها في كلام الإمام عليه السلام.

على أن دعوى: انصراف الرطل للعراقي قد عرفت هنا عدم ثبوتها.

فربما تحمل التسعة أرتال للحائض على المدني، للأمر بزيادة الماء لها، حيث ورد في بعض النصوص تحديده بالفرق «١» الذي قيل: إنه بلا اختلاف بين الناس ثلاثة أصوع، وربما قيل: إنه أكثر من ذلك.

هذا، و حيث ظهر أن الصاع أربعة أمداد و ستة أرتال بالمدني و تسعه بالعراقي، و كان الرطل المدني مائه و خمسه و تسعين درهما، و هي تساوى مائه و ستة و ثلاثين مثقالا- و نصفاً، و كان الرطل العراقي مائه و ثلاثين درهما، و هي تساوى واحدا و تسعين مثقالا- على ما سبق في تحديد الكر- يكون الصاع ثمانمائه و تسعه عشر مثقالا.

و حيث كان المثقال أربعة غرامات و ربعاً تقريباً، يكون الصاع ثلاثة كيلو غرامات و أربعمائه و واحداً و ثمانين غراماً إلا ربعاً تقريباً، و هو يزيد عما اشتهر في عصورنا كثيراً، كما سبق نظيره في المد عند الكلام في مستحبات الوضوء، حيث ذكرنا هناك أنه يكون ثمانمائه و سبعين غراماً تقريباً.

و بملاحظه ما سبق في مباحث الكر يتضح أن منشأ الاختلاف، الاختلاف في قدر المثقال.

و منها: عدم اغتسال الرجل بفضل المرأة، ففي المقنع: «و لا بأس أن تغتسل المرأة و زوجها من إناء واحد، و لكن تغتسل بفضلها».

و لم أعتز عاجلاً في غيره على مثل ذلك.

و قد يحمل على الكراهه، كنهيه عن الوضوء بفضل الجنب و الحائض، بقريته تصريحه في الهدايه بجواز الوضوء بفضلهما، و كذا في الفقيه لكن مع عدم وجود غيره.

و كيف كان، فإن كان المراد حرمه سؤر الجنب، فلا مجال له بعد صراحه

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الحيض حديث: ٣.

النصوص بطهارته «١» و جواز استعماله، و إن كان المراد كراهته، فقد سبق في سؤر الحائض اختصاص كراهه سؤر الجنب بما إذا لم تكن مأمونه، و لذا صرحت النصوص المتقدمه و غيرها باغتسال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله مع زوجته، بل بعدها بفضلها معللا بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «ليس الماء جنابه» «٢».

و منه يظهر أنه لا مجال للبناء على خصوصيه الغسل في الكراهه لو كان مراده ذلك.

نعم، تقدم كراهه سؤر الحائض مطلقا.

و منها: عدم الاستعانه فيه في المقدمات القريبه، كما في العروه الوثقى، و كأنّ الوجه فيه ما سبق في الوضوء، و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله في موثق السكوني: «خصلتان لا أحب أن يشاركني فيها أحد: وضوئي، فإنه من صلاتي.» «٣».

و النصوص المتضمنه «٤» الاستدلال بقوله تعالى فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا «٥».

حيث لا- يراد بكون الوضوء من الصلاه في الموثق إلا- مقدميته لها، كما أنها هي الملحوظه في النصوص المذكوره المتضمنه تطبيق الإشراك في العباده على الإعانه في الوضوء، و الغسل يشارك الوضوء في المقدميه المذكوره.

لكن سبق أنّ المناسبات الارتكازيه تقتضى حمل الموثق إلى الإرشاد لزياده الثواب، بلحاظ أنّ أفضل الأعمال أحزمها، و لكل مقدمه أجرها إذا أتى بها بداعي التوصل لذيها، و لا- يظن من أحد إنكار ذلك أو التشكيك فيه في الغسل و غيره حتى في المقدمات البعيده.

و إنما الكلام في المرجوحه المساوقه للكراهه الشديده المناسبه للتفسير الذي تضمنته النصوص المذكوره المستشهد فيها بالآيه الكريمه، و الوارده في

(١) الوسائل باب: ٧، ٨ من أبواب الأسار، و باب: ٣٢ من أبواب الجنابه و غيرها.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الأسار حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

(٤) تقدمت هذه النصوص و مصادرها في مكروهات الوضوء.

(٥) سوره الكهف: ١١٠.

النهي عن صب الماء للوضوء، وقد ذكرنا أنّ ما تضمنته من تطبيق الإشراك في العباده- وهي الصلاه- على الصب لما لم يكن عرفيا أشكل التعدى منه لغير الصب من مقدمات الوضوء القريبه، فضلا عن البعيده، فالتعدى من الوضوء فيه للغسل أولى بالإشكال.

هذا، وقد تقدم في الوضوء ما ينفع في المقام لو فرض عموم الحكم له، فلا نطيل بذكره.

ثمّ إنه ربما يذكر للغسل آداب أخرى، لا مجال لإطاله الكلام فيها، إما لسبق التعرض لها، كأفضليه الغسل الترتيبي من الارتماسي. أو لعدم اختصاصها بالغسل، بل ترجع إلى خصوصيه الماء أو المكان أو نحوهما، كالغسل بالمياه المكروهه- المتقدم التعرض لبعضها في الأسار وغيرها، ومنها الغسل بالماء المشمس، الذي يظهر حاله مما تقدم في مكروهات الوضوء- أو تحت السماء عاريا. أو لخروجها عن آداب الغسل حقيقه، كتأخير الغسل مطلقا أو بعد النوم، لرجوعه إلى كراهه البقاء على الجنابه، ولا دخل له بكمال الغسل.

و من هنا، لنكتف بهذا المقدار من الكلام في غسل الجنابه. والحمد لله رب العالمين، و له الشكر على تسهيله و تيسيره، و نسأله أن يتم علينا نعمه بقبول الأعمال و ترتيب الثمره عليها. إنه أرحم الراحمين، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

و كان الفراغ من ذلك ليله الثلاثاء، الثامن عشر من شهر جمادى الآخره، سنه ألف و ثلاثمائة و تسع و تسعين، لهجره سيد المرسلين، عليه و آله أفضل الصلوات و أزكى التحيات، في النجف الأشرف ببركه الحرم المشرف على صاحبه الصلاه و السلام.

بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفى عنه، نجل علامه الجليل حجه الإسلام و المسلمين السيد (محمد على) الطباطبائي الحكيم دامت بركاته. و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق.

كما انتهى تبييضه بقلم مؤلفه الفقير ضحى اليوم المذكور بعد تدريسه، حامدا مصليا مسلما.

سرشناسه: طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵-م.

عنوان و نام پدید آور: مصباح المنهاج/ تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر: نجف: دار الهلال، ۱۴۲۷ ق.= ۲۰۰۶ م.= ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱؛ ج. ۹۶۴-۸-۸۲۷۶-۸۴-۸؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی: برون سپاری.

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق.= ۲۰۰۵ م.= ۱۳۸۴).

یادداشت: ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق.= ۲۰۰۹ م.= ۱۳۸۸)

یادداشت: ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت: چاپ قبلی: محمدسعید طباطبائی حکیم، ۱۴۱۵ ق.= ۱۹۹۴ م.= ۱۳۷۳.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. کتاب التجاره.- ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع: اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۴۱۸۹۴

المقصد الثانى

فى غسل الحيض (١)

و فيه فصول:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) ظاهر جمله من الأصحاب أن الحيض اسم عين جامد، و هو عبارته عن الدم الخاص، حيث عرف به أو وصف بصفاته فى المبسوط و السرائر و المراسم و الوسيله و المعتبر و الشرائع و النافع و التذكرة و المنتهى و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللغه و الروض و الروضه و غيرها، فيكون اشتقاق الفعل و الوصف منه، حيث يقال:

حاضت المرأة، و هى حائض، بلحاظ خروجه منها، نظير قولنا: بال الصبى و باضت الدجاجة بلحاظ خروج البول و البيضة منهما، مع أن كلا من البول و البيض اسم جنس جامد.

و قد يظهر من غير واحد أن منشأ تسميته بذلك سيلانه من الرحم، أو سيلانه بدفع، أو اجتماعه فيه، لأن هذه الامور معانى الحيض بحسب أصل اللغه، و إن احتمل فى المعتبر كون تسميته بذلك ابتدائيه بلحاظ خصوصيه الدم، قال: « كما يقال: حاضت الأرنب إذا رأت الدم و حاضت السمرة إذا خرج منها الصمغ الأحمر».

و كيف كان، فظاهر أكثرهم كون ذلك معناه لغه أو عرفا من دون أن يكون معنى شرعيا أو اصطلاحيا و به صرح فى الجواهر مدعيا أنه الذى يظهر بعد إمعان

النظر و التأمل فى كلمات أهل اللغة و غيرها. قال: «و ليس له نقل شرعى إلى معنى جديد. و احتمالاه كاحتمال أن الحيض فى اللغة اسم من أسماء المعانى و هو السيل أو سيل دم مخصوص- و هو الذى رتب الشارع على خروجه الأحكام- ضعيفان».

لكن كلمات جملة من اللغويين شاهده بكونه من أسماء المعانى، مصدرا لحاضت، فقد ساقه كذلك كالمحيض فى الصحاح و التبيان و مجمع البيان و نهايه ابن الأثير و لسان العرب و القاموس و مجمع البحرين و حكاة فى مفتاح الكرامه عن المغرب، و فى لسان العرب عن غير واحد.

كما حكى عن الأزهرى قوله: «و المحيض و الحيض اجتماع الدم إلى ذلك المكان»، و فى التبيان: «و أصل الباب الحيض: مجىء الدم لأنثى على عادته معروفه»، و فى مجمع البحرين: «و الحيض اجتماع الدم ... و الحيضه المره الواحده من الحيض»، و فى نهايه ابن الأثير: «فأما الحيضه بالفتح فالمره الواحده من دفع الحيض و نوبه»، و نحوه فى لسان العرب، مع وضوح أن المره و الدفعه و النوبه من صفات الأفعال، لا الأعيان، و لم يشر فى شىء منها إلى مجيئه بمعنى الدم بنحو الاشتراك- كما ذكروا ذلك فى البول- فضلا عن الاختصاص.

نعم، فى مفردات الراغب: «الحيض الدم الخارج من الرحم على وجه مخصوص فى وقت مخصوص، و المحيض الحيض ...». لكن لا مجال للخروج به عمّا سبق، و لا سيما مع مطابقته للمعنى العرفى و مناسبتة لهيئته الحيض و اشتقاقاته المختلفه من اسم الزمان و المكان و المصدر و غيرها.

كما لا مجال مع ذلك لدعوى: أنه بمعنى الدم شرعا، و إن صرح به فى التذكرة و المنتهى و الروض، لعدم الدليل على خروج الشارع عن المعنى اللغوى و العرفى، بل هو خلاف الأصل و بعيد فى نفسه، لخلوه عن الفائده المصححه له، و مخالفته لظاهر إضافه الدم إليه فى النصوص، حيث يبعد كونها من إضافه العام للخاص.

و مجرد إطلاقه فى بعض النصوص على الدم لا يكشف عن نقله إليه، لأن

الاستعمال أعم من الحقيقة، بل الظاهر ابتناؤه على التسامح فى إطلاق الشىء على متعلقه، كما هو كثير فى استعمال العرف و الشرع.

و مثله ما يظهر من المدارك و احتمله فى كشف اللثام من كونه المعنى الاصطلاحى له. فإنه و إن لم يكن فى الاصطلاح مشاحه، إلا أن ثبوت الاصطلاح بتصريح من عرف لا يخلو عن إشكال مع إهمال جملة من الأصحاب التعرض لذلك، و شيوخ إضافة الدم إليه فى كلماتهم- حيث يبعد كونها من إضافة العام للخاص، كما سبق- و تصريح بعضهم- كالحلبى فى إشاره السبق- بأنه خروج الدم المخصوص. فلا يبعد كون مبنى تعريفه بالدم فى كلام من سبق على التسامح أو الخطأ فى تشخيص المعنى اللغوى و العرفى لا تحديد معنى اصطلاحى له مخترع.

و أشكل من ذلك: الاقتصار فى التذكرة و المنتهى و الروض و المدارك فى بيان المعنى اللغوى على السيل أو الاجتماع أو نحوها مما سبق التعرض له فى بيان منشأ التسمية.

حيث يظهر من ذلك عدم معهوديه الحيض بالمعنى الخاص فى اللغة و العرف السابق، و أنه من مستحدثات الشارع، أو الفقهاء، لتعلق الغرض به بسبب أحكامه الشرعية، كالإسلام و الوضوء و الأذان و الإقامة و نحوها مما كانت تسميتها بلحاظ مناسبتها لمفاهيم لغويه عامه من دون أن تكون معهوده قبل الشريعة لأهل اللغة، مع وضوح أن الحيض ليس كذلك، بل هو معروف بين الناس بما له من المعنى الخاص مع قطع النظر عن أحكامه الشرعية، كما يشير إليه قوله تعالى: **وَ يَشِيرُ لَكُمْ عَنْ الْمَحِيضِ قُلُّ هُوَ أَدَىٰ (١)**، و لذا كان موردا للأحكام و الآثار العمليه فى كثير من الأعراف و الأديان غير المرتبطه بالإسلام، فهو كسائر المفاهيم العرفيه التى أخذت موضوعا للأحكام الشرعيه، كالجنابه و المنى و البول و غيرها.

و أما تصدى الشارع الأقدس لتمييزه بالصفات و تحديد مدته و شروطه و نحو ذلك، فليس مبني على اختراعه لمفهومه، بل لتحديد مصاديقه دفعا للاشتباه أو الخطأ

(١) سورة البقره: ٢٢٢.

فيها، كذكر صفات المنى، و لذا لم يرد السؤال عن مفهومه فى النصوص.

و منه يظهر أن ما فى المبسوط و الشرائع من أخذ ثبوت الحد لقليله فى تعريفه ليس حدا شارحا لمفهومه بل رسما لتحديد مصاديقه، كما أن ما فى الشرائع و غيره من أخذ بعض الأحكام الشرعية فى تعريفه- كدخله فى انقضاء العده- ليس صالحا لتحديد مصاديقه أيضا، لأن تشخيص الحكم فرع تشخيص مصداق موضوعه، فلا يكون علامه له، بل هو إشاره لمفهومه إجمالا بسبب معهوديه أخذه فى موضوع الحكم المذكور.

و قد تحصل مما سبق: أن الحيض و إن كان له مفهوم عام بحسب أصل اللغة- كالسيلان أو الاجتماع أو نحوهما- إلا أنه بما له من المعنى المعهود الخاص معروف بين الناس قبل الإسلام مع قطع النظر عن أحكامه.

و بذلك المفهوم صار موضوعا للأحكام الخاصه ككثير من المفاهيم العرفيه، من دون أن تكون أحكامه سببا فى معرفيته، فضلا عن أن تكون مأخوذه فيه، و هو عبارته عن خروج الدم الخاص من المرأه فهو اسم معنى و مصدر لحاضت المرأه، و لم يثبت خروج الشارع أو الفقهاء عن المعنى المذكور و إرادتهما منه الدم الخاص ليكون اسما جامدا.

الفصل الأول فى سببه و هو خروج دم الحيض الذى تراه المرأه فى زمان مخصوص غالبا (١)،

(١) الظاهر عدم سوق الوصف المذكور للتقييد و الاحتراز، لأن غلبه الاعتياد فى الزمان من لوازم الحيض غير المفارقة له، و إنما المفارق له فعليه الاعتياد، بل هو للتوضيح و الإشاره لماهيه الحيض بالوصف المعهود له، كما جرى عليه فى المنتهى و التذكرة و القواعد، كما أن ذكره للإشاره لماهيه الحيض إجمالا، لا للرجوع إليه فى مقام تشخيص فعليه أحكام الحيض أو عدمها واقعا أو ظاهرا عند الشك للعمل عليها، لعدم صلوح الغلبه بنفسها لذلك.

و مثله فى ذلك توصيفه فيها و فى السرائر و الغنيه و الشرائع و المعتمر و غيرها بغلبه ثبوت الصفات الخاصه له، من السواد أو شدة الحمرة و الغلظ و الحرارة و الدفع على اختلافهم فى بيانها.

نعم، مقتضى إطلاق ذكر هذه الصفات له من دون تنبيه على كونها غالبيه فى المقنعه و المبسوط و النهايه و المراسم و الوسيله و غيرها، الإرجاع إليها فى مقام العمل و اناطه معرفه الحيض بها وجودا و عدما.

إلا- إن ذلك- مع أنه لا مجال له فى نفسه، كما يظهر مما يأتى إن شاء الله تعالى- مخالف لظاهر بعض كلماتهم، لفرض اشتباه الدم فيها مع ذلك و الإرجاع لمميزات آخر، مع عدم اشتباه هذه الصفات غالبا، فلا يبعد إرادتهم غلبه اتصاف الحيض بهذه الصفات- كما صرح به من سبق- فيجرى فيه ما تقدم.

سواء خرج من الموضع المعتاد أم من غيره (١)، و إن كان خروجه بقطنه (٢)، و إذا انصب من الرحم إلى فضاء الفرج و لم يخرج منه أصلاً ففي جريان حكم الحيض عليه إشكال (٣).

غايه الأمر كون الصفات المذكوره مرجعا عند الاشتباه في بعض الموارد حسبما دلت عليه النصوص، على ما يتضح في محله إن شاء الله تعالى.

(١) لإطلاق ما دل على سببيه الحيض للغسل كأدله سائر أحكامه، و قد سبق أن الحيض من الأمور العرفيه، و هو متقوم بنوع الدم و كيفيه خروجه، فهو عبارته عن خروج الدم المتجمع في الرحم و المندفع منه بمقتضى طبيعه مزاج المرأه، من دون خصوصيه لموضع الخروج المعتاد. و لذا طبق على السلققيه - كما في لسان العرب - أو السلقلق - كما في القاموس - و هي التي تحيض من دبرها.

و قد تضمن بعض أخبار فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: أنه جبه بعض النساء بذلك و نحوه «١»، و لا مجال لجريان ما تقدم في ناقضيه البول و الغائط لاختلاف المقامين في الأدله. فراجع.

(٢) بلا إشكال ظاهر. لصدق الحيض في المقام عرفاً، كما يناسبه ما في غير واحد من النصوص من التعبير عنه برؤيه الدم.

نعم، قد ينافيه تعريف الحيض في كلام غير واحد من اللغويين بسيلان الدم، لما تقدم من بعضهم من أن أصله السيلان، لظهور السيلان في نزول الدم و خروجه بنفسه. لكن لا يبعد ابتناؤه على غلبه ذلك فيه كسائر الصفات المذكوره في كلامهم، أو على أن المراد سيلانه من الرحم.

و كيف كان، فلا مجال للخروج به عما ذكرنا.

(٣) كما في العروه الوثقى و محكى نجاه العباد و جمله من حواشيها.

(١) راجع الاختصاص طبع النجف الاشرف صفحه ٢٩٦ - ٣٠٠، مستدرک الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الحيض.

و كأنه لعدم وضوح صدق الحيض به، ليرفع اليد عن أحكام الطاهر الثابته بالعمومات- كجواز الاستمتاع بها- أو بالأصل - كجواز دخولها المساجد- حيث لا بد فى الخروج عن العموم و الأصل من دليل قاطع.

و أما استصحاب عدم الحيض فلا مجال له، لأنه من استصحاب المفهوم المردد الذى لا يجرى على التحقيق.

و أما دعوى: أن المأخوذ فى نصوص التحيض هو الخروج و الرؤيه، و مقتضاه عدم التحيض مع عدمهما.

فمندفعه بعدم العثور على ما يظهر منه إناطه التحيض بخروج الدم و إنما وصف بالخروج عند التعرض لمخرجه و لمنبعه، كقوله عليه السلام: «إن دم الاستحاضه و الحيض ليس يخرجان من مخرج واحد» (١)، و هو أجنبى عما نحن فيه.

و أما الرؤيه فهى و إن ورد إناطه التحيض بها، إلا أنه ليس لبيان حد التحيض بالدم ليكون له مفهوم صالح للاستدلال، بل لبيان وجوب التحيض بالدم، كقوله عليه السلام: «كلما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفره أو حمرة فهو من الحيض، و كلما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» (٢).

مع أنه بعد معلوميه عدم توقف التحيض على الرؤيه لا- بد من حملها على الطريقيه إما لخروج الدم للظاهر أو لخروجه لباطن الفرج، و لو كان الأول أنسب فى نظائر المقام لم يبعد كون الثانى أنسب فى المقام لما يأتى، و لا سيما بملاحظه ورود ذلك فى الطهر (٣).

مع أن المراد به الطهر فى باطن الفرج لما يأتى من الاكتفاء فى بقاء الحيض ببقاء الدم فيه. فتأمل جيدا.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض، و باب: ٢٧ منها حديث ٥، ٦، و باب ٤٩ منها و غيرها.

(١) كما حكاه قدّس سرّه عن شيخه الجواهرى. و قد يوجه بصدق الحيض عرفا، لأنه أمر تقتضيه طبيعه المزاج و ما تقتضيه طبيعه المزاج هو اندفاع الدم من الرحم لباطن الفرج، و ليس خروجه للظاهر إلا لأن مقتضى طبع السائل النزول للسافل.

و يؤيد ذلك نصوص الاستبراء «١» الداله على بقاء الحيض ما دام الدم فى باطن الفرج، لإلغاء خصوصيه البقاء فى ذلك و فهم عدم الفرق بينه و بين الحدوث عرفا.

و لا- سيما مع ظهور بعض نصوصه فى مفروغيه السائل عن بقاء الحيض ببقاء الدم فى باطن الفرج، لفرضه الشك فى الطهر مع فرض انقطاع الدم «٢»، فلو كان الحيض عرفا منوطا بظهور الدم لم يكن وجه لفرضه ذلك، بل كان المناسب له فرض الطهر تبعا لانقطاع الدم، و إن حكم الشارع ببقاء الحيض تعبدا.

كما يؤيد أيضا بما ورد فى الاستحاضه التى لا تنقب الكرسف، مع وضوح كون استمرار خروج الدم فيها حدثا جديدا، لا بقاء للحدث الأول، و لذا يجب له تجديد الوضوء أو الغسل، حيث يظهر من ذلك أن المناط فى تحقق الحدث خروج الدم لباطن الفرج، فجعل ذلك قرينه على نظيره فى الحيض قريب جدا.

و دعوى: ورود ذلك فى بقاء الاستحاضه لا فى حدوثها، كما هو الحال فى نصوص الاستبراء من الحيض، فلو لم يتعد من البقاء للحدث لم تنفع نصوص الاستحاضه، و لو تعدى له كفت نصوص الاستبراء.

مدفوعه بأن الاستثناس بنصوص الاستحاضه ليس بلحاظ دلالتها على بقاء الاستحاضه بخروج الدم لفضاء الفرج لإثبات صدق الحيض فى المقام ليتوجه عليه ما ذكر، بل بلحاظ دلالتها على أن خروج الدم لفضاء الفرج سبب لحدث جديد، و لذا

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢، ٣، ٤.

يجدد له الغسل أو الوضوء، كما ذكرنا، و ينفع ذلك في تجدد حدث الحيض.

على أنه يبعد جدا الالتزام بأنه مع انقطاع الاستحاضه لحظه لو وضعت المرأه الكرسف ثم توضأت أو اغتسلت كان لها أن تصلى بذلك الوضوء صلوات كثيره و إن علمت رجوع الدم لها و إصابتة للكرسف ما لم يثقبه و يخرج للظاهر، بل هو خلاف المستفاد من مجموع أدلتها عرفا، مع وضوح أن خروج الدم المتجدد استحاضه جديده، لأن النقاء المتخلل بين الدميين في الاستحاضه طهر، و ليس كالنقاء المتخلل بين الدميين في الحيض.

و بالجملة: البناء على تحقق الحيض بمجرد نزول الدم من الرحم لفضاء الفرج قريب جدا، و إن كان الأمر محتاجا للتأمل.

لكن في موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في المرأه تكون في الصلاه فتظن أنها قد حاضت. قال: تدخل يدها فتمس الموضوع، فإن رأت شيئا انصرفت، و إن لم تر شيئا أتمت صلاتها» (١)، فإن الاكتفاء في الفحص بمس الموضوع الذي يراد به ظاهر الفرج و عدم طلب إدخال الإصبع و نحوه لباطنه ظاهر في توقف التحيض على خروج الدم للظاهر. و به يخرج عما سبق لو تم في نفسه.

ثم إن المصرح به في محكى نجاه العباد بعد استشكاله في الحكم هو أن مقتضى الاحتياط ترتيب أحكام الحائض. و الظاهر أن مراده الجمع بينها و بين أحكام غير الحائض، لأن لها أحكاما إلزاميه لا يعلم سقوطها، و مقتضى الاحتياط ترتيبها.

ولذا صرح في العروه الوثقى و محكى حاشيه المحقق الخراسانى قدس سرّه على نجاه العباد و غيرهما بأن الاحتياط بالجمع بين أحكام الطاهر و الحائض. لكن عن بعض حواشى نجاه العباد لزوم الاحتياط بالجمع بين أحكام الحائض و المستحاضه.

وقد احتمل شيخنا الأستاذ قدس سرّه كون المراد به ما لو خرج بعد استقراره في باطن الفرج بنحو لا يحكم عليه وحده بالحيضيه، كما لو نقص زمانه عن أقل الحيض،

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

و لا إشكال فى بقاء الحدث ما دام باقيا فى باطن الفرج (١).

مسأله ١: إذا افتضت البكر فسال دم كثير و شك فى أنه من دم الحيض أم من دم العذره أو منهما

(مسأله ١): إذا افتضت البكر فسال دم كثير و شك فى أنه من دم الحيض أم من دم العذره (٢) أو منهما (٣) فإن كانت مطوقه بالدم فهو من العذره و إن كانت مستنقعها فهو من الحيض (٤).

و كان بضميمه زمان استقراره فى باطن الفرج بقدره أو أكثر، حيث يتردد الخارج للظاهر بين أن يكون بعض الحيض و ان يكون استحاضه.

و أما احتمال كون زمان مكثه فى باطن الفرج محكوما بالاستحاضه فلا وجه له. و كأنه لأن الخروج للظاهر إن كان معتبرا فى الحكم بالحيض كان معتبرا فى الحكم بالاستحاضه، لأنهما من باب واحد.

لكن سبق شده استبعاد اعتبار خروج الدم للظاهر فى الاستحاضه. مع أنه لا مجال لترتيب أحكام الاستحاضه مع خروج الدم للظاهر، لما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن المفروض العلم بكونه دم الحيض الخلقى فى المرأه.

و أما ما ذكره من أن كل دم غير محكوم بالحيضيه فهو استحاضه فالمتيقن منه ما إذا شك فى نوعه، لا ما إذا علم نوعه و لم يحكم عليه بالحيضيه لعدم خروجه للظاهر فى بعض مده أقل الحيض لضعف دفع أو لحبس أو نحوهما.

اللهم إلا- أن يفرض فى المقام الشك فى نوع الدم حيث يحكم بأنه حيض مع اجتماع شروطه- و لو لقاعده الإمكان- و بأنه استحاضه مع فقدها. فتأمل.

(١) كما يظهر من نصوص الاستبراء على ما سبق.

(٢) و هى بضم العين البكاره.

(٣) احتمال كون الدم منهما غير مذكور فى النصوص و لا فى الفتاوى- فيما تيسر لى من فحص- و يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٤) كما فى الفقيه و المقنع و المبسوط و النهايه و الوسيله و التذكره و المنتهى و عن

الذكرى و غيرها. و لعله إليه يرجع قوله فى الدروس: «و يتميز من العذره بتلوث القطنه فيه لا بتطوقها».

و يشهد به ما فى صحيح خلف بن حماد عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام و قد دخل عليه بمنى: «فقلت له: إن رجلا من مواليك تزوج جاريه معصرا لم تطمّث فلما افتضها سال الدم، فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من عشره أيام، و إن القوابل اختلفن فى ذلك فقال بعضهن دم الحيض، و قال بعضهن دم العذره، فما ينبغى لها أن تصنع؟ قال: فلتتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاه حتى ترى الطهر و ليمسك عنها بعلها، و إن كان من العذره فلتتق الله و لتتوضأ و لتصلّ و يأتيها بعلها إن أحب ذلك. فقلت له: و كيف لهم أن يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغى؟ قال:

فالتفت يمينا و شمالا فى الفسطاط مخافه ان يسمع كلامه أحد، قال: ثم نهدي إلى، فقال:

يا خلف سر الله فلا تديعوه و لا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله، بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من ضلال. قال: ثم عقد بيده اليسرى تسعين، ثم قال: تستدخل قطنه ثم تدعها مليا ثم تخرجها إخراجا رقيقا «رقيقا» فان كان الدم مطوقا فى القطنه فهو من العذره، و إن كان مستنقعا فى القطنه فهو من الحيض ...» (١).

و صحيحه الآخر: «قلت لأبى الحسن الماضى عليه السّلام: جعلت فداك، رجل تزوج جاريه أو اشترى جاريه طمّث او لم تطمّث أو فى أول ما طمّث، فلما افترعها غلب الدم، فمكث [فمكثت. يب] أياما و ليالى فأريت القوابل، فبعض قال من الحيضه و بعض قال من العذره. قال: فتبسم فقال: إن كان من الحيض فليمسك عنها بعلها و لتمسك عن الصلاه و إن كان من العذره فلتتوضأ و لتصلّ و يأتيها بعلها إن أحب.

قلت: جعلت فداك و كيف لها ان تعلم من الحيض هو أم من العذره؟ فقال: يا خلف سر الله فلا تديعوه، تستدخل قطنه ثم تخرجها، فإن خرجت القطنه مطوقه بالدم فهو من العذره، و إن خرجت مستنقعه بالدم فهو من الطمّث» (٢).

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ٣.

و صحيح زياد بن سوجه: «سئل ابو جعفر عليه السّلام عن رجل افتض امرأته فرأت دماء [دما. فى يب] كثيرا لا ينقطع عنها يوما [يومها. يب] كيف تصنع بالصلاه؟ قال:

تمسك الكرسف فإن خرجت القطنه مطوقه بالدم فإنه من العذره تغتسل و تمسك معها قطنه و تصلى، فإن خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلاه أيام الحيض» (١).

و منه يظهر ضعف ما عن الأردبيلى، حيث قال فى شرح الإرشاد بعد التعرض لصفات الحيض: «و أما كونه من اليمنى أو اليسرى عند الاشتباه بغيره يتميز بذلك، و امتيازه عن العذره بالطوق و غيره فغير واضح و إن ورد به النص مع اختلافه، كما حكى، لكن ليس بحيث يعمل عليه و لا- ينظر إلى غيره. فالمرجع حينئذ الصفات المذكوره لا- مجرد الطوق و إلا- فالمرجع هو الأصل و الاحتياط واضح، و يحمل الروايه على ذلك».

إذ لا وجه للتوقف فى ذلك مع ورود الروايات المتقدمه به. كما لا وجه لتنزيلها على خصوص الواجد للصفات، بل اشتباه الواجد لها بدم العذره بعيد.

و أما الاختلاف فلم ينقله أحد فى نصوص المقام، بل فى نصوص الاختبار بالجانب عند الاشتباه بدم القرحة، كما يأتى إن شاء الله تعالى.

بقى فى المقام امور..

الاول: أول من تعرض لكيفيه ادخال القطنه و إخراجها الشهيد الثانى، قال فى المسالك: «و طريق معرفه التطوق و عدمه أن تضع قطنه بعد أن تستلقى على ظهرها و ترفع رجليها ثم تصبر هنيهة ثم تخرج القطنه إخراجا رقيقا»، و قال فى الروض:

«و مستند ذلك روايات عن أهل البيت عليهم السّلام لكن فى بعضها الأمر باستدخال القطنه من غير تقييد بالاستلقاء، و فى بعضها إدخال الاصبع مع الاستلقاء. و طريق الجمع حمل المطلق على المقيد، و التخيير بين الاصبع و الكرسف، لأن الكرسف أظهر فى الدلاله».

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و فى المدارك بعد نقل ذلك عنه قال: «و ما ذكره رحمه الله لم اقف عليه فى شىء من الاصول، و لا نقله ناقل فى كتب الاستدلال. و الذى وقفت عليه فى هذه المسأله روايتا زياد بن سوجه و خلف بن حماد المتقدمان، و هما خاليتان عن قيد الاستلقاء و إدخال الإصبع. فالأظهر الاكتفاء بما تضمنته الروايه الثانيه من وضع القطنه و الصبر هنيهه، ثم إخراجها برفق».

و يتجه ما ذكره بملاحظه النصوص السابقه، لصلوح صحيح خلف الاول لتقييد إطلاق إدخال القطنه و إخراجها فى الصحيحين الأخيرين، و لا سيما مع قرب انصرافه إلى ما تضمنه الصحيح لمناسبته لمقام الفحص و استكشاف الحال.

و دعوى: عدم حجيه صحيح خلف الاول فى ذلك لقرب اتحاد الواقعه التى تضمنها مع الواقعه التى تضمنها صحيحه الثانى، فالاختلاف بينهما كالاختلاف فى نسخ الروايه الواحده مسقط لكل منهما عن الحجيه فيما ينفرد به، و يكون المرجع صحيح زياد بن سوجه الذى هو مطلق من هذه الجبهه.

مدفوعه: بأن الاختلاف بين الصحيحين لما كان بالاجمال و التفصيل فهو لا يوجب عرفا استحكام تعارضهما المسقط لهما عن الحجيه، بل الجمع بينهما عرفا بحمل إهمال القيد فى الثانى على غفله الراوى عنه أو تسامحه فيه، لتخيل وضوحه بسبب مناسبته لمقام الفحص - كما سبق - أو لعدم الغرض ببيانه، كما هو الحال فى كثير من موارد النقل بالمعنى، فيبقى الاول حجه فى بيان القيد، و لا سيما مع بعد الخطأ فى نقله، لما فيه من العنايه و الدقه.

ثم إنه لو فرض ورود النصوص التى أشار إليها فى الروض كان مقتضى الجمع بينها التخيير بين الإصبع مع الاستلقاء و الكرسف مطلقا و لو بدونه، لا اعتبار الاستلقاء فيهما معا. فلاحظ.

الثانى: جعل فى الإرشاد الحكم بالحيز منوطا بعدم التطوق، لا بخصوص الاستنقع، و هو لا يناسب ما تقدم من النصوص و الفتاوى. و لعله لذا حملة فى الروض

على خصوص الاستنقاع.

و ربما يوجه الإطلاق المذكور بقاعده الامكان، حيث تقتضى البناء على الحيض عند فقد الاستنقاع الذى هو امارته و فقد التطوق الذى هو إماره عدمه.

لكنه- مع ابتناؤه على عموم القاعده للمقام، و يأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى- لا يناسب النصوص المتقدمه الظاهره فى ملازمه الحيض للاستنقاع و البكاره للتطويق، و لذا اقتصر فيها عليهما فى مقام التقسيم و التمييز عند التردد بينهما، و لم يشر لغيرهما، و هو المناسب لما يرتكز عرفا من كونهما من لوازمهما التكوينييه، حيث يكون عدم الاستنقاع حينئذ دليلا على عدم الحيض فيخرج عن موضوع قاعده الإمكان.

اللهم إلا- أن يقال: الاستنقاع فى النصوص المتقدمه و إن كان ظاهرا بدوا فى استيلاء الدم على تمام سطوح القطنه و نفوذه لباطنها، إلا- أنه لا مجال للجمود عليه مع ما هو المعلوم من خروج دم الحيض من الرحم المتصل ببعض جوانب فضاء الفرج، فلا يغمس تمام القطنه إلا مع كثرته، و بدونها لا ينفذ إلا فى بعض جوانبها، بل قد لا ينفذ أصلا لقلته فى بعض أوقاته، و حيث لا يحتمل خصوصيه حال الافتضاض فى كيفية خروج دم الحيض لا بد من حمل النصوص المتقدمه على صورته كثره الدم، كما صرح به فى الصحيحين الأخيرين. و يكون ما هو علامه للحيض فى غيره مجرد عدم التطويق الملازم للبكاره حتى مع قله الدم.

ولا- أقل من خروج صورته قله الدم التى لا يحصل معها الاستنقاع و التطويق عن مورد النصوص، فمع الحكم فيها بعدم البكاره لفرض عدم التطويق يحكم بالحيض، إما لانحصار الأمر به- لو لم يحتمل دم ثالث- أو لقاعده الإمكان. فلاحظ.

نعم، لا يبعد الاكتفاء فى البناء على البكاره بالتطويق من بعض الجوانب- كما عن كشف الغطاء- لإمكان عدم استيعاب التشقق فى البكاره لبعض الجوانب أو لسرعه التثام الجرح منه، فيختص نبع الدم بالباقي، و يتميز بذلك عن الحيض، لأن نبع الدم فيه من داخل الفرج لا من أوله كما لا يخل بذلك تلطخ القطنه من رأسها من دون أن

ينفذ الدم فيه لأنه قد يحصل بمجرد إدخال القطنه من البكاره بسبب انطباق المدخل.

و بالجمله: بعد الالتفات إلى كيفية خروج الدم في البكاره و في الحيض و تنبيه النصوص لذلك و جريها عليه، يتعين عدم الجمود على الاستنقاع الظاهر في استيعاب القطنه، و لا على التطويق الظاهر في الكامل، بل التعدى إلى ما يناسبه الأمران مما يختلف باختلاف كثرة الدم و لا خفاء به غالباً.

الثالث: قال في السرائر: «فإن اشتبه دم الحيض بدم العذره في زمان الحيض فلتدخل المرأه قطنه ...»، و قد يظهر منه اختصاص الاختبار المذكور بالدم الخارج في العاده دون غيره مما يخرج ممن لم تطمئ، أو ممن لا عاده لها. و لا يظهر الوجه في ذلك بعد اختصاص الصحيح الأول بمن لم تطمئ و صراحه الثاني في العموم لها، و شمول إطلاق الثالث لها، كإطلاق الفتاوى.

و قريب منه ما يأتي من المعتبر من الاقتصار على ما إذا كان الدم بصفات دم الحيض، فإنه مخالف لإطلاق النصوص المتقدمه، بل يبعد جدا اشتباه الدم بدم العذره إذا كان بصفات دم الحيض، خصوصاً الحرقه و الدفع، لما هو المعلوم من خلو دم العذره عنهما، فالظاهر كون منشأ الاشتباه في مورد النصوص هو استمرار الدم على خلاف الغالب في دم العذره مع خلوه من الحراره و الدفق الغالبين في دم الحيض.

الرابع: قال في المعتبر عند الكلام في دم الحيض: «و لو جاء بصفه دم الحيض و اشتبه بدم العذره حكم أنه للعذره إن خرجت القطنه مطوقه بالدم. روى ذلك زياد ابن سوجه عن أبي جعفر عليه السلام و خلف بن حماد عن أبي الحسن الماضي عليه السلام ... و لا ريب أنها إذا خرجت مطوقه كانت من العذره، أما إذا خرجت منتقعاً فهو محتمل. فإذا يقضى بأنه من العذره مع التطوق قطعاً. فلهذا اقتصر في الكتاب على الطرف المتيقن».

و مراده بالكتاب المختصر النافع، حيث اقتصر فيه على الحكم بأن الدم من العذره مع التطوق و لم يذكر الحكم بالحيض مع الاستنقاع، و نحوه في الشرائع و القواعد و عن الموجز و البيان، و هو - كما ترى - إهمال للنصوص المتقدمه الحاكمه

بالحيضيه مع الاستنقاغ من دون وجه.

وقد حملة غير واحد على ما إذا اشتبه بدم ثالث غير دم الحيض و العذره لدعوى اختصاص النصوص المتقدمه بما إذا تردد الدم بين الحيض و العذره لا غير.

لكن فيه- مع أنه مخالف لظاهر كلامه- أن صحيح زياد بن سوجه شامل لصوره الاشتباه بدم ثالث. و مجرد السؤال فيه عن الصلاه لا يكشف عن الاشتباه بالحيض فقط، لأن للاستحاضه دخلا في الصلاه أيضا. غايه ما يدعى تخصيص إطلاقه بادل الصلاه، و هو يقتضى البناء على الحيضيه مع كون الدم بصفات الحيض كما هو مفروض كلامه.

بل قال قدس سره بعد ذلك بأربع مسائل: «و ما تراه المرأه بين الثلاثه إلى العشره حيض إذا انقطع، و لا عبره بلونه ما لم يعلم أنه لقرح أو لعذره. و هو إجماع. و لأنه زمان يمكن أن يكون حيضا، فيجب أن يكون الدم فيه حيضا». فان مقتضاه البناء على الحيضيه في المقام.

و مثله ما ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره من احتمال حملة على صورته كثره الدم لدعوى تعذر الفحص المذكور معه، لتلوث القطنه بمجرد ادخالها حتى لو كان من البكاره.

إذ فيه- مع عدم إشعار كلامه بذلك، بل هو لا يناسب فرض التردد بين التطويق و الاستنقاغ- أن التلوث بسبب إدخال القطنه لا يمنع من الاختبار المذكور، إذ مع كثره نبع الدم إن كان نفوذه في القطنه بنحو التطويق كان من البكاره، و إن كان بغمس تمام القطنه كان من الحيض، كما يظهر مما سبق. و لذا تضمن صحيح زياد الاختبار المذكور في فرض كثره الدم إلا أن تكون الكثره فاحشه بنحو توجب نفوذ الدم في القطنه بمجرد مماسها للفرج عند إدخالها من دون مهله معتد بها يكون فيها الاختبار. و هو فرض نادر أو غير واقع خارج عن مفاد النصوص، لظهورها في أن نفوذ الدم في القطنه بعد إدخالها بزمان معتد به. و ربما يرجع إليه ما عن كشف الغطاء

من قوله: «و يشترط أيضا أن لا يكون الدم كثيرا مستوليا على القطنه بمجرد دخولها، فلا يمكن الاختبار».

الخامس: من الظاهر اختصاص الصحيحين الأولين بما إذا تردد سبب الدم بين الحيض و العذره، دون ما إذا احتمل كونه منهما معا، لأنه المناسب لاختلاف القوابل المذكور فيهما.

أما الصحيح الثالث فهو و إن لم يتعرض فيه لذلك، بل للسؤال عن حكم الصلاه المتجه حتى مع احتمال كونه منهما معا، إلا أن الاقتصار فيه على الحكم بالحيضيه تاره و بالبكاره اخرى ظاهر في انصراف السؤال عن الاحتمال المذكور. كما أن الفتاوى قاصره عنه، كما أشرنا إليه عند التعرض في المتن.

هذا و حيث لا يحتمل دخل خصوصيه حال الحيض في استلزام البكاره للتطويق، و لا حال الافتراع في استلزام الحيض للاستنقاغ أمكن مع الاحتمال المذكور إحراز اجتماعهما عند اجتماع الأمرين باستنقاغ القطنه في بعض جوانبها الملاصق لداخل فضاء الفرج و تطويقها فيما يلاصق منها أوله، الذي هو موضع البكاره. كما يمكن إحراز انفراد أحدهما بتحقق ما يناسبه فقط.

كما قد يشتهب الأمر بأن يكون الدم كثيرا يغمس تمام القطنه، حيث يتردد الأمر معه بين انفراد الحيض و اجتماعه مع البكاره من دون أن يتميز موضع التطويق. لكن لا أثر للاشتباه المذكور بعد ترتب أحكام الحيض على كل حال، حيث لا أثر معه للبكاره.

السادس: النصوص المتقدمه مختصه باحتمال مفاجأه الحيض بعد الافتراع، دون ما إذا كان الافتراع حال الحيض ثم تردد استمرار الدم بين الحيض و البكاره، و قوله في صحيح خلف الثاني: «أو في أول ما طمئت» لا يراد به فعليه الطمئ، بل بلوغها مبالغ النساء بطمئتها، مع كون الافتراع حال طهرها، كما يناسبه تفريع غلبه الدم على الافتراع.

و من هنا كان الفرض المذكور خارجا عن النصوص. لكن لا ينبغي التأمل في التمييز معه بالاستنقاغ و التطويق، لإلغاء خصوصيه موارد النصوص من هذه الجبهه.

و إنما الإشكال فى وجوب الفحص حينئذ، كما يجب فى مورد هذه النصوص، و نصوص الاستبراء، حيث قد يدعى إلغاء خصوصية الموردين المذكورين، و استفاده وجوب الفحص فى كل مورد يشك فى الحيض من نصوصهما.

لكنه ممنوع، لإمكان اهتمام الشارع بالاحتياط لاحتمال الحيض، دون احتمال الطهر، و لذا شرع الاستظهار بيوم أو يومين أو أكثر عند استمرار الدم فى أثناء العشرة «١»، و نهى عن اختبار المرأه نفسها عند انقطاع الدم ليلاً «٢»، و من الظاهر أن اللزم فى مورد النصوص المذكوره لو لا الفحص هو البناء على عدم الحيض، لاستصحاب الطهر فى مورد نصوص المقام، و لظهور انقطاع الدم فيه فى مورد نصوص الاستبراء، بخلاف محل الكلام، حيث يلزم البناء فيه على الحيض لاستصحابه، فلا- دليل على وجوب الفحص فيه احتياطاً لاحتمال الطهر.

و قد تعرض غير واحد للكلام فى ذلك، على اختلاف بينهم فيه، مع غموض كلماتهم فى أن المقصود حجية الاختبار لو حصل، أو وجوبه مع الفراغ عن حجيته.

و مثله فى ذلك ما لو شك فى الافتراض، حيث لا- تخلو كلماتهم فيه عن غموض من هذه الجهة، و الظاهر حجية الاختبار المذكور فيه، و إن كان خارجاً عن مورد النصوص المتقدمه، إلغاء لخصوصيتها عرفاً، و عدم وجوبه لعدم وضوح إلغاء خصوصيتها من هذه الجهة. فلاحظ.

السابع: لو تردد الدم بين العذره و غير الحيض لم يبعد اعتبار التطويق و عدمه فى إثبات العذره و نفيها، لأنه و إن خرج عن مورد النصوص المتقدمه إلا أن إلغاء خصوصية موردها قريب جداً، كما ذكرناه فى نظائره.

نعم، ثبوت الاستحاضه مع عدم التطويق موقوف على أصاله كون دم غير الحيض و العذره دم استحاضه. كما أن وجوب الفحص المذكور موقوف على

(١) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض و يأتى الكلام فيه فى المسأله التاسعه.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الحيض. و يأتى الكلام فيه فى أوائل الفصل السادس فى ذيل الكلام فى وجوب الاستبراء.

و لا يصح عملها بدون ذلك ظاهرا (١).

وجوب الفحص عن دم الاستحاضه عند الشك فى حدوثها. و هو موكول إلى مبحث الاستحاضه.

الثامن: ذكر الصدوق فى المقنع أن دم العذره لا يتجاوز الشفرين، و نحوه ذكر فى الفقيه حاكيا له عن رساله والده. و مقتضى ذلك مانعيه سيلان الدم للخارج من الحكم بأنه من العذره و إن تطوقت القطنه، إذ لا- أقل من تنافى الامارتين و تعارضهما المسقط لهما عن الحجيه، أو الحكم بأن السائل دم آخر غير المطوق للقطنه.

لكن لم نعثر على نص بذلك عدا الرضوى «١» الذى لا مجال للتعويل عليه فى نفسه، فضلا عن الخروج به عن إطلاق النصوص المتقدمه، و لا- سيما مع التعبير فيها بسيلان الدم و كثرته و غلبته، بل يتعين العمل عليها. و ربما يحمل ما فى الرضوى و كلام الصدوق على بيان الوصف الغالبى، لسوقه فيهما مساق وصف دم الحيض بأنه يخرج بحراره شديده، و دم الاستحاضه بأنه بارد يسيل من المرأه و هى لا تعلم. فلا ينافى خروجه عن ذلك و اشتباهه بغيره بنحو يحتاج تمييزه للاختبار المذكور.

(١) لظهور النصوص المتقدمه فى وجوب الفحص المذكور، و المنسبق منها كون وجوبه طريقتيا لترتيب أحكام الطاهر أو الحائض المشار إليها فيها، فيكون رادعا عن الرجوع لاستصحاب الطهر المقتضى لصحة العمل من دون فحص. و ليس وجوبه نفسيا كى لا يمنع من الرجوع لاستصحاب الطهر و إن كانت عاصيه بتركه، و لا إرشاديا لشرطيته فى عملها، لبيطل العمل بدونه واقعا، فإن كلا منهما خلاف ظاهر النصوص.

و بذلك يفترق المقام عن سائر الشبهات الموضوعيه حيث يجوز الرجوع فيها للأصول من دون فحص.

و بذلك يتضح أيضا تنجز احتمال أحكام كل من الطاهر و الحائض التكليفيه فى

(١) مستدرک الوسائل باب ٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

حقها قبل الفحص كوجوب الصلاة، و تمكين الزوج من الوطاء، و حرمة تمكينه منه، و دخول المساجد عليها و غير ذلك. لأن ذلك مقتضى كون وجوب الفحص طريقاً، بل هو مقتضى العلم الإجمالي بثبوت أحد التكيلفين بعد عدم جريان استصحاب الطهر المسقط له عن المنجزيه.

و من ذلك يظهر أنه لو تأخرت في الاختبار في الزمان المشتبه الذي ينبغي لها الاختبار فيه حتى مضى زمان يحتمل فيه مجيء الحيض و انتهاءه ثم اختبرت فظهرت القطنه مطوقه تعين عليها الاحتياط بغسل الحيض، لعدم المؤمن لاحتمال وجوبه بعد عدم كشف الفحص عن عدم وجوبه، و عدم جريان استصحاب الطهر.

ثم إن النصوص المتقدمه و إن اختصت بصوره العلم بالافتضااض، إلما أنه لا- يبعد التعدى منها لما لو شك فيه، لأن منجزيه احتمال حيضه الدم بنحو تقتضى وجوب الفحص و تمنع من الرجوع لاستصحاب الطهر مع العلم بالافتضااض تقتضى منجزيته مع الشك فيه بالأولويه العرفيه.

بل لا يبعد التعدى في وجوب الفحص لغير البكاره مما يعلم أو يحتمل وجوده في الفرج و خروج الدم منه، لقوه ظهور النصوص المذكوره في أهميه احتمال الحيض. فتأمل.

(١) بأن ينكشف كون الدم من العذره حين العمل، إما بالقطع أو بالاختبار في وقت يعلم بأنه إن كان الدم منها فيه كان منها حين العمل. و الوجه في صحه العمل حينئذ ما أشرنا إليه من أن ظاهر النصوص كون الأمر بالاختبار طريقاً لتحصيل الواقع، لا إرشادياً لشروطه لعملها، فمع فرض إصابه الواقع لا وجه لبطلانه.

و قد نبه سيدنا المصنف قدس سره إلى أن عدم تعرض الامام عليه السلام في صحيح خلف الأول لما ذكره الفقهاء من الفتوى بالاحتياط لا يكشف عن عدم مشروعيه الاحتياط من دون فحص و بطلان العمل المطابق للواقع الأولى بدونه، لأن السائل لم يشر في سؤاله له عليه السلام إلى فتواهم المذكوره، ليكشف إعراض الإمام عليه السلام عنها عن رده

(مسأله ٢): إذا تعذر الاختبار المذكور فالأقوى الاعتبار بحالها السابق من حيض أو عدمه (١).

عن مضمونها. كما ان اقتصاره عليه السلام على بيان الاختبار لا ينافى مشروعيه الاحتياط و تحصيل الواقع بدونه، إذ قد يكون منشؤه سهوله الاختبار و صعوبه الاحتياط.

و مما ذكرنا ظهر أنه لا مجال لما في الجواهر من أن مقتضى ظهور النص و الفتوى في وجوب الاختبار توقف صحه عملها على وقوعه بوجه تعذر فيه، و ما في طهاره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن مقتضاه توقف الصحه على الغفله عن وجوب الاختبار.

نعم، يتجه ذلك بناء على اعتبار الجزم بالنيه في العباده مع القدره عليه الذي هو خلاف التحقيق.

كما يتجه بناء على أن حرمة العباده على الحائض ذاتيه لا تشريعيه، و أن المحرم يعم الإتيان بها برجاء المشروعيه، حيث تكون العباده دون فحص محتمله للتحريم المنجز فيتعذر التقرب بها و إن قيل بعدم استحقاق العقاب على التجري. و هو محل إشكال. و تمام الكلام فيه في محله.

ثم إن أثر الحكم المذكور إنما يظهر فيما يجب إعادته أو قضاؤه على تقدير الحيض، كقضاء الصلوات السابقه و أداء الصلاه التي يحتمل الحيض في اثناء وقتها و الصوم، دون مثل أداء صلاه اليوم التي يحتمل الحيض في تمام وقتها، حيث يعلم ببراءه الذمه مع الإتيان بها من دون اختبار و لو لم ينكشف الحال، لعدم وجوبها مع الحيض، و صحتها مع عدمه.

(١) أما مع سبق الحيض فلاستصحابه، حيث سبق في الأمر السادس جريانه حتى مع التمكن من الاختبار. كما أن المرجع مع سبق الطهر هو استصحابه، الذي لا مانع منه إلا الخطاب بالاختبار في النصوص السابقه الذي لا مجال له مع تعذره.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من انه لا يبعد شمول إطلاق النصوص المتقدمه لصوره العجز عن الاختبار، فيمتنع معه الرجوع للاستصحاب كما يمتنع

الرجوع له مع التمكن منه. فهو غير ظاهر، لأن دلالة النصوص على امتناع الرجوع للاستصحاب إنما هي بسبب الأمر فيها بالاختبار، وحيث يقصر الأمر به عن صورته تعذره كان امتناع الرجوع للاستصحاب تابعا له في ذلك، فكيف يكون إطلاق النصوص شاملا لصورته التعذر؟!.

نعم، لو كان الأمر بالاختبار مسوقا لبيان امتناع الرجوع للاستصحاب و كناية عنه فقد يتوجه الإطلاق المدعى، لإمكان امتناع الرجوع له في ظرف تعذر الاختبار، نظير استفادته إطلاق الجزئية والشرطية من إطلاق الأمر بالجزء والشرط المسوق للكناية عنهما، لإمكان عمومهما لحال تعذر الجزء والشرط. لكن لا مجال لدعوى ذلك في المقام، لعدم التوجه في مورد النصوص للاستصحاب المذكور، لتكون مسوقه لبيان عدم جريانه، وإنما استفيد امتناع الرجوع إليه تبعا من الأمر بالاختبار المسوق للحث الفعلي عليه والذي يقصر عن حال تعذره.

إن قلت: الأمر في صحيحى خلف بترتيب أحكام الحائض والطاهر ظاهر في تنجز تلك الأحكام قبل الاختبار، وأن الاختبار إنما هو لأجل تنجزها، ومن الظاهر إمكان تنجز الأحكام المذكوره مع تعذر الاختبار، بل هو مقتضى إطلاق الأمر بها، ولازمه امتناع الرجوع لاستصحاب الطهر.

«قلت»: لم تتضمن النصوص الأمر بترتيب أحكام كل من الحيض والطهر عند احتمالها، ليكون لها إطلاق شامل لحال تعذر الاختبار، بل الأمر بترتيب أحكام الثابت من الأمرين والاقتصار عليه، وذلك لا يكون إلا مع تيسر معرفه الحال بالاختبار ونحوه و يتعين قصوره عن صورته تعذرها لتعذر الاختبار وغيره، بل يتعين الرجوع فيه للقواعد الأخرى، ومنها استصحاب الطهر مع اليقين بسبقه.

بقي في المقام امور..

الأول: الرجوع لاستصحاب الطهر موقوف على قصور قاعده الامكان عن المقام ونحوه مما يحتمل فيه عدم نزول الدم من الرحم، وهو غير بعيد، وإن كان الجزم

و إذا جهلت الحال السابقه فالأحوط وجوبا الجمع بين عمل الحائض و الطاهره (١).

فيه موقوفا على النظر فى أدله القاعده، و هو ما يأتى إن شاء الله تعالى فى المسأله الرابعه.

الثانى: لو أمكن الاختبار بعد العمل لاستكشاف حاله احتمال وجوبه، إلغاء لخصوصيه موارد النصوص، و إن لم يخل عن الاشكال أو المنع، و يأتى نظيره عند التعرض لكلام الجواهر.

الثالث: لو أمكن معرفه الحال بغير الاختبار المذكور لم يبعد وجوبه و عدم الرجوع لاستصحاب الطهر، لإطلاق الأمر فى صحيحى خلف بترتيب أحكام الثابت من الأمرين، الظاهر فى تنجزها مع إمكان معرفه الحال. فتأمل جيدا.

(١) للعلم الإجمالى بثبوت أحد الحكمين، فيتنجز الإلزامى من كل منهما، كوجوب الصلاه و الصوم من أحكام الطهر، و حرمة دخول المساجد و وجوب قضاء الصوم و بطلان قضاء الصلاه من أحكام الحيض. لكنه يقتضى الفتوى بلزوم الاحتياط بالجمع المذكور- كما هو ظاهر المستمسك و بعض حواشى العروه الوثقى- بنحو لا يجوز لمقلديه الرجوع لمن يفتى بتعيين أحدهما، لا التوقف عن الفتوى المستلزم لجواز رجوع مقلديه لغيره ممن يفتى بتعيين أحدهما، كما هو ظاهر المتن.

هذا و قد ذكر السيد قدس سرّه فى العروه الوثقى أنها تبنى حينئذ على الطهاره، و أمضاه بعض الأعظم و غيره. و قد يرجع إليه ما عن نجاه العباد و جملة من حواشيهما من الحكم بألويه الاحتياط المذكور من دون إلزام به.

و كأن ما فى العروه الوثقى مبنى على مسلكه من حجيه العام فى الشبهه المصدقيه من طرف الخاص، لأن أحكام الطاهر هى مقتضى العمومات، و أدله أحكام الحائض مخصصه لها، فمع الشك فى تحقق الحيض و عدم إحراز وجوده و لا عدمه يتعين البناء على مقتضى العمومات بترتيب أحكام الطاهر. لكن تحقق فى محله ضعف المسلك المذكور.

و مثله الاستدلال على ذلك..

تاره: بقاعده المقتضى، بدعوى: أن المستفاد من الأدله كون أحكام الطهاره من مشروعيه العباده للمرأه و جواز وطئها و صحه طلاقها مقتضى طبعها الأولى، و الحيض من سنخ المانع عنها، و مع إحراز المقتضى لا يعتنى باحتمال المانع.

و اخرى: بما قد ينسب لبعض الأعاضم من أن تعليق الحكم على عنوان وجودى يقتضى عدم ترتبه مع عدم إحراز العنوان المذكور، و لما كانت أحكام الحيض معلقه فى الأدله على عنوانه فلا ترتب مع عدم إحرازه، بل لا يترتب إلا نقائضها التى هى أحكام الطهاره، لأنها لم تعلق على عنوان الطهاره بما أنها أمر وجودى، بل استفيد اختصاصها بها من الجمع بين إطلاقاتها و أدله أحكام الحيض.

لاندفاعه- بعد تسليم كون المقام من صغريات إحدى الكبريين المذكورتين- بأن الكبريين غير تامتين، كما تقدم عند الكلام فى الشك فى الكريه من مباحث المياه. فراجع.

نعم، قد يوجه ذلك بانحلال العلم الإجمالى المذكور بالاستصحاب، حيث قد يقرب بأحد وجهين:

أولهما: استصحاب عدم خروج الدم من الرحم، بناء على أن معنى الحيض خروج الدم من الرحم بحيث يكون هو الموضوع لأحكامه، فباستصحاب عدمه يثبت لها أحكام الطهاره، لعموم أدلتها.

ثانيهما: استصحاب عدم كون هذا الدم حيضا من باب استصحاب العدم الأزلى، بناء على ما هو غير بعيد من أن حيضيه الدم من لواحق وجوده- كما ذكره شيخنا الأستاذ- خلافا لما احتمله سيدنا المصنف قدس سرّه من أنها من لوازم ماهيته. بل لا يبعد عدم كونه من استصحاب العدم الأزلى، لأن الحيضيه تابعه لخروج الدم المتأخر عن وجوده زمانا. و عن بعض مشايخنا الاعتماد على هذا الوجه فى الاكتفاء بأعمال الطاهره.

و يشكل الأول بأنه لا- طريق لإحراز مطابقه خروج الدم من الرحم لمفهوم الحيض، بل هو أعم منه، فيشاركه فيه النفاس و الاستحاضه، غايه ما يدعى أن

الأصل فى الدم الخارج من الرحم الحيضيه، فاستصحاب عدم الخروج من الرحم لا ينفى الحيضيه، إلاً بناء على الأصل المثبت، لأن انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص.

مضافا إلى أن المستصحب ان كان هو عدم خروج مطلق الدم من الرحم فهو خلاف فرض الجهل بالحاله السابقه، وإن كان عدم خروج الدم الخاص فمن الظاهر أن الحيض لما كان يتحقق بخروج مطلق الدم من الرحم فانتفاء خروج الدم الخاص منه لا يقتضى انتفاء الحيض، لأن انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام، إلا بضميمه العلم بعدم خروج غيره من أفراد الدم منه، فيكون من أظهر أفراد الأصل المثبت، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سرّه.

و منه يظهر الحال فى الثانى، لوضوح أنه يكفى فى تحيض المرأه حيضيه أى دم خرج منها، لا- خصوص الدم الخاص، فعدم حيضيه الدم الخاص لا يستلزم عدم حيضيتها إلاً بضميمه العلم بعدم خروج دم آخر منها محتمل للحيضيه. على أن موضوع الأحكام هو المرأه الحائض و حيضيه الدم ليست مقومه لحيضيتها شرعا و لا عرفا، بل هما متلازمان خارجا، لوضوح أن خروج النوع الخاص من الدم يصحح انتزاع الحيضيه له و لها، من دون ترتب بينهما فى الاتصاف بها. بل ليس فائده الأصل المذكور إلا عدم ترتيب أحكام دم الحيض على الدم المذكور، كعدم العفو عن قليله فى الصلاه، كما نبه له سيدنا المصنف و شيخنا الأستاذ (قدس سرهما).

و لو لا ما ذكرنا لامتنع الرجوع لاستصحاب الحيض عند العلم بسبقه، لكونه محكوما للاستصحابين المذكورين مسبيا بالإضافة إليهما، لوضوح ان الشك فى بقاء الحيض يكون مسبيا عن الشك فى خروج الدم من الرحم، و فى حيضيته. فتأمل جيدا.

هذا و فى الجواهر: «أما إذا لم تتمكن من الاختبار المذكور ... فيحتمل البناء على الحيضيه، لأصالتها عندهم، و عدمها. و الأقوى الفرق بين الصور، بسبق الحيض، أو العذره، و حيث لا سبق فالظاهر وجوب العمل عليها ثم الاختبار بعد ذلك. فتأمل جيدا».

لكن من الظاهر أن سبق العذره لا أثر له فى المقام، لعدم كون موضوع الآثار هى العذره، بل عدم الحيض، فيكفى استصحابه مع اليقين به سابقا و لو مع عدمها.

كما أن وجوب العمل عليها مع فرض عدم جريان الاستصحاب ثم الاختبار بعد ذلك، إن أريد به العمل جمعا بين أحكام الحائض و الطاهر- للعلم الإجمالى المذكور- لم يحتج للاختبار بعد ذلك، وإنما يحتاج للاختبار فيما بعد للعمل اللاحق، و هو خارج عن محل الكلام، لعدم كونه بالإضافة للمذكور متعدرا.

و إن أريد به العمل على طبق أحكام الطاهره أشكال- مضافا إلى ما عرفت من عدم الوجه للاقتصار عليه- بأن وجوب الاختبار بعد قدره لاستكشاف حال العمل السابق المفروض وقوعه مطابقا للأصل الجارى حينه محتاج إلى دليل، لظهور النصوص فى كون الاختبار للعمل اللاحق الذى لا يشرع بدونه، و قد سبق الإشكال فى التعدى منه لما نحن فيه.

تنبيه

الاحتياط فى حق المرأة لا يقتضى منع الزوج عن الوطء، بل حيث يدور الأمر فيه بين الحرمة لاحتمال الحيض و الوجوب لاحتمال الطهر يتعين تخيرها بينهما. نعم، لو أمكنها إقناع الزوج بترك الوطء لم يبعد وجوبه عليها، للعلم معه بعدم مخالفه الوظيفة المعلومه إجمالا. و أظهر من ذلك حرمة طلبها الوطء من الزوج، لتجزه عليها بمقتضى العلم الإجمالى المذكور.

كما أنه لا ملزم للزوج باجتنب وطئها لعدم منجزيه العلم الإجمالى فى حقه بعد خروج بعض أطرافه عن مورد عمله. بل مقتضى أصاله البراءة فى حقه جواز الوطء.

و انقلاب الأصل فى الفروج- لو تم- مختص بما إذا كان احتمال الحرمة لاحتمال عدم الزوجيه أو ملك اليمين، لا لاحتمال مثل الحيض مع إحراز الزوجيه، كما فى المقام.

نعم، لو كان الاحتياط فى العمل بسبب توقف المجتهد عن الفتوى للشبهه الحكيمه فقد يكون مشتركا بين الزوجين. و حينئذ لو طالب الزوج تخيرت المرأة بين التمكين و الامتناع مع تعذر معرفه الوظيفة عليها، لانسداد طريق العلم بالمجتهد الذى يجوز الرجوع اليه. أما مع تيسر معرفتها فاللازم عليها الرجوع اليها و العمل بها، كما يجب فى سائر موارد تعذر الاحتياط. فتأمل جيدا.

تعرض جمهور الأصحاب من القدماء والمتأخرين إلى مسأله اشتباه دم الحيض بدم القرحة و اختلفوا فيها على أقوال:

الأول: أن الدم إن خرج من الجانب الأيسر فهو من الحيض، و إن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة. و به صرح فى المقنع و الفقيه و المبسوط و النهايه و السرائر و الوسيله و القواعد و التذكرة و المنتهى - فى صدر كلامه و ان ذكر بعد ذلك منافاه الروايه له- و جامع المقاصد، و هو المناسب لما فى الإرشاد من جعل الخروج من الأيسر من صفات الحيض، كما أنه المحكى عن المفيد و القاضى و الإصباح و الجامع و البيان و جميع كتب العلامه و الجعفرية و غيرها.

و جعله الأشهر فى التذكرة، و نسبه للأكثر فى جامع المقاصد و الروض و محكى شرح الجعفرية، و للمشهور فى جامع المقاصد أيضا و المسالك و حاشيه المدارك و محكى فوائد الشرائع و شرح المفاتيح.

الثانى: عكس الأول، و به صرح فى الدروس و الذكري و حكى عن ابن الجنيد و ابن طاوس، و لعله ظاهر الكلينى، لأنه اقتصر على الخبر الدال عليه فى باب معرفه دم الحيض و العذره و القرحة.

الثالث: عدم اعتبار الجانب، و إليه ذهب فى المعتبر و المدارك و ظاهر المسالك، و حكى عن الأردبيلى.

و كأن منشأ اختلاف القولين الأولين الاختلاف فى الروايه الوارده فى المقام، و هى مرفوعه محمد بن يحيى عن ابان، فقد رويت فى التهذيب هكذا: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: فتاه منا بها قرحة فى جوفها (١)» و الدم سائل لا تدرى من دم الحيض

(١) كذا فى المطبوع فى النجف الاشرف من التهذيب و حكاه غير واحد من الفقهاء عنه و عن الكافى، و هو الموجود فى بعض نسخ الكافى على ما حكى. و ظاهر الوسائل ان الموجود فى التهذيب و الكافى (فرجها) بدل (جوفها) و هو الموجود فى بعض نسخ الكافى أيضا.

أو من دم القرحة. فقال: مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجلها و تستدخل اصبعها الوسطى، فإن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض، و إن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة» (١). و كذا رويت في الكافي إلا أنه قال: «فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، و إن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة» (٢).

و قد صرح غير واحد بترجيح الأولى، لأن الشيخ اعرف بوجوه الحديث و أضببط، و لانجارها بعمل المشهور، و اعتضادها بفتوى الصدوق ناقلا له عن رساله والده التي قيل إنها متون أخبار كنهايه الشيخ، و بالرضوى (٣).

و قال في الجواهر: «بل المحكى عن كثير من النساء العارفات أن الحيض مخرجه من ذلك». كما قد يعتضد ببعض نصوص الاستبراء من أنها تعمد برجلها اليسرى على الحائط (٤)، حيث يناسب كون مخرج الحيض من الجانب الأيسر.

لكن رفع الرجل اليسرى لا- يكشف عن كون مخرج الحيض من الجانب الأيسر، بل قد يكون لاستلزامه الضغط على الجانب الأيمن. على أن في مرسل يونس في الاستبراء أيضا: «و ترفع رجلها اليمنى» (٥). و شهاده النساء العارفات لم تتضح بنحو تثبت صحه الروايه المذكوره. و الرضوى قد سبق عدم وضوح كونه من كلام المعصوم عليه السلام بل لسان بعضه لا يناسب ذلك، و لا- يبعد كونه كتاب فتوى مقارب في اللسان للروايات فلا يزيد على موافقه الروايه لفتوى الصدوق. و موافقتها لرساله على بن بابويه لم تثبت، لأن الصدوق إنما نسب لأبيه ما أفتى به بعد فقرات كثيره من هذا الكلام فلعل نسبته لا تشملها، بل تختص بتلك الفقرات.

على أن موافقه الروايه لفتاوى هؤلاء إنما يكشف عن وجودها و لا ينافى اشتباههم في مضمونها، إذ ليس الاشتباه عليهم بأبعد من الاشتباه على الكليني و ابن الجنيد.

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و مثله الحال فى فتوى المشهور فإنها إنما توجب انجبار الروايه مع الشك فى صدورها، لا فى تصحيحها، إذ اتفاق النقلين فى السند و اللسان شاهد بعدم كونهما روايتين إحداهما مهجوره عند الاصحاب و الاخرى معتمده لهم، بل ليس هناك إلا روايه واحده اختلف الكلينى و الشيخ فى كيفية نقل محمد بن يحيى لها، و مرجحيه عمل المشهور فى مثل ذلك غير ظاهره، و لا سيما مع اضطراب كلماتهم و قرب كون منشأ عملهم الأئس بكتب الشيخ و ترجيح فتاواه، لأن الشهره لو كانت فهى بعده.

كما ان الترجيح بأضبطيه الشيخ و أعرفيته غير ظاهر، بل قال المجلسى فى مرآه العقول بعد ذكر الترجيح بهما: «و فيهما معا نظر بين يعرفه من يقف على احوال الشيخ و وجوه فتاواه ... و يمكن ترجيح روايه الكلينى بتقدمه و حسن ضبطه، كما يعلم من كتابه الذى لا يوجد مثله» و أشار غيره لذلك، بل اغرق فيه صاحب الحدائق.

على انه صرح فى الوافى بأن ما سبق من التهذيب إنما هو فى بعض نسخه، و قال فى الذكرى بعد نقل روايه الكافى: «و فى كثير من نسخ التهذيب الروايه بلفظها بعينه. قال الصدوق و الشيخ فى النهايه الحيز من الايسر. قال ابن طاوس: و هو فى بعض نسخ التهذيب الجديده، و قطع بأنه تدليس ...» بل لم ينقل فى المنتهى و المختلف عن التهذيب إلا ما يوافق روايه الكلينى، و لذا جعل فى المنتهى الروايه منافيه لفتوى الصدوق و الشيخ، كما ذكر ذلك فى التحرير أيضا.

نعم، نبه للاختلاف بين الكافى و التهذيب فى التذكرة. و منه يظهر أنه لا مجال لما عن شرح المفاتيح من استبعاد الاختلاف المذكور فى نسخ التهذيب لاتفاق النسخ التى بين ايدينا على ما يخالف الكافى، كما لم يشر إليه المحشون مع أن ديدنهم نقل النسخ حتى النادره، بل اعترف المحققون باتفاقها على ذلك، و يناسبه عدول الشهيد فى البيان المتأخر تأليفا إلى ما يوافق المشهور، حيث يكشف عن اطلاعه على خطأ ما ذكره سابقا.

إذ فيه: انه لا مجال لرفع اليد عن نقل هؤلاء الأعظم بذلك و إن كان هذا

الاضطراب غريبا. و قد يكون عدول الشهيد فى البيان لمرجّحيه الشهره بنظره حينئذ، لا لظهور خطأ ما ذكره سابقا.

نعم، قد ترجح النسخ المخالفه للكافى بموافقته لفتاوى الشيخ نفسه، كما نبه له غير واحد، إلّا أن خطأ الشيخ و غفلته عن مخالفه فتواه للسان دليله ليس بأبعد كثيرا من خطئه أو خطأ الكلينى فى نقل الروايه، لما عرفت من وحده الروايه.

و من هنا كان مقتضى القاعده سقوط روايه التهذيب باختلاف نسخه، و أما الكافى فحيث لم نعثر فيه و لم ينقل عنه الاختلاف، بل صرح فى الوافى باتفاق نسخه، فروايته هى الحججه بعد انجبار ضعف سندها باعتماد المشهور عليها و لو فى المضمون الآخر، لأن انجبار الروايه بالشهره ليس لكونها أماره على صحه مضمونها، كى لا- يتم مع مخالفتهم لها، بل لكونها موجب للوثوق بصدورها، و كشفها عن اطلاعهم على قرائن موجب له، و حيث سبق وحده الروايه فاعتمادهم على نسخه التهذيب مستلزم لانجبار نسخه الكافى و إن أخطئوا فى تشخيص مفادها.

لكن الإنصاف أن الاكتفاء بذلك فى حجّيه روايه الكافى لا يخلو عن إشكال، لأن اختلافها مع الرضوى، و مخالفه الصدوق و الشيخين و أتباعهم فى فتاواهم لها موجب للريب فيها، و لا سيما مع هذا الاضطراب فى نقل التهذيب لها. و من هنا كان المتعين طرحها و الرجوع للقواعد الأخرى، بعد عدم وجود قدر مشترك بين النقلين ليخرج عن القواعد المذكوره فيه بعد انجبار الروايه لما سبق.

نعم، قد يدعى أن ذلك يقتضى التوقف عن القواعد، للعلم الإجمالى بتخصيصها بأحد وجهى الروايه.

لكن لا مجال له بعد اختلاف نقل الروايه من جهه اخرى قد يختلف فيها مفاد القاعده، فلا تكون مخالفه للقاعده على أحدهما، و هى تعيين موضع القرحة و أنها الفرج أو الجوف، على ما أشرنا إليه عند نقلها. و لم ينبه الاصحاب لذلك بل أطلق بعضهم من هذه الجهه و اقتصر الصدوق على القرحة فى الفرج، و يظهر من بعضهم

إرادته القرحة في الجوف. و الكل لا مجال له بعد اختلاف نقل الروايه. كما قد يظهر من الصدوق إرادته الاشتباه و لو للشك في وجود القرحة و هو مطابق في ذلك للرضوى، و إلا فالمرفوعه المتقدمه ظاهره في فرض العلم بها.

و من هنا كان اللازم تنقيح مفاد القاعده فاعلم: أن القرحة إن علم أو احتمل وجودها في الفرج جاز البناء على حاله السابقه من حيض أو عدمه، و مع عدمها يتعين الجمع بين عمل الطاهر و الحائض، بناء على قصور قاعده الإمكان عن شمول الدم الذى يحتمل نزوله من الفرج، نظير ما تقدم في المسأله السابقه.

و إن احتمل أو علم وجودها في الجوف فالظاهر عموم قاعده الإمكان و لزوم البناء على الحيض.

و يقتضيه في الجمله مرسله يونس القصيره- التى لا تخلو عن اعتبار، بناء على ما سبق في مبحث الكر من حجيه مراسيل يونس- عن أبى عبد الله عليه السلام: «فإذا رأته المرأة الدم في أيام حيضها تركت الصلاة، و إن انقطع الدم بعد ما رأته يوماً أو يومين اغتسلت وصلت و انتظرت ... و إن مرّ بها من يوم رأته الدم عشره أيام، و لم تر الدم فذلك اليوم و اليومان الذى رأته لم يكن من الحيض، إنما كان من علّه، إما قرحة في جوفها و إما من الجوف ...» (١).

فإن ظاهره عدم الاعتناء باحتمال خروج الدم من القرحة إذا لم يحرز فقده لشروط الحيض، و إنما يبنى على عدم كونه حيضاً عند فقده لشروطه.

نعم، هو قاصر عما لو علم بوجود القرحة أو خرج الدم في غير أيام العاده، و العمده فيه قاعده الامكان. فلاحظ.

بقي في المقام أمران:

الأول: أنه بناء على اعتبار الجانب و لزوم العمل بالروايه على أحد الوجهين المتقدمين فالظاهر وجوب الفحص عليها

و عدم الرجوع إلى ما تقتضيه القواعد إذا

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

كان مخالفا للاحتياط من بعض الوجوه، لأمر الامام عليه السلام بالفحص الظاهر فى لزومه و تنجز الواقع بدونه.

الثانى: بناء على اعتبار الجانب فمورد الروايه ما لو علم بوجود القرحة و تردد الدم بينها و بين الحيض.

و أطلق غير واحد الرجوع إليه عند اشتباه دم الحيض بدم القرحة، بنحو يشمل ما لو شك فى وجود القرحة، بل ظاهر بعضهم و صريح آخرين عموم اعتباره لما إذا لم تكن هناك قرحة، بحيث يكون من علامات الحيض، لدعوى:

أن الجانب إن كان من شئون الحيض فلا- خصوصيه لوجود القرحة فيه، خلافا لما صرح به بعضهم من الاقتصار على مورد الروايه، لإمكان خصوصيه وجود القرحة فى مخرج دم الحيض.

و الإنصاف أن الاحتمال المذكور غير عرفى، فالتعميم أنسب. بل لا يبعد البناء على وجوب الفحص مع تيسره لو شك فى وجود القرحة و إن خرج عن مورد الروايه، لنظير ما تقدم فى العذر عند الكلام فى وجوب الفحص. بل مقتضى ما تقدم هناك وجوب الفحص عن الحيض مع العلم بوجود القرحة فى الفرج أو احتمالها و إن لم يعتمد على المرفوعه فى المقام.

لا حيض قبل البلوغ

الفصل الثانى كل دم تراه الصبيه قبل بلوغها تسع سنين و لو بلحظه لا تكون له أحكام الحيض (١).

(١) كما صرح به الأصحاب، و نفى فيه الخلاف فى الحدائق، بل ادعى الإجماع عليه فى المعتبر و كشف اللثام و الجواهر، و عن مجمع البرهان: «الذى يقتضيه النظر فى الحيض و العلامات هو الحكم بكون الدم حيضا إن لم يكن إجماع، لكن الظاهر أنهم أجمعوا عليه».

و يقتضيه موثقه عبد الرحمن بن الحجاج: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاث يتزوجن على كل حال: التى قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض - قلت: و متى تكون كذلك؟ قال إذا بلغت ستين سنه فقد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض - و التى لم تحض و مثلها لا تحيض - قلت: و متى يكون كذلك؟ قال: ما لم تبلغ تسع سنين - و التى لم يدخل بها» (١).

و معتبرته: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ثلاث يتزوجن على كل حال: التى لم تحض و مثلها لا تحيض - قال: قلت: و ما حدها؟ قال: إذا أتى لها أقل من تسع سنين - و التى لم يدخل بها، و التى قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض. قلت: و ما حدها؟ قال:

إذا كان لها خمسون سنه» (٢).

و حديث عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «قال إذا بلغ الغلام ثلاث عشره سنه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب العدد من كتاب الطلاق حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب العدد من كتاب الطلاق حديث: ٤.

كتبت له الحسنه و كتبت عليه السيئه و عوقب، و إذا بلغت الجاربه تسع سنين فكذلك، و ذلك أنها تحيض لتسع سنين» (١).
 و منها يظهر ضعف ما تقدم عن مجمع البرهان فإنها تنهض لرفع اليد عن إطلاق أدله العلامات لو تم، كما لا يخفى.
 بقى فى المقام امور..

الأول: أن ظاهر الأصحاب بل صريح بعضهم عدم الاكتفاء بالدخول فى التاسعه، بل لا بد من إكمالها، و ادعى عليه الإجماع فى كشف اللثام.

و يقتضيه النصوص المتقدمه، أما الثانى فظاهر، حيث يصدق على من لم تكمل التاسعه أن لها أقل من تسع سنين. و أما الأول و الثالث فلأن بلوغ الشىء و إن كان قد يصدق بالدخول فيه إلا أنه يعلم بعدم إرادته فى المقام، لأنه لا يتوقف على الدخول فى التاسعه، لأن التسع مجموع السنين و الدخول فيها يكون بالدخول فى السنه الأولى.

نعم، لو عبر ببلوغ التاسعه فقد يتوجه الاحتمال المذكور.

الثانى: ظاهر النص و الفتوى كون التحديد بذلك تحقيقيا لا تقريبا، كما هو الحال فى سائر التحديدات الشرعيه، و به صرح فى التذكرة لكن فى الروض: «و الأقرب أنه تحقيق لا تقريب مع احتمال، فلو قلنا به فإن كان بين رؤيه الدم و استكمال التسع ما لا يسع الحيض و الطهر كان الدم حيضا» و حكى نحوه عن نهايه الأحكام. و لا مجال للاحتمال المذكور بعد ظهور النص و الفتوى فى خلافه. كما انه لا شاهد بتحديد التقريب بما ذكره من عرف أو غيره.

الثالث: الظاهر أن المراد بالسنين الهلاليه، لأن ذلك مقتضى الاطلاقات المقاميه لأدله التحديدات الشرعيه، تبعا للعرف الذى وردت فيه.

و قد يدل عليه قوله تعالى: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ (٢)،

(١) الوسائل باب: ٤٤ من كتاب الوصايا حديث: ١٢.

(٢) سورة البقره: ١٨٩.

لظهوره في أن فائدتها بنظر الشارع توقيت الناس بها، فيكون حاكما على أدله التوقيتات. فتأمل.

كما أن الظاهر الاكتفاء بالتلفيق فيكتفى بمرور نفس اليوم من شهر الولادة في الدور التاسع، ولا يهم نقيصه الأشهر، لاكتفاء العرف بذلك في تطبيق التسع سنين.

الرابع: صرح في المبسوط والوسيلة والغنية وصايا السرائر ومحكى نوادر قضائها والجامع والتحرير بأن الحيض بلوغ في المرأة، وفي الغنية الإجماع على ذلك.

و ذكر في الشرائع أنه لا يكون بلوغا، بل قد يكون دليلا عليه، و بدليلته عليه صرح في القواعد والروضه والمسالك وغيرها، و عن مجمع البرهان استظهار الإجماع عليها، و نفى في المسالك الخلاف في كونه دليلا على سبق البلوغ، و في كونه بلوغا بنفسه.

و قد يستدل على كونه بلوغا بموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشره سنه، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة و جرى عليه القلم. و الجاربه مثل ذلك إذا أتى لها ثلاث عشره سنه أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة و جرى عليها القلم» (١).

و في صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: لا يصلح للجاريه إذا حاضت إلا أن تختمر، إلا أن لا تجده» (٢)، و في صحيح يونس بن يعقوب الوارد في اللباس في الصلاة: «و لا يصلح للحره إذا حاضت إلا الخمار» (٣). و في خبر أبي بصير:

«على الصبي إذا احتلم الصيام و على الجاريه إذا حاضت الصيام و الخمار...» (٤)، و في مرسل الصدوق: «على الصبي إذا احتلم الصيام و على المرأة إذا حاضت الصيام» (٥)، و غيرها مما يناسب ألسنتها.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٠.

و أما حديث عبد الله بن سنان المتقدم فهو بضميمه العلم بعدم ملازمه الحيض للتسع محمول على إرادته أن عله البلوغ بالتسع أنها وقت إمكانه، و مرجعه إلى أن سبب البلوغ إمكان الحيض لا فعليته، فيكون من نصوص البلوغ بالتسع لا بالحيض، و إن عده من نصوص المقام سيدنا المصنف قدس سره.

هذا و قد استشكل في سببيه الحيض للبلوغ بأن الحيض حيث لا يكون إلا بعد إكمال تسع سنين، التي بها يتحقق البلوغ فلا يستند البلوغ إليه. قال في كتاب الصوم من السرائر بعد ذكر الحيض و الحبل من علامات البلوغ- بعد ذكر بلوغ التسع و الاحتلام و الإنبات:- «هكذا يذكر في الكتب و المحصل من هذا بلوغ التسع سنين، لأنها لا تحيض قبل ذلك، و لا تحمل قبل ذلك، فعاد الأمر إلى بلوغ التسع سنين، و إنما أوردنا ما أوردته غيرنا من المصنفين».

و قد تصدى غير واحد لتوجيه ذلك بحمله على أن الحيض أماره على البلوغ عند الشك في بلوغ المرأة تسع سنين، لا سبب له في قبالة بلوغها تسع سنين.

فإن أريد لزوم البناء على ذلك في نفسه مع قطع النظر عن النصوص المتقدمة، فهو متجه بناء على أن امتناع الحيض قبل التسع واقعي دلت عليه النصوص، لا شرعي راجع إلى عدم ترتيب أحكام الحيض قبلها و إن كان الدم حيضا واقعا- و يأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى- و على اليقين بكون الدم الخارج ممن لا- يعلم ببلوغها حيضا، حيث يعلم بسببه ببلوغ التسع من باب الانتقال من الملزوم للآمر، و لا يكون أماره عليه شرعا.

أما لو كان امتناعه قبل التسع شرعيا فاليقين بكون الدم حيضا لا يكفي في البناء على البلوغ، لأنه اعم منه. و اليقين بكونه الحيض الواجد للأحكام موقوف على اليقين ببلوغ التسع، فلا يكون سببا له. كما أنه لو لم يتيقن بكون الدم حيضا فالرجوع للصفات أو لقاعده الإمكان في البناء على حيضيته موقوف على إطلاق دليليهما للأماريه عليه و التعبد به عند الشك فيه من حينه البلوغ. و هو قريب في أدله الصفات

و لا يخلو عن إشكال أو منع فى قاعده الامكان، و بيتنى على ما يأتى فى المسأله الرابعه من الكلام فيها.

هذا بناء على امتناع الحيض واقعا قبل التسع، أما بناء على امتناعه شرعا فلا ينعف إطلاق أدله الصفات أيضا، لظهورها فى بيان صفات الحيض الواقعى، و قد ذكرنا أن العلم به لا يكفى فى البناء على بلوغ التسع على المبنى المذكور، فأحرازه بالصفات أولى بذلك.

و ان اريد لزوم البناء على ذلك بلحاظ النصوص المتقدمه، حيث يلزم حملها عليه بعد تعذر حملها على سببها الحيض للبلوغ ثبوتا- لما تقدم- فلا مجال له، لندرته الجهل ببلوغ المرأه تسع سنين مع حيضها، ليحتاج لنصب الاماره شرعا، لغلبه تأخر الحيض عن التسع كثيرا، فيلزم حمل هذه النصوص على الفرد النادر.

بل لا بد من طرح هذه النصوص أو الجمع بينها و بين نصوص البلوغ بالتسع و نصوص تأخر الحيض عن التسع بوجه آخر.

أما موثق عمار فحيث كان صريحا فى أن سن البلوغ هو الثلاث عشره سنه، فهو لا ينافى أدله عدم الحيض قبل التسع، بل هى حاكمه أو وارده عليه، و إنما ينافى أدله البلوغ بالتسع، فإن أمكن الجمع بينهما بحمل الثانيه على الاستحباب و إلا تعين طرحه.

و أما صحيح محمد بن مسلم فالأقرب حملة على عدم وجوب الخمار بالتسع، إما لعدم البلوغ بها أو لجواز تأخيره عن البلوغ إلى الحيض، و لو بحمله على الخمار فى الصلاه، الذى هو المراد فى صحيح يونس و غيره، و التى يلزم حملها على ذلك أيضا.

و اما خبر أبى بصير و مرسل الصدوق فحيث كانا ظاهرين فى تحقق البلوغ بالحيض، و كان الحيض قبل التسع ممتنعا- كما قد يظهر من نصوص المقام- أو نادرا كانا منافيين لما دل على تحقق البلوغ بالتسع، و جرى فيهما ما تقدم فى موثق عمار، لأن مضمونهما مقارب لذيله.

(١) سبق عند الكلام فى مفهوم الحيض أنه من الامور العرفيه، و لازم ذلك إدراك العرف له بأنفسهم مع قطع النظر عن التحديدات الشرعيه، و إمكان القطع به على خلافها، كما يمكن مع الجهل بها.

و حينئذ لو فرض العلم به فما ذكره قدس سره من عدم ترتيب أحكام الحيض مبنى على ما ذكره فى مستمسكه من أن الأدله التى تضمنت تحديدات الشارع الأقدس للحيض و إن كانت ظاهره فى أنفسها فى بيان الحدود الواقعيه له، إلا أنه بعد تعذر البناء على ظاهرها، لفرض العلم بحيضيه الدم الفاقد للحد، يتعين حملها على بيان نفي أحكام الحيض عن الفاقد للحد بلسان نفي الموضوع و إن كان حيضا واقعا.

خلافاً لما قرّر به أستاذه المحقق الخراسانى قدس سره من حملها على نفي أحكامه عند الشك فيه، فلو علم به تعيين ترتيب أحكامه لعموم أدلتها، بعد امتناع التعبد الظاهرى على خلاف العلم.

و قد ساق قدس سره تبعاً لأستاذه المذكور الكلام فى جميع التحديدات فى مساق واحد. و لعل الاولى الكلام فى كل منها عند التعرض له و النظر فى أدلته لإمكان اختلاف ألسنه أدلتها.

فالكلام هنا فى حد السن من طرفى القله و الكثره لتشابه ألسنه أدلته فى الطرفين.

و لم يذكر المحقق الخراسانى قدس سره ما يقتضى الحمل على الوجه المذكور فيه إلا استبعاد عدم ترتيب أحكام الحيض شرعا على ما علم أنه حيض واقعا. قال: «و لا أظن أن يلتزم به أحد» مضافاً إلى أنه ليس لسان الأخبار بيان حدود تعديده و قيود شرعيه لما هو موضوع لأحكام خاصه شرعا، بل لبيان أن الحيض كذلك واقعا، غايه الأمر يكون ذلك غالبيا، للقطع بالتخلف أحيانا.

و فيه: ان مجرد البعد- لو سلم- لا يجدى. و عدم التزام أحد به غير ظاهر، بل

استظهر سيدنا المصنف قدس سره التسالم على خلاف ما ذكره قدس سره بالنظر لظاهر كلماتهم، بل صريح بعضها. كما أن حمل الأدلة الظاهره فى القضية الواقعيه الكليه على القضية الواقعيه الغالبية إنما يقتضى حجية الغلبه عند الشك إذا كانت وارده فى مقام الأمر أو النهى عن ترتيب الأحكام فى مقام العمل، و من الظاهر عدم ورود نصوص المقام للنهى عن ترتيب أحكام الحيض، بل لبيان عدم وجوب العده، فغايه ما تدل عليه أن السن الذى تسقط فيه العده لا يمتنع فيه الحيض، بل يغلب عدمه فيه. و هو لا يستلزم حجية الغلبه المذكوره على نفى الحيض فى السن المذكور عند الشك فيه.

نعم، لا- مجال لما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من إنكار الغلبه بملاحظه أحوال النساء. قال: «و كيف يصح دعوى كون الغالب ذلك مع ان الفرق بين المشتمل على الحد و غيره بمحض الآنات اليسيره».

لاندفاعه بأن ذلك لا يمنع من استفاده الغلبه من بيانات الشارع الأقدس المطلع على دقائق الأمور. غايه الأمر مانعيته من إدراك العرف لها بأنفسهم، لصعوبه التمييز عليهم معه.

بل الانصاف أنه لا- يمنع من إدراكهم لها فى خصوص المقام، حيث كان الحد لامتناع الحيض فى مقابل إمكانه، لا لعدمه فى مقابل وجوده، إذ يسهل الاطلاع على الغلبه مع كون زمان إمكان الحيض المذكور فى الحد أوسع من زمان تحققه غالباً، لغلبه تأخر الحيض عن التسع و انقطاعه قبل سن اليأس.

بل لو لم يكن الحد المذكور دائماً فلا- ريب فى أنه غالبى، ثم إن كون الحيض من المفاهيم العرفيه التى يستقل العرف بتشخيصها بنحو قد يقطع بها على خلاف التحديدات الشرعيه، لا يستلزم رفع اليد عن ظهور النصوص المتقدمه فى القضية الواقعيه الكليه، بل يكون مرجع القضية المذكوره إلى تخطئه العرف فى تشخيص الحيض على خلافها من دون أن تقتضى التصرف فى مفهومه، لاستناد العرف فى تشخيصه إلى علامات معهوده له فى الدم الخاص الطبيعى للمرأة الذى هو دم الحيض عندهم، و يمكن اطلاع الشارع الأقدس على أن العلامات أعم من الدم المذكور، و أنه لا يخرج

إلا- فى السن الخاص و الخارج فى غيره لى منه و إن كان واجدا للعلامات. و لى تشفىص العرف له مبنا على البداهه غير القابله للخطأ، كتشفىصه للرضاع و البىاض.

و علىه تكون القضىه المذكوره بعد الاطلاع عليها مانعه من العلم بالحىض على خلافها.

هذا و لو فرض عدم مانع القضىه المذكوره من العلم بالحىض على خلافها فالعلم المذكور مساوق للعلم بعدم تماميتها، فهل يتعين ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من حملها على القضىه الواقعيه الغالبية- و إن لم تكن حجه عند الشك لما سبق- من دون أن تقتضى رفع اليد عن عموم أحكام الحىض فى المخالف للغالب، أو ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من المحافظه على ما هى ظاهره فيه من الكليه و حملها على النفى التشريعى الراجع إلى نفى أحكام الحىض عما خرج عن الحد الشرعى بلسان نفى الموضوع- الذى هو مفاد الحكومه العرفيه- وجهان، أظهرهما الأول، لقوه ظهورها فى القضىه الواقعيه فى مقام تحديد الحىض بما هو أمر خارجى. و لا- سيما مع عدم ورود النصوص فى مقام نفى الحىض عما خرج عن الحد ابتداء، بل فى مقام آخر.

فقد وردت جمله منها «١» - و منها حديثا عبد الرحمن بن الحجاج- فى مقام تحديد موضوع خارجى أخذ فى سقوط العده، و هو الياث من المحىض أو التى لا- تحىض و هى فى سن من لا- تحىض، و من الظاهر أن مقام السؤال و الجواب يناسب إرادته تحديد زمان الحىض واقعا، لا تحديد موضوع أحكامه شرعا.

كما أن حديث عبد الله بن سنان قد تضمن تعليل وضع القلم ببلوغ التسع بأنها قابله للحىض حيثئذ من دون نظر لأحكامه بل المناسب للبلوغ هو القابليه للحىض بنفسه، لا ثبوت أحكامه على تقدير تحققه.

بل قوله عليه السلام: فى مرسله ابن أبى عمير: «إذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمرة إلا- أن تكون امرأه من قريش» «٢». كالصريح فى إرادته نفس الحىض بالكنايه عنه

(١) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحىض.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحىض حديث: ٢.

و كذا المرأه بعد اليأس. و يتحقق اليأس ببلوغ خمسين سنه فى غير القرشيه، و فيها ببلوغ ستين (١).

بالحمره، إذ لم يعهد الكنايه بها عن أحكامه.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى قوه ظهور النصوص فى بيان القضييه الواقعيه، و أنه يتعذر حملها على قضييه تشريعيه تنزيليه بلحاظ أحكام الحيض.

و دعوى: أن ورودها فى مقام تحديد تعذر الحيض و اليأس منه لا يناسب حملها على القضييه الغالبية، لابتناء اليأس و التعذر على السلب الكلى، كما هو صريح مرسله ابن أبى عمير المتضمنه تأكيد نفى الحيض بقوله: «قط».

مدفوعه: بأن الغلبه إنما هى بلحاظ الشذوذ فى الخلقه مع اراده الكليه فى الوضع الطبيعى للمرأة. و على هذا لا مجال لرفع اليد عن عموم أحكام الحيض فى الفرد الشاذ لو تحقق.

و أما ما سبق من سيدنا المصنف قدس سرّه من ظهور تسالمهم على خلاف ذلك، فهو ممنوع، لأنهم - تبعاً للنصوص - فى مقام تحديد نفس الحيض، و لا - نظر لهم إلى فرض خروج الحيض عن الحد المذكور فى كلماتهم، ليعلم رأيهم فيه، بل الفرض المذكور ممتنع عندهم كما قد يظهر مما ذكره فى اماريه الحيض على البلوغ و إن كان قد يظهر من كلام المفيد الآتى فى تحديد سن اليأس للنبطيه إمكان الحيض بعد سن اليأس. لكنه ظاهر فى ترتب أحكامه.

نعم، فى المعتبر: «و لو رأيت دماً لما كان حيضاً، بمعنى: انه لا تمتنع مما يمنع منه الحائض». و هو مشعر بأن مرجع نفى الحيضيه الى نفى أحكامها و إن كانت موجوده حقيقه. لكنه - مع عدم بلوغه مرتبه الظهور فى صدق الحيض حقيقه - لا يكفى فى إثبات التسالم بنحو ينهض بتخصيص العمومات.

فى سن اليأس

(١) قال فى مفتاح الكرامه: «لم يختلفوا - كما فى مجمع الفائده - فى عدم اليأس

قبل الخمسين و تحققة فى الستين مطلقا، كما اتفقوا- كما فى شرح المفاتيح و ظاهر المجمع - على أنه إذا لم يكن خمسين يكن [يكون: ظ] ستين».

هذا، و الأقوال المعروفه للأصحاب فى المقام أربعة:

الأول: ما ذكره فى المتن، و هو ظاهر الفقيه، لاقتصاره فيه على مرسله ابن أبى عمير المتقدمه، و المبسوط، لقوله فيه: «و تأس المرأة من الحيض إذا بلغت خمسين سنه إلا إذا كانت امرأه من قريش، فانه روى أنها ترى دم الحيض إلى ستين سنه»، و المعتبر و الروضه، و مال إليه فى المسالك و نسبه إلى أصحابنا فى التبيين و مجمع البيان، و عن الراوندى فى الأحكام أنه قطع به فى الهاشميه خاصه.

الثانى: التفصيل المذكور، لكن مع إلحاق النبطيه بالقرشيه، كما فى المراسم و الوسيله و التذكرة و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللعه و عن غيرها، و نسب للمشهور فى جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك.

الثالث: تحديد اليأس بالخمسين مطلقا، كما فى النهايه و ظاهر طلاق السرائر و الشرائع و فى المدارك و عن جمل الشيخ و الاستبصار و المهدب و كشف الرموز، و فى النافع أنه أشهر الروايتين، و قيده فى كتاب الطهاره و العدد من السرائر بما إذا تغيرت عاداتها.

الرابع: تحديده بالستين مطلقا كما فى طهاره الشرائع و ظاهر المنتهى، و جنح إليه فى محكى المختلف.

و الأقوى الأول جمعا بين ما دل على التحديد بالستين - و هو موثقه عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمه فى أول المسأله المؤيده بمرسله الكلينى «١» - و ما دل على التحديد بالخمسين - كمعتبره عبد الرحمن المتقدمه هناك أيضا، و صحيحته عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: حد التى قد يئست من المحيض خمسون سنه» «٢»، و قريب منها مرسله البنزطى «٣» - بقرينه مرسله بن أبى عمير المتقدمه قريبا، بناء على ما سبق فى مباحث

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٣.

الكر من حجّيه مراسيله، و لا سيما مع ظهور فتوى الصدوق بمضمونها و اعتماد غيره من اجله الأصحاب عليها و تأيدها بمرسله المبسوط المتقدمه فى كلامه و مرسله المقنعه الآتية «١».

و الإشكال فيها تاره: بعدم اشتمالها على حد اليأس فى القرشيه، و لا يكفى ذكره فى مرسلتى المبسوط و المقنعه لضعفهما. و اخرى: بأن الحمره أعم من الحيض، فبقاء الحمره فى القرشيه بعد الخمسين لا ينافى انقطاع الحيض بها.

مدفوع بظهور المفروغيه بين الأصحاب عن أن الحد إذا زاد على الخمسين فهو الستون، كما تقدم من مفتاح الكرامه. و بأن الظاهر كون الحمره كناية عن الحيض، كما فهمه الأصحاب بطبعهم، و لا سيما مع أنه هو الذى يهتم بمعرفه حده، و إلا فمن المعلوم عدم امتناع غيره من أنواع الدم فى السن المذكور. على أنه يكفى فى ذلك روايه الستين المتقدمه.

نعم، قد يشكل الاستدلال بروايه الستين - كما عن بعض مشايخنا - تاره: بضعف روايه عبد الرحمن، لروايه الشيخ لها بسنده عن على بن الحسن بن فضال، و طريقه اليه منحصر بأحمد بن عبدون عن على بن محمد بن الزبير، و لا نص على توثيقهما. و عدم التعويل على مرسله الكلينى.

و اخرى: بأن حملها على القرشيه حمل على الفرد النادر.

و ثالثه: بأنه بعد عدم التعويل على مرسله الكلينى ينحصر الأمر بروايه عبد الرحمن، و الظاهر اتحادها مع معتبرته المتقدمه المتضمنه للتحديد بالخمسين، لتقارب لسانيهما و اشتراكهما فى بعض رجال السند فتكون روايه مضطربه غير حجه على أحد الوجهين، و يكون المرجع غيرهما مما تضمن التحديد بالخمسين.

و لو فرض كونهما روايتين متعارضتين تعين طرح روايه الستين، لأنها أشبه بقول العامه، لقول بعضهم بالخمس و خمسين، و آخر باثنتين و ستين، و ثالث بسبعين، و لم ينقل القول بالخمسين إلا عن الحنابله الذين هم جماعه قليله.

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحيض حديث: ٩.

و يندفع الأول: بأنه يكفي في إثبات وثاقه احمد بن عبدون كونه شيخ النجاشي و قد روى عنه غير مره منها في ترجمه أبان بن تغلب، مع ظهور حاله في أنه لا- يروى بلا- واسطه إلا- عن ثقه، كما يظهر مما ذكره في غير موضع منها في ترجمه أبى المفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله الشيباني. و لذا وثقه بعض مشايخنا نفسه في معجم رجال الحديث.

و أما ابن الزبير فتشهد القرائن بجلالته حيث صرح الشيخ بأنه روى جميع كتب ابن فضال و أكثر الأصول و روى عنه التلعكبرى، الذى ذكر عنه الشيخ أيضا أنه جليل القدر عظيم المنزله واسع الروايه عديم النظير روى جميع الأصول و المصنفات، و ذكر النجاشي أنه كان وجها في أصحابنا ثقه معتمدا لا يطعن عليه، مع أن من جمله طعون القدماء التى اشار إليها النجاشي و غيره في ترجمه بعضهم أنه يروى عن الضعفاء.

بل طريق الشيخ إلى كتب ابن فضال منحصر به، مع أهميه تلك الكتب و فتوى الشيخ و غيره بكثير من رواياتها، حيث يظهر من مجموع ذلك معروفه الرجل بين الأصحاب و جلالته و أنه من مشايخ الإجازة الذين يهتم باتصال السند من طريقهم، كما يناسبه تنبيه النجاشي في ترجمه احمد بن عبدون على لقائه إياه و روايته عنه. على أن الظاهر معروفه كتب ابن فضال في عصر الشيخ، و ذكر السند له لمحض التبرك و الجرى على سيره الأصحاب في ذكر الاسناد، و من ثم ذكر بعضهم عدم الحاجه لتوثيق مشايخ الإجازة. فإن ذلك بمجموعه كاف في الاعتماد على الروايه و الوثوق بصدورها عن ابن فضال الذى هو موثق.

و يندفع الثانى: بأن مرسله ابن أبى عمير لا- تكون قرينه على حمل روايه الستين على خصوص القرشيه، بل على ورودها لبيان أقصى حد سن اليأس فى المرأه و لو بلحاظ بعض النساء، فمرجع الجمع إلى حملها على قضيه نوعيه، لا- انحلاله كليه ليلزم تخصيصها بالقرشيه و يرد ما سبق.

و أما الثالث: فهو و إن كان لا يخلو عن قرب، إلا أن فى بلوغه حدا يسقط

الروایتین عن الحجیة و یرج عن أصله الصدور فی کل منهما إشکالا أو منعا، لاختلاف متن الروایتین فی بعض الألفاظ و فی ترتیب الثلاث اللاتی یتزوجن علی کل حال.

و لا- مجال لدعوی استحکام التعارض بینهما لو كانا روایتین بعد إمكان الجمع بینهما بقربینه مرسله ابن أبی عمیر التي عرفت حجیتها. و لو سلم لم تصلح مشابیه فتوی العامه لتعیین روایه الستین للسقوط، للمنع من ذلك صغری و کبری. فتأمل.

هذا و قد أشار فی الروض إلى ذهاب بعضهم إلى البناء علی الخمسین بالنسبه إلى العباده، و علی الستین بالنسبه للعدہ. فإن كان مبتنیا علی الجمع بین النصوص بذلك، فهو- مع خلوه عن الشاهد- لا یناسب معتبره عبد الرحمن من نصوص الخمسین، لورودها فی نفی العده.

و ان كان مبتنیا علی طرح النصوص و الاحتیاط فی مقام العمل، أشکل بعدم الوجه لطحها مع إمكان الجمع بینها بما سبق. مع أنه لا یقتضی الاحتیاط، بل یرجع بعد الخمسین عموم ما دل علی إحراز حیض بالعباده أو الصفات أو قاعده الإمكان.

علی أن البناء علی ثبوت العده ینافی الاحتیاط من حیثیه جواز الرجوع بالمرأه فی بعض الموارد من دون تجدد العقد علیها. و المتحصل: أن الأقوی هو القول الأول.

و أما ما تقدم عن الراوندی من القطع بالستین فی خصوص الهاشمیه. فهو إن رجع إلى التوقف فی ثبوت ذلك فی غیرها من أفراد القرشیه، فلا وجه له مع إطلاق دلیل التفصیل. و إن رجع إلى عدم تیسر إحراز قرشیه غیرها لضیاع الأنساب- كما ذكره غیر واحد- فهو یختلف باختلاف الأشخاص فی تیسر طریق إثبات النسب و عدمه، و لیس المرجع فیہ الفقیه، و ربما یختص تیسر إحراز القرشیه ببعض أفراد الهاشمیه كالتالییه و العباسیه فی الجملة، كما ذكره غیر واحد.

و فی الجواهر: «نعم، لا- یبعد إلحاق الحكم علی القبیله المعروفه الآن بقریش» و كأن مراده القبیله القاطنه فی أواسط العراق التي بعض أفرادها فی النجف الأشرف.

فإن كان وجه إلحاقها ثبوت كونها من قریش عنده قدس سرّه فهو حجه عليه. و ان كان لظهور حال التسميه أشكال بأن مجرد الاشتراك بالاسم لا- يكفي في الإلحاق ما لم يبتن على ادعاء الانتساب للقبيله المعهوده و شياع ذلك بالنحو المعتبر في ثبوت النسب، و هو غير ظاهر في القبيله المذكوره، بل ادعى بعض المؤلفين رجوعها إلى ربيعه.

ثم إنه من جميع ما تقدم يظهر ضعف القولين الآخرين، لابتنائهما على العمل ببعض نصوص المقام دون بعض، و لا سيما القول الرابع المبتنى على العمل بروايه الستين، و إهمال نصوص الخمسين مطلقها و مقيدها، مع أنها أكثر عددا، و معول عليها عند جمهور الأصحاب و إن اختلفوا بين الإطلاق و التقييد.

نعم، قال في المنتهى: «و لو قيل: اليأس يحصل ببلوغ ستين أمكن، بناء على الموجود، فإن الكلام مفروض فيما إذا وجد من المرأه دم في زمن عادتها على ما كانت تراه قبل ذلك، فالوجود هاهنا دليل الحيض كما كان قبل الخمسين دليلا. و لو قيل:

ليس بحيض، مع وجوده و كونه على صفه الحيض، كان تحكما لا يقبل. اما بعد الستين فالإشكال زائل، للعلم بأنه ليس بحيض، لعدم الوجود و لما علم من أن للمرأة حالا يبلغها يحصل معها اليأس، لقوله تعالى: وَ اللَّائِي يَيْسِّنَ مِنَ الْمَحِيضِ «١».

كما ترى، لأن عدم الوجود بعد الستين خلاف الفرض أيضا. و ليس في الآيه تعرض لسن اليأس. و فرض اليأس لا يستلزم تحديده بسن خاص، بل مقتضى الإطلاق المقامى إيكاله للإحراز الشخصى، و هو يختلف باختلاف أحوال النساء.

بل المراد باليأس في الآيه هو اليأس من دون بلوغ السن الخاص، لتقييدها بالريبه، و الحكم بوجود العده عليها، فهي خارجه عما نحن فيه. و ليس وجه التحديد بالسن إلا- النصوص التي يرفع بها اليد عن قاعده الإمكان- لو تمت- أو عن بناء العرف على حيضيه الدم الخارج في عاده مستمره و لو مع تبدلها، خصوصا إذا كان بالصفات، و لا وجه معه للاقتصار على نصوص الستين.

اللهم إلا أن يبتنى ما ذكره على إهمال النصوص لتعارضها، و الاعتماد على

الإجماع الذى تقدم من مفتاح الكرامه دعواه فى المقام. لكن لا وجه لإهمال النصوص مع إمكان الجمع بينها بما سبق.

و أشكل منه ما تقدم من السرائر- فى الطهاره و العدد- من تقييد التحديد بالخمسين بما إذا تغيرت عادته المرأه. لعدم الدليل عليه من النصوص، بل لا يقتضيه الاعتبار أيضا، إذ ليس تغير العاده غريبا فى النساء، فإن كان البناء على العمل بالنصوص لزم التحديد بالسن مطلقا، و لو مع بقاء العاده، و إن كان البناء على إهمالها- لتعارضها، أو عدم حجّيه أخبار الآحاد عنده- لزم البناء على الحيضيه بعد الخمسين و لو مع اختلاف العاده، و لا إجماع هنا على دخل بقاء العاده، بل لا يعرف القول به من غيره.

و مثله فى الإشكال ما قد يظهر من كلام المفيد الآتى من اختصاص الاعتبار بسن اليأس بما إذا انقطع الحيض، و أنه يمكن بقاء الحيض بعده، فانه مخالف لظاهر نصوص تحديد اليأس بالسن، بل مقتضاها البناء على عدم حيضيه الدم لو خرج بعده و إن كان بصفات الحيض، كما سبق.

و أما القول الثانى فقد اقتصر فى التذكرة فى الاستدلال عليه على مرسله ابن أبى عمير المختصه بالقرشيه و فى المدارك: «و اما النبويه فذكرها المفيد و من تبعه معترفين بعدم النص عليها ظاهرا». لكن المفيد قد نسبه للروايه، حيث قال فى مبحث العدد من المقنعه: «و إن كانت قد استوفت خمسين سنه و ارتفع عنها الحيض و أيست منه لم يكن عليها عدّه من طلاق. و قد روى أن القرشيه و النبويه تريان الدم إلى ستين سنه. فإن ثبت ذلك فعليها العده حتى تجاوز الستين». نعم، لا مجال للتعويل على الروايه فى الخروج عن اطلاقات الخمسين مع إرسالها.

و أما ما فى الجواهر من دعوى: انجبارها بالشهره، بل فى جامع المقاصد نسبه ذكر النبويه للأصحاب، فيدفعه أن الشهره لو تمت فهى بين المتأخرين، كما يظهر من الروض، بل من جامع المقاصد أيضا لأنه عقب نسبه ذكره للأصحاب بنقل ما فى الذكري من انه ذكرها المفيد و من تبعه روايه. و إلا فلم يعرف القول بها من أحد من

القدماء حتى المفيد، لظهور ذيل كلامه المتقدم في عدم الجزم بها، كما هو المناسب لما تقدم من البيان و التبيان من نسبه التحديد بالخمسين في غير القرشيه للأصحاب.

بل قد يكون التأمل في مجموع كلام بعض من نسب له الفتوى من المتأخرين شاهدا بترده تبعاً لضعف دليلها. كما ربما لا تكون فتوى بعضهم بمضمونها لاعتمادهم عليها، كما يناسبه عدم الإشارة إليها في التذكرة، بل هو صريح جامع المقاصد، حيث قال بعد الاعتراف بضعف المستند سوى الشهرة: «و يمكن أن يستأنس له بأن الأصل عدم اليأس، فيقتصر فيه على موضع الوفاق. و في بعض الأخبار الصحيحه عن الصادق عليه السلام حدّ التي يئست من المحيض خمسون سنه، و في بعضها استثناء القرشيه.

و الأخذ بالاحتياط في بقاء الحكم بالعهده و توابع الزوجيه - استصحاباً لما كان، لعدم القطع بالمنافى - أولى. و الأمر في العباده أسهل. فالوقوف مع المشهور أوجه». فلا ينبغي التأمل في عدم حجّيه الروايه.

و أما ما في جامع المقاصد فضعفه ظاهر. لأن أصله عدم اليأس و إن كانت مقتضى إطلاق بعض النصوص بحيضيه الدم الذي تراه المرأه، على ما يأتي الكلام فيه في قاعده الإمكان، إلا أنه لا مجال لها و لا للاحتياط مع اطلاقات التحديد بالخمسين.

على أن أهميه الاحتياط في بقاء العده من الاحتياط في العباده - لو تمت و كانت صالحه للترجيح - إنما تقتضى الترجيح مع تعذر الجمع بينهما، و إلا وجب الجمع بينهما مع تنجزهما بالعلم الإجمالي. بل سبق أن البناء على بقاء العده يناهض الاحتياط من حيثه رجوع الزوج بها.

و من هنا لا مجال للقول المذكور، و لأجله لا يهيم تحديد النبطيه و إن أطال الأصحاب فيها و في نقل كلمات اللغويين و غيرهم على اختلافها بما لا ينهض بالحجّيه.

و إنما المهم تحديد القرشيه، و الكلام فيه في أمرين..

الأول: أن القرشيه هي المنتسبه إلى قريش القبيله المشهوره. و قيل: إنها تنتهي

إلى النضر بن كنانة بن خزيمة، و أرسله إرسال المسلمات فى إثبات الوصية و تاريخ اليعقوبى و إعلام الورى و كشف الغمه و المسالك و الروض و الروضه و المدارك و كشف اللثام و الحقائق و المستند و الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم و العروه الوثقى و بعض حواشيهها، و فى تنقيح المقال: «بل هو المشهور بين فقهاءنا، بل المتفق عليه بين متأخريهم»، اقتصر عليه فى الصحاح ناسبا له للفراء، و فى الكشاف و لسان العرب فى مادتي (نضر) و (قرش)، و القاموس، و حكى عن ابن سيده و ابن أبى الفتوح فى النفحة العنبريه، بل ادعى الرازى فى تفسيره الاتفاق عليه.

لكن فى مجمع البحرين بعد أن ذكر ذلك قال: «وقيل: قريش هو فهر بن مالك و من لم يلبده فليس بقريشى». و نظير ذلك فى سيره ابن هشام، و اقتصر على الثانى فى لسان العرب فى ماده (فهر)، و حكاه الطبرى و ابن الأثير عن هشام بن محمد الكلبي، كما حكى عن العقد الفريد و سبك الذهب و المختصر فى أخبار البشر لأبى الفداء و الشجره المحمديه لأبى على الجوانى و السيره النبويه لابن دحلان، و نسبه فى عمده الطالب إلى كثير من الأقوال، و عن السيره الحلبيه: «فهر اسم قريش. قال الزبير بن بكار: اجمع النسابون من قريش و غيرهم أن قريشا إنما تفرقت عن فهر».

و فى عمده الطالب و عن محكى سبائك الذهب: أن الأصح الأول. لكن لا طريق له مع الاختلاف المذكور، و تسالم متأخرى أصحابنا عليه لا يكفى فيه مع قرب استنادهم فيه إلى من سبق أو نحوهم و عدم أخذهم له من المعصومين عليهم السلام.

و أما ما عن بعضهم من احتمال أن قريشا هو قصى فهو ضعيف جدا، لما هو معلوم من عدم رجوع كثير من القبائل المعروفة بهذه النسبه له، بل ذكروا أن قصيا إنما سمي (مجمعا) لأن قريشا تجمعت إلى مكه من حوايلها بعد تفرقها فى البلاد حين غلب عليها قصى.

و مثله ما فى مجمع البحرين: «و جاء فى الحديث: امرأه من قريش. يريد العلويه»، إذ لا قرينه على هذا التفسير، إلا أن يريد حديثا آخر غير مرسله ابن أبى عمير قد احتف

بقريته على ذلك.

و كيف كان، فالتردد إنما هو بين رجوع القبيله إلى النضر و رجوعها إلى فهر بن مالك بن النضر.

و من هنا لا مجال للبناء على الستين فيمن لا يرجع إلى فهر من ولد النضر، بل يتعين على الخمسين فيها، لا لأصالة عدم كونها قرشيه، لأنها من استصحاب المفهوم المردد، بل لعموم ما دل على التحديد بالخمسين، لأن المرجع في مورد إجمال الخاص المنفصل هو العموم.

أما دعوى: أن الرجوع فيه لعموم التحديد بالخمسين ليس بأولى من الرجوع فيه لعموم التحديد بالستين، لتكافئهما، و أما مرسله ابن أبي عمير فحيث كان التخصيص فيها متصلًا فلا مجال للرجوع مع إجماله لعمومها، فيظهر اندفاعها مما سبق من أن موثقه عبد الرحمن المتضمنه للستين لو كانت حجة في نفسها- و غض النظر عن احتمال اتحادها مع معتبرته المتضمنه للخمسين و سقوطهما عن الحجية بالاضطراب- فهي محموله بقريته مرسله ابن أبي عمير على القضية النوعية، لا الكليه العامه الصالحه للعمل، لئلا يلزم حملها على الفرد النادر، فلا تكون مرجعا مع الشك. فلاحظ.

الثاني: الظاهر اعتبار الانتساب لقريش بالأب، كما صرح به جملة من الأصحاب، و هو الحال في نظائر المقام مما اخذ فيه عنوان القبيله. لكن احتمال بعضهم الاكتفاء بالانتساب للأُم، بل حكى القول به في المستند عن جماعه و اختاره، كما اختاره بعض المعاصرين، إما للإطلاق لدعوى: كفايه ذلك في صدق القرشيه، أو ان المرأه من قريش. أو لأن للأُم مدخلا في سن اليأس بسبب تقارب الامزجه، و من ثم اعتبر ذلك في المبتدأه، حيث ترجع للخالات و بناتهن. أو لاستصحاب كونها ممن تحيض و عمومات الرجوع للصفات و العاده في إحراز الحيض.

لكن الإطلاق ممنوع، لعدم كفايه ذلك في دخول الشخص في القبيله عرفا،

و إن كفى في صدق الولد و الذريه و البنوه، و من ثم تباينت القبائل، و ظاهر النصوص في المقام اراده الدخول في القبيله، لا أحد العناوين المذكوره.

كما أن دخل الأم في ذلك بسبب تقارب الأمزجه غير ثابت بنحو يخرج به عن عموم دليل التحديد بالخمسين. و بالعموم المذكور يخرج عن الاستصحاب و العمومات المشار إليها- لو تمت في أنفسها- كما يخرج به عنها في غير المنتسبه أصلا لا بالأب و لا بالأم.

الشك في كون المرأة قرشيا

(١) لما في الروض و الروضه و المدارك من أصاله عدم كونها قرشيه، و في المسالك من ان الأصل عدم الإلحاق بها.

قال جمال الدين الخونساري في حاشيته على الروضه في بيان الأصل المذكور:

«أى الراجح من جهة الغلبه. أو أن الأصل عدم سقوط العباده و عدم وجوب العده» ثم أشكل على كلا التقريبين بما لا يسعنا إطاله الكلام فيه.

لكن التقريبين المذكورين- مع الاشكال فيهما في انفسهما- مخالفان لظاهر تقرير الأصل في كلماتهم، لظهورها في إرادته الأصل الموضوعي المحرز لعدم القرشيه.

فالأولى تقريره باستصحاب عدم كون المرأة قرشيه بلحاظ أن قرشيه المرأة و انتسابها لما كانا من لواحق وجودها الزائده على ذاتها جرى استصحاب عدمها بلحاظ حال ما قبل وجودها، حيث لم تكن متصفه بهما، بناء على التحقيق من جريان استصحاب العدم الأزلي.

بل لا يبعد كون اصاله عدم الانتساب من الأصول العقلائيه المعول عليها مع قطع النظر عن الاستصحاب المذكور. و لعله لذا عول عليها الفقهاء في جميع الموارد، كما ذكره شيخنا الأعظم، و جرى عليها في المقام من لم يعول على الاستصحاب المذكور، كبعض الأعظم قدس سرّه. و بها يخرج عن عموم وجوب العده مع الريه.

و اما عموم سقوط العباده برؤيه الدم فهو عباره عن عموم التحيض بالصفات أو العاده أو قاعده الإمكان، و حيث كان قاصرا عن غير القرشيه بعد سن الخمسين كان التمسك به مع الشك فى قرشيه المرأه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه من طرف العام أو الخاص.

بل مقتضى اصاله عدم كونها قرشيه البناء على عدم التحيض بها. و لا تعارض باستصحاب عدم كونها من غير قریش لعدم اخذ عنوان غير القرشيه فى موضوع التحديد بالخمسين، بل موضوعه مطلق المرأه المحرز بالوجدان و انما خرجت عنها القرشيه تخصيصا، و مع احراز عدم الخاص يتعين الرجوع لحكم العام على ما ذكر فى مباحث العموم و الخصوص.

هذا و لو شك فى بلوغ المرأه سن اليأس فلا ينبغى التأمل فى استصحاب عدمه، ليرتب عليه وجوب العده و التحيض بخروج الدم. كما أنه لو شك فى بلوغها تسع سنين جرى استصحاب عدمه، ليرتب عليه عدم وجوب العده و عدم التحيض برؤيه الدم، كما ذكره بعضهم، لأن المستصحب ليس هو العدم الأزلى، بل العدم المقارن لوجود المرأه. و اما أماريه الحيض على البلوغ بنحو يرفع به اليد عن استصحاب عدمه فقد تقدم الكلام فيها.

نعم، ينبغى التنبيه على أمر، و هو أن الأصل المحرز لكون المرأه فى سن الحيض - كاستصحاب عدم بلوغها الخمسين - يحرز وجوب العده عليها، لتوقف سقوطها شرعا على خروجها عن السن المذكور، فيتعين عدم سقوطها مع احراز عدمه. كما أنه إنما يحرز حيضيه الدم الخارج منها بضميمه عموم احراز الحيض بالعاده أو الصفات أو قاعده الإمكان، و إلا فمجرد كون المرأه فى سن الحيض لا يستلزم حيضيه الدم الخارج منها.

أما الأصل المحرز لعدم كونها فى سن الحيض - و هو استصحاب عدم كونها قرشيه أو عدم بلوغها تسع سنين - فهو و إن كان يحرز بنفسه سقوط العده عنها لنظير ما سبق، إلا أنه لا ينهض باحراز عدم حيضيه الدم الخارج منها، و لا عدم ثبوت أحكام

الحيض به، لما سبق- فى فرض العلم بحيضيه الدم الخارج قبل البلوغ- من أن ظاهر أدله عدم الحيض قبل البلوغ و بعد سن اليأس ليس بيان قضيه شرعيه واقعيه لبيان عدم ترتب أحكام الحيض عليه فى السن المذكور، و لا ظاهريه لبيان التعبد بعدم الحيضيه مع خروج الدم فى السن المذكور عند الشك فى حاله، ليكون الأصل المذكور محرزا للمانع من تلك الأحكام، أو لموضوع التعبد الظاهري بعدم موضوعها، بل بيان قضيه خارجيه واقعيه، فيكون مجرى الأصل ملازما خارجا لعدم الحيض بخروج الدم و عدم ثبوت أحكامه، فيبتنى إحرازهما به على الأصل المثبت.

نعم، لما كان عموم إحراز الحيض بالعادة أو الصفات أو قاعده الإمكان مختصا بالسن الخاص كان الأصل المحرز لعدم كونها فيه مانعا من الرجوع للعموم المذكور، و مع عدم إحراز الحيض بخروج الدم يتعين الرجوع لاستصحاب عدمه، فعدم التحيض لا يترتب على الأصل المذكور رأسا، بل بضميمه الاستصحاب المذكور.

و لذا لو كان مقتضى الاستصحاب الحيض- كما لو رأت من يشك فى قرشيتها الدم قبل انتهاء الخمسين بثلاثة ايام مثلا ثم استمر بها إلى ما بعد الخمسين- تعين البناء عليه، و لم ينفع الأصل المحرز لعدم كونها فى سن الحيض، لأنه إنما يمنع من احرازه بالعادة و نحوها، لا انه يحرز عدمه ليكون حاكما على استصحاب الحيض.

و بذلك يظهر الاستغناء عن الأصل المحرز لعدم كونها فى سن الحيض- لو بنى على عدم جريانه كما بنى على ذلك بعض الأعظم فى اصاله عدم القرشيه- لأن عموم إحراز الحيض بالعادة و نحوها لَمَا كان قاصرا عمّا اذا لم تكن المرأه فى سن الحيض فلا يمكن الرجوع إليه مع الشك فى حالها، لعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، و مع عدم إحراز الحيض بخروج الدم يتعين الرجوع لمقتضى حاله السابقه من الحيض و عدمه. فلاحظ.

و في المنتسبه إليهم بالزنى إشكال (١).

(١) فقد استظهر في الجواهر عدم الفرق بين النسب الشرعى و غيره. لكن مال في كتاب الزكاه إلى جواز دفع زكاه غير الهاشمى للهاشمى المتولد من الزنى.

قال: «فالأحوط عدم دفعها للمتولد منهم و لو من زنى. و إن كان قد يقوى خلافه، لعموم الفقهاء في مصرف الزكاه، و لم يثبت أنه هاشمى بعد الانسباق للمتولد منهم بغير ذلك».

و استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره في المبحث المذكور، قال: «دعوى الانصراف غير ظاهره، فعموم المنع من اعطاء الهاشمى محكم. و نفى ولد الزنى على نحو يشمل المقام غير متحصل، اذ عدم التوارث أعم. و قاعده: الولد للفراش، قاعده ظاهرية لا مجال لها في ظرف العلم بالانتساب».

لكنه قدس سره خالف مسلكه في كتاب النكاح في المسأله السابعه و الاربعين من فصل المحرمات بالمصاهره في الجمع بين الاختين من الزنى، فقد ادعى التسالم على نفى النسب بالزنى، ثم قال: «كما يقتضيه قوله: «الولد للفراش و للعاهر الحجر» «١»، فإن الظاهر منه أنه وارد في مقام بيان الحكم الواقعى من نفى النسب عن العاهر واقعا.

و يشير إليه ما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أيما رجل وقع على وليده قوم حراما ثم اشتراها فادعى ولدها فانه لا يورث منه شيء، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: الولد للفراش و للعاهر الحجر. و لا يورث ولد الزنى، إلا رجل يدعى ابن وليدته» «٢»، فإن قوله: «و لا يورث ولد الزنى» كالصريح في ولد الزنى الواقعى، و نحوه غيره» «٣».

أما ما ذكره في كلامه الثانى من التسالم على نفى النسب بالزنى شرعا واقعا

(١) راجع الوسائل باب: ٥٨، ٥٦ من أبواب نكاح العبيد و الاماء و باب: ٨ من أبواب ميراث ولد الملائعنه و ما اشبهه.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب ميراث ولد الملائعنه و ما اشبهه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ميراث ولد الملائعنه و ما اشبهه حديث: ٤.

فهو المناسب للتصريح بذلك في السرائر، و لما في التذكرة و القواعد و غير موضع من الشرائع من عدم ثبوت النسب بالزنى، و في المبسوط من عدم لحوق ولد الزنى بامه شرعا، و ظاهر بعضهم أنه من المسلمات، كما يظهر المفروغية عنه من تعليل نفى التوارث بعدم صحه النسب و نفية شرعا في المبسوط و الخلاف و التهذيبيين و السرائر و الغنيه و غيرها، و مما يظهر من السرائر من أن اللاحق بوطء الشبهه مستند للروايه لا للقاعده، و هو المناسب لتعبير بعضهم بالحاق و طء الشبهه بالنكاح الصحيح.

كما يظهر المفروغية عنه أيضا مما ذكره في ميراث المجوس من الخلاف في توريثهم بالنسب الباطل عندنا، و هو النسب العرفي المستند لنكاح باطل.

و لعله لذا ادعى الإجماع في المسالك على نفى النسب بالزنى، و قال في الجواهر:

«فلا يثبت النسب مع الزنى إجماعا بقسميه، بل يمكن دعوى ضروريته».

نعم، لما كان معنى انتفائه شرعا تصرف الشارع في مفهوم النسب و نقله من الإطلاق للتقييد أو قصور موضوع أدله أحكامه و اختصاصها بالمقيد فلا يناسب تسالمهم على ذلك تعليل تحريم بنت الزنى على أبيها بأنها بنت لغيره أو حقيقه في الخلاف و الشرائع و التذكرة و كشف اللثام و غيرها.

بل في التذكرة: «لقوله تعالى: وَ بَنَاتُكُمْ و حقيقه البنتيه موجوده فيها، فإن البنت هي المتكونه من منى الرجل و نفيا عنه شرعا لا يوجب نفيا عنه حقيقه، لأن المنفى في الشرع هو تعلق الأحكام الشرعيه من الميراث و شبيهه». حيث قد يظهر منه رجوع النفي الشرعي إلى نفى بعض الأحكام، كما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره في كلامه الأول.

كما هو المناسب لاستشكال العلامه في القواعد في انتفاء جمله من أحكام النسب عنه، قال: «و في تحريم النظر إشكال. و كذا في العتق و الشهاده و القود و تحريم الحليله و غيرها من توابع النسب». و في كشف اللثام بعد ذكر ذلك: «و الأولى الاحتياط فيما يتعلق بالدماء أو النكاح».

لكن الإنصاف أنه لا- مجال للتشكيك في التسالم لأجل ذلك، لأن من ذكره- مع قتلهم- قد اعترفوا بانتفاء النسب شرعا كما ذكره غيرهم، بل الظاهر ابتناؤه على الغفلة عن أن تماميه الكبرى المذكوره تستلزم امتناع حمل أدله الأحكام على النسب الحقيقي أو اللغوي كما نبه له في السرائر و المسالك.

نعم، لا يبعد كشف ذلك عن عدم التسالم على تحديد مفهوم القاعده، بل حيث كانت مأخوذه من الأدله اختلفت تطبيقاتهم لها حسب اختلاف مفاد الأدله عندهم و لو بمعونه الارتكازيات و القرائن الخاصه في الموارد المتفرقه.

كما قد يشهد بذلك أيضا ظهور كلماتهم في أن عمده الدليل على ذلك ما دل على نفى ميراث ولد الزنى و النبوى المتقدم، مع ظهور كون نفى الميراث لا- يستلزم إطلاق نفى النسب، و أما النبوى فقد تكرر في كلامهم الاستدلال به على القاعده الظاهرية الرجعه إلى الحاق الولد بالفراش عند الشك في انعقاده من ماء صاحبه، و هو لا يناسب حمله على نفى نسب الزنى واقعا عند العلم بانعقاد الولد من ماء الزانى الذى هو محل الكلام، حيث يظهر من ذلك اضطرابهم في مفهوم القاعده و عدم تحديده بالوجه الموجب لصلوح تسالمهم عليها للاستدلال بها في المقام.

و من هنا لا مجال للاستدلال بالتسالم المذكور، بل اللازم النظر في مفاد الأدله التي هي المستند له.

و من الظاهر أنه لا- مجال للاستدلال بما تضمن نفى بعض أحكام النسب كالميراث، لأنه أعم من إطلاق إلغاء أحكام النسب بنحو يشمل مورد الشك، كما اشار إليه سيدنا المصنف قدس سره في كلامه الاول.

فالعمده النبوى المستفيض المشهور بين الفريقين الذى تقدم منه قدس سره حمله على النفي الواقعي بقريته تفرغ عدم إرث ابن الزنى عليه في صحيح الحلبي. و لأجله يلزم حمل الصحيح على العلم بكون الولد من ماء الزانى، و حمل قوله في صدره: «فادعى ولدها» على التبنى تجاهلا لعدم ميراث ابن الزنى، لا الادعاء القابل للكذب و عدم

كون الولد من مائه. و بلسان الصحيح المذكور حديث آخر عنه عليه السلام مروى بطرق متعدده لا يبعد كون بعضها موثقا «١».

و دعوى: أن لازم حمل النبوى على القضييه الواقعيه كفايه الفراش فى الإلحاق و إن لم يكن الولد من ماء صاحبه، مع عدم الإشكال فى اشتراط الإلحاق به واقعا بكونه منه و ظاهرا بإمكان ذلك، و هو مناسب لإرادته ترجيح الفراش على العاهر ظاهرا عند التردد بينهما.

مدفوعه: بإمكان حمليه على كون الفراش قيذا فى إلحاق الولد بمن تكون من مائه، لإتمام الموضوع للإلحاق بصاحبه. نعم، ظاهر جملة من النصوص كون قاعده الفراش ظاهريه، كحديث سعيد الاعرج الذى لا يبعد اعتباره عن أبى عبد الله عليه السلام:

«قلت له: الرجل يتزوج المرأه ليست بمأمونه تدعى الحمل. قال: ليصبر لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش و للعاهر الحجر» «٢». و فى صحيحه عنه عليه السلام: «سألته عن رجلين وقعا على جاريه فى طهر واحد لمن يكون الولد؟ قال: للذى عنده لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش و للعاهر الحجر» «٣». و قريب منه الموثق و الصحيح عن الحسن الصيقل «٤»، الذى لا يبعد وثاقته، و خبر على بن جعفر «٥».

و حمل النبوى على المعنيين بعيد جدا، بل لعله ممتنع عرفا، لرجوع الأول للتصرف شرعا فى مفهوم النسب أو أحكامه واقعا، و الثانى للتعبد ظاهرا بالنسب عند الشك فيه.

و من هنا يتعين العمل بالنصوص الأخيره لأنها أصرح فى اراده القاعده الظاهريه و تنزيل الحديثين السابقين عليها بحمل ادعاء الولد فى صدرهما على الادعاء القابل للخطأ لاحتمال عدم كونه من مائه و يكون الاستشهاد بالنبوى لبيان عدم

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب ميراث ولد الملائعنه و ما أشبهه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٥٦ من أبواب نكاح العبيد و الاماء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب نكاح العبيد و الاماء حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب نكاح العبيد و الاماء حديث: ٢، ٣، ٧.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب نكاح العبيد و الاماء حديث: ٢، ٣، ٧.

تصديقه، و حمل الحكم فى ذيلهما بعدم ميراث ولد الزنى على كونه حكما مستقلا غير متفرع على مفاد النبوى، فكأنه عليه السلام قال: لا يورث منه، لأنه لا يصدق فى ادعائه له عملا بقاعده الفراش، و لأن ولد الزنى لا يورث، فلا يفيد صدق الادعاء المذكور.

بل لعل حمل الحديثين على هذا المعنى أقرب من حملهما على المعنى الذى قربه سيدنا المصنف قدس سره مع قطع النظر عن النصوص الاخيرى، لأنه الأنسب بالادعاء، و لعدم الاشعار بتفريع الذيل على الاستشهاد بالنبوى، بل لازم المعنى الاول كون الذيل تكرارا لمفاد الصدر من دون فائده، أما على المعنى الثانى فيكون مضمونه مستقلا عن الصدر محتاجا للبيان. فتأمل.

و لو فرض تعذر حمل الحديثين على المعنى الذى ذكرناه تعيين الالتزام بإجمال وجه الاستشهاد بالنبوى فيهما، و يقتصر على المتيقن من مفادهما، و هو نفى الميراث.

و لا سيما مع كون القاعده الظاهريه أقرب لمفاد النبوى الشريف، لظهور مقابله الفراش بالعاشر فيه فى كون إلحاق الولد بالفراش تكريما لصاحبه فى قبال حرمان العاشر منه و توهينه بالحجر، و هو يناسب ترجيح الفراش عند التردد فى الولد بينه و بين العهر، لا شرطيته واقعا مع العلم بصاحب الماء، بل هو لا يناسب إضافه الولد للفراش باللام.

على انه لو فرض إجمال الحديث فى نفسه و تكافؤ طائفتى النصوص المتقدمه فى بيان المراد منه، فالقاعده الظاهريه- مع كونها مسلمه فى نفسها- مطابقه لأصالة عدم الانتساب، و القاعده الواقعيه لا دليل عليها، بل مقتضى الإطلاقات المقاميه لأدله أحكام النسب الحمل على النسب العرفى و إن كان من الزنى. و يقتصر فى الخروج عنها على ما قام الدليل على عدم ترتبه عليه كالميراث.

ثم إنه لو تم كون نفى النسب بالزنى شرعا واقعيًا فهو إنما يقتضى نفى أحكام النسب الشرعيه، دون الآثار الواقعيه، لأن نفى الشارع لها بالبيان المذكور إنما يتجه إذا كان فى مقام الإخبار عن قضيه واقعيه مرجعها إلى الكنايه بنفى النسب عن نفى آثاره، و هو خلاف ظاهر النبوى جدا، بل خلاف المقطوع به منه.

(مسأله ٣): الأقوى مجامعه الحيض للحمل (١).

و من هنا لا مجال لشمول النفي للمقام، لما سبق من ظهور أدله تحديد سن اليأس في بيان قضيه خارجيه، لا شرعيه. على انها لو كانت شرعيه فحيث كان منشؤها ارتكازا خصوصيه المزاج التي لا دخل للفراش فيها لم يبعد انصراف إطلاق نفي النسب عنها. فلا ينبغي التوقف في عموم التحديد بالستين للمنتسبه لقريش بالزنى.

فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) مطلقا، كما هو ظاهر المقنع و الناصريات و التذكرة و المنتهى و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و المدارك، و عن الجامع و المقتصر و غيرها من كثير من كتب الاصحاب، بل هو صريح بعضها. و قد نسب للمشهور في جامع المقاصد، و للأكثر في المدارك، و في الناصريات دعوى الإجماع على اجتماع الحيض مع الحمل.

و يشهد باجتماعهما مطلقا- مضافا إلى عموم ما دل على إحرازه بالعادة أو الصفات أو قاعده الإمكان- النصوص الكثيره، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام:

«سألته عن الجبلى ترى الدم كما كانت ترى أيام حيضها مستقيما في كل شهر. قال:

تمسك عن الصلاة كما كانت تصنع في حيضها، فإذا طهرت صلت» (١)، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا الحسن [أبا إبراهيم] عليه السلام عن الجبلى ترى الدم و هى حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر، هل تترك الصلاة؟ قال: تترك الصلاة إذا دام» (٢)، و صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل: الجبلى ترى الدم، أ تترك الصلاة؟ فقال: نعم، ان الجبلى ربما قذفت بالدم» (٣). و غيرها.

خلافا لما فى ظاهر الشرائع و عن ابن الجنيد و المفيد و التلخيص من عدم اجتماعهما مطلقا، و عن ظاهر كشف الرموز الميل إليه، و نسبه فى النافع لأشهر الروايتين (٤). لموثق السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أنه قال: قال النبى صلى الله عليه و آله: ما كان الله ليجعل حيضا

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٤) يأتي منه في المعتبر ان المراد به حال استبانته الحمل. (منه عفى عنه).

ص: ٦٣

مع حبل. يعنى إذا رأَت الدم و هى حامل لا- تدع الصلاة. إلا- أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق و رأَت الدم تركت الصلاة» (١)، و صحيح حميد بن المثنى: «سألت أبا الحسن الأول عليه السّلام عن الحبلى ترى الدفقه و الدفقتين من الدم فى الأيام و فى الشهر و الشهرين. فقال: تلك الهراقه (٢) ليس تمسك هذه عن الصلاة» (٣)، و خبر مقرر عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: سأَل سلمان رحمه الله عليا عليه السّلام عن رزق الولد فى بطن أمه. فقال:

ان الله تبارك و تعالى حبس عليه الحيضه فجعلها رزقه فى بطن أمه» (٤)، و للإجماع على جواز طلاق الحامل و إن رأَت الدم- كما تقتضيه النصوص المتضمنه أنها تطلق على كل حال (٥) - بضميمه ما تضمن بطلاق الحائض (٦)، و عن شرح المفاتيح دعوى تواتر الأخبار بذلك كأخبار استبراء الجوارى و السبايا بحيضه (٧).

لكن لا مجال للاستدلال بما عدا الموثق، أما الصحيح فلعدم تحقق أقل الحيض بالدفقه و الدفقتين، بل لعل قوله عليه السّلام: «ليس تمسك هذه ...» مشعر بخصوصيتها فى عدم الإمساك عن الصلاة و عدم عمومه لكل حامل.

و أما خبر مقرر فهو- مع ضعفه- محمول على حبس الحيضه بالمقدار الذى يحتاجه الولد، فلا ينافى خروج ما زاد على ذلك، كما تضمنه صحيح سليمان بن خالد: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: الحبلى ربما طمشت؟ قال: نعم، و ذلك أن الولد فى بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفته، فإذا دفته حرمت عليها الصلاة» (٨).

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٢) قال فى الصحاح: (و هراق الماء يهريقه بفتح الهاء هراقه بالكسر صبه. و فى مجمع البحرين: (و فى الحديث:

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٤، ص: ٦٤

تلك الهراقه من الدم، بهاء مكسوره بمعنى الصبه).

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٣.

(٥) راجع الوسائل باب: ٢٥، ٢٧ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه.

(٦) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه.

(٧) راجع الوسائل باب: ١٠، ١١ من أبواب بيع الحيوان، و باب: ٣، ١٠، ١٧، ٤٥، من أبواب نكاح العبيد و الاماء.

(٨) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

ص: ٦٤

و أما جواز طلاقها فهو لا ينهض بضميمه عموم بطلان طلاق الحائض بنفى الحيض عنها، لعدم حجيه العام فى عكس نقيضه، بل المتيقن من حجيته نهوضه بإثبات الحكم فى المورد تبعا لإحراز موضوعه، دون نفي موضوعه تبعا لإحراز انتفاء حكمه فرارا من التخصيص.

على أنه لو كان حجه فى ذلك فى نفسه تعين البناء على تخصيصه فى المورد المذكور، لأجل النصوص المتقدمه الصريحه فى اجتماع الحيض و الحمل.

كما أن أخبار الاستبراء إنما تقتضى أماريه الحيض على انتفاء الحمل، و لا ملزم بكون منشئها امتناع اجتماعه معه، بل لعله لندرته التى هى ظاهر صحيحى عبد الله بن سنان و سليمان بن خالد. و ربما يناسبه استحباب الاستبراء بحيضتين، حيث قد يظهر منها عدم كفايه الواحده فى اليقين بعدم الحمل.

فالعمده موثق السكونى التام السند و الدلاله. و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من قرب حمله على القضيه الغالبية الامتثانيه و كون التفسير من الراوى. ففيه- مع عدم وضوح الامتثان فى ذلك، و بعد كون التفسير من غير الإمام عليه السلام- أن لسانه لا يناسب القضيه الغالبية.

و مثله ما ذكره من ترجيح النصوص المتقدمه عليه بمخالفتها للعامه. لاختلاف العامه فى ذلك، فكما حكى القول بعدم اجتماعهما عن جماعه منهم، بل نسبه فى التذكرة لجمهور التابعين، كسعيد بن المسيب و عطاء و الحسن و جابر بن زيد و عكرمه و محمد بن المنكدر و الشعبى و مكحول و حماد و الثورى و الأوزاعى و أبى حنيفه و ابن المنذر و أبى عبيد و أبى ثور و أحمد، و زاد فى الخلاف و المنتهى الشافعى فى القديم، كذلك حكى القول باجتماعهما عن مالك و الشافعى فى الحديث و الليث و الزهرى و قتاده و إسحاق و عائشه. و لا دليل على مرجحيه المخالفه لقول أكثرهم مع ظهور القول الآخر عندهم.

فالعمده فى ترجيح النصوص المذكوره عليه شهرتها، لكثرة عددها جدا و شيوع

روايتها بين الأصحاب، بخلافه حيث لم يروه إلا الشيخ بسنده عن محمد بن أحمد بن يحيى، فهو بالنسبة إليها شاذ نادر.

و أما ما يظهر من الجواهر من الجمع بين أدله عدم الحيض مع الحمل و أدله اجتماعهما بحمل الأولى على الفاقد للصفات أو المرئى بعد العاده كثيرا، و حمل الثانيه على المرئى فى العاده أو ما قاربها واجدا للصفات، لنصوص الصفات الآتية، و لمثل صحيحى ابني مسلم و الحجاج المتضمنين تشبيه رؤيتها للدم برؤيه الحائض له.

ففيه: أنه حيث كان دليل عدم الحيض حال الحمل منحصرًا بالموثق فهو ظاهر في امتناع الحيض معه بنحو لا موضوع للتفصيل المذكور فيه، لا في عدم حيضه الدم، ليتمكن فيه التفصيل المذكور. على أن حمل إطلاق عدم الحيض على الدم الفاقد للصفات أو المرئى بعد العاده كثيرا حمل على الفرد الخفى، فلا مجال له فى مقام الجمع العرفى.

و من هنا يستحكم التعارض بين الموثق و نصوص التحيض بخروج الدم مطلقها و مقيدها، فيلزم طرحه لما سبق. و يتعين العمل بها بعد تنزيل المطلق منها على المقيد المنافى له، كنصوص الصفات و غيرها- على ما يأتى- دون الموافق، كصحيحى ابني مسلم و الحجاج، لاشتمالهما على التقييد فى السؤال، لا فى الجواب.

(١) خلافا لما فى المبسوط «١»، و الخلاف و السرائر و محكى الإصباح من عدم حيضها بعد الاستبانة، و نسبه فى السرائر لأكثر أصحابنا المحصلين منهم، و صرح فى المعبر بأن المراد مما فى النافع من أن أشهر الروايتين عدم حيضها إنما هو بعد استبانة الحمل. بل فى المسألة الخامسة و العشرين من مباحث حيض الخلاف: «إجماع الفرقة على أن الحامل المستبين حملها لا تحيض، و إنما اختلفوا فى حيضها قبل أن يستبين الحمل». لكن اعترف فى المسألة السادسة من كتاب الطلاق بتحقيق الخلاف فيها، كما

(١) ذكر ذلك فى فصل النفاس و أحكامه. أما فى مباحث العدد فلا يظهر منه إلا اجتماع الحيض مع الحمل فى الجملة. (منه عفى عنه).

صرح به فى السرائر.

و كيف كان، فالمراد باستبانة الحمل إن كان هو العلم به مع أخذها بمحض الطريقيه رجوع إلى القول السابق بعدم اجتماع الحيض مع الحمل مطلقا فى الواقع، مع البناء ظاهرا على الحيض عند الشك فى الحمل، كما لا تأباه كلمات أهل القول المذكور، لما أشرنا من أماريه الحيض على عدم الحمل.

و لعله الظاهر من السرائر، لاقتصاره فى بيان الخلاف فى الحامل على الخلاف فى المستبين حملها، ولا استدلاله على عدم اجتماع الحيض مع الحمل بالإجماع على صحه طلاق الحامل حال خروج الدم منها، مع أن موضوع الإجماع - كالنصوص - هو الحامل الواقعيه، و ليس العلم بحملها إلا طريقا محضا لترتيب الحكم المذكور.

و حينئذ ينحصر الدليل عليه بما تقدم فى وجه عدم اجتماع الحيض مع الحمل مطلقا، كما يردده نصوص اجتماعهما على ما سبق، لتعذر حملها على خصوص البناء على الحيض ظاهرا عند الشك فى الحمل و عدم التحيض مع العلم به.

و أولى بالإشكال ما لو أخذت الاستبانة بالمعنى المذكور قيذا فى المانعيه واقعا، لأن اجتماع الحيض مع الحمل ليس حكما شرعيا، بل هو أمر واقعى كشف عنه الشارع، و من المقطوع به تبعيته للواقع من دون دخل للاستبانة فيه و عدمها. كيف و لازمه اختلاف الحيض باختلاف الأشخاص من حيثيه استبانة الحمل و عدمها، مع وضوح كون الحيض أمرا حقيقيا لا إضافيا.

إلا أن يرجع ذلك إلى ترتب أحكام الحيض قبل الاستبانة لا بعدها من دون نظر لواقعه. و حينئذ لا دليل على ذلك حتى ما تقدم من أدله اجتماع الحيض مع الحمل، لأنها - مع عدم خصوصيه الاستبانة فيها - ظاهره فى انتفاء الحيض واقعا. بل تنهض نصوص اجتماعهما برده، لتعذر حملها على صورته الجهل بالحمل.

نعم، فى الرضوى: «و الحامل إذا رأت الدم فى الحمل كما كانت تراه تركت الصلاه أيام الدم، فإن رأت صفره لم تدع الصلاه، و قد روى: أنها تعمل ما عمله

المستحاضه إذا صح لها الحمل فلا تدع الصلاة. والعمل من خواص الفقهاء على ذلك» (١). و ظاهر ذيله إرادته هذا المعنى. لكنه - مع ضعفه في نفسه، و ظهور غموض المراد به - لا مجال لرفع اليد به عما مضى.

و إن كان المراد بالاستبانة ظهور الحمل عرفاً أشكل بعدم الدليل على التفصيل المذكور. و الجمع به بين النصوص تبرعى بلا شاهد. بل ياباه أكثر نصوص اجتماعهما، حيث يلزم حملها على أقل أحوال الحمل و أخفاها.

بل صحيح محمد بن مسلم المتقدم كالصريح في خلافه، سواء كان قوله:

«مستقيماً في كل شهر» بدلاً من قوله: «كما كانت ترى ...» الذي هو حال معمول لقوله: «ترى الدم» كما هو الأقرب، أم حالاً معمولاً لقوله: «ترى أيام حيضها»، إذ على الأول يكون المفروض فيه استمرار الدم في جميع أشهر الحمل، و على الثاني يكون ظاهراً في ذلك، لأنه مقتضى فرض مشابهة الدم المرثى أيام الحمل للدم المرثى قبله.

و حملة على المشابهة من غير حيثه الاستقامة في كل شهر بعيد جداً، لعدم مناسبته للتنبيه على الخصوصية المذكورة في المشبه به.

و يقرب منه في ذلك صحيح ابن الحجاج، و إن لم يكن مثله، لإمكان كون قوله: «في كل شهر» للتنبيه لدم الحيض لعدم التصريح به فيه كما صرح به في صحيح محمد بن مسلم، مع قصد التشبيه بدم الحيض في غير الجهة المذكورة.

و مثله في ذلك ما لو أريد بالاستبانة مضى مده خاصه حددت بها شرعاً، كالثلاثة أشهر، على ما في حسن محمد بن حكيم من قول العبد الصالح عليه السلام: «رفع الطمث ضربان، إما فساد من حيضه ... و إما حامل فهو يستبين في ثلاثة أشهر، لأن الله عزّ و جلّ قد جعله وقتاً يستبين فيه الحمل» (٢). أو خمسه و أربعين ليلة على ما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن اشترى جاريه لا تحيض من قوله عليه السلام:

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب العدد حديث: ٤.

«أمرها شديد غير أنه إن أتاها فلا ينزل عليها حتى يستبين له إن كان بها حبل، قلت:

و في كم يستبين؟ قال: في خمسه و أربعين ليله» (١).

هذا كله مع أن الاستبانه بأى وجه فسرت فالبناء على عدم الحيض معها مناف لصريح صحيح أبى المغراء حميد بن المثنى: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى الدم كما ترى الحائض من الدم. قال: تلك الهراقه، إن كان دما كثيرا فلا- تصلين، و إن كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاتين» (٢). و قريب منه المرسل عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام (٣).

هذا و مقتضى ما ذكره فى الخلاف من أن الدليل على التفصيل المذكور الأخبار المذكوره فى التهذيبين، و أنه بين فيهما وجه اختلاف الأخبار كون مراده بالاستبانه ما فسرها به فى الاستبصار، قال: «فالوجه فيه أن يكون ذلك مع الحبل [الحبلى. ظ] المستبين حملها، و إنما يكون الحيض ما لم يستين الحبل، فإذا استبان فقد ارتفع الحيض، و لأجل ذلك اعتبرنا أنه متى تأخر عن عاداتها بعشرين يوما فليس ذلك بدم حيض يدل على ذلك ...» ثم ذكر صحيح الصحاف الآتى، كما ذكر فى التهذيب القول المذكور مستدلا عليه بالصحيح المزبور وجها للجمع بين النصوص من دون تنبيه على الاستبانه.

لكن ظاهر القول المذكور كدليله- على ما يأتى- ليس هو التفصيل بالوجه المذكور فى خصوص الشهر الأول الذى قد لا يستبين فيه الحمل، بل فى كل شهر حتى التاسع، فإن كان المراد من التفصيل بين الاستبانه و عدمها الأول فلا يشهد به الصحيح المذكور، و تنهض نصوص اجتماع الحيض مع الحمل برده، لتعذر حملها على خصوص ما يرى فى أيام العاده من الشهر الأول، بل المتيقن منها إرادته حال استبانه.

و إن كان المراد به الثانى رجع للقول الآتى الذى يأتى الكلام فى دليله. لكن لا مناسبه للتعبير عنه بالاستبانه و عدمها، كما لا يخفى. و من هنا لا مجال لحمل كلام غير الشيخ ممن بنى على عدم حيض المستبين حملها عليه.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب بيع الحيوان حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦.

لكن لا يترك الاحتياط فيما يرى بعد العاده بعشرين يوما (١).

نعم، قد يناسبه ما فى المعبر من الجمع بين استحسان الصحيح المذكور و الجنوح لمضمونه و ما تقدم من دعوى أن شهره الروايه بعدم الحيض إنما هى مع استبانة الحمل.

(١) فقد سبق من التهذيبن البناء على عدم حيضه الدم المذكور لصحيح الصحاف، كما صرح به فى النهايه، و فى المعبر: «و هذه الروايه حسنه، و فيها تفصيل يشهد له النظر»، و فى المدارك: «و هى مع صحتها صريحه فى المدعى، فيتعين العمل بها، و إن كان القول الأول لا يخلو عن قرب أيضا» و مراده بالقول الأول إطلاق اجتماع الحيض مع الحمل.

و كيف كان، فينحصر الدليل عليه بالصحيح المذكور، و هو ما رواه الحسين بن نعيم الصحاف قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إن أم ولدى ترى الدم و هى حامل كيف تصنع بالصلاه؟ قال: فقال لى: إذا رأأت الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فإن ذلك ليس من الرحم و لا- من الطمث، فلتتوضأ و تحتشى بكرسف و تصلى. و إذا رأأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضه فلتمسك عن الصلاه عدد أيامها التى كانت تقعد فى حيضها، فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصل..» «١».

و قد جعله فى التهذيبن شاهد جمع بين نصوص اجتماع الحيض مع الحمل و موثق السكونى. و قد ذكرنا آنفا أنه لا ظهور له فى الاختصاص بالشهر الأول من الحمل. و ذلك لإطلاق السؤال، بل المتيقن منه ما يكون بعد استبانة الحمل الذى لا يكون غالبا إلا بعد مضى أكثر من شهر، فعدم الاشاره فى الجواب للاختصاص ببعض الأشهر ظاهر فى العموم لها.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٣.

و توهم حمل قوله: «الوقت الذى كانت ترى فيه الدم» على الزمان الجزئى و هو آخر أزمته رؤيه الدم قبل الحمل، لا على الزمان الكلى و هو أيام العاده التى تتكرر فى كل شهر. ممنوع جدا، فإن المناسب لذلك أن يقول: الوقت الذى رأت فيه الدم. مع أنه لا يناسب ما بعده من فرض رؤيه الدم فى الوقت المذكور أو قبله. بل لازمه اعتبار كون الطهر بين الدم المرئى قبل الحمل و بعده عشرين يوما أو دونها، و هو مستلزم لتقدمه على العاده غالبا، و لم يقل أحد بذلك، بل التزموا بعدم تأخره عن العاده عشرين يوما.

و بالجمله: لا ينبغى التأمل فى أن المراد بالوقت هو أيام العاده التى تتكرر فى كل شهر، و فى ظهور الحديث فى عموم التفصيل لجميع أشهر الحمل. و لازمه إمكان الحيض حال الحمل مطلقا- كما تضمنته النصوص الأول و امتناع تنزيل موثق السكونى عليه لتضمنه امتناع الحيض حاله مطلقا بنحو لا موضوع معه للتفصيل المذكور.

و لو غرض النظر عما ذكرنا و حمل التفصيل فيه على خصوص الشهر الأول رجع إلى امتناع الحيض فى بقية الأشهر و سهل تنزيل موثق السكونى عليه، إلا أنه لا مجال لتنزيل النصوص الأول عليه كما سبق، لأن المتيقن منها حال ظهور الحمل و استبانته الذى يكون غالبا بعد الشهر الأول. و من هنا لا مجال لجعل الصحيح شاهد جمع بين النصوص.

بل يتعين رفع اليد عن موثق السكونى لما سبق، و العمل بنصوص اجتماع الحيض مع الحمل بعد تنزيلها على هذا الصحيح، لأنها بين ما يطابقه موردا- كصحيح محمد بن مسلم- و ما لا ينافيه أصلا، لتضمنه إمكان الحيض حال الحمل بلا نظر لتمييز دمه عن غيره من الدماء- كصحيح سليمان بن خالد- و مطلق يتضمن التحيض برؤيه الدم- و هو الأكثر- فيسهل تنزيهه عليه و تقيده به، كما لا يخفى.

و لا وجه مع ذلك لقول شيخنا الأعظم قدس سرّه بعد ذكر الصحيح المذكور:

«و كيف كان، ففي مكافأته لما تقدم من الأخبار منع واضح». قال: سيدنا المصنف قدس سره:

«و كأنه لكثرة النصوص المطلقة و اشتغال بعضها على بعض التعليلات بنحو تأبى عن التقييد». لكن ندره الفرد المذكور تهون إهمال استثنائه فى المطلقات. و لم نعثر إلا على التعليل بأن المرأه ربما حاضت أو قذفت الدم، و هو لا يأبى التقييد المذكور.

و مثله ما يظهر من غير واحد من وهنه بإعراض أكثر الأصحاب عنه، لعدم وضوح إعراض القدماء عنه بعد عمل الشيخ به، و ذكر الكلينى له فى أول باب:

«الجبلى ترى الدم»، و تصريح المحقق فى المعتبر بما سبق، و العلامه فى المنتهى بابتناؤه على مقتضى الغالب فى النساء و خصوصا الحامل فى عدم كون الدم بعد العاده حيزا، حيث قد يظهر منه حملة على الحكم ظاهرا بعدم الحيزيه عملا بالغلبه و إن أمكن حيزيه الدم الخارج من الحامل فى الواقع مطلقا.

و قرب كون إهمال بعضهم له لأنهم بصدد بيان أصل اجتماع الحيز مع الحمل - كما قد يظهر من المرتضى فى الناصريات - أو لندره الفرض المذكور، كما أهمل جملة من الأصحاب التعرض لحيز الحامل و عدمه.

و لم يتضح الإعراض عنه إلما من جماعه من المتأخرين الذين لا يوهن إعراضهم، و لا سيما مع ظهور بعض كلماتهم فى كون منشئه استبعاد تنزيل المطلقات عليه أو إمكان تأويله أو نحو ذلك من الاجتهاديات، دون الاطلاع على قرائن حسيه موهنه له.

و كذا ما فى الجواهر من إجمال التقدم على العاده الذى حكم فيه بحيزيه الدم معه، لإمكان انطباقه على التأخر عن العاده السابقه بأكثر من عشرين يوما الذى حكم فيه بعدم حيزيه الدم معه، فيحصل التدافع بين الصدر و الذيل.

إذ الظاهر ابتناؤه على تخيل إطلاق التقدم فى الصحيح، كما هو مقتضى نقله بإسقاط لفظ: (بقليل) مع أنه موجود فى الوسائل و الحدائق تبعا للكافى و التهذيب، بل الاستبصار و إن كان الموجود فى المطبوع منه: (القليل) لقرب كونه تصحيحا له، على أنه لو فرض إطلاقه فهو منصرف لذلك، لانسباق كون المراد تحكيم العاده التى

قد تتقدم أو تتأخر قليلا، كما ذكر في النصوص و بعض الفتاوى، و لذا ألحق به الشيخ صورته التأخر قليلا. و لا أقل من لزوم حملته عليه، جمعا بين الصدر و الذليل و دفعا للتدافع بينهما.

و أشكل من ذلك ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سرّه من أن الحكم بحيضيه ما في العاده و عدم حيضيه ما تأخر عن عشرين يوما منها ظاهري، تبعا لظاهر حال العاده.

و حينئذ يتعين حمل الحكم بعدم حيضيه المتأخر ظاهرا على ما إذا لم يستمر الدم ثلاثه أيام أخذا بالاطلاقات، لأنه أولى من تقييد قوله في صحيحه ابن الحجاج: «ترك الصلاة إذا دام»، و في صحيح أبي المغراء: «إن كان دما كثيرا فلا تصلين»، لاعتضاد المطلقات بعضها ببعض و بموافقه العمومات المتقنه التي عليها العمل.

إذ فيه: - بعد تسليم كون الحكم بالتحيض في الصحيح ظاهريا- أن عدم التحيض مع عدم استمرار الدم ثلاثه أيام- مع أنه واقعي- لا يختص بما يرى بعد العشرين، فالحمل عليه إلغاء لخصوصيه التفصيل، و هو مما يباه الصحيح جدا، بخلاف تقييد المطلقات بالصحيح.

و بالجملة: لا- ينبغى التوقف عن العمل بالصحيح و تحكيمه على المطلقات، لكن بعد الجمع بينه و بين ما دل على الاعتبار بالصفات، الذي يأتي الكلام فيه قريبا إن شاء الله تعالى.

نعم، لم يتعرض فيه لما إذا رؤى الدم بعد العاده بأقل من عشرين يوما، و قد يدعى ظهوره في لزوم البناء على حيضيته، لقوه ظهوره في خصوصيه العشرين، فلو بني على عدم حيضيته لزم إلغاؤها. و يشكل بظهوره في خصوصيه العشرين في البناء على عدم الحيض للعلم بعدمه، كخصوصيه كونه في العاده في البناء على الحيض و لو لأماريتها عليه، فيكون المتوسط بينهما فاقتدا للخصوصيتين غير منظور إليه في الصحيح.

نعم، مقتضى إطلاق النصوص المتقدمه و غيرها البناء على حيضيته.

و دعوى: أنها بصدد البناء على عدم مانعيه الحمل من الحيض، لأن احتمال ذلك هو الموجب للسؤال.

مدفوعه بأن كون ذلك هو الموجب للسؤال لا يمنع من استفاده الإطلاق منها بعد الأمر فيها بترتيب أحكام الحيض برؤيه الدم الراجع لعدم التعويل على احتمال عدم الحيضيه. غايه الأمر أن ذلك قد يوجب إلغاء خصوصيه موردها و التعدى منها لغير الحامل إلا- أن يفرض حكومه أدله الصفات على ذلك. و يأتي في المسأله السادسه إن شاء الله تعالى ما ينفع في المقام. و منه يظهر ضعف ما عن محكى الجامع من اعتبار كون الدم في العاده.

(١) ففي الفقيه: «و الجبلى إذا رأت الدم تركت الصلاه، فإن الجبلى ربما قذفت الدم. و ذلك إذا رأت الدم كثيرا أحمر، فإن كان قليلا أصفر فليس عليها إلا الوضوء».

و يشهد به صحيح إبراهيم بن هاشم عن بعض رجاله عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن الجبلى قد استبان جبلا ترى ما ترى الحائض من الدم. قال:

تلك الهراقه من الدم، إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلى، و إن كان قليلا أصفر فليس عليها إلا الوضوء» (١). و فى التفصيل بين الكثره و القله صحيح أبى المغراء المتقدم «٢»، و فى عدم التحيض مع الصفرة الرضوى المتقدم «٣»، فى التفصيل بين الاستبانة و عدمها.

كما قد يستدل عليه أيضا بصحيح اسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الجبلى ترى الدم اليوم و اليومين. قال: إن كان دما عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين، و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» (٤). و سيتضح حاله إن شاء الله تعالى.

و استشكل شيخنا الأعظم قدس سره فى ذلك بأن المراد بالنصوص ليس هو اعتبار

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

الصفات فى حىضيه الدم بمجموعه واقعا، كما هو المدعى، بل فى الحكم بحىضيته ظاهرا بمجرد خروجه عند الشك فى استمراره ثلاثه أيام، كما يشهد به ذكر اليوم و اليومين فى صحيح إسحاق، مع أن الحىض لا يقل عن ثلاثه. و لعل الكثره و القله فى حديث ابن مسلم إشاره إلى استمرار الدم ثلاثه أيام و انقطاعه بعد زمان يسير «١». فلا ينافى التحىض مع استمرار الدم ثلاثه أيام مطلقا و إن كان الدم فاقدا للصفات، كما هو مقتضى إطلاق نصوص الاجتماع، و لا سيما مع أن حمل أخبار منع الحىض مع الحمل على خصوص فاقده الصفه فى غايه البعد.

و يندفع بأن استبعاد حمل أخبار المنع على الفاقد و إن كان فى محله، لأنه أخفى أفراد الدم، بل لا مجال له فى عمدتها و هو موثق السكونى المتضمن عدم اجتماع الحىض مع الحمل، لا عدم حىضيه الدم الخارج حاله، إلا أنه إنما يمنع من جعل الصحيح شاهد جمع بين النصوص، لا- من تخصيصه لنصوص الاجتماع بعد ما سبق من تعين العمل بها و طرح نصوص المنع، و مرجعه عدم حىضيه الفاقد، كما تقدم من الصدوق.

و حمل الأخبار المذكوره على التحىض برؤيه الدم ظاهرا لا حىضيه الدم بمجموعه واقعا مخالف لظاهرها جدا، كحمل الكثره و القله على الاستمرار و عدمه، بل الظاهر منها كثرته و قلته حال خروجه، كما يناسبه سوقهما مساق اللون، و إلا فلا دخل للصفه فى عدم التحىض مع القله بالمعنى المتقدم، كما لا دخل للحمرة فى التحىض بناء على العمل بالعمومات.

و لا مجال للاستشهاد لما ذكره بصحيح إسحاق، لظهوره فى كون الدم بمجموعه لا يزيد على اليوم أو اليومين، لإضافتهما له، لا لحكمها حاله، بل لا أثر لهما إذا كان المراد السؤال عن حكمها الظاهرى، لاحتياجها لمعرفة الحكم بمجرد رؤيه الدم.

حيث إن أمكن العمل بظاهره و تخصيص ما دل على تحديد أقل الحىض

(١) هذا راجع إلى ورود الحديث لبيان الحكم الواقعى، غايته انه لبيان شرط متفق عليه، لا شرطيه الصفات.

(منه عفى عنه).

بثلاثه فى الحامل - كما قد يناسبه تعليل حملها بأن الدم قد يفضل عن الولد فى صحيح سليمان بن خالد، و التعبير عنه بالهراقه فى غير واحد من النصوص - فهو، و إلا فلا مجال لحمله على خلاف ظاهره و تفسير غيره من النصوص به، مع عدم اشتمالها على ما يلزم بالتفسير المذكور.

نعم، قد يشكل الاستدلال بنصوص الصفات بوضوح عدم حجيه الرضوى.

و ظهور صحيح أبى المغراء فى التفصيل بين الكثره و القله. و حملهما على ما يلزم الحمره و الصفرة بلا قرينه، بل لا يناسبه الحكم بالغسل عند كل صلاتين الذى هو حكم الاستحاضه الكثيره، التى يغلب حمره الدم فيها لكثرتها، فلا يؤثر فى لونه اختلاطه برطوبات الرحم القليله غالباً.

و لا مجال لجعل الكثره و القله بنفسهما فى الصفات المعتره فى حيضيه الدم، إذ لازمه حمل الكثره فيه على ما يزيد بوجه ظاهر على الاستحاضه الكثيره، و الظاهر إباء نصوص اجتماع الحيض و الحمل - كالفتاوى - عن اختصاص حيضيه الدم بذلك.

فلا يبعد حمل الكثره فيه على الاستمرار ثلاثه أيام، فيخرج عن محل الكلام.

و أما صحيح إسحاق فلو أمكن العمل بظاهره أشكال التعدى فى التفصيل الذى تضمنه عن مورده للدم المستمر ثلاثه أيام الذى هو محل الكلام.

فلم يبق إلا حديث محمد بن مسلم المشتمل سنده على الإرسال، و انجباره بظهور عمل الصدوق فى الفقيه به، لتعبيره بمضمونه، لا يخلو عن إشكال. مع أنه لو تم مختص بالصفرة، و هى أخص من فاقد صفات الحيض، فليكن عدم الحيضيه مختصاً بها نظير ما يأتى فى المسأله الرابعه.

هذا و لو غرض النظر عن ذلك و بنى على حجيه نصوص الصفات فقد سبق لزوم العمل بصحيح الصحاف أيضاً، و حيث كان بينه و بينها عموم من وجه فقد ذكر سيدنا المصنف قدس سره أن المرجع فى موضع التعارض - و هو الخارج فى العاده فاقد الصفات، و الخارج بعد العشرين يوماً واجدا لها - إطلاقات الباب المقتضيه للحيضيه،

بل يمكن الرجوع فى الأول إلى إطلاق ما دل على أن الصفره فى أيام الحيض حيض «١».

و يشكل بأن لازم ذلك حمل ما دل على عدم حيضيه الفاقد للصفات على خصوص ما لا يرى فى العاده أو خصوص ما يرى بعدها بعشرين يوما و حمل الصحيح الدال على عدم حيضيه ما خرج بعد العشرين يوما على خصوص الفاقد للصفات، و كلاهما مخالف لظاهر دليله جدا، لأنه حمل على الفرد الخفى الذى لا ينسب له الذهن.

بل الأول لا يناسب ما فى صحيح أبى المغراء و حديث ابن مسلم من تشبيه رؤيه الحامل الدم برؤيه الحائض له، مع أن العاده من أظهر صفات الحيض عرفا.

و الثانى إن رجع إلى إبقاء ذيل الصحيح الوارد فى حكم ما يرى فى العاده على إطلاقه، كان أدعى لاستبشاع حمل الصدر على الفاقد، و إن رجع إلى تنزيل الذيل أيضا على ذلك، رجع إلى ورود الصحيح لبيان حكم الفاقد لا غير، و هو كالمقطوع ببطلانه.

مع أن الذى يظهر من مساق كلامه قدس سرّه فى المتن اختصاص احتمال إعمال دليل الصفات بالخارج بعد العشرين يوما من العاده، مع أن اللازم بناء على ما سبق - تبعاً له قدس سرّه - من قصور صحيح الصحاف عما يخرج بعد العاده قبل العشرين، إعمال دليل الصفات فيه، فيحكم بعدم حيضيه الفاقد منه لها، لعدم المعارض له فيه، فتخصص به العمومات فيه أيضا.

و كيف كان، فالأقرب البناء على كون كل من فقد الدم للصفات و رؤيته بعد عشرين يوما من العاده مانعا من حيضيته، و الاقتصار فى الحكم بالحيضيه على الواجد للصفات غير الخارج بعد عشرين يوما من العاده. إذ لا يلزم منه إلا حمل دليل الصفات على خصوص ما يرى فى العاده، و صحيح الصحاف على خصوص الواجد للصفات. و كلاهما سهل فى مقام الجمع بين الأدله، لأنه حمل على الفرد الظاهر. و قد تقدم عند الكلام فى نصوص عدم اجتماع الحيض مع الحمل من الجواهر ما يقاربه، و إن لم يبتن على العمل بصحيح الصحاف.

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض.

و أما ما عن بعض مشايخنا من أن إطلاق أدله الصفات معارض بإطلاق ما دل على تحيض الحامل برؤيه الدم فى العاده كصحيحى ابنى مسلم و الحجاج و غيرهما، و المرجع فى مورد الاجتماع- و هو الفاقد المرئى فى العاده- إطلاق أدله تحيض الحامل برؤيه الدم.

فمدفوع بأن تنزيل أدله العاده على واجد الصفات أقرب من تنزيل أدله الصفات على ما لا يرى فى العاده، لأن الواجد للصفات هو الفرد الأظهر كالمارئى فى العاده، و لا سيما مع اشتمال أدله الصفات على فرض رؤيه الحامل للدم كرؤيه الحائض له، فلا معدل عما ذكرنا. و لا يضر عدم ظهور القائل بذلك لاضطراب الأصحاب فى المسأله و فى فهم أدلتها و العمل بها و الجمع بينها، بنحو لا- يظن معه اطلاعهم على ما يمنع من العمل بظواهر الأدله الواصله إلينا، فضلا عن الوثوق به، بنحو يسقطها عن الحجيه.

و قد تحصل من جميع ما تقدم: أن الاصحاب بين من منع حيض الحامل مطلقا- كالمفيد و ابن الجنيد- أو بعد الاستبانة- كالشيخ على البيان المتقدم، و ابن ادريس- و من أجازة مطلقا مع البناء على حيضيه كل دم يحكم بحيضيته مع عدم الحمل- و هو المنسوب للمشهور- أو إذا كان أحمر- كما تقدم من الصدوق فى الفقيه- أو ما عدا ما يخرج بعد العشرين فاقتدا للصفات- كما يستظهر من كلام سيدنا المصنف قدس سرّه فى المتن و فى استدلاله- أو مطلقا- كما تقدم أنه الأظهر، مع الكلام فى اعتبار الصفات فيما يرى بعد العاده قبل العشرين يوما، الذى حكى عن بعض مشايخنا- أو على حيضيه خصوص ما يخرج فى العاده- كما تقدم عن الجامع و كلام الشيخ مردد بينه و بين ما سبقه- أو حيضيه ما لم يتأخر عن عشرين يوما أو يفقد الصفات، كما تقدم أنه الأظهر بناء على تماميه دليل الصفات، و تقدم من الجواهر ما يقاربه.

هذا كله فى ذات العاده الوقتيه، و أما غيرها فهى خارجه عن مفاد صحيح الصحاف موضوعا، فيتردد الأمر فيها بين المنع من حيضها مطلقا أو مع استبانة

الحمل، و إمكانية مع حيضيه كل ما يحكم بحيضيته مع عدم الحمل، أو خصوص الواجد للصفات. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و منه نستمد العون و التوفيق.

تنبيهات

الأول: العشرون يوما في التفصيل المتقدم تبدأ من أول العادة،

لا من آخرها لأنه المنساق من المقابلة لرؤيه الدم في العادة أو ما قبلها، ولأن حسابها من آخر العادة يقارب العادة اللاحقه غالبا، فلا يبقى معه موضوع للتفصيل المذكور، بناء على ما هو الظاهر من جريانه مع انقطاع الحيض في بعض الأشهر ثم عوده، لإطلاق صحيح الصحاف، حيث يشمل الحاصل في العادة بعد الانقطاع.

الثاني: ما يخرج بعد العادة بعشرين يوما حيث لا يحكم عليه بالحيضيه لا يكون تكرره في وقته من أشهر الحمل موجبا لانقلاب العادة،

لأن أيام العادة هي أيام خروج الحيض لا أيام خروج مطلق الدم و إن لم يكن حيضا، فلا مجال للبناء على حيضيته في الشهر الثالث فما بعده.

الثالث: إذا تم دليل الصفات فلو كان بعض الدم واجدا لها دون بعض فهو خارج عن المتيقن من الدليل المذكور،

فيحكم بحيضيته بمقتضى الإطلاقات و إن كان المقدار الواجد لها دون أقل الحيض. بل حيث تقدم اختصاص الحكم بالحيضيه على ما يخرج في العادة أمكن الرجوع فيه إلى ما دل على أن الصفره في أيام الحيض حيض «١».

كما أنه لو تمت دعوى: أن دم الحيض لا- بد من اشتغال بعضه على الصفره تعين حمل الأ-حمر في دليل الصفات على حمرة البعض، فيدخل محل الكلام في موضوع الحكم بالحيضيه في الصحيح.

الرابع: الذي تقتضيه القواعد مشاركه الحامل لغيرها في حكم التحيض

برؤيه الدم مع الشك في استمراره ثلاثه أيام، الذي يأتي الكلام فيه في المسأله الرابعه إن شاء الله تعالى. لعموم أكثر الأدله الآتية لها أو كلها. و هو مقتضى الإطلاق المقامى

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض.

ص: ٧٩

لما تضمن من النصوص أنها قد تحيض، لظهور سكوته عن طريق إحراز حيضها في التحويل على الطريق المعهود في غيرها.

بل الظاهر مما تضمن أنها تمسك عن الصلاة إذا رأت الدم أو قذفت به أو نحو ذلك التحيض برؤيه الدم، لأنه وإن ورد لبيان الحكم الواقعي دفعا لتوهم عدم حيض الحامل - كما هو مصب السؤال - لا لبيان حكمها الظاهري عند الشك في استمرار الدم، إلا أن إناطه ترك الصلاة برؤيه الدم و دفعه اللذين هما من المحسوسات الوجدانية بمجرد رؤيه الدم ظاهر في المفروغيه عن ترتب العمل عليهما في الظاهر.

نعم، تقدم قوله عليه السلام في صحيح ابن الحجاج: «ترك الصلاة إذا دام» «١»، وقد يستظهر منه أنها لا تترك الصلاة إلا بعد دوامه المحمول على الدوام ثلاثة أيام، لعدم اعتبار غير ذلك قطعا. ولعله لذا استدل به الفقيه الهمداني قدس سره و بنصوص الصفات على عدم تحيض الحامل بمجرد رؤيه الدم في العاده، بل لا بد من استمراره ثلاثة أيام أو لكونه واجدا للصفات، بناء على ما سبق من شيخنا الأعظم قدس سره من حمل نصوص الصفات على الحكم الظاهري.

لكن تقدم منع تنزيل نصوص الصفات على ذلك، و أما الصحيح فحيث كان السؤال فيه عن رؤيه الحامل الدم كما تراه الحائض، فهو ظاهر في السؤال عن الحكم الواقعي في فرض استمرار الدم، و هو لا يناسب التقييد بالدوام في الجواب، و ليس حمله على بيان موضوع الحكم الظاهري بأولى من حمله على تأكيد اعتبار الدوام في الحكم الواقعي، أو على إرادته استمرار الدم في مقابل تقطعه الذي اشير إليه في صحيح حميد بن المشي المتقدم فيمن ترى الدفقه و الدفقتين في الأيام و الشهر و الشهرين، فلا يخرج به عما سبق.

الخامس: الحكم بعدم حيضه ما يخرج بعد العشرين يوما من العاده

كالصريح في كون النفي حقيقيا لا تنزيليا بلحاظ انتفاء الأحكام، كما يشهد به نفي لازم الحيضيه

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٢.

الفصل الثالث أقل الحيض ما يستمر ثلاثه أيام (١).

و هو كونه من الرحم مع عدم كونه موضوعا للأحكام. فيكون مانعا من العلم بحيضيه الخارج.

و لو لم يمنع منه فى مورد لزم حمل الحكم المذكور على القضييه الواقعيه الغالبية، ليرجع إليها فى مقام العمل ظاهرا عند الجهل بحال الدم، لورودها فى مقام ترتيب الأحكام، و ليست كقضييه عدم الحيض قبل البلوغ و بعد سن اليأس التى تقدم عدم الوجه فى حملها على حجيهِ الغلبه المفروضه. و حينئذ يترتب على الحيض المخالف للغالب أحكام الحيض العامه، بعد عدم سوق القضييه للنفى التنزيلي بلحاظ انتفاء الأحكام لتكون من سنخ المخصص للعمومات.

و أظهر من ذلك الحكم بحيضيه ما يخرج فى العاده، فانه و إن كان بلسان الإثبات بنحو القضييه الكليه الواقعيه إلا أنه لما أمكن خروج غير دم الحيض من الحامل فاستبعاد امتناع خروجه فى العاده عرفا صالحا للقرينيه على حمل القضييه على الظاهريه، بلحاظ أماريه العاده على الحيض أو أصاله كون الخارج فيها حيضا، فلا تنافى العلم بعدم حيضيه الدم، فلا تترتب أحكامه، و حملها على القضييه التنزيليهِ لبيان كونه بحكم الحيض و إن لم يكن حيضا بعيد جدا.

(١) قد صرح الأصحاب بأن أقل الحيض ثلاثه أيام، و نفى فى السرائر و التذكرة الخلاف فيه، كما ادعى الإجماع عليه فى الخلاف و الغنيه و المنتهى و جامع المقاصد و الروض و كشف اللثام و المدارك و محكى نهايه الأحكام و المختلف و الذكري

والتنقيح وغيرها، وعده الصدوق في أماليه من دين الإماميه، و في الجواهر: «إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا كاد يكون متواترا»، و قريب منه في طهاره شيخنا الأعظم، بل جزم بتواتر نقل الإجماع عليه.

و يشهد به النصوص المستفيضة، كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أقل ما يكون الحيض ثلاثه أيام و أكثره ما يكون عشره أيام» (١) و صحيح صفوان: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض.

فقال: أدناه ثلاثه و أبعده عشره» (٢)، و غيرهما.

نعم، تقدم صحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين. قال: إن كان دما عبيطا فلا تصل ذينك اليومين، و إن كان صفره فلتغتسل عند كل صلاتين» (٣)، و في موثق سماعه: «سألته عن الجاربه البكر أول ما تحيض فتتعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثه أيام يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدده أيام سواء. قال: فلها أن تجلس و تدع الصلاه ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشره، فإذا اتفق الشهران عدده أيام سواء فتلك أيامها» (٤).

و قد تقدم من شيخنا الأعظم و الفقيه الهمداني (قدس سرهما) حمل الأولى على إرادته التحيض ظاهرا بمجرد خروج الدم عند الشك في استمراره. و قد أصر عليه بعض مشايخنا هنا فيما حكى عنه بدعوى: أنه لا معنى للنهي عن الشيء السابق، فلا بد من كون المراد أنها متى رأت الدم تترك الصلاه، و هو حكم ظاهري.

و تندفع بأن التحيض متى رأت الدم إنما يكون حكما ظاهريا إذا أخذ في موضوعه الشك في استمراره بعد الفراغ عن التحيض معه واقعا، و لا إشعار بذلك في الصحيح، بل ظاهره إرادته الحكم الواقعي لدفع توهم عدم حيض الحامل، و يكون

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

مقتضى الجمع بينه و بين ما دل على اعتبار الاستمرار فيه كون الحكم المذكور مقيدا بالاستمرار مراعى به.

غايته أنا أشرنا فى ذيل المسأله السابقه إلى أن إناطه العمل بالرؤيه و عدم التنبيه على لزوم المراعاة ظاهر فى المفروغيه عن التحيض ظاهرا برؤيه الدم و عدم التوقف لأجل احتمال عدم الاستمرار. على أنه لم يتعرض فى الصحيح سؤالا و جوابا لحال رؤيه الدم، بل لحكم اليوم و اليومين، الظاهر فى خصوصيتهما، و هو لا يناسب الحكم الظاهرى.

و أشكل من ذلك حملة الموثق على ذلك أيضا. لأنه لا يناسب إقرار ما فى السؤال من فرض القعود و الطمث يومين و تكرره، كما لا يناسب إطلاق الحكم بحصول العاده مع اتفاق الشهرين فى عدد الأيام الظاهر فى إمكان استقرار العاده على اليومين.

فلا ينبغى التأمل فى ظهور الحديثين فى إمكان نقص الحيض عن ثلاثه أيام.

نعم، لا- مجال للتعويل على الموثق مع معارضه النصوص الكثيره له و ترجحها عليه بالشهره فى الروايه. بل الإجماع دليل قطعى على خلاف مضمونه.

و أما الصحيح فحيث كان مختصا بالحامل كان مقتضى الجمع العرفى تقييده للإطلاقات المذكوره، كما سبق و سبق التعرض لما يناسبه عند الكلام فى نصوص الصفات من مسأله حيض الحامل، لو لا ظهور الإجماع على خلافه لإطلاق معاقده، إلا أن يحتمل كون وجه إعراضهم عنه تخيل استحكام التعارض بينه و بين النصوص المذكوره. فتأمل.

و أما ما يأتى من الاستبصار من حملة على من ترى الدم اليوم و اليومين و يتم لها الثلاثه فى مده العشره، بناء منه على عدم اعتبار التوالى فى الثلاثه عملا بمرسل يونس الآتى. فهو بعيد جدا، لأنه و إن كان بين المرسل المتضمن عدم حيضه اليومين إذا لم تتم الثلاثه فى العشره و الصحيح عموم من وجه، إلا أن حمل المرسل على غير الحامل التى هى الفرد غير المتعارف أقرب عرفا من حمل الصحيح على من تتم لها الثلاثه، لاحتياجه إلى عناية يبعد معها جدا إهمال التنبيه عليه.

و أشكل منه ما عن الراوندى فى الأحكام من جعل الصحيح قرينه على حمل المرسل على خصوص الحامل، و الاقتصار عليها فى عدم اعتبار التوالى فى الثلاثه، مع اعتباره فى غيرها. إذ فيه - مضافا إلى ما سبق - أن حمل المرسل على خصوص الحامل بعيد جدا، بعد كونها الفرد غير المتعارف المغفول عنه.

هذا و الأصحاب رضى الله عنهم بعد أن اتفقوا على أن أقل الحيض ثلاثه أيام اختلفوا فى اعتبار التوالى فيها و عدمه، فذهب جملة منهم إلى اعتبار التوالى، كما فى الفقيه و الهدايه و إشاره السبق و السرائر و الشرائع و جملة من كتب العلامه و الشهيدين و المحقق الثانى - مما عثرنا عليه أو حكى عنه - و هو ظاهر الغنيه و المعتبر و محكى الكافى، كما هو المحكى عن جمل الشيخ و عقوده و المقتصر و التنقيح و عن والد الصدوق و المرتضى و محكى ابن الجنيد و غيرهم، و جعله فى المبسوط الأحوط.

و نسبه للأكثر فى التذكرة و جامع المقاصد و كشف اللثام، و جعله الأشهر فى محكى نهايه الأحكام، و المشهور فى المسالك و محكى الذكرى و شرح المفاتيح، و الأظهر بين الأصحاب فى محكى كشف الرموز، و لم أعثر على مخالف صريح فيه بعد الشيخ إلى الأردبيلي.

و ذهب إلى عدم اعتبار التوالى فى النهايه و التهذيبيين «١»، و جواهر القاضى و محكى المهذب و مجمع البرهان، و نسبه فى المبسوط إلى بعض أصحابنا، و قواه فى كشف اللثام و استظهره فى الحقائق «٢»، مدعى ميل جملة من متأخري المتأخرين إليه منهم الحرّ فى

(١) فإنه و إن لم يصرح به فى التهذيب إلا أنه بعد أن ذكر أن الحائض إذا رأت الدم أقل من ثلاثه أيام فليس بحيض قال: (و يؤيد ذلك ما أخبرنى به الشيخ ...) و ذكر مرسله يونس الآتيه الصريحه فى ذلك. و قال فى الاستبصار تعقيبا على صحيح إسحاق المتقدم فى الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين: (فلا ينافى هذا الخبر ما قدمناه من أن أقل الحيض ثلاثه أيام، لأن الوجه فيه أن ترى الدم اليوم و اليومين دما متواليا و ترى تمام الثلاثه فى مده العشره، لأن الحائض متى رأت الدم فى مده العشره أيام ثلاثه أيام كانت حائضا و إن لم يكن ذلك متواليا حسبما روينا فى كتاب تهذيب الأحكام فى روايه يونس).

(٢) على تفصيل يأتى التنبيه إليه إن شاء الله تعالى.

رسالته و بعض علماء البحرين.

و قد يظهر التردد من الوسيله و المعتبر لقوله فى الأول فى بيان أقل الحيض:

«و هو ثلاثة أيام متواليات. و روى مقدار ثلاثة أيام من عشره» و اقتصاره فى الثانى على نسبة عدم اعتبار التوالى للروايه.

و قد تقدم عن الراوندى التفصيل بين الحامل و غيرها، كما تقدم وجهه و دفعه، فالمهم حجه القولين الأولين.

أما اعتبار التوالى

فقد استدل له بوجوه..

الأول: الاحتياط،

و هو ممنوع صغرى و كبرى، كما لا يخفى.

الثانى: استصحاب عدم الحيض.

و قد استشكل فيه.. تاره: بما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه و غيره من أنه من استصحاب المفهوم المردد الذى لا يجرى على التحقيق. و قد يتجه بناء على كون مفهوم الحيض شرعياً، حيث قد يحتمل أخذ التوالى فيه، و قد سبق فى أول الفصل المنع من ذلك و أنه أمر عرفى و أن تحديد الشارع له راجع إلى تحديد مصاديقه، و لا يظن من أحد احتمال أخذ التوالى فى مفهومه عرفاً، و غايه ما يحتمل كونه من لوازمه التى يدل عدمها على عدمه، فليس الشك حينئذ إلّا فى مصداقه، و مقتضى الاستصحاب عدمه لليقين به سابقاً.

نعم، لو قيل برجوع التحديدات الشرعيه للحيض إلى تحديد أحكامه بلسان تحديد موضوعها مع عموم عنوانه حقيقه، كان مرجع الشك فى اعتبار التوالى إلى الشك فى التخصيص الذى لا يعتد به فى قبال العموم. لكن يأتى إن شاء الله تعالى المنع من ذلك، كما تقدم فى نظائره.

و اخرى: بمعارضته باستصحاب عدم الاستحاضه، لأنها أيضاً ذات أحكام خاصه، فاستصحاب عدمها يقتضى انتفاء تلك الأحكام.

وقد يجاب عنها بوجهين:

أولهما: أنه إن قلنا بعدم الوساطة بين الحيض و الاستحاضه في ذات الدم غير

ص: ٨٥

النفساء و ذات العذره و القرحة فأصاله عدم الحيض محرزه للاستحاضه و حاكمه على استصحاب عدمها، بناء على أن المستفاد من النصوص و الفتاوى أن المرأه ذات الدم إذا لم تكن حائضا و لا ذات قرحة أو عذره فهي مستحاضه، على ما يأتي الكلام فيه فى مبحث الاستحاضه و إن قلنا بثبوت الواسطه بينهما فلا تعارض بين الأصلين، بل يجريان معا، و يحكم بعدم ترتب أحكام كل منهما. إلا أن يعلم من الخارج بأحدهما إجمالا، فيعلم بكذب أحد الأصلين.

ثانيهما: أنه لما كان استصحاب عدم كل من الأمرين لا يحرز أحكام الآخر فلا تعارض بين الاستصحابين ذاتا.

غايته أن مقتضى استصحاب عدم الحيض وجوب الصلاه و الصوم و مقتضى استصحاب عدم الاستحاضه عدم وجوب تجديد الوضوء و الغسل لهما، مع العلم بكذب أحد الأمرين و عدم مشروعيه الصلاه و الصوم بدون التجديد بناء على دوران الدم بين الحيض و الاستحاضه.

و لازم ذلك سقوط استصحاب عدم الاستحاضه للقطع بعدم فعلية الخطاب بأثر عدمها، و هو عدم وجوب التجديد، المانع من التعبد به ظاهرا باستصحابه، أما مع الحيض فلأن وجوب التجديد لما كان غيريا لمقدميته للصلاه و الصوم فلا موضوع للسعه بنفى وجوبه مع عدم وجوبهما من جهة الحيض، و أما مع عدمه و ثبوت الاستحاضه فلو وجب التجديد تبعا لوجوبهما.

و إذا لم يجر استصحاب عدم الاستحاضه وجبت الصلاه و الصوم بمقتضى استصحاب عدم الحيض و وجب تجديد الغسل و الوضوء لهما للقطع بعدم صحتهما بدونه.

فالمقام نظير ما لو علمت المرأه فى أثناء الوقت بأنها إما أن تكون قد صلت ذات الوقت أو استحيضت، حيث لا- يجرى استصحاب عدم الاستحاضه فى حقها، للعلم بعدم فعلية أثره على تقدير الصلاه، و عدم ثبوته على تقدير عدمها، فلا يمكن التعبد به ظاهرا باستصحابه، بل لا يجرى الأصل إلا فى الصلاه، فإن أحرزها- كما فى مورد

قاعده الفراغ- فهو، و إلا لزم الاتيان بها بعد التجديد، للعلم بطلانها بدونه.

هذا و قد تعرض شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه لما يقرب من هذين الوجهين فى الجواب عن الإشكال المذكور، و أطال سيدنا المصنف قدّس سرّه فى تعقيبه، و الظاهر أنه لا مجال لما ذكره على التقريبين المتقدمين. فلاحظ.

و بالجمله: الظاهر تماميه الاستصحاب المذكور فى نفسه. إلا- أن يكون محكوما لقاعده الإمكان أو لاطلاقات أدله التحيض بخروج الدم فى العاده أو بالصفات، بناء على عمومها لصوره عدم التوالى، أو للنص المستدل به على عدم اعتبار التوالى، بناء على نهوضه بذلك. و يتضح الحال فى ذلك فيما يأتى إن شاء الله تعالى.

و الاستصحاب المذكور مغن عن استصحاب أحكام الطاهر الذى استدل به غير واحد، لأنه سببى بالإضافه إليه. مع الإشكال فيه فى نفسه بأنه بالإضافه إلى الأحكام التى لم يدخل وقتها قبل رؤيه الدم تعليقى لا يجرى على التحقيق، و بالإضافه للأحكام التى دخل وقتها غير محرز فيه بقاء الموضوع، لاحتمال أخذ عدم الحيض قيذا فى موضوعها.

و أشكال من ذلك التمسك بأصالة البراءه من تكاليف الحائض، كحرمة دخول المساجد و تمكين الزوج من الوطء و نحوهما. لمعارضتها بأصالة البراءه من تكاليف الطاهر كوجوب الصلاه و الصوم و تمكين الزوج من الوطء، حيث يعلم إجمالا بثبوت أحد التكليفين الملزوم بالاحتياط مع إمكان الجمع، و التخيير مع عدمه. إلا- أن يكون هناك ما ينحل به العلم الإجمالى من دليل أو أصل محرز لأحد الأمرين، كاستصحاب عدم الحيض، الذى هو العمده فى تقريب الأصل.

الثالث: عموم أحكام الطاهر،

بدعوى: لزوم الاقتصار فى تخصيصه بأدله أحكام الحائض على المتيقن مع إجمال المخصص بسبب إجمال الحيض. و هو مبنى على احتمال اعتبار التوالى فى مفهوم الحيض. و قد سبق فى الوجه الثانى المنع من ذلك، بل المحتمل كونه من لوازمه الخارجيه، فالشك فيه مع عدمه شك فى المصداق لا فى المفهوم، و لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه من طرف الخاص، إلا مع

إحراز عدمه بأصل أو نحوه.

الرابع: الرضوى:

«و إذا رأَت يوماً أو يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثه أيام متواليات» بدعوى: انجباره بالشهره العظيمه، بل فى الرياض: «و لا دليل فى المقام سواه». كما اقتصر عليه فى المستند.

و يندفع بما ذكرناه و ذكره غير واحد فى غير مقام من أنه لا يكفى فى انجبار الخبر موافقته لفتوى المشهور، بل لا بد فيه من اعتمادهم عليه، و هو غير حاصل فى المقام بعد عدم إشارتهم له. نعم، مطابقه عباره الصدوق فى الفقيه و الهدايه له قد يكون أماره على اعتماده عليه.

لكنه ليس بنحو صالح لإثبات حجيته، و لا سيما مع غموض حال الرضوى.

بل لا ريب فى أن دعوى انجبار مرسل يونس الآتى بعمل الشيخ أولى من ذلك.

الخامس: ما فى المدارك من أن المتبادر من قولهم عليهم السلام: أدنى الحيض ثلاثه و أقله ثلاثه، كونها متواليه.

و قد تصدى غير واحد لتقريب التبادر المذكور.

و حاصل ما يقال فى وجهه: أن ظاهر أدله التقدير فى طرفى القله و الكثره بيان اختلاف أفراد الحيض فى الأمد، و حيث كان الحيض استمرارياً و وحده الأمر الاستمرارى المقومه لفرديته بعدم انقطاعه، كان ظاهر التحديد المذكور اعتبار وجود الحد فى الحيض الواحد المستمر المستلزم لاعتبار التوالى.

نعم، لو كان التحديد للجنس الحاصل فى الخارج مطلقاً أو خصوص ما تلبس الشخص به منه لم يعتبر فيه الاستمرار، كما لو قيل: جلوسى فى المسجد ثلاثه أيام.

إلا أنه لا مجال له فى المقام، بقريته التحديد فى طرف الكثره، لما هو المعلوم من أن تمام الحيض أو حيض المرأه الواحده يزيد على عشره أيام كثيراً.

و مثله ما لو امتنع رجوع التحديد للفرد، كالصوم ثلاثه أيام، و الحج ثلاث سنين، حيث لا يزيد الفرد الواحد من الصوم عن اليوم الواحد، و لا يستغرق الحج الواحد إلا أياماً قليله، فيلزم حمله على محض تحقق ثلاثه أفراد فى الأزمنه الثلاثه،

و يكون مقتضى إطلاقه عدم اعتبار التوالى.

إلا أن يراد منه بنحو من العناية وحده المجموع الاعتباريه، تبعا لتعاقب أجزائه التى يصدق معها الاستمرار، و لذا يقال: صمت من أول الشهر إلى نصفه، فيعتبر التوالى حينئذ.

و منه يظهر أنه لا مجال لما فى الجواهر من النقص بالندر و اليمين، لاختلاف الحال فيهما ثبوتا حسب اختلاف المتعلق فى رجوع التحديد فيه للفرد، أو لبيان عدد الأفراد، و إثباتا حسب اختلاف القرائن و المناسبات.

و مثله دعوى: أن اعتبار التوالى فى الأقل يقتضى اعتباره فى بقية المراتب، مع أنه لا إشكال فى عدم اعتباره فيها. و لذا لو رأت الدم ثلاثه أيام مثلا- ثم انقطع يومين و عاد قبل العشره كان المجموع إلى العشره حيزا. لان دفاعها بأن ذلك للدليل الخاص المخرج عما تقتضيه القاعده المتقدمه فيلزم الاقتصار فيه على المتيقن منه، و هو ما إذا حكم بحيضيه السابق لاستمراره ثلاثه أيام.

بل بناء على حيزيه النقاء المتخلل لا يكون ذلك خارجا عن القاعده، لتحقق التوالى فى تمام الحيض الواحد المركب من أيام الدم و أيام النقاء.

و دعوى: أن البناء على وحده الحيض و استمراره فيه بلحاظ النقاء المتخلل يقتضى البناء عليه فى أقل الحيض أيضا.

مدفوعه: بأنه لا إشكال فى عدم البناء عليه فيه، و لذا لو رأت الدم يومين بينهما يوم نقاء لم يكن المجموع مصداقا لأقل الحيض. بل لا بد فى الحكم بحيضيه النقاء المتخلل من قابليه الدم الأول لأن يكون حيزا بنفسه، و هو لا يكون إلا باستمراره ثلاثه أيام، لأنه المتيقن من مورد النص.

هذا حاصل ما يقرب به هذا الوجه حسبما يتحصل من مجموع كلماتهم بعد تمييزه بما يقتضيه المقام. و قد أطلنا الكلام فيه لأنه عمده الوجوه بعد الأصل.

لكنه يشكل بأن وحده الأمر الاستمرارى المقوم له فرديته إنما تكون بعدم

انقطاعه إذا لم تكن هناك جهة أخرى صالحه لاعتبار وحدته و فرديته، فالطواف مثلا و إن كان أمرا استمراريا إلا أنه حيث لم يشرع إلا السبعة أشواط فوحده شرعا إنما تكون بإكمال السبع و لو مع تخلل الفصل بين أجزاءه، كما أن عدم تخلل الفصل بين الأربعة عشر شوطا لا يوجب كونها طوافا واحدا.

و فى المقام حيث كان مبنى الحيض على خروج الدم فى نوب متفرقه يقتضيها طبع المزاج فقد تدرك المرأة كون الحيض المتقطع من نوبه واحده مما تقتضيه طبيعه مزاجها، و أن تقطعه لضعف الدفع أو لوجود المانع، فاعتبار التوالى بالوجه المتقدم موقوف على كون فرديه الحيض و وحدته التى يبتنى عليها التحديد بالثلاثة بلحاظ استمراره، لا بلحاظ النوب المشار إليه، و لا قرينه على حمل دليل التحديد على الأول.

بل الظاهر انصرافه للثانى، لارتكازيه الجبهه التى ذكرناها. و لذا لا يشك فى بناء العرف - مع قطع النظر عن التحديدات الشرعيه - على أن المرأة التى يتخلل دمها الشهرى يوم نقاء مثلا - تحيض فى شهرها حيضه واحده متقطعه، لا - حيضتين، بخلاف ما لو حاضت فى أول الشهر و آخره، فىكون مقتضى الإطلاقات المقاميه لنصوص التحديد الحمل عليه.

و لا سيما مع الجرى عليه فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قال:

إذا رأت المرأة الدم قبل عشره أيام فهو من الحيضه الأولى، و إن كان بعد العشره فهو من الحيضه المستقبليه» (١)، و موثقتة عنه عليه السلام: «قال: أقل ما يكون الحيض ثلاثه، و إذا رأت الدم قبل عشره أيام فهو من الحيضه الأولى، و إذا رأتة بعد عشره أيام فهو من حيضه أخرى مستقبليه» (٢).

لظهورهما فى عدّ الدميين فى العشره حيضه واحده، لا حيضتين، و هو لا يكون إلّا بلحاظ ما ذكرنا. و نحوهما فى ذلك صحيحه عبد الرحمن الآتيه و غيرها.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١١.

و دعوى: أن المراد بها إلحاق الدم الثانى بالأول فى كونه حيضاً، لا بيان الوحده بينهما ليستكشف بذلك ابتناء وحده الحيض المقومه لفرديته على أمر غير الاستمرار.

مدفوعه بمخالفه ذلك للظاهر، بل المناسب له الاقتصار على الحكم بحيضيه الثانى، لا-الحكم عليه بأنه من الحيضه الأولى بخصوصها.

و من ثم استدل بحديثى محمد بن مسلم على عدم اعتبار التوالى، لأن مقتضى إطلاقهما أن الدميين فى العشره حيض واحد وإن كان الأول دون الثلاثه، بل يكتفى ببلوغ مجموعهما الثلاثه.

و أما ما يظهر من المعبر وغيره من أن مضمونها إلحاق الدم الثانى بالحيضه الأولى، و هو إنما يتم مع حيضه الدم الأول، و مقتضى نصوص التحديد عدم حيضته إلا ببلوغه ثلاثه أيام.

فيدفعه: أن كون الدم المتأخر من الحيضه الأولى مستلزم لكون الدم الأول مهما بلغ بعض الحيضه لإتمامها، و نصوص التحديد إنما تقتضى اعتبار الثلاثه فى تمام الحيضه لا فى بعضها.

نعم، قد يشكل الاستدلال المذكور بما ذكره الفقيه الهمداني من أن الحديثين بصدد إلحاق الدم بإحدى الحيضتين بعد الفراغ عن تماميه شروط الحيض، و ليسا بصدد بيان شروطه، ليكون لهما إطلاق بنفى اعتبار التوالى فيه.

لكن هذا إنما يمنع مما صدر من غير واحد من الاستدلال بهما على نفى التوالى، و لا ينافى كشفهما عن أن وحده الحيض التى هى المعيار فى التحديد بالثلاثه بلحاظ النوبه الطبيعیه و لو مع التقطع، التى عرفت أنها المنصرف إليها عرفاً، دون استمرار خروج الدم.

و لعله لأجل ذلك استدل بعضهم بإطلاق أدله التحديد بالثلاثه أيام على عدم اعتبار التوالى.

و إن كان قد يشكل بأن واجديه المتفرق للحد المذكور لا يقتضى الحكم

بحيضيته، لعدم سوق أدله التحديد لبيان حيضيه كل دم واجد للحد، بل لبيان عدم حيضيه الفاقد له، و لذا لا تنافى أدله سائر شروط الحيض.

غايه الأمر عدم نهوض أدله التحديد بنفى حيضيه الدم المتفرق، و يحتاج إثبات حيضيه أو نفيها للدليل.

اللهم إلا أن يكون الدليل على حيضيه هو الدليل على حيضيه المستمر ثلاثه أيام من عموم ما دل على التحيض برؤيه الدم مطلقا أو فى العاده أو بالصفات، إذ لا- فرق بينهما إلا- بلحاظ احتمال اعتبار التوالى لدعوى كونه مقتضى أدله التحديد، فإذا ظهر قصورها عن ذلك و أن مقتضى إطلاقها عدمه تعين الرجوع فى البناء على حيضيه المتفرق إلى ما يرجع إليه فى المستمر. و لعل هذا هو مراد من استدلال بإطلاق نصوص التحديد.

هذا كله بناء على اعتبار الاستمرار فى الأيام الثلاثه على تقدير اعتبار التوالى فيها. أما لو قيل بعدم اعتباره و أنه يكفى وجود الدم فى كل يوم من الأيام الثلاثه- كما يأتى من غير واحد- فلا يتم الوجه السابق فى تقريب ظهور نصوص التحديد فى التوالى، لابتناؤه على اعتبار الاستمرار فى وحده الحيض التى هى موضوع التحديد. و حينئذ يكون الاستدلال بإطلاق نصوص التحديد لنفى اعتبار التوالى أظهر. و ما فى الروض و غيره من ظهورها فى اعتبار التوالى غير ظاهر المأخذ.

هذا و قد استدلل الشيخ و من تبعه على عدم اعتبار التوالى- مع قطع النظر عن الإطلاقات المذكوره- بمرسله يونس عن أبى عبد الله عليه السلام قال فى حديث: «فإذا رأت المرأة الدم فى أيام حيضها تركت الصلاة فإن استمر بها الدم ثلاثه أيام فهى حائض، و إن انقطع الدم بعد ما رآته يوما أو يومين اغتسلت وصلت و انتظرت من يوم رأت الدم إلى عشره أيام، فإن رأت فى تلك العشره أيام من يوم رأت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثه أيام فذلك الدم الذى رآته فى أول الأمر مع هذا الذى رآته بعد ذلك فى العشره هو الحيض، و إن مرّ بها من يوم رأت الدم عشره أيام و لم تر الدم فذلك اليوم و اليومان الذى رآته لم يكن الحيض إنما كان من عله إما قرحه فى جوفها و إما من

الجوف، فعليها أن تعيد الصلاة تلك اليومين التي تركتها، لأنها لم تكن حيضا... وإن تم لها ثلاثة أيام فهو من الحيض، وهو أدنى الحيض، ولم يجب عليها القضاء...» (١).

وقد استشكل فيه تاره: بإرسال الخبر. و أخرى: بأن راويه عن يونس إسماعيل بن مرار الذي لم ينص على توثيقه أحد.

و يندفع الأول بما تقدم في مبحث تحديد الكر عن الشيخ و الشهيد (قدس سرهما) من إجماع الطائفة على العمل بمراسيل يونس، لأنه لا يروى و لا يرسل إلا عن ثقة، المؤيد بما تضمن من الروايات إرجاع الرضا عليه السلام إليه في معالم الدين «٢»، الظاهر في اعتماده عليه السلام عليه في معرفه أحاديثهم و حسن انتقائه لها، و بما ورد بسند صحيح من تشديده في قبول الروايات و كثره رده لها حتى قيل له في ذلك فاعتذر بكثرة الكذب عليهم عليهم السلام «٣». فراجع.

و الثاني بأن الظاهر كون روايات إسماعيل من كتب يونس التي حكى عن ابن الوليد تصحيح رواياتها إلا ما رواه محمد بن عيسى عن يونس، كما حكاه بعض مشايخنا.

و بأن الظاهر كون الرجل من رواه كتاب نواذر الحكمة، لوقوعه في سند مؤلفه لروايه في صوم المكارى و إتمامه «٤»، مع عدم روايه الأصحاب له في الفقه غير كتاب نواذر الحكمة، و لم يستثنه القميون من رجال الكتاب المذكور كما استثنوا غيره، بنحو يظهر منه أن منشأ الاستثناء عدم ثبوت وثاقه الرجل عندهم، حيث يظهر من ذلك توثيقهم لإسماعيل في الجملة. و بكثرة روايه إبراهيم بن هاشم - الذى هو من الأجلاء، حتى قيل أنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم - عنه فقد نقل بعض مشايخنا أنه روى عنه فيما يزيد عن مائتى مورد، إذ يبعد جدا عدم وثاقته عنده مع ذلك، فإن ذلك كله كاف في استفادته وثاقه إسماعيل، و لا سيما مع ظهور معروفية رواياته بين الأصحاب

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب صفات القاضى حديث: ٣٣، ٣٤، ٣٥.

(٣) رجال الكشى طبع النجف الأشرف ص: ١٩٥.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب صلاة المسافر حديث: ١.

و اعتمادهم عليها فى الجملة.

مضافا إلى ظهور اعتماد الكلينى و الشيخ و ابن البراج على الروايه و حكايه الشيخ مضمونها عن بعض الأصحاب.

و أما ما فى الروض من طعن الروايه بالشذوذ، فهو لا يرجع إلى محصل. إذ لو أريد به شذوذها بلحاظ روايات الأصحاب، فليس هناك ما ينافيها صريحا، غاية الأمر دعوى انصراف نصوص التحديد للثلاثة المتواليه، و هو لو تم لا يوجب شذوذ الروايه، بل يلزم رفع اليد بها عنه لصراحتها.

و إن أريد به شذوذها عما عليه الأصحاب، فقد اعترف هو بأن اعتبار التوالى مذهب الأكثر، و لم يدع أحد الإجماع عليه، و كيف يمكن دعوى شذوذ روايه عمل بها من عرفت و ظاهر ابن حمزه و المحقق التردد لأجلها.

و اشكل من ذلك ما عن الجامع من أن الكل على خلافها.

هذا و أما ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى تقريب عدم منافاتها لما عليه الأكثر، من إمكان دعوى أن قيد التوالى فى كلامهم لبيان أقل أيام قعود المرأه و إن لم يستمر فيها الدم، دفعا لتوهم كون النقاء المتخلل طهرا، ليصح مقابله بأكثر أيام الحيض، حيث يراد به أكثر أيام قعودها و إن لم يستمر فيها الدم، فإن أريد بالأقل أقل أيام الدم لزم إما عدم مراعاة المقابله بينه و بين الأكثر، أو حمل الأكثر على خصوص أيام الدم، مع إهمال أكثر أيام القعود.

فهو مخالف للظاهر جدا، لظهور حالهم فى الإشاره لمفاد نصوص التحديد الظاهره فى إرادته زمان الدم فى طرفى القله و الكثره، لأنه المفهوم عرفا من الحيض، بل هو المقطوع به فى بعضها كصدر مرسله يونس المتقدمه «١»، المتضمن تفریع الأكثر و الأقل على كثره دم المرأه و قلتها. و القعود فى غير أيامه لو تم قد تعرضوا له فى مقام آخر و استدلوا عليه بنصوص أقل الطهر، كما يأتى إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٤.

و لو حملت نصوص أقل الحيض على زمان القعود لزم إهمالها لأقل أيام الدم الذى يحتاج لبيانه، كما لزم إهمالهم له تبعاً لها، و انحصار الدليل عليه بمرسله يونس، الداله على عدم اعتبار التوالى.

بل بعض كلماتهم كالصريحه فى إرادتهم من مورد اعتبار التوالى أيام الدم، حيث تعرضوا فى بيان الخلاف فيه للقول بعدم اعتبار التوالى أيام الدم، لا للقول بكون النقاء المتخلل طهراً، كما فرغوا عليه الكلام فى كيفية وجود الدم فى الأيام الثلاثة.

و من هنا لا مجال لإنكار مخالفه الأكثر لمفاد المرسله. و لذا ذكر شيخنا الأعظم قدس سرّه أنه يقوى العمل بها، لقوتها دلالة و سنداً، لو لا مخالفتها للشهره العظيمة.

لكن الظاهر عدم موهنيه الشهره المذكوره لها بعد اعتماد من عرفت من القدماء عليها، و لا سيما مع قرب استناد بعض القائلين باعتبار التوالى إلى الاحتياط أو الأصل أو نحوهما من الوجوه الاجتهاديه من دون أن يبتنى على اطلاعهم على ما يوهن الروايه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

بقي فى المقام أمور..

الأمر الأول: أن الذى صرح به الشيخ و نسبه لبعض أصحابنا لزوم كون الثلاثة فى ضمن العشره،

و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه، بل ادعى الاتفاق عليه فى المنتهى، و أن الخلاف إنما هو فى لزوم توالى الثلاثه زائداً على ذلك. و تقتضيه مرسله يونس المتقدمه.

و ظاهرهم ذلك أيضاً فيما إذا كان الدم الأول بقدر أقل الحيض أو أزيد، ففى محكى نهايه الأحكام: «و لا قائل بالالتقاط من جميع الشهر و إن لم يزد مبلغ الدم عن الأكثر» فمرجه إلى لزوم كون الحيضه الواحده فى ضمن عشره أيام و إن كانت متقطعه.

لكن ظاهر الحدائق الاكتفاء بعدم فصل أقل الطهر بين الدميين، فلو رأته يومين أو ثلاثه ثم نقيت تسعه أيام ثم رأته خمسه أيام كان المجموع حيضه واحده فإن مصب كلامه و إن كان هو كون النقاء المتخلل بين الدميين طهراً لا- حيضاً، إلا أن ظاهره المفروغيه عما ذكرناه.

و لازمه إمكان تفرق الحيضه الواحده فى واحد و تسعين يوما، بأن تنقى بعد كل يوم تسعه أيام، بناء على ما هو الظاهر من إمكان التلقيح بين أكثر من دميين، بل بناء على إمكان التلقيح بين ساعات الدم لا خصوص أيامه يمكن تفرق الحيضه الواحده فى أكثر من ذلك بكثير، بأن تراه كل مره ربع يوم أو أقل ثم تنقى تسعه أيام و هكذا حتى يكمل لها أكثر الحيض، و هو من البعد بمكان.

و كيف كان، فيظهر منه الاستدلال لذلك بحديثى محمد بن مسلم المتقدمين فى الاستدلال على اعتبار التوالى بأدله التحديد بثلاثه أيام. و صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأه إذا طلقها زوجها متى تكون [هى] أملك بنفسها؟ قال: إذا رأت الدم من الحيضه الثالثه فهى أملك بنفسها.

قلت: فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرئها. فقال: إذا كان الدم قبل عشره أيام فهو أملك بها، و هو من الحيضه التى طهرت منها، و إن كان الدم بعد عشره أيام فهو من الحيضه الثالثه، و هى أملك بنفسها» (١)، حيث التزم بأن المراد فى هذه النصوص من العشره أيام التى يخرج الدم قبلها هى العشره من حين انقطاع الدم الأول، لا من حين خروجه، لأن ذلك هو المراد بالعشره التى يخرج الدم بعدها، لأن كون الثانى حيضه مستقلة عن الأول مشروط بمضى أقل الطهر، فلو حملت العشره التى يخرج الدم قبلها على العشره من حين خروج الدم لزم عدم التطابق بين العشريتين.

و أصرح منها فى ذلك الرضوى: «و الحد بين الحيضتين القراء، و هو عشره أيام بيض، فإن رأت «٢» الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشره أيام بيض فهو ما بقى من الحيضه الأولى، و إن رأت الدم بعد العشره البيض فهو ما تعجل من الحيضه الثانيه» (٣).

و أجيب عنه بأن حمل حديثى محمد بن مسلم على ما ذكره مستلزم لتقييد صدرهما بما إذا لم يتجاوز الدميان العشره أيام، و ليس هو بأولى من حمل العشره على

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد حديث: ١.

(٢) كذا نقل فى الحقائق و المستند، و فى المطبوع من الرضوى و مستدرک الوسائل: (زاد) و الظاهر أنه تصحيف.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٩ من أبواب الحيض حديث: ١.

العشره من حين رؤيه الدم، مع تقييد ذيله بمضى أقل الطهر بين الدمين.

لكنه يشكل بأن تقييد الذيل بمضى أقل الطهر بعيد جدا، لما فيه من إهمال موضوع الإلحاق المذكور فى الحديثين عرفا، و جعل الموضوع أمرا آخر غير مذكور، و ليس هو كتقييد الصدر بعدم تجاوز الدمين العشره، إذ لا يستلزم إهمال موضوع الإلحاق المذكور فى الحديثين، بل تقييد مورده.

نعم، بعد التقييد المذكور قد يقرب ما أشرنا إليه آنفا من كون الحديثين بصدد بيان ما يمكن إلحاق الدم به من الحيضتين، لا بصدد فعلية الإلحاق، ليكون ظاهرهما تحديد موضوعه و يتعين حملة على ما ذكره فى الحدائق مع الالتزام بالتقييد المذكور.

و لا أقل من الالتزام بذلك فى فقره الثانيه، لقوله عليه السّلام فى صدر الموثقه: «أقل ما يكون الحيض ثلاثه»، حيث قد يوجب انصراف العشره فيها إلى العشره من رؤيه الدم كالثلاثه، و تكون قرينه على إرادته ذلك فى الصحيح أيضا، لأن الظاهر أنه بعض منها و يلزم بما ذكرنا.

و بالجمله: إن لم يكن الحديثان ظاهرين فى العشره من حين رؤيه الدم فلا أقل من إجمالهما و عدم ظهورهما فى العشره من حين انقطاعه.

و أما صحيح عبد الرحمن فهو ظاهر- بسبب عدم تعيين مبدأ العشره فيه مع فرض تعجيل الدم قبل القرء فى السؤال- فى إرادته العشره قبل أيام القرء التى تكون غالبا بعد مضى أقل الطهر من الدم الأول، لغلبه كون الدم دون العشره، بل هو المتعين فى مورد الصحيح، لتضمنه الترديد فى إلحاق الدم الثانى بين الحيضتين الظاهر فى المفروغيه عن قابليه الحيضه الأولى لذلك من حيثيه كميّه الدم، فيكون واردا لتحديد تعجيل الحيض الذى تضمنته بعض النصوص، كموثق سماعه: «سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها. فقال: إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاه، فإنه ربما تعجل بها الوقت» (١). و قد وقع الكلام بينهم فى تحديده تبعا للنصوص.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

نعم، الظاهر عدم إمكان البناء على إلحاق الدم بالحیضه الأولى بمجرد تقدمه على القرء بأكثر من عشره أيام، بل لا بد إما من تقييده بما إذا كان فى ضمن العشره أيام من حين رؤیه الدم الأول- ليطابق القول المشهور- أو من حين انقطاعه- ليطابق ما فى الحدائق- أو حمل العشره فيه على العشره بأحد المعنيين السابقين ليطابق أحد القولین أيضا.

و الكل بعيد، لأن الأول- مع ما فيه من إلغاء موضوع الإلحاق المذكور فى الصحيح- لا بد فيه من التقييد أيضا بما إذا كان تمام الدميين فى ضمن عشره أيام، و هو لا يناسب مورد السؤال، لظهوره فى الفصل المعتد به بينهما، حتى يحتمل كون الثانى حیضه مستقلة و يسأل عنه.

و الثانى- مع ما فيه من إلغاء موضوع الإلحاق أيضا- لا بد فيه من التقييد بما إذا لم يتجاوز الدمیان عشره أيام، و هو بعيد فى مفروض السؤال، و هو ما إذا كان كل من الدميين صالحا لأن يكون حیضه تامه، لأن زياده الحیضه على خمسہ أيام هو الشائع الغالب، فيبعد إرادته ما عداه من الإطلاق.

و الثالث- مع رجوعه إلى أحد الوجهين السابقين، فيستلزم لازمه- مخالف فى نفسه لظاهر الصحيح.

فلعل الأقرب حمل كونه من الحیضه السابقه على كونه حقيقه من بقیه دمها الذى لم يخرج بها و إن لم يكن جزءا منها عرفا و لا شرعا، فلا- تجرى عليه حدودها و لا يحكم بأحكامها، لعدم سوقه لتحديد الحیضه السابقه فى مقام النظر لأثرها كى لا يناسب حملة على بيان أمر واقعى غير شرعى، بل لبيان نفى أثر كونه حیضه مستقلة، و هو بينونه المطلقه به، لأن ذلك هو الوجه المسئول عنها، و هو يجتمع مع كون الإلحاق بالسابقه واقعا لا شرعا.

و لا مجال لتظيره فى حديثى محمد بن مسلم، لأن تعقيب التفصيل المذكور فيهما لقوله عليه السلام فى الموثقه: «أقل ما يكون الحیض ثلاثه» ظاهر فى كونه من شئون تحديد الحیض ذى الأحكام.

و الظاهر أن ما ذكرنا في صحيح عبد الرحمن أقرب مما ذكره فيه شيخنا الأعظم قدس سرّه من احتمال حمل (من) في قوله: «و هو من الحيضه التي طهرت منها» على كونها ابتدائية لبيان أن الدم استحاضه ناشئه من الحيضه السابقه، لأن الغالب كون الاستحاضه من توابع الحيض، لا تبعضيه لبيان أنه بعض الحيضه السابقه. قال: «و لا يقدر في ذلك كونها تبعضيه قطعاً».

للإشكال فيه بأن (من) حيث وقعت بين الشىء و سنخه في المقام فظاهاها التبعض، و يبعد حملها على الابتدائية، و لا سيما مع استلزامه التفكيك بين الفقرتين.

و كيف كان، فالأخذ بظاهر الصحيح ممتنع في نفسه، و لم يتضح كون التصرف فيه بالنحو المناسب لاستدلال الحدائق عرفياً، ليتجه البناء عليه، فإن أمكن حمله على ما ذكرنا أو نحوه فهو، و إلا تعين البناء على إجماله و عدم نهوضه بالاستدلال.

هذا و قد يستدل أيضاً بما في ذيل مرسله يونس المتقدمه من قوله عليه السلام بعد ما سبق: «و لا يكون الطهر أقل من عشره أيام، فإذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسها أيام ثم انقطع الدم اغتسلت و صلت، فإن رأت بعد ذلك الدم، و لم يتم لها من يوم طهرت عشره أيام، فذلك من الحيض، تدع الصلاة، فإن رأت الدم من أول ما رأتها [رأت. خ] الثاني الذي رأتها تمام العشره أيام و دام عليها، عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثاني عشره أيام، ثم هي مستحاضه» (١)، لأن الحكم فيه بحيضه الثاني مع عدم مضي أقل الطهر بين الدميين لا بد أن لا يبتنى على كونه حيضه مستقله، بل متمماً للحيضه السابقه، كما هو المناسب لقوله عليه السلام: «عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثاني عشره أيام» فيدل على المطلوب.

و قد أجاب عن ذلك شيخنا الأعظم قدس سرّه بأن قوله عليه السلام: «من يوم طهرت» لما لم يكن قيلاً (عشره) لتقدمه عليها (٢) لم يصلح بياناً لمبدئها، بل يكون مبدؤها أول

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) لأن الظرف المذكور و إن أمكن تقدمه على عامله إلا أنه ليس معمولاً لعشره، لأنها اسم جامد، فلا يكون قيلاً لها إلا إذا كان تاماً متعلقاً بكون عام صفه لها، و يمتنع تقدم الصفه على الموصوف. (منه عفى عنه).

رؤية الدم الأول، و يكون المعنى: و لم يتم لها من يوم طهرت إلى يوم رؤيه الدم الثانى عشره أيام من أول حيضها. فيدل على اشتراط حيضيه الدم الثانى بكونه فى ضمن العشره من حين رؤيه الدم الأول، كما هو المشهور.

وفيه: أن تقدير العشره بما ذكره بعيد جدا مبتن على عناية لا إشعار بها فى الكلام. بل ظاهره أن مبدأها يوم الطهر، لأن عدم ذكر مبدئها مع شدة الحاجة لبيانه ظاهر فى الاتكال على الظرف المذكور فى بيانه و إن لم يكن قيدا للعشره.

نعم، قال قدس سرّه: «مع أن حاشيه نسخه التهذيب الموجوده عندى المصححه المقروه على الشيخ الحر العاملى بدل قوله: «طهرت»: «طمثت» و انطباقه على مذهب المشهور واضح. و يؤيد ما ذكرناه أن الظاهر من العشره فى قوله فى الفقره الثانيه تمام العشره المذكوره فى الفقره الأولى، و لا ريب أن المراد تمام العشره من مبدأ ظهور الدم الأول، لا من زمان انقطاعه».

و لا يخفى أن نسخه التى ذكرها و إن كانت لا تقتضى إلا سقوط روايه التهذيب باختلاف نسخه، دون روايه الكافى لها على طبق الوجه الأول، إلا أن اعتضادها بالمؤيد المذكور فى كلامه يوجب الريب فى روايه الكافى أيضا، إذ لا يمكن توجيهها مع الفقره الثانيه إلا بحمل «تمام العشره» على ما يضاف للخمسه التى ذكرت فى صدر الروايه بحملها على خصوص أيام الدم - كما ذكره فى الحقائق - و حمل اللام على العهد الذهنى بلحاظ معهوديه أن أكثر الحيض عشره، و هو و إن كان ممكنا إلا أن الوجه الذى ذكره أقرب، بلحاظ تقدم (عشره) فىكون العهد ذكريا، و التعبير بالتمام الذى فرض عدمه فى الفقره التى هى محل الكلام. فتأمل.

و لا سيما مع ظهور الاضطراب فى هذه الفقرات، و عدم مناسبه نسخه الأولى لصدر المرسله المتقدم الصريح فى اعتبار كون الدميين فى العشره، فإنه و إن اختص بأقل الحيض، و اختص الذيل بما زاد عليه، إلا أن بعد التفكيك بينهما فى ذلك موهن للنسخه المذكوره و مقرب للثانيه. فلاحظ.

و قد تحصل من جميع ما تقدم: أن النصوص المستدل بها لما فى الحدائق لا- تنهض به. على أنه لو فرض تماميه دلالتها فى أنفسها إلا أنه لا مجال للتعويل عليها بعد ظهور إعراض الأصحاب عنها، و ظهور مفروغيتهم عن عدم تفرق الحيضه الواحده فى أكثر من عشره أيام، لعدم تنبيههم إلا لعود الدم فى ضمن العشره مع شدة احتياجه للتنبيه.

و لا سيما مع تعرضهم للخلاف فى اعتبار التوالى فى الأقل و تصريحهم بلزوم كونه فى ضمن العشره، بل تقدمت دعوى الإجماع عليه من المنتهى و عن نهايه الأحكام: «و لا قائل بالالتقاط من جميع الشهر و إن لم يزد مبلغ الدم عن الأكثر». إذ يبعد جدا خفاء ذلك على الأصحاب مع كونه معرضا للابتلاء.

فلا مجال للخروج بهذه النصوص عن المرسله التى تقدم الاستدلال بها للمشهور.

نعم، قد يقال: لما كانت المرسله مختصه بأقل الحيض فلا دليل على امتناع خروج ما زاد عليه عنها. بل مقتضى أدله التحديد بأن أكثره عشره إمكانه، بناء على ما سبق من عدم ظهورها فى الاستمرار.

لكن الإنصاف أن من القريب جدا فهم عدم الخصوصيه لأقل الحيض فى ذلك، و أن تحديد تفرق الدم بالعشره لأجل أنها منتهى ترامى الحيض، و لذا صار أكثره عشره. على أنه سبق قرب حمل العشره فى حديثى محمد بن مسلم على العشره من حين رؤيه الدم. و لعل المتيقن منهما صوره بلوغ الدم السابق أقل الحيض.

مضافا إلى ما أشرنا إليه من ظهور تسالم الأصحاب على ذلك، حيث يقرب معه فهمهم ذلك من مجموع النصوص، إذ لو لم يكن إجماعهم حجه فى نفسه لم يبعد كشفه عن تماميه دلالة النصوص التى ذكرناها بنحو لا مجال معه للرجوع لاطلاقات أدله التحديد، خصوصا مع أن لازمه إمكان تفرق الحيض فى مده طويله جدا، كما سبق.

بل لا إشكال فيما ذكرنا بناء على حيضيه النقاء المتخلل بين الدميين، حيث لا يظن من أحد إمكان كون القعود أكثر من عشره أيام.

و لعله لذا لم يتصد فى الحدائق للتفصيل المذكور، مع أنه مقتضى الجمع بين

المرسله و النصوص التي ذكرها لو تمت دلالتها، لأن النصوص المذكوره بين ما هو مطلق بنظره، كحديثي محمد بن مسلم و ما هو مختص بما إذا كان الدم المنفصل زائدا على أكثر الحيض، كصحيح عبد الرحمن الظاهر في المفروغيه عن تحقق الحيضه السابقه و ذيل المرسله بناء على النسخه الأولى.

على أن تطبيق إطلاقات التحديد على الدم المتفرق مشروط بإدراك المرأه كون الدميين من حيضه واحده، لأنها في مقام تحديد الحيض الواحد، لا بيان وحده الحيض، و هو قد يتم مع قله الفاصل، و يبعد تحققه بعد العشره، بل في أثنائها مع طول الفاصل، و إنما بنى على الإلحاق فيما يقع في ضمنها لمرسله يونس لأنه المتيقن من حديثي محمد بن مسلم. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الأمر الثاني: لا يبعد اختصاص المرسله بما إذا كان التلقيق في أقل الحيض بين دميين لا أكثر،

إلا أن ظاهرهم المفروغيه عن إمكان التلقيق بين أكثر من دميين في العشره على القول بعدم اعتبار التوالى، كما لا إشكال ظاهرا بينهم في ذلك لو بلغ الدم الأول أقل الحيض.

و يقتضيه إطلاق نصوص التحديد بعد حملها على عدم إرادته الاستمرار، إما لأنه مقتضى إطلاقها، أو بعد تحكيم المرسله عليها الظاهره في كون الثلاثه الملفقه من أفراد الواجد للحد الذي دلت عليه النصوص، لا خروجا عنه، ليقصر على موردها، كما أنه مقتضى إطلاق حديثي محمد بن مسلم أيضا، اللذين عرفت أن المتيقن منهما ما لو بلغ الدم الأول أقل الحيض.

و من هنا يتجه الاكتفاء في أقل الحيض بالتلقيق من أبعاض اليوم، بل بالساعات- كما جعله في المبسوط و المعبر و التذكرة و المنتهى و محكى الجامع و نهايه الأحكام مقتضى القول بعدم اعتبار التوالى- لأنه بعد حمل الإطلاق على محض بيان المقدار، فكما لا يعتبر الاستمرار في مجموع الثلاثه لا يعتبر في كل منهما. و ما في كشف اللثام- و رافقه غيره- من اعتبار كمال الأيام في التلقيق بينها، لأنه المتبادر، في غير محله.

الأمر الثالث: حكم النقاء المتخلل بين الدمين

قال فى الروض بعد ذكر القول بعدم اعتبار توالى الثلاثه: «و على هذا القول لو رأت الأول و الخامس و العاشر فالثلاثه حيض لا غير». و مقتضاه كون النقاء المتخلل طهرا لا تثبت فيه أحكام الحيض من القعود عن الصلاه و نحوه.

و نحوه المحكى فى كشف اللثام و غيره عن الفخر فى شرح الإرشاد و الهادى، و هو الذى جزم به صاحب الحدائق القائل بعدم اعتبار التوالى و قد جعله مفاد مرسله يونس. و فى محكى الجامع و إن ادعى أن الكل على خلافها.

و استشكل فى ذلك فى المدارك و كشف اللثام و غيرهما بأنه لا يناسب الإجماع على أن أقل الطهر عشره، و لذا يحكم بحيضيه النقاء المتخلل لو بلغ الدم الأول ثلاثه أيام. و من هنا صرح فى كشف اللثام بالإجماع على اعتبار التوالى فى الثلاثه التى هى أقل الحيض، و عن شرح المفاتيح أن الخلاف إنما هو فى اعتبار استمرار الدم ثلاثه أيام فى أول الحيض إذا لم تكن أقل الحيض، و أما إذا كانت أقل الحيض فلا بد من استمرارها عند الكل. لكن هذا لا يناسب تعرضهم فى أقل الحيض للخلاف فى اعتبار التوالى فى الثلاثه بنحو يظهر منهم المفروغيه عن كون المتفرق على القول بحيضيته من أفراد أقل الحيض.

اللهم إلا أن يكون نظرهم فى التحديد بالثلاثه و الخلاف فى اعتبار التوالى إلى أيام الدم الذى هو المعيار فى الحيض عرفا، من دون نظر إلى أيام القعود التى لو فرض شمولها للنقاء المتخلل كانت ملحقه بالحيض حكما، و هو خارج عن محل الكلام فى التحديد و غيره.

و على هذا لا مجال لدعوى: أن الثلاثه المتفرقه ليست من أقل الحيض عندهم.

كما لا مجال لنسبه القول باختصاص حكم الحيض بها إليهم من مجرد كونها عندهم من أقل الحيض، لأن عدم حيضيه النقاء المتخلل عندهم لا ينافى كونه بحكم الحيض عندهم، بل لا بد فى ذلك من النظر فى كلماتهم و أدلتهم الأخر.

و كيف كان، فحيث كان الحيض عباره عن خروج الدم الخاص - كما سبق - كان جريان أحكامه على النقاء المتخلل موقوفا إما على صدق الحيض معه عرفا،

لاكتفائهم فى استمرار الحيضه الواحده بابتداء دمها فى الظهور و عدم انتهائه، أو توسع الشارع فى مفهومه بنحو يشمله على خلاف ما عليه العرف، أو إلحاقه بالحيض حكما مع عدم كونه منه.

أما الأول فلا مجال للبناء عليه بعد الرجوع للعرف و اللغه فى معنى الحيض.

نعم، قد يحتمل ذلك مع قله الفترات بالنحو المتعارف فى ظهور الحيض، على ما يأتى الكلام فيه فى كيفية رؤيه الدم المعتبره فى الأيام الثلاثه إن شاء الله تعالى. و لو تم خرج عن محل الكلام و لزم البناء على حيضيته إجماعا، كما فى التذكرة، و كان الكلام فى غيره مما لا يصدق معه استمرار الحيض. و منه يظهر أنه لا مجال لما فى التذكرة و المنتهى من الاستدلال عليه بأن من شأن الدم التقطع. فلاحظ.

كما أن الثانى مخالف للإطلاق المقامى لأدله أحكام الحيض القاضى بحملها على الحيض العرفى. على أن الحكم فى مرسله يونس المتقدمه على ثلاثه أيام الدم المتفرقه فى ضمن العشره بأنها أدنى الحيض صريح فى رد هذين الوجهين. بل لازمهما عدم دلالة نصوص التحديد على كون أقل الدم ثلاثه أيام، لأن مقتضى إطلاقها الاكتفاء برؤيه الدم فى أول اليوم الأول و آخر الثالث، لاستمرار الحيض بالمعنى المذكور ثلاثه أيام حينئذ، و هو خلاف المقطوع به من النصوص و الفتاوى.

فيتعين الثالث، و حيث كان مخالفا لعموم أحكام الطهر كان محتاجا للدليل.

و قد استدل عليه جملة من الأصحاب بما يأتى من النصوص و الإجماع على أن أقل الطهر عشره أيام. و هو مبنى على خروج الشارع الأقدس فى مفهوم الطهر فى هذه النصوص عما عليه العرف - و هو النقاء من دم الحيض - و إرادته منه الطهاره الشرعيه التى هى موضوع الأحكام المعهوده، حيث يمكن عدم تحققها حين النقاء بين الدميين، إذ لو أراد منه الطهر العرفى الصادق على النقاء المذكور يعلم بقصور التحديد عنه و عدم بقائه على عمومه.

و الأول مخالف لإطلاق نصوص التحديد المقامى، كما لا يناسب المقابله

فى بعض النصوص المذكوره و غيرها بين الطهر و الدم، كقوله عليه السّلام فى صحيح محمد بن مسلم: «أقل ما يكون عشره من حين تطهر إلى أن ترى الدم» (١)، و فى مرسله يونس الطويله: «إذا رأيت الدم البحرانى فدعى الصلاه، و إذا رأيت الطهر و لو ساعه من نهار فاغتسلى و صلى» (٢).

كما أنه خلاف ظاهر التعبير فيها و فى غيرها (٣) برؤيه الطهر، لظهوره فى كون الطهر أمرا يرى كالدم، لا- أمرا شرعيا غير قابل للرؤيه.

كيف و لازم البناء على إرادته المعنى المذكور من نصوص التحديد عدم نهوضها بإثبات لزوم تخلل عشره أيام بين الحيضتين، بل يمكن كون النقاء بينهما دونها مع كونه بحكم الحيض، لعدم التصدى فيها لتحديد النقاء، بل لتحديد المحكوم بالطهاره منه، بخلاف ما إذا كان المراد بها المعنى العرفى المتقدم، إذ حيث يعلم بلزوم الفصل بين الحيضتين، فإذا كان أقل الطهر عشره أيام لزم تخلله بينهما.

و من هنا لا- ينبغى التأمل فى أن المراد به فى نصوص التحديد معناه العرفى المقابل للحيض، فيختص التحديد بالطهر بين الحيضتين. إما لأجل تخصيص ما تضمن إمكان تفرق الحيضه فى ضمن العشره لعموم التحديد، أو لانصراف العموم لذلك، كما هو صريح جملة من معاهد الإجماعات عليه، و المناسب لجعل موضوعه فى بعض نصوصه القراء (٤)، المفسر فى جملة من النصوص بما بين الحيضتين (٥).

و بالجملة: بعد أن كان الطهر عرفا مقابلا- للحيض فهو صادق قطعاً على النقاء المتخلل بين الدميين فى المقام و يكون دليل إمكان تخلله مخرجا له عن عموم تحديد أقل الطهر تخصيصاً أو تخصصاً، سواء كان بحكم الحيض أم لم يكن، و لا- مجال لتحكيم العموم المذكور فيه لإثبات أحكام الحيض له، فضلا عن نفي كونه طهرا.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٣) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٥) راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب العدد.

و أما ما فى الحدائق من اعتضاد ما ذكره من وقوع الطهر فى أقل من عشره أيام بموثق يونس بن يعقوب أو صحيحه: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه. قال: تدع الصلاه. قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه. قال:

تصلى. قلت: فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه [أيام] قال: تدع الصلاه. قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه. قال: تصلى. قلت: فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه.

قال: تدع الصلاه. تصنع ما بينهما و بين شهر، فإن انقطع عنها الدم، و إلا فهى بمنزله المستحاضه» (١) و قريب منه حديث أبى بصير (٢).

فهو كما ترى، لأن حملها على كون الدم المتفرق حيضه واحده مستلزم لزياده الحيض على العشره أيام، و حملها على كونه حيضات متعدده مستلزم لكون الطهر بين حيضتين دون العشره، و لا مجال للبناء عليه. فيتعين حملها على صورته اشتباه الحيض بغيره، أو طرحهما، على ما يأتى الكلام فيه فى محله إن شاء الله تعالى. فالعمده ما ذكرناه.

و منه يظهر حال ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من الاستدلال بما تضمن تفسير القراء بالطهر، لظهوره - بضميمه ما تضمن تفسير القراء بما بين الحيضتين (٣) - فى أن الطهر المطلق ليس إلا - ما بين الحيضتين، و لا طهر سواه، فى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: الأقرء هى الأطهار» (٤).

لاندفاعه بأنه حيث عرفت أن النقاء المتخلل بين أجزاء الحيضه الواحده طهر و إن جرت عليه أحكام الحيض فلا مجال لحمل الصحيح على الطهر المطلق، بل خصوص ما بين الحيضتين منه لبيان خروج العده بأول الحيضه الثالثه و دفع احتمال كونه نفس الحيضه المستلزم لخروجها بانتهاء الحيضه المذكوره، كما تضمنته جمله من النصوص و حكى عن بعض العامه. و يناسب ما ذكرنا ما فى صحيحه الآخر: «قلت

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب العدد.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب العدد حديث: ٣.

لأبي عبد الله عليه السّلام: سمعت ربيعه الرأى يقول: من رأى أن الأقرء التى سمى الله عزّ و جلّ فى القرآن إنما هو الطهر فيما بين الحيضتين. فقال: كذب لم يقل برأيه، و لكنه إنما بلغه عن على عليه السّلام فقلت: أ كان على عليه السّلام يقول ذلك؟ فقال: نعم،، إنما القرء الطهر الذى يقرء فيه الدم فيجمعه، فإذا جاء المحيض دفعه [دفعه] «١».

ثم إنه قد يستدل على ذلك أيضا بما فى بعض نصوص الاستبراء من فرض انقطاع الدم مع الشك فى الطهر، ففى مرسله يونس عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سئل عن امرأه انقطع عنها الدم فلا تدرى أ طهرت أم لا. قال: تقوم قائما ...» «٢».

بل يظهر من بعضها أن الطهر يستعمل تاره: فى انقطاع الدم. و اخرى: فى الفراغ من الحيض، و أن موضوع الأحكام الثانى، ففى موثق سماعه عنه عليه السّلام: «قلت له: المرأه ترى الطهر و ترى الصفرة أو الشىء فلا تدرى أ طهرت أم لا، قال: فإذا كان كذلك فلتقم ...» «٣».

و يندفع بأن المراد بهما انقطاع الدم عن الخروج للظاهر مع احتمال بقائه فى باطن الفرج الذى ينكشف بالاستبراء و أن المعيار فى الطهر ذى الأحكام عدم وجوده فى باطنه، لا انتهاء الحيضه الذى هو محل الكلام.

بل مقتضى إطلاقهما تحققه بذلك و إن عاد بعد الفصل بالنقاء قبل العشره لعدم انتهاء الحيضه، و عدم ترتب أحكام الحيض على النقاء المذكور. و مثلهما فى ذلك سائر ما تضمن الأمر بالغسل و الصلاه بانقطاع الدم.

نعم، لو تم الدليل على ترتب أحكام الحيض على النقاء المذكور لزم حملها على غير صورته عود الدم قبل العشره، أو على بيان الوظيفة الظاهرية فى فرض الجهل بعوده، كما يتعين الثانى فيما تقدم فى مرسله يونس من الأمر بالغسل و الصلاه عند انقطاع الدم بعد اليوم أو اليومين و انتظار عوده، و فى مرسله داود عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قلت

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب العدد حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٤.

له: فالمرأه يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام، حيضها دائم مستقيم، ثم تحيض ثلاثه أيام ثم ينقطع عنها الدم و ترى البياض لا صفره و لا دما قال: تغتسل و تصلى.

قلت: تغتسل و تصلى و تصوم ثم يعود الدم. قال: إذا رأَت الدم أمسكت عن الصلاه و الصيام. قلت: فإنها ترى الدم يوما و تطهر يوما. قال: إذا رأَت الدم أمسكت و إذا رأَت الطهر صلت، فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلت، فإذا رأَت الدم فهى مستحاضه. قد انتظمت لك أمرها كله» (١).

و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام: «سألته عن المرأه ترى الدم فى غير أيام طمثها فتراها [فتراه. ظ] اليوم و اليومين و الساعه و الساعتين و يذهب مثل ذلك كيف تصنع؟ قال: تترك الصلاه إذا كانت تلك حالها ما دام الدم و تغتسل كلما انقطع عنها» (٢)، لاختصاص الأخيرتين بالنقاء القليل و فرض احتمالاه فى الأولى، ليست مطلقه قابله للتقييد بغيره.

لكنه لا ينافى ما ذكرنا من ظهورها بدوا فى عدم جريان أحكام الحيض على النقاء، لأن حمل المطلق على المقيد و الكلام على الوظيفة الظاهرية التى يؤخذ الجهل فى موضوعها مخالف لظاهرهما.

هذا و قد استدل سيدنا المصنف قدس سرّه على عدم جريان أحكام الحيض على النقاء بما تقدم فى مرسله يونس من قوله عليه السّلام: «و إن رأَت فى تلك العشره أيام من يوم رأَت الدم يوما أو يومين حتى يتم لها ثلاثه أيام فذلك الدم الذى رأته فى أول الأمر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشره هو من الحيض» لظهوره فى اختصاص الحيض بأيام الدم.

أقول: بل قوله عليه السّلام بعد ذلك: «و هو أدنى الحيض» صريح فى ذلك.

إلا- أنه لا- يصلح للاستدلال، لما عرفت من عدم احتمال كون النقاء حيضا، بل غاية الأمر أنه طهر بحكم الحيض، و لا تنفيه المرسله، لأنها بصدد تحديد نفس

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٨.

الحيض، لا تحديد موضوع أحكامه و لو كان أعم منه.

كما استدل صاحب الحدائق على ذلك بالنصوص التي تقدم منه الاستدلال بها على عدم لزوم كون الحيضه الواحده فى عشره أيام، و الاكتفاء بعدم الفصل بين الدميين بعشره، بدعوى: أنه لو كان النقاء حيضا لزم زياده الحيض على عشره أيام، و هو باطل إجماعا و نضا. و فى الجواهر أنه كيف ساغ له الإقدام على تخصيص قاعده أقل الطهر و قصرها على ما بين الحيضتين و لم يسغ له الإقدام على نقض قاعده أكثرية الحيض حتى جعل لزوم بطلانها شاهدا له على مدعاه، مع أن منشأهما واحد.

لكنه كما ترى، للفرق بين القاعدتين فى وضوح العموم و خفائه قطعا.

على أنه بملاحظه ما سبق من أن الحيض أيام الدم و الطهر أيام النقاء يتضح أن قاعده تحديد الطهر بالعشره لا يراد منها العموم قطعا، بل تقصر عن النقاء المتخلل بين أجزاء الحيضه الواحده و إن لم نقل بجريان أحكام الحيض عليه، و أن جريان أحكام الحيض على النقاء فى مفروض كلام صاحب الحدائق لا يستلزم زياده الحيض على عشره، بل زياده أيام القعود عليها، و هو- كزياده نفس الحيض- لا يظن من أحد احتمالاه فضلا عن القول به.

نعم، سبق الاشكال فى حمل النصوص المذكوره على ما ذكره و العمل بها فيه.

فراجع.

فالعمده فى الدليل على عدم جريان أحكام الحيض على النقاء المذكور ما أشرنا إليه من عموم أحكام الطهر، و إطلاق ما تضمن الأمر بالغسل و الصلاه عند انقطاع الدم الظاهر فى الحكم الواقعى، و قد عرفت عدم نهوض الأخبار المستدل بها على حيضيته بالخروج عن ذلك.

كما لا مجال للاستدلال عليه بأن لازم جريان حكم الطهر على النقاء إمكان عدم مانعيه الحيض من الصلاه، كما لو فرض عدم استيعاب الدم المتقطع فى كل نوبه لوقت الفريضة. إذ لا محذور فى الالتزام بذلك، و لا سيما مع ندره الفرض المذكور

بالنحو المانع من وضوح حكمه من السيره و نحوها على خلاف مقتضى الأدله.

فالعمده فى الدليل على ذلك الإجماع الذى قد يستفاد من استيعاب كلماتهم، فقد ادعى الإجماع فى الخلاف و التذكرة و ظاهر المنتهى على أنه إذا انقطع الدم بعد الثلاثه و عاد قبل العشره كان مجموع الدم و النقاء المتخلل حيضا، فى قبال بعض العامه المقتصرين فى الحيضه على الدم، و عن شرح المفاتيح أنه لم ينقل فى ذلك خلاف.

و يؤيده إرساله فى كلام بعضهم إرسال المسلمات، بل تصريح جمله منهم بذلك فى النفاس، كما فى المبسوط و الخلاف و السيرائر و المعتمر و الشرائع و التذكرة و المنتهى و القواعد و غيرها، و عن كشف الالتباس نسبه لسائر عبارات الأصحاب و عن مجمع البرهان الإجماع عليه، مع أن غايه الدليل لهم فى النفاس إلحاقه بالحيض. فإن المستفاد من مجموع ذلك مفروغيتهم عن أن النقاء المتخلل للدم فى ضمن العشره بحكم الدم.

و دعوى: اختصاص معقد الإجماع المتقدم- ككلماتهم المتقدمه بما إذا كان الدم الأول ثلاثه أيام، و لا يشمل النقاء المتخلل للثلاثه- بناء على عدم اعتبار التوالى فيها- الذى هو محل الكلام، و سبق ظهور مرسله يونس فى كونه بحكم الطهر.

مدفوعه بأن الظاهر كون اختصاص معقد الإجماع بذلك لأنه مورد كلام مدعيه، أو لبنائه على اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض، لا لخصوصيته فيه، كما يناسبه استدلالهم عليه بأن أقل الطهر عشره، و ظهور جمله من عباراتهم فى أن مرجع القول بعدم اعتبار التوالى إلى حيضه النقاء مع الدم، ففى الوسيله أنه لو تفرقت ثلاثه الدم فى ضمن عشره أيام كان جميع العشره بحكم الحيض فى إحدى الروايتين، و نحوه عن المعتمر و التذكرة، و فى المنتهى: «و احتسب النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق مطلقا، و عندنا بشرط أن يتقدمه حيض صحيح».

و ربما كان هذا هو الوجه لما تقدم عن الجامع من أنها لو رأت الدم ثلاثه متفرقه كانت وحدها حيضا على روايه يونس، و على خلافها الكل، حيث لا يبعد كون مراده

مخالفه الكل للروايه فى اختصاص الحيض بالدم المتفرق، لا فى حيضيته التى سبق ظهور القائل بها منهم.

نعم، تقدم من الروض و عن غيره أن مقتضى القول بعدم اعتبار التوالى فى الثلاثه حيضيه أيام الدم وحدها، و فى المنتهى: «إذا قلنا بالتلفيق فكل قدر من الدم لا يجعل حيضا تاما، و كذا كل قدر من الطهر، لكن جميع الدماء حيض واحد يفرق، و جميع النقاء طهر كامل واحد، حتى أن العده لا ينقضى بعود الدم ثلاث مرات، و لو كان كل قدر من النقاء طهرا كاملا خرجت العده بعد ثلاثه»، و نحوه عن نهايه الأحكام، فإنه صريح فى أن النقاء المتفرق طهر لا حيض.

لكن لا يبعد عدم ابتناء كلام الأولين على الاطلاع على كلام القائلين بعدم اعتبار التوالى حسا، بل على محض الاجتهاد منهم فى لازم القول المذكور تبعا لدليله، و هو مرسله يونس التى عرفت ظهورها فى عدم جريان حكم الحيض على النقاء.

و كلام المنتهى لا- يناسب تصريحاته بحيضيه النقاء، فلا يبعد كون مراده نفي كون النقاءات أطهارا متعددة حتى على القول بطهرية النقاء الذى حكاه عن بعض العامه- كما احتمله شيخنا الأعظم قدّس سرّه لا الحكم منه بكونه طهرا.

كيف و قد نبه فى الفرع الثانى لعدم وجوب الغسل بانقطاع الدم الأول إذا لم يغمس القطنه، بل الوضوء و الصلاة، لأنه إن لم يعد بعد ذلك لم يكن الدم حيضا، بل استحاضه حكمها الوضوء، و إن عاد تبين أن الزمان حيض، بناء على ما سبق منه من حيضيه النقاء، فلا يشرع فيه الغسل.

و من هنا لا مجال لإخلال ذلك بدعوى الإجماع السابقه.

نعم، يشكل التعويل عليه فى الخروج عن ظاهر الأدله المتقدمه، لعدم وضوح كونه إجماعا تعديا، بل من القريب جدا استنادهم فيه لقاعده أن أقل الطهر عشره المجمع عليه عندنا، كما تكرر فى كلماتهم الاستدلال به، و حيث سبق عدم نهوضها بالمدعى لم ينهض الإجماع المبنتى عليها بالاستدلال عليه.

و لا سيما مع أن الآثار العمليه لذلك- كقضاء الصوم و عدم وجوب الغسل بانقطاع الدم الأول لو لم يغمس القطنه- ليست شايعه الابتلاء بنحو يتضح لأجله قيام السيره عليها لتعضد الإجماع المدعى و تكشف عن اتصاله بعصر المعصومين عليهم السلام و جرى من لم يصرح بمقتضاه عليه، لا على ظاهر الأدله القاضيه بجريان أحكام الطهر على النقاء.

و من هنا يصعب الخروج عن الظاهر المذكور، و البناء على جريان أحكام الحيض على النقاء، فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الأمر الرابع: لما كانت مرسله يونس مختصه بما إذا كان تفرق الدم في أيام العاده فقد مال في الحدائق إلى تقييدها لإطلاق حديثي محمد بن مسلم

بناء على كونهما من أدله المسأله- و كونها شاهد جمع بينهما و بين الرضوى المتقدم الصريح في اعتبار التوالى بحمله على غير أيام العاده، و إن اعترف بأن ظاهر الأصحاب عموم النزاع في اعتبار التوالى لأيام العاده و غيرها.

و يشكل بأن المرسله لا تصلح لتقييد حديثي محمد بن مسلم، لعدم التنافى بينهما و بينها مع اتفاقهما في الإثبات. و الرضوى ضعيف في نفسه فلا ينهض بمعارضه الحديثين لتكون المرسله شاهد جمع بينهما و بينه.

نعم، سبق الإشكال في الاستدلال بحديثي محمد بن مسلم. فالظاهر أن وجه التعميم إلغاء خصوصيه مورد المرسله عرفاً، و أنه إذا أمكن تقطع الحيض في العاده أمكن في غيرها.

و لا سيما مع كون مقتضى إطلاق حديثي محمد بن مسلم إمكان تقطع الحيض بعد الثلاثه و لو في غير العاده. و خصوصاً مع تطبيق أقل الحيض عليه في المرسله، حيث يظهر منه كون المراد بالأقل ما يعم المتقطع.

مضافاً إلى اعتضادها بإطلاق نصوص التحديد بناء على ما سبق من شموله للمتقطع. و بالجملة: لا ينبغي التأمل بعد ملاحظه إطلاق نصوص التحديد و إعمال الفهم العرفي في المرسله في عدم اختصاص التقطع في أقل الحيض بأيام العاده.

الأمر الخامس: لا إشكال في وجوب الغسل إذا زاد الدم الأول على مقدار الاستحاضه القليله.

و أما إذا كان بقدرها بأن لم يغمس القطنه فلا يجب الغسل بانقطاعه، بناء على حيضيه النقاء المتخلل، لما تقدم من العلامه من تردد الأمر بين الاستحاضه التي يجب بها الوضوء و بقاء حكم الحيض المانع من الغسل و به يرفع اليد عن إطلاق المرسله.

أما بناء على أن النقاء طهر، فحيث يحتمل حيضيه الدم يحتمل مشروعيه الغسل، فيجب بمقتضى إطلاق المرسله المحمول على التعبد ظاهرا بحيضيه الدم، لقاءه الإمكان أو نحوها، و لذا وجب ترك الصلاه برؤيته.

فلا مجال لما في الروض من وجوب الوضوء خاصه لاحتمال كونه استحاضه، فلو عاد الدم بعد ذلك في ضمن العشره انكشف بطلانه.

و مثله قوله: «و لو اغتسلت للأولين احتياطا ففي إجزائه نظر». إذ هو مبنى على اعتبار الجزم بالنيه في الغسل الذى هو خلاف التحقيق، و لا سيما مع تعذر معرفه الحال.

نعم، مقتضى القاعده أنه لو لم يعد الدم بنحو يتم به أقل الحيض انكشف عدم مشروعيه الغسل فلا يجزى للصلاه. و لم ينبه لذلك فى المرسله. فلا بد من حملها إما على الدم الذى يغمس القطنه، أو على أجزاء الغسل فى الفرض تعبدا، أو على فرض ضم الوضوء للغسل استحبابا، أو لعدم أجزاء غسل الحيض عن الوضوء.

و لعل الأقرب الأخير. فتأمل.

الأمر السادس: الظاهر أنه بناء على اعتبار التوالى فى الأيام الثلاثه فاللزم كونها فى أول الحيض،

و لا- يكفى كونها فى وسطه، فلو رأت الدم يوما ثم نقت يوما ثم رأت الدم ثلاثه أيام لم يحكم بإلحاق اليوم الأول بثلاثه الحيض، و إن حكاها فى الجواهر عن بعض المحصلين من معاصريه.

لأنه إن بنى على ظهور نصوص التحديد فى التوالى و العمل بها كان إلحاق المتقطع محتاجا للدليل، و المتيقن من دليله- و هو حديثا محمد بن مسلم و صحيح

و لو فى باطن الفرج (١). و ليله الأول كليله الرابع خارجتان، و الليلتان المتوسطتان داخلتان (٢).

عبد الرحمن بن أبى عبد الله و الإجماع- هو إلحاق المتأخر عن الثلاثة دون المتقدم. و إن بنى على عدم ظهورها فيه أو رفع اليد عنها فى ذلك بمرسله يونس لزم عدم اعتبار توالى الثلاثة مطلقا حتى فى وسط الحيض. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

الكلام فى الليالى

(١) أما بناء على ما سبق منه قدس سره من الاكتفاء بنزول الدم لباطن الفرج فى حدوث الحيض و ترتب أحكامه فظاهر.

و أما بناء على اعتبار خروجه للظاهر فى حدوثه فالظاهر عدم الإشكال بينهم فى عدم اعتباره فى بقاءه، بل يكفى خروجه لباطن الفرج لابتناء الحيض على ذلك، فتصرف إليه نصوص التحديد.

و لذا اكتفى به هنا من لم يكتف به هناك. و أما الاستدلال بنصوص الاستبراء «١» الصريحه فى عدم الطهر مع بقاء شىء من الدم فى داخل الفرج.

فقد يشكل بأنها حيث كانت واردة فى الحائض و التى لا- تعلم بطهرها من الحيض فالمتيقن منها ما إذا صدق الحيض منها، لاستمرار الدم ثلاثة أيام، و لا تدل على الاكتفاء به فى تحقق الحد المذكور الموقوف عليه صدق الحيض. و لا سيما بناء على ما سبق منهم من أن عدم الطهر أعم من خروج الدم الذى يعتبر فيه الحد المذكور.

و إن سبق المنع منه.

(٢) كما فى كشف اللثام و الرياض و المستند و الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم قدس سره و غيرها، و نفى فى المستند الخلاف فى دخول الليلتين المتوسطتين و استظهر ذلك فى الرياض. لكن اعتبر الأيام الثلاثة بلياليها فى التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و الروض و محكى ابن الجنيد، بل نفى الخلاف فيه فى التذكرة، و ادعى الإجماع عليه

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض.

فى المنتهى، و نسه لظاهر الأصحاب فى محكى الذخيره، و نفى الريب فى فى جامع المقاصد، مدعيا دلالة بعض أخبار العامه عليه، كما نسبه لبعض الأخبار فى الروض.

نعم، احتمال غير واحد خروج الليالى عن مقعد الإجماع و نفى الخلاف فى التذكره و المنتهى. و هو- كما ترى- مخالف للظاهر.

و مثله ما فى الجواهر من حمل كلام جميع من سبق- عدا الذخيره- على خصوص الليلتين المتوسطتين. قال: «و إلا للزم أن يكون أقل الحيض أربعه أيام و ثلاثه ليالى لو فرض رؤيتها الدم صبح الخميس لعدم صدق الأيام بلياليها بدون ذلك، لأن المفروض كون ليله الخميس بياضا. أو يجعل يوم الخميس ليله الجمعه، و يوم الجمعه ليله السبت، و يوم السبت ليله الأحد. و هما معا كما ترى».

للإشكال فيه بأن جمعهم الليالى مع الأيام ظاهر فى إرادته مجموع اليوم و الليله فى كل منها الراجع لتثليث الليالى كالأيام، كما يناسبه ما فى جامع المقاصد و الروض من ابتناؤه على دخول الليله فى مسمى اليوم أو على التغليب.

و إنما يكتفى بثلاثه أيام فى الفرض الذى ذكره إما لإيرادتهم من إضافه الليله لليوم مطلق الليله مع اليوم، لا خصوص ليلته، أو للاكتفاء بالتلفيق نظير التلفيق فى أبعاض اليوم.

فلا ينبغى التأمل فى ظهور كلام من سبق فى إلحاق الليالى.

و كيف كان، فلا- ينبغى التأمل فى ظهور اليوم فى نفسه فيما يقابل الليل. و لا مجال لما تقدم من جامع المقاصد و الروض من احتمال عمومه له، فحمله على ما يعمه تغليبا- نظير قولنا: الشهر ثلاثون يوما- يحتاج إلى قرينه.

و حينئذ نقول: أما بناء على اعتبار الاستمرار فى أقل الحيض فالיום فى نصوص التحديد..

تاره: يحمل على ما يقابل الليل، مع تنزيهه على محض بيان المقدار من دون خصوصيه لبياضه، بنحو يتم الحد بمقداره من الليل. و لازمه الاجتزاء بيومين و ليله

و بيوم و ليلتين.

و اخرى: على ذلك مع المحافظه على خصوصيه بياضه. و لازمه إلحاق الليلتين المتوسطتين محافظه على الاستمرار، بل الليالى الثلاثه مع عدم كون مبدأ الدم أول النهار، دون الليله المتطرفه، لعدم توقف الاستمرار عليها.

و ثالثه: على ما يعم الليل تغليبا. و لازمه اعتبار ثلاثه أيام و ثلاث ليال مطلقا و مع قطع النظر عن الاستمرار.

و الأول بعيد جدا، بل هو خلاف المقطوع به من النصوص و عبارات الأصحاب، لاستلزامه عدم توقف أقل الحيض على أيام ثلاثه أصلا، و لا مناسبة مصححه لاختيارها فى التحديد.

و الثانى و إن كان أنسب بالمحافظه على المعنى الحقيقى لليوم فى الإلحاق و الاقتصار فى الإلحاق على المتيقن، كما الترموا بنظيره فى ثلاثه الخيار و الاعتكاف و عشره الإقامة و غيرها.

إلما أن الثالث هو الأقرب فى خصوص المقام، لظهور أن الأقل لما كان هو أحد طرفى الشىء لم يكن قابلا للزيادة و النقصان، فلا مجال لتحديده بما يقابلهما، كما هو مقتضى الوجه الثانى، حيث يستلزم اختلافه باختلاف مبدئه، فإن خرج فى أول اليوم كان مقداره أقل مما إذا خرج فى نصف الليل، و هو أقل مما إذا خرج فى أول الليل أو أثناء النهار، بل يلزم تحديده بما لا يقبلهما، كما هو مقتضى الوجه الثالث.

نعم، لو لم يكن لسان التحديد بيان أقل الحيض، بل بيان أقل ما يستوعبه من الأيام كسائر خواصه، أمكن حمله على الوجه الثانى، و لا يضر بذلك قبوله للزيادة و النقصان، لعدم التصدى فيه لتحديد مقداره. لكنه لا يناسب لسان النصوص.

بل لا يناسب واقع الحيض، لعدم خصوصيه بياض الأيام فيه ارتكازا، بل المناسب له خصوصيه المقدار و الأمد.

و لا سيما بملاحظه مرسله يونس عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: أدنى الطهر

عشره أيام. و ذلك أن المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيره الدم فيكون حيضها عشره أيام، فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع إلى ثلاثه أيام، فإذا رجعت إلى ثلاثه أيام ارتفع حيضها، و لا يكون أقل من ثلاثه أيام» (١).

لصراحتها في تبعيه التحديد لكثيره الدم وقلته، لا لخصوصيه بياض اليوم.

و بهذا افترق المقام عن الخيار و الإقامه و نحوهما مما كان مرجع تحديده بالأيام إلى تحديد الحكم الشرعى أو موضوعه القابلين للزياده و النقصان، لا إلى تحديد أمر واقعى لا يقبلهما.

و منه يظهر الحال بناء على عدم اعتبار الاستمرار، إذ بعد تعذر الحمل على الوجه الأول فالحمل على الوجه الثانى مستلزم لخروج الليلالى مطلقا، المستلزم خروج صوره الاستمرار التى هى شايعه عن أقل الحيض، و يرجع التحديد إلى بيان ما يستوعبه الحيض من الأيام، الذى عرفت أنه بعيد فى نفسه غير مناسب للسان النصوص، فيتعين الثالث.

و لعل هذا هو الوجه فى جزم المحقق و الشهيد الثانين به مع عدم جزمهما بدخول الليل فى مسمى اليوم، بل احتمال كونه مرادا منه تغليا مع وضوح أن الثانى مخالف للأصل.

و لأجل ما ذكرنا لم يبعد انصراف إطلاق اليوم فى كلام جملة من الأصحاب لما يعم الليل. و لعله لذا نسبه لظاهر الأصحاب فى محكى الذخير.

كما لعله الوجه فى دعوى الإجماع و عدم الريب فى كلام من سبق، مع عدم حكاية التصريح به عن أحد من القدماء غير ابن الجنيد.

نعم، الوجه المذكور بناء على عدم اعتبار الاستمرار مستلزم لاعتبار استيعاب الدم للأيام، أما لو اكتفى بوجوده فى كل منها فى الجملة لزم البناء على عدم ورود النصوص لبيان كم الحيض و مقداره، بل مجرد لزوم وقوعه فى الأيام الثلاثه.

و حينئذ لا وجه لإلحاق الليلالى - الراجع إلى الاكتفاء بوقوعه فيها دون الأيام

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٤.

و لا يكفى وجوده فى بعض كل يوم من الثلاثه (١)،

- بعد خروجها عن مسمى الأيام. و من هنا يتجه الإشكال على الشهيد الثانى فى الروض، حيث جمع بين الأمرين.

مقدار خروج الدم فى اليوم

(١) بعد البناء على اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض فظاهر المسالك و الروض و المدارك الاكتفاء برؤيته فى بعض كل يوم من الثلاثه، و استقر به فى الحدائق و عن شرح المفاتيح و محكى الذخير. و فى كشف اللثام: «و هو مناسب للمشهور من عدم التشطير» (١) و نسب لظاهر الأكثر فى المدارك و عن شرح المفاتيح و محكى الذخير، و فى الأخير أنهم يشترطون أن تكون رؤيه معتدا بها عرفا.

و أشار شيخنا الأعظم قدس سره للاستدلال عليه بما تقدم فى موثق سماعه من فرض قعود البكر فى أول طمئتها يومين (٢) بحمله على القعود عن الصلاه يومين مع زياده الحيض عليهما بالدخول فى الثالث - كما لو رأت الدم بعد الظهر بمقدار صلاه الظهرين من يوم الجمعة و انقطع عصر الأحد - فيدل على عدم لزوم استيعاب الثالث.

لكنه كما ترى، لظهوره فى تبعيه القعود للطمث فى كونه يومين تاره و ثلاثه أخرى، فهو ظاهر فى إمكان كون الحيض يومين - كما سبق - و عدم إمكان العمل به فى ذلك لا يقتضى حججه فيما ذكره بعد أن لم يكن مقتضى الجمع العرفى.

نعم، ظاهر غير واحد الاستدلال باطلاق نصوص التحديد، قال فى الروض:

«لصدق رؤيته ثلاثه أيام، لأنها ظرف، و لا تجب المطابقه بين ظرف و المظروف».

لكنه يشكل بأن ظاهر النصوص تحديد الدم و تقديره بالثلاثه، لا مجرد كونه فيها، فاللازم مطابقتها لها و عدم قصوره عنها، كما نبه له غير واحد.

و أما ما عن حاشيه الروض بما تقدم فى مرسله يونس من قوله عليه السلام: «فإذا رأت المرأة الدم فى أيام حيضها ...». فلعله بلحاظ ظهوره فى كون الأيام ظرفا لا حدا.

(١) لم يتضح المراد به.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١. و تقدم عند الكلام فى أقل الحيض.

لكنه يندفع بأن كون أيام العاده ظرفاً للدم لا ينافي كون الثلاثة حداً له، كما تضمنته المرسله نفسها، بل قوله عليه السلام: «فإن استمر بها الدم ثلاثة أيام ...» صريح في اعتبار استيعاب الدم لليوم.

ومثله الاستدلال بإطلاق مفهوم الرضوى: «وإن رأيت يوماً أو يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة أيام متواليات» (١).

لأنه وإن كان ظاهراً في كون الثلاث ظرفاً للرؤيه، إلا أنه - مع ضعفه في نفسه - يلزم تقييده بنصوص التحديد - ومنها صدره - الظاهره في كونها حداً للدم المرئى وللحيض.

كما لا مجال لنسبته لظاهر الأكثر بعد ما يأتي من كلماتهم، وكذا ما في التذكرة والمنتهى من جعل القول بأن أقل الحيض يوماً ونصف في قبيل قول الأصحاب بأن أقله ثلاثة.

وكانه لذلك ذكر في الروض أنه ربما يعتبر وجوده في أول الأول، وآخر الثالث و أي جزء من الثاني، ونسبه غير واحد لبعض الأصحاب أو بعض متأخريهم (٢)، ولم يستبعده البهائي في الحبل المتين ومحكى حاشيه الاستبصار، وقواه في المستند.

قال في الأولين: «إذ لو لم يعتبر وجوده في الطرفين المذكورين لم يكن الأقل ما جعله الشارع أقل».

وإليه يرجع ما في المستند من أن المتبادر من نصوص التحديد عدم تحقق الحائضيه في أقل من ثلاثة أيام.

قال: «وأظهر منه في ذلك المعنى قوله في موثقه ابن بكير: ثم تترك الصلاة في المره الثانيه أقل ما تترك امرأه الصلاة وتجلس أقل ما يكون من الطمث، وهو ثلاثة أيام».

الحديث (٣). فإن المتبادر ... ثلاثة أيام تامه، لصحه السلب عن الأقل ولو بدقيقه ...».

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٤، ص: ١١٩

و يندفع بأن كثره الحيض وقلته إنما هي بطول أمد خروج الدم وقصره،

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) حكاة غير واحد عن السيد حسن بن السيد جعفر معاصر الشهيد الثاني.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

ص: ١١٩

لا بكثرة الفاصل بين طرفيه مع انقطاعه فى الوسط.

إلا أن يعمم الحيض للنقاء المتخلل، بناء على حيضيته، و لازمه عدم اعتبار خروجه فى اليوم الثانى، كما تقدم فى أول الكلام فى حكم النقاء المتخلل.

و أما الموثق فلسانه مقارب للسان بقيه النصوص، و لا يتضح وجه أظهرته منها.

و من هنا كان اللازم استيعاب الدم لليوم و استمراره فيه، كما هو ظاهر إطلاق الأصحاب، لتعبيرهم بعبارات النصوص.

بل هو كالصريح مما ذكره جملة سبق التعرض لهم من الاكتفاء بالتلفيق بالساعات حتى تتم ثلاثة أيام فى ضمن العشرة بناء على عدم اعتبار التوالى و عدم الاكتفاء به بناء على اعتباره، و ما فى كلام بعضهم من تقييد الأيام بالكامل، و ما فى الغنيه و السرائر و محكى الكافى من التعبير فى بعض فروع أقل الحيض بالاستمرار، بل صرح به فى جامع المقاصد و محكى المحرر لابن فهد و غايه المرام و غيرها، و حكى عن ظاهر الإسكافى، و فى محكى الجامع: «لو رأى يومين و نصفاً لم يكن حيضاً، لأنه لم يستمر ثلاثة أيام بلا خلاف».

بل سبق أن عمدته الدليل على اعتبار التوالى يبنى على اعتبار الاستمرار فى وحده الحيض.

هذا و قد ذكر جمال الدين فى حاشيته على الروضة بعد أن مال إلى أن القول الأول مقتضى إطلاق النصوص أنه لا ريب فى تحيض المرأة بالدم المتقطع مع عدم خروجه فى فترات التقطع عن الوجه المتعارف لها كثيراً، و أما مع خروجه عن متعارفها بوجه معتد به مع كونه بصفات الحيض فيحتمل تحيضها به عملاً بإطلاق دليلى التحديد و الصفات، و عدمه اقتصاراً فى الحكم بسقوط العبارات و العده على المتيقن.

و هو كما ترى، إذ مع فرض شمول إطلاق نصوص التحديد لغير المستوعب لليوم- كما هو مقتضى الظرفيه- لا ينهض التعارف الشخصى للخروج عنه، و لا سيما مع واجديته للصفات، و مع فرض ظهورها فى الاستيعاب لا يحكم بحيضيه غير

المستوعب من أول الأمر، فلا ينعقد لها التعارف فيه. إلا أن يعلم بحيضيه الدم، فيأتي فيه ما يأتي فيما لو علم بحيضيه الفاقد للحدّ إن شاء الله تعالى.

نعم، قال في التذكرة في مسأله اعتبار التوالى بعد ذكر الخلاف فى التليفق بين الدميين و فى حيضيه النقاء المتخلل: «و موضع الخلاف ما إذا كانت أزمنه النقاء زائده على الفترات المعتاده بين دفعات الدم، فإن لم يزد عليها فالجميع حيض إجماعاً» و نحوه عن المنتهى و نهايه الأحكام بلا دعوى للإجماع.

فإن كان مراده به الاعتياد الشخصى للمراه جرى فيه ما تقدم فى كلام جمال الدين. لكن يبعده ما سبق منه مما يظهر منه اعتبار الاستمرار مطلقاً.

و لعله لذا قال شيخنا الأعظم قدس سرّه فى توجيهه: «مرادنا من التوالى عدم تخلل النقاء و استمرار التقاطر من الرحم عرفاً و لو لم يخرج للخارج. و لذا فرق فى نهايه الأحكام و التذكرة بين الفترات و ما يتخلل من ساعات النقاء بين الثلاثه- على القول بعدم اشتراط التوالى- بأن دم الحيض يجتمع فى الرحم، ثم يقطره الرحم شيئاً فشيئاً.

فالفتره ما بين ظهور دفعه و انتهاء أخرى من الرحم إلى المنفذ، فإذا زاد على تلك فهو النقاء. انتهى. لكنه لا- يخلو من منافاه لتفسير الاستمرار بتلطح الكرسف كلما وضعت.

إلا أن يقيد بما بعد الصبر هنيئاً».

و قريب إليه ما أشار إليه فى الرياض. و قد يرجع إليه ما فى العروه الوثقى من كفايه الاستمرار العرفى.

و هو يبنى على أن مبنى الحيض على التقطع فى الخروج من الرحم و لو لداخل الفرج، فلا يخل التقطع المذكور باستمراره عرفاً، و يلزم تنزيل إطلاق نصوص التحديد عليه، حيث لا- يكون الاستمرار فيه تسامحياً، بل حقيقياً بنظر العرف، و إلا- لزم حمل النصوص على ما لا يتعارف خارجاً، و لا تناسبه إطلاقاتها المقاميه.

لكن ابتناء الحيض على التقطع غير ثابت، بل لا- يبعد ابتناؤه على الاستمرار الحقيقى، بحيث كلما أدخلت القطنه تلوثت، فيلزم اعتبار ذلك. غايته بعد المبالغه فى إدخالها كما

و لا مع انقطاعه فى الليل (١). و يكفى التليفق من أبعاض اليوم (٢).

يظهر من نصوص الاستبراء «١». و الأمر محتاج للفحص، و المناسب إيكاله للنساء.

و أما ما يظهر من الجواهر من الاكتفاء ببقاء الدم فى باطن الرحم، حيث نزل عليه كلام العلامة المتقدم.

فهو ممنوع جدا، لعدم إدراك ذلك عرفا، فلا تنزل النصوص عليه. إلا أن يرجع إلى ما ذكرناه من معهوديه الفترات فى خروج الحيض، و لو لما تقدم عن العلامة، فيبنى على ما تقدم.

ثم أنه مما ذكرنا يظهر أنه بناء على عدم اعتبار التوالى فلا بد من إكمال ثلاثه أيام بلياليها فى ضمن العشره. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) يظهر وجهه مما تقدم فى دخول الليالى فى التحديد.

(٢) كما قواه شيخنا الأعظم قدس سرّه و استظهر فى المستند عدم الخلاف فيه، و فى الجواهر: «لا يبعد جريان التليفق الذى يعده أهل العرف كالحقيقى ... كأن يكون قد جاء الدم عند الظهر و انقطع فى الثالث عنده و نحو ذلك. و منه تعرف أنه لا وجه للتليفق بالمخالف، كتليفق النهار بالليل، لعدم مساعده العرف له. بل قد عرفت سابقا الاشكال فيما ذكرناه من التليفق».

و لا يخفى أن الجمود على عنوان اليوم يقضى بعدم الاكتفاء بالتليفق، و لا أقل من خروجه عن المتيقن منه، فتجرى أصاله عدم الحيض، بناء على ما سبق عند الكلام فى اعتبار التوالى.

لكن لا يبعد التعميم له عرفا و لو لإلغاء خصوصيه العنوان المذكور فى مقام التقدير.

بل لا- ينبغى التأمل فيه فى المقام بملاحظه ما سبق فى وجه دخول الليالى من ظهور نصوص التحديد فى بيان مقدار غير قابل للزياده و النقصان.

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض.

ثم أن ذلك لا يستلزم الاكتفاء بالأيام المملقه التامه بناء على عدم اعتبار التوالى، فضلا عن التلفيق من أبعاض اليوم، لأن تحقق أقل الحيض بها لا ينافى عدم الاكتفاء بها من حيثيه خصوصيه التقطيع، جمودا على ظاهر اليوم فى مرسله يونس.

و من ثم كان ظاهر غير واحد عدم الاكتفاء به على القول المذكور. لكن سبق فى الفرع الثانى مما ألحقناه بالكلام فى اعتبار التوالى تقريب الاكتفاء به، تبعا لغير واحد.

فراجع.

أكثر الحيض

إشارة

(١) يظهر وجهه مما تقدم فى الأقل، لسوقهما فى أكثر النصوص و عبارات الأصحاب و معاقد إجماعاتهم فى مساق واحد.

نعم، فى صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إنه أكثر ما يكون الحيض ثمان و أدنى ما يكون منه ثلاثه» «١»، و فى مرسله يونس الطويله عند التعرض للمرأة التى سألت النبى صلى الله عليه و آله و سن لها التحيض بالعدد و أنها ليست ذات عاده قال عليه السلام: «ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع ... ما قال لها تحيضى سبعا ...

و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع و كانت أيامها عشرا أو أكثر لم يأمرها بالصلاه و هى حائض ...» «٢».

و لا مجال للتعويل عليهما فى قبال ما سبق. و لذا رمى فى التهذيب الصحيح بالشذوذ، مدعيا إجماع العصابة على ترك العمل به، كما طعنه فى المنتهى بمخالفته لإجماع المسلمين. و ذكر أنه يحمل إما على مستمره الدم إذا كانت عاداتها ثمانية - كما صنع الشيخ - أو على بيان الغالب بحسب حال النساء، كما ذكره غير واحد.

لكن الأول بعيد جدا لا يناسب التعبير بالأكثر، و لا المقابله بالأقل.

و الأقرب الثانى، فتكون الأكثرية بلحاظ أفراد الحيض لا أمده المقوم لأجزائه،

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

كما قد يناسبه العدول عما تضمنته نصوص التحديد من إضافه العدد للحيض إلى إضافته لما يكون منه.

و أما المرسله فهي ظاهره فى إمكان زياده العاده على العشره، و ترتب أحكام الحيض تبعاً لذلك و أن المرأه المذكوره لو كانت كذلك لم تتحيز بالسبع.

و دخول (لو) الامتناعيه إنما يدل على امتناع كون تلك المرأه كذلك، بدليل أمر النبي صلى الله عليه و آله لها بالتحيز سبعا فلا ينافى إمكان ذلك فى غيرها من ذوات العاده، بل فرضه ظاهر فى إمكانه، كفرض كونها عشره أو أقل من سبع، كما لا يخفى. فالعمده ما عرفت من عدم نهوضها بمعارضه ما سبق.

تنبيهات:

الأول: أن الكلام فى الليالى المتوسطه و المتطرفه فى الأكثر يظهر مما سبق فى الأقل،

لعدم الفرق بينهما من هذه الجهه.

الثانى: تقدم منا فى مسأله اعتبار التوالى فى تعقيب ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سرّه

فى مرسله يونس أن ظاهر النصوص إرادته أكثر أيام الدم، لا- أيام القعود عن الصلاه و نحوها، و أن القعود فى غير أيامه لو تم مستفاد من أدله آخر تقدم الكلام فيها عند الكلام فى حكم النقاء المتخلل بين الدميين.

و لو قيل به فى النقاء المذكور فالظاهر التسالم على عدم تجاوزه بضميمه أيام الدم على العشره، و هو ظاهر بناء على عدم إمكان تفرق الحيضه الواحده فى أكثر من عشره أيام. و أما بناء على إمكانه- كما يظهر من الحدائق- فالظاهر انحصار الدليل عليه بالتسالم المذكور. و لا مجال للاستدلال عليه بأن أكثر الحيض عشره، لوروده لتحديد أيام الدم لا أيام القعود، كما ذكرنا.

الثالث: الكلام فى ظهور إطلاقات التحديد فى اعتبار التوالى

كما يجرى فى الأقل يجرى فى الأكثر و ما بينهما من المراتب.

فإن قيل بظهوره فى اعتبار التوالى فحيث كان مبني على ما تقدم من بعضهم من

أن وحده الحيض باستمراره، كان مقتضاه عدم تقطع الحيض الواحد.

فيتعين مع تقطعه أن يكون الحيض أول دم يشتمل على أقله، و ما يرى بعده قبل مضي أقل الطهر استحاضه.

نعم، خرج منه ما يرى في العشره، فيحكم بحيضيته، كما يأتي في الفصل الخامس، و يظهر وجهه مما تقدم في مقدار الفصل بين دمى الحيضه الواحده من فروع عدم اعتبار التوالى.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن لازم اعتبار التوالى في الأكثر البناء على حيضيه الدم المتقطع بتمامه و إن زاد على العشره، لعدم تحقق العشره المتواليه به، و حيث لا يمكن الالتزام به كشف عن عدم اعتبار التوالى في الأكثر.

فهو كما ترى، لعدم دخول الدم المذكور بتمامه في شىء من المراتب التى تضمنتها أدله التحديد فكيف يمكن دخوله في إطلاقها.

و بعباره أخرى: اعتبار الاستمرار في الحدين و ما بينهما من المراتب فرع اعتباره في وحده الحيض، فغير المستمر ليس بمجموعه حيضا واحدا، لا أنه دخيل في حديه أحد الحدين مع إطلاق الحيض بالإضافة إليه.

نعم، يتجه ما ذكره قدس سره لو كان مفاد النصوص تقييد عدم زياده الحيض على عشره بما إذا كانت متواليه، بحيث يرجع إلى عدم اشتمال الحيض على ما يستمر أكثر من عشره أيام و إن أمكن أن يزيد عليها- مع التقطع. و كذا لو كان التحديد مختصا بالحيض المستمر، لا لمطلق الحيض. لكن الأول مابين لمفاد النصوص. و الثانى لا يناسب إطلاقها.

و إن قيل بعدم ظهوره في اعتبار التوالى - كما تقدم منا- كان مقتضى إطلاقه إمكان كون الحيضه الواحده في أكثر من عشره أيام، كما التزم به في الحدائق مع البناء على كون النقاء المتخلل طهرا.

لكن لا بد من الخروج عن مقتضى الإطلاق المذكور، كما يظهر مما سبق في الفرع الثالث مما ألقناه بالكلام في اعتبار التوالى.

و كذلك أقل الطهر (١).

(١) كما صرح به الأصحاب، و في المعتبر: «و لا أعلم فيه خلافا لأصحابنا» و ادعى الإجماع عليه في الانتصار و الخلاف و الغنيه و التذكرة و الروض و المدارك و محكى نهايه الأحكام و المختلف و الذكري و شرح الجعفريه و غيرها، و في المنتهى أنه مذهب أهل البيت عليهم السلام و جعله في الأمالي من دين الإماميه.

و يشهد به صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: لا يكون القرء في أقل من عشره أيام فما زاد، أقل ما يكون عشره من حين تطهر إلى أن ترى الدم» (١)، و مرسله يونس عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: أدنى الطهر عشره أيام... و لا يكون الطهر أقل من عشره أيام» (٢).

و أما الاستدلال عليه بما تضمن أن ما يرى قبل العشره فهو من الحيضه السابقه و ما يرى بعدها فهو من الحيضه المستقبله مما تقدم في مسأله اعتبار التوالى (٣).

فهو موقوف على أن المراد بالعشره العشره من حين انقطاع الدم، و قد تقدم الاشكال فيه عند الكلام في مقدار الفصل بين الدميين.

ثم إنه قد يدعى معارضه ما تقدم في تحديد أقل الطهر بعشره بقوله عليه السلام في مرسله يونس الطويله عند التعرض لتحريض مستمره الدم بالصفات: «إذا رأيت الدم البحراني فدعى الصلاه، و إذا رأيت الطهر و لو ساعه من نهار فاغتسلى و صلى» (٤)، و ما في مرسل داود المتقدم عند الكلام في حكم النقاء المتخلل بين الدميين من فرض الطهر يوما و الدم يوما (٥)، و موثق يونس أو صحيحه: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأه ترى

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١١. و باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٣. و باب: ١٧ من أبواب العدد حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

الدم ثلاثة أيام أو أربعة. قال: تدع الصلاة. قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة.

قال: تصلى قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة [أيام] قال: تدع الصلاة. قلت:

فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة. قال: تصلى. قلت: فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة. قال: تدع الصلاة. تصنع ما بينهما و بين شهر، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي بمنزلة المستحاضه «١»، و قريب منه خبر أبي بصير «٢».

لكن لا يبعد حمل مرسله يونس على أنها تصلى فى أول ساعه من الطهر- الذى يكون بفقد الدم الصفات- و لا تنتظر شيئاً- كما فى الوسائل- فى قبال ذات العاده التى تنتظر انتهاء عاداتها و إن فقد الدم الصفات، فلا ينافى لزوم استمرار الطهر عشره. أو على النقاء المتخلل بين الدميين المحكومين بأنهما حيض واحد لو اجدتتهما للصفات فى ضمن العشره، حيث لا إشكال فى وجوب ترتيب أحكام الطهر عليه إما واقعا أو ظاهرا، على ما تقدم. و إلا- فلا- يظن من أحد البناء على كفايه الساعه فى الطهر بين الحيضتين. و لعل الثانى أقرب، لأنه الأنسب بعبارة النص. و هو المتعين فى مرسل داود، لظهوره فى كون مجموع الدماء فى العاده.

نعم، لا مجال لكلا الوجهين فى الأخيرين، للتصريح فيهما بأن الطهر أقل من عشره، و لامتناع كون مجموع الدماء حيضه واحده لزيادتها على العشره. و من ثم حملهما الشيخ على اختلاط العاده، أو استمرار الدم مع اختلاف صفته، فيشبهه الحيض بغيره، فهى تتحيض بكل دم تراه لاحتمال كونه هو الحيض دون ما سبقه الذى لم يفصله عنه أقل الطهر، و هو لا ينافى كون الحيض بعض الدماء بنحو يتم لها أقل الطهر.

و استحسنة فى المعبر. و يناسبه ما فى ذيلهما من تحديد الحكم بذلك إلى شهر ثم الرجوع لحكم المستحاضه، إذ يبعد جدا خصوصيه الشهر فيه لو كان حكما واقعا، بخلاف ما لو كان ظاهريا، حيث يمكن ارتفاع الاضطراب بعد الشهر، و يسهل التسامح بالصلاه فيه احتياطا للحيض، بخلاف ما إذا طالت المده.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

فكل دم تراه المرأة ناقصا عن ثلاثه أو زائدا على العشره أو قبل مضى عشره من الحيض الأول فليس بحيض (١).

نعم، المناسب لذلك التنبيه لوجوب قضاء الصلاه المتروكه فى بعض الدماء، للعلم إجمالا بعدم حيضيه بعضها، فعدم التنبيه عليه قد يكشف عن كون الجميع حيضا واقعا.

لكن الخروج بذلك عما ذكرنا فى وجه كونه ظاهريا لا يخلو عن إشكال. فلا يبعد عدم تصدى الإمام عليه السلام لهذه الجبهه و الاتكال فيها على عموم وجوب القضاء.

و لو فرض ظهورهما فى عدم وجوبه فهو لا يستلزم حيضيه الدم واقعا، بل قد يرجع إلى سقوطه منه و تسهيفا على المرأة بعد تسويغ الشارع لها ترك الصلاه ظاهرا.

و ربما يأتى الكلام فيهما فى الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

و بالجمله: لا مجال للخروج بما سبق عما تقدم من تحديد أقل الطهر بعشره أيام.

نعم، تقدم الكلام فى النقاء المتخلل بين الدميين من حيضه واحده. فراجع.

كما إنه مما تقدم فى أقل الحيض يتضح حال الليالى فى المقام.

هذا و المصرح به فى كلام جماعه كثيره أنه لا حد لأكثر الطهر، و نفى فيه الخلاف فى الغنيه، و ادعى الإجماع عليه فى التذكرة. و يقتضيه إطلاق قوله عليه السلام فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «فما زاد».

و عن أبى الصلاح تحديده بثلاثه أشهر. و رماه بالشذوذ فى المنتهى، و حمله فى التذكرة و غيرها على الغالب. لكن الغالب هو الحيض فى كل شهر، و ما زاد على ذلك نادر من دون خصوصيه للثلاثه أشهر.

و من هنا لا يبعد حمل كلامه على أنها إنما تكون من ذوات الأقرء و تعتد بها إذا لم يتجاوز طهرها ثلاثه، و إلا اعتدت بالشهور. و لعله إليه يرجع ما عن البيان من احتمال نظره إلى عده المسترابه.

الكلام فى الدم الناقذ فى الحد

(١) لفقده لحدّ الحيض. فلا مجال للتعويل على بعض الطرق المحرزه له

شرعا- كالعاده و قاعده الإمكان- لورودها لإحرازه ظاهرا عند الشك فيه الذى هو فرع إمكانه، و مقتضى نصوص التحديد امتناعه.

بل لو فرض العلم بدوا بحيضيته لبعض الأمارات فقد يرتفع بمجرد الالتفات لفقده للحد، حيث يوجب الشك أو العلم بعدم ملازمه الأمارات المذكوره للحيض و تخطئه العرف فى اعتقاد ملازمتها له لو كان بانيا على ذلك.

نعم، لو فرض عدم ارتفاع العلم بذلك المستلزم للعلم بعدم كون التحديد واقعا كليا فهل تجرى أحكام الحيض عليه أو لا؟.

تقدم من سيدنا المصنف قدس سره عند الكلام فى سن الحيض أن التحديدات المذكوره له من الشارع إن تعذر تنزيلها على تحديد الحيض الحقيقى كما فى الفرض المذكور تعين تنزيلها على تحديد ما يكون منه موضوعا للأحكام، فلا تجرى فى الدم المذكور و إن كان حيضا.

و تقدم منعه هناك. و المتجه منعه هنا أيضا بالنظر لألسنه التحديدات المتقدمه، لقوه ظهورها فى تحديد الحيض الحقيقى، خصوصا مثل مرسله يونس «١» المتضمنه أن تردد الحيض بين حديه مسبب عن كثره الدم و قلته بحسب مزاج المرأه، فمع تعذر حملها على القضيه الواقعيه الكليه يكون الأقرب تنزيلها على القضيه الواقعيه الغالبية، دون القضيه التعبديه الراجعه لنفى الأحكام. فيتعين إجراء أحكام الحيض فى الفرض، عملا بإطلاق أدلته.

نعم، لا بد من البناء على حجيه القضيه الغالبية المذكوره لو شك فى حيضيه الدم الفاقده، لتضمن أدلتها تفريع العمل عليها. و بهذا افترق هذا التحديد عن التحديد بالسن، كما يظهر بمراجعته ما تقدم فيه.

و مما ذكرنا يظهر أن المتعين جريان أحكام الحيض إذا كان الانقطاع قبل الثلاثه بسبب دعاء الدم الذى تضمنته جمله من النصوص- و فيها الصحيح- لقطع الحيض

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٤.

لمن تريد النسك أو زياره مسجد النبي صَلَّى الله عليه و آله «١».

و لا مجال لتوهم كشف انقطاعه عن عدم حيضيته، لابتناء تشريع الدعاء على كونه حيضا، فلا يمنع تأثيره من البناء على حيضيته لو كانت مقتضى بعض الأمارات الشرعيه أو قاعده الإمكان، فضلا عما لو كانت معلومه، بل يؤكدها.

بل لا يبعد جريان أحكام الحيض عليه حتى بناء على ما تقدم من سيدنا المصنف قدس سرّه لأن عدم جريان الأحكام على فاقد الحد و إن كان راجعا إلى قصور عموم الأحكام المذكوره عنه الممكن في المقام، إلا أن قصورها عنده ليس بلسان التخصيص، بل بلسان الحكومه العرفيه، لتضمن أدله التحديد نفى الحيض عن فاقد الحد.

و من الظاهر أن اللسان المذكور لا- يناسب فرض الدم حيضا موضوعا للأحكام، في نصوص تشريع الدعاء المشار إليها، بل الأولى تخصيص أدله التحديد بها، بحملها على فقد الحد من غير جهه الدعاء و إبقاء فاقد الحد بسبب الدعاء تحت عموم أحكام الحيض. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) تراجع النصوص المذكوره في الوسائل باب: ٩٣ من أبواب الطواف و باب: ٨ من أبواب المزار من كتاب الحج.

الفصل الرابع تصوير المرأه ذات عاده بتكرار الحيض مرتين (١).

(١) فلا يكفى المره و لا يعتبر الثلاث، كما صرح به الأصحاب رضى الله عنهم و ادعى الإجماع عليه فى الخلاف و التذكره و جامع المقاصد و المدارك، كما عى الإجماع فى جامع المقاصد و محكى الذكرى و شرح الجعفرىه على عدم اعتبار الثلاث.

و يقتضيه موثق سماعه: «سألته عن الجاريه البكر أول ما تحيض فتقعد فى الشهر يومين و فى الشهر ثلاثه يختلف عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدّه أيام سواء. قال:

فلها أن تجلس و تدع الصلاه ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشره، فإذا اتفق الشهران عدّه أيام سواء فتلك أيامها» (١).

و قوله عليه السّلام فى مرسله يونس الطويله: «فإن انقطع الدم أقل من سبع أو أكثر من سبع فإنها تغتسل ساعه ترى الطهر و تصلى فلا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى، فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأول سواء حتى يوالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه و تدع ما سواه و تكون سنتها فيما تستقبل إن استحاضت، قد صارت سنه إلى أن تجلس أقرأؤها.

و إنما جعل الوقت أن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلّى الله عليه و آله للتي تعرف أيامها: دعى الصلاه أيام أقرأئك، فعلمنا أنه لم يجعل القرء الواحد سنه لها، فيقول لها:

دعى الصلاه أيام قرئك، و لكن سن لها الأقرء، و أدناه حيضتان فصاعدا ...» (٢).

و لا يقدح ظهور الموثق فى إمكان نقص الحيض عن الثلاثه، لأن عدم العمل به فى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

ذلك- كما تقدم- لا يمنع من العمل به في كيفية حصول العاده بعد كونهما أمرين متباينين.

و منه يظهر ضعف القول بكفايه المره، كما عن بعض العامه و عن الفخر في شرح الإرشاد حكايته عن بعض أصحابنا.

مضافا إلى أن الغرض المهم من تنقيح العاده إنما هو حجيتها، و حيث كانت الحجية مخالفه للأصل احتيج في الاكتفاء بالمره للدليل، و لا- دليل عليه بعد اختصاص مطلق الرجوع للعاده بما يظهر في الاستمرار و التكرار، لاشتمالها على مثل استقامه الحيض، و أيامها، و أيام حيضها، و الأيام التي كانت تقعد فيها، و نحو ذلك مما لا يصدق بالمره، بل يشكل صدقه بالمرتين لو لا ما سبق.

و أما ما في كلام جماعه من أن العاده مأخوذه من العود، و لا يتحقق بالمره.

فهو موقوف على اشتغال أدله الإرجاع على عنوان العاده، و لم أعثر عاجلا على ذلك، و الوقت يضيق عن استقصاء الفحص.

(١) كما صرح به في النهايه و القواعد و المنتهى و محكى نهايه الأحكام و غيرها، بل هو المنصرف من إطلاق المرتين في كثير من كلماتهم، و منها معاهد الإجماعات المتقدمه، لأخذهم في موضوعها عنوان العاده المتوقفه على التوالى، و لا- سيما مع استدلالهم بالمرسله المتقدمه الصريحه في اعتبار التوالى، و الظاهره في انصراف الأقرء في كلامه صلى الله عليه و آله له. و هي الدليل في المقام. مضافا إلى ما تضمن عنوان الاستقامه «١».

و بها يخرج عن إطلاق موثق سماعه الاكتفاء باتفاق شهرين. بل قد يستشكل في ثبوت الإطلاق له بعد تعريف الشهرين في نسخه الكافي، الذي يقرب معه العهد لخصوص المتواليين.

(٢) لتوقف التوالى على ذلك.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

فإن اتفقا في الزمان والعدد- بأن رأت في أول كل من الشهرين المتواليين أو آخره سبعة أيام مثلا- فالعاده وقتيه و عدديه (١).

(١) بمعنى: أنها تكون مرجعا في تعيين الوقت و العدد معا، كما صرح به في المعبر و المنتهى و التذكرة و الإرشاد و جامع المقاصد و الروض و الروضه و محكى الذكري، و هو ظاهر المبسوط و القواعد، و عدم تعرض جملة منهم له، بالاختصار على فرض الاتفاق في العدد، لا- يدل على خلافهم فيه، لأن عدم فرض هذه الصورة في كلامهم لا يدل على اختصاص حجيتها عندهم في فرض وقوعها بأحد الأمرين.

بل قد يظهر منهم المفروغيه عن حجيتها في كلا- الأمرين، كما هو المناسب لإرجاعهم المستحاضه للعاده مع احتياجها لمعرفة الوقت و العدد معا، و لحكمهم بتحريض صاحبه العاده بمجرد رؤيه الدم.

و من هنا قد يكون الاختصار على فرض الاتفاق في العدد للمفروغيه عن لزوم الاتفاق في الوقت، فترجع كلماتهم إلى إرادته الوقتيه و العدديه التي هي محل الكلام.

و كيف كان، فيقتضيه ما تقدم في مرسله يونس، حيث فرض فيها عدد معين و انقطاع الدم في وقت واحد من الشهرين.

و حمل الوقت فيه على العدد المذكور سابقا بعيد في نفسه، كتزيله على أن المدار في العاده المفروضه فيه على خصوص الوقت، لاستلزامه عدم الفائده لذكر العدد سابقا.

على أن كلا- منهما لا- يناسب إرجاع المستحاضه للعاده المذكوره و الاختصار عليها في بيان وظيفتها، مع أن عمل المستحاضه بأحكام الحيض موقوف على معرفه الأمرين معا، فلا بد من نهوض العاده بذلك، لكونها عدديه و وقتيه.

و لا سيما مع ظهور هذه الفقرات في تحديد العاده التي أخذت في موضوع السنه الأولى من سنن النبي صلى الله عليه و آله في المستحاضه، التي شرحها المرسله قبل ذلك، و قد قال عليه السلام في بيان تلك السنه: «أما إحدى السنن فالحائض التي لها أيام معلومه قد أحصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت و استمر بها الدم و هي في ذلك تعرف

و إن اتفقا فى الزمان خاصه دون العدد- بأن رأّت فى أول الشهر الأول

أيامها، و مبلغ عددها ... و إنما سن لها أياما معلومه من قليل أو كثير بعد أن تعرفها ...

و أما سنه التى قد كانت لها أيام متقدمه ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت و نقصت حتى أغفلت عددها و موضعها من الشهر ... فهذا يبين أن هذه امرأه قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها و لا وقتها ... فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إداره ... « ١ ».

فإن هذه الفقرات صريحه فى أن العاده التى أريد شرحها و تحديدها بالمرتين فيما سبق هى الوقتيه العدديه و أن الرجوع إليها فى الوقت و العدد معا.

و لا ينافى ذلك ما تضمنته المرسله نفسها من أن النبى صَلَّى الله عليه و آله إنما قال لذات العاده:

«تدع الصلاه قدر أقرائها أو قدر حيضها»، الظاهر فى الإرجاع فى خصوص العدد، لإمكان المفروغيه عن أخذ الوقت المفروض معرفته و التنبيه على العدد لدفع توهم كثره الحيض على العاده بسبب استمرار الدم.

و بهذا يكون مطابقا معنى ما حكاه الإمام عليه السلام بعد ذلك عنه صَلَّى الله عليه و آله.

و مثله فى ذلك إطلاق ما تضمن إرجاع المستحاضه إلى أيامها، كصحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: المستحاضه تنظر أيامها فلا تصلى فيها و لا يقربها بعلمها ...» « ٢ » و غيره، لظهوره فى تعيين الأيام، و لذا أرجع إليها مع توقف عمل المستحاضه و ارتفاع تحيرها على معرفه الوقت و العدد معا. فتأمل.

هذا مضافا إلى إطلاق ما تضمن الإرجاع لقسمى العاده الآخرين لو تم الدليل على كل منهما بخصوصه، لأن هذا القسم من أفرادهما معا، بل من أظهرها، لكونه أكد فى استقامه الحيض و انضباطه.

(١) لم نعلم على الوسائل فى تخريج هذه الفقرات، لتقطيعه للروايه على خلاف الترتيب، و إنما أخذناها من الكافى الطبعه الجديده ج: ١، ص: ٨٣-٨٦.

(٢) الكافى: ج ٣ باب جامع فى الحائض و المستحاضه حديث ٢، ص: ٨٨.

(١) فتكون مرجعا في تعيين الوقت، كما في جامع المقاصد و الروض و المدارك و كشف اللثام، بل في المستند دعوى الإجماع عليه.

لكن لم يتضح الوجه في دعواه بعد عدم تصريح القدماء به، بل هم بين من ظاهره الاقتصار على العدد و من ظاهره اعتبار الوقت معه، بل قد يظهر من السرائر المفروغيه عن عدم ثبوت الوقتيه غير العدديه، لأنه خص العاده بذات الوقت و العدد، ثم دفع احتمال الاكتفاء فيها بالعدد، و لم يشر لاحتمال الاكتفاء فيها بالوقت، بل في التذكرة:

«ذهب علماؤنا أجمع إلى أن العاده إنما تثبت بالمرتين ترى الدم فيهما بالسواء عددا و وقتا».

اللهم إلا أن يكون إهمال القدماء لها لقله فائدتها، أو لعدم بنائهم على كثره التفريعات، كإهمال بعضهم لأحد القسمين الآخرين. و لعله لذا لم يشر إليها في السرائر، لا للمفروغيه عن عدمها.

و إجماع التذكرة محمول على إرادته العاده التي يرجع إليها في الوقت و العدد معا، و يكون معقده في الحقيقه اعتبار المرتين، و لذا صرح هو بانعقاد الوقتيه فقط، كما صرح بانعقاد الأقسام الثلاث في جامع المقاصد، مع تعبيره في بيان معقد الإجماع بنظير عبارته التذكرة.

إلا- أن الإنصاف عدم نهوض ذلك بتوجيه دعوى الإجماع، فضلا عن نهوضه بالحجيه، و لا سيما في مثل المقام مما يقرب فيه عدم كونه إجماعا تعديا، بل يبتنى على بعض الاجتهادات. فلا بد من التماس دليل آخر في المقام.

و قد يستدل بمرسله يونس المتقدمه، بدعوى: أنها تضمنت شرح العاده الوقتيه خاصه، لقوله عليه السلام: «فإن انقطع الدم لوقته في الشهر الأول سواء» لصراحته في تقوم العاده بانقطاع الدم في وقت واحد من الشهرين، و كذلك في أول الحيض بين الأول و الآخر في ذلك.

مضافا إلى أن أمر النبي صلى الله عليه و آله بالتحريض أيام الأقرء لا يصلح لأن يعمل عليه إلا

مع ضبط وقتها.

وفيه: أنه إن أريد بالاتفاق فى خصوص الوقت الاتفاق فى أحد الأمرين من أول الدم أو آخره فلا مجال له بعد ما سبق فى العاده الوقتيه و العدييه، و إن أريد به الاتفاق فى الأول و الآخر معا كانت العاده وقتيه و عدييه لا وقتيه فقط.

كما أن صلوح أمر النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَأَنْ يَعْمَلَ بِهِ كَمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ضَبْطِ الْوَقْتِ يَتَوَقَّفُ عَلَى ضَبْطِ الْعَدَدِ، لَأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ أَيَّامِ الْأَقْرَاءِ تَمَامُهَا.

و مثله فى ذلك ما فى المستند من الاستدلال بما سبق من قوله عليه السلام فى بيان السنن: «فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره» بدعوى: دلالته بالمفهوم على عدم الرجوع للتمييز مع معرفه الأيام وحدها، و تمام المطلوب يثبت بالإجماع المركب.

لاندفاعه بأن المراد بذلك نسيان العاده الوقتيه و العدييه بعد انعقادها، و لا إشكال ظاهرا فى أن النسيان إنما يمنع من الرجوع للعاده المذكوره فى خصوص الجهه المنسيه منها، لأن عدم العمل بها مع النسيان ليس لسقوطها به عن الحجيه ذاتا، بل لتعذر العمل بها معه، و هو مختص بجهته، و ذلك لا يستلزم انعقاد العاده الوقتيه غير العدييه من أول الأمر، بحيث يتحقق بها معرفه الأيام فقط.

و إن كان مراده بالإجماع المركب إثبات الملازمه بين الأمرين به فهو ممنوع جدا، لعدم الجامع بينهما ارتكازا.

و لعل الأولى أن يقال: بعد أن تضمنت النصوص بعض الأحكام لوقت الحيض، كالتحيز بمجرد رؤيه الدم «١»، و تعجيل الحيض «٢»، و أن الصفره فى أيام الحيض حيض «٣»، و غيرها، فمقتضى إطلاقها المقامى و إن كان هو اعتبار صدق العنوان

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الحيض.

(٣) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض.

عرفا المتوقف على التكرار كثيرا مع اتحاد الوقت و لو مع اختلاف العدد إلا أن المستفاد مما تقدم في المرسله الاكتفاء في صدقه بالمرتين - كما نبه له في الجمله سيدنا المصنف قدس سره - لأنه و إن ورد في خصوص العاده الوقتيه و العدديه - كما تقدم - إلا أن استدلال الإمام عليه السلام له بقول النبي صلى الله عليه و آله ظاهر في أن ذلك هو الذى ينبغى أن يستفاد منه، و هو لا يكون إلا بالمفروغيه عن صدق الإضافه بالمرتين من دون خصوصيه للمورد.

مضافا إلى قضاء المناسبات الارتكازيه بأن ما تضمنته المرسله من حجه العاده الوقتيه و العدديه فى تعيين الوقت و العدد معا لا يبتنى على الارتباطيه، بل الانحلال، لمناسبه العاده فى كل من الجهتين للحجيه فيما يناسبها مع قطع النظر عن الأخرى.

و لا سيما مع قوله عليه السلام: «فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه» لإشعاره بأن المعيار فى العمل عليه كشفه عن طبيعه المزاج، و من الظاهر عدم ابتناء الكشف المذكور عن الارتباطيه.

و مقتضاه استقلال كل منهما بالحجيه فيما يناسبه لو انفرد.

و لا ينافى هذا موثق سماعه المتقدم الظاهر بمقتضى الشرطيه فى اعتبار اتفاق الشهرين فى عدد الأيام. لأنه بصدد بيان كيفيه تحقق العاده التى يرجع إليها فى العدد، جوابا عن السؤال عن حكم الاضطراب فيه، فلا ينافى عدم اعتبار الاتفاق فى العدد فى العاده الوقتيه التى يرجع إليها فى خصوص الوقت.

و ليس بصدد بيان مطلق العاده التى يرجع إليها فى الجمله، لتدل على عدم الرجوع حتى فى الوقت للعاده التى لا تبتنى على الاتفاق فى العدد، إذ لو كانت بصدد ذلك لزم عدم دلالة على جواز الرجوع للعاده المذكوره فى العدد، بل على جواز الرجوع إليها فى الجمله.

ثم إنه هل المعيار فى تحقق العاده الوقتيه خصوص الاتفاق فى أول الحيض، أو ما يعم الاتفاق فى آخره و فى وسطه، كما لو رأته فى الشهر الأول من الأول للسابع و فى الثانى من الثالث للسابع، أو رأته فى الشهر الأول من الثانى للتاسع، و فى الثانى من

و إن اتفقا فى العدد فقط- بأن رأأت الخمسه فى أول الشهر الأول و فى آخر الشهر الثانى- فالعاده عدديه فقط (١).

الثالث للشامن؟ لا يبعد العموم، عملا بالجبهه الارتكازيه المشار إليها، لعدم الفرق فى وقت الحيض بين الأول و الوسط و الآخر، كما فى الجواهر، لكن قال: «إلا أنى لم أعر على أحد من الأصحاب أثبت ذلك أو رتب حكما عليه، مع تصور بعض الثمرات له».

و قد تظهر ثمرته فى مثل التحيض برؤيه الدم فى الأيام التى يتفق الشهران فى وجود الحيض فيها.

بل لا- يبعد جريان ذلك و ترتب الثمره لو كان بين الشهرين عموم من وجه، كما لو رأته فى الأول من الأول للخامس، و فى الثانى من الثالث للشامن.

نعم، لا- يبنى على الأيام المتفق عليها بين الشهرين أنها تمام زمان الحيض، بنحو يكون أولها أوله، و آخرها آخره، لعدم اتفاق الشهرين فى ذلك، بل هى أيام الحيض فى الجملة، فلا- يكون التقدم عليها تعجيلا- فى الحيض مثلا. فتأمل. و يأتى فى الفرع الأول بعض ما يتعلق بالمقام.

(١) بمعنى: أنها تكون مرجعا فى تعيين العدد، كما فى المعتبر و التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و الروض و المدارك و كشف اللثام. بل هو مقتضى إطلاق من اقتصر فى بيان معيار العاده على الاتفاق فى العدد، كما فى النهايه و الشرائع، و إن سبق احتمال إرادتهم منه خصوص صورته الاتفاق فى الوقت أيضا.

و كيف كان، فيقتضيه- مضافا إلى ما سبق فى تقريب استفاده حجية العاده من مرسله يونس، حيث يجرى نظيره فى المقام- إطلاق موثق سماعه المتقدم، لظهوره فى كفايه الاتفاق فى العدد فى انعقاد العاده التى يرجع إليها فيه.

بقى فى المقام أمور..

الأول: الظاهر توقف العاده العدديه مطلقا- و قتيه كانت أم لا- على الاتفاق فى عدد الأيام،

فلو اختلفت لم تنعقد العاده فى الأقل و إن تكرر فى الشهرين - كما صرح به جماعه، منهم المحقق و الشهيد الثانى - لأن المدار فى التكرر أن يكون العدد المتكرر تمام الحيض، حتى يصدق اتفاق الشهرين و تساويهما فيه، لا ما يعم كونه بعض الحيض، و إلا- لزم انعقاد العاده بالشهرين دائما، لعدم انفكاكهما عن التساوى أو الاختلاف بالقله و الكثره. و منه يظهر ضعف ما عن نهايه الأحكام و الذكرى من الميل لانعقادها فيه، و قد يظهر من المنتهى الميل إليه.

اللهم إلا- أن يكون المراد حجيتها فى نفى ما دون الأقل، لا ما زاد عليه. فلو رأت فى شهر خمس و فى الثانى سبعة لم ينقص فى الثالث عن خمس، و إن أمكن الزيادة عليها. حيث قد يتجه ذلك، إما بدعوى: صدق العدد فى الجملة، كما صدق الوقت فى الجملة مع الاختلاف فى مقداره كثره و قلته تبعا لعدم الاتفاق فى العدد، على ما سبق فى العاده الوقتيه غير العدديه.

أو بدعوى: أن المستفاد من نصوص العاده وجوب الأخذ بالقدر المشترك بين الحيضتين لاتفاقهما فيه و إن لم يتفقا فى قدر الحيض.

لكنه- مع بعده عن مساق كلماتهم - لا ثمره له، لأن العاده العدديه إنما تنفع فى نفى الزائد عليها لو استمر الدم لا فى نفى حيضيه الناقص عنها لو قصر عنها الدم.

مع عدم تماميه الوجه المذكور له. أما الدعوى الأولى فللفرق بين العدد و الوقت بتقوم العدد بالحدّ غير القابل للزيادة و النقصان، بخلاف الوقت، حيث يصدق على المتفق عليه من الوقتين أنه وقت الحيض، بمعنى كونه فيه، و لذا سبق ترتب خصوص أحكام ذلك، كالتحيز بمجرد رؤيه الدم، لا أحكام تمام الوقت، بخلاف العدد، إذ ليس هناك حكم بعدم النقص عن أيام الحيض أو عدم الزيادة عليه، بل الحكم إنما هو بالتحيز بالعدد المتفق عليه، و المفروض عدمه.

و أما الثانى فلاختصاص الأدله بحجيه العاده فى إثبات مقدار الحيض و وقته، و التعدى منهما لغير ذلك فى غير محله بعد كون الأصل عدم حجيه العاده العرفيه، فضلا عن الحاصله بالمرتين.

و منه يظهر أنه لا مجال لجعل ذلك في الفرض حجه لنفي زياده الحيض على الأكثر، ولا سيما مع أن إهماله في نصوص العاده مع دوام الابتلاء به موجب لظهورها في عدمه. فتأمل جيدا.

الثاني: الظاهر أنه لا يعتبر في العاده العدديه استقرار عاده للطهر،

فلو رأت في أول الشهر الأول خمسه ثم في وسط الثاني خمسه كان عادتها الخمسه و إن زاد أو نقص الطهر الثاني عن الأربعين يوما التي كان عليها الطهر الأول، كما صرح به في المعتمد و المنتهى و التذكرة و جامع المقاصد و غيرها.
لإطلاق موثق سماعه كما أن الوجه المتقدم لاستفاده العاده العدديه من المرسله- لو تم- قاض بأن المدار على حال الحيض لا الطهر.

و أما ما عن الذكرى من اعتبار استقرار عاده الطهر، فلعل ظاهر المنقول من كلامه إرادته اعتباره في العاده الوقتيه.

و لعله مبنى على ما يأتي من بعضهم من أن المراد بالشهر في العاده شهر الحيض، لا الشهر الهلالي، حيث لا يعلم اتحاد الحيضتين وقتا إلا بمطابقه الطهر الثاني للأول، كما يتضح قريبا. و عليه لا يكون مخالفا لمن سبق، و إن ظهر منه مخالفته لهم.

و من ثم لم يخل كلامه عن غموض. و قد أطال في تعقيبه غير واحد بما لا مجال لمتابعتهم فيه. فلاحظ.

الثالث: لا يبعد عدم إخلال الاختلاف اليسير في انعقاد العاده الوقتيه و العدديه

بالنحو الذي يتسامح فيه عرفا- كالساعه و الساعتين- لندره الاتفاق الحقيقي على الظاهر.

و أما ما عن كاشف الغطاء من عدم إخلال الاختلاف في الدم ببعض اليوم، فلا مجال للبناء على إطلاقه، كما نبه له صاحب المستند و شيخنا الأعظم قدس سرّه و غيرهما.

الرابع: الظاهر أنه لا يعتبر في استقرار العاده في العدد تعدد الشهر و لا توالي الشهرين،

فإذا رأت خمسه أيام مرتين في شهر واحد أو في شهرين بينهما شهر لا حيض فيه انعقدت عادتها على الخمسه، كما صرح به غير واحد. لأنه و إن لم يناسب الجمود

على المتيقن من مفاد الموثقة والمرسله، إلا- أن إلغاء خصوصيتهما في ذلك قريب جدا، لعدم دخل الزمان في أماريه العدد ارتكازا.

اللهم إلا- أن يقال: لما كان المستفاد من النصوص المتضمنه أن الحيض في كل شهر مره، و أن الريبه بتجاوز الشهر «١»، و أن مستمره الدم تحيض في كل شهر مره «٢»، و غيرها أن الوضع الطبيعي للحيض هو التعاقب في كل شهر، فلا- مجال للإلغاء خصوصيه الشهر بعد تضمن النصوص لها، بل احتمال عدم أماريه الاتفاق في العدد عليه مع الإخلال بها معتد به بعد عدم استقامه الحيض بدونها، لقرب اختصاص انعقاد العاده و حجيتها شرعا بالحيض الطبيعي.

فالعمده ما أشرنا إليه في دليل العاده الوقتيه و العديده من صلوح المرسله ببيان الاكتفاء بالمرتين في صدق العاده في كل من الوقت و العدد، لأن استدلال الإمام عليه السلام بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ ظاهراً في أن المدار على تعدد القرء من دون خصوصيه للشهر، و إن ذكر في كلام الإمام عليه السلام. فلاحظ.

و أما استقرار العاده في الوقت فمن الظاهر أنه منوط بتمائل الوقت في شهرين، حيث يصدق معه تعيين الوقت عرفاً، إلا أن الكلام في أن المعيار هو الشهر الهلالي، أو الشهر الحيضي، الذي هو عبارته عن مده الحيض و الطهر، و أقله ثلاثه عشر يوماً؟

صرح بالثاني في المنتهى و محكى نهايه الأحكام، و قد يناسبه ما في المبسوط من أن المرأه إذا تكررت منها الحيض خمساً أيام بعده طهر عشره أيام، أو تكررت منها الحيض خمساً أيام معه طهر خمساً و خمسين يوماً فقد حصل لها عاده في الحيض و الطهر تعمل عليهما لو استمر بها الدم بعد ذلك، و أقره عليه في المعتمد.

و فيه: أولاً: أنه خروج عن ظاهر لفظ الشهر في المرسله كسائر موارد استعماله في كلام الشارع الأقدس و العرف، و لا سيما في المقام حيث ارتكز عند العرف أن الوضع الطبيعي للحيض هو التعاقب في كل شهر، و سبق دلاله النصوص عليه.

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الحيض.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض.

و ما فى الروض من الإشكال فى الاستدلال بالمرسله فى غير محله، بعد كون المرسل لها يونس الذى تقدم الاعتماد على مراسيله، و لا سيما مع روايته لها عن غير واحد من رجاله، لظهوره فى معرفيتها بين الأصحاب، مع أنه يكفى اعتماد الأصحاب عليها فى المقام و غيره، حيث لا دليل على انعقاد العاده الوقتيه بالمرتين سواها، لما سبق من أن المطلقات إنما تقتضى اعتبار الصدق العرفى المتوقف على كثره التكرار.

و مثله ما ذكره شيخنا الأ-عظم قدس سرّه من حمل ذكر الشهر على الغالب من دون أن يكون معتبرا، و لذا لا يعتبر فى العاده العدديه. لاندفاعه بتقوم العدديه بالاتفاق فى العدد، الحاصل مع الاختلاف فى الشهر، فيمكن تنزيل ذكر الشهر بالإضافة إليها على الغالب، لما تقدم، بخلاف الوقتيه، لأنها متقومه بالاتفاق فى الوقت المتفرع على فرض جهه مصححه لاعتبار الاتفاق من الشهر الهلالى أو غيره، فمع ظهور المرسله فى إرادته الشهر الهلالى لا وجه لرفع اليد عنه.

إلا أن يريد بذلك أن ذكر الشهر ليس لخصوصيته، بل لأنه إحدى جهات الانضباط، فيقوم غيره مقامه و أن الاقتصار عليه للغلبه، فيرجع لما يأتى.

و ثانيا: أن لازم الحمل على الشهر الحيضى تحقق العاده دائما و عدم الفائدة فيها، لأن كل حيض فى أول الشهر الحيضى دائما، و الاختلاف إنما هو فى طول الشهر و قصره، و لا أثر له فى تعيين وقت الحيض فى ضمن الشهر، لأن مدار العاده على وقت الحيض من الشهر، لا على حال الشهر.

نعم، لو غض النظر عن الحيضه الأولى و فرض بدء الشهر بالطهر كان مدار العاده على الحيضه الثانيه و الثالثه و أمكن اختلاف وقتها بالإضافة إلى الشهر الحيضى، كما لو طهرت بعد الحيضه الأولى عشره أيام ثم حاضت خمسه، ثم طهرت عشرين يوما ثم حاضت خمسه، كما يمكن اتفاقهما بأن يتساوى الطهران كالحيضتين.

لكنه- مع توقفه على اختصاص التوقيت بأول الحيض، إذ لو عمم لآخره، كما سبق، فالحيضتان فى مثل الفرض المذكور متفتقتان فى كونهما فى آخر الشهر الحيضى،

و كذا حال كل حيضه - يبتنى على تحكّم صرف، إذ لا وجه لجعل الطهر مبدأ الشهر مع أسبقيته و إهمال الحيض مع أسبقيته.

هذا و لو فرض دخل طول الشهر الحيضى و قصره فى توقيت الحيض فثبوت العاده و إن لم يكن لازما للحيضتين، لإمكان اختلاف الأشهر باختلاف كل من الحيض و الطهر، إلا أن اللازم عدم انعقاد العاده بالحيضه الثانيه، بل تتوقف على انتهاء الطهر الثانى حيث يعلم به التطابق بين شهري الحيض، فلا- يكفى فيها رؤيته فى يوم خاص من شهرين هلاليين، لعدم العبره بالشهر الهلالى حينئذ، مع أنه يمكن تحصيل الإجماع على خلافه، كما فى الجواهر.

و منه يظهر عدم إمكان تنزيل المرسله عليه، لظهورها فى الاكتفاء فى انعقاد العاده بالاتفاق بين الحيضتين من دون انتظار للطهر.

و لعله لهذا و نحوه كان ظاهر كشف اللثام التعميم لكل من الشهر الهلالى و الشهر الحيضى، و الاكتفاء بأحدهما، فلا يحتاج لانتظار الطهر إلا- فى الثانى، فلا ينافى الإجماع المتقدم. بل لا يبعد تنزيل ما سبق من المبسوط و المعتبر عليه، بل لا يظن حتى بالعلامه عدم الاعتداد بالشهر الهلالى المتيقن من النص و الفتوى.

و ربما يوجه التعميم المذكور بوجه..

الأول: أن العاده العدديه كما تكون حجه فى الحيض تكون حجه فى الطهر، فيتحصل من مجموع العادتين وقت الحيض من دون أن يستند لعاده وقتيه فيه.

و يناسبه ما تقدم من المبسوط، كما يناسبه اقتصارهم فى فرض ذلك على ما إذا تساوى الطهران عددا و الحيضتان كذلك، دون ما إذا اختلفت مع تساوى الشهرين الحيضيين، كما لو حاضت خمسه ثم طهرت عشرين يوما، ثم حاضت عشره ثم طهرت خمسه عشر يوما، حيث يتحصل بذلك أن وقت الحيض بعد خمسه و عشرين يوما من الحيض السابق.

لكنه يندفع باختصاص النصوص العامه و الخاصه بعاده الحيض و لا دليل على

ثبوت عاده للطهر، كما فى الجواهر. وهذا هو العمده، لا ما ذكره من أن غايه ما تقتضيه العاده الوقتيه حيضيه ما فيها، لا نفي حيضيه ما فى غيرها، فلا مجال للبناء مع استمرار الدم فى الفرض على عدم حيضيه ما صادف وقت الطهر من الشهر الحيضى، بل ينبغى الرجوع فيه للصفات أو غيرها حسبما تقتضيه الأدله. لاندفاعه بأن رجوع مستمره الدم إلى عادتها يقتضى انحصار حيضها بها، لا مجرد تحيضها فيها، على ما يتضح فى محله إن شاء الله تعالى.

الثانى: تنزيل المرسله الوارده لبيان العاده الوقتيه على الأعم من الشهر الهلالى و الشهر الحيضى.

وفيه: أن إطلاق الشهر على الحيضى لما كان مجازيا كان التعميم له محتاجا للقرينه، بل لما لم يكن بينه وبين الشهر الهلالى جامع ارتكازى تعذرت إرادتهما معا.

ولا سيما مع ما سبق من أن العاده تتم فى الشهر الهلالى باتفاق الحيضتين فى اليوم من الشهر، وفى الشهر الحيضى باتفاق مقدار الشهرين الموقوف على تماميه الطهر الثانى، و مفاد المرسله مناسب لخصوص الأول.

الثالث: تنزيل المرسله على إرادته الاكتفاء فى تعيين الحيض بكل أمد تتشابه فيه حيضتان متواليتان و أن ذكر الشهر - المحمول على الهلالى - لأنه الغالب فى حال النساء، من دون خصوصيه له فى ذلك، فيرجع إلى ما سبق احتمالاه فى كلام شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و يندفع بظهور المرسله فى خصوصيه الشهر، و إلغاء خصوصيته و التعميم بالوجه المذكور محتاج إلى دليل.

ولا سيما مع ما أشرنا إليه من تطابق النصوص و المرتكزات العرفيه على أن الحيض فى كل شهر مره.

بل ليس التعميم لذلك إلا - كالتعميم لكل جهه تتفق فيها الحيضتان تصلح للكشف عن الحيض، و لا يظن من أحد الاكتفاء بذلك، فلا تنعقد العاده بالحيض مرتين عند الخوف أو التعب أو غيرهما. و كذا لو اتفقت الحيضتان فى عدم الزيادة على

قدر خاص أو عدم التأخر لوقت خاص إلى غير ذلك مما يقطع بعدم انعقاد العاده به، وإن كان قد يظهر من بعضهم الالتزام ببعض أفراده.

و دعوى: أن قوله عليه السلام: «فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه» ظاهر في أن المعيار على العاده كيفما كانت.

ممنوعه، بل هو ظاهر في أن تكرر الوقت الشهري يوجب كونه عاده يعمل عليها في قبال المره التي لا يعمل عليها، لا أن كل ما يتكرر يكون عاده يعمل عليه، لعدم مناسبه التركيب المذكور له، و عدم إمكان الالتزام به على عمومه، كما ذكرنا.

الرابع: أن المرسله و إن اختصت بالشهر الهلالي، إلا أنه يكفى في الشهر الحيضى العمومات المتضمنه رجوع المرأه لأيامها أو أيام حيضها، أو أقرائها أو نحو ذلك، حيث تصدق هذه العناوين على أيام العاده المتحصله من الشهر الحيضى، و إن لم تتحصل بالإضافة للشهر الهلالي.

و فيه: أن العمومات المذكوره إن لم تنصرف في نفسها لخصوص الأيام المتعينه بلحاظ الشهر الهلالي، لأنها الجبهه الصالحه للتعين المعهوده عرفا، دون الجهات الأخرى من التعيين، فلا أقل من صلوح المرسله لصرفها إليه، بلحاظ ما تضمنته من تعليل عدم الرجوع للقرء الواحد بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «دعى الصلاه أيام أقرائك» حيث يظهر من ذلك أن عدم الرجوع له ليس لعدم صلوحه في نفسه للتعين، بل لاعتبار التعدد فيما يرجع إليه، و من الظاهر أن صلوح القرء الواحد لتعيين الوقت إنما يكون بلحاظ الشهر الهلالي، لأنه الأمر المنضبط عرفا الذى يصلح للتعين دون غيره من الخصوصيات الكثيره التي تقارنه.

فالتكرار المعبر لا بد أن يكون مع المحافظه على الجبهه المذكوره، لا أنه بنفسه يحدث جهه أخرى تكون مرجعا في التعيين.

و بعبارة أخرى: ظاهر المرسله أن ما من شأن القرء الواحد أن يكشف عنه لا يعمل عليه ما لم يتكرر في قرءين لا أن التكرار في قرءين بنفسه يكشف عن جهه

يجب العمل عليها، و لذا جعل المقابل لاعتبار المرتين الاكتفاء بالمره، دون اعتبار كثره التكرار التي يتوقف عليها حصول جهه التعيين من التكرار عرفا.

و لا ينافى هذا قوله عليه السلام بعد فرض تكرر الحيض: «فقد علم الآن أن ذلك قد صار لها وقتا و خلقا معروفا تعمل عليه».

لأن المراد به فعلية الانكشاف المساوق للحجيه، فلا ينافى صلوح القراء الواحد للكاشفيه عن تلك الجبهه و أن القراء الآخر يؤكد كاشفيته حتى تبلغ مرتبه الحجيه.

و بذلك تكون المرسله حاكمه على العمومات و كاشفه عن أن الرجوع للأيام و الأقرء ليس بلحاظ تحصيل جهه تعيين بالتكرار، بل بلحاظ تأكيد جهه خاصه تتحصل من القراء الواحد.

و من الظاهر أن القراء الواحد لا يصلح للتعين من حيثه العدد إلا بعدده، و من حيثه الوقت إلا بموقعه من الشهر الهلالى فلا بد من تكررهما فى بقيه الأقرء، و مع الاختلاف بينها فيهما لا تتعقد عادته و إن تحصل من مجموعها جهه متفق عليها قد يصدق بلحاظها الأيام و الأقرء عرفا.

و منه يظهر ضعف ما فى الجواهر من الاكتفاء بالشهر الحيضى مع كثره التكرار بنحو يحصل لها الاعتياد العرفى، عملا بالعمومات بعد قصور المرسله عنها، لاختصاصها بالعادة الشرعيه.

إذ بما ذكرنا يتضح قصور العمومات عن ذلك بعد تحكيم المرسله عليها.

و لو غرض النظر عنه تعيين الاكتفاء بالمرتين، لأن مقتضى المرسله أن مصحح الإضافه التي تضمنتها العمومات هو المرتين.

و أما ما يظهر منه من ورود المرسله لبيان العاده الشرعيه، و موضوع العمومات العاده العرفيه، فيعمل بكل منهما فى مورد.

فهو لا يناسب ما فى المرسله من الاستدلال بقول النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله الذى هو من جمله العمومات.

بل ليس فى المقام إلا عاده واحده أخذت فى موضوع العمومات، و مقتضى الإطلاق المقامى و إن كان هو اعتبار الاعتياد العرفى فى صدقها، إلا أن ما تضمن الاكتفاء بالمرتين حاكم عليها.

ثم إن ما ذكرنا كما يقتضى توقف العاده الوقتيه على اتفاق الحيضتين فى الوقت بلحاظ الشهر الهلالى، كذلك يقتضى اعتبار توالى الشهرين الهلاليين الذين يخرج فيهما الدم- كما هو ظاهر وصف الشهرين بالمتواليين فى كلام بعضهم- فلا يكتفى باتفاق الحيضتين فى الوقت من الشهر مع تخلل شهر لا- دم فيه بينهما، لأن القراء الواحد إنما يصلح عرفا لتعيين الوقت بلحاظ مطلق الشهر، لا بلحاظ كل شهرين أو ثلاثه، فمع خروج الدم فى الشهر المتصل به أيضا يكون القراء الثانى مؤكدا لما يكشف عنه القراء الأول، أما مع عدم خروجه فيه، فينتقض مفاد القراء الأول، و لا يكفى رؤيته فى الشهر الثالث، لأنه إن أريد به إثبات العاده فى كل شهر فهما على خلاف ذلك، و إن أريد به إثباتها فى كل شهرين فالقراء الأول لا يصلح للكشف عن ذلك، و إنما هو أمر متحصل من مجموع القراءين، كالاتفاق بلحاظ الشهر الحيضى، و قد سبق عدم ظهور المرسله فى ذلك.

و لا سيما مع ظهور قوله عليه السّلام: «حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى» فى إرادته الشهر المتصل بشهر الدم، لا الشهر الثانى من شهور الدم و إن كان ثالثا أو رابعا بالإضافة للشهر الأول للدم.

فما صرح به بعضهم من الاكتفاء بعدم تخلل حيضه مخالفه مما لا مجال له و إن أرسله إرسال المسلمات.

الخامس: صرح فى المعتبر و التذكرة و المنتهى و محكى غيرها بانعقاد العاده المركبه،

و هى التى تختلف فيها الأشهر بدوره منظمه كما لو رأت الدم فى الشهر الأول خمسہ أيام و فى الثانى سته و فى الثالث سبعة، ثم رجعت إلى الخمسه و الستة و السبعة بالانتظام المذكور.

و إليه مال شيخنا الأعظم قدّس سرّه. بل عممه للاختلاف فى الوقت، كما لو رأت الدم أول الشهر الأول و خامس الثانى و عاشر الثالث، ثم رجعت إلى الأول و الخامس

بالانتظام المذكور.

و كأن الوجه فى ذلك- بعد قصور المرسله و الموثقه عنه- عمومات رجوع المرأه لأقراءها و أيامها، لأنها و إن لم تقتضى الاكتفاء بالتكرار مرتين، إلا أن المرسله حاكمه عليها، لما سبق من ظهورها فى الاكتفاء فى النسبه بالمرتين.

و منه يظهر ضعف ما فى الجواهر من عدم الاكتفاء فيها بالمرتين و اعتبار كثره التكرار بالنحو الذى يحصل به الاعتياد العرفى، نظير ما سبق منه فى الاعتبار بالشهر الحيزى.

اللهم إلا- أن يقال: المرسله إنما تضمنت الاكتفاء بالقرءين حملا للأقراء فى كلام النبى صَلَّى الله عليه و آله على ما يعممها، لا الاكتفاء بالمرتين و لو اشتملت كل مره على أقراء متعدده، كما فى المقام.

فلاستدلال بالمرسله يبتنى على إلغاء خصوصيه موردها و فهم أن المعيار فى العاده على المرتين مطلقا، و هو لا يخلو عن إشكال.

بل لا- مجال للبناء عليه، لأن العاده المركبه كما تكون بأشهر منفرده- كما فى الفرض السابق- تكون بشهرين شهرين، كما لو رأت الدم خمس فى شهرين متوالين، ثم سته فى آخرين، ثم خمس فى شهرين، ثم سته فى آخرين و هكذا.

فالبناء على عموم العاده للمركبه فى الفرض السابق يقتضى عمومها لها فى هذا الفرض، لعدم الفرق بينهما بالنظر للأدله، و لازمه عدم العلم بالعاده البسيطه بالشهرين الأولين، لاحتمال تعقبهما بما يخالفهما مما تتحصل منه عاده مركبه، و هو لا يناسب المرسله و الموثقه جدا.

و حملهما على انعقاد العاده البسيطه ظاهرا لا واقعا حتى ينكشف الحال- مع بعده فى نفسه لقوه ظهورهما فى بيان العاده الواقعيه- مستلزم لعدم الدليل على انعقاد العاده الواقعيه بالمرتين، لانحصار الدليل عليه بالموثق و المرسله.

و مثله الإشكال فيما ذكره غير واحد من الاستدلال بعدم الفصل بين المرتين و الأكثر. لأن مجرد عدم الفصل لا يجدى ما لم يكشف عن الاتفاق على عدم الفصل،

بحيث يرجع إلى الإجماع على الملازمه بين الاكتفاء بالمرار الكثيره و الاكتفاء بالمرتين، و لا طريق لذلك مع عدم العثور على تحرير المسأله ممن قبل المحقق فى المعتبر، و قرب كون الوجه فى بنائه و بناء من بعده على ذلك التوسع فى فهم النص، لا على وضوحه عند الأصحاب و تسالمهم عليه بنحو يكشف عن إجماع تعبدى.

و لا سيما مع ما عرفت من استلزامه عدم العلم بانعقاد العاده البسيطة بشهرين متفقين الذى هو متيقن من كلماتهم كالنصوص.

مضافا إلى أن الاكتفاء بالمرتين فى ذلك يستلزم التوسع فى العاده المركبه كثيرا، لعدم خصوصيه الوجه المتقدم فى الدخول تحت العمومات، بل كما تكون بلحاظ اختلاف الشهور تكون بلحاظ اختلاف الأحوال و الأطوار، كالصحه و المرض، و الحرّ و البرد، و السفر و الحضر، و غيرها، فلو رأته مثلا خمس حلال الصحه و ثلاثه حال المرض و تكرر ذلك مرتين من دون فصل بما يخل بالنظم انعقدت لها عاده مركبه فى الصحه و المرض.

بل يتوسع لكل ما يتكرر مرتين و إن لم يتحصل منه وقت و عدد محدودان، فلو رأته فى شهرين متتاليين خمس أيام ثم فى آخرين سته تنعقد لها عاده على التطابق بين كل شهرين متتاليين، فلو رأته فى الخامس أربعه لزم التحيض فى السادس كذلك. و كذا لو كان الاتفاق بين كل شهرين متتاليين فى الوقت.

بل يلزم أخذ كل جهه مشتركه تتكرر مرتين، سواء كانت بسيطه - كتطابق الشهرين المتتاليين فى عدم النقيصه عن السبعه أو عدم التأخر عن نصف الشهر، مع اختلافهما فى المقدار أو الوقت التفصيليين - أم مركبه - كتطابق كل شهرين أو ثلاثه فى ذلك - إلى غير ذلك مما لا - يظن بأحد الالتزام به - و إن كان قد يبدو من إطلاق بعض كلماتهم - لعدم إمكان تنزيل إطلاق ما دل على رجوع من لا - تعرف أيامها إلى التمييز أو غيره على خصوص من لا - يشترك لها قرآن فى جهه أصلا، أو على الرجوع فى غير الجهه المشتركه. و من هنا لا ينبغى التأمل فى عدم الاكتفاء فى ذلك بالمرتين.

و أما البناء عليها مع كثره التكرار بالنحو الذى تصدق معه العاده عرفا- كما سبق من الجواهر- فهو مبنى على الرجوع للعمومات. ويشكل بأن العمومات لم تتضمن عنوان العاده لتشمل ما ابنتت على اختلاف الأيام، بل على عنوان أيام الحيض و أيامها و أيام أقرائها، و لا يبعد انصرافها إلى خصوص الأيام المتعينه المتفقه، دون المختلفه و إن كانت بانتظام.

بل ما سبق فى تقريب عدم نهوض العمومات بإثبات العاده بلحاظ الشهر الحيسى جار هنا، لوضوح أن العاده المذكوره تتحصل من مجموع الأقرء، و ليست متحصله من القرء الواحد و مؤكده ببقية الأقرء لتنهض بها العمومات. فراجع ما سبق يتضح الحال هنا.

هذا و سيأتى من سيدنا المصنف قدس سره التعرض للعاده المركبه فى المسأله الحاديه عشره. و ذكرها هنا أنسب بنظم الكلام. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

السادس: لو كان حيض المرأة بنحو يتخلله النقاء

فبناء على ما سبق منا من كون النقاء طهرا يتعين البناء على كون أيام الدم هى المعيار فى العاده الوقتيه، سواء اتفق الشهران فى تخلل النقاء بقدر واحد أو مختلف فى محل واحد أو مختلف أم اختص به أحدهما و استمر الدم فى الآخر بقدر أيام الدم فى ذى النقاء لإطلاق موثق سماعه، حيث يصدق فى جميع الفروض المذكوره تساوى أيام الدم.

و أما العاده الوقتيه التفصيليه المبنيه على الاتفاق فى أول الحيض و آخره و وسطه فلا- إشكال فى عدم انعقادها مع اختلاف الشهرين فى تخلل النقاء أو فى قدره أو موقعه.

و أما مع اتفاقهما فى جميع ذلك فلا يبعد انعقادها فى أيام الدم، لأنه و إن خرج عن المتيقن من المرسله، لظهورها فى فرض وحده الانقطاع تبعا لوحده الدم، إلا أنه لا يبعد إلغاء خصوصيتها فى ذلك، و لا سيما مع الاستدلال فيها بقول النبى صلى الله عليه و آله: «دعى الصلاه أيام أقرائك» الذى يعم الأقرء المذكوره.

و منه يظهر انعقاد العاده الوقتيه الإجماليه بلحاظ الأول أو الوسط أو الآخر فى

جميع الصور المذكوره.

نعم، الظاهر البناء على حيضيه الدم المستمر في وقت النقاء من العاده إذا لم يتجاوز مجموع الدم العشره لما دل على عدم الاقتصار على العاده مع عدم التجاوز عن العشره.

بل لا يبعد البناء على حيضيه ما يبدأ خروجه في أيام النقاء، لا لما في صحيح محمد بن مسلم في المرأه ترى الصفرة في أيامها من قوله عليه السلام: «لا تصلى حتى تنقضي أيامها» (١) و إن حكى عن بعض مشايخنا الاستدلال به، بدعوى: صدق عدم انقضاء أيامها في الفرض. لاندفاعها بأنه إنما تضمن نهى من ترى الدم في أيامها لا مطلق من لم تنقض أيامها. بل لما قد يستفاد من نصوص تعجيل الدم عن العاده من ابتناء الرجوع للعاده على نحو من التوسع في الوقت.

و كذا جواز تحيضها فيه مع استمرار الدم فيه في مورد مشروعيه الاستظهار لها بعده في آخر الحيض، لقرب أولويته بالاستظهار منه. و إن كان الأمر محتاجاً للتأمل.

و أما بناء على المشهور من كون النقاء بحكم الحيض فدليله و إن لم يتحصل لنا - كما سبق - إلا أنه لا إشكال في عدم كونه بلسان تنزيل النقاء منزله الدم، بل غايته تنزيله منزله الحيض أو نفى الطهر عنه، و حينئذ يشكل شمول الموثق و المرسله على نحو يقوم مقام الدم في أحد الشهرين في انعقادها، بل يختصان بما إذا تساوى الشهران في أيام النقاء و أيام الدم، لظهورهما في أن المعيار في انعقاد العاده على الدم، و ليس التعبير في الموثق بالعود إلا كناية عنه، كما يشهد به ذيله الذي عليه المعول، لوروده في تحديد العاده.

و لا ينافية الاستدلال في المرسله بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ المتقدم، لأن أيام الأقرء و إن كانت شامله له على المبني المذكور، إلا أن المرسله تضمنت وروده فيمن تعرف أيامها، و ظاهرها إرادته أيام الدم التي تضمنت هي انعقاد العاده بها.

نعم، يتعين على المبني المذكور الجلوس في أيام النقاء بعد انعقاد العاده باتفاق أيام الدم كسائر أفراد النقاء المتخلل بين الدميين، كما لا يبعد البناء على حيضيه الدم

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

الخارج فيه، لما سبق من الاستظهار.

و منه يظهر أن ما تضمن الأمر بالجلوس عن الصلاة أيام الأقرء و إن اقتضى فى الفرض الجلوس أيام النقاء، لأنها من جملة الأقرء على المبنى المذكور، إلا أنه لا يدل على انعقاد العاده بلحاظها، لأنه وارد لبيان حكم العاده، لا كيفية انعقادها. فلاحظ.

هذا و أما ما حكاه شيخنا الأعظم قدس سره عن بعض من قارب عصره من أن المدار فى العاده على الدم الأول وقتنا و عددا، مدعيا أنه المستفاد من الفتاوى و النصوص بعد إمعان النظر، فلا يبعد أن يكون الوجه فيه ما أشرنا إليه من ظهور المرسله فى وحده الانقطاع، و لا يبعد كونه منصرف كلمات الأصحاب.

لكنه لو تم اقتضى عدم انعقاد العاده بالحيز المتقطع، لخروجه عن موردها، لا انعقادها بخصوص الدم الأول منه. على أنه عرفت ما يصلح للخروج عنه، بل لا مجال له فى الموثق، لعدم ما يشعر به فيه.

السابع: ادعى فى المنتهى الاتفاق على انقلاب العاده العديده بالمرتين المتفتين،

بل هو ظاهره فى الوقتيه أيضا، و به صرح شيخنا الأعظم قدس سره و غيره ممن تأخر عنه.

و لا يخفى أن الجمود على الموثق و المرسله لا يقتضيه، لورودهما فى بيان كيفية انعقاد العاده للمبتدئه، بل مقتضى إطلاقهما العمل على العاده المذكوره و لو مع مخالفتها فيما بعد بشهر واحد أو أكثر متفقه أو مختلفه.

نعم، لما تضمنت المرسله الاستدلال بالنبوى الذى هو كبقية العمومات ظاهر فى العاده الفعلية، و لم يظهر منها الخروج عن مفاده العرفى إلا- فى الاكتفاء بالمرتين، كان حملها على العمومات أقرب من حمل العمومات عليها عرفا، فتحمل على نسخ كل مرتين متفتين لما قبلها، كما تنسخ المرات الكثيره التى تتحقق بها العاده العرفيه ما قبلها لو بقينا على العمومات و قلنا بالعاده العرفيه، فينزل الموثق على ذلك أيضا، لأنه مثلها.

و بعبارة أخرى: لما كان مقتضى العمومات أن المدار على الأقرء و الأيام الفعلية المستلزم لنسخ كل عاده لما قبلها، و كان مقتضى الموثق و المرسله الاكتفاء فى العاده

بمرتين متفتتين كان مقتضى الجمع بينهما وبين العمومات عرفا نسخ كل مرتين متفتتين لما قبلهما و صدق الأيام و الأقرء بها لا بما قبلها، و هو أقرب من تنزيل العمومات على خصوص الأوليين جمودا على ظاهر الموثق و المرسله.

ثم إنه صرح فى المنتهى بعدم زوال حكم العاده بالمره المخالفه لها، بل قد يظهر من اقتصاره فى نسبه الخلاف على أبى يوسف الاتفاق منا بل من بقيه العامه على ذلك.

و يقتضيه إطلاق الإرجاع للعاده المذكوره فى الموثق و المرسله.

بل مقتضاه عدم زوالها بالمرتين و الأكثر مع الاختلاف. إلّا بناء على انعقاد العاده فى القدر المشترك بين المختلفين، حيث يتجه نسخه لمقتضى العاده السابقه، بناء على ما عرفت من نسخ كل عاده لما قبلها، فلو كانت عادتها خمسه أو فى أول الشهر، ثم رأته فى شهر سته و فى آخر سبعة، أو فى شهر فى السابع و فى آخر فى العاشر، انعقد لها عاده عدديه بما زاد على الخمسه، أو وقتيه بعد السادس من الشهر، و انتقضت العاده الأولى.

لكن عرفت فى الأمر الرابع و الخامس ضعف المبنى المذكور، و أن العاده تختص بالمتفتين، فيتعين بقاء العاده الأولى.

و دعوى: أن مقتضى مفهوم قوله عليه السلام فى الموثق: «فإذا اتفق الشهران عدّه أيام سواء فتلك أيامها» عدم ثبوت العاده مع اختلاف الشهرين.

مدفوعه بأن مقتضى المفهوم المذكور كون اختلاف الشهرين مانعا من انعقاد العاده بهما، لا من ثبوت العاده مطلقا و لو بغيرهما. على أنه لو كان مقتضاه عدم ثبوت العاده مطلقا و لو بغيرهما فالمرأه داخله فى المنطوق، لفرض اتفاق الشهرين اللذين أوجبا العاده السابقه لها.

نعم، لو كان المراد بالشهرين خصوص الأخيرين اتجه دخولها فى المفهوم.

لكنه- مع مخالفته لإطلاق الشهرين خصوصا مع تنكير لفظهما كما فى نسخه التهذيب- مستلزم لارتفاع العاده بالشهر الواحد المخالف للعاده، لأنه و الشهر السابق مختلفان.

هذا و قد يدعى زوال حكم العاده بالأشهر المختلفه إذا كانت كثيره يصدق بها

كون المرأة مضطربة، إما لما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من انصراف إطلاق الإرجاع للمرتين عن ذلك. أو لإطلاق ما تضمن الرجوع مع الاضطراب و عدم العاده إلى التمييز و نحوه، فإنه لو لم يقدم على إطلاق الإرجاع للمرتين فلا أقل من تكافئهما و الرجوع لإطلاق الإرجاع للتمييز.

لكن لم يتضح حال الانصراف المدعى، بل الظاهر أنه - لو تم - بدوى، و أن الإطلاق المذكور محكم، فتكون به المرأة ذات عاده ترجع إليها لا مضطربه ترجع للتمييز.

نعم، قد يستدل عليه في الجملة بموثق إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث المرأة التي سألته عن من يستمر بها الدم، و فيه: «قال عليه السلام: تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين. قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها، و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثة و يتأخر مثل ذلك فما علمها به؟ قال: دم الحيض ليس به خفاء...» (١) «لأن فرض التقدم و التأخر مناسب لتعيين الوقت بعاده سابقه.

و قوله عليه السلام في مرسله يونس الطويلة: «و أما سنه التي قد كانت لها أيام متقدمه ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت و نقصت حتى أغفلت عددها و موضعها من الشهر... [إلى أن قال:] و كان أبي يقول: إنها استحيضت سبع سنين، ففي أقل من هذا تكون الريبه و الاختلاط... [إلى أن قال:] إن اختلطت الأيام عليها و تقدمت و تأخرت فسنتها إقبال الدم و إدباره و تغير حالاته...» (٢) «لأن فرض الزيادة و النقيضه مناسب لإرادته اختلاف الدم اللاحق عن العاده، لا كون استمرار الدم موجبا لنسيان العاده.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لقرب حمل الموثق على اضطراب الحيض ابتداء، لا بعد انعقاد العاده، لنسبه الاختلاف فيه إلى أيام الحيض، فيراد تقدم كل حيض و تأخره عما قبله لا عن العاده، و إلا كان المناسب أن يقال: إن حيضها اختلف عن أيامها.

كما أن الحمل المذكور في المرسله لا يناسب التعبير بالإغفال الظاهر في النسيان، و لا لجعل سبب الاختلاط فيه طول الدم، لوضوح أن الاضطراب عن العاده لو تم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(مسألة ٤): ذات العاده الوقتيه- سواء أ كانت عدديه أم لا- تحيض بمجرد رؤيه الدم فى العاده (١).

يستند لتعدد الحيضات المختلفه لا لطول الدم الواحد الذى حكمه الرجوع للعاده، بل المناسب له نسيان العاده. و من ثم لا تخلو المرسله عن إجمال، فلا تنهض بالخروج عن إطلاق الرجوع للمرتين.

هذا ما يههم من الكلام فى فروع العاده، و لم يبق إلا الكلام فى انعقاد العاده بالتمييز، الذى يأتى الكلام فيه تبعا لسيدنا المصنف قدس سره فى المسأله السابعه. و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق.

مسألة ٤: ذات العاده الوقتيه - سواء أ كانت عدديه أم لا - تحيض بمجرد رؤيه الدم فى العاده

إشاره

(١) إجماعا، كما فى الشرائع و عن فوائدها و التحرير و كشف الالتباس، و هو مذهب أهل العلم، كما فى المعتبر، و بإجماع العلماء، كما فى التذكره، و هو قول كل من يحفظ عنه العلم، كما فى المنتهى، و نفى الخلاف فيه فى جامع المقاصد.

و يقتضيه جمله من النصوص ...

منها: ما تضمن تحيض المرأه مطلقا برؤيه الدم، مثل ما ورد فى الحامل «١»، مما تقدم بعضه، و فىمن اشتبه دمها بالعدره «٢»، أو القرحة «٣»، و فىمن ترى الدم مكررا كل ثلاثه أيام أو أربعه أو خمسه أو سته «٤»، و فىمن ذهب طمثها ثم عاد إليها شىء «٥»، و فىمن يفجؤها الدم فى الصلاه «٦»، و فىمن تحيض فى أثناء وقت الصلاه «٧»، أو فى أثناء النهار و هى صائمه «٨»، و غيرها مما يأتى التعرض له فى المسأله الخامسه.

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض.

(٤) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض.

(٥) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٧) راجع الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض.

(٨) راجع الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الحيض.

ص: ١٥٥

فإنها بين ظاهر و صريح في ترتيب أثر الحيض بمجرد رؤيه الدم و عدم لزوم إحراز استمراره ثلاثة أيام الذي لا يكون غالباً إلا بالانتظار، و يأتي في المسأله الخامسة ما يتعلق بالنصوص المذكوره.

و منها: ما تضمن جلوس مستمره الدم أيام حيضها «١»، كموثق إسحاق بن جرير المتقدم «٢»، و مرسله يونس الطويله «٣» و غيرهما، لظهوره في فعلية الجلوس في تمام أيام الحيض، لا- أنه الحكم الواقعي و إن لم يعمل عليه فعلاً، لعدم اليقين باستمرار الدم ثلاثة أيام إلا بعد مضيها.

و منه يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن عمومات الأمر بالقعود عن الصلاه أيام الحيض لا تصلح للاستدلال، لظهورها في الحكم الواقعي للحيض، لا- في التحيض بالرؤيه. إلا- أن يريد بالعمومات المذكوره ما تضمن حرمه الصلاه حال الحيض، حيث لا تنهض بإحراز حيضيه الدم الخارج لو علم استمراره ثلاثة أيام، فضلاً عما لو لم يعلم.

و منها: ما دل على ترك المرأة الصلاه برؤيه الدم في أيام حيضها، كمرسله يونس القصيره «٤» المتقدمه عند الكلام في اعتبار التوالى في أقل الحيض. بل التعرض فيها بعد ذلك لانقطاع الدم قبل الثلاثه موجب لكونها كالصريحه في عدم الاعتناء بالاحتمال المذكور في أول الأمر.

و منها: ما يأتي في تحيض المرأة برؤيه الصفرة في أيام الحيض، حيث يدل على التحيض برؤيه الدم و الحمره بالأولويه العرفيه. و لعله لذا حكى عن جامع المقاصد دعوى تواتر الأخبار عن المعصومين عليهم السّلام بذلك، كما ادعى في المستند تواترها الإجمالي.

فلاحظ.

(١) راجع الوسائل باب: ٥، ٣ من أبواب الحيض.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

ثم إن المناسب للحكم المذكور هو العاده الوقتيه عدديه كانت أم لا، كما ذكره فى المتن و سبقه إليه فى المسالك و كشف اللثام و عن غيرهما.

و يناسبه إطلاق مثل مرسله يونس القصيره المتضمنه تحيض المرأه برؤيه الدم فى أيام حيضها «١»، لصدقه فى الوقتيه فقط.

و قد يظهر من بعضهم الاقتصار على العدديه الوقتيه، لاقتصارهم فى بيان العاده عليها. لكن سبق فى أقسام العاده أن ذلك لا يكشف عن خلافهم فى اعتبار الوقتيه فقط.

و أما ما قد يظهر من الشرائع من أن المدار على كون المرأه ذات عاده عدديه و إن لم تكن وقتيه. فهو لا- يناسب النصوص الظاهره فى خصوصيه العاده فى الحكم المذكور، لأن موضوعها رؤيه الدم فى أيام الحيض، المستلزم لتعيين وقته لا عدده.

و ما فى الجواهر من الاستثناس له بعد الإجماع المدعى فى الشرائع بالنصوص الآتية المتضمنه التحيض برؤيه الدم و الصفه قبل الحيض، لأنه لو كان مدار التحيض بالرؤيه على الوقت لما حكم به مع عدم الرؤيه فيه. كما ترى، لعدم صلوح الإجماع المذكور للحجيه مع ظهور بقيه معاهد الإجماعات المتقدمه- و منها ما ادعاه المحقق نفسه فى المعتمد- كبقيه كلمات الأصحاب و النصوص فى أن المعيار على العاده الوقتيه.

و أما النصوص المذكوره فهى مختصه بما إذا كان الفاصل مع التقدم قليلا- كما سيأتى- فلا مجال للتعدى منها لما إذا لم يتعين الوقت أصلا. و لو فرض التعدى عن موردها لزم عدم اعتبار العاده العدديه أيضا، لعدم الدليل عليها، و عدم مناسبتها للحكم ارتكازا. كما هو الحال لو بنى على العمل بمطلقات التحيض برؤيه الدم.

و من هنا لا يبعد أن يكون ذلك من الشرائع قرينه على أن مراده بالعاده العدديه خصوص الوقتيه منها، كما سبق التنبيه عليه عند الكلام فى أقسام العاده.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(١) كما فى المستند مدعيا أنه الأشهر، بل قيل إنه إجماع. انتهى. و يقتضيه ما فى صحيح الصحاف الوارد فى الحامل من قول أبى عبد الله عليه السلام: «و إذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل أو فى الوقت من ذلك الشهر فإنه من الحيضه فلتمسك عن الصلاه عدد أيامها» (١)، و موثق سماعه: «سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها. فقال: إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاه، فإنه ربما تعجل بها الوقت» (٢)، و صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى المرأة ترى الصفرة».

فقال: إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض، و إن كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» (٣)، و موثق معاويه ابن حكيم قال: «قال: الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض، و بعد أيام الحيض فليس من الحيض، و هى فى أيام الحيض حيض» (٤)، و خبر على بن أبى حمزه: «سئل أبو عبد الله عليه السلام و أنا حاضر عن المرأة ترى الصفرة».

فقال: ما كان قبل الحيض فهو من الحيض، و ما كان بعد الحيض فليس منه» (٥).

فإن هذه النصوص و إن كانت وارده لبيان حيضه الدم المذكور واقعا أو ظاهرا، لدفع توهم عدم حيضيته لكونه من الحامل أو متقدما أو صفرة، لا- لاحتمال عدم استمراره ثلاثه أيام، و لذا يتحقق موضوعها مع العلم باستمراره، إلا أن إناطه التحيض فيها بالرؤية و عدم التنبيه فيها إلى لزوم الانتظار و الاحتياط ظاهر فى المفروغيه عن عدم الاعتناء باحتمال عدم استمرار الدم.

و بها يخرج عن إطلاق ذيل صحيح محمد بن مسلم: «سأل أبو عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها فقال: لا تصلى حتى تنقضى أيامها. و إن رأت الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت» (٦).

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

و مثله في ذلك مرسله يونس الطويله الداله على اقتصار ذات العاده على عاداتها «١». على أنه لا يبعد اختصاصها بمستمرة الدم، فلا تنافى تحيض غيرها قبل العاده لو تقدم دمها.

و منه يظهر ضعف ما في المسالك من أن رؤيته متقدما على العاده كرؤيه المبتدأه و المضطربه له، و ما في جامع المقاصد من لزوم الاحتياط لها إلى الثلاثه، و ما في المدارك من تحيضها به مع كونه بصفات الحيض عملا بنصوص الصفات، الراجع إلى إلغاء خصوصيه العاده. فإنه لا يناسب النصوص الأخيره، و لا سيما مع استدلاله في المدارك بصحيح أبي بصير.

نعم، لا- مجال لردهم بالاتفاق المدعى في المنتهى على حيضيه الدم الخارج قبل العاده بيومين، لأنه أعم من التحيض به بمجرد خروجه مع الشك في استمراره ثلاثه أيام.

(١) كما قواه في جامع المقاصد و شيخنا الأ-عظم. و خصه في المدارك بما إذا كان بصفه الحيض، عملا بأخبار الصفات. و مرجعه إلى عدم خصوصيه ذات العاده، و الكلام الآن في خصوصيتها، و أن التأخر كالتقدم يقتضى البناء على الحيضيه في ذات العاده مع قطع النظر عن الأدله العامه، أو لا، بل هي كالمبتدأه و المضطربه فيلحقها ما يأتي في المسأله الآتية. كما أن كلام بعضهم- كجامع المقاصد- منصب إلى التحيض بمجرد الرؤيه مع المفروغيه عن حيضيه الدم لو استمر، و كلام آخرين منصب إلى أصل حيضيه الدم حتى لو استمر.

و كيف كان، فقد يستدل على التحيض ظاهرا بمجرد الرؤيه مع المفروغيه عن حيضيه الدم لو استمر ...

تاره: بما في جامع المقاصد و غيره من أن تأخر الدم يزيده انبعاتا.

(١) تقدمت في أول الفصل.

و اخرى: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن المستفاد من تعليل التحيض مع التقدم في موثق سماعه بالتعجيل أن المدار على مطلق التخلف.

و ثالثه: بأن كل من قال بالتحيض مع التقدم قال به مع التأخر، و لا عكس، حيث توقف فيه في جامع المقاصد مع التقدم و قواه مع التأخر، بل ادعى في المستند الإجماع على التحيض مع واجديته للصفات، و حكى عن بعض الأجله دعوى الإجماع عليه.

و يندفع الأول بأنه- مع عدم نهوضه بإثبات حكم شرعى- لا يناسب التحيض مع عدم شدة انبعاث الدم، فضلا عما إذا كان صفره مترشحا، حيث يكون مقتضى التعليل عدم حيضيته.

و الثانى تعدّ عن مفاد النص بلا- قرينه، بل احتمال خصوصيه التقدم معتد به، و لا سيما بملاحظه نصوص الصفره المتقدمه الصريحه فى الفرق بين التقدم و التأخر.

و الثالث لا يبلغ مرتبه الحجيه، و لا سيما مع عدم وضوح تحرير ذلك إلّا فى كلمات المتأخرين مع تصريحهم بالاستدلال ببعض الوجوه المتقدمه التى عرفت ضعفها.

فالبناء على إلحاق رؤيته متأخرا عن العاده برؤيه المضطربه و المبتدأه له لا يخلو عن قوه.

هذا فى غير الصفره، أما الصفره فمقتضى بعض النصوص المتقدمه و غيرها البناء على عدم حيضيتها إذا كانت بعد أيام العاده بيومين فلا تحيض بها و إن استمرت ثلاثه أيام.

و حملها على ما إذا كانت الصفره استمرارا للحيض المرئى فى العاده لا دما غير مسبوق بحيض قد تأخر عنها الذى هو محل الكلام، بإرادته التأخر عن الحيض الفعلى.

لا يناسب إطلاق غير واحد منها، و لا سيما صحيح محمد بن مسلم الذى لم يخص عدم الحيضيه فيه بالتأخر، بل بالرؤيه فى غير أيامها، و لم يخرج عنه إلا صورته التقدم.

و خبر على بن جعفر عن أخيه عليه السلام و فيه: «ما دامت ترى الصفره فلتتوضأ من

الصفرة و تصلى، و لا غسل عليها من صفرة تراها، إلا فى أيام طمثها، فإن رأت صفرة فى أيام طمثها تركت الصلاة كتركها للدم»
«١».

نعم، لا- يبعد اختصاص موثق معاويه بن حكيم به، لأن التفصيل فيه بين ما يرى فى أيام الحيض و ما يرى فى غيرها، بالتعبير عن الأول بأنه حيض، و عن الثانى بأنه منه إن كان قبلها و ليس منه إن كان بعدها كالصريح فى عدم صلوحه لأن يحكم عليه بأنه حيض مستقل، بل هو متصل بالحيض التام الحاصل فى العاده محكوم بأنه منه مع التقدم و ليس منه مع التأخر.

لكن قد يشكل فى الأخير بمنافاته لنصوص الاستظهار المتضمنه للتحيض بعد إكمال العاده لمستمره الدم بيوم أو يومين أو ثلاثه أو إلى العشره «٢»، لعدم التفصيل فيها بين الصفرة و غيرها، بل فى موثق سعيد بن يسار أو صحيحه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ثم تطهر، و ربما رأت بعد ذلك الشىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها. فقال: تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثه ثم تصلى» «٣».

بل قد يظهر من بعض نصوص الاستبراء المفروغيه عن كون الصفرة فى آخر الحيض من الحيض، ففى صحيح ثعلبه عنه عليه السلام: «أنه كان ينهى النساء أن ينظرن إلى أنفسهن فى المحيض بالليل، و يقول: إنها قد تكون الصفرة و الكدره» «٤».

إلا أنه يندفع بأن غايه ما يقتضيه عدم التفصيل فى نصوص الاستظهار العموم القابل للتخصيص بالنصوص السابقه. و لا سيما مع قرب انصراف الدم أو قصوره- حتى الرقيق منه الذى تضمنه حديث سعيد- عن الصفرة.

و مثلها فى قبول التقييد و فى الانصراف نصوص الاستبراء، لأنها تضمنت عنوان الدم، و فى بعضها: «دم عييط» «٥». بل فى موثق سماعه عنه عليه السلام: «قلت له: المرأة

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

ترى الطهر و ترى الصفره أو الشىء فلا تدرى أ طهرت أم لا؟ قال: ... فلتقم ... ثم تستدخل الكرسف ... فإن خرج دم فلم تطهر ... « ١ »، فإن فرض الشك فى الطهر مع رؤيه الصفره ظاهر فى المفروغيه عن عدم حيضيتها، و أن الاستبراء إنما هو لاحتمال عدم كون النازل من الرحم صفره، بل دما، و إنما صار صفره لاختلاطه بماء الفرج بعد ذلك.

فلم يبق إلا صحيح ثعبه الذى هو كالصريح فى عدم النقاء مع الصفره و الكدره، إلا أن تقييده بما إذا لم يتأخر عن العاده يومين غير عزيز.

بل قد يدعى أن عدم النقاء مع الصفره و الكدره أعم من كونها حيضا، لإمكان كونها استحاضه، و إنما نهى عن النظر ليلا لثلا يضيعان عليها فتعتقد بالطهر و تغتسل من الحيض من دون ترتيب أحكام الاستحاضه. فتأمل.

نعم، قد يشكل مفاد النصوص على عمومه بظهور إعراض الأصحاب و عدم عملهم بمضمونها و بنائهم على حيضيه الصفره الخارجه فى الزمان القابل للحيض، سواء كانت حيضا مستقلا أم استمرارا للحيض.

كما يشهد به - مضافا إلى ما سبق فى الوجه الثالث - ظهور جمله من كلماتهم و تفرعاتهم فى المفروغيه عن عدم اعتبار الصفات فى جريان قاعده الإمكان، بل صرح جمله منهم بعمومها للصفره، على ما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و من هنا كان ظاهر غير واحد تنزيل النصوص المذكوره و نحوها على أن المراد بأيام الحيض أيام إمكانه لا أيام العاده، فقد ادعى فى الروض أنه مقتضى إطلاق النصوص.

وقال فى الخلاف: «الصفره و الكدره فى أيام الحيض حيض، و فى أيام الطهر طهر. سواء كانت العاده أو الأيام التى يمكن أن تكون حائضا فيها ... دليلنا ... إجماع الفرقه»، و قريب منه فى المبسوط من دون دعوى الإجماع مع تعقيبه بالفروع المناسبه له ثم قوله: «و إنما قلنا بجميع ذلك لما روى عنهم عليهم السلام من أن الصفره فى أيام الحيض حيض، و فى أيام الطهر طهر».

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٤.

و يناسبه ما فى السرائر، حيث حمل أيام الحيض فى قولهم عليهم السّلام: «الكدره و الصفره فى أيام الحيض حيض و فى أيام الطهر طهر» على العشره التى هى حد لأكثر الحيض لا على أيام العاده. كما قد يظهر من المراسم أيضا، لتعليه الاكتفاء بالاستبراء الذى أوجبه على الحائض مطلقا بالصفره و الكدره بأنهما فى أيام الحيض حيض.

و عليه حمل فى الروض قول العلامة فى الإرشاد: «و الصفره و الكدره فى أيام الحيض حيض، كما أن الأسود الحار فى أيام الطهر فساد»، و يناسبه ما فى ذيله، و إلّا فلا- إشكال ظاهرا فى إمكان تعجيل الحيض كثيرا لذات العاده، كما تضمنته بعض النصوص، كصحيح عبد الرحمن «١» المتقدم عند الكلام فى اعتبار التوالى.

لكن حمل أيام الحيض على أيام إمكانه بعيد فى نفسه لا قرينه عليه، بل لا مجال له فى النصوص المتقدمه المعبر فى بعضها بأيام المرأه، لا أيام حيضها، و الظاهر من بعضها خصوصيه الصفره فى الحكم، و لا سيما مع التفصيل فيها بين ما قبل الحيض أو أيامه و ما بعدها مع تحديد القبليه و البعديه، لوضوح عدم حيضيه ما فى غير أيام الإمكان مطلقا، بل صريح مرسله يونس الطويله «٢» أن أيام الحيض التى جرت السنه بأن الكدره و الصفره فيها حيض هى أيام العاده، كما أن ذلك كالصريح من معتبره اسماعيل الآتية.

و فهم من عرفت أيام الإمكان من أيام الحيض غير واضح المأخذ. و مثله حملها على عدم التحيض بالصفره بمجرد الرؤيه و إن وجب التحيض بها بعد الاستمرار ثلاثه أيام، على ما يأتى فى المسأله الخامسه.

و لذا لا- مجال لتحصيل الإعراض الموهن للنصوص، لعدم ظهور كلام من سبق فى الإعراض عنها، بل فى الاعتماد عليها، و الاستدلال بها بعد فهم خلاف ظاهرها.

و لا سيما مع ظهور العمل بها من الكلينى، حيث أودع جملة منها فى باب المرأه

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد من كتاب الطلاق حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

ترى الصفره قبل الحيض أو بعده، و من الصدوق فى الفقيه، حيث أرسل بعضها فى الفقيه، كما قد يظهر من التذكرة حيث عبر بنظير عبارته الإرشاد، ثم قال: «و روى عن الصادق عليه السلام أن الصفره حيض إن كان قبل الحيض بيومين و إن كان بعده بيومين فليس منه»، و مع التعبير بأن الصفره فى أيام الحيض و فى أيام الطهر طهر- من دون إشعار بحملها على أيام الإمكان- فى المقنع و الهدايه و الفقيه و الناصريات و النهايه، و قد يظهر من الفقيه حكايته عن رساله والده، كما يظهر من الناصريات أنه إجماعى. كما قد يقوى احتمالها فيما تقدم من عبارته الإرشاد على ما أوضحه شيخنا الأعظم قدس سره، بل قال فى المنتهى بعد أن ذكر صفات الحيض: «و قال أبو حنيفه: ما عدا البياض الخالص حيض. و هو حق إن كان فى زمن العاده».

و قد يظهر من الوسيله التردد، حيث قال: «و الصفره و الكدره فى أيام الحيض أو فيما يمكن أن يكون حيضا حيض، و فى أيام الطهر طهر». فتأمل.

و مع كل ذلك لا- مجال لطعن النصوص المتقدمه بالإعراض، بل يتعين العمل عليها. و يأتى فى آخر الكلام فى عموم حجيه الصفات ما ينفع فى المقام.

ثم إننا قد أشرنا آنفا إلى أن نصوص التفصيل بين المتقدم و المتأخر عن العاده مخصصه لعموم عدم حيضه الصفره فى غير أيام العاده المستفاد من صحيح محمد بن مسلم، و من المرسل الذى أشير إليه فى كلام من تقدم و لا يبعد كون المراد به مفاد الصحيح.

و حينئذ لا وجه لإطلاق عدم حيضيتها فى أيام الطهر فى كلام من عرفت، عدا الصدوق فى الفقيه، حيث عقب الإطلاق المذكور ببعض نصوص التفصيل، و كذا ما سبق من التذكرة.

بقى فى المقام أمور..

الأول: حكم الصفره فى غير أيام العاده

أن حديثى أبى بصير و معاويه حيث تضمننا تقييد التقدم و التأخر باليومين فظاهرهما بيان أول زمان يحكم فيه بالحيضيه و عدمها، فما يرى قبل أيام الحيض بأكثر من يومين فليس حيضا- و هو مقتضى صحيح محمد بن مسلم أيضا-

و ما يرى بعد أيام الحيض بأقل من يومين فهو حيض، و إلا كان القيد لاغيا عرفا، بل لزم عدم استيفاء التفصيل لأقسام الصفره، و هو مما يأباه الحديثان، و لا سيما مع وقوع التفصيل المذكور بعد السؤال عن حكم الصفره فى حديث أبى بصير و التعرض لما يرى فى أيام الحيض فى موثق معاويه بن حكيم.

و بذلك يخرج عن إطلاق ما تضمن عدم حيضيه الصفره فى غير أيام الحيض، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم، أو بعد الحيض، كخبر على بن أبى حمزه المتقدم أيضا، أو بعد أيامه، كمعتبره اسماعيل الجعفى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا رأت المرأة الصفره قبل انقضاء أيام عاداتها لم تصل، و إن كانت الصفره بعد انقضاء أيام قرئها صلت» (١) و غيرها.

نعم، البناء على حيضيه الصفره بعد أيام العاده بأقل من يومين مشروط بإمكان ذلك، إما بأن تكون استمرارا للدم المرئى فى أيام العاده، أو دما جديدا بعد انقطاعه قبل تمام العشره من حين رؤيه الدم. أما لو حدثت بعد إكمال العشره، كما لو كانت عاداتها تسعه أيام أو عشره ثم رآته صفره فى اليوم الحادى عشر أو استمر له صفره فلا مجال لحيضيته، لعدم تخلل أقل الطهر فى الأول، و لعدم تجاوز الحيض عن العشره فى الثانى.

و هو لا ينافى عموم حيضيه الصفره قبل مضى يومين بعد العاده، لأن المراد بالعموم المذكور بيان عدم مانعيه كونها صفره من حيضيتها، لا حيضيتها مطلقا و لو فى مورد امتناع حيضيه الدم فيه.

و مثلها فى ذلك ما لو حدثت من دون سبق الحيض فى أيام العاده، أما مع انقطاعها بمضى اليومين بعد العاده فلعدم بلوغها أقل الحيض، و أما مع استمرارها فلتوقف حيضيتها على حيضيه ما بعد اليومين، و مقتضى النصوص المتقدمه عدم حيضيتها، فيمتنع حيضيه ما قبل اليومين، لعدم بلوغه أقل الحيض، لا لكونه صفره، لينافى عموم حيضيه الصفره قبل مضى يومين من انقضاء العاده.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٤.

نعم، لو انقلبت بعد اليومين إلى دم واستمر المجموع ثلاثه أيام لم يبعد البناء على حيضيه المجموع، بناء على ثبوت عموم يقضى بحيضيه الدم فى غير أيام العاده، حيث تكون حيضيه المجموع مقتضى العمومين معا.

اللهم إلا أن يقال: بعد أن سبق اختصاص موثق معاويه بن حكيم بالصفرة المتصله بما فى العاده فالظاهر أن حديثى أبى بصير و على بن أبى حمزه مختصان بما يتصل بالحيض لا بأيامه، و حينئذ لا مجال للبناء على حيضيه الصفرة فى الفرض المذكور إلا إذا كان الدم المتصل بها محكوما بالحيضيه، لبلوغه ثلاثه أيام.

و عليه يكون المتحصل من مجموع النصوص: أن الصفرة إن كانت متصله بالدم المحكوم بالحيضيه سواء كان فى أيام العاده أم فى غيرها إنما يحكم عليها بالحيضيه إذا كانت قبل الحيض بيومين فما دون أو بعده بأقل من يومين، من دون فرق بين ذات العاده و غيرها.

نعم، لو رأتها قبل الحيض بثلاثه أيام فهل يحكم بعدم حيضيه خصوص اليوم الأول، أو بعدم حيضيتها بتمامها؟ الأول أنسب بالإطلاق، و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

و إن كانت مستقله بنفسها فهى فى أيام العاده حيض، و كذا ما يتصل بها من طرفيها إلى يومين، كما يقتضيه موثق معاويه بن حكيم، و كذا صحيح محمد بن مسلم فى الجملة. و إن كانت متقدمه عليها أو متأخره عنها بأكثر فهى ليست حيضا.

و إن كانت من غير ذات العاده لم يبعد البناء على عدم حيضيتها، لأن مقتضى اشتراط كونها حيضا فى النصوص بكونها قبل الحيض بيومين عدم حيضيتها بدون ذلك، سواء كان هناك حيض قد تقدمت عليه بأكثر من يومين أم لم يكن حيض أصلا.

و لا بد من التأمل التام. و منه سبحانه نستمد العون، و به الاعتصام.

الثانى: لا يخفى أن النصوص المتقدمه لا تنهض بيان اعتبار الصفات فى حيضيه الدم فى موردها،

لأن الصفرة أخص من الدم الفاقد للصفات، فنفى حيضيتها أعم من نفى حيضيته، فلو كان مقتضى بعض الأدله حيضيه الدم مطلقا فلا مجال للخروج عنه بالنصوص المذكوره. و إلغاء خصوصيه الصفرة فيها، و فهم أن المدار على فقد

يوم أو يومين أو نحوه مما يصدق معه التقدم أو التأخر عرفا (١)، وإن كان

الصفات مطلقا بلا شاهد.

الثالث: في مرسله يونس القصيره عن أبي عبد الله عليه السلام:

«و كل ما رأته المرأه في أيام حيضها من صفره أو حمره فهو من الحيض، و كل ما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» (١).
و لا بد من تنزيله في الحمرة على ما يناسب نصوص الاستظهار، و ما تضمن أن ما يرى في ضمن العشره فهو من الحيضه الأولى.
و لعل الأقرب تنزيله على مستمره الدم. فتأمل. و أما في الصفرة فيظهر الحال مما تقدم.

(١) أما مع التقدم فكأنه للتعبير بالتعجيل في موثق سماعه، بدعوى ظهوره في كون الدم المتقدم من شئون العاده لقربه منها، و التقييد بالقله في صحيح الصحاف و باليومين في حديثي أبي بصير و معاويه بن حكيم.

فيخرج بذلك عن إطلاق القبلية في خبر علي بن أبي حمزه. مع أنه - مضافا إلى الإشكال في سنده - يشكل الإطلاق فيه، للمقابله فيه بين التقدم و التأخر. قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «إذ لو لم يكن المراد التقدم قليلا لم يكن وجه للمقابله بينهما، إذ كل ما قبل الحيض السابق يصدق عليه أنه بعد الحيض اللاحق و بالعكس، بخلاف ما لو حمل على التقدم قليلا».

لكن التقييد باليومين مختص بالصفرة فالتعدى للدم موقوف على فهم عدم الخصوصيه لها، و هو ممنوع. و منه يظهر لزوم الجمود في الصفرة على اليومين و عدم التعدى لغيرهما مما يصدق معه التعجيل أو قلّه التقدم، لورودهما في الدم.

و صحيح الصحاف مختص بالحامل التي ثبت فيها التفصيل بوجه خاص لا يجري في غيرها.

و أما التعجيل في الموثق فالظاهر أنه مطلق شامل للتقدم و لو كثيرا، كإطلاقات التحيض برؤيه الدم. بل هو كالصریح من صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله:

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٣.

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون [هي] أملكك بنفسها.

قال: إذا رأَت الدم من الحيضه الثالثه فهى أملكك بنفسها. قلت: فإن عجل عليها الدم قبل أيام قرئها؟ قال: إذا كان الدم قبل عشره أيام فهو من الحيضه التى طهرت منها، وإن كان الدم بعد العشره أيام فهو من الحيضه الثالثه، وهى أملكك بنفسها» (١)، حيث طبق الإمام عليه السلام التعجيل على ما إذا كان الدم قبل العشره من الحيض الأول، فضلا عما بعدها مما قد يكون قبل العاده بسبعه عشر يوما.

و ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من الفرق بينه وبين الموثق بنسبه التعجيل فيه للدم وفي الموثق للوقت الذى يراد به العاده، فهو لا يصدق إلا إذا ظن من قرب الزمان منها أن المرئى دمها تقدم على وقتها. كما ترى، لأن تعجيل الدم إنما يكون مع تقدمه على وقته، فإذا صدق مع كثره زمان التقدم صدق تعجيل الوقت أو العاده مع ذلك أيضا.

على أنه لا مجال لتزليل تقدم الوقت على تقدم العاده، إذ لا يراد تقدمها بنفسها، ولذا لا يكون التقدم مره موجبا لتقدم العاده الوقتيه، بل لا بد من حمله على تقدم وقت الدم الخاص على العاده، فيكون نظيرا للصحيح.

مضافا إلى أن ما سبق فى الموثق لو تم إنما يقتضى قصوره عن صوره زياده التقدم، لا ظهوره فى عدم التحيض معها، فلا ينافى الصحيح الذى هو كالصريح فى التحيض معها. و من هنا يتعين البناء على التحيض مع التقدم مطلقا، كما هو المحكى عن المشهور، بل عن ظاهر الروض أن الفرق فى التقدم بين اليومين و الزائد إحداث قول ثالث، و إن قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: «لكنه غير ثابت».

نعم، قد يدعى لزوم تقييد الإطلاق المذكور بما إذا كان الدم واجدا للصفات، دون ما إذا كان فاقدا لها، لعموم أدله الصفات. و هو مبنى على تماميه العموم المذكور،

و يأتى إن شاء الله تعالى الكلام فى ذلك فى ذيل المسأله.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد من كتاب النكاح حديث: ١.

هذا كله فى التقدم، و أما التأخر فقد سبق أن خصوصيه ذات العاده فيه مبنيه على استفادته من دليل التقدم بالأولويه، لأن تأخر الدم يزيده انبعاثا، أو من موثق سماعه بإلغاء خصوصيه التقدم فيه، أو من عدم القول بالفصل بينه و بين التقدم.

و على الأخيرين يتجه مشاركته للتقدم فى التقييد بقصر الأمد لو تم فيه، أما على الأول فاللازم الإطلاق، بل أولويه التأخر الكثير، لأنه يوجب زياده انبعاث الدم، كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره.

لكن سبق عدم تماميه الوجوه الثلاثه، و أنه لا خصوصيه لذات العاده فى التأخر، بل هى معه كالمضطربه، فيبتنى تحيضها على عموم حيضيه الدم فى غير العاده إذا كان واجدا للصفات أو مطلقا. و يأتى الكلام فيه عند الكلام فى قاعده الإمكان إن شاء الله تعالى، كما سيأتى الكلام فى حكم الصفره.

و أما ما فى المبسوط من تحديد التقدم و التأخر بعشره أيام، و أنه لو زاد على ذلك حكم بأنه ليس بحيض. فلم يتضح وجهه، و لا سيما مع ظهور كلامه فى عدم حيضيته حتى لو استمر. إذ لم يعرف من أحد القول بأن التقدم على العاده من موانع الحيض.

(١) مما تقدم يظهر لزوم البناء على حيضيه الصفره فى أيام العاده، أو قبلها بيومين لا أكثر، لاختصاص النصوص بذلك، و أنه لا مجال لتزيلها على ما يصدق معه التعجيل أو قله التقدم. كما سبق أن مقتضى النصوص المتقدمه عدم حيضيه الصفره الابتدائيه المتأخره عن العاده، إلا أن يتعقبها دم محكوم بالحيضيه، بحيث تكون قبله بيومين فما دون، فلا مجال للتحيض ظاهرا بها إلا مع إحراز ذلك.

(٢) كما هو مقتضى التعبد بحيضيه الدم أو الصفره الذى هو صريح غير واحد من النصوص المتقدمه و غيرها، و المستفاد عرفا مما تضمن منها ترتب بعض أحكامه كترك الصلاه، لظهور مساقها فى المفروغيه عن أن ترتبه متفرع على تحقق موضوعه

و لكن إذا انكشف أنه ليس بحيض لانقطاعه قبل الثلاثه مثلا (١) و جب عليها قضاء الصلاه (٢).

المعهود، و هو الحيض، لا على موضوع آخر فى قبالة.

(١) بناء على اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض، أما بناء على عدمه فلا بد فى لزوم التدارك من عدم عوده بنحو يتم به ثلاثه أيام فى ضمن العشره، فلو عاد انكشف كونه حيضا.

نعم، قد يشكل البناء على ذلك فى الصفره لو رأتها قبل العاده بيومين و تخلل النقاء بينها و بين الدم، إما لانصراف نصوص إلحاقها بالحيض إلى خصوص المتصل منها بالدم، أو لانصراف الدم فى دليل تفرق ثلاثه الحيض إلى ما يقابل الصفره مما يتضح صدق الدم عليه عرفا، لعدم وضوح صدقه على الصفره بعد كون الدم فيها مختلطا بما لا يستهلك فيه، و لذا تضمن بعض النصوص المقابله بينها و بين الدم.

إلا- أن يكون دليل التفرق إطلاق دليل تحديد الحيض بثلاثه أيام، فيكفى إطلاق دليل إلحاق الصفره بالحيض- لو تم بنحو يشمل المنفصله عن الدم- فى دخولها تحت إطلاق دليل تحديد الحيض. فتأمل جيدا.

(٢) كما ينكشف عدم خروجها عن العده، و عدم وجوب الكفاره بوطئها لو قيل بوجوبها بوطء الحائض، إلى غير ذلك من أحكام الحيض التى يترتب الأثر العملى بانكشاف عدم ترتبه واقعا من أول الأمر، لعدم تحقق موضوعه.

تتميم: قاعده الإمكان

إشاره

حيث عرفت أن الحكم بحيضيه الدم فى بعض الفروع السابقه يبتنى على عموم حيضيه الدم الذى تراه المرأه، كما يبتنى عليه كثير من الفروع الآتية لزم التعرض للعموم المذكور و لدليله، و حيث كان الكلام فيه من شئون الكلام فى قاعده الإمكان كان المناسب الكلام فيها، فنقول بعد التوكل على الله سبحانه و تعالى و طلب العون و التوفيق و التسديد منه:

ص: ١٧٠

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٤، ص: ١٧١

قد تكرر في كلماتهم أن كل دم يمكن أن يكون حيضا فهو حيض كقاعده يرجع إليها في مقام العمل، وقد يستفاد ذلك من جملة من كلماتهم تبعا من دون أن يكون مقصودا بالأصل، فقد سبق من الخلاف الحكم بحيضيه الصفرة و الكدره في أيام إمكان الحيض مدعيا عليه الإجماع، و سبق من غير واحد موافقته، مع وضوح أن حيضيه الصفرة و الكدره فيها تستلزم حيضيه الدم بالأولويه العرفيه، و في الوسيله أن دم الحيض إن اشتبه بدم الاستحاضه فهو حيض. و في الخلاف أن من عادتھا خمسة أيام إذا رأت الدم عشره أيام كان كله حيضا، قال: «لأنه زمان يمكن أن يكون حيضا».

و في المعتبر: «و ما تراه المرأه بين الثلاثه إلى العشره حيض إذا انقطع، و لا عبره بلونه ما لم يعلم أنه لقرح أو عذره، و هو إجماع، و لأنه زمان يمكن أن يكون حيضا، فيجب أن يكون الدم فيه حيضا» و نحوه في المنتهى، كما استدل فيه بقاعده الإمكان على تحيض المضطربه و المبتدأه برؤيه الدم، و على حيضيه الدم إذا تقدم على العاده، فإن استدلالهم بالقاعده ظاهر في التسالم عليها.

و في الشرائع: «و ما تراه من الثلاثه إلى العشره مما يمكن أن يكون حيضا فهو حيض تجانس أو اختلف»، و قريب منه في النافع و التذكرة، و في الإرشاد: «و كل دم يمكن أن يكون حيضا فهو حيض»، و نحوه في القواعد و اللمعه و محكى البيان، و زاد عليه في القواعد: «و إن كان أصفر أو غيره» و نحوه عن نهايه الأحكام مدعيا عليه الإجماع، و في جامع المقاصد: «هذا الحكم ذكره الأصحاب كذلك و تكرر في كلامهم، و يظهر أنه مما أجمعوا عليه» و اعترف في المدارك بأن الأصحاب قد ذكروه كذلك، و عن محكى شرح الروضه: «ذكره الأصحاب قاطعين به على وجه يظهر منهم اتفاقهم عليه»، و عن الذخيره: «لا أعرف في ذلك خلافا بين الأصحاب» و عن شرح المفاتيح أنه المعروف من مذهب الأصحاب، و عن حاشيه المدارك: «أنهم لم يعولوا على الإمكان، و إنما عولوا على الإجماع، و المجمعون اطلعوا على المستند»، و في الجواهر:

«كما أنها عند المعاصرين و من قاربهم من القطعيات التي لا تقبل الشك و التشكيك».

و لا يخفى أن حكم الأصحاب بذلك مع ظهور التسالم عليه من جماعه من أعيانهم، و دعوى الإجماع عليه أو على بعض صغرياته من جمله من أكابرهم، كاشف عن ثبوته فى الجملة، لامتناع خطئهم عادة فى مثل هذا الحكم مما يكثر الابتلاء به.

و لا يمنع من ذلك القطع باستنادهم لبعض الوجوه الآتية، فضلا عن احتمال ذلك، لأن العلم بمستند الإجماع إنما يمنع من العلم بمضمونه إذا أمكن خطأ المجمعين على تقدير خطأ استدلالهم، و هو لا يمكن فى المسائل التى يكثر الابتلاء بها، حيث يمتنع خفاء الحكم فيها على الأصحاب و خطؤهم فى تشخيصه، بل يكشف إجماعهم فيها إما عن تماميه مستندهم، لاطلاعهم على ما يتم دليليته و إن خفى علينا، أو عن وجود سيره و نحوها موافقه لهم و إن غفلوا عن الاعتماد عليها أو التنبه إليها و اعتمدوا على ما تخيلوا دليليته، أو عن خطأ اعتقاد أو احتمال اعتمادهم على المستند المذكور و أنهم قد اعتمدوا على غيره مما يصلح للاستدلال و إن لم يظهر لنا.

نعم، لما لم تتفق دعاوى الإجماع السابقه فى معقد واحد، بل اختلفت، و استفيد من بعضهم المفروغيه عن الدعوى من دون تصد ليانها بوجه دقيق، و احتمال تسامح بعضهم فى إطلاق معقد الإجماع، و كان المراد بالإمكان فى كلامهم محتملا لمعان متعدده، لم ينهض الإجماع المذكور بتحديد القاعده بالوجه الكافى، فلا بد من النظر فى وجوه الاستدلال الأخر و تحديد مفاد ما ينهض بالاستدلال منها فى نفسه و بعد النظر فيما يعارضه، و بعد تحديد ما يستحصل منها ينظر فإن لم يكن المتيقن من الإجماع المذكور منافيا له و لا أوسع منه لزم العمل به و لم يكن الإجماع حجه فى غيره، و إن نافاه أو كان أوسع منه لم يعتد به و لزم النظر فى المتيقن من الإجماع فيعمل به مع تحديده تفصيلا، و يحتاط فى احتمالاته مع تحديده إجمالا.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنهم استدلوا على القاعده بوجوه..

الأول: الأصل.

ذكره غير واحد.

و قد يقرب تاره: بأنه مقتضى الظاهر، لأن غالب دم النساء هو الحيض، كما قرر

ص: ١٧٢

فى الجواهر.

وفى - مع عدم الدليل على حجيه الغلبه - أن الغلبه النوعيه فى النساء قد تعارض بالغلبه الشخصيه كما فى المرأه التى يكتر منها غير الحيض. كما تعارض فيما لو كان الدم فاقدا للصفات بغلبه واجديه دم الحيض لها، التى هى نوعيه مثلها.

و اخرى: باستصحاب عدم كون الدم من قرح أو عرق العاذل أو نحوهما مما تضمنت النصوص أو يعلم بخروج دم غير الحيض منه، كما قرر فى المستند. و فيه:

أنه لا يحرز كونه حيضا إلا بناء على الأصل المثبت، بل الجارى هو استصحاب عدم الحيض، على ما تقدم نظيره عند الكلام فى اعتبار التوالى فى أقل الحيض.

و ثالثه: بأصاله الصحه، لأن الحيض مقتضى طبيعه المزاج وغيره من آفه، كما قد يظهر من الرياض، و ربما يكون هو مرجع الوجهين السابقين فى كلماتهم. و فيه: أن المتيقن من بناء العقلاء على العمل بأصاله الصحه ترتيبهم أثر الصحه، كدفع ما يشك فى صحته بدلا عن المبيع الكلى، دون آثار لوازمها الخارجيه، ككون الدم حيضا. مع أنه لو جرى لاختص بمن يحتمل صحتها، دون من يعلم بعروض الآفه عليها إذا تردد دمها بين أن يكون حيضا أو من الآفه.

الثانى: بناء العرف على ذلك،

كما عن محكى شرح المفاتيح. و قد يوجه لزوم متابعتهم فى إحراز الحيض بأنه مقتضى الإطلاقات المقاميه لأدله أحكامه، إذ لما كان المخاطب بها العرف و كان القطع بالحيض متعذرا أو نادرا لهم، بل المعهود لهم الرجوع لطرق خاصه، كان ظاهر الخطاب بها إيكالهم فى العمل بها لما هو المعهود لهم. و لم يرد من الشارع الأقدس الردع عن متابعتهم فى التشخيص و لا بيان الضابط العام فيه ليستغنى به عما عندهم و يخرج عن مقتضى الإطلاقات المشار إليها.

و أما ما ورد فى بيان شروط الحيض و موانعه أو عدم مانعيه بعض الأمور - كالحمل - منه. فهو لا يقتضى حيضيه واجد الشرط و فاقد المانع بنحو القضييه الكليه، بل المهمله التى لا تصلح لتشخيص الدم الذى هو من الحيض خارجا. و ورود بعض

تلك الأدلة للردع عما عليه العرف- بناء على مخالفتها لما عندهم- لا يقتضى الردع عن متابعتهم فى غير مواردنا بعد أن كان مقتضى الإطلاقات المذكوره متابعتهم.

كما أنه لو وقت بعض الأدله الشرعيه بتشخيص الحيض بمقدار معتد به لا يعلم بوجود ما زاد عليه- كإطلاق التحيض برؤيه الدم فى العاده، أو الواجد للصفات لو تم- فهى لا- تمنع من الرجوع للعرف فى التشخيص فيما زاد على ذلك، لعدم كونها بلسان الحصر و نفي ما عدا تلك الموارد لتنافي الإطلاقات المشار إليها.

و بالجملة: لا ينبغي التأمل فى الاكتفاء بتشخيص العرف للحيض ما لم يثبت الردع عنه فى مورد.

و أما ما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره من أن العرف يبنى على حيضه كل دم يخرج من الرحم واقعا- لا ظاهرا، كما هو محل الكلام- و يناسبه اشتقاق الاستحاضه، لأنها استفعال من الحيض، فيكون ما دل على مباينه الاستحاضه للحيض رادعا عما عليه العرف و كاشفا عن خطئهم.

فهو لا يخلو عن إشكال، لأن الظاهر مفروغيه العرف عن كون الحيض طبيعيا للمرأة و أنه دورى فى الشهر بقدر خاص، مع ما هو المعلوم من ابتلاء بعض النساء بدماء مستمره لعوارض خاصه بهن، كما يناسبه ظهور بعض النصوص «١» فى المفروغيه عن كون الاستحاضه من سنخ المرض.

و ليس إطلاق الاستحاضه على دمها لأنها من أفراد الحيض عندهم، بل لمشابهتها له فى الخروج من الرحم أو اشتباهاها به أو نحو ذلك، و لذا أطلقت على دمها فى لسان الشارع الأقدس فى مقام بيان عدم كونها بحكمه.

و من هنا لا يبعد كون تشخيص العرف للحيض حدسيا بالنظر لأماراته أو لأنه مقتضى الأصل.

نعم، لم يتضح بناؤهم على الحيض فى موارد قاعده الإمكان على عمومها

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤، ٧.

المتقدم فى كلماتهم، بل لا يبعد عدم بنائهم على حيضه الدم الخارج فى غير أيام العاده أو ما يقرب منها إذا كان فاقدا للصفات. كما لا يبعد أن يكون بناؤهم على حيضه الخارج فى العاده أو فى غيرها إذا كان بالصفات للعلم أو الاطمئنان بحيضته، لا لحجيه الصفات بنظرهم بحيث يعمل عليها مع وجود مثير لاحتمال عدم الحيض بنحو معتد به.

الثالث: ما فى كشف اللثام من أنه لو لم يعتبر الإمكان لم يحكم بحيض،

إذ لا طريق لليقين به، و الصفات إنما تعتبر عند الحاجة إليها لا مطلقا، للنص و الإجماع على انتفائها. انتهى.

و هو يبنى على ما سبق من عدم صلوح أدله الشروط و الموانع لبيان حيضه واجد الشرط و فاقد المانع بنحو القضية الكلية، بل المهملة. و عدم تماميه عموم حجيه الصفات الذى يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى، و الذى لا ينافيه جواز انتفائها عن الحيض، لأنه يستلزم عدم كشف انتفائها عن عدم الحيضيه، و لا ينافى الملازمه بينها و بين الحيضيه التى تكفى فى اليقين بالحيضيه معها. بل لو فرض عدم ملازمتها للحيضيه أمكن حجيتها عليها، للاكتفاء فى الحجيه بالاحتمال و لا يعتبر اليقين.

و كيف كان، فالوجه المذكور لا يقتضى البناء على الحيضيه فى جميع موارد قاعده الإمكان، بل وجود ما يصلح لإحرازه فى الجملة، و يكفى فى ذلك السيره، لما هو المعلوم من عدم البناء على الاقتصار فى مورد الشك فى حيضه الدم على الاحتياط فى مورد العلم الإجمالى، و استصحاب الحيض أو عدمه فى غيره. لكن يلزم الاقتصار على المتيقن من طرق الإحراز، و لعله مقتضى بعض الإطلاقات الآتية. و منه يظهر حال الاستدلال بالسيره على القاعده.

الرابع: النصوص الكثيره الظاهره فى الاكتفاء فى التحيض بإمكان حيضه الدم،

و إن لم يحرز بأماره أو يقين.

منها: قوله عليه السلام فى موثق سماعه المتقدم معللا التحيض بالدم المتقدم على

العاده: «فإنه ربما تعجل بها الوقت» (١) لظهوره بمقتضى ارتكازيه التعليل فى الاكتفاء باحتمال حيضيه الدم من دون خصوصيه للتعجيل المختص بذات العاده، لعدم دخلها ارتكازا، بل الحكم معها أخفى، لأن وجود العاده صالح للأماريه على عدم حيضيه ما يخرج فى غيرها.

نعم، لو اختص بما يقرب من العاده أمكن رجوعه إلى أماريه العاده على حيضيه الدم فيما يقرب منها، فيختص بذات العاده. لكن سبق المنع منه عند الكلام فى مقدار التقدم على العاده، مع أن لسانه لم يتضمن أماريه العاده على حيضيه ما يقرب منها، بل احتمال تقدم الحيض عليها، فلو لا المفروغيه عن الاكتفاء فى التحيض باحتمال كون الدم حيضا لم يحسن الاكتفاء بذلك فى التعليل فى ذات العاده، كما نبه له فى الجمله سيدنا المصنف قدس سرّه.

و منها: ما ورد فى الحامل من تعليل تحيضها بالدم بأنها قد تحيض، فى صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن الحبلى ترى الدم أترك الصلاة؟»

فقال: نعم، إن الحبلى ربما قذفت بالدم» (٢)، و فى مرسل حريز عن أحدهما عليهما السلام: «تدع الصلاة فإنه ربما بقى فى الرحم الدم و لم يخرج و تلك الهراقه» (٣)، لظهور التعليل فيهما فى المفروغيه عن الاكتفاء بالاحتمال. و خصوصيه الحمل ملغيه عرفا، لعدم دخلها ارتكازا. بل الحكم معها أخفى، لبعد حيض الحامل، فيلزم البناء على العموم محافظه على ارتكازيه التعليل.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من المناقشه فيهما و فى موثق سماعه بأن (ربما) للتكثير جى ء به لرفع الاستبعاد و لم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال.

فهو كما ترى، لقوه ظهور (ربما) فى التقليل، و ظهور الكلام فى التعليل. مع أن الحكم ليس باحتمال الحيض، ليكتفى برفع الاستبعاد، بل بترك الصلاة الموقوف على إحراز الحيض، و لا- يكفى فى إحرازه رفع الاستبعاد، إلا أن يرجع إلى الاكتفاء فيه بالاحتمال.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٩.

و ربما يكون مثلهما فى ذلك صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن الحبلى ترى الدم؟ قال: نعم، إنه ربما قذفت المرأة الدم و هى حبلى» (١)، و صحيح سليمان بن خالد: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك الحبلى ربما طمشت؟ قال:

نعم، و ذلك أن الولد فى بطن أمه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه، فإذا فضل دفته، فإذا دفته حرمت عليها الصلاه» (٢).

اللهم إلا- أن يقال: التعليل فيهما مسوق لبيان إمكان حيض الحامل، لا لتحريضها بالدم المجهول الحال، ليدل على الاكتفاء فى التحيض باحتمال حيضه الدم، و لا ينافى ذلك ذيل الصحيح الثانى، إذ لعل الأمر فيه بالتحريض ابتداء من الإمام عليه السّلام لا لكونه مسئولاً عنه، و هو إنما يدل على حرمة الصلاه مع حيضه الدم واقعا، لا مع احتمالها.

فالأولى التمسك بما تضمن تحيض الحامل برؤيه الدم من دون تعليل، كصحيح صفوان: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الحبلى ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه أيام تصلى؟ قال: تمسك عن الصلاه» (٣) لشمول إطلاقه لما إذا لم يكن فى العاده و لا بالصفات، مع ما هو المعلوم- و لو بقربنه النصوص السابقه- من عدم العلم بحيضه دم الحامل، و من القريب جدا إلغاء خصوصيه الحمل فيه، لما أشرنا إليه فى الحديثين الأولين، و إن افترقا عنه بأن لسان التعليل ملزم بالتعدى عن مورده محافظه على ارتكازيته.

و دعوى: ورود الإطلاقات المذكوره لبيان عدم مانعيه الحمل من الحيض من دون نظر إلى كيفية إحرازه، بل ظاهرها الإيكال فيه إلى ما يحرز به حيض غيرها.

مدفوعه بأن وروده لبيان ذلك لا- ينافى ثبوت الإطلاق له بلحاظ الإحراز أيضا بمقتضى الحكم فيه بترتيب أثر الحيض بمجرد رؤيه الدم فيه، و لا سيما مع تنبيه السائل على استمراره ثلاثه أيام أو أربعه الذى هو دخيل فى حيضيته، فعدم التعرض فى الجواب لاعتبار ما زاد على ذلك فى التحيض ظاهر فى عدمه و الاكتفاء بما ذكره السائل.

نعم، سبق احتمال تقييده فى الحامل بغير الدم الأصفر، فلا مجال للتمسك

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٤.

بإطلاقه في غير الحامل لو تم إلغاء خصوصيتها، لأنه فرع إرادته إطلاقه في مورده، بخلاف التعليل، فإنه راجع إلى كبرى مستدل بها على حكم المورد، فلا يلزم من تقييد الحكم في مورد الاستدلال بها تقييدها. فلاحظ.

ومنها: موثق عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الأول عليه السلام: «في امرأه نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما، ثم طهرت، ثم رأت الدم بعد ذلك. قال: تدع الصلاة، لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» (١)، لظهوره في الاكتفاء في البناء على حيضه الدم بعدم مانعيه ما يتوهم مانعيته، وهو عدم تخلل الطهر، لمضى أيامه مع أيام النفاس.

و مقتضى ارتكازيه التعليل إلغاء خصوصية النفاس في ذلك، خصوصا مع كون الحيض أبعد مع مسبقته باستمرار الدم، فيكون مرجع التعليل إلى الاكتفاء في البناء على الحيضه بعدم المانع منها.

وما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنه في مقام بيان عدم مانعيه الدم الأول عن حيضه الثاني التي توهمها السائل، وإن كان مسلما، إلا أن الحكم فيه بترك الصلاة ظاهر في إرادته فعلية التحيض لأجل عدم المانع، لا مجرد إمكانه وإن لم يكن فعليا لعدم إحراز حيضه الدم.

و مثله دعوى: أن ظهوره في كون تمام الثلاثين يوما نفاسا مانع من التمسك به.

لاندفاعها بأن ذلك لم يتضمنه كلام الإمام عليه السلام وإنما فرض السائل عمل المرأة عليه، ولا مجال لاستفاده إمضاء الإمام عليه السلام لذلك بعد عدم سوق السؤال له، بل لمعرفه حكم الدم الثاني، وبعد حكمه عليه السلام بجواز أيام الطهر مع أيام النفاس، إذ كما يمكن حمله على جواز أيام الطهر التي تعودتها فيما سبق - وإن لم يكن لها طهر فعلا - مع أيام النفاس الحقيقيه، فيدل على إمضاء كون تمام الثلاثين نفاسا و إلى عدم اعتبار فصل أقل الطهر في مورده، كذلك يمكن حمله على جواز أيام طهرها الحقيقيه الفعلية

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ١.

مع أيام النفاس التي تخيلتها، فيدل على الردع عن كون تمام الثلاثين نفاساً و أن بعضها طهر حقيقه و تحقق الفصل بأقل الطهر، و الثاني أنسب بعدم اشتمال الحديث على فرض كون المرأة ذات عاده و أن ولادتها في أيام عاداتها، و بظهوره في المفروغيه عن اعتبار فصل أقل الطهر على أن عدم العمل به في ذلك لا يستلزم عدم العمل بالكبرى المستفاده من التعليل فيه، فإنها أجنبيه عنه.

و منها: جملة من النصوص الحاكمة بالتحيض بالدم من دون تنبيه إلى لزوم إحراز حيضته مثل ما ورد في الاشتباه بدم العذره «١» من الحكم بالتحيض بمجرد انغماس القطنه، مع وضوح أنها علامه على عدم كون الدم من العذره، لا على كونه حيضاً.

و ما ذكره غير واحد من أن موردها ما إذا علم من الخارج انتفاء الثالث، غير ظاهر المأخذ، بل قد ياباه ما في بعضها من فرض عدم طمث المرأة قبل ذلك. و مجرد ما تضمنه بعضها من اختلاف القوابل في أنه من الحيض و العذره لا يقتضى الانحصار بهما.

و أما ما في الجواهر من أنه لو كان البناء على قاعده الإمكان لم يحتج للاختبار.

فيدفعه أن ذلك إنما يدل على عدم الرجوع للقاعده من دون اختبار، أو على اختصاصها بالدم الذي يعلم أنه من الرحم، و لا يمنع من دلالتها على الرجوع إليها بعد الاختبار و انكشاف كون الدم من الرحم.

نعم، قد تتم دعوى الاختصاص بما إذا علم بعدم الدم الثالث فيما ورد في الاشتباه بالقرحه، لقول السائل: «و الدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة» «٢»، و إن كان الظاهر أنه لا منشأ للتردد بينهما إلا سيلان الدم القابل لهما و لغيرهما، فيدل بالتقرير على المفروغيه عن أن الدم السائل يبنى على حيضته مع العلم بكونه من الرحم.

(١) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

و كذا حديثا محمد بن مسلم «١» المتقدمان فى اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض و صحيح عبد الرحمن «٢» المتقدم هناك - و هنا عند الكلام فى مقدار التقدم عن العاده - المتضمنه أن ما يرى قبل العشره من الحيضه الأولى، و ما يرى بعدها من الحيضه المستقبليه.

و ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أنها مسوقه لبيان إلحاق الدم المفروغ عن حيضته بإحدى الحيضتين. ممنوع لعدم الإشعار فيها بالمفروغيه عن حيضيه الدم الذى أخذ فى موضوعها، بل قد ياباه فرض السائل فى الأخير تعجيل الدم قبل أيام القراء المناسب للتشكيك فى حيضته.

و مثلها صحيح العيص: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه ذهب طمثها سنين [سنه] ثم عاد إليها شىء. قال: تترك الصلاة حتى تطهر» «٣».

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن التعبير فيه بالعود يصلح قرينه على اختصاصه بصوره إحراز الحيض بالعلم أو العلمى، و كأن الوجه فى السؤال احتمال كون انقطاعه مده طويله مانعا عنه شرعا.

فهو كما ترى، لا يناسب العدول فى فاعل (عاد) من ضمير: (طمثها) إلى (شىء) الظاهر فى الابهام، و لا سيما مع مناسبه الانقطاع للجهل بحال الدم. كما أنه يبعد جدا كون منشأ السؤال احتمال مانعيه الانقطاع من ترتب أحكام الحيض عليه.

ثم إنه لا يخفى أن كلا من هذه النصوص و إن اختص ببعض الموارد، فالأول مختصه بالاشتباه بالعدره أو القرحة، و نصوص التفصيل بين ما قبل العشره و ما بعدها مختصه بمن تقدم منها الحيض دون المبتدأه، و صحيح العيص مختص بقسم منها و هى التى انقطع حيضها ثم عاد، إلا أن إلغاء خصوصيه مواردنا قريب جدا. و لا أقل من الاستدلال بمجموعها على العموم.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١١، و باب: ١١ من الأبواب المذكوره حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد من كتاب الطلاق حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

نعم، الجمود على لسانها يقتضى البناء على حيضه الدم فى مواردنا واقعا- لا ظاهرا، كما هو مفاد قاعده الإمكان- إلا أن من القريب تنزيلها على القضية الظاهرية بلحاظ المفروغية عن أصله كون الدم حياضا، فتطبق مفاد التعليقات السابقة، كما تقدم تنزيل إطلاق تحيض الحامل بالدم على القضية الظاهرية بلحاظ التعليقات الواردة فيها. ولا سيما مع بعد انحصار الدم فى الحيض و ارتكاز عدم المانع من خروج غيره.

هذا وقد يستدل على القاعده بنصوص آخر، كصحيح يونس بن يعقوب:

«قلت لأبى عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة. قال: تدع الصلاة. قلت:

فإنها ترى الطهر ثلاثة أيام أو أربعة. قال: تصلى. قلت فإنها ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة [أيام] قال: تدع الصلاة ... تصنع ما بينها وبين شهر فإن انقطع الدم وإلا فهى بمنزلة المستحاضه» (١).

و صحيح أبى بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الدم خمسة أيام و الطهر خمسة أيام و ترى الدم أربعة أيام و ترى الطهر ستة أيام. فقال: إن رأيت الدم لم تصل، و إن رأيت الطهر صلت ما بينها و بين ثلاثين يوما، فإذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما صبيا اغتسلت و استنشرت ...» (٢) «حيث لا طريق لإحراز حيضه الدم خصوصا مع هذا الاضطراب لو لا قاعده الإمكان.

و موثق سماعه فى الجارية أول ما تحيض فتقعد فى شهر يومين و فى آخر ثلاثة حيث قال عليه السلام: «فلها أن تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة ...» (٣)،

حيث حكى عن بعض مشايخنا الاستدلال به على جريان القاعده فى المبتدأه، لظهوره فى أن المدار فى ترك الصلاة على رؤيه الدم.

و كذا نصوص الاستظهار الحاكمة بالتحيض بالدم المستمر بعد العاده قبل العشرة (٤)، و نصوص الاستبراء الحاكمة ببقاء الحيض بخروج شىء من الدم على

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض.

ص: ١٨١

القطنه «١»، و ما تضمن أن الصفره فى أيام الحيض حيض «٢»، بناء على أن المراد بها أيام إمكانه، كما سبق من جماعه، و نصوص إفطار الصائمه برؤيه الدم فى النهار «٣»، إذ لا يقين بحيضيه الدماء المذكوره فى هذه النصوص.

لكن ذكر شيخنا الأعظم قدس سرّه لزوم حمل الصحيحين على المتحيره، فتنحيض بكل دم لاحتمال كونه هو الحيض، دون غيره، حتى يتضح لها الحال، لا أنها تبنى على حيضيه كل منها، إذ البناء على أن الجميع حيض واحد مستلزم لتجاوز الحيض العشره، و على أن كلا منها حيض مستقل لكون الطهر بين الحيضتين دون العشره.

و ما ذكره و إن كان متينا- كما ذكره غير واحد و سبق عند الكلام فى حكم النقاء المتخلل بين الدميين- إلا- أنه لا ينافى الاستدلال بهما على المطلوب، لوضوح أنه لو لا- لزوم التحيض بكل دم يمكن حيضيته لم بين على حيضيه شىء من الدماء المذكوره، بل البناء على حيضيه كل منها عند الابتلاء به يقتضى البناء على حيضيه الدم المنفرد بالأولويه.

نعم، استشكل سيدنا المصنف قدس سرّه فى الاستدلال بهما على القاعده، قال:

«لامتناع الحيض فى تمام الشهر، فتكون متعارضه التطبيق بالإضافة إلى كل واحد من الدماء. و خروج الدم السابق عن محل الابتلاء بالإضافة إلى بعض الأحكام لا يقدح فى التعارض، و لو بالإضافة إلى بعض الأحكام الأخر، مثل قضاء الصلاه».

و ما ذكره لا- يخلو عن وجه، حيث لا- إشكال ظاهرا فى وجوب القضاء بانكشاف عدم الحيض لعموماته، و لخصوص مرسله يونس القصيره فيمن رأت الدم يومين و لم يتم لها ثلاثه فى ضمن العشره «٤».

و من هنا لا مجال لحمل الأمر بترك الصلاه على إحراز حيضيه الدم بالقاعده،

(١) راجع الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض.

(٣) راجع الوسائل باب: ٥٠ من أبواب الحيض.

(٤) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

بل لعل الأقرب حملة على الاحتياط تقديمًا لاحتمال الحيض على احتمال الطهر في الصلاة لأهميته، أو للتسهيل تجنبًا للحرص بأعمال أحكام المستحاضه، فإن أمكن ذلك و رفعت اليد عن لزوم الاحتياط بالصلاه برجاء المطلوبيه، و إلا تعين طرحها. و على كل حال لا مجال للاستدلال بهما على قاعده الإمكان.

و أما ما عن بعض مشايخنا من أن لزوم التأويل و التصرف في الفقرات المتأخره من صحيح يونس لا يمنع من الاستدلال بالفقره الأولى منه، لأنها مستقلة سؤالًا و جوابًا، بخلاف صحيح أبي بصير، لاشتماله على سؤال واحد عن مجموع الدماء.

فهو لا يخلو عن إشكال، لأن إجمال الفقرات المتأخره من صحيح يونس إنما هو لامتناع حيضيه جميع الدماء المذكوره فيه، و هو يقتضى إجمال الفقره الأولى أيضا، لعدم المرجح لها، و لا سيما مع الحكم في ذيله بأنها تصنع ذلك إلى شهر، لظهوره في كون تمام الفقرات متضمنه وظيفه واحده في تمام الشهر، و المفروض عدم البناء على ذلك.

و أما موثق سماعه فظاهر قول السائل فيه: «أول ما تحيض» المفروغيه عن حيضيه الدم، فيكون أجنيا عما نحن فيه.

كما أن نصوص الاستظهار- مع اختلافها في قدره و حكمه- مختصه بموردها، و محتمله للجري على الاستصحاب دون قاعده الإمكان، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سره.

و مثلها نصوص الاستبراء. كما تقدم أن حمل النصوص المتضمنه أن الصفره في أيام الحيض حيض على أيام الإمكان مخالف لظاهرها، بل للمقطوع به من بعضها.

و أما نصوص إفطار الصائمه برؤيه الدم فهي وارده لبيان مفطريه الدم في أى جزء وقع من النهار، لدفع احتمال عدم مفطريه الحيض الواقع في أثناءه، كما تضمنته بعض النصوص، فلا إطلاق لها في حيضيه الدم، لتنفع فيما نحن فيه، كما نبه له غير واحد.

و من هنا يتعين الاقتصار في الاستدلال على ما تقدم مما هو تام دلالة و سندا، و كفى به دليلا يخرج به عن استصحاب عدم الحيض. و منه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من أنه لو لا الإجماع لكان الحكم بذلك مشكلا، لابتناؤه على ترك المعلوم

ثبوته

فى الذمه تعويلا على مجرد الإمكان، و ما عن الأردبىلى من اختصاص الحكم بالحىضيه بما إذا امتنع غيرها، الذى هو فى الحقيقه إنكار للقاعده.

و مثله ما فى المدارك من اختصاص ذلك بما إذا كان الدم بصفه الحىض أو فى العاده، لعموم ما دل على حجيه الصفات على حىضيه الدم، و على أن الصفره فى أيام الحىض حىض. لظهور كلامه فى عدم نهوض الأدله بعموم التحىض بالدم، و قد عرفت نهوض ما تقدم من النصوص بذلك.

نعم، قد يدعى لزوم رفع اليد عن العموم المذكور بما تضمن عدم حىضيه فاقد الصفات، و هو موقوف على ثبوت عموم حجيه الصفات نفيا و إثباتا.

و لا بد فى إثباته أو نفيه من النظر فى النصوص الداله عليه، و هى صحيح معاويه بن عمار: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: إن دم الاستحاضه و الحىض ليس يخرجان من مكان واحد، إن دم الاستحاضه بارد، و إن دم الحىض حار» «١»، و صحيح حفص بن البخرى: «دخلت على أبى عبد الله عليه السّلام امرأه فسألته عن المرأه يستمر بها الدم، فلا تدرى أحىض هو أو غيره؟ قال: فقال لها: إن دم الحىض حار عيبط أسود له دفع و حراره، و دم الاستحاضه أصفر بارد، فإذا كان للدم حراره و دفع و سواد فلتدع الصلاه ...» «٢»، و ما فى موثق إسحاق بن جرير الوارد فى مستمره الدم أيضا: «قالت له: إن أيام حىضها تختلف عليها ... فما علمها به؟ قال: دم الحىض ليس به خفاء، هو دم حار تجد له حرقه، و دم الاستحاضه دم فاسد بارد» «٣»، و ما فى مرسله يونس الطويله فى المستحاضه التى اختلطت أيامها من قوله عليه السّلام: «فقال لها النبى صلّى الله عليه و آله: ليس ذلك بحىض، إنما هو عرق، فإذا أقبلت الحىضه فدعى الصلاه، و إذا أدبرت فاغسلى عنك الدم و صلى ... فهذا يبين أن هذه امرأه قد اختلط عليها أيامها ... فلهذا احتاجت أن تعرف إقبال الدم من إدباره و تغيير لونه من السواد إلى غيره، و ذلك أن دم الحىض أسود يعرف ...» «٤».

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحىض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحىض حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحىض حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحىض حديث: ٤.

وقد صرح فى الروض و المدارك بأن الصفات المذكوره فى النصوص بمجموعها خاصه مركبه للحيض. و كأن مرادهما أن الخاصه المركبه هى غلبه عروضها، لا- فعليتها، ليناسب ما ذكره هما و غيرهما من الأصحاب و يستفاد من النصوص من أنها صفات غالبيه لا دائميه، فلا يكون وجودها أو عدمها دليلا قطعيا على الحيض أو عدمه.

لكن صرح فى المدارك بأن مقتضى نصوص الصفات أنها متى وجدت حكم بحيضه الدم، و متى انتفت حكم بعدمها إلا بدليل من خارج، و حكاه شيخنا الأعظم قدس سرّه عن بعض من تأخر عنه، و هو راجع إلى الأمازيه المستلزمه للحكم بأحد الأمرين ظاهرا لا واقعا.

الكلام فى عموم حجية الصفات

و لا- يخفى أن الحكم بحيضه الدم الواجد للصفات لا يحتاج فيه لهذه النصوص، حيث يكفى فيه عموم النصوص التى تقدم الاستدلال بها لقاعده الإمكان، و إنما المهم الحكم بعدم حيضه الفاقدها، لكونه مخالفا لعموم نصوص القاعده.

فكأن الوجه فيه استفاده عموم حجيتها وجودا و عدما من النصوص السابقه، و عدم الاقتصار فيها على مستمره الدم و نحوها- ممن لا مجال فيها لقاعده الإمكان، للتعارض فى تطبيقها- إما لإطلاق صحيح معاويه، أو لأن ورود باقى النصوص المتقدمه فى مستمره الدم لا يوجب اختصاصها بها، لما فى كلام بعضهم من أن خصوصيه المورد لا تخصص الوارد.

لكن قد يستشكل فى الاستدلال بصحيح معاويه بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن المنساق من ذكر صفات الحيض لزوم الحكم به معها، لا بانتفائه بدونها.

و فيه: أنه إنما يتم فيما إذا كان بيان الصفات بلسان بيان علامات الحيض، دون ما إذا كان بلسان القضية الحملية الظاهره فى الكليه و لزوم المحمول للموضوع- دون المهمله- كما فى المقام، حيث يلزمها انتفاء الموضوع بانتفاء المحمول.

غايتها أن ثبوت تخلف الصفه فى بعض الموارد ملزم بحملها على القضية الغالبية سيقنت للتعبد بمقتضى الغلبه ظاهرا، و هو عدم حيضه فاقده الصفه. على أن فقد صفه

الحيض لما كان مستلزماً لتحقيق صفه الاستحاضه، كان مقتضى الصحيح المذكور الحكم بها فى الدم الفاقد للصفه. و سيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام فى ذلك.

فالعمده فى الإشكال فى الصحيح أنه لا قرينه على سوق ذكر الصفات فيه لبيان حجيتها، بل قد يكون الغرض منه التنبيه لما قد يوجب العلم بالحيضيه و لو بضميمه بعض القرائن غير المنضبطه.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن حمل الكلام على غير مقام التشريع مع الحاجه إليه خلاف الأصل فى الكلام الصادر من الشارع، إنما يتم مع إحراز صدور الكلام بداعى الحث على العمل لو تردد بين كونه بداعى التشريع و كونه بداعى آخر من إرشاد أو بيان مراد المتكلم الشخصى أو نحوهما، لا فى مثل المقام مما لا قرينه فيه على ذلك، بل احتمال كون الغرض التنبيه لما يوجب العلم.

و لو فرض الظن أو الاطمئنان و لو بالنظر لبقية النصوص بسوق الصحيح لبيان الحجية فلا طريق لإثبات عمومها به، بل قد تختص بمستمرة الدم.

و دعوى: أنه مخالف للإطلاق. مدفوعه بأن ذلك إنما يتم لو كانت الحجية مفاد نفس الكلام، لا فى مثل المقام، حيث كان مفاد الكلام قضيه واقعيه سيقت لبيان الحجية، لأن ذلك راجع إلى احتفاف الكلام بقرينه توجب صرفه لذلك من سؤال أو نحوه، فمع تردد القرينه بين ما يقتضى العموم و ما يقتضى الخصوص لا- طريق لإحراز العموم، لأن أصاله الإطلاق إنما يعول عليها عند الشك فى قرينه التقييد، لا مع تردد مفاد القرينه بين التقييد و الإطلاق.

هذا و قد عمم المحقق الخراسانى قدس سره الإشكال المذكور لصحيح حفص و موثق إسحاق، لأن لسانهما فى ذكر الصفات لا يتضمن الإرجاع إليها تعبدًا، بل بيان اتصاف الحيض بها بنحو القضيه الواقعيه، و أما مرسله يونس فهى و إن تضمنت الإرجاع، إلا أنها لم تتضمن الإرجاع لصفات الحيض، بل لإقبال الدم و إدباره و إن كان الدم بتمامه بصفات الحيض أو بصفات الاستحاضه.

لكنه يشكل بأن اشتمال الصحيح و الموثق على السؤال عن حكم اشتباه الدم موجب لظهور الجواب فيهما في سوق القضية الواقعيه الغالبية ليعمل عليها عند الاشتباه، بل هو صريح قوله عليه السلام في الصحيح: «إذا كان للدم حراره و دفع فلتدع الصلاه».

كما أنه لو تم ما ذكره في مرسله يونس أمكن جريانه في غير مستمره الدم لو اختلف دمها، فيحكم بحيضيه الأشد منه، لا بحيضيه تمامه، عملا بعموم قاعده الإمكان.

و بالجمله: لا- ينبغي التأمل في أن مفاد النصوص الأخيره الثلاثه في حجيهِ الصفات بنحو يمكن أن يرجع إليها في غير مستمره الدم.

و إنما الإشكال في عمومها لها، كما عرفته ممن سبق، أو اختصاصها بمستمرة الدم، كما أصر عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه و غيره و نسب للمشهور، و يناسبه ما تقدم من الأصحاب في قاعده الإمكان.

الظاهر الثاني لأن المورد إنما لا- يخصص الوارد فيما لو كان لسان الوارد عاما، و لا مجال لذلك في هذه النصوص، لأن ما تضمنته من اتصاف الحيض بالصفات المذكوره، و إن كان يعم كل حيض و لا- يختص بحيض مستمره الدم، لإطلاق لفظ (الحيض) في هذه النصوص، و لمناسبته لظهور كون الصفات طبيعیه له، و الاستمرار من العوارض التي لا دخل لها بطبيعته الدم ارتكازا، إلا- أن الاتصاف المذكور لما كان غالبا لا دائما لم يمكن الرجوع إليه في معرفه حيضيه الدم و عدمها إلا بإرجاع الشارع إليه، و المتيقن من إرجاعه إليه حال استمرار الدم الذي هو مورد النصوص.

و لا مجال لإلغاء خصوصيه الاستمرار مع قوه احتمال دخلها، بلحاظ عدم جريان قاعده الإمكان فيه، لامتناع كونه حيضا بتمامه، فكما أمكن عدم رجوع ذات العاده إليها للاستغناء عنها بحجيهِ العاده كذلك يمكن عدم رجوع غير مستمره الدم إليها للاستغناء عنها بقاعده الإمكان.

و دعوى: أن سوق قوله عليه السلام في صحيح حفص: «ان دم الحيض حار ...»

و قوله عليه السلام في مرسله يونس: «و ذلك أن دم الحيض أسود يعرف ...» تمهيدا للحكم

بالتحيز بواجد الصفات و تعليلا له ملزم بالتعدى عن مورده تبعا لعموم العله.

مدفوعه بأن التعدى عن مورد التعليل مختص بما إذا كانت ارتكازيه التعليل مناسبه لإلغاء خصوصيه مورده، و هو إنما يتم لو كانت القضية فى التعليل كليه، دون ما إذا كانت غاليه، لعدم وضوح عموم أماريه الغلبه ارتكازا، بل لا يبعد عن الارتكاز اختصاصها بما إذا احتيج إليها و لم يكن هناك مرجع آخر من أصل أو أماره، و لعله لهذا تضمنت مرسله يونس تعليل رجوع من اختلطت عليها أيامها للصفات بالحاجه إليها بسبب تعذر الرجوع للعاده.

نعم، قد يتعدى من المستمر لما يشبهه فى عدم جريان قاعده الإمكان، كالدّم المتقطع الذى لا يمكن كونه بتمامه حيضا، كما تضمنته بعض النصوص «١». فلاحظ.

و دعوى: أن ظاهر قول المرأه فى صحيح حفص: «و الله أن لو كان امرأه ما زاد على هذا» و قول الأخرى فى موثق إسحاق: «أ تراه كان امرأه مره» كون الرجوع للصفات المذكوره ارتكازيا عرفيا، لأجل كونها من صفاته الطبيعیه، لا تعبديا مغفولا عنه عرفا.

مدفوعه بأن ارتكازيه الرجوع للصفات المذكوره لا تناسب ظهور الحديثين فى تحير المرأتين فى تمييز الحيض، و كلامهما إنما يدل على تعجبهما من إحاطه الإمام عليه السلام بصفات الدم و دقه وصفه له بما لا يدركه عادة إلا النساء، لا على ارتكازيه الإرجاع للصفات. على أن ارتكازيه الأرجاع لها فى مورد الحديثين، و هو استمرار الدم لا يستلزم عموم ارتكازيته لغيره.

و من جميع ما سبق يظهر عدم إمكان الاستدلال بما تضمنته هذه النصوص من ذكر صفات دم الاستحاضه. بدعوى: أن الصفات المذكوره لما كانت مضاده لصفات الحيض و كان فقد صفات الحيض مستلزما لها، فيلزم لأجلها البناء على كون الدم استحاضه لا حيضا.

(١) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض.

لاندفاعه بأن ذكر صفات الاستحاضه لما كان غالبا كذكر صفات الحيض، جرى فيه ما سبق من عدم الرجوع إليه إلا بإرجاع الشارع، و المتيقن من إرجاعه صورته استمرار الدم.

نعم، لو تم سوق صحيح معاويه بن عمار لبيان حجيه الصفات مطلقا اتجه الاستدلال المذكور فيه، كما تقدم.

و أما ما ذكره شيخنا الأ-عظم قدس سره من أن الظاهر من الاستحاضه فى تلك الأخبار- على ما يساعد عليه تتبع الأخبار و تصريح أهل اللغه- هو الدم المتصل بدم الحيض، بل خصوص الكثير من أقسامها.

فهو و إن كان قريبا فى الجملة، إلا أن خصوصيه الاتصال ملغيه عرفا- بل قطعاً- فى اتصاف الدم بصفاته، بل هو تابع لخصوصيته الذاتيه، فإذا كانت الصفات المذكوره من شئون الدم المتصل بالحيض الخارج عنه كانت من شئون ذاته و إن خرج وحده و لم يتصل بالحيض، فلو كان دليل علاميته مطلقا شمل حال خروجه وحده، و احتمال كون المتصل بالحيض مخالفا للخارج وحده فى الصفات الطبيعیه بعيد جدا.

هذا و قد يدعى أن قول المرأه فى صحيح حفص: «فلا- تدرى [حيض] أحيض هو أو غيره» ظاهر فى احتمال كون الدم كله حيضا، و هو يناسب ما كان دون العشره، فليحمل الاستمرار فيه على الزيادة على العاده.

لكنه يندفع بأن عدم احتمال كون الدم بتمامه حيضا مع الزيادة على العشره إنما هو بالنظر لعموم الأدله الشرعيه، و هو كعدم احتمال كونه بتمامه غير حيض مع النقيصه عنها و التجاوز عن العاده، أما مع قطع النظر عنها فالاحتمال المذكور ممكن كالاتصال الآخر الذى يتضمنه السؤال أيضا.

و من هنا كان من القريب جدا الحمل على الاستمرار مع الزيادة على العشره أو ما زاد على ذلك على ما يأتى فى محله، لأن التجاوز عن العاده من دون تجاوز للعشره بسبب تعارفه كثيرا لا يعتد به فى احتمال عدم الحيض، بل هو لا يناسب السؤال، لعدم

الإشارة فيه لكون المرأه ذات عادته، و لا الجواب للبناء منهم تبعاً للنصوص على حيضيه ما فى العاده، بل ما زاد عليها فى الجملة من دون نظر للصفات. فيتعين حمل الجواب على تمييز الحيض عن غيره فى مستمره الدم، لا- بيان أن الدم كله حيض أو كله استحاضه.

قصور قاعده الإمكان عن الصفره

و من هنا يتعين الاقتصار فى حجيه الصفات على مستمره الدم و نحوها ممن لا تجرى فى حقها قاعده الإمكان، كما يؤيده عدم الإشارة إليها فى نصوص قاعده الإمكان المتقدمه، مع أن فيها ما ورد فى مورد قوه احتمال عدم الحيض الذى يناسب فيه التنبيه إلى أمارات عدمه، مثل نصوص الحامل و موثق عبد الله بن المغيره فى النفساء و صحيح عبد الرحمن فىمن تعجل بها الدم- المصرح بعموم فرضه لما إذا كان بعد الحيض السابق بأقل من عشره أيام أو أكثر- و صحيح العيص فىمن انقطع عنها الحيض مده طويله.

بل قد يظهر فى تأخر مرتبه الصفات ما تقدم فى صحيح يونس فىمن يتكرر منها كل من الدم و الطهر ثلاثه أيام أو أربعه من جعلها بعد الشهر بمنزله المستحاضه التى ترجع للصفات فى مرتبه متأخره عن العاده، إذ لو كانت الصفات محكمه على قاعده الإمكان كان المناسب الإرجاع إليها من أول الأمر.

كما يناسبه تأخر أماريه الصفات فى مستمره الدم عن أماريه العاده المتأخره عن قاعده الإمكان رتبه، حيث لا يرجع للعاده فى نفى حيضيه الدم إلا مع تعذر جريان قاعده الإمكان فيه.

مضافاً إلى ظهور تسالم من سبق من الأصحاب على عموم قاعده الإمكان، فإنه لو فرض عدم حجيه دعاوى الإجماع المتقدمه منهم، إلا- أن خفاء مثل هذا الحكم الذى يكثر الابتلاء به عليهم فى غايه البعد، فتسالمهم على اختصاص الرجوع للصفات بمستمرة الدم مع كون نصوصها نصب أعينهم قد اعتمدوا عليها فيها من أقوى المؤيدات لقصور النصوص المذكوره عن غيرها، و أنه يتعين الرجوع فيها إلى عموم نصوص قاعده الإمكان المتقدمه.

نعم، لا مجال لعمومها للصفره، لما تقدم من النصوص على أنها فى غير أيام

الحيض ليست بحيض، على التفصيل المتقدم فيها، و قد سبق لزوم العمل بها بعد عدم ظهور الأعراض الموهن لها، لتصريح غير واحد بمضمونها.

و لا يمنع منه ما تضمن وجوب التحيض بالدم إذا استمر ثلاثه أيام- كبعض ما تقدم فى الاستدلال لقاعده الإمكان- إما لقصوره عن الصفرة، لانصراف الدم لغيرها، أو للزوم تخصيصها له و إن كان بينهما عموم من وجه، لأن تنزيله على غير الصفرة أهون عرفا من تنزيل الصفرة على ما لا يبلغ ثلاثه أيام، لأن الثانى مستلزم لإلغاء خصوصيه الصفرة، و هو خلاف ظاهر نصوصها جدا.

كما أنها لا تنافى الإجماعات المتقدمه المصرح فى معقدها بعموم قاعده الإمكان لفاقد الصفات، لأن موضوعها الدم، و هو منصرف عن الصفرة، و لا أقل من خروجها عن المتيقن منه.

نعم، سبق من الشيخ و غيره أن الصفرة و الكدره فى أيام إمكان الحيض حيض.

لكن سبق أن ظاهر هم العمل بهذه النصوص بعد فهم ذلك منها، لا الأعراض عنها.

كما سبق من القواعد تعميم القاعده للدم الأصفر و عن نهايه الأحكام دعوى الإجماع على ذلك. فإن أمكن تنزيلهما على الدم الخفيف دون الصفرة التى يشكل صدق الدم عليها عرفا فهو، و إلا فلا مجال للتعويل على دعوى الإجماع بعد ما سبق من جملة من الأصحاب من عدم حيضيه الصفرة فى غير أيام الحيض، و أن ظاهر الناصريات الإجماع عليه. كما أنا ذكرنا آنفا أن عدم حيضيه الصفرة لا تستلزم عدم حيضيه فاقد الصفات مطلقا، لأنها أخص منه أو هو منصرف عنها.

و من هنا يتعين البناء على عموم قاعده الإمكان فى غير الصفرة.

بقى الكلام فى مورد القاعده،

اشاره

فإن المتيقن منها ما لو شك فى حيضيه الدم الواجد لتمام الشروط المعتبره و المحتمل فى الحيض، لما سبق من أن واجديه الدم لشروط الحيض لا تستلزم حيضيته، لعدم الدليل على حيضيه كل واجد لها، بل لسان أدلتها حيضيه الواجد لها فى الجملة، فيتحقق فيه موضوع القاعده.

و الذى ينبغى الكلام فيه هو جريانها فى موارد آخر..

الأول: ما إذا شك فى اعتبار بعض الشروط المفقوده بنحو الشبهه الحكيمه.

كالتوالى فى ثلاثه الحيض، و فى اعتبار عدم تجاوزها الخمسين.

و قد قرب صاحب الجواهر و شيخنا الأعظم (قدس سرهما) قصورها عنه، لأن الظاهر من الإمكان ليس هو مجرد الاحتمال و إن أوهمته بعض عباراتهم، بل الإمكان الواقعى بالنظر للشرائط الواقعيه، فمع الشك فى اعتبار شىء يشك فى الإمكان الذى هو موضوع القاعده.

لكن لا- ينبغى الإطاله فى معنى الإمكان الذى هو موضوع القاعده، و أنه بمعنى الاحتمال، أو الإمكان الظاهرى للاقتصار على ما علم اعتباره، أو الواقعى بالنظر لما احتمل اعتباره أيضا، لعدم أخذه فى شىء من نصوص القاعده، و إنما وقع فى عبارات الفقهاء على اختلاف بينها فيما هو الظاهر منه، فاللازم النظر فى النصوص المتقدمه و أنها تشمل مورد الشك أو لا.

و المناسب للكلام فى قاعده الإمكان التى هى ظاهريه و إن كان هو الكلام فى دلالة النصوص على نفى اعتبار ما يشك فى اعتباره ظاهرا، إلا أن اللازم التعرض قبل ذلك لدلاله هذه النصوص أو غيرها على نفيه واقعا لتماميه إطلاقها من هذه الجهه أو عدم دلالتها عليه، لأن ذلك مقدم رتبه على النفى الظاهرى، و لعدم تعرضهم له فى مقام آخر.

فقول: لا- مجال للبناء على ظهور النصوص المتقدمه فى نفى ما قد يشك فى اعتباره فى الحيض واقعا، لأنها و إن أطلق فيها التحيض بالدم، إلا- أنها ليست بصدد بيان حيضيه الدم المرئى، ليمسك بإطلاقها، بل فى مقام البيان من جهات آخر، كما كان التعجيل عن العاده أو الحيض من الحامل، و عدم مانعيه الانقطاع مده طويله أو تخلل دم النفاس من حيضيه الدم، و إلحاق الدم بإحدى الحيضتين.

فلا بد من حمل الدم فيها على الواجد لشروط الحيض، و لذا لا تكون أدله

الشروط منافيه لها مقيده لإطلاقها، و إلا لزم كثره التقييد فيها بالنحو المستهجن، لعدم التعرض فى كثير منها لشيء من الحدود و الاقتصار على عنوان الدم.

نعم، لا يبعد الإطلاق فى صحيح صفوان فى الحبلى ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعة، لأن الاقتصار فى بيان حدّ الدم على الثلاثه أو الأربعة ظاهر فى عدم اعتبار ما عداه، فيكتفى بذلك فى غير الحامل بعدم الفصل.

و دعوى: أنه ليس واردا لبيان تحيضها واقعا، بل ظاهرا بقرينه النصوص المتضمنه الاكتفاء فى تحيض الحامل باحتماله، كما تقدم، فلا مجال لإحراز عدم اعتبار ما عدا ذلك واقعا من الإطلاق.

مدفوعه بأنه حيث كانت وظيفه الإمام عليه السلام رفع الشبهه الحكيمه دون الموضوعيه، فحكمه بالتحيض ظاهرا فى الصحيح لا بد أن يكون من جهه الشبهه الموضوعيه دون الحكيمه، بل لو كان هناك ما يعتبر فى حيضيه الدم واقعا لكان المناسب منه عليه السلام بيانه، ليعلم بعدم الحيض مع فقده، و لا يكتفى بإطلاق التحيض الظاهرى إبقاء للشبهه الحكيمه، فعدم بيانه و الاكتفاء ببيان الحكم الظاهرى ظاهر فى عدمه، و أن الحكم إنما كان ظاهريا للشبهه الموضوعيه لا غير.

و دعوى: أن كثيرا من الأصول تجرى فى الشبهات الحكيمه لإطلاق أدلتها.

مدفوعه بأن ذلك إنما يتم فيما إذا ورد الكلام لبيان حكم الشك - كنصوص الاستصحاب و قاعدتى الحل و الطهاره - لا ما إذا ورد لبيان عنوان واقعى - كالدم و الحيض و الماء و نحوها، كما فى المقام - حيث يناسب بيان حكمه الواقعى الوارد عليه بنفسه، لا بسبب الجهل بحكمه الذى يتسنى للإمام رفعه.

كما لا يبعد الإطلاق فى نصوص اشتباه دم الحيض بدم العذره للتصدى فيها لبيان حيضيه الدم الذى يغمس القطنه. و لزوم تنزيلها على حيضيته ظاهرا - لعدم انحصار الدم المذكور بالحيض - لا ينافى ذلك، لما ذكرنا من أن وظيفه الإمام رفع الشبهه من حيثيه الحكم دون الموضوع.

إلا أن يشكل بأن عدم ذكر الحد له قد يستلزم كثره التخصيص فيه لو كان مطلقاً من هذه الجهة. إلا أن يكون فرض الكثرة في بعض هذه النصوص مستلزماً لبلوغ الثلاثة أيام. فلاحظ.

و يمكن الاستدلال أيضاً بمرسلة يونس القصيره المتضمنه تحيض المرأه بالدم الذي تراه في عاداتها ثلاثه أيام متواليه أو متفرقه في ضمن العشره «١»، لأن خصوصيه العاده لو كانت معتبره فهي معتبره في التحيض ظاهراً للشبهه الموضوعيه، لا لدخلها في الحيض واقعاً، فيكون مقتضى إطلاقها عدم اعتبار أكثر من بلوغ الدم ثلاثه أيام في حيضته.

و لا مجال للاستدلال بإطلاق موثق سماعه في الجاربه تحيض فتقعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثه أيام المتضمن تحيضها كلما رأت الدم ما لم يتجاوز العشره «٢»، لظهوره في المفروغيه عن حيضها بتحقيق تمام ما يعتبر فيه، و عدم إمكان الالتزام بما تضمنه من إمكان تحيض المرأه يومين.

و كذا الاستدلال بإطلاق صحيحى يونس و أبى بصير «٣» المتقدمين في ذيل نصوص قاعده الإمكان، لما تقدم من عدم إمكان الالتزام بظاهرها من التحيض بالدم المتفرق بتمامه، بل يطرحان أو يحملان على الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال: الاحتياط فرع الاحتمال، و حيث كان من وظيفه الإمام رفعه من حيثيه الشبهه الحكميه كان عدم تعرضه لبعض ما يعتبر في حيضيه الدم ليكون فقهه موجبا للقطع بعدم حيضيه الدم ظاهراً في عدم اعتباره و صلوح الدم المذكور فيهما للحيضيه. فتأمل.

و كيف كان، فيكفى صحيح صفوان و مرسله يونس في إثبات عدم اعتبار أمر غير بلوغ الدم ثلاثه أيام في حيضته، لكنهما مختصان بما إذا بلغت المرأه سن الحيض،

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣، ٢.

فكانت حاملاً، كما فى الصحيح، أو ذات عاده، كما فى المرسله، و لا إطلاق لهما من حيثه مبدأ سنه. كما لا ينهضان بإثبات حيضيه ما زاد على الثلاثه أو الأربعة إلى العشره إلا بضميمه عدم الفصل، أو ما تضمن أن ما يرى فى ضمن العشره فهو من الحيضه الأولى مما تقدم التعرض له فى نصوص قاعده الإمكان أو غير ذلك. كما أنهما مخصصان بما تضمن أن أقل الظهر عشره أيام و ما تضمن بيان سن اليأس. و ليعمل على إطلاقهما فى غير ذلك.

نعم، الظاهر أنه لا- خلاف فيما تضمنه الإطلاق المذكور إلّا فى اعتبار التوالى فى الثلاثه و إلحاق الليالى بالأيام اللذين تقدم الكلام فيهما مفصلاً. و لا يحتمل تقييد هذا الإطلاق فى غير ذلك، كى ينفع تنقيحه.

و دعوى: أن مجرد عدم الخلاف فى ذلك لا يكفى فى رفع الاحتمال، كما ترى لا مجال لها فى مثل المقام مما يعم به الابتلاء، لامتناع ضياع الشرط عاده لو بينه الشارع.

إذا عرفت هذا، يقع الكلام فى نهوض نصوص قاعده الإمكان المتقدمه بإثبات أصاله حيضيه الدم عند الشك فى اعتبار شىء فى الحيض بنحو الشبهه الحكميه، إما لدعوى عدم تماميه الإطلاق المتقدم أو فى مورد إجماله، كما لو فرض إجمال الثلاثه أيام من حيثه دخول الليالى.

و لا- ينبغى التأمل فى قصور النصوص الأ-خيره عن ذلك، لأن استفاده قاعده الإمكان من نصوص التحيض فى مواردنا إنما هو بضميمه عدم انحصار الدم المفروض فيها بالحيض، و من الظاهر أن عدم الانحصار إنما هو لإمكان مشابهه غير الحيض له، و هو إنما يقتضى الاشتباه من حيثه الشبهه الموضوعيه لا غير.

مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أن وظيفه الشارع رفع الشبهه الحكميه فلو كانت موارد تلك النصوص عامه لها كان المناسب رفعها بذكر ما يعتبر فى الحيض و يكون فقده موجبا للعلم بعدمه.

كما أن النصوص الأولى المتضمنه للتعليل بما لا يرفع احتمال عدم الحيض

ترجع للتعليل إما بعدم مانعيه الموجود كنصوص الحامل و التعجيل عن العاده أو بوجود الشرط كصحيح ابن المغيرة الوارد في النفساء المعلل بمضى أيام الطهر مع أيام النفاس، و هي إنما تقتضى عدم الاعتناء باحتمال عدم الحيض فى فرض عدم المانع منه، و لا تعم ما إذا احتمل عدمه لاحتمال مانعيه الموجود بنحو الشبهه الحكميه.

و تعميمها له موقوف على فهم عدم الخصوصيه للاحتمال الخاص فى موردها، ليتعين حمل التعليل على مطلق الاحتمال محافظه على ارتكازيته، و لا مجال لذلك بعد قرب خصوصيته، لعدم تيسر رفعه للشارع الأقدس، بخلاف الشبهه الحكميه التى يتيسر له رفع الاحتمال من حيثيتها، و إن كان بيانه قد لا يصل للمكلف.

الثانى: ما لو شك فى وجود شرط الحيض أو المانع منه بنحو الشبهه الموضوعيه

كما لو شك فى بلوغ المرأه سن الحيض أو اليأس منه أو مضى أقل الطهر أو نحوها.

و الظاهر قصور القاعده عنه فلا تجرى فى نفسها، فضلاً عن أن تنهض برفع اليد عن الأصل الذى قد يحرز عدم الشرط أو وجود المانع، لقصور نصوصها عنه.

أما النصوص الأخيره فلما تقدم من أن استفاده القاعده منها ليس لأخذ الشك فى موضوعها، ليشمل المقام، بل لعدم انحصار الدم المفروض فيها بالحيض، لإمكان مشابهه غيره له، و المتيقن منها الاحتمال مع إحراز حدود الحيض الذى لا طريق لرفعه، حيث يكون عدم التنبيه للزوم إحراز الحيض ظاهراً فى المفروغيه عن كونه مقتضى الأصل حينئذ، أما مع عدم إحراز حدوده فلعل عدم التنبيه للزوم إحرازها للاتكال على ما هو المرتكز من لزوم إحرازها، كسائر الأمور الدخيله فى إحراز الموضوع فى سائر الأحكام.

و أما النصوص المتضمنه للتعليل فلما عرفت من اختصاصها بصوره عدم المانع من البناء على الحيض، و لا مجال للتعدى لصوره الشك فى المانع الذى يغلب تيسر إحراز وجوده أو عدمه للمكلف، نظير ما سبق فى الشبهه الحكميه.

نعم، لو أحرز بالأصل وجود الشرط أو فقد المانع فلا إشكال فى الرجوع للقاعده، لإحراز موضوعها، و هو الاحتمال فى فرض عدم المانع الشرعى.

و منه يظهر عدم جريان القاعده لإثبات التحيض برؤيه الدم لو احتمل عدم استمراره ثلاثه أيام، خلافا للمنتهى، إلا أن يجرى استصحاب بقائه الذى يأتى الكلام فيه فى المسأله الآتیه إن شاء الله تعالى، أو يتم ما يأتى فى الفصل الخامس من كون موضوع القاعده هو الإمكان بلحاظ الموانع السابقه على الدم. فراجع.

و أظهر من ذلك ما لو كان الاشتباه مع الشك فى موضوع الحيض، و هو كون من يخرج منه الدم امرأه، كما فى الخنثى و الممسوح، حيث يزيد على ما سبق بأخذ عنوان المرأه فى جميع نصوص القاعده، فلا بد فى جريانها من إحراز ذلك.

الثالث: ما لو تردد الدم بين أن يكون من الرحم و أن يكون من جرح أو قرح فى الفرج.

و ظاهر ما تقدم من المعتبر و المنتهى شمول قاعده الإمكان له، لاستثنائهما صورته العلم بكون الدم لقرح أو عذره.

لكنه فى غايه الإشكال، لقرب انصراف الدم المسئول عنه فى النصوص المشتمله على التعليل للدم المعهود الذى يخرج من الرحم المفروغ عن قابليته لأن يكون حيضا لو لا احتمال المانع أو عدم الشرط المشار إليه فيها، و الاشتباه بغيره يبتنى على عنايه تحتاج للتنبيه فى السؤال و الجواب، كما تضمنته نصوص الاشتباه بالعذره، فلا يحرز موضوعها لو احتمل عدم خروج الدم من الرحم.

و مثلها النصوص الأخيره، لأن استفاده قاعده الإمكان منها إنما هى بضميمه عدم انحصار الدم الذى أخذ فى موضوعها بالحيض، لمشابهه غير الحيض له، و المعهود من الاشتباه هو الاشتباه فى الدم الخارج من الرحم، كما هو المناسب للتعبير بالعود فى صحيح العيص فيمن انقطع عنها الدم مده و بالتعجيل فى صحيح عبد الرحمن، فإنهما و إن لم يحملا- على عود الطمث و تعجيله لظهورهما فى الشك فى حيضه الدم، إلا أنه يقرب كون مصححهما مشابهه الدم الخارج للحيض فى الخروج من الرحم.

بل هو كالمقطوع به فى نصوص اشتباه دم الحيض بدم العذره التى أنيط الحكم فيها بالحيضيه بغمس القطنه، فإن الظاهر ابتناؤه على المفروغيه عن ملازمه الغمس

لعدم كون الدم من الفرج لقرح أو جرح غير البكاره الموجه للتطويق، لأن التنبيه على البكاره ليس بأولى ارتكازا من التنبيه على احتمال ذلك، فالإقتصار في التنبيه عليها ظاهر في المفروغيه عن عدم غيرها في الفرج.

على أنه لو بنى على التعميم لذلك أخذنا بإطلاق الدم تعين التعميم لاحتمال كون الدم من الرعاف أو من جرح ظاهر أو دما واقعا عليها من الغير أو نحو ذلك مما لا يمكن الالتزام به، حيث يكشف ذلك عن الإشاره بالنصوص لمعهود خاص، فيقتصر فيه على المتيقن، وهو الخارج من الرحم الذي يخرج من المرأه بما أنها امرأه، لا بما أنها انسان أو حيوان.

و عليه يتعين في الفرض الرجوع لمقتضى الحاله السابقه، من حيض أو عدمه، مع عدم تيسر الفحص عن الحيض، و أما مع تيسره فيجب على ما تقدم في مسأله اشتباه دم الحيض بدم العذره عند الكلام في وجوب الفحص. فراجع.

و منه يظهر قصور نصوص القاعده عما لو كان طرف التريده المقابل للحيض خروج الدم من قرح أو جرح في الجوف غير الرحم، فلا مجال للبناء على حيضيه الدم بعد عدم العلم بكونه من الرحم.

بل مع تعذر الفحص يرجع للحاله السابقه و مع تيسره لا يبعد وجوبه لنظير ما تقدم. فتأمل.

نعم، قد ينافى ذلك ما في مرسله يونس القصيره: «فإذا رأَت المرأه الدم في أيام حيضها تركت الصلاه و إن انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت وصلت و انتظرت ... و إن مر بها من يوم رأَت الدم عشره أيام و لم تر الدم فذلك اليوم و اليومان الذي رأته لم يكن من الحيض، إنما كان من عله، إما قرحه في جوفها، و إما من الجوف فعليها أن تعيد الصلاه ...» (١) لظهورها في لزوم البناء على حيضيه الدم من أول رؤيته و إن احتمل خروجه من الجوف.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

لكن - مع اختصاصها بما يرى في العاده - لا يبعد حمل الجوف فيها على الرحم، كما يناسبه الحكم فيها بالاستحاضه بعد ذلك، فهي تبتنى على المفروغيه عن كون الدم من الرحم، و إلا - لم يتضح وجه الجزم بكونه من غير الرحم بمجرد تعذر البناء على حيضته مع ما هو المعلوم من أن دم الاستحاضه من الرحم.

و قد تحصل مما تقدم أمور..

الأول: أن الدليل على قاعده الإجماع و النصوص،

و أن النصوص صالحه لتحديدتها، و الإجماع قابل للتنزيل على مفادها.

الثاني: أنه لا دليل على حجية الصفات بنحو تصلح لرفع اليد عن عموم نصوص القاعده،

بل المتيقن من حجيتها حاله استمرار الدم أو نحوها مما لا يمكن الرجوع فيه للقاعده بالإضافه إلى تمام الدم.

نعم، لا - مجال للبناء على حيضيه الصفرة إلا - إذا كانت في العاده أو قبلها بيومين، على ما تقدم فيه عند الكلام فيما يتأخر عن العاده.

الثالث: لزوم الاقتصار في القاعده على ما إذا أحرز موضوع الحيض

- و هو كون من خرج منه الدم امرأه - و كون الدم من الرحم و شروط الحيض و ارتفاع موانعه و لم يشك في ذلك بنحو الشبهه الموضوعيه أو الحكميه، لعدم مساعده النصوص على أكثر من ذلك، لا لدلالاتها على كون المراد بالإمكان هو الإمكان بالقياس للموانع المعلومه و المحتمله بنحو لا - تجرى واقعا مع احتمال وجود المانع - كما يظهر من بعض كلماتهم - بل لظهورها في إرادته الإمكان الواقعي بالإضافه إلى الموانع الواقعيه، فما لم يحرز ذلك لا يحرز موضوعها.

نعم، لو أحرز بالأصل عدم ما هو مانع بعنوانه المأخوذ في الأدله - كبلوغ الستين - اتجه جريان القاعده لإحراز موضوعها.

و أما الإجماع فالمتيقن منه ذلك، لأن الإمكان إن لم يكن ظاهرا في خصوص ذلك فلا أقل في احتمال له و عدم ظهوره في مطلق الاحتمال.

(مسألة ٥): غير ذات العاده الوقتيه- سواء أ كانت ذات عاده عدديه فقط (١) أم لم تكن ذات عاده أصلا، كالمبتدأه- إن كان الدم جامعا للصفات (٢)

و ما قد يظهر من بعض عباراتهم فى بيان القاعده و استدلالاتهم المتقدمه بها من الاكتفاء بمطلق الاحتمال ليس من الكثره و الوضوح بنحو يصلح للحجيه و ينهض بالمنع من الرجوع للأصل. كما أن ما يظهر من بعضهم كشيخنا الأعظم قدس سره من أن موضوع القاعده هو الإمكان المستقر المتيقن، لأنه المستفاد من الإجماع عليها الذى هو عمده الدليل عليها عنده، فلا يكفى إحراز عدم المانع بالأصل، فى غير محله بعد ما عرفت من مفاد النصوص. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و له الحمد.

مسألة ٥: غير ذات العاده الوقتيه تحيض برؤيه الدم

(١) التعميم لها يبتنى على ما تقدم فى أول المسأله الرابعه من أن المعيار فى العاده التى يرجع إليها فى التحيض برؤيه الدم هى الوقتيه عدديه كانت أو لا، و لا أثر للعدديه فى ذلك.

(٢) ظاهره اعتبار اجتماع الصفات فى الأماريه على الحيض و عدم الاكتفاء بإحداها، كما هو مقتضى ما تقدم من المدارك من أنها خاصه مركبه متى وجدت حكم بالحيضيه و متى انتفت حكم بعدمها.

و أما بقيه عبارات الأصحاب فهى و إن اشتملت على الصفات المذكوره بنحو يظهر منها اجتماعها إلا أنها فى مقام بيان صفاته الغالبه لا الأماره عليه الذى هو محل الكلام.

و إنما خصوا الأماريه بمستمرة الدم، و يظهر من جمله منهم هناك الاكتفاء بالإقبال و الإدبار و لو بلحاظ بعض الصفات، على ما يأتى الكلام فيه فى محله إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فاعتبار اجتماع الصفات مقتضى الجمع بين نصوصها المتقدمه، فإنه و إن اقتصر فى بعضها على بعض الصفات، كالحراره فى صحيح معاويه «١»، و موثق إسحاق «٢»، و السواد فى مرسله يونس «٣»، إلا أنه يلزم تنزيلها على كون إهمال الباقي

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

لغلبه ملازمته للمذكور، جمعا مع قوله عليه السّلام في صحيح حفص: «إن دم الحيض حار عيبط أسود له دفع و حراره، و دم الاستحاضه أصفر بارد، فإذا كان للدم حراره و دفع و سواد فلتدع الصلاه» (١) الذي هو كالصريح في اعتبار الاجتماع.

فما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه في مستمسكه من ظهور الأدله في طريقه كل صفه في نفسها بلا اعتبار الاجتماع بشهاده اختلاف النصوص فيها، في غير محله.

على انه يشكل بما أشار إليه قدّس سرّه من أن ذلك كما يجرى في الحيض يجرى في الاستحاضه لتشابه ألسنه الأدله فيهما، و حينئذ كما تكون واجديه الدم لبعض صفات الحيض أماره على حيضيته تكون فاقديته لبعضها المستلزم لتحقيق بعض صفات الاستحاضه أماره على كونه استحاضه فيتعارضان.

و دعوى: أن حجيه صفات الاستحاضه في طول حجيه صفات الحيض عليه، فلا يرجع لأماره الاستحاضه إلا- مع فقد أماره الحيض. ممنوعه جدا، لسوق الأدله صفات كل من الحيض و الاستحاضه في مساق واحد، و لا قرينه على تقدم إحداهما رتبه.

و مثله في الضعف ما في الجواهر من أن لا يبعد الرجوع للظن مع تحقق بعض الصفات دون بعض، فيدور الحكم مداره وجودا و عدما، و لا ضابط له. إذ فيه: أنه لا دليل على حجيه الظن.

و دعوى: أن المستفاد من دليل الإرجاع للصفات إمضاء طريقه العرف في العمل عليها، و مبني عملهم بها على إفادتها الظن، و إن لم يتضح بناؤهم على العمل بالظن المجرد عنها. غير ظاهره بنحو تنهض بالخروج عن استصحاب عدم الحيض في المقام.

ثم إن مقتضى ما سبق كون فقد بعض الصفات أماره على عدم الحيض، لأنه إذا كان الاجتماع هو الغالب في الحيض يكون عدمه أماره على عدمه، و مقتضى إطلاق سوق القضيّه الغالبه ليعمل عليها في معرفه حال الدم حجيتها في ذلك. لكن ظاهر صحيح حفص لزوم اجتماع الصفره- التي يراد بها خفه الحمره- و البروده في دم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

الاستحاضه، فعدم اجتماعهما يكون أماره على عدمها بعين البيان المتقدم، و حيث كان ظاهر النصوص المتقدمه انحصار الدم بالحيض و الاستحاضه تعين تعارض الأمارتين و تساقطهما، أو يكون ذلك كاشفا عن سوق اجتماع صفات دم كل من الحيض و الاستحاضه أماره عليه، من دون أن يكون عدمه أماره على العدم، فالدم الواجد لبعض صفات الحيض و الاستحاضه كما لا أماره على حيضيته أو كونه استحاضه كذلك لا أماره على عدم كونه من أحدهما.

و كيف كان، فالمرجع فيه استصحاب عدم الحيض المقتضى لترتب أحكام الاستحاضه عليه بالبيان المتقدم فى أول الكلام فى مسأله اعتبار التوالى فى الثلاثه أيام التى هى أقل الحيض.

(١) كما فى النهايه و الغنيه و الشرائع و النافع و المعتبر و التذكره و المنتهى و الإرشاد و الدروس و اللمعه و محكى الكافى و البيان و التبصره. و قد تضمنها صحيحا معاويه بن عمار و حفص بن البخرى و موثق إسحاق بن جرير المتقدمه «١». و حيث كان كل دم، بل كل ما يخرج من الباطن حارا تبعا للباطن فالظاهر أن المراد بها نحو من الحرارة فى الدم تقتضى الإحساس بلذعه و حرقة حين خروجه، فتدرك الحرارة بذلك.

(٢) كما فى المعتبر و النافع و التذكره و اللمعه و محكى البيان. و كأنه للجمع بين ما اقتصر فيه على السواد- كصحيح حفص و مرسله يونس المتقدمين- و ما اقتصر فيه على الحمرة، كمرسله التذكره: «إن دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار أحمر محتدم له حرقة، و دم الاستحاضه فاسد بارد» «٢».

و ما تضمن التعبير عن الحيض بالحمرة، كمرسله ابن أبى عمير: «إذا بلغت

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١، ٢، ٣.

(٢) التذكره ج ١: ص ٣١.

المرأه خمسين سنه و لم تر حمره إلا- أن تكون امرأه من قریش» (١) و ما تضمن التفصیل فی التحیض بین الحمرة و الصفرة، كالنصوص الآتیة فی دلیل التحیض بواجد الصفات.

لكن مرسله التذكرة لیست بحجه، و لا سیما مع قرب كونها تصحیفا لموثق إسحاق بن جریر و روايتها فی مستدرک الوسائل خالیة عن لفظ «أحمر» علی أن تقييده بالاحتدام الذی قیل إنه شدة الحمرة فی الدم حتی یسود مانع من الأخذ بإطلاق الأحمر فیة.

و التعبير عن الحیض بالحمرة إنما یقتضى اتصافه بها، و هو أعم من أماريتها علیه عند اشتباهه، و إنما استفیدت الأماریة من نصوص الصفات المتقدمة لظهورها فی الإرجاع إليها لغلبة اختصاصه بها، لا لمجرد اتصافه بها.

و أما نصوص التفصیل فهی ظاهره فی حیضیه الأحمر- و لو لقاعده الإمكان- فی قبال نفی حیضیه الأصفر، لا فی أماریه الحمرة علی الحیض عند الشك فی حال الدم.

علی أن النصوص المقتصر فیها علی السواد تأبى الجمع المذكور جدا، لظهورها فی خصوصیه السواد.

بل یبعد جدا جعل الحمرة أماره علی الحیض مع وضوح عدم غلبه اختصاصه بها، و أنها تكثر فی دم الاستحاضه، بل هی لازمه لكل ما یتضح إطلاق الدم علیه عرفا، و إطلاق الدم علی غیر الأحمر خفی.

و ما فی صحیح حفص من أن دم الاستحاضه أصفر لا- بد من حملة إما علی خفه الحمرة و إلا- لم یکن مقابلا للسواد و كان صدق الدم علیه خفیا، كما ذكرنا، أو علی أماریه الصفرة علی الاستحاضه لا اختصاصها بها غالبا، دون أماریه عدمها علی عدم الاستحاضه.

و مثله فی الإشكال ما فی المقنعه من الاقتصار علی الحمرة. بل یتعین الاقتصار علی السواد، كما فی المبسوط و النهایه و الوسیله و السرائر و الشرائع و المنتهی و القواعد

(١) الوسائل باب: ٣١ من أبواب الحیض حدیث: ٢.

و الإرشاد و الدروس و محكى المصباح و التحرير و التبصره و التلخيص.

نعم، لا إشكال فى عدم إرادته السواد الحقيقى لعدم اتصاف الدم به، بل شدة الحمرة بنحو يضرب إلى السواد، كما فى الغنيه و المراسم و محكى الكافى.

و يناسبه ما فى مرسله يونس الطويله من رجوع الأمر بالتحيض بالدم البحرانى إلى التمييز بالسواد، مع أن البحرانى ليس هو الأسود، بل شديد الحمرة ففى السرائر:

«و هو الشديد الحمرة و السواد، كما يقال: أبيض يقق و أسود حالك و حانك و أحمر بحرانى و باحرى. هكذا أورد ابن الأعرابى»، و قريب منه ما فى لسان العرب حاكيا له عن الصحاح و ابن سيده.

و لعل ذلك مراد الكل، و إن كان تنزيل كلام من سبق منه الترديد بين الوصفين عليه بعيدا و من ثم كان ما ذكره مشكلا.

(١) كما فى المراسم و الوسيله و الشرائع و الارشاد و محكى التحرير. ففى موثق إسحاق بن جرير: «هو دم حار تجدد له حرقه» «١». و لعله إليه يرجع ما فى المقنعه و المبسوط و السرائر و المنتهى من التعبير بالخروج بحراره، لظهوره فى كون الحراره من حالات الخروج، لا من صفات الدم الخارج، ليرجع للحراره المذكوره فى المتن أولا و ذكرها من سبق.

و من هنا لا- يبعد كون عطف الحراره على الحرقه فى الوسيله و القواعد و محكى التحرير تفسيريا. و لعل ذلك هو الوجه فى تكرار الحراره فى صحيح حفص، فالمراد بها أولا صفه الدم و ثانيا حاله الخروج. نعم، تقدم تقريب التلازم بينهما.

هذا و بقيت بعض الصفات لم يتعرض لها فى المتن:

منها: الخروج بدفع، و قد ذكره فى النهايه و الغنيه و المعتمر و النافع و التذكره

و المنتهى و اللعنه و محكى الكافى و البيان و التبصره، و يقتضيه ما تقدم من صحيح حفص.

و منها: أن يكون عبيطاً، كما فى المنتهى و الدروس. و يقتضيه ما تقدم من صحيح حفص. و قد فسرته فى التذكرة و المنتهى و لسان العرب و القاموس بالطرى، و فى مختار الصحاح بالخالص الطرى. و لعله لمناسبه الخروج بدفع لعدم مكث الدم فى الرحم فيخرج طرياً قبل أن يفسد أو يختلط بغيره.

و منها: الغلط، كما فى المقنعه و الوسيله و المراسم و الغنيه و المعتبر و النافع و التذكرة و جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و المدارك و محكى نهايه الأحكام و البيان و غيرهما.

و لم أعر على نص به سوى ما عن الدعائم: «و روينا عنهم عليهم السلام: أن دم الحيض كدر غليظ منتن، و دم الاستحاضه دم رقيق» «١»، و الرضوى: «و دم الحيض إلى السواد، و له غظه» «٢».

و منها: التنتن، كما فى جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و المدارك و محكى نهايه الأحكام. و لم أعر على نص به سوى ما تقدم عن الدعائم.

هذا و لا يبعد كون منشأ اضطراب الأصحاب فيها البناء على التلازم بينها حتى ذكر ما هو غير معتبر أو أهمل ما هو معتبر استغناء عنه بما ذكر، أو عدم سوقهم لها للأماريه شرعاً على الحيض، بل لبيان صفاته الغالبه بالنظر لواقعه الخارجى فلا يهتم بالتدقيق فيها. و إنما اختص الرجوع إليها عندهم بمستمرة الدم التى يظهر من جمله منهم كون المعيار فى التمييز لها إقبال الدم و إدباره الذى هو أمر عرفى لا يختص بالصفه المنصوصه.

كما لا يبعد أن يكون اختلاف النصوص فيها ناشئاً عن التلازم الغالبى كما ذكرنا فى كلمات الأصحاب، و قد يناسبه اشتغال صحيح حفص على ذكر (حار)، و (عبيط) فى مقام وصف الحيض و عدم ذكرهما بعد ذلك فى الشرطيه معياراً فى التحيض.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

و إن كان فاقدا للصفات تنحيز بعد ثلاثه أيام (١). و لا يترك الاحتياط فى الثلاثه بالجمع بين عمل الحائض و المستحاضه.

و كيف كان، فلا بد من الجمود على الشرطيه المذكوره فيه و تنزيل جميع ما ورد عليها.

(١) كما فى الجواهر و سبقه إليه فى المبتدأه فى المدارك و محكى الكفايه و الذخيره و المفاتيح، و فى الجواهر أنه قد يظهر من بعض عبارات المقنعه و المختلف و المنتهى.

و كيف كان، فقد استدل أو يستدل عليه بأموور..

الأول: نصوص الصفات المتقدمه عند الكلام فى قاعده الإمكان.

لكن سبق اختصاصها بمستمرة الدم و لو عمت كان مقتضاها البناء على عدم حيضيه فاقد الصفه حتى لو استمر ثلاثه أيام، و هو خلاف الفرض.

مع أنه قد يدعى ورودها فى مقام تمييز دم الحيض عن دم الاستحاضه ظاهرا بعد الفراغ عن قابليه الدم للحيضيه واقعا لواجديته لتمام ما يعتبر فى الحيض، و لا تقتضى عموم التعبد بالحيضيه أو عدمها لما لو شك فى قابليه الدم له، لاحتمال فقد شرط الحيض، كما فى المقام.

و كما لو شك فى البلوغ أو فى سن اليأس أو فى مضى أقل الطهر، بل مقتضى استصحاب عدم البلوغ أو عدم مضى أقل الطهر البناء على عدم حيضيه الدم و إن كان واجدا لصفته، و لا يكون محكوما لأماريه الصفه.

و إن كان ما تقدم من غير واحد فى مبحث اعتبار البلوغ فى الحيض من دعوى أماريه الحيض على البلوغ عند الشك فيه قد يناسب بناءهم على عموم حجيه الصفات لحال الشك فى البلوغ و نحوه، حيث يبعد تنزيله على خصوص صوره العلم الوجدانى بالحيض مع عدم الاجتزاء فى إحرازه بواجديه الدم للصفات. فلاحظ.

الثانى: ما تضمن التفصيل بين الحمرة و الصفرة مما ورد فى الحامل و النفساء

كما فى مرسل محمد بن مسلم فى الحبلى: «إن كان دما أحمر كثيرا فلا تصلى، و إن كان قليلا أصفر فليس عليها إلا الوضوء»
 «١»، و صحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين. قال: إن كان دما
 عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين. و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» «٢»، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا
 ابراهيم عليه السلام عن امرأه نفسها فمكثت [و بقيت].

يب صا] ثلاثين يوما [ليله. يب صا] أو أكثر ثم طهرت و صلّت ثم رأّت دما أو صفرة.

قال: إن كان صفرة فلتغتسل و لتصل و لا تمسك عن الصلاة»، و زاد الشيخ: «و إن كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة
 أيام أقرائها، ثم لتغتسل و لتصل» «٣»، بعد إلغاء خصوصيه موردها.

و كذا ما تضمن عدم التحيض بالصفرة فى غير أيام العاده «٤» مما تقدم بعضه فى المسأله السابقه، بناء على ظهوره فى خصوصيه
 الصفرة، أو للرجوع فى غيرها إلى ما دل على التحيض برؤيه الدم مما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

لكن يشكل الاعتماد على نصوص الحامل و النفساء بعد ضعف المرسل، و صراحه صحيح إسحاق فى التحيض بالدم فى اليوم و
 اليومين، و ظهور صحيح عبد الرحمن فى عدم التحيض بالصفرة فى أيام القرء، حيث يتجه طرحهما أو الجمود فيهما على
 موردهما.

مضافا إلى أنها و بقيه نصوص الصفرة ظاهره فى التفصيل بين الحمره و الصفرة فى حيضيه ما يخرج بتمامه و عدمها، لا فى
 التحيض به بمجرد خروجه و عدمه لو شك فى استمراره، فإنه بعيد عن مفاد النصوص جدا، لعدم الإشاره فيها للشك فى
 الاستمرار، بل فى حكم الصفرة من حيث هى صفرة و إن استمرت.

و لا سيما بلحاظ صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن المرأة

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٢، ٣.

(٤) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض.

ترى الصفره فى أيامها، فقال: لا تصلى حتى تنقضى أيامها، وإن رأيت الصفره فى غير أيامها توضأت وصلت» (١)، لصراحه قوله عليه السلام: «حتى تنقضى أيامها» فى النظر لحكم الاستمرار و عدم الاقتصار على حكم الحدوث.

و أما ما سبق من شيخنا الأعظم قدس سره فى حيض الحامل من الاستشهاد لذلك بما فى صحيح إسحاق من التحيض بالدم اليوم و اليومين، لأن وضوح عدم نقص الحيض عن ثلاثه ملزم بحمله على كون النظر فيه لأول أزمته رؤيه الدم لا- لتمام أزمته فهو راجع لبيان حكم الدم فى اليوم و اليومين الأولين، لا إلى فرض كون الدم بتمامه يوما أو يومين.

فقد سبق منعه، لقوه ظهوره فى بيان مقدار الدم، لا السؤال عن حكم أول أزمته، و إلا فلا خصوصيه لليوم و اليومين فى ذلك، فلا بد من طرحه، أو الاقتصار فيه على مورده، و هو الحامل. فراجع.

و مثله ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن حمل نصوص المقام على إرادته عدم التحيض بالصفره مع الشك فى الاستمرار إنما هو بعد تعذر العمل بظاهرها و هو عدم الحيضيه فى تمام الدم و لو مع استمراره، لعدم الإشكال فى البناء على حيضيه الثلاثه المتواليه و دعاوى القطع به و الإجماع عليه فى كلماتهم فى موارد متفرقه متظافره كالنصوص.

لاندفاعه بعدم وضوح عموم الإجماع للصفره، بل الظاهر قصوره عنها، كما يظهر مما تقدم منا عند الكلام فى حكم الصفره عند الكلام فى تقدم الدم على العاده، فلا مانع من العمل بظاهر نصوص المقام و رفع اليد بها عن إطلاق ما تضمن حيضيه الدم البالغ ثلاثه أيام، و لا سيما مع كون الصفره من أفراد الخفيه.

و لو تعذر العمل بظاهرها فلا مجال لحملها على نفى التحيض ظاهرا عند الشك فى الاستمرار ليستدل بها على التفصيل المدعى، لبعدها عن ذلك جدا، فلا يكون عرفيا، بل يتعين طرحها.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

على أن عدم التحيض بالصفرة لا يستلزم عدم التحيض بكل دم فاقد لصفات الحيض، فضلا عما لم تجتمع فيه صفاته المتقدمه. و فهم عدم الخصوصيه للصفرة و أن المدار على فقد الصفات فى غاية المنع، و لا سيما بعد عدم وضوح بناء العرف على حيضيه الصفرة و أن الحيض هو الدم الذى يكون تطبيقه عليها خفيا، كما يناسبه جعلها فى قبالة فى صحيح عبد الرحمن المتقدم.

نعم، قد يظهر من الجواهر الاقتصار على الصفرة لردده لاطلاقات التحيض بانصراف الدم عن الصفرة.

لكنه لو تم خروج عن المدعى من الاقتصار فى التحيض على الواجد للصفات، كما لا يناسب الاستدلال بنصوصها المتقدمه.

الثالث: أنه لا إشكال فى بناء العرف فى الجملة على التحيض برؤية الدم و عدم انتظار حاله، فيتابعون فيه بالتقريب المتقدم فى الوجه الثانى للاستدلال على قاعده الإمكان، إلا أن المتيقن من ذلك ما لو كان واجدا للصفات.

وفيه: أنه لو تم توقعهم فى الفاقد فهو إنما يكون لعدم بنائهم على حيضيته مطلقا و لو استمر ثلاثه أيام، لا للشك فى استمراره، لينفع فيما نحن فيه، فمع فرض البناء على حيضيته مطلقا لا مجال للاعتماد على سيره العرف فى التفصيل المذكور.

و منه يظهر أن اختصاص التحيض بمجرد الرؤية بواجد الصفه عند صاحب المدارك و نحوه ممن لا يرى حيضيه الفاقد و إن استمر إنما هو لاختصاص الحيض به لا لخصوصيته فى عدم وجوب الانتظار مع وجوبه فى الفاقد كما هو محل الكلام، فلا ينبغى عدّه من القائلين بالتفصيل المذكور و إن كان هو ظاهر كلامه.

و المتحصل: أنه لم يتضح الوجه فى التفصيل المذكور. و لعله لذا لم يذكر فى كلام متقدمى الأصحاب، و إنما الكلام بينهم فى اختصاص التحيض بمجرد الرؤية بما يرى فى العاده أو عمومه لغيره.

و كأن نسبته فيما سبق من الجواهر للمقنعه لتوصيفه دم الحيض بالصفات من دون تنبيه على كونها غالبية مع حكمه بالتحيض برؤيته، و للمختلف و المنتهى

للاستدلال فيهما بنصوص الصفات المتقدمه.

لكن ما في المقنعه لو أريد ظاهره خلاف في حدود الحيض راجع إلى عدم حيضيه فاقد الصفه واقعا مطلقا، و هو أجنبي عن المقام.

و الاستدلال بنصوص الصفات في المختلف و المنتهى، لعله ليس للبناء على التفصيل لعدم الإشاره إليه في تحرير النزاع، بل إما أن يكون مع التعدى عن موردها لفهم عدم خصوصيته أو لعدم الفصل أو غيرهما، أو يكون لبيان عدم اختصاص الحكم المذكور بما في العاده، لما في المنتهى من أن الإرجاع فيها للتمييز دليل على كونها غير ذات العاده، لعدم رجوع ذات العاده له. كيف و قد استدل عليه فيهما أيضا بقاعده الإمكان المصرح في كلماتهم بعمومها لفاقد الصفه.

نعم، ذكر في المختلف أن الدم المذكور بصفه الحيض في زمان يمكن أن يكون حيضا فيلزم أن يكون حيضا. و صدر كلامه و إن أوهم الاختصاص بواجد الصفه، إلا أن استدلاله بكبرى قاعده الإمكان ملزم برفع اليد عن ذلك.

كما أنه لا وجه لما في المدارك من اختصاص النزاع بواجد الصفه مدعى التصريح بذلك في المختلف و غيره، لأن الاختصاص به لا يناسب إطلاق الأصحاب، و ما في المختلف قد عرفت حاله.

و مثله ما في الجواهر من احتمال ذهابهم للتفصيل المذكور لأن موضوع كلامهم الدم المنصرف عن الصفه، لما سبق من أن فاقد الصفات أعم من الصفه.

و بالجمله: الظاهر أن التفصيل المذكور مستحدث لا وجه له إلا ما لو تم اقتضى اختصاص الحيض بواجد الصفه فغيره ليس بحيض لا أنه حيض إذا استمر كما هو محل الكلام.

و من هنا يتعين النظر في القولين المعروفين بين الأصحاب المشار إليهما آنفا.

فقد ذهب في السرائر إلى أن غير ذات العاده لا تتحيز إلا بمضى ثلاثه أيام، و وافقه في المعبر و التذكرة و الدروس و اللمع و جامع المقاصد و محكى البيان، كما حكى

فى المبتدأه عن أبى الجنيد و السيد المرتضى فى المصباح و الحلبى فى الكافى، و جعله أحوط فى القواعد، كما ألزمها بالاحتياط للعباده فى الشرائع، و تردد فيها و فى المضطره فى النافع.

و كيف كان، فقد استدل عليه فى المعتبر بأن مقتضى الدليل لزوم العباده حتى تيقن المسقط- و هو الحيض- و لا يقين به إلا بعد الثلاثه أيام. لكن لما كان دليل لزوم العباده هو عمومها المعلوم تخصيصه بأدله الحيض، كان التمسك به مع الشك فيه تمسكا بالعام فى الشبهه المصدقيه من طرف الخاص، الذى هو خلاف التحقيق.

و أما استصحاب وجوب العباده عليها و نحوه من أحكام الطهر بلحاظ حال ما قبل خروج الدم، فلا مجال له، لاحتمال تبدل الموضوع، على ما ذكرناه فى أكثر موارد الشك فى الأحكام التكليفيه.

نعم، الظاهر جريان استصحاب الطهر و عدم الحيض، و كما يقتضى عدم ترك العباده يقتضى ترتب جميع أحكام الطهر، فيجوز لها دخول المساجد و قراءه العزائم و مس الكتاب و نحوه، و يجب عليها تمكين الزوج من الوطء، كما يجوز لها المطالبه به.

و أما لو لم يجر الاستصحاب المذكور فمقتضى العلم الإجمالى الاحتياط لها فى تكاليف الحائض و المستحاضه، بالإتيان بالعباده و عدم دخول المساجد و نحو ذلك من تكاليف الحائض.

نعم، لا يجب عليها منع الزوج من الوطء مع مطالبته به التى هى جائزه له، على ما تقدم فى المسأله الثانيه من الفصل الأول. و من البعيد بناء من سبق على التفصيل المذكور.

ثم إن كلام بعض من تقدم و إن اختص بالمبتدئه، إلا أنه لا يبعد عدم خصوصيتها و أن المدار عندهم على عدم العاده، و قد صرح بعدم الفرق بينها و بين المضطره فى جامع المقاصد و محكى الذكري.

إلما أنه صرح فى الدروس و محكى البيان بأن المضطره لو ظنت الحيض جاز لها ترك العباده. و يشكل بعدم وضوح وجه خصوصيتها فى ذلك. و لعله لذا عممه فى المسالك للمبتدئه. لكن لا بد من الدليل على حجيه الظن فيهما معا.

اللهم إلا أن يدعى أن الاحتياط للمضطربه مستلزم للعسر بنحو يكشف عن رضا الشارع بالرجوع للأصل، لكثرة أفرادها وابتلائها بالدم فى كل شهر، فلا بد من الاكتفاء بالظن، بخلاف المبتدأه. فتأمل.

هذا و ربما يدعى أنه بناء على ما هو الظاهر من جريان الاستصحاب فى التدريجيات و بلحاظ الأزمنه المستقبليه يتجه الرجوع لاستصحاب خروج الدم إلى ثلاثه أيام، فيرفع به اليد عن مقتضى العلم الإجمالى المذكور، و يكون حاكما على استصحاب عدم الحيض لو كان جاريا فى نفسه، لكونه محرزاً لحد الحيض و شرطه، و بضميمه قاعده الإمكان فى واجد الحد و الشرط يحرز الحيض، كما سبق فى ذيل الكلام على القاعده.

و دعوى: أن الاستصحاب كما يقتضى استمرار الدم ثلاثه أيام، يقتضى تجاوزه عن العشره، فيخرج عن موضوع قاعده الإمكان.

مدفوعه بأن لازم ذلك عدم التحيض ظاهرا بالدم حتى بعد الثلاثه، مع أنه لا إشكال فى وجوب التحيض به حينئذ، و ذلك إنما يكشف عن عدم التعويل على الاستصحاب الاستقبالى فى إحراز التجاوز عن العشره، لا مطلقا، لإمكان الفرق بينهما و لو بسبب الإجماع المذكور.

مع أن المستفاد من بعض نصوص المقام أن التجاوز عن العشره إنما يمنع من البناء على حيضيه خصوص المتجاوز مع البناء على حيضيه ما قبله، كموثق ابن بكير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: المرأه إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الصلاه عشره أيام، ثم تصلى عشرين يوما ...» «١» و غيره.

نعم، لو كان الثانى بصفات الحيض و الأول فاقدا لها فقد يتعين الثانى للحيضيه، إلا أنه غير محرز فى المقام، بل مقتضى الاستصحاب عدمه.

فالعمده فى الإشكال فى الاستصحاب المذكور أن وجود الدم فى الزمان اللاحق

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦. و فى الباب أحاديث أخر ظاهره فى المدعى.

الذى هو مفاد الاستصحاب ليس موضوعا للأثر بنفسه، بل من حيثيه ملازمته لكون مجموع الدم المعلوم و المستصحب ثلاثه أيام، التى هى حدّ الحيض. و لم يتضح لحاظ الشارع آتات الثلاثه أيام فى حدّيتها للحيض بنحو الانحلال، بحيث يكون الحد مركبا من الآتات المذكوره، و يكون كل آن ملحوظا جزءا من الموضوع و دخيلا فى ترتب الأثر، ليكون المقام من باب إحراز أحد جزئى الموضوع بالأصل و الآخر بالوجدان.

بل لعل الحد هو الثلاثه بمجموعها. و لا سيما بعد ظهور الأدله فى كون التحديد الشرعى بما هو الحد الواقعى، لا الاعتبارى، و الحد الواقعى لا يبتنى على الانحلال، بل على أنه كم الحيض الواحد. و من هنا يشكل الاعتماد على الاستصحاب المذكور فى الخروج عن مقتضى العلم الإجمالى أو استصحاب عدم الحيض. و الأمر محتاج لمزيد من التأمل.

هذا و قد أطلق فى المبسوط و النهايه التحيض برؤيه الدم، و وافقه على ذلك فى المنتهى و المختلف و التحرير و الروضه و محكى الإصباح و الجامع و نهايه الأحكام و الذكرى، و هو ظاهر الوسيله، بل قد يظهر من الفقيه و الهدايه للحكم فيهما بعدم حيضيه الدم إذا كان يوما أو يومين بل يجب معه القضاء.

بل هو المنساق من كل من ذكر أحكام الحيض و لم ينبه لطريق إحراز حيضيه الدم أول ظهوره و لا لوجوب الانتظار فى ترتيب الأحكام، و لعله لذا جعله الأشهر فى محكى كشف الالتباس و المشهور فى الرياض و محكى شرح المفاتيح.

و قد استدل عليه غير واحد بقاعده الإمكان. لكن سبق المنع من عمومها لمثل ما نحن فيه مما لم يحرز فيه شرط الحيض. نعم، لو تم استصحاب بقاء الحيض إلى ثلاثه أيام تحقق موضوعها، و كذا بناء على أن موضوعها الإمكان بلحاظ الموانع السابقه على الحيض، كما سبق.

فالعمده فيه: النصوص الكثيره الظاهره فى المفروغيه عن التحيض برؤيه الدم.

و قد تقدمت الإشاره لجمله منها فى أول المسأله الرابعه.

و كذا ما ورد فى تقدم الدم على العاده مما تقدم التعرض له هناك أيضا «١»، بناء على ما سبق من عدم اختصاصه بالتقدم القليل، حيث يتعين إلغاء خصوصيه كونها ذات عاده فيه، لأن مخالفه الدم للعاده أدعى للتشكيك فى حيضيته، بل حتى بناء على اختصاصه بالتقدم القليل لا- يبعد إلغاء خصوصيه العاده بسبب التعليل فيه بالاحتمال، نظير ما تقدم فى الاستدلال به لقاعده الإمكان.

و مثلها ما ورد فى المبتدأه التى يستمر بها الدم من أنها تترك الصلاه سبعة أيام أو عشره و ثلاثه «٢»، كموثق ابن بكير المتقدم و غيره، لظهوره فى فعلية الترك بالمقدار المذكور، لا- أنه حكمها الواقعى مع عدم جوازه فى الثلاثه الأول ظاهرا لعدم إحراز الاستمرار. و خصوصيه المبتدأه ملغيه عرفا، بل لعلها أولى بالتشكيك فى حيضيه الدم من المضطربه التى تعودت الحيض و إن لم تعود وقته.

إلى غير ذلك من النصوص التى يظهر من سبرها المفروغيه عن عدم الاعتناء باحتمال عدم الاستمرار.

و دعوى: أنها وارده لبيان أحكام آخر، كما يمكن حيض الحامل و تمييز دم الحيض عن دم العذره، و عدم مانعيه انقطاع الحيض مدته من البناء على حيضيه الدم المرئى، و حكم تقطع الدم فى دفعات لا يفصل بينها أقل الطهر، و حكم الصلاه التى تحيض المرأه فى أثنائها أو فى أثناء وقتها و الصوم الذى تحيض المرأه فى أثنائه، و إمكان تقدم الدم عن العاده، و مدته الحيض لمستمره الدم، إلى غير ذلك مما يمنع عن إطلاق هذه النصوص و يلزم بحملها على المفروغيه عن حيضيه الدم، و لذا لا يشمل إطلاقها الدم الفاقد لشروط الحيض الآخر. كما أنه لا نظر فيها لاحتمال عدم الاستمرار، لتنهض ببيان عدم الاعتناء به.

مدفوعه: بأن ذلك لا- يمنع من استفاده ذلك منها تبعاً، لأن عدم التنبيه فيها للاحتمال المذكور ظاهر فى المفروغيه عن عدم الاعتناء به و لزوم التحيض بمجرد

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١ و باب: ١٧ من أبواب العدد حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض.

(مسألة ٦): إذا تقدم الدم على العاده الوقتيه أو تأخر عنها بمقدار كثير لا يتعارف وقوعه (١) - كعشره أيام - فإن كان الدم جامعا للصفات

الرؤيه. و لا سيما ما كان منها موضوعه الدم لا الحيض.

و لذا استدل شيخنا الأعظم و سيدنا المصنف «قدس سرهما» على التحيض بمجرد رؤيه الدم فى العاده أو قبلها أو بعدها بقليل بما تضمن تعجيل الدم عن العاده الذى هو من نصوص المقام و بنصوص الصفره التى هى - نظير نصوص المقام - وارده لبيان حيضيه الصفره بعد الفراغ عن عدم المانع من البناء على ذلك لتحقق شروط الحيض، و لا نظر فيها للشك فى الاستمرار.

و الحاصل: أنه لا ينبغي التأمل بعد سبر النصوص فى المفروغيه عن عدم الاعتناء باحتمال عدم الاستمرار.

و يشهد به عدم ورود السؤال عن حكم الشك فى استمرار الدم مع عدم وضوح الطريق لإحرازه و كثره الابتلاء بالمسأله، و ابتناء الاحتياط على مزيد عنايه و كلفه شديده، و عدم احتمال المفروغيه سابقا عن عدم التحيض معه، أو التحيض بالظن دون الشك، ليستغنى عن السؤال و البيان.

بل لا إشكال فى بناء العرف على التحيض بالرؤيه، كما سبق، و سبق أنه لو تم اختصاصه بالواجد للصفه فهو لاختصاص الحيضيه به، لا - لخصوصيته فى التحيض بالرؤيه، و لا - ببعده ارتكازيه التحيض بالرؤيه فى كل ما لو استمر لحكم بحيضيته، و عليه تبنتى المفروغيه عن ذلك المستفاده من النصوص، لا لتبعد خاص، و إلا لظهر و بان، و بما ذكرنا يخرج عن مقتضى استصحاب عدم الحيض لو تم فى نفسه و لم يكن محكوما لاستصحاب بقاء الدم إلى ثلاثه أيام على ما تقدم الكلام فيه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

مسألة ٦: إذا تقدم الدم على العاده الوقتيه أو تأخر عنها بمقدار كثير

(١) الظاهر أن المراد بتعارف الوقوع ليس هو الشخصى، بل النوعى الراجع إلى ما يصدق معه تقدم العاده أو تأخرها عرفا لقله الفاصل، ليطبق ما تقدم منه قدس سرّه

تحيضت به أيضا، وإلا جمعت بين أعمال الحائض والمستحاضه إلى ثلاثة أيام (١)، ثم تحيض به.

(مسألة ٧): الأقوى ثبوت العاده بالتمييز (٢)،

فى المسألة الرابعه.

(١) إذ بناء على ما سبق منه فى المسألة الرابعه فى تحديد التقدم و التأخر الملحق بالعاده يكون هذا الفرض خارجا عما يقتضى خصوصيه العاده فى التحيض بالرؤيه، بل يكون كالدّم الخارج من غير ذات العاده، الذى تقدم منه قدس سرّه فى المسألة الخامسه التفصيل فيه بالوجه المذكور.

لكن سبق منا أن مقتضى إطلاق دليل التقدم التحيض معه بالرؤيه مطلقا. كما أن التأخر غير ملحق بالعاده مطلقا، فيلحقه ما تقدم فى المسألة الخامسه.

مسألة ٧: الأقوى ثبوت العاده بالتمييز

(٢) كما فى التذكرة و المنتهى و القواعد و الدروس و محكى نهايه الأحكام و التحرير و الذكري و البيان و كشف الالتباس و شرح الجعفرية، و يظهر ممن تعرض للخلاف فى ترجيح العاده المذكوره على التمييز المفروغيه عن انعقادها فى الجمله، بل فى المنتهى: «لا نعرف فيه خلافا».

و كيف كان، فالوجه فيه ظهور أدله التمييز فى أماريته على الحيض، فتتعقد العاده به، كما تنعقد بالعلم بالحيض، لعدم الإشكال فى قيام الأماره مقام العلم الطريقي. و بذلك يخرج عن عموم ما تضمن الرجوع للتمييز أو غيره مما هو متأخر رتبه عن العاده، حيث يحرز به عنوان المخصص له.

و منه يظهر الفرق بينه و بين تحيض المتحيره بالعدد المذكور فى الروايات، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سرّه، لظهور روايات المتحيره فى كون تحيضها بالعدد للتعبد ظاهرا بحيضيته من دون أن يكون محرزا له، فضلا عن أن يكون أماره عليه، ليقوم مقام العلم به.

اللهم إلا- أن يقال: كما تقوم الأماره مقام القطع الطريقي يقوم مقامه الأصل التعبدي غير المبتنى على الإحراز، وإنما لا يقوم الأصل المذكور مقام العلم الموضوعي و إن كان مأخوذاً على نحو الطريقيه، و هو أجنبي عن المقام بناء على الاستدلال بالوجه المذكور.

و أما ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن موضوع العاده هو الحيض الواقعي الذي يكون التمييز طريقاً له دون التحيض بالعدد، فلم يتضح مأخذه، لعدم الإشارة في أدله العاده لتقييد الحيض بكونه واقعياً. على أن مقتضى ذلك عدم انعقاد العاده بقاعده الإمكان، لما يأتي من أن مفادها مفاد الأصل لا الأماره.

كما أن مقتضاه انعقادها بالتحيض بأقراء نساءها، لظهور دليله في كونه أماره على الحيض الواقعي، كأيام عاداتها، مع أن الظاهر عدم انعقاد العاده به عندهم، بل يظهر من الجواهر المفروغيه عنه.

و ما في الجواهر من أن التحيض بأقراء نساءها من التحيض الشرعي، لا الحيض الحقيقي، و أخبار العاده في الثاني لا الأول، كما ترى لأن المراد من التحيض الشرعي إن كان هو التعبد بالحيض ظاهراً بلا توسط محرز له أو أماره عليه، فلا مجال له في التحيض بأقراء نساءها، لارتكاز كون تخصيصهن لغلبيه مشابهه مزاجها لأمزجتهن التي هي من سنخ الأماره. و إن كان هو التحيض تبعاً للطريق الشرعي دون العلم الوجداني فهو جار في التمييز، لعدم كونه موجبا للعلم بالحيض.

فالعمده في الفرق ظهور أدله العاده في كون اتفاق المرتين في الوقت أو العدد أمراً غير لازم، بل تابعا لخصوصيه مزاج المرأه و كاشفاً عن طبيعتها، و إن كان التعبد بحيضيه الدم مستندا للأصل، و لا يشمل ما لو لم يستند لمزاج المرأه، بل كان لازماً بسبب خصوصيه المرجع في تشخيص الحيض، كما في التحيض بالعدد و بأقراء نساءها و إن كان من سنخ الأماره.

نعم، قد يمنع الوجه المتقدم لانعقاد العاده بالتمييز لوجهين..

أولهما: أن دليل انعقاد العاده لم يتضمن أخذ الحيض الواقعي في موضوعه،

ليكتفى في إحرازه بالأماره كما يحرز بالعلم، بل انقطاع الدم على عدد معين أو وقت معين، كما تضمنه موثق سماعه و مرسله يونس اللذين هما دليل انعقاد العاده بالمرتين و المتقدمان في أول الفصل، إما لكون الموضوع هو العلم الوجداني بالحدّ، دون مطلق الطريق عليه أو لكونه كاشفا عن اعتدال مزاج المرأه و استقامه طبيعتها.

و لا مجال لدعوى فهم عدم خصوصيه الانقطاع، و أن ذكره لمحض طريقيته لحدّ الحيض، فيقوم مقامه سائر الطرق. لأن دخله في قوه كاشفيه العاده مانع من إلغاء خصوصيته في حجيتها.

و مثلها الاستشهاد على ذلك بما تضمنته المرسله بعد بيان ما تنعقد به العاده من الاستدلال بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «دعى الصلاه أيام أقرائك». بدعوى ظهوره في أن المدار على القراء- و هو الحيض- بنفسه.

لاندفاعه بأن المراد بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قضيته خارجيه شخصيه موضوعه المرأه الخاصه التي أيام قرئها معروفه لها قبل استمرار الدم بسبب انقطاعه في كل شهر، و إنما استدل به الإمام عليه السّلام لبيان اعتبار المرتين، و ليس قضيته حقيقيه أخذ في موضوعها مطلق القراء، ليتمكن إحراز موضوعها بالتمييز.

ثانيهما: أن ذلك موقوف على إطلاق حجيه التمييز على الحيض بنحو يشمل البناء على حصول العاده التي هي من لوازمه الواقعيه- و إن كانت حجيتها شرعيه- و عدم اختصاصه بالحجيه عليه من حيثه ترتيب أحكامه الشرعيه عليه من ترك الصلاه و نحوه.

و هو لا يخلو عن إشكال، لأن مدلول الأدله المطابقي خصوص ترك الصلاه و التعدى منه لسائر أحكام الحيض بفهم عدم الخصوصيه أو للتسالم على عدم الفرق بينه و بينها لا يستلزم التعدى لمثل العاده. و ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من أنه مقتضى إطلاق أدلته غير ظاهر الوجه.

نعم، في مرسله يونس عند الكلام في سنه المبتدأه التي استمر بها الدم قال عليه السّلام:

«و هذه سنه التي استمر بها الدم أول ما تراه، أقصى وقتها سبع و أقصى طهرها ثلاث و عشرون حتى يصير لها أيام معلومه فتنتقل إليها» (١). و هو ظاهر في إمكان انعقاد العاده لها مع استمرار الدم، و لا يكون ذلك إلا بالتمييز.

و أما حملة على انعقاد العاده بعد انقطاع الدم، و الرجوع إليها لو استمر بها الدم مره أخرى بعد ذلك، حيث تخرج من كونها مبتدئه إلى كونها ذات عاده. فهو لا يناسب التركيب اللفظي للجمله المتقدمه.

لكنه - مع عدم خلوه عن الإجمال، و اختصاصه بالمبتدئه التي وظيفتها التحيض بالعدد تعبدا - ظاهر في عدم انتقالها عن العدد المذكور إلى التمييز الذي تنعقد به العاده، بل تبقى عليه حتى تنعقد به العاده فتنتقل إليها منه رأسا، فلا يكون التمييز حجه إلا من حيثيه انعقاد العاده به.

و هو - مع غرابته - مخالف للإجماع، فلا مجال لحملة على ذلك و التعويل عليه فيه، بل يتعين البناء على عدم انعقاد العاده بالتمييز، كما هو ظاهر من اقتصر في بيان العاده على تساوى الدم في المرتين وقتا أو عددا، كما هو حال من عثرنا على كلامه ممن سبق العلامة قدس سره. و لعل ما سبق من المنتهى من نفي معرفه الخلاف فيه ليس لعثوره على من ذكره، بل لدعوى استفادته من فحوى كلامهم أو إطلاقه.

ثم إنه بناء على انعقادها بالتمييز فالظاهر عدم الفرق بين اتفاق المرتين في التمييز و اختلافهما فيه، كما لو كان في المره الأولى أسود و في الثانية أحمر - بناء على أن المعيار في التمييز على إقبال الدم و إدباره، لا خصوص لون - لإطلاق دليل حجيته، و إن تردد فيه في كشف اللثام و طهاره شيخنا الأعظم قدس سره و محكى الذكرى، بل عن ظاهر التحرير العدم.

كما أن الظاهر انعقادها بالملفق من التمييز و غيره، كما يأتي من شيخنا الأعظم قدس سره فلو رأت الدم في أول الشهر الأول سبعة أيام، ثم انقطع ثم رآته في

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

أول الشهر الثاني واجدا للصفات سبعة أيام ثم استمر، انعقدت عاداتها على السبعة في أول الشهر، و تعمل عليها لو استمر بعد ذلك، لإطلاق دليل انعقاد العاده باتفاق الحيض في مرتين بضميمه إطلاق دليل التمييز الذى لو شمل حيشه انعقاد العاده شمل تميمها.

هذا وقد قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: «ثم إنه لا فرق في المرتين المثبتين للعاده بين ثبوت حيزيتهما بالوجدان أو بقاعده الإمكان أو بالصفات مع استمرار الدم، أو بالملق من الثلاثه أو اثنين منها.

أما ثبوتها بالوجدان فظاهر. و أما الصفات ... فقد جعلها الشارع بمنزله الوجدان فى إثبات الحيض الواقعي، كسائر الطرق الشرعيه للموضوعات الواقعيه.

و منه يظهر ... وجه ثبوتها بقاعده الإمكان، لأن المستفاد من دليل تلك القاعده- على تقدير تماميتها- جعل اجتماع الشروط و فقد الموانع المقرره فى الشريعه طريقا للحيض الواقعي، كما لا يخفى على من تأمل فى أدلتها. بل ظاهر الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العاده كون الدم فى المرتين حيزا بمقتضى الإمكان لا الوجدان».

و ما ذكره مبنى على ما سبق فى تقريب انعقاد العاده بالتمييز من أن موضوع العاده الحيض الواقعي، و الرجوع للعلم و الأماره لطريقتيهما له.

لكنه لا يتم فى قاعده الإمكان، لأن وجود الشرط و فقد المانع لا يصلح للأماريه ارتكازا، بل هو بموضوع الأصل أشبه، و من ثم كان هو المتيقن من دليلها، غايه الأمر احتمال كون الحكمه فى جعل هذا الأصل الغلبه أو أصاله السلامه اللذين هما من سنخ الأماره و إن لم ينهض لسان دليلهما ببيان ذلك، ليكشف عن الأماريه.

فالعمده فى انعقاد العاده بقاعده الإمكان ما أشار إليه أخيرا من ظهور الموثق و المرسله المتضمنين كيفية انعقاد العاده فى ذلك، لغلبه استناد حيز المبتدأه لها دون العلم الوجدانى.

هذا و أما بناء على ما ذكرناه من أن موضوع العاده هو انقطاع الدم على عدد

فإن استمر بها الدم أشهراً فالدم الذى يقتضى التمييز حيضيته هو الحيض شرعاً، فإن تكرر ذلك العدد فى الوقت المعين - كما إذا رأت الحمرة فى سبعة أيام فى أول الشهرين أو آخرهما - كانت ذات عاده وقتيه و عدديه، و إن رأت تمام العدد المذكور حمرة فى أول الشهر الأول و مثله فى آخر الشهر الثانى فهى ذات عاده عدديه خاصه، و إن رأت الحمرة فى أول الشهر الأول عدداً معيناً و رأتها أيضاً فى أول الثانى عدداً آخر فهى ذات عاده وقتيه فقط (١)، فتستغنى بعد ذلك عن الأخذ بالتمييز فيما استقرت عاداتها فيه (٢) على الأقوى.

معين أو وقت معين مرتين فاللازم إحراز ذلك بالوجدان أو بالأماره و إن كانت حيضيه الدم بقاعده الإمكان، و لا تنعقد بدونه و إن أحرزت حيضيه الدم بالعدد المعين أو فى الوقت المعين فى المرتين بالأماره، فضلاً عما لو أحرزت بقاعده الإمكان لو فرض نهوضها بإحراز حيضيه بعض الدم دون بعض.

و أما لو أحرزت الحيضيه بالعلم الوجدانى فهو يبتنى على أن دخل خصوصيه الانقطاع لكونه مستلزماً للعلم الوجدانى بقدر الدم، أو لكونه كاشفاً عن اعتدال المزاج، فتنعقد على الأول دون الثانى. فلاحظ.

(١) انعقاد العاده العدديه فقط، أو الوقتيه كذلك و الاستغناء بها فى مستمره الدم عن التمييز لا يناسب ما يأتى منه فى المسأله العاشره من عدم رجوع مستمره الدم للعادتين المذكورتين، بل العاده التى ترجع إليها هى خصوص العدديه الوقتيه.

(٢) بناء على ما يأتى إن شاء الله تعالى من ترجيح العاده على التمييز. و على ذلك جرى فى التذكرة، و به جزم فى المدارك و الحدائق و الجواهر، لإطلاق ما تضمن ترجيح العاده على التمييز بعد فرض انعقادها فى المقام.

لكن فى مفتاح الكرامه عند التعرض لترجيح العاده على التمييز: «و ليس المراد

من العاده المستفاده من التمييز، كما نبه على ذلك جماعه»، و في جامع المقاصد: «و الحق ترجيح العاده المستفاده من الأخذ و الانقطاع، و هى المراده فى كلام المصنف قدس سرّه. أما المستفاده من التمييز فلا، لأن الفرع لا يزيد على أصله. مع احتمال الترجيح، لصدق الأقرء عليها، و فيه بعد، لأنه خلاف المتعارف» و ظاهر الروض و كشف اللثام التردد.

و عليه تختص حجية العاده المذكوره بما إذا فقد التمييز، كما قد يومئ إليه ما فى القواعد من الاقتصار فى بيان فائدها على ذلك.

لكن عدم زياده الفرع على أصله و إن كان قريبا فى نفسه، فكما لا تتقدم العاده الحاصله من الأخذ و الانقطاع على الأخذ و الانقطاع فى غير مستمره الدم لا- تتقدم العاده فى المقام على التمييز، إلا- أنه لا- يزيد على الظن و لا- يرجع إلى وجه صالح للاستدلال و الخروج عن مقتضى الإطلاق المتقدم.

إلا أن يرجع إلى امتناع مانعيه العاده المتفرعه على حجية التمييز من حجية التمييز، لاستحاله مانعيه الشىء عن سببه. لكنه يندفع بأن العاده المذكوره متفرعه على حجية التمييز فى الشهرين اللذين يتفقان فيه، و ليس المدعى مانعيها منها، بل من حجيته فى الأشهر المتأخره عنهما، فهى إنما تمنع من غير ما تفرعت عليه.

و أما ما ذكره من انصراف إطلاق الأقرء عن العاده المذكوره فلا وجه له بعد فرض انعقادها. و خروجها عن المتعارف- مع عدم صلوحه لرفع اليد عن الإطلاق- غير ظاهر، بل اتفاق التمييز مرتين كاتفاق الدمين أخذاً و انقطاعاً.

مع أنه لو كان عدم التعارف موجبا لانصراف الإطلاق المذكور اتجه فى سائر إطلاقات أحكام العاده، و مرجعه إلى عدم انعقاد العاده بالتمييز، إذ لا مصحح له إلا ترتب أحكامها. بل يتجه الانصراف حتى فى دليل انعقاد العاده بالمرتين.

نعم، لو كان وجه الانصراف ما ذكره أولا من عدم زياده الفرع على أصله اختص بإطلاق ترجيح العاده على التمييز. لكن فى صلوحه وجهها للانصراف إشكال.

و مثل ذلك دعوى: ظهور أدله رجوع مستمره الدم للتمييز فى كونه مرجعا

إذا رأَت الدم ثلاثة أيام و انقطع، ثم رأَت ثلاثة أخرى أو أزيد

إشارة

الفصل الخامس إذا رأَت الدم ثلاثة أيام و انقطع (١)، ثم رأَت ثلاثة أخرى أو أزيد، فإن كان مجموع النقاء و الدمين لا يزيد على عشرة أيام كان الكل حيضا واحدا (٢).

لكل من لم تكن لها عادة أيام استقامه دمها قبل استمرار الدم.

لاندفاعها بأن ذلك و إن كان مورد بعض نصوص التمييز إلا أن الظاهر منها كون موضوعه عدم معرفه أيامها، كما هو مقتضى تفريع الإرجاع إليه فى موثق إسحاق «١» على اختلاف أيام الحيض و قوله عليه السّلام فى مرسله يونس: «و لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفه لون الدم» «٢»، فإذا فرض انعقاد العاده بالتمييز و صلوحها لتعيين أيام الحيض ارتفع بها موضوع حجه التمييز.

و بالجمله: بعد فرض انعقاد العاده المذكوره تدخل تحت إطلاقات أحكام العاده و منها إطلاق ترجيحها على التمييز لو لا احتمال انصرافه عنها لما سبق من عدم زياده الفرع على أصله، كما ذكرناه. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) أما لو انقطع قبل الثلاثة فهو ليس بحيض مطلقا بناء على اعتبار التوالى فى ثلاثة الحيض، و أما بناء على عدم اعتباره فحيضه مشروطه بتتميم الثلاثة فى ضمن العشره على ما تقدم فى أوائل الفصل الثالث.

(٢) بلا خلاف أجده بين الاصحاب، بل يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه، كما هو صريح آخر، من غير فرق بين الجامع و غيره، و لا بين ذات العاده و غيرها، كذا فى الجواهر. و قد أطلق الإجماع على حيضه تمام الدم لو عاد قبل العشره

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

و لم يتجاوزها في الخلاف و التذكرة، و في المنتهى: «و لو رأته ثلاثه أيام و سته طهرا ثم يوما دما فالجميع عندنا حيض. و هو قول أبي يوسف».

و قد استدل عليه غير واحد بموثق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال:

أقل ما يكون الحيض ثلاثه، و إذا رأته الدم قبل عشره أيام فهو من الحيضه الأولى، و إذا رأته بعد عشره أيام فهو من حيضه أخرى مستقبلة» (١)، و قريب منه صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام (٢) «أقل ما يكون الحيض ثلاثه»، و صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها متى تكون [هي] أملك بنفسها؟ قال: إذا رأته الدم من الحيضه الثالثه فهي أملك بنفسها.

قلت: فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرئها؟ فقال: إذا كان الدم قبل عشره أيام فهو أملك بها، و هو من الحيضه التي طهرت منها، و إن كان الدم بعد العشره أيام فهو من الحيضه الثالثه، و هي أملك بنفسها» (٣).

و قد سبق في قاعده الامكان من شيخنا الأعظم قدس سرّه أنها وارده لبيان إلحاق الدم المفروغ عن حيضته بإحدى الحيضتين، و أن إطلاقها لا يتكفل ببيان حيضه الدم، لينفع فيما نحن فيه. لكن تقدم المنع من ذلك، لعدم الإشعار فيها بالمفروغيه المذكوره.

نعم، حمل العشره فيها على العشره من حين رؤيه الدم الأول لا يناسب حكم الفقره الثانيه منها، لتوقفه على مضي أقل الطهر بين الدميين، و على العشره من حين انقطاعه لا يناسب حكم الفقره الأولى منها، بناء على ما سبق في ذيل الكلام في اعتبار التوالى من لزوم كون الحيضه الواحده في ضمن العشره أيام، و التفكيك في العشره بين الفقرتين لا يناسب سياقهما جدا.

و قد سبق عند الكلام في مقدار الفصل بين الدميين من فروع الكلام في اعتبار التوالى في الثلاثه أن ذلك قد يكون قرينه على حملهما على إرادته إمكان الإلحاق بإحدى

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض، حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض، حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٧ من أبواب العدد من كتاب الطلاق، حديث: ١.

الحيضتين لا فعليته، ليتمكن الاستدلال بإطلاقه لما نحن فيه.

اللهم إلا أن يقال: الإجمال المذكور في العشرة لا يخل بالاستدلال، لأن إلحاق الدم بالحيضه السابقه إذا كان في ضمن العشره من حين رؤيه الدم متيقن منه. بل الموثق بقريته صدره ظاهر في إرادته العشره المتممه للثلاثه التي هي من حين رؤيه الدم، فيصلح لتفسير الصحيح لأنه بعض منه على الظاهر.

و يكفى في رفع الإشكال المتقدم حمل فقره الثانيه على إمكان الإلحاق بالحيضه المستقبله و عدم الإلحاق بالحيضه الأولى في مقابل فقره الأولى، و لا- يتوقف على حمل فقره الأولى عليه، بل يتعين ابقاؤها على ظاهرها في إرادته فعليه الإلحاق بالحيضه الأولى، فيتم الاستدلال بها.

هذا كله في حديثي محمد بن مسلم، و أما صحيح عبد الرحمن فقد سبق هناك الإشكال في حمله على الإلحاق بالحيضه الأولى بنحو تجرى عليه أحكامها بما لا مجال لإعادته هنا لطوله. فراجع، و تأمل.

و قد يستدل على ذلك أيضا بما يأتي في مرسله يونس في صورته التجاوز عن العشره، لأن إلحاق ما كان في ضمن العشره من المتجاوز عنها مستلزم للإلحاق ما لم يتجاوزها بالأولويه أو بعدم الفصل.

كما يدل عليه في الجملة ما يأتي في مرسل داود و موثق سعيد بن يسار، و كذا خبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «سألته عن المرأه ترى الدم في غير أيام طمثها فتراها [فتراه. ظ] اليوم و اليومين و الساعه و الساعتين و يذهب مثل ذلك كيف تصنع، قال: تترك الصلاه إذا كانت تلك حالها ما دام الدم و تغتسل كلما انقطع عنها» (١).

و دعوى: أن مقتضاه نقصان الحيض عن ثلاثه. مدفوعه بأنه مختص بما إذا كان تقطع الدم حالا للمرأه، و هو مستلزم لكون مجموع الدم أكثر من ثلاثه، غايه الأمر أنه يدل على عدم اعتبار التوالى في الثلاثه، و هو لا بأس به بناء على ما سبق منا. كما يلزم

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٨.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٤، ص: ٢٢٦

تقييده بما إذا كان في ضمن العشره.

هذا و قد استدل عليه غير واحد بقاعده الإمكان.

و هو موقوف.. أولاً: على شمول إطلاق أدلتها لأبعض الحيض و عدم اختصاصها بالحيض التام، و لا يشهد بذلك من نصوصها إلا حديثاً محمد بن مسلم و صحيح عبد الرحمن التي سبق الكلام فيها.

و ثانياً: على إحراز عموم إمكان تقطع الحيض الواحد، لما سبق من أن موضوعها الإمكان الواقعي لا-المحتمل، و لا-طريق لإحرازه إلا الإجماع في المقام الذي لو تم استغنى به عن القاعده.

و أما إطلاق ما دل على عدم المانع من الحيض واقعا الذي تقدم التعرض له عند الكلام في جريان القاعده في الشبهه الحكميه و الذي ينقح به موضوعها، فقد سبق أن عمدته دليله صحيح صفوان في الجبلى ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعة، و الظاهر منه الحيض التام المستقل، و مرسله يونس، و هى مختصه بالثلاثه أيام المتواليه و المتقطعه، و لا تعم غيرها من صور التقطع.

اللهم إلا أن يستفاد منها و من غيرها مما تضمن تقطع الحيض في بعض الموارد و لو بضميمه فهم عدم الخصوصيه أو التسالم على عدم الفرق عموم الإمكان في المقام، غايه الأمر أن يتوقف في فعلية الإلحاق في بعض الموارد كما لو كان على خلاف العاده أو فاقدًا للصفات، لاحتمال طريقتها على نفى حيضيه ما خالفها، فلو فرض عموم قاعده الإمكان لأبعض الحيض كانت مرجعا مع عدم الدليل على الاحتمال المذكور.

هذا مضافاً إلى ظهور التسالم على الحكم بين الأصحاب، كما يظهر بملاحظه كلماتهم فيما يناسب المقام، حيث يمتنع عاده خفاء الحكم في ذلك مع شيوع الابتلاء به.

نعم، قد يشكل عموم الحكم لما لو كان أحد الدمين بعد العاده، لما في مرسله يونس القصيره من قوله عليه السلام: «و كلما رأَت المرأه في أيام حيضها من صفره أو حمره فهو من

الحيض، و كلما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» (١) لظهور ذيله فيما يعم الحمرة.

و ما فى مرسله داود عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: فالمرأه يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثه أيام ثم ينقطع عنها الدم و ترى البياض لا صفره و لا دما. قال: تغتسل و تصلى. قلت: تغتسل و تصلى و تصوم ثم يعود الدم. قال: إذا رأته الدم أمسكت عن الصلاه و الصيام. قلت: فإنها ترى الدم يوما و تطهر يوما. قال: إذا رأته الدم أمسكت و إذا رأته الطهر صلت، فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلت، فإذا رأته الدم فهى مستحاضه، قد انتظمت لك أمرها كله» (٢).

بل فى صحيح يونس الوارد فىمن ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعة و الطهر كذلك مكررا، حيث حكم عليه السلام بأنها تدع الصلاه كلما رأته الدم و تصلى كلما رأته الطهر، ثم قال:

«تصنع ما بينها و بين شهر، فإن انقطع الدم، و إلا فهى بمنزله المستحاضه» (٣) فإن مقتضاه جريان أحكام المستحاضه عليها من الرجوع للعاده ثم للتمييز ثم لنسائها أو العدد التعبدى على الكلام الآتى، و لا تتحيز بكل ما يكون فى ضمن العشره و إن خرج عن ذلك.

و مخالفه صدره لما تضمن امتناع زياده الحيضه الواحده على العشره أو امتناع الفصل بين الحيضتين بما دونها لو كانت مانعه من العمل به فيما قبل الشهر لا تمنع من العمل بذيله فيما بعد الشهر.

لكن مرسله يونس مخالفه لنصوص الاستظهار الصريحه فى أن المرأه قد تتحيز زياده على عادتها.

و لا مجال للجمع بحمل المرسله على ما إذا كانت رؤيه الدم الثانى بعد مضى وقت العاده و نصوص الاستظهار على استمرار الدم الواحد، لصراحه بعض نصوص الاستظهار فى انقطاع الدم و عوده قبل العشره، فى موثق سعيد بن يسار: «سألت

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض، حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض، حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض، حديث: ٢.

أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها. فقال: تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثه ثم تصلى « ١ » إذ المتيقن من الاستظهار أن يكون احتياطا لاحتمال انقطاع الدم و عدم تجاوزه للعشره الذى هو محل الكلام.

و من هنا كان الموثق من أدله المقام. بل وروده فى ذات العاده مع أماريتها على عدم حيضه ما بعدها فى الجملة يقتضى حيضه الدم من غيرها بالأولويه العرفيه.

و أما الجمع بينهما بحمل المرسله على رؤيه الدم الجديد بعد العاده و الموثق على رؤيته قبل انقضائها و استمراره بعدها، فهو تبرعى بلا شاهد، بل هو بعيد فى نفسه، لأن الطهر قبل العاده لما كان خارجا عن مقتضى طبيعه المرأة كان حمل إطلاق السؤال فى الموثق على خصوصه بعيدا.

فالتعارض بينهما مستحکم. و الترجيح للموثق، لموافقته للإطلاقات المتقدمه.

بل لا مجال للتعويل على المرسله فى نفسها مع ظهور أعراض الأصحاب عنها، لما عرفت من ظهور تسالمهم على الحكم. و لعل الأولى حملها على خصوص الصفرة، لأنها المقصوده بالأصل فى الصدر، لأن التحيض بالحمرة فى العاده ظاهر لا يحتاج إلى بيان، و ليس ذكرها إلا تبعا، لبيان مساواه الصفرة لها، فلا يبعد عدم إرادتها من الذيل.

و منه يظهر الحال فى مرسل داود، فإنه - مع ضعفه فى نفسه، و أعراض الأصحاب عنه - معارض للموثق، فليحمل على تجاوز الدم الجديد للعشره، أو رؤيته بعدها، بل الثانى غير بعيد فى نفسه، لفرض استمرار الطهر فيه بعد أيام العاده.

و أما صحيح يونس فهو مختص بمن تستمر على الحال المذكوره مده، و البناء فيها على ما تضمنه ليس بعيدا. و لعلها خارجه عن مفروض كلام الأصحاب، لندرتها، فلا مجال لتحصيل الأعراض الموهن له. و لا سيما مع ظهور كلام الشيخ فى الاستبصار و المحقق فى المعتبر فى إمكان العمل بصدرة بعد حملة على صورته اختلاط أيام المرأة.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض، حديث: ٨.

نعم، ظاهر الاستبصار احتمال حملته على مستمره الدم بحمل الدم فيه على الواجد للصفات و الطهر على الفاقد لها، بقرينه الحكم فى ذيله بأنها تعمل ما عمله المستحاضه، و ذلك لا يكون إلّا مع استمرار الدم. لكنه - كما ترى - مخالف لظاهره جدا، و الحكم بأنها تعمل ما عمله المستحاضه لما كان بلسان تنزيلها منزلتها فهو كالصريح فى عدم كونها مستحاضه.

ثم إن موثق سعيد بن يسار و إن اقتصر فيه على اليومين أو الثلاثة و لم يحكم فيه بالاستظهار فى تمام العشره لاحتمال انقطاع الدم عليها، إلا - أنه لا - ينافى الحكم بحيضيه تمام العشره لو لم يتجاوزها الدم المتقطع لأن الاستظهار حكم ظاهرى عند الشك فى استمرار الدم، فعدم ثبوته فى أكثر من يومين أو ثلاثة لا ينافى حيضيه تمام الدم واقعا لو انقطع على العشره، كما هو الحال فى أكثر نصوص الاستظهار فى مستمره الدم التى اقتصر فيها على أيام معدوده دون تمام العشره.

هذا و من جميع ما تقدم يظهر حال ما عن مجمع البرهان من أن الحكم بحيضيه الدم اللاحق، خصوصا مع كونه بغير صفه الحيض و كونه زائدا على العاده، غير ظاهر الوجه، إلا أن يكون إجماعا. انتهى.

إذ فيه: أن ما سبق من النصوص صالح لإثبات المدعى على إطلاقه، مع عدم نهوض ما سبق بالخروج عنه فيما زاد على العاده. و أما فيما كان فاقدا للصفات فالأمر يبتنى على عموم حجيه الصفات، و قد سبق المنع منه فى ذيل أدله قاعده الإمكان، و أن الظاهر اختصاصها بمستمرة الدم و ما ألحق بها.

نعم، تقدم أن الصفرة بعد أيام العاده ليست بحيض، و ذلك جار فى المقام، لأن مقتضى إطلاق بعض أدلتها و صريح آخر عدم الفرق بين ما لا - تكون مسبوقة بالحيض و ما تكون مسبوقة به متصله به أو منفصله عنه بنقاء، لكن سبق أنها أخص من فاقد الصفات.

و النقاء المتخلل بحكم الدمين على الأقوى (١)، و إن تجاوز المجموع عن العشره و لكن لم يفصل بينهما أقل الطهر فإن كان أحدهما فى العاده دون الآخر كان ما فى العاده حيضا و الآخر استحاضه (٢).

(١) تقدم الكلام فى ذلك فى ذيل مسأله اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض، و أن الأظهر جريان حكم الطهر عليه.

(٢) كما فى المنتهى و كشف اللثام و نسب لغيرهما. و يقتضيه ما يظهر من الغنيه من عموم الرجوع للعاده حتى مع تخلل أقل الطهر، بل فى المستند: «و لو رأيت فى العاده و انقطع عليها ثم رأيت قبل مضى أقل الطهر لم تتحيض به إجماعا. و كذا بعده على الأصح، لعدم كون ذلك حيضا ... إلا إذا كان ذلك أيضا عاده لها».

و قد يستدل عليه..

تاره: بعموم ما دل على طريقه العاده، مثل ما تضمن أن الصفرة فى أيام الحيض حيض «١». قال سيدنا المصنف قدس سره: «و لا يعارضه فى الدم الآخر إلا قاعده الإمكان، و هى كالأصل لا تصلح لمعارضه الأماره».

و اخرى: بما دل على ذلك فى مستمره الدم مع إلغاء خصوصيه الاستمرار أو الفتره، كما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره، أو بضميمه حديث يونس المتقدم المتضمن أن متقطعه الدم بعد الشهر بمنزله المستحاضه.

لكن الإجماع المدعى فى المستند غير ثابت على إطلاقه. مع أنه لو تم مختص بما يرى بعد العاده، و لا ينفع فيما يرى قبلها الذى هو المهم فى المقام، حيث قد يدعى أنه هو الحيض، دون ما فى العاده، أما حيضيه ما فى العاده مع تقدمه فلعله فى الجمله ليس موردا للإشكال.

و أما عموم أماريه العاده فلم يثبت بنحو معتد به. و حيضيه الصفرة فيها لا

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض.

ص: ٢٣٠

تستلزمها، لإمكان أن تكون بملا-ك عدم امتناع حيضيه الصفرة أو عدم استبعادها مع خروجها في العاده، و تكون حيضيتها كحيضيه الدم في غيرها لأجل قاعده الإمكان لا لأماريه العاده.

مع أن أماريه العاده على حيضيه ما فيها لا يكفي في رفع اليد عن عموم قاعده الإمكان في الدم الآخر التي هي من سنخ الأصل إلا أن تكون حجه في لازم مؤداها، لتنهض بنفي حيضيته، و قد تحقق في محله أن الأماريه لا تستلزم ذلك، بل هو محتاج لدليل خاص مفقود في المقام.

هذا و قد يدعى أن قاعده الإمكان لما كانت شامله لكل من الدميين فامتناع حيضيتهما معا مستلزم لسقوط عمومها في كل منهما، و يكون المرجع عموم حجيه العاده لو تم بلا-حاجه إلى حجيتها في لازم مؤداها، حيث يكفي في عدم التحيض بالآخر استصحاب عدم الحيض.

أو يدعى أنه بعد معارضة قاعده الإمكان في الدم الذي في غير العاده لأماريه العاده على حيضيه ما يرى فيها و تساقطهما يكون المرجع فيما يرى في العاده قاعده الإمكان بلا معارض.

لكن الأول موقوف على سقوط قاعده الإمكان بالمعارضه في رتبه سابقه على إعمال أماريه العاده، إذ لو كانت أماريتها في رتبه جريان قاعده الإمكان في الفردين سقطا معا بناء على ما هو الظاهر من عدم مرجعيه كثره الأدله في مقام التعارض.

و الثاني موقوف على كون جريان قاعده الإمكان فيما يرى في العاده في رتبه متأخره عن إعمال أماريه العاده فيه. و كلاهما محل إشكال. فتأمل.

هذا كله بناء على تعارض تطبيق قاعده الإمكان في كل من الدميين، و أما بناء على ما يأتي من عدم جريانها إلا في الأول فيختلف الحال، كما لا يخفى.

نعم، لو كانت العاده بنفسها أماره على عدم حيضيه الدم في غيرها، لا من حيثيه كونه لازما لحيضيه ما فيها، بحيث تصلح لنفي حيضيته لو لم تر الدم في العاده،

أو فصل أقل الطهر بينهما، اتجه حكومتها على القاعده.

و عليه قد يبتنى ما تقدم من الغنيه و المستند، لكن لا دليل على ذلك، لوضوح أن حيضيه الصفرة فى العاده أعم منه، و نصوص مستمره الدم مختصه بها، فتعميمها لكل ذات دم بلا وجه.

بل نصوص الاستظهار «١» و تقدم الدم على العاده «٢» و غيرها شاهده بخلافه، كإطلاق نصوص قاعده الإمكان. بل لا يبعد تحصيل الإجماع فى جملة من الموارد على خلافه.

و أما نصوص مستمره الدم فقد سبق أن تعميمها لكل ذات دم راجع إلى انحصار الحيض بما فى العاده، و لا مجال للبناء عليه، و أما تعميمها لكل ما إذا تعذر البناء على حيضيه تمام الدم فيشمل المقام، فهو و إن كان ممكنا إلا أنه يحتاج إلى دليل.

بل يأتى إن شاء الله فى مستمره الدم أن حيضها فى الدور الأول من حين رؤيه الدم و إن كان قبل العاده، و إنما ترجع للعاده فى الدور الثانى و ما بعده لو استمر، فمع قصور الإرجاع للعاده فى نصوص مستمره الدم عن بعض أحوالها كيف يمكن التعدى بها لغيرها.

و أما حديث يونس فقد سبق اختصاصه بمن تستمر على الحال المذكوره فيه أكثر من شهر، فالتعدى منها لكل من يتقطع منها الدم بالنحو الذى لا يمكن فيه حيضيته بتمامه بلا وجه. و لا سيما مع أن لازمه اختصاص الحيض بما فى العاده و لو مع إمكان حيضيه تمام الدم، و قد سبق أنه لا مجال للبناء عليه.

و قد تحصل من جميع ما تقدم أنه لا خصوصيه للعاده فى تعيين الحيض فى المقام.

(١) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب الحيض.

مطلقا (١)، أما إذا لم يصادف شىء منها العاده- و لو لعدم كونها ذات عاده- فإن كان أحدهما واجدا للصفات دون الآخر جعلت الواجد حيضا و الفاقدا استحاضه (٢)، و إن تساويا تحيضت بالأول على الأقوى.

(١) يعنى: و إن كان ما فى العاده فاقدا للصفات، و الآخر واجدا لها. لأنه لو تم الترجيح بالصفات و قيل بعموم حجيتها و عدم اختصاصها بمستمرة الدم فهى متأخره عن العاده، لاختصاص أدلتها بنصوص مستمره الدم المنزله على ذلك كما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

(٢) كما يظهر من كشف اللثام، و كأن الوجه فيه عموم حجيه الصفات الذى لا إشكال فى تقديمه على قاعده الإمكان فى الفاقدا، لصلوحها لنفى حيضته.

و خصوص ما ورد فى مستمره الدم مع إلغاء خصوصيه الاستمرار و تعميمه لكل ما إذا تعذر البناء على حيضيه تمام الدم، و لو بضميمه حديث يونس بن يعقوب.

لكن سبق عند الكلام فى قاعده الإمكان إنكار عموم حجيه الصفات و أنها مختصه بمستمرة الدم. كما سبق عند الكلام فى الرجوع للعاده المنع من إلغاء خصوصيه الاستمرار فى نصوصه، و اختصاص حديث يونس بمن تستمر على الحال المذكوره فيه. و من هنا كانت الصفات كالعاده غير صالحه لتعيين الحيض فى المقام.

و لعله لذا أطلق فى القواعد و محكى نهايه الأحكام حيضيه الأول خاصه، و جعله فى الجواهر الظاهر من إطلاق الأصحاب، بل إجماعهم المدعى. قال: «و لا يتنقض ما حكمنا بحيضيته من الدم الأول و إن كانت الامراه مبتدئه أو مضطربه و الدم الأول غير جامع للصفات و الثانى جامعا».

و عن بعض مشايخنا الاستدلال على ذلك فيما لو كان كل منهما واجدا للصفات- بعد البناء منه على اختصاص الحيض فى غير العاده بواجدها مطلقا لإطلاق أدلتها- بأن مقتضى إطلاق أخبارها هو الحكم بحيضيه الدم الأول، لعدم المانع من حيضيته،

و مع الحكم بحيضيته لا- يبقى موضوع لحيضيه الثانى- للزوم فصل أقل الطهر بين الحيضتين- ليتمكن إحرازها بالصفات كى تعارض تطبيق دليل الصفات على الأول، نظير تقديم الأصل السببى على المسببى، لارتفاع موضوعه به دون العكس، بل تطبيق دليل الصفات على الأول يقتضى بالالتزام كون الثانى استحاضه.

و فيه: أولاً: أن عدم المانع من حيضيه الدم غير مأخوذ شرعا فى موضوع حجيه الصفات، و إنما لا تكون الصفات حجه مع امتناع حيضيه الدم لاستحاله جعل الحجه مع العلم.

و مجرد إحراز حيضيه الأول بالصفات لا توجب العلم بحيضيته و عدم حيضيه الثانى، ليمتنع شمول دليل حجيه الصفات للثانى، بل مقتضى إطلاق دليلها حجيتها على حيضيته الموجب لتعارض الحجيتين و تساقطهما.

إن قلت: عدم المانع من حيضيه الدم و إن لم يؤخذ فى موضوع حجيه الصفات إلا أنه مأخوذ فى حيضيه الدم التى تحرز بها، فمع كون مقتضى حجيه الصفات فى الأول حيضيته و امتناع حيضيه الثانى لا- مجال لحجيه الصفات فى الثانى، لارتفاع موضوع مؤداها- و هو حيضيه الثانى- بالأول تعبدًا، و إن لم يرتفع به موضوع حجيتها، كما هو الحال فى الأصل السببى المحرز لارتفاع موضوع الحكم المحرز بالمسببى، لا ارتفاع موضوع نفس الأصل المسببى.

و بعبارة أخرى: كما يكون الترتب بين التعبدين موجبا لتقديم السابق رتبه منهما، كذلك يكون الترتب بين مؤديهما موجبا لتقديم ما يحرز السابق رتبه من المؤدين.

قلت: الترتب بين المؤدين إنما يكفى فى التقديم فى الأصول لفهمه عرفا من إطلاق أدلتها فى مقام الجمع بينها بسبب ابتلائها غالبا بالأصول المسببيه، فلو بنى على التعارض بين السببى و المسببى لزم غلبه عدم فعليه العمل بها، و لأن نسبه السببى للمسببى نسبه الحكم الثانوى للحكم الأولى، إلى غير ذلك من القرائن المذكوره فى محلها، و لا مجال لذلك فى الأمارات التى لا يغلب فيها التعارض و تبتنى حجيتها على

كاشفيتها النوعية التي لا دخل للترتب بين المؤديات فيها، بل هي في عرض واحد مع فرض إطلاق موضوع حجيتها.

و ثانيا: أنه لو أخذ في موضوع حجية الصفات إمكان حيضه الدم أو اكتفى في تقديم إحدى الأمارتين تقدم مؤداها رتبه فكل من الدميين ممكن الحيضيه لو لم يكن الآخر حيضا، ممتنع الحيضيه لو كان الآخر حيضا، فتطبيق عموم حجية الصفات في كل منهما موجب لإحراز ارتفاع موضوع حجيتها في الآخر. وليس السبق الزمانى معينا لتطبيق العموم على السابق، بل يتعين سقوط التطبيقين معا.

و مجرد عدم اليقين حين خروج الأول بخروج الثانى إنما يصحح الرجوع للصفات فى الأول قبل العلم بخروج الثانى أما بعد العلم بخروجه فينكشف تمانع التطبيقين من أول الأمر.

نعم، يتجه الترجيح بالسبق الزمانى بناء على توقف حيضه الدم الواجد للصفات و دخوله تحت الأدله على فعلية خروجه، بحيث لو علم يوم الجمعه مثلا بخروج دم واجد للصفات يوم السبت لم يحرز يوم الجمعه حيض يوم السبت، بل يجرى فيه استصحاب عدم الحيض المذكور بنحو الاستصحاب الاستقبالى، و إنما يحرز الحيض المذكور بعد خروج الدم يوم السبت، فلا يمتنع استصحاب عدمه إلا- حينئذ، نظير ما لو علم الشاك بأنه سوف يقطع و لو خطأ بانتقاض حاله السابقه، حيث لا يمنع ذلك من استصحابها قبل حصول القطع.

فإنه بناء على ذلك يقطع بتحقق موضوع حجية الصفات حين خروج الدم الأول، فيحرز بها حيضته، لعدم دخول الدم الثانى تحت دليل الحجية كى يعارض الأول، و حينئذ يحرز امتناع حيضه الدم الثانى فى مرتبه خروجه، فلا يتم موضوع حجية الصفات فيه حين خروجه ليحرز بها حيضته المستلزمه لامتناع حيضه الدم الأول، كى يتعارض التطبيقان، فيكون المورد من صغريات مرجحيه السبق الزمانى لأحد الحكمين المتواردين على الآخر.

لكن لا- مجال للبناء على ذلك في أماريه الصفات، لارتكاز تبعيتها لكاشفيتها الذاتية التي لا تتوقف على فعلية خروج الدم، فيدخل الدم الثاني تحت عموم دليل الحجية من أول الأمر كالدّم الأول و يتعارض التطبيقان.

ولذا كان المرتكز تنجز أحكام الحيض اللاحق حين العلم بخروج الدم الواحد للصفات في المستقبل فلا يجوز حينئذ التعجيز عن الخروج من المسجد حين خروج الدم، مع أنه لو لم تحرز الحيضه إلا- بعد خروجه لجاز ذلك، كما لو كانت المرأة حين شكها بأنها سوف تحيض بعد يومين عالمة بأنها سوف تقطع بالحيض و لو خطأ، حيث يجوز لها حين الشك تعجيز نفسها عن الخروج من المسجد حين القطع، لعدم المنجز للحيض حينئذ، و إنما يحصل المنجز بعد التعجيز. فلاحظ.

هذا كله بناء على حجيه الصفات، و أما بناء على عدم حجيتها و أن المرجع عموم قاعده الإمكان فقد استدل في الجواهر و غيره على حيضه الأول بصحيح صفوان عن أبي الحسن عليه السلام: «إذا مكثت المرأة عشره أيام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلاثه أيام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلاه؟ قال: لا هذه مستحاضه» (١).

و قد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سرّه باحتمال كون السؤال فيه عن جواز التحيض بالثاني في ظرف المفروغيه عن حيضه الأول، لا في مقام السؤال عن تعيين ما هو الحيض من الدميين.

و يندفع بأن ظاهر السؤال أن البناء على حيضه الدم الأول ليس إلا- لكونه دما من شأنه أن يبنى على حيضته، و لو لقاعده الإمكان التي لا إشكال في الرجوع إليها قبل رؤيه الدم الثاني، لعدم الإشعار فيه بما يحرز حيضته زائدا على ذلك من عادته أو تمييز أو غيرهما، و إلا- كان المناسب تعرض السائل له لدخله ارتكازا في الجبهه المسئول عنها، فإطلاق الجواب بأن الثاني استحاضه من دون تفصيل ظاهر في إقرار البناء على حيضه الأول و عدم انتقاضه بخروج الثاني مطلقا، كما هو المدعى.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه، حديث: ٣.

و يعضده في ذلك ما في مرسله يونس القصيره من قوله عليه السلام: «و لا يكون الطهر أقل من عشره أيام. فإذا حاضت المرأة و كان حيضها خمسه أيام ثم انقطع الدم اغتسلت و صلت، فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت «١» عشره أيام فذلك من الحيض تدع الصلاه، فإن رأت الدم من أول ما رآته [رأت. في] الثاني الذي رآته تمام العشره أيام و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثاني عشره أيام ثم هي مستحاضه» «٢»، فإنه صريح في عدم رفع اليد عن حيضيه الدم الأول باستمرار الدم الثاني بالنحو المانع من حيضيه مجموع الدميين بل يتعين كون ما زاد على العشره من الدم الثاني استحاضه.

نعم، قوله عليه السلام: «فإذا حاضت المرأة» ظاهر في المفروغيه عن كون الأول حيضا. لكن الظاهر أن منشأها قاعده الإمكان، لعدم الإشعار فيه بكونها ذات عاده أو تمييز، بل هو لا يناسب الحكم بتحويضها بالعشره، لأن ذات العاده أو التمييز تقتصر عليهما مع استمرار الدم عندهم.

هذا و قد استشكل غير واحد في نهوض قاعده الإمكان بإثبات حيضيه الأول بأن كلا الدميين بالإضافه إليها سواء، و أعمالها في كل منهما مانع من أعمالها في الآخر، لارتفاع موضوعها- و هو الإمكان- معه، فلا بد من قصورها عن كلا الدميين، نظير ما تقدم منا في الصفات.

و لا مجال لتوهم الترجيح بالسبق الزماني، لنظير ما سبق في الصفات من أن شمولها للدم المتأخر و إحرازها حيضيته لا يتوقف على فعلية خروجه، لينفرد الأول حين خروجه في الدخول تحت العموم و يمنع من دخول الثاني فيه حين خروجه.

و حينئذ لا مجال لجريانها في أحد الدميين، لا معينا، لعدم المرجح، و لا مرددا أو تخيرا، إما لما تحقق في محله من أن الأصل في المتعارضين التساقت، أو لأن المقام من صغريات التوارد الذي يمنع فيه شمول الدليل لكلا الفردين رأسا لعدم تماميه

(١) تقدم في مسأله اعتبار التوالى في أقل الحيض عند الكلام في مقدار الفصل بن الدميين ما يتعلق بهذه الفقره.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

موضوعه في كل منهما، لا من صغريات التعارض، الذي يشمل فيه الدليل كلا الفردين ذاتا و إن امتنع فيه فعليه حكمه فيهما معا لاستلزامه محذور التعبد بالنقيضين، و الذي قيل فيه بالتخير اقتصارا في التخصيص على ما يندفع معه المذكور، أو بأن الحجج أحدهما من باب اشتباه الحجج باللاحجج، على ما فصل في محله.

و من هنا قال سيدنا المصنف قدس سره: «فالعمده ظهور الإجماع على وجوب التحيض بأحد الدميين ... و إنما خلافهم في التعيين و التخير، و إذ أن الأصل في مثله يقتضى حيضه الأول يتعين البناء على حيضته».

لكن هذا مختص بما إذا لم يكن الثاني في العاده أو واجدا للصفات مع فقد الأول لها، و إلا كان المورد من موارد الدوران بين المتباينين، لأن ما سبق من عدم حججه العاده و لا الصفات راجع إلى عدم ثبوت مرجحتهما، لا ثبوت عدمها، فلا يكون جواز التحيض بالأول متيقنا، بل يلزم الاحتياط في كلا الدميين، للعلم إجمالا بوجوب التحيض بأحدهما.

و كذا لو علم إجمالا بحيضه أحد الدميين واقعا، لخروجه عن المتيقن من الإجماع على جواز التحيض بالأول، لاحتمال اختصاصه بما إذا كان التحيض مقتضى الوظيفة الظاهرية، حيث وقع الخلاف في كونها تعيينيه أو تخيرييه، دون ما إذا كان التحيض مقتضى الوظيفة الواقعية تبعا للحيض الواقعي المردد بين الدميين. فتأمل.

اللهم إلا أن يدعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على الحائض بين الدماء، و جواز الاقتصار في التحيض على أحدها في خصوص المقام أو مطلقا، فيكشف عن تشريع الوظيفة الظاهرية الواصلة لتعيين مورد التحيض، و لازم ذلك التحيض بالأول إذا لم يكن مقتضى العاده أو التمييز الثاني، و إلا فالتخير بينهما.

لكن لا مجال لتحصيل الإجماع على ذلك. بل يشكل تحصيله على وجوب التحيض بأحد الدميين إذا لم يعلم إجمالا بحيضيه أحدهما، لقله التعرض لذلك في كلماتهم.

و يقرب ابتناء فتاوى من تعرض له على فهم مضمونها من النصوص أو قاعده الإمكان، فمع ظهور عدم نهوضها بذلك يكون المرجع الأصل، و مقتضاه عدم حيضيه كلا الدميين مع الشك في حيضيتهما معا، لاستصحاب عدم الحيض، و الاحتياط بينهما مع العلم الإجمالى بحيضيه أحدهما.

هذا كله بناء على أن موضوع القاعده هو الإمكان المطلق و لو من حيثه الدم اللاحق، حيث يكون نسبه كلا الدميين إليه سواء و يتعارض التطبيقان، أما لو كان موضوعها الإمكان من غير حيثه الدم اللاحق، فتشمل الدم الأول لا غير، لا لمرجحه السبق الزمانى فى إعمال القاعده، بل لعدم مانع الدم الثانى من تحقق موضوعها فيه، و مع الحكم بحيضيته تمتنع حيضيه الثانى، و يخرج عن موضوع القاعده.

و يشهد به موثق سماعه المتضمن التحيض بالدم المتقدم على العاده، معللا بأنه ربما تعجل بها الوقت، حيث تقدم أنه من أدله القاعده، مع قوله عليه السلام فى ذيله: «فإن كان أكثر من أيامها التى كانت تحيض فيهن فلتربص ثلاثه أيام بعد ما تمضى أيامها، فإذا تربصت ثلاثه أيام و لم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضه» (١)، فإنه صريح فى تعيين ما بعد الاستظهار لأن يكون استحاضه و إن صادف أيام العاده، فضلا عما إذا لم يصادفها.

حيث يكشف ذلك عن عدم كون المراد بالتعليل المانع و لو من حيثه الدم اللاحق، بل من غير حيثته، و إلا لأوجب الاستمرار التوقف عن إعمال القاعده فى أول الدم.

و هو و إن اختص بمستمرة الدم، دون من تقطع عليها الدم، إلا- أن خصوصيه الاستمرار ملغيه عرفا بعد لزوم كون التعليل ارتكازيا، لعدم الفرق بينهما ارتكازا.

بل لعل تعيين أول الدميين غير المتصلين للحيضيه أولى من تعيين أولى قسمى الدم المستمر لها عرفا.

و لذا كان من القريب جدا فهم حكمه من جميع نصوص مستمره الدم الحاكمه

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

بكون ما بعد العشره أو مقدار العاده استحاضه و منها نصوص الاستظهار، فيستفاد منها كون الحيض هو الأول مع انقطاع الدم أيضا.

و لعله لذا له يشر في النصوص لمانعيه التقطع من البناء على حيضيه الدم الأول الظاهر في المفروغيه عن عدمها.

كما قد يشهد بذلك أيضا ما تقدم في مرسله يونس القصيره من تفريع حيضيه الأول بتمامه، دون تمام الثاني على الحكم بأن أقل الطهر عشره أيام، لظهوره في أن تحديد أقل الطهر بالعشره لا يقتضى التوقف عن تعيين الحيض من الدمين، بل عن حيضيه تمام الثاني، و لزوم الحكم بحيضيه خصوص ما لا ينافى حيضيه الأول منه.

بل الإنصاف أن ملاحظه ذلك مع صحيح صفوان و نصوص مستمره الدم- و منها موثق سماعه- و نصوص التحيض بمجرد الرؤيه مع القرائن التي سبقت في المسأله الخامسه تقرب استظهار أن موضوع قاعده الإمكان هو الإمكان بلحاظ الموانع السابقه على الدم، دون اللاحقه له، كعدم استمراره ثلاثه أيام أو حيضيه الدم اللاحق الذي لا ينفصل عنه بأقل الطهر، فيكون مقتضى قاعده الإمكان الارتكازيه المفروغ عنها نصا و فتوى التحيض بالدم و عدم التعويل على الاحتمالات المذكوره، كما هو المناسب للارتكازيات العرفيه و التشريعيه في الجملة، خلافا لما سبق من قصور قاعده الإمكان عما لو احتمل عدم استمرار الدم ثلاثه أيام كما أشرنا إليه هناك.

و لعله لذا سبق من الجواهر دعوى ظهور كلمات الأصحاب فلى إطلاق التحيض بالأول هنا، كما سبق منا ظهورها في إطلاق التحيض بمجرد الرؤيه. و حينئذ لا تجرى القاعده في الدم الثاني لارتفاع موضوعها فيه مع جريانها في الأول.

و لو لم ينهض ذلك بمجموعه بالاستدلال في المقام فلا أقل من كونه مؤيدا لإطلاق صحيح صفوان و مرسله يونس المتقدمين. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

بقي في المقام أمران:

الأول: بعد ما سبق من كون الأول حيضا فلا إشكال في عدم حيضه الثاني لو كان بعد مضي عشرة أيام من رؤيه الأول.

و أما لو كان قبل ذلك فهل يحكم بعدم حيضته بتمامه - كما هو مقتضى إطلاق القواعد و محكى نهايه الأحكام حيضه الأول خاصة - أو بحيضه ما صادف منه العاده - كما في جامع المقاصد و الروض - أو ما كان قبل مضي عشرة أيام؟

ففي مرسل داود المتقدم: «إذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلت، فإذا رأَت الدم فهي مستحاضه» (١)، و في موثق سعيد بن يسار المتقدم فيمن ترى بعد طهرها الشىء من الدم الرقيق: «تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثم تصلى» (٢)، و تقدم في مرسله يونس القصيره أنها تتحيز إلى تمام العشره (٣).

و لعل مقتضى الجمع بينها بضميمه نصوص الاستظهار، التحيز في غير ذات العاده إلى العشره، و في ذات العاده إلى مقدارها جزما و بما زاد عليها بيومين أو ثلاثة أو إلى تمام العشره مع استمرار الدم من باب الاستظهار الذى يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

الثاني: قد تضمن صحيح يونس بن يعقوب فيمن ترى الدم ثلاثة أيام أو أربعة و الطهر كذلك مكررا التحيز بكل دم إلى شهر «٤»،

و كذا صحيح أبى بصير فيمن ترهما خمسة أيام أو ترى الدم أربعة و الطهر سته كذلك (٥).

و قد أفتى بمضمون الثانى فى المقنع و الفقيه. و ربما نسب للمبسوط و النهايه.

لكنه قال فى المبسوط بعد أن ذكر شروط الحيض و العاده و أنها قد تتقدم: «فإن اختلط عليها أيامها، فلا يستقر لها على وجه واحد تركت الصوم و الصلاه كلما رأَت

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض، حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض، حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض، حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض، حديث: ٣.

ص: ٢٤١

الدم، و كلما رأَت الطهر صلت إلى أن تستقر عاداتها».

وقال في النهاية: «فإن كانت امرأه لها عادة إلا أنها اختلقت عليها العادة واضطربت و تغيرت عن أوقاتها و أزمانها فكلما رأَت الدم تركت الصوم و الصلاة، و كلما رأَت الطهر صلت و صامت إلى أن ترجع إلى حال الصحة. و قد روى أنها تفعل ذلك ما بينها و بين شهر ثم تفعل ما تفعله المستحاضه».

ثم ذكر بعد ذلك شروط الحيض و ظاهرهما لزوم الخروج عن العادة بالدم المخالف لها، لا حيضيه الدم المخالف لشروطه المقرر.

نعم، ذيل كلام النهاية مشعر بنظره للصحيحين. لكنه قد يكون لحملهما على ما يناسب ما سبق منه، و ليس بنحو يخرج به عن إطلاق ما ذكره من حدود الحيض. فلاحظ.

و كيف كان، فإن حمل الصحيحان على أن جميع الدماء حيض واقعا و جميع النقاءات طهر واقعا- كما يظهر من الحدائق- كانا مخالفين لما تضمن أن الحيض الواحد لا تكون في أكثر من عشرة أيام أو لما تضمن أن أقل الطهر بين الحيضتين عشرة أيام، كما ذكرناه عند الكلام في حكم النقاء المتخلل بين الدميين.

مضافا إلى عدم خصوصيه الشهر في ذلك ارتكازا، لتبعيه الحيض الواقعي لمزاج المرأه من دون خصوصيه للشهر.

و إن حملا- على أن كلا- من الدماء حيض ظاهرا و ليس الحيض الواقعي إلا- ما لا- ينافي ما سبق- كما يظهر من الشيخ في الاستبصار و استحسنه في المعبر، و قد يناسبه ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من حملهما على المتحيره- فإن كان مع عدم وجوب القضاء مع انكشاف عدم الحيض فهما و إن كانا غير منافيين للعلم الإجمالي بعدم حيضيه بعض الدماء، لعدم الابتلاء بأحكام كل منها عند الابتلاء بالآخر.

إلا أنه- مع منافاته لعموم وجوب القضاء، و لا سيما مع التصريح بوجوبه في مرسله يونس القصيره فيمن تحيضت يومين و لم يتم لها ثلاثه أيام في ضمن العشره «١» - يبعد بناء الأصحاب عليه جدا.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و إن كان مع وجوب القضاء كانا منافيين للعلم الإجمالى المنجز بسبب الابتلاء بأحكام الدم السابق عند خروج اللاحق، فلا بد من حملهما على عدم التعبد بحيضيه الدم، بل خصوص ترك الصلاة حاله احتياطا لاحتمال الحيض، لأنه أهم من الاحتياط بفعلها لاحتمال عدمه، بناء على أن حرمة الصلاة على الحائض ذاتيه و أنها تعم فعلها برجاء المطلوبيه، أو لتعذر الاحتياط بفعلها لاعتبار الجزم بالنيه.

و هو- مع ما فيه من التكلف- لا- يناسب إهمال التنبه على وجوب القضاء جدا. و من هنا كان مضمونهما غريبا فى نفسه غير مناسب للعمومات و القواعد المعول عليها عند الأصحاب.

و لذا يشكل الاعتماد عليهما، و لا سيما مع مخالفتها لصحيح صفوان و مرسله يونس و موثق سعيد بن يسار و مرسل داود المتقدمه، فإنها صريحه فى التحيض بالدم الأول دون ما بعده مما لا تجتمع حيضيته مع حيضيته.

و لا- مجال لحمل الصحيحين على ما لو علم باستمرار التقطع إلى الشهر فما زاد و حمل غيرهما على عدم دوامه، لبعده العلم بذلك جدا، و لقوه ظهورهما فى توقع الانقطاع قبل الشهر و أن التحيض بالدم إلى تمام الشهر لاحتمال ذلك، فلا يلزم من الاحتياط لاحتمال الحيض التفريط بالصلاه كثيرا.

كما لا- مجال لحمل النصوص الأخر على خصوص ما لو علم بعدم تقطع الدم و عوده أكثر من مره واحده، لبعده العلم بذلك أيضا.

على أن تكرر السؤال فى صحيح يونس عن كل مره و إطلاق الجواب فيها من دون نظر لغيرها و عدم السؤال عن صورته التكرر مره واحده يجعله كالصريح فى عدم دخل استمرار التقطع فى الحكم.

و من هنا كان التعارض بينهما و بين النصوص الأخر مستحكما، و لا ينبغى التأمل فى ترجيح تلك النصوص لمطابقه مضمونها للقاعده و التعويل عليها بين الأصحاب. فلاحظ.

مسأله ٨: إذا تخلل بين الدمين أقل الطهر كان كل منهما حيضا مستقلا

(مسأله ٨): إذا تخلل بين الدمين أقل الطهر كان كل منهما حيضا مستقلا (١)، سواء أ كان كل منهما أو أحدهما فى العاده أم لا (٢)، و سواء

(١) كما فى المبسوط و الوسيله و الشرائع و القواعد و التذكرة و الروض، و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه.

و يقتضيه عموم قاعده الإمكان المصرح بها فى كلماتهم و معاهد إجماعاتهم. بل لا إشكال فيه فى الجملة على ما يأتى.

و أما ما تضمن أن ما يرى بعد العشره فهو من حيضه مستقبلة الذى تقدم فى أول الفصل فيظهر الإشكال فى الاستدلال به مما تقدم هناك. فراجع.

(٢) أما إذا لم تكن المرأة ذات عاده فلظهور كلماتهم فى بيان العاده بلحاظ الشهر الحيضى الذى أقله ثلاثه عشر يوما فى المفروغيه عنه. و منه يظهر مفروغيتهم عنه لو كان كل منهما فى العاده المذكوره، لأنه أولى من ثبوته قبلها.

و يقتضيه فيهما موثق السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال فى امرأه ادعت أنها حاضت فى شهر واحد ثلاث حيض، فقال: كلفوا نسوه من بطانتها أن حيضها كان فيما مضى على ما ادعت، فإن شهدن صدقت، و إلا فهى كاذبه» (١).

و أما لو كان كل منهما فى العاده بلحاظ الشهر الهلالى المستلزم للفصل بين الدمين بعشرين يوما أو أكثر فهو المقطوع به من النصوص و الفتاوى، إذ لا ريب فى انعقاد العاده به المستلزم للتحيض بما يرى فى كل شهر قبل انعقاد العاده و بعده.

و أما لو كانت ذات عاده فخالف أحد الدمين أو كلاهما عاداتها فهو مقتضى ما سبق من المبسوط و النهايه من أن من اختلطت عاداتها تحيض كلما رأت الدم، لتوقف اختلاط العاده على مخالفتها فى أول الأمر، بل صرح فى المبسوط بأن من رأت الدم فى عاداتها ثم طهرت عشره أيام و رأت بعدها صفره تحيضت بها، لأنها قد استوفت أيام الطهر.

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ٣.

أ كان كل منهما أو أحدهما واجدا للصفات أم لا (١) على الأقوى.

و يقتضيه فى غير الصفرة ما عرفت من عموم قاعده الإمكان. و أما الصفرة فقد سبق المنع من التحيض بها فى غير أيام العاده أو قبلها بيومين مطلقا.

لكن فى المستند: «لو رأت فى العاده و انقطع عليها أو على غيرها و طهرت أقل الطهر ثم رأت فى ذلك الشهر بعدد العاده أيضا، فإن كان ذلك لها عاده تحيضت بهما، و كان كل حيضا، و إن لم يكن عاده لها فالمشهور فيه ذلك أيضا. و الحق التحيض بأيام العاده خاصة و إن كان التمييز لغيرها»، و يناسبه ما يظهر من الغنيه من إطلاق الرجوع للعاده بعد انعقادها. و كأنه لإطلاق حجيه العاده، و لموثق السكونى المتقدم.

و يشكل بما تقدم فيما لو تردد الدم بين ما فى العاده و غيره من إنكار عموم حجيه العاده لإثبات حيضيه ما فيها، فضلا عن نفي حيضيه ما فى غيرها.

كما أن موثق السكونى وارد لبيان عدم تصديق المرأه مع عدم إحراز موافقه ما تدعيه لمقتضى العاده، و هو مختص بمورد يرجع فيه إليها كالعده، و لا ينافى كون الدم حيضا شرعا، فيجب عليها ترتيب أحكامه فى حقها.

و لذا لا إشكال فى إمكان انعقاد العاده على ذلك بعد العدم و إن لم تصدق فى دعواه إلا بعد انعقادها. ثم إن مفاد عمومات العاده- لو تمت- عدم مخالفه العاده الشرعيه المنعقده باتفاق الشهرين الهلاليين، و مفاد الموثق لزوم سبق العاده العرفيه بمده معتد بها.

(١) كما هو صريح ما تقدم من المبسوط و مقتضى إطلاق غيره. و تقتضيه قاعده الإمكان المصرح فى كلماتهم بعمومها لفاقد الصفه.

لكن سبق قصوره عن خصوص الصفرة فى غير أيام العاده أو قبلها بيومين.

كما أن من يرى قصوره عن فاقد الصفات مطلقا لا بد له من البناء على عدم حيضيه الفاقد فى المقام إذا كان فى غير العاده، كما صرح به فى المدارك.

إذا انقطع دم الحيض لدون العشره، فإن احتملت بقاءه فى الرحم وجب الاستبراء

الفصل السادس إذا انقطع دم الحيض لدون العشره، فإن احتملت بقاءه فى الرحم (١) استبرأت بإدخال القطنه (٢).

(١) أما لو علمت بأحد الأمرين فلا استبراء عليها، كما صرح به غير واحد و حكى عن جماعه، لظهور النصوص الآتية فى كون وجوبه طريقاً لمعرفة حال الدم لا نفسياً، و لا غيراً لشرطيته فى صحه الغسل و الصلاه و نحوهما.

و مقتضى إطلاق النصوص عدم الاكتفاء بالظن بعدم بقاءه فى الرحم و لو استند لعاده أو نحوها، بل و لا بالاطمئنان بناء على ما هو الظاهر من عدم حجيته فى نفسه. فلاحظ.

(٢) كما صرح به الأصحاب بنحو يظهر منهم الوجوب، بل هو صريح جملة منهم، و استظهر فى الحدائق عدم الخلاف فيه، و عن الذخيره نسبته للأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه سوى ما عساه يظهر من المنقول عن الاقتصاد للتعبير بلفظ: (ينبغي) المشعر بالاستحباب».

و لعله لذا نسبه فى كشف اللثام لظاهر الأكثر. لكن تنزيل ما فى الاقتصاد على الوجوب ليس بعيداً.

و يقتضيه صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه فإن خرج فيها شىء من الدم فلا تغتسل، و إن لم تر شيئاً فلتغتسل. و إن رأيت بعد ذلك [صفرة. فى، يب] فلتوض [فلتوضاً. فى، يب] و لتصل» «١»، و مرسل يونس عن أبى عبد الله عليه السلام: «سئل عن امرأه انقطع عنها الدم

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض، حديث: ١.

فلا تدري أظهرت أم لا؟ قال: تقوم قائما و تلزق بطنها بحائط و تستدخل قطنه بيضاء، و ترفع رجلها اليمنى، فإن خرج على رأس القطنه مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر، و إن لم يخرج فقد طهرت تغتسل و تصلى» (١)، و قريب منه موثق سماعه (٢).

و الظاهر حجيه المرسل لعين ما تقدم فى مرسلته القصيره عند الكلام فى اعتبار التوالى فى أقل الحيض، بل يزيد عليها بأن إبراهيم بن هاشم رواه عن إسماعيل بن مرار و غيره عن يونس و اقتصر على إسماعيل بن مرار فى المرسله.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم و سيدنا المصنف قدس سرهما من أن ظاهر الأخيرين بيان طريق العلم بانتفاء الحيض من دون دلالة على وجوبه عليها.

فيشكل بأن ظاهر السؤال عن المرأه المذكوره هو السؤال عن وظيفتها الشرعيه، لاعن قضيه واقعيه متعلقه بها لا يرجع فيها للشارع بما هو شارع.

و لذا لو أجاب عليه السلام بجواز الاعتماد على الأصل كان مناسبا للسؤال لا إعراضا عنه.

و من هنا لم يعهد التوقف منهم فى دلالة ما ورد عند الاشتباه بالقرحه (٣) على وجوب الفحص مع مشابهته للحديثين فى اللسان.

نعم، يتم ما ذكره فى خبر شرحبيل الكندى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: كيف تعرف الطامث طهرها؟ قال: تعمد برجلها اليسرى على الحائط و تستدخل الكرسف بيده [كذا] اليمنى، فإن كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف» (٤).

و منه يظهر أن وجوب الاستبراء كما يمنع من الاعتماد على انقطاع الدم فى البناء على الطهر - الذى يكفى فى المنع عنه الاستصحاب - كذلك يمنع من البناء على الحيض عملا - باستصحابه، كما هو مقتضى إطلاق من علق وجوب الاستبراء على انقطاع الدم، بل ادعى سيدنا المصنف قدس سره أنه ظاهر الكل.

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض، حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض، حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب الحيض، حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض، حديث: ٣.

لأن ذلك مقتضى إطلاق الموثق والمرسل، فلا يهم معه عدم ظهور الصحيح إلا في الأول لتعليق الأمر بالاستبراء فيه على إرادته الاغتسال، لا على انقطاع الدم، فلا ينافى جواز ترك الاغتسال والبناء على بقاء الحيض بدونه عملاً بالاستصحاب.

لكن سيدنا المصنف قدس سره - مع اعترافه بذلك - قال: «اللهم إلا - أن يكون النقاء الظاهري طريقاً عرفاً بالإضافة إلى إلغاء الاستصحاب، ويكون قوله عليه السلام: «إذا أرادت أن تغتسل» إمضاء له في الجهة المذكورة، لا - بالإضافة إلى ثبوت النقاء الباطني».

وهو كما ترى، لأن طريقه النقاء الظاهري عرفاً بالإضافة إلى إلغاء الاستصحاب إما لبناهم على كونه معياراً في الطهر، أو على حجته على النقاء الباطني، أو لتخليهم ملازمته له، فمع كون الأمر بالاستبراء ردعاً عن الأولين وتنبهها لخطأ الأخير لا - وجه لاستفاده إمضاء إلغاء الاستصحاب من قوله عليه السلام: «إذا أرادت..».

ومثله ما احتمله شيخنا الأعظم قدس سره من عدم جريان الاستصحاب المذكور، لأصالة عدم حدوث دم في الرحم وعدم جريان أصالة البقاء في الأمور التدريجية.

إذ فيه: أن كون خروج الدم من الرحم تدريجياً لتباين أجزاء الدم - المستلزم لمباينه خروج كل منها لخروج الآخر حقيقة وليست الوحده بينها إلا عرفيه بسبب اتصال الأجزاء - لا يستلزم كون الحيض تدريجياً، بل الظاهر أن الحيض صفة بسيطة عرفاً مستمرة تنتزع للمرأة من خروج الدم لا عين خروجه، فلا يكون استصحابه مبني على الاستصحاب في التدريجيات.

كما لا يكون محكوماً لاستصحاب عدم حدوث الدم في الرحم، لأن التلازم بينهما خارجي لا شرعي، فرفع اليد عنه به يبتنى على الأصل المثبت.

بل حيث كان موضوع الأحكام هو الحيض جرى استصحابه دون استصحاب عدم حدوث الدم في الرحم، لعدم الأثر له.

وكذا حال ما يظهر منه قدس سره من الإشكال في دلالة الصحيح على الوجوب بأنه مسوق لبيان وجوب الاستبراء عند إرادته الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال.

فإن مرجعه إلى حمل الأمر على الإرشاد الذي هو خلاف الأصل في أوامر الشارع. مع أنه موقوف على صحة الغسل مع وجود الدم في الباطن ثم بطلانه بخروجه للظاهر، وهو لا يناسب ظهور النصوص الأخرى في إناطه الطهر بالنقاء الباطني.

و مثل ذلك في الإشكال قوله بعد المناقشه في دلاله النصوص: «فالعمده فهم الأصحاب. و يمكن أن يؤيد بدعوى أن الأصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعيه التي لا يعلم غالبا إلّا بالفحص هو وجوب الفحص».

لعدم وضوح حجيه فهم الأصحاب في المقام، و عدم تماميه المؤيد المذكور بعد إطلاقات أدله الأصول.

اللهم إلا- أن يقال: إطلاقات أدله الأصول و إن كان مسلما إلا- أن البناء على ذلك في خصوص المقام لا يناسب المرتكزات العرفيه و المتشرعيه بل النصوص المتضمنه ترتيب أحكام الطهر بانقطاع الدم و رؤيه الطهر، إذ لو لم يكن الانقطاع الظاهري دافعا للفحص لزم عدم العمل بتلك الأحكام كثيرا، و هو ما تأباه المرتكزات و النصوص المذكوره، خصوصا قوله عليه السلام في مرسله يونس الطويله: «فإن انقطع الدم في أقل من سبع أو أكثر من سبع فإنها تغتسل ساعه ترى الطهر و تصلى» (١).

و لعل هذا هو منشأ البناء العرفي على وجوب الغسل بالنقاء الظاهري الذي يظهر من صحيح محمد بن مسلم ابتناء إرادته الغسل عليه.

و التنبيه في نصوص الاستبراء إلى عدم ملازمته للطهر لا يرجع إلى جواز التسامح في الغسل لاحتمال عدم الطهر، بل إلى لزوم التأكد منه قبله لا غير، فالصحيح المذكور و إن لم يكن ظاهرا في إمضاء ذلك- خلافا لما سبق من سيدنا المصنف قدس سره- إلا أنه لا ينهض بالردع عنه، فيتعين العمل عليه بعد ما عرفت من مطابقته للمرتكزات و النصوص. فتأمل جيدا.

و الذي تحصل من جميع ما ذكرنا: أن وجوب الاستبراء بنحو يمنع من الاكتفاء

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

بانقطاع الدم فى البناء على الطهر مقتضى الصحيح و المرسل و الموثق. مضافا إلى استصحاب الحيض. و بنحو يمنع من البناء على بقاء الحيض لاستصحابه مقتضى المرسل و الموثق المؤيدين بما سبق.

هذا و قد اقتصر فى المقنع فى الأمر بالاستبراء على ما إذا رأت الصفرة و الشىء و لا تدرى أ طهرت أم لا، مع ذكر الكيفيه الخاصه له التى تضمنتها بعض النصوص السابقه و غيرها.

و لعله للمحافظة على مضمون النص لا- لتقييد وجوبه بذلك، أو لاختصاص الكيفيه المذكوره به و إن كان وجوب أصل الاستبراء مطلقا، نظير ما يأتى من الفقيه، و إلا أشكل ما ذكره بمخالفته لإطلاق بقيه النصوص.

ثم إن فى صحيح أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السّلام: «أنه بلغه أن نساء كانت إحداهن تدعو بالمصباح فى جوف الليل تنظر إلى الطهر، فكان يعيب ذلك و يقول: متى كان النساء يصنعن هذا» (١) و صحيح ثعلبه عن أبى عبد الله عليه السّلام: «أنه كان ينهى النساء أن ينظرن إلى أنفسهن فى المحيض بالليل و يقول: إنها قد تكون الصفرة و الكدره» (٢).

و مقتضاهما عدم وجوب الاستبراء بالليل، بل ينتظر فيه النهار.

و دعوى: أن مقتضى التعليل فى الثانى كون النهى لاحتمال التباس الأمر بسبب ظلمه الليل، فلا ينافى وجوبه مع شدة النور بالنحو الذى لا التباس معه، كما هو الحال فى عصورنا بسبب الكهرباء.

مدفوعه: بأن المرأه حيث لا- تحتل الاشتباه حتى مع ضعف النور، بل تقطع بأحد الأمرين، فلا مجال لجعل الاشتباه موضوعا يكون عليه المدار فى العمل، بل لا بد من كون توقعه حكمه تدعو الشارع إلى النهى عن الاستبراء بالليل لسد باب الاشتباه، مع كون الموضوع هو الليل بإطلاقه، من دون فرق بين قوه النور و ضعفه.

و الأمر محتاج للتأمل.

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الحيض، حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الحيض، حديث: ٢.

فإن خرجت ملوثة و لو بصفره بقيت على الحيض، كما سيأتي (١) و إن خرجت نقيه اغتسلت و عملت عمل الطاهر (٢)، و لا استظهار عليها هنا (٣) حتى مع ظن العود (٤)

(١) و يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) قطعاً، كما في الجواهر، و هو إجماعى كما في المدارك و المستند. و تقتضيه النصوص المتقدمة و غيرها مما تضمن الطهر و الأمر بالغسل و الصلاة بانقطاع الدم.

و هي محمولة على ظاهرها من الطهر الواقعى مطلقاً بناء على أن النقاء المتخلل بين الدميين بحكم سائر أفراد الطهر.

أما بناء على أنه بحكم الحيض فيتعين حملها على صورته عدم عود الدم، أو على الطهر الظاهرى، الذى هو المتعين فى بعض النصوص الواردة فى صورته عود الدم أو احتمالاً، كمرسل داود المتقدم «١» و خبر على بن جعفر فيمن ترى الدم اليوم و اليومين و الساعه و الساعتين و ينقطع عنها مثل ذلك «٢» و مرسله يونس القصيره فيمن تراه اليوم و اليومين «٣»، على ما تقدم عند الكلام فى حكم النقاء المتخلل بين الدميين.

فراجع. و يأتي تمام الكلام فى ذلك.

الكلام فى الاستظهار مع النقاء و احتمال العود فى ضمن العشره

(٣) الكلام فى الاستظهار مبنى على أن النقاء المتخلل بين الدميين بحكم الحيض، و لا- موضوع له بناء على ما تقدم من أنه كسائر أفراد الطهر، كما لا يخفى.

(٤) خلافاً للدروس فحكم بالاستظهار حينئذ، بل يظهر من السرائر وجود قول به مع النقاء من دون تقييد بالظن، و حكاة فى جامع المقاصد و الروض و محكى الذكري عن ظاهر المختلف، و ظاهر السرائر أنه مقتضى بعض أخبار الآحاد.

و لا يخفى أن نصوص الاستبراء السابقه إن حملت على الحكم الظاهرى فى

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

فرض الشك في العود كان مقتضى إطلاقها عدم جواز الاستظهار مع ظن العود، فضلا عما دونه من الاحتمال.

و الأخبار المشار إليها في السرائر لو وجدت غير تامه الحجيه في نفسها، فضلا عن أن تنهض بمعارضه تلك النصوص.

و إن حملت على الحكم الواقعي - كما لعله الظاهر منها، لعدم الإشاره فيها للشك في العود - لزم تقييدها بناء على أن النقاء المتخلل بين الدميين بحكم الحيض - بغير صورته العود، فيكون التمسك بها مع احتمالها تمسكا بالعام في الشبهه المصدقيه من طرف الخاص الذي لا يجوز على التحقيق.

فالعمده في المقام استصحاب عدم عود الدم، حيث يحرز به أن النقاء طهر بناء على ما هو الظاهر من جريان الاستصحاب بلحاظ الأزمنه المستقبلة.

و دعوى: أن المستصحب هو الحيض، لليقين به سابقا و الشك في ارتفاعه مع النقاء، لاحتمال العود.

مدفوعه بأنه لا معنى لاحتمال الحيض مع النقاء، لأن الحيض منوط عرفا بظهور الدم و مقابل للنقاء، غايه الأمر أنه يحتمل كونه بحكم الحيض، على ما سبق توضيحه عند الكلام في حكم النقاء المذكور، و حيث كان جريان أحكام الحيض عليه مشروطا بعدم عود الدم كان مقتضى استصحاب عدمه عدم جريانها.

على أنه لو كان الحيض من الأمور الجعليه القابله لأن تستصحب في المقام فحيث كان موضوعه النقاء المتخلل بين الدميين كان استصحاب عدم عود الدم محرزاً لعدم الحكم بالحيضيه على النقاء و حاكما على استصحاب الحيض.

نعم، لو كان مرجع الحكم بحيضيه النقاء إلى التصرف في مفهوم الحيض بإرادته ما يعم النقاء المذكور منه من دون حكم به و لا بأحكامه عليه، كان ملازماً لعدم عود الدم و لم ينهض استصحاب عدم العود بإحراز عدمه، بل يجرى استصحابه لا غير، إلا أنه لا يظن منهم البناء على ذلك.

على أن حمل نصوص الاستبراء على الحكم الواقعي لا ينافي استفاده الحكم الظاهري من النصوص الواردة في صورته عود الدم أو احتمالها التي تقدمت الإشارة إليها آنفاً، فيرفع بها اليد عن الاستصحاب المذكور.

هذا وفي المدارك: «و لو اعتادت النقاء في أثناء العاده ثم رؤيه الدم بعده فالظاهر عدم وجوب الغسل معه، لا طراد العاده، و استلزام وجوبه الحرج و الضرر بتكرار الغسل مع تكرار النقاء. و يحتمل الوجوب للعموم و احتمال عدم العود». و حكى ذلك عن غيره.

لكن اطراد العاده بعد ما لم يكن قطعياً لا- يكفي ما لم تثبت حجيتها في ذلك، و لا دليل عليها، لاختصاص دليل انعقادها في الرجوع إليها في مقدار دم الحيض، لا مقدار جلوس المرأة، فضلاً عن غير ذلك، كعود الدم بعد انقطاعه. فراجع ما تقدم في الفرع السادس من فروع العاده.

و لزوم الحرج و الضرر بتكرار الغسل غير ظاهر، و لذا لم يذكر مانعاً من وجوبه بناء على كون النقاء المتخلل بين الدميين بحكم الطهر. مع أنه لو تم لا يوجب القطع بحجيه العاده في ذلك، لعدم شيوع الابتلاء بذلك بنحو يستلزم وضوح الحال من السيره التي لا تبتنى على الحرج و الضرر.

و أما عموم أدله نفيهما فالاستدلال به موقوف..

أولاً: على نهوضه بتشريع الحكم الذي يتدارك به الضرر، كالحجيه في المقام، و إلا فمجرد رفع وجوب تكرار الغسل المفروض كونه حرجياً أو ضرورياً لا يقتضى عدم وجوبه بالنقاء الأول، بل يكفي فيه عدم وجوبه بالثاني.

و ثانياً: على أن موضوعه الحرج و الضرر النوعيان، لأنهما المعلومان في المقام دون الشخصيين، لفرض عدم العلم بعود الدم ليعلم بتكرار الغسل الذي قد يستلزم الحرج و الضرر. و كلا الأمرين ممنوع، على ما حقق في محله.

ثم إنه قال في المستند في حكم من انقطع دمها: «و لا استظهار حينئذ، وفاقاً للمعظم لمرسله داود و غيرها، خلافاً لشاذ لا يعبأ به، لبعض إطلاقات الاستظهار،

إلّا مع اعتياد تخلل النقاء على وجه تطمئن بعوده (١) فعلها الاحتياط بالغسل و الصلاة. و الأولى لها فى كيفية إدخال القطنه (٢)

الواجب تقييده بما مر». فإن كان مراده الاستظهار مع احتمال العود الذى يحكم معه بحيضه النقاء عندهم كان مما نحن فيه. لكنه لا- يناسب ما يظهر منه فى أحكام الاستبراء من عدم القول بالاستظهار مع النقاء إلا مع اعتياد العود للظن معه به، لا لاطلاقات الاستظهار.

و إن كان مراده الاستظهار مع عدم احتمال العود فلم أعثر عاجلا على من أشار إلى القول المذكور، و كيف يمكن القول بذلك مع صراحه نصوص الاستبراء و غيرها فى ترتيب أحكام الطهر بانقطاع الدم و تحقق النقاء.

كما لم أعثر عاجلا- على إطلاق ينهض بتشريع الاستظهار مع انقطاع الدم، بل لما كان الاستظهار طلب ظهور الحال فموضوعه الشك فى الحيض، و هو غير حاصل مع انقطاع الدم و القطع بعدم عوده.

(١) فقد استشكل فى وجوب الغسل حينئذ فى العروه الوثقى- كما هو ظاهر المتن- و قوى عدمه بعض الأعظم فى حاشيته عليها. قال فى الجواهر: «فإن تكليفها بالغسل حينئذ مع ذلك لا يخلو من تأمل بل منع للشك فى شمول الأدله لمثلها». و كأنه راجع إلى دعوى انصراف الإطلاقات عن هذه الصورة.

لكن لا- وجه لانصرافها عنها مع كون العود أمرا مغفولا- عنه فى مقام ورود الاطلاق، مبنيا على القول بأن النقاء المتخلل بين الدميين حيض، الذى هو محل بحث و كلام. مع أنه لو تم انصرافها كفى استصحاب عدم عود الدم فى وجوب الغسل.

نعم، يتجه ذلك بناء على حجيه الاطمئنان فى نفسه. لكنه لا يختص بصوره الاعتياد.

كيفية الاستبراء

(٢) اقتصر غير واحد فى بيان كيفية الاستبراء على إدخال القطنه، و مقتضى إطلاقه عدم اعتبار كيفية خاصه له، كما هو المصرح به فى المدارك و غيرها، و حكاها فى

الجواهر عن جماعه، و يقتضيه إطلاق صحيح محمد بن مسلم.

لكن فى المقنع: «و إذا رأته الصفره أو الشىء و لا تدرى أ طهرت أم لا فلتلصق بطنها بالحائط و لترفع رجلها اليسرى، كما ترى الكلب يفعل إذا بال و تستدخل الكرشف ...»، و اقتصر فى المسالك فى كفيته على روايه شرحبيل الكندى، و فى المدارك و المفاتيح أن الأولى اختيارها.

لكن لا وجه لترجيح الروايه المذكوره مع ضعف سندها و قوه سند غيرها.

هذا و المهم الكلام فى أن الجمع بين الصحيح المطلق و النصوص المقيده هل هو بالتقييد، أو بحمل النصوص المقيده على الاستحباب؟

و الأول و إن كان هو مقتضى الجمع العرفى فى أمثال المقام، إلا أنه قد يتعين الثانى بلحاظ كثره القيود المذكوره فى النصوص و عدم انصراف الذهن إليها مع احتياجها للعنايه فى مقام العمل، فلو كانت لازمه لم يناسب إهمالها فى صحيح محمد بن مسلم الوارد فى مقام التنبيه للاستبراء ليعمل عليه المناسب لاستكمال بيانه.

و لا سيما مع إهمال المشهور التنبيه إليها، حيث يبعد خطؤهم فى كفيته الاستبراء مع كثره الابتلاء به و شيوعه.

اللهم إلا أن يقال: لما لم تكن مطلوبيه الاستبراء نفسيه بل طريقه لاستكشاف حال الدم فالخصوصيات المذكوره فى نصوص التقييد إن لم تكن دخيله فى الاستكشاف لزم عدم مطلوبيتها حتى استحبابا، فيكون ذكرها فى النصوص لأنها أحد الأفراد، و هو مما تأباه تلك النصوص جدا، و إن كانت دخيله فى الاستكشاف لزم من الاكتفاء بالخالى عنها كون النقاء مع الاستبراء ظاهريا لا قطعيا و أن ترتيب أحكام الطهر من دون يقين به، و هو مما تأباه المرتكزات، بل قد تأباه مرسله يونس و موثق سماعه، لأن المنساق منهما لزوم معرفه الطهر. فتأمل.

و من هنا قد يحمل الصحيح على التنبيه لما قد يغفل عنه من احتمال وجود الدم فى باطن الفرج فى عنق الرحم، لمناسبه الصوره المذكوره فيه للدم الذى يظهر على

الكرسف بمجرد إدخاله، و تحمل بقيه النصوص على ما لو احتمال لبعض الطوائى و المشبهات وجود بقاء الحيض فى داخل الرحم و عدم اندفاعه حتى لباطن الفرج لقلته أو لضعف الدفع أو نحوهما، لمناسبه الصوره المذكوره فيها للدم الذى يحتاج خروجه لضغط الرحم، و لا دخل لها بإخراج ما فى باطن الفرج للظاهر، بل يكفى فيه مجرد إدخال الكرسف.

كما قد يناسب ذلك ظهور السؤال فى تلك النصوص فى تحير المرأه فى معرفه الطهر مع أنه لو كان المشكوك لها وجود الدم فى باطن الفرج لم يخف عليها إمكان معرفته بإدخال القطنه و لم يحتج للسؤال.

و لا- ينافى ذلك إهمال هذه الكيفيه فى الصحيح و كلام المشهور، لأن المنظور فيها الوضع الطبيعى للمرأه من اندفاع ما فى رحمها و عدم احتباسه، و تحتاج إثارة احتمال احتباسه إلى عنايه.

هذا و فى الفقيه أطلق وجوب الاستبراء قبل الغسل مع الاقتصار فى كيفيته على إدخال القطنه، ثم قال: «و إذا رأأت الصفرة و التنتن فعليها أن تلتصق بطنها ...»

و ذكر الكيفيه الأخرى. و ظاهره النظر لموثق سماعه الآتى و تخصيص الكيفيه المذكوره بصوره رؤيه الصفرة و التنتن، كما سبق احتمالها فيما سبق من المقنع.

فإن كان مراده رؤيتهما المثيره لاحتمال احتباس الدم فى الرحم حملا للموثق عليه رجع إلى ما ذكرنا، و ناسب تعميمه لكل ما يثير الاحتمال المذكور.

و إن كان مراده رؤيتهما فى الظاهر مع الشك فى وجود الدم فى باطن الفرج فقد يستدل له بموثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: المرأه ترى الطهر و ترى الصفرة أو الشىء فلا تدرى أ طهرت أم لا؟ قال: فإذا كان كذلك فلتقم فلتلتصق بطنها إلى حائط و ترفع رجلها على حائط ...» (١).

لكن فيه: أنه لو تم وروده لاستكشاف وجود الدم فى باطن الفرج و غض

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٤.

أن تكون لاصقه بطنها بحائط (١) أو نحوه (٢)، رافعه إحدى رجليها (٣)، ثم تدخلها (٤). و إذا تركت الاستبراء لعذر من نسيان أو نحوه و اغتسلت

النظر عما سبق منا، فالظاهر إلغاء خصوصيه مورد السؤال فيه، لعدم دخل رؤيه الأمور المذكوره في كيفية استكشاف الدم المذكور. و لا سيما مع إطلاق مرسل يونس و خبر شرحبيل. فلاحظ.

(١) كما تضمنه موثق سماعه و مرسل يونس. و لا يهم خلو خبر شرحبيل عنه، لضعف سنده.

(٢) من الأجسام المنتصبه العريضه الثابته، لفهم العموم لها من ذكر الحائط مع إلغاء خصوصيته عرفا.

(٣) كأنه لإطلاق موثق سماعه، و الاقتصار على اليمنى في مرسل يونس معارض بالاقتصار على اليسرى في خبر شرحبيل - بناء على ما هو الظاهر من أن المراد بقوله فيه: «تعمد برجلها اليسرى» أنها ترفعها - فيتساقطان أو يجمع بينهما بالتخير المطابق لإطلاق الموثق.

لكن خبر شرحبيل لا ينهض بمعارضه المرسل لضعفه، فينهض المرسل لتقييد الموثق، إلّا أن يستبعد تقييده به، لبعده إهمال مثل هذا القيد فيه لو كان دخيلا، لقوه ظهوره في استكمال بيان الكيفيه. فتأمل.

و مثله في ذلك التقييد بكون رفع الرجل على حائط، الظاهر في إرادته الاتكاء عليه بها، حيث تضمنه الموثق و خبر شرحبيل دون المرسل.

(٤) و في خبر شرحبيل أنها تدخلها باليد اليمنى، إلا أنه لا ينهض بالخروج عن إطلاق الموثق و المرسل، لضعف سنده، فيقوى حمله على كونه الأسهل بعد ما تضمنه من كون الرجل المرفوعه هي اليسرى. هذا و في الروض ذكر الصبر عند إدخال القطنه، و كأنه لانصراف النصوص إليه لمناسبه استكشاف الحال له.

و صادف براءة رحمها (١) صح غسلها (٢)، و إن تركته لا لعذر ففي صحه غسلها إذا صادف براءة رحمها وجهان أقواهما ذلك أيضا (٣).

(١) يعنى: فلا- بد من إحراز ذلك فى البناء على الصحه ظاهرا. أما لو لم تحرزها فلا مجال للبناء على الصحه بعد ما سبق من ظهور نصوص الاستبراء فى الوجوب الطريقي الراجع إلى عدم صحه العمل ظاهرا بدونه.

و دعوى: أن مقتضى قاعده الفراغ صحه الغسل، بناء على ما هو الظاهر من عدم اعتبار الالتفات لجهه الشك حين العمل.

مدفوعه بأن القاعده إنما تحرز صحه الغسل بمعنى تماميته المعبره فى ترتب الأثر المطلوب منه، و هو ارتفاع الحدث السابق عليه، و لا تحرز ارتفاع الحيض حين الغسل، بل مقتضى استصحاب الحيض حينه بقاء حدثه بعده.

و منه يظهر عدم التعويل على القاعده لو شك فى الاستبراء قبل الغسل. نعم، لو كان وجوب الاستبراء مقدما بلحاظ شرطيته فى الغسل مع الاكتفاء بالانقطاع الظاهري فى ارتفاع الحيض كان مقتضى قاعده الفراغ صحه الغسل و عدم الاعتناء باحتمال عدم تحقق شرطه. فتأمل.

(٢) فى الجواهر أنه ينبغى القطع بذلك، و نفى الإشكال فيه شيخنا الأعظم قدس سرّه.

و هو متجه بناء على ما سبق من كون الوجوب طريقيا، حيث يرجع إلى لزوم إحراز صحه الغسل من حيثيه براءة الرحم، فمع إحرازه بالوجدان لا وجه لعدم البناء على صحته.

أما لو كان مقدما لشرطيته فى الغسل، كما مال إليه فى الجواهر، فمقتضى إطلاق دليله شرطيته حال النسيان أيضا المستلزم لبطلان الغسل.

و ما ذكره قدس سرّه من أن احتمال الشرطيه التبعديه حتى بالنسبه إلى ذلك بعيد جدا، ناشئ من بعد كون الوجوب مقدما.

الكلام فيما لو لم تستبرأ

(٣) كما هو مقتضى ما سبق من كون الوجوب طريقيا. أما لو كان مقدما

و إن لم تتمكن من الاستبراء فالأقوى أنها تبقى على التحيض حتى تعلم النقاء (١). و إن كان الأحوط استحباباً لها الاغتسال (٢) في كل وقت تحتمل فيه النقاء (٣)

فاللازم البناء على البطلان، كما مال إليه في الجواهر مدعياً أنه قد يظهر من ملاحظه عباراتهم، و إن لم يتضح وجه استظهاره منها.

و كذا الحال بناء كون وجوبه نفسياً، حيث لا يمكن التقرب بال غسل حينئذ، لما فيه من رفع موضوع الاستبراء الواجب، المستلزم لتعذر امتثال التكليف به، فيكون مبعداً. نعم، هو يختص بصورة الالتفات لوجوبه.

الكلام فيمن تعذر عليها الاستبراء

(١) لقصور دليل وجوب الاستبراء عن صورته تعذره، فلا مانع من الرجوع فيها لاستصحاب الحيض الذي سبق جريانه في نفسه. و احتمال عموم مانعيه وجوب الاستبراء من الرجوع للاستصحاب المذكور لصورته تعذره في غير محله، على ما سبق نظيره في تعذر الاختبار عند الاشتباه بدم العذره و سبق هناك ما ينفع في المقام. فراجع المسأله الثانيه.

نعم، لو كان الجارى في المقام استصحاب عدم حدوث الدم في الرحم الذي سبق من شيخنا الأعظم قدس سرّه التعرض له لزوم البناء على الطهر و الاغتسال.

كما أنه بناء على عدم جريانهما معا يلزم الاحتياط بالجمع بين تكاليف الحائض و الطاهره، للعلم الإجمالى. و التخيير في مثل تمكين الزوج من الوطء عند مطالبته به، للدوران فيه بين المحذورين، على ما سبق نظيره في المسأله الثانيه.

(٢) مع القيام بتمام تكاليف الطاهر غير المنافيه للقيام بتكاليف الحائض، دون مثل تمكين الزوج من الوطء مع مطالبته به لأنه مخالفه لتكليف حال الحيض.

(٣) لاحتمال وقوع الغسل السابق حال الحيض، فيبطل و يحتاج لتجديد الغسل بتجدد النقاء المحتمل.

إلى أن تعلم بحصوله، فتعيد الغسل و الصوم (١).

(مسألة ٩): إذا استبرأت فخرجت القطنه ملوثة و لو بصفره فإن كانت مبتدئه أو لم تستقر لها عادة أو عادتها عشرة بقيت على التحيض (٢)،

(١) يعنى الذى احتاطت بالأتان به عند انقطاع الدم و تعذر الاستبراء، لو كان مما يقضى.

مسألة ٩: إذا استبرأت فخرجت القطنه ملوثة و لو بصفره

إشارة

(٢) أما مع التلوث بالدم فهو المتيقن من النص و الفتوى. و أما مع التلوث بالصفره فهو صريح المراسم و الروض، و مقتضى إطلاق التلطيخ و نحوه فى الوسيله و الشرائع و التذكرة و المنتهى و غيرها، كما هو الظاهر من إناطه الطهر بالنقاء فى النافع و القواعد و الإرشاد و الدروس.

بل لعله مراد بعض من عبر بخروج الدم ممن يرى عموم حيضيه الصفره فى أيام إمكان الحيض، لبعء خصوصيه ما يخرج بنفسه من دون استبراء فى ذلك. و هو متجه بناء على العموم المذكور.

كما يتجه عليه الاكتفاء بالكدره، كما هو ظاهر من سبق و صريح المراسم. لعدم الفرق بينهما فى العموم المذكور.

لكن سبق المنع من ذلك، و أن حيضيتها مختصه بما يرى فى العاده أو قبلها بيومين، فيلزم الاقتصار على ذلك. و لا سيما مع قرب انصراف الدم فى نصوص الاستبراء إلى غير الصفره، بل هو كالصريح من تقييده بالعبيط فى المرسل، و ما فى ذيل الصحيح من الحكم بالوضوء مع رؤيه الصفره بعد ذلك، و ما فى الموثق من فرض الشك فى الطهر مع رؤيتها.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من حمل ما فى ذيل الصحيح على ما يرى بعد مده الاستظهار أو بعد العشره، بعيد جدا، لرجوعه إلى إلغاء خصوصيه الصفره. مع أنه لا ينفع فى بقيه ما ذكرنا.

نعم، لا بد من الخروج عن ذلك لو كان الاستبراء فى أيام العاده، فيكتفى

إلى تمام العشرة (١) أو يحصل النقاء قبلها (٢).

بالصفرة، لحكومته ما دل على أن الصفرة في أيام الحيض حيض على هذه النصوص، ولا مجال لتقييده بهذه النصوص ولا سيما مع أن تنزيلها على غير أيام العادة أقرب عرفاً من تنزيله على ما يخرج بنفسه من دون إدخال قطنه، لابتداء الصفرة على الخروج بقطنه كثيراً.

ولا سيما مع ما سبق في صحيح ثعلبه «١» من تعليل النهي عن نظر المرأة إلى نفسها في الليل بأنها قد تكون الصفرة والكدره، لظهوره في المفروغية عن بقاء الحيض في الجملة مع الصفرة والكدره الخارجيتين بالاستبراء الذي هو المنصرف الشائع من نظر المرأة إلى نفسها في آخر الحيض. فلاحظ.

(١) يعنى: مع الانقطاع عليها. أما مع التجاوز عنها فسيأتى الكلام فيه في المسألة العاشرة إن شاء الله تعالى.

(٢) كما صرح به في المبتدأه في الشرائع والقواعد والإرشاد والتذكرة وغيرها، بل في المدارك أنه إجماعى ونسبه في الدروس لظاهر الأصحاب في الدور الأول لها.

و يقتضيه - مضافاً إلى عموم قاعده الإمكان، وإطلاق نصوص الاستبراء، وأولويته من إلحاق الدم المنفصل الذي يرى في ضمن العشرة - موقوف عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «المرأة إذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة عشرة أيام، ثم تصلى عشرين يوماً، فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاة ثلاثة أيام وصلت سبعة و عشرين يوماً» «٢» و قريب منه موثقه الآخر «٣».

و موقوف سماعه: «سألته عن الجارية أول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثة أيام يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة أيام سواء. قال: فلها أن تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة، فإذا انفق الشهران عدة أيام

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب الحيض، حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

سواء فتلك أيامها» (١).

و أظهر من ذلك ما لو كان عاداتها عشره أيام. و لا استظهار هنا و إن استمر الدم إجماعا، كما فى المستند. و يقتضيه جملة من النصوص (٢).

و أما المضطربه فجريان الحكم فيها مقتضى إطلاق المنتهى و ظاهر جامع المقاصد، بل لعل مراد من ذكر ذلك فى المبتدأه ما يعمها، لاقتصارهم فى مقابلها على ذات العاده.

و لعله لذا قال فى كشف الثام بعد ذكر حكم المبتدأه: «و لعل منها المضطربه عددا».

و يقتضيه - مضافا إلى ما تقدم من عموم القاعده، و إطلاق نصوص الاستبراء، و الأولويه - إطلاق موثق سماعه، بل هى متيقنه منه.

نعم، فى الدروس أنها تعتبر التمييز و الروايات فى جميع أدوارها.

فإن أراد أنها تعتبرهما مع تجاوز الدم العشره حتى بالإضافة إلى الدور الأول، حيث ينكشف عدم حيضيه ما زاد عليهما من العشره، و إن جاز لها ظاهرا التحيض فى الدور الأول بتمام العشره قبل انكشاف التجاوز، فهو لا ينافى ما سبق بناء على ما عرفت من أن محل الكلام عدم التجاوز، إلا أنه يكون مطابقا لما ذكره فى المبتدأه، مع ظهور كلامه فى الفرق بينهما بالإضافة للدور الأول.

و إن أراد أنها تعتبرهما من أول الأمر فلا تبني على حيضيه تمام العشره واقعا حتى مع عدم التجاوز، كان مخالفا لما سبق هنا، و كفى فى رده ما تقدم.

و إن أراد أنها لا تبني على حيضيه تمام العشره ظاهرا حتى ينكشف عدم التجاوز عن العشره فتتكشف حيضيه مجموعها، فالظاهر مخالفته لمساق كلماتهم و فقدته للدليل، بل هو مخالف لموثق سماعه الظاهر فى بيان الوظيفة الفعلية، و لنصوص الاستبراء المصرحة بالبناء على الحيضيه مع عدم النقاء، و لقاعده الإمكان بناء على ما سبق احتمالاه فى الدم المنقطع من أن موضوعها الإمكان بلحاظ الموانع السابقه على

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض.

و إن كانت ذات عاده دون العشره فإن كان ذلك الاستبراء فى أيام العاده فلا إشكال فى بقائها على التحيض (١). و إن كان بعد انقضاء العاده (٢) بقيت على التحيض استظهارا (٣).

الدم دون اللاحقه. فلاحظ.

الكلام فى الاستظهار

فى وجوب الاستظهار و عدمه لذات العاده بعد مضيها

اشاره

(١) لاتفاق نصوص الاستظهار و نصوص الاقتصار على قدر العاده التى يأتى الكلام فيها على التحيض فى أيام العاده. بل لعله المتيقن من إطلاق نصوص الاستبراء و قاعده الإمكان.

و يكفى فيها العاده العدديه و إن لم تكن وقتيه، بل يكفى لذات العاده الوقتيه و العدديه فيما لو تحيضت بالدم فى غير أيام عاداتها عدم مضي العدد، كل ذلك لإطلاق نصوص الاستبراء و بعض نصوص الاستظهار. و لا ينافى ذلك اختصاص بعضها بذات العاده الوقتيه و العدديه كنصوص الاقتصار على العاده، كما لا يخفى.

نعم، بناء على ما تقدم لا مجال للتحيض بالصفرة إلا فى ضمن العاده الوقتيه، لظهور نصوصها المتقدمه فيها، فلا تنفع العدديه فقط فى التحيض بالصفرة قبل انقضاء العدد. كما لا مجال للاستظهار مع الصفرة مطلقا و إن كانت العاده عدديه و وقتيه.

(٢) يعنى العدديه و إن لم تكن وقتيه، كما صرح به غير واحد، و نسب لتصريح جماعه، لظهور أدله الاستظهار فيها. و يأتى الكلام فى ذلك.

(٣) أما أصل مشروعيه الاستظهار لذات العاده فالظاهر عدم الإشكال فيه بينهم، و قد ادعى الإجماع عليه فى المعتبر و التذكرة و الحدائق و المستند و المفاتيح و محكى شرحه، و نفى الخلاف فيه فى جامع المقاصد.

و صريح الاستبصار و السرائر أنه واجب، كما حكاه غير واحد عن ظاهر المرتضى، بل هو ظاهر كل من ذكره و لم ينبه لعدم وجوبه. و لعله لذا نسبه فى كشف اللثام لظاهر الأكثر.

و تقتضيه النصوص الكثيره الوارده فى المستحاضه و فيمن يستمر بها الدم بعد وقتها «١» و النفساء «٢» التى لا يبعد تواترها إجمالاً و إن اختلفت فى قدره على ما يأتى التعرض لها، و ربما ادعى أنها تزيد على التواتر. و ظاهرها الوجوب، لورودها فى مقام بيان الوظيفه و سوقه فيها مساق الحيض فى العاده.

لكن فى جملة من النصوص أن مستمره الدم و المستحاضه تقتصر على أيام عاداتها «٣». و من ثم اختلفت أنظارهم فى الجمع بينها أو استحكام التعارض الذى ينبغى النظر معه فى المرجحات.

و المذكور فى كلماتهم وجوه..

الأول: حمل أخبار الاستظهار على الاستحباب،

كما احتمله فى التذكرة و اعتمده فى جامع المقاصد و الروض و محكى الذكري و البيان و غيرها، و عن شرح المفاتيح أنه المشهور، و نسبه فى الروض و محكى اللوامع للأكثر، و فى المدارك لعامة المتأخرين. و قد يرجع إليه ما فى المنتهى من أن الاستظهار ليس على الوجوب.

و يشكل بأن ظاهر كل من نصوص الاستظهار و نصوص الاقتصار على العاده كون مضمونها الوظيفه اللازمه، فالجمع المذكور تصرف فى كل منهما بلا شاهد. و إنما يتجه الجمع بالاستحباب مع الاقتصار فى أحد الطرفين على الترخيص.

مضافاً إلى إباء بعض نصوص الاقتصار الحمل المذكور، كقوله عليه السلام فى مرسله يونس الطويله بعد حكاية أمر النبى المبتدأه بالحيض ستة أيام أو سبعة: «لا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاه أياما و هى مستحاضه غير حائض» «٤» لظهوره فى أن الأمر بالزيادة فى ترك الصلاه على العاده التى هى أماره على كون ما زاد عليها

(١) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض و باب: ١ من أبواب الاستحاضه.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس.

(٣) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض، و باب: ١، ٢، ٣ من أبواب الاستحاضه.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

استحاضه مستنكر لا يصدر من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

هذا و ربما استشكل في الوجه المذكور بأنه لا معنى لاستحباب ترك العباده بعد فرض مشروعيتها الموقوفه على الأمر بها.

لكنه يندفع بأنه قد يتم لو كان الاستحباب واقعيًا، لا- في مثل المقام، حيث يكون ظاهريًا احتياطيًا لتجنب العباده حال الحدث المحتمل. مضافًا إلى أنه يكفي في استحباب الاستظهار ملاحظه بقيه أحكام الحائض.

الثاني: حمل أخبار الاستظهار على الإباحه،

كما جعله أحد وجهي الجمع في المعتبر، و قد يرجع إليه ما سبق من المنتهى، و عن الذخيره الجزم به.

و يشكل بأنه إن رجع إلى قصور نصوص الاستظهار عن إفاده الوجوب في نفسها بسبب ورود الأمر فيها مورد توهم الحظر لما فيه من احتمال التفريط بالعباده حال الطهر، أشكل بأنه كما يحتمل الحظر لذلك يحتمل الوجوب دفعا للتفريط بتكاليف الحيض المحتمل، فالأمر بالاستظه ار في النصوص ظاهر في لزومه ظاهرا مع تردد الواقع بالنحو المذكور.

و إن رجع إلى لزوم الخروج عن ظاهر نصوص الاستظهار و هو الوجوب و حملها على الجواز جمعا مع نصوص الاقتصار على العاده- كما هو ظاهر المعتبر و المنتهى- أشكل بأنه مستلزم للتصرف في كلتا الطائفتين بلا شاهد، كما مر في سابقه، سواء أريد بذلك استحباب الاقتصار على العاده أم إباحته أيضا.

و إن كان الوجه فيه ما سبق من امتناع استحباب الاستظهار فقد تقدم دفعه.

هذا مضافا إلى أن ما تقدم من مرسله يونس الطويله كما يأتي استحباب الاستظهار يأتي إباحته.

كما أن بعض نصوص الاستظهار آب عن إباحته، كموثق مالك بن أعين:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها و هي في نفاسها من الدم. قال:

نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عده حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس

بعد أن يغشاهما زوجها يأمرها فلتغتسل ثم يغشاهما إن أحب» (١) بناء على عدم الفرق بين الحيض و النفاس في ذلك، لقوه ظهوره في أن الاستظهار مانع للزوج من الوطء، و هو إنما يتجه مع مطلوبيته و لو استحبابا.

نعم، قد يظهر في إباحه الاستظهار صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن النفساء كم تقعد؟ فقال: إن أسماء بنت عميس أمرها رسول الله صلّى الله عليه و آله أن تغتسل لثمان عشره و لا بأس بأن تستظهر بيوم أو يومين» (٢).

لكنه مختص بمورده لو أمكن العمل به، و ليس الاستظهار فيه فيما بين العاده و العشره الذى هو محل الكلام، فلا يكون شاهد جمع بين نصوص المقام.

الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سرّه من رفع اليد عن ظهور كلتا الطائفتين فى الوجوب التعيينى و حملهما على الوجوب التخييرى،

لأنه مقتضى الجمع العرفى الذى لا يحتاج إلى شاهد، مع البناء على أفضليه الاستظهار لاختلاف أخباره فى مقداره، مع التعبير فى بعض نصوصه بالاحتياط (٣)، الراجع عقلا و نقلا.

و فيه: أن اختلاف أخبار الاستظهار فى مقداره قد يبيد إرادته الوجوب التعيينى منها، من دون أن يكون شاهدا بحملها على الأفضليه، بل كما تحمل على كونه واجبا تخييريا تحمل على التخيير بين المراتب.

و الاحتياط إنما يكون راجحا عقلا و شرعا إذا لم يكن مزاحما بمثله، كما فى المقام، فالتعبير به هنا لا يدل على أفضليه الاستظهار، بل يحمل الأمر به على الوجوب التخييرى، لو حملت عليه بقيه نصوص الاستظهار.

كما أن الجمع بين الطائفتين بحملهما على الوجوب التخييرى ليس عرفيا، و لا سيما مع تنافى الوظيفتين المذكورتين فيهما عرفا.

بل لا معنى للتخيير بين الفعل و الترك أو نحوهما مما لا ثالث له، لأن امتناع

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٧.

الخلو عن الطرفين مستلزم للغويه الحكم بالتخيير بينهما شرعا.

و دعوى: أن الممتنع إنما هو التخيير بين مثل الصلاة و عدمها، لا التخيير بين البناء القلبي على الحيضيه المستلزم لحرمة الصلاة و البناء القلبي على عدمها المستلزم لوجوبها.

مدفوعه بأن الاستظهار إنما يكون بترك العباده و نحوه من أحكام الحائض، لا- بالبناء على الحيضيه، كما أن ظاهر نصوص الاقتصار على العاده لزوم فعل العباده، لا بالبناء القلبي على عدم الحيض، فالتخيير إنما يكون بين الفعل و الترك، لا بين البنائين، و لذا لا إشكال في عدم وجوب أحد البنائين، بل يكفي ترتب أحد الحكمين من دون بناء قلبي على موضوعه.

هذا كله مضافا إلى إباء مرسله يونس الطويله عن هذا الوجه، لنظير ما تقدم في الوجه الأول.

الرابع: ما جعله في المعبر أحد وجهي الجمع من حمل الاستظهار على ما يغلب عند المرأة في حيضها.

و لا يخفى أنه بعد فرض كونها ذات عاده يبعد إرادته غلبه زياده الحيض عليها، لأنه قد يوجب انقلاب العاده أو ارتفاع حكمها عندهم، فلا يبعد كون مراده غلبه عدم تجاوز الدم الزائد على العاده عن العشره الموجب لإلحاقه بالحيض، في مقابل ما إذا لم يكن الغالب تجاوزه، و إن لم يكن أصل الزياده على العاده غاليبا، فتحمل نصوص الاستظهار على الأول و نصوص الاقتصار على العاده على الثاني.

و كيف كان، فهو كما ترى جمع تبرعى بلا شاهد.

الخامس: ما احتمله في المدارك من حمل أخبار الاستظهار على ما إذا كان الدم بصفه الحيض و أخبار الاقتصار على العاده على ما إذا كان فاقدا لها.

و قد يستدل عليه بما تضمن أن الصفرة في غير أيام الحيض ليست بحيض، مؤيدا بعموم أخبار الصفات، و بما في مرسله يونس المتقدمه في الاستبراء من اعتبار خروج الدم العييط في الحكم بالحيضيه، و بما في صحيح محمد بن مسلم المتقدم فيه

أيضا من اعتبار خروج الدم و الحكم مع الصفرة بالوضوء.

ولا يخفى أن فقد صفة الحيض أعم من الصفرة، فإن كان المراد حمل نصوص الاقتصار على العادة على خصوص الصفرة و نصوص الاستظهار على ما عداها، فنصوص الصفات لا تطابقه، و نصوص الاقتصار على العادة آية عنه جدا، لورودها في الدم المنصرف لغيرها و ظهور بعضها في كثرته، فلا تناسب كونه صفرة. نعم، تقدم أن مقتضى نصوص الصفرة عدم التحيض بها بعد العادة و إن لم تتجاوز العشرة.

و إن كان المراد حمل نصوص الاقتصار على العادة على مطلق فاقد الصفة و نصوص الاستظهار على خصوص واجدها، فلا تطابقه نصوص الصفرة و لا نصوص الاستبراء.

و أما نصوص الصفات فهي - مع اختصاصها بغير ذات العادة - لا تقتضى الاستظهار في واجد الصفة الذي هو عبارته عن الاحتياط لاحتمال الحيض، بل البناء على حيضيته لأما ريه الصفة عليها، و لذا تقصر عما لو تجاوز الواحد للصفة العشرة لتعارض تطبيقها بالإضافة إلى أجزاءه، فلا مجال لجعل نصوص الصفات مبينه للمراد من نصوص الاستظهار.

كما أن ظاهر نصوص الاقتصار على العادة خصوصيه العادة في تمييز الحيض عند اشتباه الدم، و لا تناسب دخل فقد الصفة في البناء على عدم حيضيه ما زاد على العادة، فلا تكون نصوص الصفات مبينه للمراد من نصوص الاقتصار على العادة، مع أن بعض نصوص الاستظهار يأبى الحمل على واجد الصفة، كموثق سعيد بن يسار فيمن ترى الشىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها «١»، المتقدم في حكم الدم المتقطع.

السادس: تقييد نصوص الاقتصار على العادة بنصوص الاستظهار،

كما يظهر من المستند. و كأنه لدعوى: أن ترتيب أحكام الطهر بمجرد انقضاء أيام العادة إنما هو مقتضى إطلاق نصوص الاقتصار عليها لعدم أخذ أمر آخر زائد على ذلك في موضوعها، فيتعين تقييده بما إذا مضت أيام الاستظهار عملا بنصوصه، لأنها أخص.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٨.

و يشكل بإباء نصوص الاقتصار على العادة عن الحمل على ذلك، لقوه ظهورها فى ترتيب أحكام الطهر بمجرد انقضاء العادة، بل ظهور بعضها فى استنكار ترك العباده بعدها، كما سبق عند الكلام فى الوجه الأول.

و أما ما فى الجواهر من أن التخصيص المذكور لازم للقائلين بالوجوب و الاستحباب.

فهو كما ترى، لأن استحباب الاستظهار لو تم يبنى على حمل نصوص الاقتصار على الترخيص فى التعجيل، ليلائم الاستحباب المذكور، لا إبقائها على ظهورها فى الوجوب لينافيه، فيحتاج لتخصيصه به كما ادعى تخصيصه بوجوب الاستظهار.

السابع: ما فى الحدائق من حمل أخبار الاقتصار على العادة - لو عمل بها و لم تحمل على التقيه،

على ما أتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى - على مستقيمه الحيض و حمل أخبار الاستظهار على غيرها، كما هو الغالب فى ذات العادة.

و كأن مراده بالاستقامه عدم مخالفه حيضها للعادة بعد انعقادها بالمرتين فى مقابل ما إذا كان يختلف عليها بالتقدم و التأخر و الزيادة و النقصان.

و قد استشهد لذلك بموثق عبد الرحمن أو صحيحه: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المستحاضه أ يطؤها زوجها و هل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قرءها الذى كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به، و إن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل ...» «١» و موثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المستحاضه كيف يغشاها زوجها؟ قال: ينظر الأيام التى كانت تحيض فيها و حيضتها مستقيمه فلا يقربها فى عده تلك الأيام من ذلك الشهر، و يغشاها فيما سوى ذلك من الأيام ...» «٢».

و يناسبه - كما قيل - ما فى مرسل داود مولى أبى المغراء فىمن حيضها دائم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

مستقيم سبعة أيام أو ثمانية، فترى الدم ثلاثه أيام ثم يتقطع عليها، حيث قال عليه السلام:

«إذا رأت الدم أمسكت، وإذا رأت الطهر صلت فإذا مضت أيام حيضها واستمر بها الطهر صلت، فإذا رأت الدم فهي مستحاضه»
«١»، حيث لم يحكم فيه مع الاستقامه بالاستظهار.

هذا وقد استبعد شيخنا الأعظم قدس سره حمل نصوص الاستظهار على غير مستقيمه الحيض. ولم يتضح وجه البعد فيه، ولا سيما مع ما يأتي منه من أنه مع الاستقامه تظمن بتجاوز الدم العشره، فيرتفع موضوع الاستظهار، ومع ما سبق من الحدائق من كون الغالب عدم الاستقامه.

نعم، قد يبعد حمل مرسله يونس - التي هي من نصوص الاقتصار على العاده - على خصوص المستقيه، بلحاظ ما تضمنته من تحديد العاده باستواء شهرين، و أنها تأخذ بما اتفقا فيه و تدع ما سواه، لقوه ظهورها في بيان تمام ما يعتبر في العاده التي جعلت مرجعا فيها، و لو اعتبرت الاستقامه مع ذلك كان المرجع فيها العاده الحاصله من استواء تمام الأشهر السابقه على الاستحاضه، لا استواء شهرين منها فقط، كما لعله ظاهر.

هذا مضافا إلى قصور النصوص المتقدمه عن أن تشهد بالجمع المذكور، لأن المرسل لما كان واردا في الدم المتقطع فهو أجنبي عما نحن فيه، مخالف لما دل على أن ما يكون في ضمن العشره فهو من الحيضه الأولى، و لذا تقدم حمله على تجاوز الدم الجديد للعشره أو رؤيته بعدها.

كما أنه لا يبعد ظهور موثق مالك في إرادته مطلق ذات العاده، لأن قوله عليه السلام:

«وحيضتها مستقيه» حال من جمله الصله، لا شرط للاقتصار على أيام الحيض بعد فرض تعيينها بعاده شرعيه، كيف و لو أريد به استقامه الحيض في تمام الشهور لزم الاقتصار في

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

الجواب على الفرد غير الغالب، وهو بعيد جدا، ولا سيما مع كون الاقتصار على العاده مع الاستقامه على العاده أولى بأن يستغنى عن البيان بسبب كونه ارتكازيا من وظيفتها مع عدم الاستقامه عليها، فلتحمل الاستقامه على ما يقابل الاستحاضه. فلاحظ.

و أما حديث عبد الرحمن فقد استشكل فيه المحقق الخراساني قدس سرّه و غيره بأن الظاهر من فرض الخلاف في القرء عدم انعقاد العاده للمرأة، فيرجع للتفصيل في الاقتصار و الاستظهار بين ذات العاده و غيرها، لا بين مستقيمه الحيض على طبق العاده و غيرها، كما هو المدعى.

و أجاب عنه سيدنا المصنف قدس سرّه بأن ظاهر التردد بين الشرطيتين فيه تقسيم أيام القرء المفروضه لها التي أمرت بالعود فيها، لا فرضها غير ذات قرء. بل الاحتياط لها إنما يمكن إذا كانت ذات قرء معلوم محدد، ليتمكن الزيادة عليه.

و فيه: أن الحديث لم يتضمن نسبه الاستقامه و الاختلاف للحيض بالإضافة للقرء، ليكون شاهدا لما في الحقائق، بل لنفس القرء، و حيث كان المعتبر في انعقاد العاده اتفاق القرء، فلا مجال لاستفاده تحققها في صورتى الاستقامه و الاختلاف.

نعم، فرض القرء مع الاختلاف قد يناسب قله التفاوت بين الأقرء، بحيث يصح إطلاق القرء عرفا على القدر المشترك بينها، و بلحاظه يفرض الاحتياط بالزيادة عليه يوما أو يومين.

فإن أمكن العمل به، و إلا تعين طرحه، لا حملة على خلاف ظاهره من التفصيل المذكور، ليكون شاهدا للجمع به بين النصوص.

مضافا إلى ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من اختصاصه بالمستحاضه الظاهره في مستمره الدم مده طويله، فلا يكون شاهد جمع بين نصوص الاستظهار و الاقتصار الوارده في غيرها، بل غايه ما ينهض به التفصيل في الاستظهار بالإضافة إليها لو قلنا بثبوتها فيها في الجملة، على ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

الثامن: ما قرّبه شيخنا الأعظم قدس سرّه من إبقاء أخبار الاستظهار على ظهورها في الوجوب

و حملها على راجيه انقطاع الدم و عدم تجاوزه عن العشره، كما هو مقتضى التعبير فى بعضها بالاحتياط «١» و التربص «٢» و الانتظار «٣»، حيث يظهر منها احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه على العشره.

و كذا ما تضمنته جملة منها من أنها إن طهرت فلتغتسل، و إلا فهى مستحاضه «٤»، حيث يظهر منه توقع الأمرين.

بل لما كان الاستظهار طلب ظهور الحال كان المراد به فى المقام الانتظار ليظهر حال الدم، و أنه ينقطع على العشره ليكون بتمامه حيضا، أو يتجاوزها ليكون ما زاد على العاده منه استحاضه، و لا موضوع لذلك مع اليأس عن الانقطاع.

و أما أخبار الاقتصار على العاده فتحمل على اليأسه عن الانقطاع على العشره، إما جمعا مع نصوص الاستظهار بعد فرض تنزيلها على الراجيه، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره بل قال: «بل اليأس بنفسه استظهار لتجاوز الدم، فلا يكون معه استظهار».

أو لما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من أن موردها الدميه التى يستمر بها الدم شهورا أو سنين، حيث يغلب على ظنها عدم انقطاعه بالصبر يوما أو يومين، و من هى مثلها، كمستقيمه العاده- كما فى النصوص المتقدمه فى الوجه السابق- حيث تعلم عاده بسبب استقامه حيضها عدم انقطاع الدم الزائد على العشره ليزيد حيضها على عادتها.

و كذا النفساء، حيث يغلب تجاوز دمها عن العشره، و لا بد من تنزيل ما تضمن الاستظهار لها على راجيه الانقطاع، كما يقتضيه التعبير فيها بأنها إن طهرت و إلا فهى بمنزله المستحاضه «٥».

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨، ١٠، ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١، ١١.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١، ١١.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١، ٤، و باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥، ١٠ و باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣، ١١.

و فيه: أن التعبير بالاحتياط و إن كان ظاهرا في الاحتمال، إلا أن الظاهر منه احتمال الحيض، و لا إشعار فيه بتفرع احتماله على احتمال الانقطاع قبل العشرة و عدمه.

و أما التعبير بالتربص و الانتظار فإنما يراد به التربص بالصلاه و الانتظار فيها، من دون أن يشعر بأن موضوع الاحتمال المذكور.

كما أن ما تضمنته من أنها إن طهرت بعد الاستظهار فلتغتسل و إلا فهي مستحاضه فلا ظهور له في أخذ احتمال الانقطاع في موضوع الاستظهار.

بل هو وارد لبيان جريان حكم المستحاضه بعد الاستظهار لدفع توهم بقاء حكم الحيض، كما في مثل قوله عليه السلام في موثق سماعه: «فإن كان أكثر من أيامها التي كانت تحيض فيهن فلتربص بثلاثة أيام بعد ما تمضى أيامها، فإذا تربصت بثلاثة أيام و لم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضه» (١).

أو لبيان وظيفه المستحاضه و شرحها، كما في مثل قوله عليه السلام في صحيح زراره: «تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين، فإن انقطع عنها الدم و إلا اغتسلت و احتشت ... فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ... و إن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد ...» (٢).

بل حيث كان ظاهره ابتداء حكم الاستحاضه بعد الاستظهار لا انكشاف ثبوته من حين انقضاء العاده كان مقتضاه عدم دخل احتمال الانقطاع في مشروعيته، إذ لو كان دخيلا لانكشف بالاستمرار بعده كون الدم في مدته دم استحاضه.

و أما الاستظهار فليس المراد به طلب ظهور الحال، بل هو لغه الاحتياط و الاستيثاق، كما في نهايه ابن الأثير و لسان العرب و مجمع البحرين، و يناسبه كثير من اشتقاقته، و قد ذكروا أن منه الحديث: «أنه صَلَّى الله عليه و آله أمر خراس النخل أن يستظروا» أي:

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

يحتاطوا لأربابها و يدعوا لهم قدر ما ينوبهم و ينزل بهم من الأضياف و أبناء السبيل. و به فسر الأخيران الاستظهار فى المقام.

بل لا- ينبغى التأمّل فى ذلك مع ما هو المقطوع به من أن المراد به فى المقام ترتيب أحكام الحائض الذى يكون به الاحتياط لاحتمال الحيض، و لا دخل لها فى استكشاف حال الدم من حيثه الانقطاع و عدمه.

و من هنا كان الظاهر عدم القرينه على تنزيل نصوص الاستظهار على راجيه الانقطاع.

كما أن تنزيل نصوص الاقتصار على العاده على اليائسه عن انقطاع الدم على العشره إن كان للجمع بينها و بين نصوص الاستظهار فهو متفرع على حمل نصوص الاستظهار على الراجيه الذى عرفت خلوه عن القرينه.

و إن كان بلحاظ مواردّها فهو غير ظاهر، أما فى الدميه فلأنّها و إن كانت قد تعلم أو تطمئن باستمرار الدم فيما لو كان كثيرا و كانت العاده قريبه من العشره، إلا أنه قد لا يحصل لها ذلك لو قل الدم خصوصا مع بعد العاده عن العشره.

و أظهر منها مستقيمه الحيض، لوضوح أن استقامه الحيض ليست أماره على عدم انقطاع الدم على العشره، بل على عدم حيضيه ما زاد على العاده و إن انقطع عليها، و الحكم بحيضيته حينئذ- لو تم- إهمال لأماريتها.

كما أن النفاس لا يستلزم أحد الأمرين. و تنزيل كل من الطائفتين الواردتين فيه على أحدهما بلا شاهد. بل اليأس عن الانقطاع فى غير الدميه الكثيره الدم بعيد جدا، فيبعد تنزيل نصوص الاقتصار عليه.

ثم إن سيدنا المصنف قدس سرّه بعد أن قرب حمل نصوص الاقتصار على العاده على اليائسه عن الانقطاع بما تقدم ذكر أن الأقرب حملها على الحكم الواقعى للمستحاضه، لأنه الظاهر من غير واحد من النصوص، بل هو المقطوع به فى صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: المرأه المستحاضه تغتسل التى لا تطهر

عند صلاة الظهر «١» ... و لا- بأس بأن يأتيها بعلمها إذا شاء إلا أيام حيضها فيعتزلها زوجها» (٢) و مرسله يونس الطويله المتضمنه رجوع المستحاضه إلى أيام أقرائها قلت أو كثرت «٣».

و ليست وارده لبيان الحكم ظاهرا على الدم بأنه استحاضه مع احتمال انقطاعه على العشره كى يكون معارضا لنصوص الاستظهار. و لو فرض ظهور بعض نصوص الاقتصار على العاده فى الحكم الظاهرى تعين حملة على الحكم الواقعى جمعا بين النصوص.

و يشكل ما ذكره بأن نصوص الاقتصار على العاده لم تتضمن حيضيه خصوص ما فيها على تقدير تجاوزه عن العشره كى لا تكون متعرضه للوظيفة مع الشك فى التجاوز، و لا تنافى نصوص الاستظهار لو تمت دلالتها على حكم الشك فيه و غض النظر عما سبق، و إنما تضمنت الإرجاع للعاده فى تمييز الحيض من الاستحاضه، و مقتضاه أماريه العاده على نفى حيضيه ما زاد عليها و إن انقطع على العشره، فضلا عما إذا احتمل انقطاعه عليها، فتنافى نصوص الاستظهار الظاهره فى عدم حجيتها على نفى حيضيته و أنه لا بد فيه من الاحتياط فيه مده معينه.

و لم يتضح وجه خصوصيه الصحيح و المرسله الموجهه للقطع بإرادته الحكم الواقعى منهما، غايه الأمر أنهما تضمنتا استمرار الدم و عدم الطهر منه، و هو- مع عدم اختصاصه بهما لظهور المستحاضه فى ذلك فى جميع النصوص- لا يراد به التجاوز عن العاده و الاستمرار لما بعد العشره، ليكون الكلام مسوقا لبيان حيضيه خصوص ما فى العاده واقعا على تقدير الاستمرار من دون نظر للوظيفة مع الشك فيه. بل سبق استمرار الدم إلى حين الرجوع للعاده من دون نظر لتجاوزه عن العشره بعد ذلك، لكفايه ذلك فى صدق المستحاضه و قابليته للإدراك و لا طريق غالبا للعلم بالتجاوز عن العشره.

(١) هكذا فى الوسائل الطبعه الحديثه. و فى الكافى [ج: ١ ص: ٩٠] و التهذيب [ج: ١ ص: ١٧١]: قال:

المستحاضه تغتسل عند صلاة الظهر ...) و فى موضع آخر من التهذيب [ج: ١ ص: ٤٠١] بسند موثق:

(سمعتة يقول: المرأه المستحاضه التى لا تطهر قال: تغتسل عند صلاة الظهر ...).

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

إلا أن يرجع إلى ما سبق من شيخنا الأعظم قدّس سرّه من يأس الدميه عن الانقطاع، الذى لو تم- و غرض النظر عما سبق فيه- لا يوجب ظهور نصوصها فى بيان الحكم الواقعى لصوره الانقطاع، بل اختصاص الوظيفة التى تضمنتها بصوره اليأس، فىكون وجهها للجمع مع نصوص الاستظهار، على ما سبق الكلام فيه.

و الذى تحصل من جميع ما تقدم أن حمل نصوص الاستظهار على صورته رجاء الانقطاع على العشره و نصوص الاقتصار على العاده على صورته اليأس منه أو على بيان الحكم الواقعى لصوره عدم الانقطاع لا شاهد له من النصوص المذكوره فلا مجال للبناء عليه فى مقام الجمع بين النصوص و رفع التنافى بينها.

نعم، لو ثبت أن الحكم الواقعى هو حيضيه خصوص ما فى العاده على تقدير تجاوز الدم عن العشره، و حيضيه تمام ما فى العشره على تقدير الانقطاع عليها، فحيث كانت نصوص الاستظهار ظاهره فى الوظيفة الظاهرية مع الشك فى حال الدم اختص موردها بالشك فى الانقطاع، و إن لم يتم ما سبق من القرائن فى تقريب كلام شيخنا الأعظم قدّس سرّه. و حينئذ قد يتعين حمل نصوص الاقتصار على العاده على صورته العلم بالتجاوز جمعا.

لكن الظاهر ابتناء الحكم الواقعى المذكور على كيفية الجمع بين الطائفتين من النصوص، على ما يأتى إن شاء الله تعالى، فلا يكون شاهدا على الجمع بينهما.

على أن بعض نصوص الاقتصار قد يأتى الحمل على العلم بعدم الانقطاع، لندرته فى موردها، كما سبق. فتحمل على صورته الشك فيه و تعارض نصوص الاستظهار فى الوظيفة الظاهرية. فلاحظ.

التاسع: هو تخصيص أخبار الاقتصار على العاده بالداميه التى يستمر دمها من الدور الأول إلى الثانى فما زاد

ما عن الوحيد فى شرح المفاتيح، و قد يظهر من الحدائق، و مال إليه فى الجواهر، بل قد يظهر من جمله من الأصحاب و إن لم يوضح فى كلماتهم، و هو تخصيص أخبار الاقتصار على العاده بالداميه التى يستمر دمها من الدور الأول إلى الثانى فما زاد، و تبقى أخبار الاستظهار فى الدور الأول للمستمره الدم المذكوره و لمن يتجاوز دمها العاده من دون أن يستمر.

و يقتضيه موثق إسحاق بن جرير فى استئذان امرأه على أبى عبد الله عليه السلام، و فيه:

«فقلت له: ما تقول فى المرأه تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال: إن كانت أيام حيضها دون عشره أيام استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضه. قالت: فإن الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثه كيف تصنع بالصلاه قال: تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين..» (١).

فإن ذيله صالح للقرينيه على أن المراد بالصدر تجاوز الدم أيام الحيض فى أول رؤيته، لو لم يكن ذلك هو الظاهر منه فى نفسه، لانصراف قولها: «تحيض ...» إلى الحيض الحاصل من ابتداء رؤيه الدم، دون ما يحكم بحيضيته فى الأشهر اللاحقه مع استمراره.

كما أن ظاهر الدليل بيان الوظيفه فى الدم المستمر شهرا فما زاد من حين بلوغه الشهر، لا من أول الأمر، لظهوره فى فعليه الخطاب بالجلوس قدر أيام الحيض، لا أنه مقتضى وظيفتها الواقعيه فى الكل و إن لم يمكن العمل عليها من أول الأمر، لعدم انكشاف الاستمرار إلا بعد مضى الشهر. و لا سيما مع تضمن الصدر بيان الوظيفه فى أول الدم المذكور، حيث يبعد جدا مع ذلك سوق الدليل لبيان لزوم تدارك ما فات فى يوم الاستظهار الذى تضمنه الصدر.

كيف و لو كان عليه السلام بصدد ذلك كان المناسب بيانه فى جواب السؤال الأول، لتعلقه به و شدة الاحتياج لبيانه بسبب لزوم انكشاف حال الاستمرار، لا- انتظار بيانه للسؤال الثانى الذى لا- قرينه على توقعه حين السؤال الأول، بل يظهر من حال المرأه توجهها له بعد استكمال معرفه الوظيفه فى مورد السؤال المذكور.

و منه يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن ظاهر الدليل بيان الحكم الواقعي لمستمره الدم، سواء أراد أن ذلك هو الظاهر منه فى نفسه أم بمقتضى الجمع بينه و بين الصدر.

و أشكل منه ما لو كان مراده ظهوره فى الحكم الواقعي لمستمره الدم بالنحو

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

الذى لا ينافى ثبوت الاستظهار حتى فى الدور الثانى و ما بعده لو احتمل عدم التجاوز عن العشره بعد استكمال أيام الحيض، كما هو المناسب لما سبق منه قدس سرّه من حمل نصوص الاقتصار على العاده على ذلك.

لما تقدم من الإشكال فى الحمل المذكور، و لا سيما فى الموثق، لأن سبق التنبيه على الاستظهار فى صدره موجب لقوه ظهور إهماله فى الذيل فى عدم مشروعيته، و فى ثبوت الفرق بين مورديهما فيه.

ثم إن ظاهر الموثق أن المسؤول عنه- و لو بنحو القضييه الحقيقيه- فى كل من الصدر و الذيل امرأه واحده سئل أولاً عن حكم تجاوز دمها عن عاداتها، و ثانياً عن حكم استمراره بعد ذلك إلى شهر أو أكثر، كما يشهد به التعبير عن المسؤول عنه فى الذيل بضمير عائده للمرأة المذكوره فى الصدر.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٤، ص: ٢٧٩

فلا مجال لما عن بعض مشايخنا من عدم ورودهما فى امرأه واحده، بل هما سؤالان مستقلان، فلا مجال لتحكيم أحدهما على الآخر و جعله قرينه على المراد به.

على أن كونهما سؤالين مستقلين لا يمنع من قرينه أحدهما على الآخر بعد ورودهما فى مجلس واحد و سياق واحد، و لا سيما مع تفريع أحدهما على الآخر بالفاء.

و الحاصل: أنه لا إشكال فى ظهور الموثق فى التفصيل المذكور.

كما أن هذا التفصيل ملائم لجمله من النصوص، لصراحه بعض نصوص الاقتصار على العاده فى أن موردها التجاوز عن العاده فى أول رؤيه الدم، كموثق سماعه فيمن تعجل بها الدم «١» المتقدم فى الوجه السابق، و موثق سعيد بن يسار فيمن ترى الدم الرقيق بعد طهرها «٢».

و هو الظاهر من كثير من نصوص الاستظهار، للتعبير فى بعضها بمثل قوله:

«المرأه تحيض ثم يمضى وقت طهرها ...» «٣» أو: «رأت الدم فى حيضها ...» «٤» و نحوهما مما يظهر منه حدوث الحيض بتجدد الدم، لا باستمراره، و للسؤال فى بعضها عن

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

ص: ٢٧٩

حكم التجاوز مع ظهوره في المفروغيه عن جلوسها مدة العاده، كحديث زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن الطامث تقعد بعدد أيامها كيف تصنع؟ قال: تستظهر بيوم أو يومين ثم هي مستحاضه» (١) وغيره، لوضوح أن ذلك لا يتجه في المستمره في الدور الثاني، لاحتياج جلوسها مدة العاده للبيان، و لا يحتاج من اطع عليه للسؤال عما زاد عليها، لأن ما اطع عليه من البيان إما أن يتكفل بالاقْتصار أو الاستظهار، أما في الدور الأول فالجلوس مدة العاده يكون بمقتضى طبع المرأة، و إنما يسأل عما زاد عليها، لخروجه عن مقتضى طبعها. فلاحظ.

كما أن بعض نصوص الاقتصار على العاده صريح في أن موردها التي لا تطهر بين الحيضتين، كصحيح عبد الله بن سنان (٢) المتقدم في الوجه السابق، و هو المتيقن من مرسله يونس الطويله، لصراحتها في ورود بعض سنن المستحاضه في المستمره كثيرا، فتكون هي المتيقنه من مورد السنن الأخرى و منها سنه ذات العاده، بل حيث كان المفروض فيها سؤال ذات العاده من النبي صلى الله عليه و آله عن حكمها و تحيرها بسبب استمرار الدم، يبعد حملها على الدور الأول، لأنها تتحيز فيه بعادتها بمقتضى طبعها بلا حاجه للسؤال و إنما تسأل عن حكم الاستمرار بعده، لخروجه عن مقتضى طبعها.

و من هنا كانت هاتان الطائفتان من النصوص بنفسها شاهده للتفصيل المذكور أو مؤيده له، حيث قد تكون شاهده لتزليل المطلقات على ما يناسبها.

و إنما الإشكال فيه في منافاه بعض النصوص له بنحو لا- يمكن تنزيلها عليه، كما ادعاه غير واحد، حيث ادعى أن بعض أخبار الاقتصار على العاده ظاهر في الدور الأول، و بعض أخبار الاستظهار ظاهر في الدور الثاني.

أما الأولى فقد عدّ منها شيخنا الأعظم قدس سرّه مرسل داود مولى أبي المغراء (٣) المتقدم في الوجه السابع، و صحيح زراره عن أحدهما عليهما السلام: «قال: النفساء تكف عن

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

الصلاه أيامها التي كانت تمكث فيها، ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضه» (١) و نحوه فى النفساء حديث عبد الرحمن بن أعين (٢)، و ما فى مرسله يونس القصيره من قوله عليه السلام: «و كل ما رأته المرأه فى أيام حيضها من صفره أو حمرة فهو من الحيض، و كل ما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض» (٣).

و قوله عليه السلام فى مرسله يونس الطويله بعد حكاية أمر النبى صلى الله عليه و آله حمنه بنت جحش بالتحيض سته أيام أو سبعة: «ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاه أياما و هى مستحاضه غير حائض» (٤).

و قوله عليه السلام فيها فى بيان العاده: «فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأول سواء حتى يوالى عليها حيضتان أو ثلاث فقد علم أن ذلك قد صار لها خلقا معروفا تعمل عليه و تدع ما سواه و تكون سنتها فيما تستقبل إن استحاضت قد صارت سنه إلى أن تجلس أقرأها و إنما جعل الوقت أن توالى عليها حيضتان أو ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه و آله للتي تعرف أيامها: دعى الصلاه أيام أقرأئك» (٥).

و أما الثانيه فلأن بعض أخبار الاستظهار وارده فى المستحاضه الظاهره فى الداميه، كحديث عبد الرحمن المتقدم فى الوجه السابع (٦)، و موثق زراره و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: يجب للمستحاضه أن تنظر إلى نساءها فتقتدى بأقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم» (٧). و خبر زراره عنه عليه السلام: «قال: المستحاضه تستظهر بيوم أو يومين» (٨)، و موثق زراره و فضيل عن أحدهما عليهما السلام: «قال: المستحاضه تكف عن الصلاه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٧) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٨) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

ص: ٢٨١

أيام قرئها و تحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل ...» (١) و نحوه خبر إسماعيل الجعفي (٢).

لكن الظاهر عدم نهوض كلتا الطائفتين بالمنع من التفصيل المذكور. أما نصوص الاقتصار على العاده فلأن مرسل داود- مع ضعفه في نفسه- وارد في الدم المتقطع، و هو أجنبي عما نحن فيه كما سبق في الوجه السابع. و صحيح زواره و حديث عبد الرحمن واردان في النفساء، و لا ملزم بالالتزام بكونها بحكم الحائض في الحكم المذكور.

و مرسله يونس القصيره مخالفه لنصوص الاستظهار على جميع وجوه الجمع المذكوره و منها الوجه الذي التزم به شيخنا الأعظم قدس سره.

كما أنها مخالفه في الجملة لما تضمن أن ما يرى في ضمن العشره فهو من الحيضه الأولى، فلا مجال للالتزام بظاهاها بعد تظافر النصوص المذكوره و الاتفاق على العمل بها في الجملة، بل لا بد من حملها على الصفره أو طرحها، كما سبق عند الكلام في الدم المتقطع.

و الفقرة الأولى من مرسله يونس الطويله وارده في امرأه خاصه، و لا- إطلاق لها يشمل الدور الأول، بل لعل ظاهاها ما بعده، لتحيض المرأه بالدم في الدور الأول بمقتضى طبعها بلا حاجه للسؤال، و إنما تحتاج له بعد الاستمرار و خروجها عن وضعها الطبيعي.

و دعوى: أن اللازم إلغاء خصوصيه الدور بعد ظهورها في استنكار ترك الصلاه في غير العاده.

مدفوعه بأن موضوع الاستنكار ترك الصلاه حال عدم الحيض، فهو متفرع على حجيه العاده في نفى حيضيه ما خرج عنها، فمع قصور الإطلاق عن حجيه العاده على ذلك في بعض الأدوار لا موضوع لعموم الاستنكار.

كما أن الفقرة الثانيه و إن كان ظاهاها بدوا الرجوع للعاده مطلقا، إلا أن ورودها في شرح موضوع السنه الأولى و الاستدلال فيها على حجيه العاده بالنبوي الوارد في تلك السنه موقوف على شمول إطلاق النبوي للدور الأول، و هو في حيز

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٠.

الإشكال أو المنع، كما سبق.

على أنه لو تم إطلاق الفقرتين لزم تنزيلهما على غير الدور الأول لدليل التفصيل المتقدم. و ليسا نصا في الشمول للدور الأول لينايا الدليل المذكور.

و أما نصوص الاستظهار فحديث عبد الرحمن قد سبق في الوجه السابع ظهوره في ثبوت الاستظهار مع اختلاف القرء قليلا و إن لم تتعقد العاده الشرعيه، و هو أجنبي عما نحن فيه.

على أنه لو فرض ظهوره في اختلافه بعد انعقاد العاده كان شاهدا على التفصيل في هذا التفصيل، و أن الاقتصار على العاده مشروط باستقامه الحيض، و هو أمر آخر يأتي الكلام فيه، و لا يشهد بطلان التفصيل المذكور.

و موثق زراره و محمد بن مسلم وارد في المبتدأه- كما اعترف به شيخنا الأ-عظم قدس سره- لأنها هي التي ترجع إلى أقراء نساءها، و ثبوت الاستظهار لها زائدا على أقراءهن- لو تم- لا- يستلزم ثبوته لذات العاده زائدا على عادتها، لينايا التفصيل المذكور.

كما أن خبر زراره- مع عدم وضوح حجيته- لم يتضمن كون المستحاضه ذات عاده، بل لعلها مبتدئه ترجع إلى عادته نساءها، فيناسب موثق زراره و محمد بن مسلم.

و أما خبر الجعفي فضعفه مانع عن رفع اليد به عن هذا التفصيل الذي اقتضته الأدله. فلم يبق إلا موثق زراره و فضيل. و عن بعض مشايخنا الإشكال فيه بضعف السند، لضعف طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال. لكن سبق في تحديد سن اليأس الاعتماد على الطريق المذكور.

و الذي ينبغي أن يقال: مبنى منافاته و منافاه غيره مما تضمن الاستظهار للمستحاضه للتفصيل المذكور هو دعوى ظهور المستحاضه في مستمره الدم بين الحيضتين، كما يناسبه ما في بعض عبارات لسان العرب من أن المستحاضه من لا يرقأ دم حيضها و لا يسيل من المحيض. و هي و إن فسرت فيه أيضا بمن يسيل دمها من غير المحيض، بل اقتصر على ذلك في القاموس و مجمع البحرين، و هو شامل لمن لا يستمر

الدم بين حيضتها، إلا أنه لا يناسب النصوص الكثيره المتضمنه أنها تجلس أيام قرئها، لظهورها في صدق المستحاضه عليها أيام القرء.

كما لا يناسب ما فى صحيح يونس بن يعقوب فيمن يتقطع عليها الدم من أنها تصلى كلما رأت الطهر و تدع الصلاه كلما رأت الدم، ثم قال عليه السّلام: «تصنع ما بينها و بين شهر، فإن انقطع عنها الدم و إلا فهى بمنزله المستحاضه» «١»، لظهوره فى عدم كونها مستحاضه حقيقه، بل بحكمها. و لا ينافيه تطبيق المستحاضه عليه فى أكثر نصوص الاستظهار و غيرها، لإمكان كونه تنزيلا لا حقيقيا.

و من هنا ينبغى حمل التعريف الثانى على من اتصل دم حيضها بدم غيره، حتى يشتهه أحدهما بدوا بالآخر، فيرجع التعريفان إلى أمر واحد. و حينئذ لا- مجال لحمل الصحيح و نحوه على خصوص الدور الأول، لأن المرأه لا- تعلم غالبا بكونها مستحاضه بالمعنى المذكور إلا- فى الدور الثانى، فلا- يكون الاستظهار فعليا صالحا لأن يعمل عليه إلا إذا شمل الدور الثانى فلا مجال لإخراجه عنه، بل يكون متيقنا منه، و ينافى التفصيل المذكور.

لكن تكرر فى لسان العرب تفسير المستحاضه أيضا بأنها التى يستمر دمها بعد أيامها، و عليه اقتصر فى الصحاح و مختاره و نهايه ابن الأثير. و من هنا لا- يبعد أن يكون تعريفها بأنها التى يخرج دمها من غير المحيض بلحاظ ذات الدم و واقعه، كما تضمنته النصوص أيضا «٢».

و به تصدق على من يكون دمها المذكور قليلا غير متصل بدم الحيض، كما ورد فى صحيح صفوان فيمن ترى الطهر ثلاثه أيام بعد عشره الحيض ثم ترى الدم، و فيه: «هل تمسك عن الصلاه؟ قال: لا، هذه مستحاضه» «٣». و فى مرسل داود مولى أبى المعزى المتقدم: «فإذا مضت أيام حيضها و استمر بها الطهر صلت، فإذا رأت الدم

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤، ١، و باب: ٥ منها حديث: ١، و باب: ١٢ منها حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٣.

فهي مستحاضه» (١).

و بهذا المعنى وقعت موردا للتقسيم إلى الأقسام الثلاثة ذات الأحكام الخاصة.

أما عنوان المستحاضه فلم يطلق عليها بلحاظ ذلك، بل بلحاظ اختلاط دمها بدم الحيض، حتى كأنه بقاء له. و إليه يشير تعريفها بأنها التي يستمر دمها بعد أيامها، لأن غالب اختلاط الدمين إنما يكون بذلك.

و لعله عليه جرى إطلاقه على مستمره الدم بعد أيام الاستظهار في جملة من النصوص (٢). كما قد يكون بلحاظ ذلك التنزيل في صحيح يونس المتقدم، فالدم المذكور فيه و إن كان استحاضه بلحاظ ذاته، إلا أن عنوان الاستحاضه لا يصدق عليه إلا تنزيلا.

نعم، الظاهر أن المعيار في ذلك مطلق استمرار الدم بعد الحيض و لو لم يحرز الحيض بالعادة، بل بقاعده الإمكان، كما في المضطربه و المبتدأه. و عليه جرى ما في موثق ابن بكير: «قال في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضه:

انها تنتظر بالصلاه، فلا تصلى حتى يمضى أكثر ما يكون من الحيض ...» (٣) و غيره.

و أما تعريفها بأنها التي لا يرقأ دمها- الذي تقدم من لسان العرب- فلا يبعد رجوعه للمعنى المذكور، بأن يكون المراد به عدم انقطاعه في الوقت الذي ينبغي انقطاعه فيه، و هو وقت انتهاء الحيض. و ربما يكون بلحاظ قسم منه، و هي التي يعبر دمها ما بين الحيضتين، لأنها التي جرت فيها السنن الثلاث المشهوره، حيث قد يكون لها نحو من التميز بسببها أو بسبب آخر.

و كيف كان، فلا مجال لدعوى اختصاص المستحاضه لغه و عرفا بذلك، غايه الأمر أنها قد تستعمل فيه، مع كون المعنى بمقتضى أصل الاشتقاق متقوما باستمرار الدم بعد الحيض، و يناسبه جملة من الاستعمالات المتقدمه.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

و من هنا قد يكون ذلك هو المراد فى موثق زراره و فضيل و نحوه مما تضمن الاستظهار، فيمكن تنزيلها على ما يناسب التفصيل المذكور، بحملها على خصوص الدور الأول، فتكون وارده لبيان حكم ابتداء الاستحاضه و حدوثها، دون بقائها، و لا يلزم منه كون الحكم بالاستظهار غير فعلى، للاطلاع على موضوعه حين حدوثه.

و من هنا لا معدل عن هذا التفصيل بعد نهوض الموثق به، و ملائمته لصريح جملة من نصوص الاستظهار و الاقتصار و للمتيقن منها، و إمكان تنزيل بقيه النصوص عليه.

و لا سيما مع وهن بقيه الوجوه المذكوره للجمع، كما يظهر مما سبق. و مع تأيده بأن حيضيه ما زاد على العاده فى أول استمرار الدم مقتضى قاعده الإمكان و منافيه لأماريه العاده على عدم حيضيه ما زاد عليها، حيث يناسب ذلك تشريع الاستظهار فى مورد التعارض المبني على التحيز لاحتمال الحيض لا لإحرازه.

أما فى الدور الثانى فلا مجال لقاعده الإمكان، لأنها تقتضى حيضيه الدم قبل العاده بمضى أقل الطهر من الحيضه السابقه، فإرجاع الشارع للعاده مبني على رفع اليد عنها، فتنفرد أماريه العاده فى نفي حيضيه ما زاد عليها، المناسب للتعويل عليها و عدم تشريع الاستظهار. فإن ذلك موجب لارتكازيه الجمع المذكور بين النصوص جدا.

و لعله لذا نسب هذا التفصيل لظاهر النص و الفتوى فى كلام بعضهم، كما حكاه شيخنا الأعظم قدس سرّه عنه، و إن لم يتضح لنا عاجلا، بل استظهر قدس سرّه عدم الخلاف فى عدم استظهار الداميه، و إن خصه قدس سرّه باليائسه عن الانقطاع بالاستظهار جريا على مبناه المتقدم. فلاحظ.

بقى فى المقام أمور..

الأول: أنه ظهر مما تقدم أنه لا مجال من طرح نصوص الاقتصار على العاده

لما فى المستند و احتمله فى الحدائق من طرح نصوص الاقتصار على العاده لأنها موافقه للمشهور بين العامه، حيث لم ينقل الاستظهار إلا عن مالك فى التذكرة و المنتهى.

لأن الترجيح بموافقه العامه فرع استحكام التعارض و تعذر الجمع العرفى، لا

مع إمكانه كما تقدم. بل لو فرض استحكام التعارض بينها لم يحتج للترجيح بمخالفه العامه بعد استفاضه نصوص الاستظهار و تسالم الأصحاب على العمل بها الموجب لقطعيه مضمونها.

و منه يظهر الإشكال فيما عن بعض مشايخنا من أنه لا يبعد ترجيح نصوص الاقتصار على العاده، لموافقتها لعموم أحكام الطاهر، لأن الترجيح بموافقه الكتاب مقدم رتبه على الترجيح بمخالفه العامه.

وجه الإشكال: أن الترجيح فرع إمكان رفع اليد عن أخبار الاستظهار. مع أن موافقه أخبار الاقتصار على العاده لعموم أحكام الطاهر موقوف على إحراز كون المرأه طاهره، و العموم لا ينهض به بعد كون الشبهه مصداقيه.

نعم، يشكل الترجيح بمخالفه العامه مع موافقه مثل مالك ممن له ظهور فيهم و لا يعد قوله شاذا عندهم. فلو فرض استحكام التعارض لزم التساقط و الرجوع لما يقتضيه الأصل. و يأتي الكلام فيه فى الأمر الرابع إن شاء الله تعالى.

الثانى: أن ظاهر النصوص بمجموعها التفصيل بين الدورين فى وجوب الاستظهار و وجوب الاقتصار على العاده،

فلا مجال للبناء فى الدور الأول على استحباب الاستظهار أو إباحته مع مشروعيه الاقتصار على العاده، و لا فى الدور الثانى على استحباب الاقتصار على العاده أو جوازه مع مشروعيه الاستظهار.

بل فقره الأولى المتقدمه من مرسله يونس الطويله كالصريحه فى وجوب الاقتصار على العاده و عدم مشروعيه الاستظهار، و قد سبق أن الدور الثانى متيقن منها، أو هى محموله عليه جمعا بين النصوص.

نعم، قد يدعى أن اختلاف نصوص الاستظهار فى قدره مناسب لعدم وجوبه.

لكنه لا يكفى فى الخروج عن ظهور النصوص فى الوجوب.

و دعوى: أن كلا- منها ظاهر فى الوجوب التعيينى، فمع رفع اليد عنه لأجل بقيه النصوص لا يكون حملها على الوجوب التخيري أقرب من حملها على الاستحباب

التعيينى أو الإباحه، بل لعل الثانى أقرب.

مدفوعه بأن ذلك- مع توقفه على عدم الجمع العرفى بينها بوجه آخر على ما يأتى الكلام فيه- إنما يتم لو لم يكن هناك قدر مشترك تتفق على وجوبه.

أما حيث كان وجوب اليوم مشتركاً بين الكل فلا- مانع من إبقاء دليله على ظهوره فى الوجوب التعيينى، و يكون ما زاد عليه محمولاً على الاستحباب أو الإباحه.

و أما ما فى المستند من ورود نصوص الاستظهار بعبارة الخبر الدال على الرجحان دون الوجوب، عدا اثنين منها «١»، و هما غير باقين على حقيقتهما فى الوجوب التعيينى لأجل بقيه النصوص، و ليس حملهما على الوجوب التعيينى بأولى من حملهما على الاستحباب.

فهو كما ترى.. أولاً: لأن الجملة الخبرية ظاهره فى الوجوب.

و ثانياً: لأن الحديثين قد تضمننا التخيير بين اليوم و اليومين، و ظاهرهما لزوم اليوم و جواز الزيادة عليه بيوم آخر، و لا- ينافى مضمونهما ما تضمن جواز الزيادة على ذلك ليرفع به اليد عن ظهورهما فى لزوم اليوم.

فالعمده فى الخروج عن ظهور النصوص المتقدمه فى الوجوب صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا ابراهيم عن امرأه نفست فمكثت [و بقيت].

يب، صا] ثلاثين ليله [يوماً] أو أكثر، ثم [و] طهرت وصلت، ثم رأته إما أو صفره.

قال: إن كانت [كان. صا] صفره فلتغتسل و لتصل و لا تمسك عن الصلاة فإن [و إن.

صا] كان إما ليس بصفره فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها ثم لتغتسل و لتصل» «٢».

فإن الإرجاع لأيام القراء يناسب استمرار الدم، و حيث هو صريح فى رؤيه الدم بعد انقطاع دم النفاس يكون وارداً فى الدور الأول، و مقتضاه جواز الاقتصار فيه على أيام القراء و عدم وجوب الاستظهار فيه، فيتعين معه حمل نصوص الاستظهار

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨، ١٤.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٢.

على الاستحباب. فلاحظ.

الثالث: أشرنا آنفاً إلى احتمال التفصيل في الدور الثاني،

لأن مقتضى حديث عبد الرحمن المتقدم في الوجه السابع مشروعيه الاستظهار للمستحاضه في الدور الثاني مع عدم استقامه الحيض على العاده، فيخصص به إطلاق ذيل موثق إسحاق بن جرير و نحوه مما ظاهره عدم مشروعيه الاستظهار في الدور الثاني. لكنه موقوف.. أولاً: على كون المراد بعدم استقامه الحيض مخالفه الحيض للعاده بعد انعقادها.

و ثانياً: على كون المراد بالمستحاضه من يتصل دمها بين الحيضتين، لا مطلق من يستمر دمها. وقد سبق في الوجه السابع المنع من الأول. كما ظهر مما تقدم هنا عدم وضوح الثاني.

مضافاً إلى ما أشرنا إليه في الوجه السابع من أن تنزيل مرسله يونس الطويله الظاهره في عدم الاستظهار في الدور الثاني على خصوص مستقيمه الحيض بالمعنى المذكور بعيد جداً. فراجع. و لعله لذا رماه بالشذوذ في المستند حاكياً له عن بعضهم أيضاً.

الرابع: المحكى عن بعض مشايخنا أنه بعد رد الوجه المتقدم عن الوحيد حمل أخبار الاستظهار على غير مستمره الدم،

و أخبار الاقتصار على العاده على مستمره الدم قبل العاده، مستدلاً بإطلاق ما تضمن الاقتصار على العاده لمستمره الدم أو للمستحاضه التي هي بمعناها، و بورود أخبار الاستظهار فيمن يستمر دمها بعد العاده لا قبلها.

و مقتضاه أنها لو رأت الدم قبل العاده بأربعة أيام مثلاً لم تستظهر و بهذا خالف الوجه المتقدم عن الوحيد المقتضى للاستظهار في الفرض المذكور، لعدم صدق الدور الثاني عليه.

لكنه مخالف لصريح موثق سماعه المتقدم: «سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها. فقال: إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاه فإنه ربما تعجل بها الوقت، فإن كان أكثر من أيامها التي كانت تحيض فيهن فلتربص ثلاثه أيام

بعد ما تمضى أيامها، فإذا تربصت ثلاثه أيام و لم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضه» (١).

إلا أن يكون مراده ما إذا امتنع التحيض بأول الدم السابق على العاده المستمر إليها، كما لو رآته قبل مضى أقل الطهر من الحيضه السابقه و استمر للعاده اللاحقه و تجاوزها، حيث يخرج عن مفاد موثق سماعه.

و حينئذ يتجه الاقتصار على العاده و عدم الاستظهار بناء على ما تقدم منه من ضعف حديث زراره و فضيل المتقدم كغيره مما تضمن استظهار المستحاضه، لاختصاص بقيه نصوص الاستظهار المعتبره بمن تحيض فتجوز أيام حيضها الظاهر فى كون أول رؤيه الدم فى العاده، و فى المفروغيه عن التحيض به، فلا- يشمل محل الكلام، بل المرجع فيه إطلاق ما تضمن اقتصار المستحاضه على عاداتها.

أما بناء على ما سبق من اعتبار الحديث المذكور فهو معارض للإطلاق المذكور فى محل الكلام، و من الظاهر خروج محل الكلام عن كلا الفرضين اللذين تضمنهما شاهد الجمع بين الطائفتين، و هو موثق إسحاق بن جرير، لظهور صدره فى الدم الذى يتحيز به حين خروجه، و اختصاص ذيله بالدم المستمر شهرا أو أكثر، فلا- رافع لتعارض الاطلاقين فيه، بل يتعين تساقطهما و الرجوع لاستصحاب الحيض، المقتضى للتحيز فى مده الاستظهار، دون قاعده الإمكان، لما أشرنا إليه آنفا- فى ذيل الكلام فى التفصيل المتقدم- من ابتناء الإرجاع لأيام العاده فى مستمره الدم قبل أيام العاده على إلغاء القاعده.

و دعوى: أنه بعد عدم حكم الشارع بحيضيه ما قبل العاده مما يتم العشره يكون مقتضى قاعده الإمكان حيضيه ما بعدها مما يتمها، لعدم المانع من حيضيته.

مدفوعه بأن حكم الشارع بعدم حيضيه ما قبل العاده ليس بملاك امتناعه، ليرتفع المانع من حيضيه ما بعدها، بل إلغاء للقاعده فى مقام الإحراز و تعويلا على

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

العاده، و ذلك لا يوجب تبدل مفاد القاعده.

و مثلها دعوى: أنه لا مجال لاستصحاب الحيض بعد أيام العاده في الفرض، لانفاق الطائفتين على إهماله، أما نصوص الاقتصار على العاده فظاهر، و أما نصوص الاستظهار فلأنها تقتضى الحيض احتياطا لاحتمال الحيض من دون إحراز له، و لو جرى استصحاب الحيض كان التحيض متفرعا على إحرازه، لا استظهارا و احتياطا.

لاندفاعها بأن التعبير بالاستظهار و الاحتياط في النصوص قد يكون بلحاظ عدم الأماره على الحيض واقعا و لا على عدمه، فلا ينافى إحراز الحيض ظاهرا بالاستصحاب، بل قد يبتنى الاستظهار عليه و إن لم يصرح به في نصوصه.

هذا و لكن الإنصاف ان تحكيم دليل الاقتصار على العاده في الفرض أقرب عرفا، إلغاء لخصوصيه الشهر في ذيل موثق إسحاق بن جرير، لفهم أن المعيار تحير المرأه فيما ترجع إليه بسبب استمرار الدم، في مقابل ما يظهر من الصدر من المفروغيه عن الرجوع للعاده و الشك في الزياده عليها. و لا سيما بملاحظه ما تقدم من المؤيد للتفصيل المذكور في آخر الكلام في دليله. و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

فالاحتياط لا يترك بحال. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

الخامس: قال في الوسيله: فإذا طهرت و كان عادتها أقل من عشره أيام استبرأت بقطنه،

«فإن خرجت نقيه فهي طاهرا [كذا] و إن خرجت ملوثة صبرت إلى النقاء، و إن اشتبه عليها استظهرت بيوم أو يومين ثم اغتسلت». و ظاهره أن موضوع الاستظهار اشتباه النقاء لا استمرار الدم، بل تبقى على التحيض واقعا مع استمراره من دون استظهار. و لا يظهر وجهه مع صراحه النصوص في تشريعه مع استمرار الدم.

ثم إنه قال في كشف اللثام في تعقيب ما ذكره: «فإما أن يريد بالاشتباه أن ترى عليها صفره أو كدره، أو يريد أن في فرجها قرحا أو جرحا يحتمل تلطخها به».

و لا يخفى أن فرض الاشتباه مع خروج الصفره أو الكدره يبتنى على اختصاص الحيض بعد العاده بالدم مع احتمال كون أصل الصفره و الكدره دما و قد اختلط حال

إخراج القطنه برطوبات الفرج فصار صفره أو كدره و تعذر معرفه الحال.

السادس: الظاهر أن المعيار في الاستظهار على العاده العدديه

و إن لم تكن وقتيه، كما هو ظاهر إطلاق بعضهم، بل صريح جامع المقاصد و كشف اللثام و الروض و غيرها، بل قد يظهر من بعضهم المفروغيه عنه. و لا ينافيه ظهور كلام بعضهم في الوقتيه و العدديه، لعدم سوقه في مقام الحصر.

و كيف كان، فيقتضيه إطلاق بعض نصوصه، كصحيح محمد بن عمر بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «سألته عن الطامث و حدّ جلوسها. فقال: تنتظر عده ما كانت تحيض، ثم تستظهر بثلاثه أيام ثم هي مستحاضه» (١) و نحوه صحيح زراره (٢) و خبره (٣) و مرسلا عبد الله بن المغيرة (٤).

بل مقتضى إطلاقها ثبوته لذات العاده الوقتيه و العدديه بمضى العدد إذا تحيضت بالدم في غير وقتها لقاعده الإمكان أو لواجديته للصفات.

بل هو كالصريح من موثق سماعه: «سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها.

فقال: إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاه، فإنه ربما تعجل بها الوقت، فإن كان أكثر من أيامها التي كانت تحيض فيهن فلتربص ثلاثه أيام بعد ما تمضى أيامها، فإذا تربصت ثلاثه أيام و لم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضه» (٥) فإن مقتضاه الاستظهار بمضى العدد دون الوقت.

و أما ما تضمنته جمله من النصوص من أن الاستظهار بعد مضى الوقت، فهو لا ينافي ذلك، لعدم وروده مورد الحصر، فيحمل على ما إذا رأى الدم في الوقت، كما صرح به في بعضها، فلا تنافي تشريعه بمضى العدد في غير ذلك.

و لا سيما مع التعبير في بعضها بأنها تنتظر عدتها التي كانت تجلس (٦) لإشعاره

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥، ٩.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥، ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١١، ٢.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١، ١٢.

(٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١، ١٢.

ص: ٢٩٢

يوماً أو يومين أو أكثر (١) إلى أن يظهر لها حال الدم و أنه ينقطع على العشره أو يستمر إلى ما بعد العشره (٢)، فإن اتضح لها الاستمرار قبل تمام العشره اغتسلت و عملت عمل الطاهره.

بأن المعيار على مضي العدد لا الوقت.

مقدار الاستظهار

اشاره

(١) يعنى إلى العشره، كما يظهر من قوله بعد ذلك: «فإن اتضح لها الاستمرار قبل تمام العشره اغتسلت» لظهوره في اعتبار ظهور الاستمرار في ترك الاستظهار قبل العشره.

(٢) كأنه لما تقدم منه قدس سرّه من حمل نصوص الاستظهار على الحكم الظاهري لرجاء انقطاع الدم على العشره.

لكن تشريع الاستظهار لذلك- لو تم- لا يستلزم دوران قدره مداره، لإمكان اقتصار الشارع في التعويل على احتمال الانقطاع قبل العشره و في طلب ظهور الحال على زمن خاص مما تضمنته النصوص، فلا بد من الرجوع إلى نصوصه المختلفه في قدره.

و حملها بتمامها على اختلاف ظهور الحال باختلاف الموارد مع كون المعيار عليه في جميعها بعيد جدا عن ظاهرها، و إن احتمله شيخنا الأعظم و جزم به سيدنا المصنف (قدس سرهما)، سواء أريد به حمل ذكر كل من المقادير التي تضمنتها النصوص على ظهور الحال به في مورد النص المشتمل عليه، فيكون الرجوع إليه في مورده فعليا، أم تقييد جميع النصوص المتضمنه لكل منها بما إذا حصل به ظهور الحال، فيكون الرجوع إليه في مورده تعليقا منوطا به.

على أنك عرفت ضعف المبني المذكور في نفسه عند الكلام في الوجه الثامن من وجوه الجمع بين النصوص.

هذا و قد خير بين اليوم و اليومين في النهايه و ما تقدم من الوسيله و الشرائع و النافع و التذكرة و الروض، و حكاه في المعبر و التذكرة عن الصدوق و المفيد، كما حكى عن غيرهما، و نسبه في المعبر و محكى الذكرى للمشهور، و عن كشف الالتباس

أنه المشهور بين المتأخرين.

و يقتضيه موثق زراره و فضيل «١» و خبر زراره «٢» المتقدمان في الوجه التاسع، و خبر الجعفي «٣» المشار إليه هناك، و حديث عبد الرحمن فيمن اختلف قرؤها «٤» المتقدم في الوجه السابع، و صحيح محمد بن مسلم «٥» و حديث زراره «٦».

و بها يجمع بين ما اقتصر فيه على اليوم الواحد، كموثق إسحاق بن جرير المتقدم «٧» و مرسل داود مولى أبي المغراء عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن المرأة تحيض ثم يمضى وقت طهرها و هي ترى الدم. قال: فقال: تستظهر بيوم إن كان حيضها دون العشرة أيام، فإن استمر الدم فهي مستحاضة ...» «٨».

و ما اقتصر فيه على اليومين، و هو صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له:

النفساء متى تصلى؟ قال: تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، و إلا اغتسلت ... قلت: و الحائض. قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم و إلا فهي مستحاضة» «٩».

فإن الجمع بذلك و إن كان مخالفا لظاهر كل من الدليلين بلحاظ ما اشتمل عليه من الحكم بالاستحاضة بعد مدة الاستظهار، لأن الاستحاضة من الأمور الواقعية غير التابعة للاختيار، فمع العلم بها بعد اليوم الواحد لا موضوع للاستظهار باليومين، و مع توقف العلم بها على اليومين لا مجال للجزم بها بعد اليوم الواحد، إلا أن اشتمال النصوص الأول على التخيير بين اليوم و اليومين مع الحكم بالاستحاضة بعد الاستظهار شاهد بأن الحكم بالاستحاضة ليس للجزم بها بعده، بل للتعبد بها

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضة حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٥.

(٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٣.

(٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٨) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٩) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

ص: ٢٩٤

ظاهرا بعده، فلا مانع من إناطه الشارع التعبد بها بالاختيار، فتصلح لأن تكون شاهد جمع بين النصوص المقتصره على أحدهما، كما لا يخفى.

لكن ذلك يجرى فى الثلاثه أيام أيضا، حيث اقتصر عليها فى موثق سماعه المتقدم «١».

و موثقه الآخر فى الجبلى «٢»، و صحيح محمد بن عمرو بن سعيد المتقدم «٣»، كما تقدم فى موثق سعيد بن يسار قوله عليه السّلام فىمن ترى الشىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها: «تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثه ثم تصلى» «٤»، و فى صحيح البزنطى عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام: «سألته عن الحائض كم تستظهر؟ فقال: تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثه» «٥». حيث يسهل الجمع بينها بالتخير بين اليوم و اليومين و الثلاثه، و لا سيما بملاحظه صحيح البزنطى.

بل يجرى ذلك فى تمام العشره، لصحيح يونس بن يعقوب: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: امرأه رأته فى دم فى حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغى لها أن تصلى؟ قال: تنتظر عدتها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشره أيام» «٦» بناء على ما هو الظاهر من حمله على الاستظهار فى بقيه العشره مما زاد على العاده- كما ذكره الشيخ وغيره- لامتناع الاستظهار فى تمامها زائدا عليها.

و لا سيما بملاحظه مرسل عبد الله بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السّلام: «فى المرأه التى ترى الدم. فقال: إن كان قرؤها دون العشره انتظرت العشره، و إن كانت أيامها عشره لم تستظهر» «٧».

فإنه و إن اقتصر فيهما على العشره، و لا- نص يتضمن التخير بينها و بين ما دونها، ليكون شاهد جمع بينهما و بين النصوص المتقدمه، إلا- أن حملهما على بيان منتهى مداه الاستظهار جمعا مع النصوص السابقه قريب جدا بعد شهاده النصوص السابقه بابتناء الاستظهار على التخير بين الأقل و الأكثر.

و ما فى الرياض من قصورهما سندا و عملا و عددا، مع احتمال ورودهما مورد

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٩.

(٦) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٧) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١١.

ص: ٢٩٥

الغالب، و هو كون العاده سبعة أو ثمانية. كما ترى، لكفايه الأول بعد اعتبار سنده، و وجود العامل به فى الجملة بنحو يخرج به عن الهجر، و كون حملته على التخيير لما سبق أقرب عرفاً من حملته على الغالب، بل ليس حملته على الغالب عرفياً.

و من هنا كان المتعين التخيير بين اليوم و اليومين و الثلاثة و تمام العشره، كما فى الحدائق و المستند و ظاهر الروض. لكن ليس لتعارض النصوص المقتضى للتخيير مع عدم الترجيح، كما فى المستند. لأن التخيير فى التعارض - لو تم - إنما يكون مع استحكامه، لا مع الجمع العرفى، كما هو الحال فى المقام لما سبق.

بل الانصاف أن الأقرب التخيير بين اليوم و ما زاد عليه إلى العشره، كما فى الدروس، و ربما يرجع إليه ما عن الذكري من جواز الاستظهار بالعشره، و ما عن البيان من جوازه مع ظن بقاء الحيض.

فلو كانت عاده المرأه خمس أيام جاز لها الاستظهار بأربعه أيام و إن خرجت عن العناوين المذكوره فى النصوص، لأن حمل النصوص على أن أقل الاستظهار يوم واحد و أكثره تمام العشره مع التخيير عقلاً بين المراتب التى تدخل فى الحد المذكور أقرب عرفاً من حملها على التخيير بين خصوصيات الأطراف التى تضمنتها بنحو لا يخرج عنها، و لا سيما مع عدم اشتمال شىء منها على تمام أطراف التخيير، و من الظاهر أن الجامع بين خصوصيات الأطراف المذكوره عقلى غير ارتكازى لا يدرك إلا بأطرافه، فيبعد إرادته الشارع له و اكتفاؤه فى كل نص ببيان بعض أطرافه، بل الأقرب كون بيان الأطراف المذكوره لدخولها تحت الجامع الارتكازى المذكور.

نعم، لا إشكال فى أن الأحوط الاقتصار على أحد الأطراف الأربعة المذكوره فى النصوص. و أحوط منه الاقتصار على ما عدا العشره منها، لشبهه التعارض بين نصوصها و حديثى العشره و فقد الشاهد على الجمع المتقدم، و رجحان نصوصها بالاستفاضه، أو وهن حديثى العشره بضعف دلالة الأول و لبعض المناقشات الموهونه فى سنده، و ضعف سند الثانى.

و لعله لذا اقتصر فى التخيير على اليوم و اليومين و الثلاثة فى السرائر و المدارك،

و حكي عن جماعه، و في المفاتيح أنه الأشهر.

و أما ما في المعبر من أن الأحوط الاقتصار على اليوم أو اليومين و إن جاز الاستظهار للعشره، فهو يبتنى على إهمال الثلاثه بلا وجه.

هذا و قد استشكل في المنتهى في التخيير بامتناع التخيير في الواجب، و لذا حمل النصوص على التفصيل اعتمادا على اجتهاد المرأه في قوه المزاج و ضعفه الموجبين لزياده الحيض و قلته.

و كأن مراده أن كثيرا من أحكام كل من الحائض و الطاهر لما كانت على اللزوم ففرض اللزوم لا يناسب التخيير. و هو نظير ما تقدمت الإشارة إليه في الوجه الأول من وجوه الجمع بين نصوص الاستظهار و نصوص الاقتصار على العاده من أن تشريع العباده موقوف على الأمر بها، فلا يجتمع مع استحباب تركها.

و يظهر الحال فيه مما تقدم هناك، فإنه قد يتم لو كان التخيير واقعا، لا في مثل المقام مما يكون فيه طريقا لتجنب العباده حال الحدث، حيث يكون الواقع هو الإلزام في ضمن أحد الحكمين تبعا لتحقيق موضوعه واقعا، مع التخيير ظاهرا في العمل على طبق كل منهما برجاء ثبوته. كيف و قد التزم قدس سره بأن أصل الاستظهار ليس على الوجوب فلتكن الزيادة فيه كذلك.

و أما ما ذكره من تنزيل النصوص على ما يقتضيه اجتهاد المرأه في قله الحيض و كثرته. فهو مما تأباه النصوص جدا، لرجوعه إلى عدم العمل بجميع العناوين المذكوره فيها، بل تبعا لأمر مابين لها قد يقارنها غير مشار إليه في تلك النصوص و لا في غيرها.

مع أن جعل المعيار على الاجتهاد الموجب للعلم ببقاء الحيض في المده التي تضمنها النص - مع منافاته لفرض الاستظهار المبني على الاستيثاق من جهه الاحتمال - مستلزم لتنزيل النصوص على فرض غير واقع، و على الاجتهاد الموجب للعلم بعدم الحيض بعد المده التي تضمنها النص راجع للاقتصار على العشره و إهمال بقيه

النصوص، لعدم تيسر العلم بعدم الحيض قبلها، و على الاجتهاد الموجب للظن بأحد الأمرين مستلزم لتنزيل النصوص على فروض نادره، و هو مما ياباه إطلاقها جدا.

فلا معدل عن حمل النصوص على التخيير الراجع لوجوب الأقل و جواز الزيادة عليه حتى يبلغ العشره.

و منه يظهر الإشكال فيما فى الإرشاد من الاقتصار على اليومين، لابتناؤه على إهمال أكثر النصوص و التزام واحد منها.

و مثله ما فى الجواهر و عن المرتضى و الإسكافى من الاقتصار على العشره، بل هو مقتضى إطلاق الصبر إلى عشره أيام فى الفقيه و المقنع و الهدايه، و إلى النقاء فى المقنعه و المبسوط و محكى الجمل، حيث لم يقيدوه بغير ذات العاده. بل يظهر من كلام الصدوق الآتى فى أول المسأله العاشره فرض كونها ذات عاده.

لكن استدل فى الجواهر للزوم الاستظهار بالعشره بصلاحيه كل من الأخبار المتقدمه لإثبات ما اشتملت عليه، مؤيدا باطلاق الاستظهار فى مرسل عبد الله بن المغيره عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: إذا كانت أيام المرأه عشره أيام لم تستظهر، فإذا كانت أقل استظهرت» (١). و صحيح يونس: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: النفساء تجلس أيام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر و تغتسل و تصلى» (٢). قال: «فإن المراد به بحسب الظاهر طلب ظهور الحال من الحيض و عدمه و ذلك لا يحصل إلا بالانتظار إلى العشره».

كما يؤيد أيضا باستصحاب أحكام الحائض، و بقاعده الإمكان، و بأصالة الحيض فى دم النساء، و بما تضمن أن ما تراه المرأه فى ضمن العشره فهو من الحيضه الأولى (٣)، و بقوله عليه السّلام فى مرسله يونس القصيره: «فإذا حاضت المرأه و كان حيضها

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ١١ و باب: ١١ منها حديث: ٣. و باب: ١٧ من أبواب العدد من كتاب النكاح حديث: ١. و قد تقدمت فى أول الفصل الخامس.

خمسه أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت عشره أيام فذلك من الحيض تدع الصلاه. فإن رأت من أول ما رأته [رأت. فى] الثانى الذى رأته تمام العشره أيام و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثانى عشره أيام، ثم هى مستحاضه ... « ١ » إلى غير ذلك من المؤيدات الكثيره، كأخبار الصفات مع التتميم بعدم القول بالفصل، و غيرها.

و هو كما ترى، فإن صلاحه كل من أخبار الاستظهار لإثبات ما اشتمل عليه إنما هو بالنظر إليه وحده، أما بالنظر إلى غيره مما خالفه فى المقدار فلا مجال لذلك بعد أن كان كل منها كالصريح فى جواز الاقتصار على ما تضمنه، حيث يقع التناقض بينها، و لا بد من الجمع العرفى، و قد سبق أنه يقتضى التخيير.

نعم، لو تم ما سبق منه فى الوجه السادس للجمع بين نصوص الاقتصار على العاده و نصوص الاستظهار من تقييد الأولى بالثانيه اتجه نظيره فى المقام، حيث يكون المشتمل على الأقل أعم من المشتمل على الأكثر، فيقيد به.

لكن سبق إباء تلك النصوص عنه فنصوص المقام تأباه أيضا. و لا سيما مع اشتمال جمله منها على التخيير بين الأقل و الأكثر، حيث تكون صريحه فى عدم تقييد الأكثر للأقل.

و مثله ما احتمله شيخنا الأعظم قدس سرّه من تنزيل ما تضمن غير العشره على ما يطابقها بحسب عاده المرأة، فالיום على ما إذا كانت العاده تسعه، و اليومان على ما إذا كانت ثمانيه و هكذا.

فإنه تكلف تأباه النصوص لرجوعه إلى عدم العمل على العناوين المأخوذه فى أكثرها، بل على عنوان آخر لم يشر إليه إلا فى نادر منها. بل تنزيل اليوم و اليومين اللذين اشتملت عليهما أكثر النصوص على من عادتها تسعه أو ثمانيه تنزيل على الفرد غير الشائع.

و أما إطلاق الاستظهار فلا بد من رفع اليد عنه بالنصوص المتضمنه لمقداره بعد الجمع بينها بما ذكرنا. على أن مرسل عبد الله بن المغيره - مع ضعفه فى نفسه - وارد

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

ليبيان شرط الاستظهار و مورده و لا إطلاق له في بيان مقداره.

و صحيح يونس - مع وروده في النفساء - يقرب جدا كون المراد به الإشارة للمقدار المعهود من الاستظهار من دون أن يراد به بيان مقدار بالإطلاق، إذ لو أريد به الاستظهار للعشره الذي يرتفع به احتمال الحيض كان الأنسب أن يقول: تجلس عشره أيام، لأنه أخصر و أفيد.

و أما بقيه المؤيدات المذكوره في كلامه فهي - لو تمت في أنفسها - لا تعدو الأصل المحكوم لنصوص الاستظهار بعد الجمع بينها بما سبق، أو العموم و الإطلاق اللذين يخرج عنهما بها، فيحملان على غير ما تراه ذات العاده بعد مضي قدر عاداتها.

و دعوى: أن ظاهر قوله عليه السّلام في مرسله يونس القصيره: «و كان حيضها خمسه أيام» كونها ذات عاده. ممنوعه، بل هو ظاهر في إرادته الحيض الخاص المفروض في قوله عليه السّلام: «فإذا حاضت المرأة» لا الحيض النوعي السابق على ذلك الذي تنعقد به العاده، و لذا كان ظاهره كون الانقطاع على الخمسه، و لولاه لا مجال لاستفاده ذلك.

هذا مضافا إلى أن مقتضى قاعده الإمكان، و أصاله الحيض في دم المرأة، و ما تضمن أن ما تراه في ضمن العشره فهو من الحيضه الأولى، و نصوص الصفات، هو حيضيه ما في ضمن العشره واقعا، لا التحيض به استظهارا، فلا يصلح لتأييد وجوب الاستظهار في تمام العشره، كما لعله ظاهر.

ثم إن الصدوق في المقنع اقتصر في مقدار استظهار الجبلى على الثلاثه أيام. فإن ابتنى ذلك منه على كونه المقدار المتعين لاستظهار الحائض مطلقا، أشكل بنظير ما سبق لابتنائه على إهمال أكثر النصوص و العمل بثلاثه منها.

و إن ابتنى على خصوصيه الجبلى في ذلك فقد يوجه بانحصار الدليل فيها بموثق سماعه: «سألته عن امرأه رأته الدم في الجبل. قال: تقعد أيامها التي كانت تحيض، فإذا زاد الدم على الأيام التي كانت تقعد استظهرت بثلاثه أيام ثم هي مستحاضه» (١). و لا

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٦.

موجب للخروج عن ظاهره بعد إمكان خصوصيه الحامل من بين أفراد الحائض.

و يشكل بأنه كما يمكن الجمع بينه وبين ما ورد في مطلق الحائض مما يخالفه في المقدار بالتخصيص، كذلك يمكن الجمع بحمله على بيان أحد أطراف التخيير.

و لعل الثانى أقرب، بلحاظ ورود الثلاثه في مطلق الحائض و لزوم تنزيلها على ذلك جمعا «١»، و بلحاظ بعد خصوصيه الحامل في ذلك، بل لعله مغفول عنه عرفا، كما يغفل عن دخل غيرها من الخصوصيات المذكوره في بعض النصوص، كخصوصيه من تعجل بها الدم التي تقدم في موثق سماعه استظهارها بثلاثه أيام، و خصوصيه من عاد الدم إليها بعد انقطاعه التي تقدم في موثق سعيد بن يسار استظهارها بيومين أو ثلاثه. و لذا لم أعتز على من أشار لاحتمال دخل خصوصيه الموارد المذكوره في قدر الاستظهار.

بل ظاهر غير واحد المفروغيه عن عدم الفرق في حكم الاستظهار و قدره بين الحائض و النفساء، فضلا عن أفراد الحائض. و إن كان في بلوغ ذلك حدا يصح الاستدلال بنصوص الحائض في النفساء و بنصوص النفساء في الحائض إشكال.

و لذا لم نشر لما ورد في النفساء مخالفا للمقادير السابقه، كما سبق عدم نهوض ما تضمن اقتصار النفساء على عاداتها برفع اليد عما دل على الاستظهار للحائض في الدور الأول. بل يوكل ذلك لمبحث النفاس.

و قد تحصل مما سبق: أن ما وصلنا من أقوال الأصحاب في قدر الاستظهار عشره: تبعيته للشك في تجاوز الدم على العشره، و اختلافه باختلاف اجتهاد المرأه في قدر الحيض، و تعين اليومين، و تعين الثلاثه، و تعين إتمام العشره، و التخيير بين اليوم

(١) قد يؤكد ذلك بلحاظ صحيح الصحاف الوارد في حيض الحبلى، لقوله عليه السلام: «فإن انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل و لتصل، و إن لم ينقطع الدم عنها إلا بعد ما تمضى الأيام التي كانت ترى الدم فيها بيوم أو يومين فلتغتسل ثم تحتشى و تستدفر ... فإنها إذا فعلت ذلك أذهب الله بالدم عنها» [الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧] بحمل اليوم و اليومين على جلوسها لا على انقطاع الدم عنها، لظهور الذيل المتقدم في عدم تحقق الانقطاع. لكنه لا يخلو عن إشكال. (منه عفى عنه).

و اليومين، و التخيير بين اليوم و اليومين و إتمام العشره، و التخيير بين الأولين و الثلاثه، و التخيير بين الأمور الأربعة، و التخيير بين اليوم و ما زاد إلى أن تتم العشره. و أن الأقوى الأخير، ثم ما قبله، ثم ما قبله.

كما أن مرجع التخيير إلى وجوب الأقل مع الترخيص في الزيادة عليه، على أن يكون حكما طريقيا مراعاة لاحتمال الحيض، لا إلى الوجوب التخييري لأطرافه، لما تقدم في الأمر الثاني في ذيل الكلام في حكم الاستظهار، و لا- إلى وجوب اختيار أحد الأمرين من الحيض و الاستحاضه في الزائد بنحو يتعين حكم ما يختار منهما بمجرد اختياره، لعدم إشعار النصوص به. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

[تنبيه: فيما لو انقطع الدم على العشره أو تجاوزها بعد الاستظهار]

إشاره

ذكر في المنتهى أنه لو لم ينقطع الدم بعد أيام الاستظهار، فصامت، و انقطع الدم على العشره اغتسلت لانقطاع الدم و قضت الصوم، للقطع بحيضه الدم بتمامه، و لو تجاوز الدم العشره وجب عليها قضاء الصلاه التي تركتها أيام الاستظهار، للقطع بعدم حيضه ما زاد على العاده حينئذ، و نحوه في جامع المقاصد و الروض و كشف اللثام و محكى البيان و الموجز و فوائد الشرائع و غيرها.

و قد يرجع إليه ما في الدروس من وجوب قضاء الصوم في الفرض إن لم يطابق الطهر، و وجوب قضاء الصلاه التي تركتها أيام الاستظهار إذا ظهر أنها مستحاضه فيها، و قريب منه في الذكري، لعدم معهوديه شىء مظهر للحال غير ما سبق. و قد نسب التفصيل المذكور للمشهور في كلام غير واحد، و في المستند أنه صرح به الأكثر، بل قيل: إنه المعروف. و في الحدائق أنه صرح به الأصحاب. فإن تم ذلك اتجه ما ذكره في المتن في معيار الاستظهار.

لكن لم يتضح الوجه في التفصيل المذكور، بل الظاهر انحصار الدليل عليه بنحو يتم بكلا شقيه بما سبق في الوجه الثامن من وجوه الجمع بين نصوص الاقتصار على العاده و نصوص الاستظهار، الذي سبق المنع منه.

كما أنه لم يتضح نسبته للمشهور بعد عدم نسبته لأحد قبل العلامة و ظهور الخلاف فيه منه فى بعض كتبه و من غيره على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

و من هنا ينبغى الكلام فى كلا شقى التفصيل فى مقامين..

المقام الأول: فى انكشاف حيضيه ما بعد أيام الاستظهار مع انقطاع الدم على العشرة.

و قد صرح به- مضافا إلى من عرفت- فى الشرائع و النافع و التحرير و القواعد و الإرشاد و الذكرى و عن المرتضى، و فى مفتاح الكرامه أن الأصحاب ذكروه قاطعين به، و فى الجواهر: «بلا خلاف عندهم فى ذلك... بل قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه، كما عن صريح آخر».

و العمده فيه: عموم ما تضمن أن ما تراه المرأه فى ضمن العشره من الحيضه الأولى، و نحوه مما تقدم فى أول الفصل الخامس، و إطلاقه شامل لذات العاده، و تقدم هناك أن ما تضمن عدم حيضيه ما بعد أيام العاده مطروح أو مؤول. فراجع.

و دعوى: أنه يلزم رفع اليد عنه بما تضمنته نصوص الاستظهار من الحكم بأن ما بعد أيامه استحاضه، و حيث يمتنع تنزيل أيام الاستظهار فيها على خصوص ما يتمم العشره، لما تقدم، تعين تنزيل ما تضمن حيضيه تمام ما فى العشره على غير ذات العاده العددية.

مدفوعه بأنه تقدم فى وجه الجمع بين نصوص الاستظهار المختلفه فى مقداره أن الحكم بالاستحاضه بعد أيامه ليس واقعا، بل ظاهريا، فلا ينافى حيضيه الدم واقعا لو انقطع على العشره، عملا بالنصوص المذكوره.

اللهم إلا أن يقال: ما تضمن حيضيه تمام ما فى العشره لا يختص بالدم المنقطع عليها، بل يعم المتجاوز عنها، فهو يقتضى حيضيه ما فيها واقعا مطلقا، فينافى نصوص الاستظهار الشامله للقسمين و الصريحه فى احتمال عدم حيضيه ما فى أيامه و فى التعبد بكون ما بعدها استحاضه.

و الجمع بينهما بحمل نصوص حيضيه ما فى العشره على خصوص المنقطع عليها، و حمل نصوص الاستظهار على الحكم الظاهرى المراعى بعدم الانقطاع على العشره، بلا شاهد.

بل يتعين حمل ما تضمن حيضيه ما فى العشره على غير ذات العاده بقريته نصوص الاستظهار، مع إبقاء ما تضمنته نصوص الاستظهار من التعبد بكون ما بعد أيامه استحاضه على إطلاقه من حيثه الانقطاع و التجاوز.

و لا سيما مع عدم التنبيه إلى لزوم التدارك فى شىء من نصوص الاستظهار على كثرتها، مع ظهورها فى بيان الوظيفة من حيثه الشك فى حيضيه الدم مطلقا لا فى خصوص حال الشك فى الانقطاع على العشره و التجاوز عنها، حيث يبعد جدا مع ذلك الاكتفاء فى بيان لزوم التدارك بما تضمن حيضيه تمام ما فى العشره.

و من ثم كان ظاهرها عدم وجوب التدارك، كما اعترف به فى الرياض، و إن قرب حملها على ما إذا كانت أيام الاستظهار متممه للعشره، الذى سبق أنه لا مجال له.

و من هنا ذكر فى الجبل المتين عدم نهوض شىء من الأخبار بوجوب التدارك، و توقف فى وجوبه فى المدارك، مدعى ظهور الأخبار فى عدمه، و وافقه فى محكى الكفايه، و استقرب عدمه فى المفاتيح و الحدائق لذلك أيضا.

بل هو الظاهر من كل من ذكر الاستظهار و لم ينبه إلى وجوب التدارك كالصدوق. فالبناء على عدم رفع اليد عن التعبد بالاستحاضه بعد أيام الاستظهار بانقطاع الدم على العشره أو قبلها قريب جدا. فتأمل جيدا.

المقام الثانى: فى انكشاف عدم حيضيه ما فى أيام الاستظهار مع تجاوز الدم على العشره.

فيجب تدارك الصلاه المتروكه فيها، الذى تقدم التصريح به ممن سبق، بل فى الجواهر أنه المشهور نقلا و تحصيلا.

لكن توقف فيه فى المدارك، مدعى ظهور الأخبار فى خلافه، كما صرح فى

الحبل المتين بعدم نهوض شىء من الأخبار به، بل استقرب عدمه فى المفاتيح و الحدائق و الرياض، عملا بظاهر النصوص، و عليه جرى فى المستند و محكى الكفايه، و هو المحكى عن مصباح السيد، كما هو الظاهر من كل من ذكر الاستظهار و لم ينبه على وجوب التدارك هنا، خصوصا من نبه على بيان وجوب التدارك فى المقام الأول مقتصرًا عليه، كما فى الشرائع و النافع و التحرير و القواعد و الإرشاد.

و كيف كان، فقد استدل عليه فى الجواهر..

تاره: بما تضمنته نصوص الاستظهار من الحكم بأن المرأه مستحاضه مع استمرار الدم.

و اخرى: بما تضمنه جلوس المستحاضه أيام حيضها، بضميمه ما دل على أن من استمر بها الدم بعد أيام الاستظهار مستحاضه.

و ثالثه: بما تضمنه الاقتصار على العاده مع التجاوز، و أن ما عداها استحاضه، كمرسله يونس الطويله.

و رابعه: بما تضمنه أن ما تراه المرأه بعد أيام حيضها ليس من الحيض كمرسله يونس القصيره و غيرها مما تقدم فى أول الفصل الخامس، غايته أنه يخرج عنه فيما لو انقطع الدم على العشره.

مؤيدا ذلك كله بأنه لما كان الزائد على العشره غير حيض قطعا، فيظن بعدم حيضيه ما قبله لاتصاله به و كونه دما واحدا، حيث يستبعد حدوث سبب الاستحاضه عند تمام العشره.

و الجميع كما ترى. لاندفاع الأول بأن ظاهر نصوص الاستظهار كونها مستحاضه بعد أيامه إذا لم ينقطع بعدها، لا من حين انقضاء العاده إذا لم ينقطع الدم على العشره.

و منه يظهر الحال فى الثانى حيث يكون مقتضى الجمع بين الطائفتين ترتيب حكم المستحاضه بعد أيام الاستظهار المقتضى لاقتصارها على أيام العاده فى الدور الثانى، لا انكشاف حيضيه خصوصا ما فى العاده من أول الأمر، لينكشف به أن أيام

الاستظهار استحاضه.

و لا- سيما مع ظهور نصوص الاقتصار على العاده فى لزومه من أول الأمر بمجرد انقضاء العاده، بنحو ينافى الاستظهار، لا بنحو ينكشف به الحال بعد ذلك مع العمل على الاستظهار من أول الأمر.

و بذلك يظهر الجواب عن الثالث، لأن نصوص الاقتصار على العاده لم ترد فيما يتجاوز العشره، كى لا يراد بها العمل على ذلك من أول الأمر بمجرد التجاوز على العاده، لعدم إحراز موضوعها إلا بعد مضى العشره، فتتعين لبيان الحكم الواقعى المنكشف حينئذ، بل وردت فى المستحاضه كبعض نصوص الاستظهار.

و لما كانت ظاهره فى لزوم الاقتصار على العاده من أول الأمر بمجرد مضى أيامها، لا فى مجرد بيان وظيفه واقعيه لا يعمل عليها بانقضاء العاده، كانت منافيه لنصوص الاستظهار، فبعد فرض العمل بنصوص الاستظهار إما لتخصيصها لتلك النصوص - كما تقدم منه- أو لحملها على الدور الأول- كما تقدم منا- أو لغير ذلك، لا وجه لتحكيم النصوص المذكوره فى مورد نصوص الاستظهار، بحيث تنهض بكشف الواقع بعد مضى أيامه، إلا بناء على الوجه الثامن من وجوه الجمع الذى تقدم ضعفه.

و أما الرابع فيندفع بمنافاه النصوص المذكوره لنصوص الاستظهار، فلا تكون محكمه فى موردها بل هى مطروحه أو مؤوله، كما تقدم.

كما يندفع المؤيد المذكور بأن إلحاق الدم المذكور بما بعد العشره فى كونه استحاضه ليس بأولى من إلحاقه بما فى العاده فى كونه حيضاً مع اتصاله بهما معا و توسطه بينهما، و ليس حدوث سبب الاستحاضه بانقضاء العشره أو أيام الاستظهار بأبعد من حدوثه حين انقضاء العاده.

و لذا كان الحكم بالاستظهار و بالاستحاضه بعده مبنيًا على مراعاة احتمال الحيض فى أيامه دون ما بعدها من دون إعمال أماره على الحيض و عدمه.

و من هنا لا مخرج عما سبق من غير واحد من ظهور نصوص الاستظهار فى كونه

وظيفه مطلقه لا- مراعاة بالتجاوز عن العشره و عدمه. ولا- سيما مع عدم التنبيه فيها على كثرتها للزوم التدارك على تقدير الاستمرار مع عدم ما يصلح لبيانه من دليل آخر.

و ما فى الجواهر من أنه لا دلالة فيه على عدم وجوب التدارك، بل هو كعدم التعرض لقضاء الصوم المتروك فى أيام الاستظهار مع القطع بوجوب قضائه.

كما ترى، لأن مبنى الاستظهار على التوثق لاحتمال الحيض باجراء أحكامه التى منها ترك أداء الصوم و الانتقال لقضائه و ترك الصلاة من دون قضاء، فوجوب قضاء الصوم مناسب للاستظهار مستغن عن التنبيه أما وجوب قضاء الصلاة مع التجاوز عن العشره فهو على خلاف مقتضى الاستظهار، فلو كان واجبا لزم التنبيه عليه، و إهماله موجب لظهور أدلته فى عدمه، و بقاء مقتضى الاستظهار حتى مع التجاوز.

ثم إنه لو تم انكشاف عدم حيضه أيام الاستظهار مع التجاوز عن العشره، فلا مجال للاستشكال فى وجوب قضاء الصلاة الفائته فيها من جهة عدم وجوب الأداء، بل حرمة بناء على وجوب الاستظهار، كما عن نهاية الأحكام.

لاندفاعه بأن وجوب الأداء أو حرمة ظاهرا للشك فى حال الدم لا ينافى وجوبه واقعا لفرض حيضته، فيجب القضاء مع انكشاف الحال، لتبعيه وجوبه لوجوب الأداء واقعا، لا ظاهرا.

اللهم إلا أن يستند عدم وجوب القضاء لظهور أدله الاستظهار فى عدمه الموجب للبناء على العفو عنه و إن انكشف عدم الحيض حينه بسبب استمرار الدم.

لكنه لا يخلو عن إشكال.

بقى شىء: و هو أنه لو انقطع الدم فى أيام الاستظهار لم يبعد البناء على كونه بتمامه حيضا، لقاعده الإمكان و استصحاب الحيض، من دون أن ينافى نصوص الاستظهار.

و منه يظهر أنه لو بنى على انقلاب العاده باتفاق شهرين لا حقين على خلافها- على ما تقدم الكلام فيه منا فى فروع العاده- فهى إنما تنقلب فيما إذا كان الدم فى الشهرين اللاحقين أقل من العاده أو أكثر فى ضمن أيام استظهار المرأة حسب اختيارها، أما لو

(مسألة ١٠): قد عرفت أنه إذا انقطع الدم على العشرة كان الجميع حيضا واحدا، من دون فرق بين ذات العادة وغيرها (١)، و إذا تجاوز العشرة فإن كانت ذات عاده عدديه و وقته تجعل ما فى العاده حيضا (٢)

زاد عليها فيشكل انقلابها له بعد الحكم بكون ما بعد الاستظهار استحاضه ظاهرا من دون رافع له. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

مسألة ١٠: الكلام فى جملة من أحكام المستحاضه

رجوع مستمره الدم للعادة مع تحقيق العاده التى ترجع إليها

إشاره

(١) سبق المنع من ذلك فى ذات العاده لو انقطع دمها بعد أيام الاستظهار.

(٢) رجوع ذات العاده إليها فى الجملة هو المصرح به فى كلام الأصحاب بنحو يظهر فى التسالم عليه، و ادعى الإجماع عليه فى المعبر و التذكرة و المنتهى و كشف اللثام و غيره.

لكن أشرنا آنفا إلى أنه لم نعر على نص يتضمن حيضيه خصوص ما فى العاده لمن تجاوز دمها العشرة، بل النصوص بين ما ورد فىمن تجاوز دمها العاده، و ما ورد فىمن يستمر بها الدم مده طويله كشهرا أو أكثر، كموثق إسحاق بن جرير «١» الآتى و المتقدم فى نصوص الاستظهار، و مرسله يونس الطويله «٢»، و ما هو مردد بينهما، كنصوص المستحاضه، لما سبق فى مبحث الاستظهار من الكلام فى مفهومها.

و حيث كانت الطائفة الأولى متضمنه الاستظهار زائدا على العاده، و الثانى متضمنه الاقتصار على العاده، و الثالثه مختلفه فى ذلك، تعين تنزيل نصوص الاستظهار على الدور الأول، و نصوص الاقتصار على العاده على ما بعده، على ما تقدم توضيحه فى حكم الاستظهار، كما تقدم أن تجاوز الدم عن العشرة بعد الاستظهار لا يكشف عن كون أيام الاستظهار استحاضه و الحيض مختصا بأيام العاده.

و من ذلك يظهر أن مستمره الدم فى الدور الأول ترجع للعادة العدديه فقط،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

لأنها هي المعيار في الاستظهار كما تقدم، و المفروض دخولها في أدلته، بل تحيض بأول رؤيه الدم مع إمكان حيضيته، لعموم قاعده الإمكان، سواء رأته في أول العاده الوقتيه، أم في أثنائها، أم قبلها، أم بعدها، فتتحيض بمقدار عاداتها ثم تستظهر و تكون مستحاضه بعد أيام الاستظهار و إن صادفت عاداتها الوقتيه.

لأن ما دل على الرجوع للعاده الوقتيه مختص بمن يستمر دمها كثيرا، و هي غير شامله للدور الأول، و بالمستحاضه، و هي لا تنطبق على المرأه في أول رؤيه الدم مع إمكان حيضها، لأن مقتضى قاعده الإمكان كونها حائضا، لا مستحاضه، و إنما تكون مستحاضه بعد أيام الاستظهار بمقتضى نصوصه، فترجع لعاداتها حينئذ مع إمكان حيضها في أيام عاداتها لفصل أقل الطهر بينها و بين تحيضها بأول الدم، و يكون هو الدور الثاني لها الذي لا استظهار فيه.

أما مع عدم فصل أقل الطهر فالمتعين عدم التحيض بالعاده الأولى و انتظار العاده اللاحقه، و تكون هي الدور الثاني لها.

و دعوى: أن مقتضى إطلاق إرجاع المستحاضه لعاداتها الوقتيه لما كان هو تحيضها في العاده الأولى، و هو لا يجتمع مع تحيضها في أول الدم الذي هو مقتضى قاعده الإمكان، لزم رفع اليد عن التحيض بأول الدم، لأن قاعده الإمكان من سنخ الأصل و العاده من سنخ الأماره الحاكمه عليه.

مدفوعه بأن موضوع النصوص المذكوره و إن كان هو المستحاضه، إلا أنه لا بد من حمله على المستحاضه التي يحتمل كونها حائضا حين العاده، لأن أماريه العاده على الحيض فرع احتمالها، و لا طريق لإحراز كون المرأه في الفرض كذلك، بل مقتضى قاعده الإمكان بضميمه نصوص الاستظهار حيضيتها في أول الدم و عدم كونها مستحاضه إلا بعد أيام الاستظهار، و مثل هذه المستحاضه يقطع بعدم حيضيتها وقت العاده، فقاعده الإمكان رافعه لموضوع حجيه العاده، و الأماره إنما تحكم على الأصل إذا بقي موضوع حجيتها معه، لا مع رافعيته لموضوعها، بل يكون واردا عليها حينئذ.

نعم، لو كان موضوع نصوص الرجوع للعاده مستمره الدم لم تنهض قاعده الإمكان برفع الموضوع المذكور، لأن المرأه بالوجدان مستمره الدم محتمله للحيض وقت العاده، فتكون قاعده الإمكان منافيه لها، محكومها لها. لكن سبق أنه ليس فى النصوص ما يتضمن ذلك.

كما أنه لو بنى على عدم جريان قاعده الإمكان فى الدم الزائد على العشره، للتعارض بين تطبيقاتها على أجزائه، كان المحكم فى البين هو إطلاق دليل الرجوع للعاده، لأن مقتضى الإطلاق كون المرأه مستحاضه من أول رؤيه الدم.

لكن سبق فى الدم المتقطع أن موضوع القاعده هو الإمكان من غير حيثيه الدم اللاحق، فىكون تطبيقاتها على أول الدم واردا على بقية التطبيقات، فىنفرد بالاعتبار، و يرد على عموم دليل الإرجاع للعاده فى الفرض، كما ذكرنا.

و يشهد بما ذكرنا فى قاعده الإمكان و فى المقام موثق سماعه: «سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها. فقال: إذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلاه، فإنه ربما تعجل بها الوقت، فإن كان أكثر من أيامها التى كانت تحيض فىهن فلتربص ثلاثه أيام بعد ما تمضى أيامها، فإذا تربصت ثلاثه أيام و لم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضه» (١).

فإنه مع اشتماله على التعليل الذى هو من أدله قاعده الإمكان قد تضمن حيضيه أول الدم لا غير، على ما سبق فى الدم المتقطع توضيحه.

كما أن مقتضاه حيضيه الدم حين رؤيته قبل أيام العاده و كون ما بعد الاستظهار استحاضه و إن صادف شيئاً من أيام العاده، المستلزم لعدم حجيه العاده الوقتيه فى أول رؤيه الدم، و عدم نهوضها برفع اليد عن قاعده الإمكان فى أوله.

و حملة على خصوص صورته فصل أقل الطهر بين أيام العاده و أيام الاستظهار بعيد جداً، بل هو كالمقطوع بعدمه. و كفى به شاهداً لما ذكرناه.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

نعم، لو لم يمكن التحيض بأول رؤيه الدم لعدم فصل أقل الطهر بينه وبين الحيض السابق كانت المرأه مستحاضه من أول رؤيته، كما تضمنه صحيح صفوان (١) المتقدم فى الدم المتقطع، فتدخل فى إطلاق ما تضمن رجوع المرأه إلى عاداتها الوقتيه.

وفى ثبوت الاستظهار لها بعد أيام العاده ما تقدم فى الأمر الرابع من لواحق الكلام فى وجوب الاستظهار. فراجع.

ثم إن ما ذكرناه من تحيضها فى الدور الأول برؤيه الدم وإن كان على خلاف عاداتها الوقتيه مخالف لإطلاق الأصحاب رجوع من تجاوز دمها عن العشره إلى عاداتها، بل خلاف صريح بعضهم، ففى المبسوط والخلاف والسرائر أن من كانت عاداتها خمسه أيام فى كل شهر، فإن رأت خمسه قبلها و فيها و خمسه بعدها اقتصرت على عاداتها، و فى المعتمر والشرائع والتذكرة و المنتهى و القواعد و الدروس و جامع المقاصد و كشف اللثام و غيرها أنها لو رأت العاده و الطرفين و تجاوز المجموع العشره اقتصرت على ما فى العاده، و قد يظهر من بعض عباراتهم الإجماع عليه، لاقتصارهم فى نسبه الخلاف على العامه.

لكن لا مجال للخروج بذلك عما سبق، لعدم ثبوت الإجماع التعبدى بذلك بعد ظهور جمله من عباراتهم فى ابتناؤه على فهمهم من النصوص إطلاق رجوع من تجاوز دمها العشره و اختلط حيضها باستحاضتها للعاده، كما يظهر من بعضها ابتناؤه على عدم المرجح لما قبل العاده عما بعدها، أو أقوائيه العاده من قاعده الإمكان المقتضيه لحيضيه ما قبلها.

إذ من الظاهر أنه لا مجال للتعويل عليه بعد ما سبق من عدم ثبوت الإطلاق المذكور من النصوص و قصورها عن الدور الأول، مع نهوض قاعده الإمكان و موثق سماعه بترجيح أول الدم و أنهما رافعان لموضوع حجية العاده.

و لا سيما مع ظهور كلام الصدوق فيما ذكرناه فى الجملة. قال فى الفقيه: «و إن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٣.

و إن كان فاقدا للصفات، و الزائد عليها استحاضه و إن كان واجدا لها (١)،

زاد الدم أكثر من عشره أيام فلتتعد عن الصلاه عشره أيام و تغتسل يوم حادى عشر و تحتشى، فإن لم يثقب الدم الكرسف صلت صلاتها كل صلاه بوضوء ... إلى أيام حيضها، فإذا دخلت أيام حيضها تركت الصلاه» و نحوه فى المقنع و الهدايه، بل قد يظهر من الفقيه أنه مأخوذ من رساله والده.

فإن ذيل كلامه ظاهر فى فرض كون المرأه ذات عادته و قتيه، فيكون تحيضها فى أول الدم عشره أيام للاستظهار، و لم يقيده بما إذا كان ظهور الدم فى أول أيام العاده الوقتيه.

على أن النظر فى كلماتهم فى مباحث الحيض يشهد باضطرابها فى تحديده و فى مفاد نصوصه و تعبيرهم عند تحرير الفتاوى بما يشابه مضامين النصوص و لا- يطابقها، إذ لا- مجال مع ذلك لإحراز مطابقيه فتاواهم لفتاوى من سبقهم ممن كان يقتصر على إثبات النص أو التعبير بعبارته، كالكلينى و الصدوق و غيرهما من قدماء الأصحاب، ليحرز اتصال الإجماع بعصور المعصومين عليهم السلام و يكشف عن حكمهم.

نعم، لو كانت لهم فتاوى يظهر منهم التسالم عليها تعبدا من غير جهه النص أو الاعتبار تعين انحصار مأخذها بالتسالم المتصل بعصور المعصومين عليهم السلام الكاشف عن حكمهم، و ليس منه المقام. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

ترجيح العاده على التمييز

(١) تقديماً للعاده على التمييز، كما ذكره المحقق و علامه و الشهيدان و المحقق الثانى و غيرهم، و هو ظاهر الاقتصاد و السرائر و المحكى عن ابن الجنيد و المفيد و المرتضى و الشيخ فى الجمل و أتباعهم و عن الكافى و الجامع و سائر المتأخرين.

و فى التذكرة و الرياض و المستند أنه الأشهر، و نسبة للأكثر فى جامع المقاصد، و للمشهور فى محكى الذكرى، و فى الجواهر أن عليه الشهره العظيمه التى كادت تكون إجماعاً.

و نسب غير واحد للشيخ فى النهايه تقديم التمييز. و كأنه لقوله: «فإن اشتبه

على المرأة دم الحيض بدم الاستحاضه فلتعتبر بالصفات التي ذكرناها، فإن اشبه عليها و كانت ممن لها عاده بالحيض فلتعمل في أيام حيضها على ما عرفت من عاداتها و تستظهر ...» حيث أخرج الرجوع عن العاده عن الرجوع للصفات.

لكنه موقوف على كون المراد بالاشتباه الذى هو موضوع الرجوع للعاده الاشتباه المساوق لعدم التمييز، و هو غير ظاهر، بل مقتضى إطلاقه إرادته مطلق التردد بين الحيض و الاستحاضه، فيكون استدراكا من الارجاع للتمييز و يطابق المشهور.

و لعله لذا توقف فى الجواهر فى نسبة الخلاف للنهايه.

نعم، صرح فى المبسوط و الخلاف و محكى الإصباح بترجيح التمييز، بل فى الخلاف أن عليه إجماع الفرقه. لكن صرح فيها بعد ذلك بأن تقديم العاده قوى، و خيّر فى الوسيله بين العمل على العاده و العمل على التمييز.

و الأقوى تقديم العاده، لما تضمن أن الصفه فى أيام الحيض حيض «١»، و لموثق إسحاق بن جرير: «سألتنى امرأه منا أن أدخلها على أبى عبد الله عليه السلام فاستأذنت لها فأذن لها فدخلت ... قالت: فإن الدم يستمر بها الشهر و الشهرين و الثلاثه كيف تصنع بالصلاه؟ قال: تجلس أيام حيضها ... قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثه و يتأخر مثل ذلك فما علمها به؟ قال: دم الحيض ليس به خفاء، هو دم حار تجد له حرقة، و دم الاستحاضه دم فاسد بارد ...» «٢»، حيث تضمن الإرجاع للعاده أولا ثم للتمييز عند اختلاف الحيض.

و مرسله يونس الطويله الصريحه فى رجوع ذات العاده إليها، و فى اختصاص الرجوع للتمييز بفقد العاده قال عليه السلام: «فهذا يبين أن هذه امرأه قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها و لا وقتها ... فهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم من إداره و تغير لونه من السواد إلى غيره، و ذلك أن دم الحيض أسود يعرف، و لو كانت تعرف أيامها

(١) راجع الوسائل باب ٤ من أبواب الحيض.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

ما احتاجت إلى معرفه لون الدم، لأن السنه فى الحيض أن تكون الصفرة و الكدره فما فوقها فى أيام الحيض إذا عرفت حيضا إن كان الدم أسود أو غير ذلك، فهذا بين لك أن قليل الدم و كثيره أيام الحيض حيض كله إذا كانت الأيام معلومه، فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره و تغير لونه ... « (١) ».

و هذه النصوص شاهده بتقديم إطلاقات رجوع المستحاضه للعاده « (٢) » على إطلاق الرجوع للتمييز فى صحيح حفص بن البختري: «دخلت على أبى عبد الله عليه السلام امرأه فسألته عن المرأه يستمر بها الدم فلا تدرى أحيض [حيض. خ ل] هو أو غيره؟

قال: فقال لها: إن دم الحيض حار عبيط أسود له دفع و حراره، و دم الاستحاضه أصفر بارد، فإذا كان للدم حراره و دفع و سواد فلتدع الصلاه ... « (٣) »، فإنه و إن أمكن تنزيل أحد الإطالقين على الآخر إلا أن ما تقدم كاف فى القرينيه على تقديم الأول.

بل لا- مجال لتقديم الثانى حتى لو غرض النظر عما تقدم، لأن الجمع بين الإطالقين يكون إما بتقييد كل منهما بالآخر فى ذات العاده، فلا- يكفى أحد الأمرين فيها، أو بحمل نصوص العاده على موافقه التمييز، أو على صورته فقده، أو بحمل نصوص التمييز على غير ذات العاده.

و لا- قائل بالأول، و الثانى مستلزم لإلغاء خصوصيه العاده و نصوصها آبيه عنه جدا، و الثالث ليس بأولى من الرابع لو لم يكن الرابع أولى، لأن تنزيل المرأه فى الصحيح على غير ذات العاده أهون من تنزيل الدم على الفاقد للتمييز فى نصوص العاده الكثيره.

و أما التخيير فهو يبتنى إما على الجمع بين الإطالقين بذلك، و هو غير عرفى، أو على كونه المرجع مع استحكام التعارض، و هو ممنوع صغرى و كبرى.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض و باب: ١ من أبواب الاستحاضه.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

من دون فرق بين كون عاداتها حاصله من تكرر التمييز أو من رؤيه الدم على الأقوى (١)، و من دون فرق أيضا بين كون الواجد للصفات الزائد على ما فى العاده مما يمكن جعله حيزا منضمًا إلى ما فى العاده، لكون المجموع منهما و من النقاء المتخلل بينهما لا يزيد على العشره (٢) أو حيزا مستقلا، لكونه

(١) بناء على انعقاد العاده بالتمييز، كما سبق منه قدس سرّه فى المسأله السابعه، و سبق المنع منه، كما سبق احتمال انصراف أدله الإرجاع إليها فى المقام عن العاده المذكوره لو فرض انعقادها، لأن الفرع لا يزيد على أصله، و إن لم يخل عن إشكال. فراجع.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق من أرجع للعاده أو حكم بتقديمها على التمييز مع التعارض، لأن حجيه العاده أو التمييز فى مستمره الدم لما لم تختص بإثبات حيزيه ما يطابقهما، بل تشمل نفى حيزيه ما يخالفهما، كانا متعارضين فى الفرض، و يختص عدم التعارض بينهما الذى لا موضوع فيه للكلام فى الترجيح و التخيير بما إذا تطابقا، كما هو مقتضى إطلاق من جعل موضوع البحث ما إذا اختلفا زمانا كالتحرير و القواعد، و صريح من جعل من فروض محل البحث فى الترجيح أو التخيير ما إذا اتصل التمييز بالعاده أو تداخلا أو انفصلا و لم يبلغ المجموع العشره، كما فى المبسوط و الوسيله و التذكره و محكى نهايه الأحكام و ظاهر غيرهم ممن ذكر أقوالهم، كما فى المعبر و الشرائع و المنتهى و غيرها.

و كيف كان، فيقتضيه إطلاقات الإرجاع للعاده الظاهره أو الصريحه فى الاقتصار فى التحيض على ما فيها.

خلافًا لما يظهر من الروض من عدم التعارض بين العاده و التمييز فى ذلك، فيلزم التحيض بما يقتضيه كل منهما فيه، و فى الرياض و الجواهر أنه لا- يخلو عن قوه، مدعى فى الأول أن عليه الإجماع المنقول، و فى الثانى تصريح جماعه به و أن ظاهر التنقيح نفى الخلاف فيه.

بل ظاهرهم خروجه عن محل الكلام فى ترجيح العاده على التمييز، لعدم التعارض بينهما بعد إمكان حيضيه المجموع. و قد يناسبه ما فى المعبر و المنتهى من تقييد محل الكلام فى الترجيح بما إذا لم يتجاوز المجموع العشره، و ما فى الذكرى من تفسير التعارض بما إذا لم يمكن الجمع.

لكن سبق تحقق التعارض الذى هو مورد الكلام فى الفرض المذكور، و أنه مقتضى إطلاق أو تصريح جمله من الأصحاب.

و ما سبق من المعبر و المنتهى إما أن يبنى على اختيار الجمع بين الأمرين فى الفرض المذكور خلافا لمن سبق، كالذى سبق من الذكرى، أو على أن المراد من عدم التجاوز عن العشره عدم تجاوز مجموع الدم، لعدم وجود دم آخر غير ما فى العاده و الواجد للصفات، إذ ليس محل كلامهما من تجاوز دمها عن العشره، بل من اختلف تمييزها مع عاداتها، كما يحتمل أن يراد من عدم إمكان الجمع فى الذكرى تكاذب الأمارتين لاختلاف موردهما، لا عدم إمكان الجمع بين الدميين فى الحيضيه، ليناسب بقيه عباراتهم الظاهره فى عدم خروجهم فى تحرير محل النزاع عما سبق من الأصحاب.

و قد أطال شيخنا الأعظم قدس سره فى تقريب ذلك و توضيحه.

و كيف كان، فقد يستدل لما ذكره..

تاره: بأنه عمل بكل من الأمارتين، فيجب لإطلاق دليلهما.

و اخرى: بأنه مقتضى قاعده الإمكان.

و يندفع الأول بما سبق من أن مبنى كل من الأمارتين ليس مجرد حيضيه ما يطابقها، بل نفى حيضيه ما خرج عنها أيضا، فيتعارضان فى الفرض، و حيث سبق ترجيح العاده تعين الاقتصار عليها.

و منه يظهر اندفاع الثانى، لصلوح دليل العاده حينئذ للحكومه على قاعده الإمكان.

مفصولا عن الدم الذى فى العاده بعشره أيام (١)، أو ليس بأقل من ثلاثه أيام (٢)، أو لا يمكن جعله حيفا أصلا لا منضمًا ولا مستقلا. إن لم تكن ذات عاده وقتيه و عددية (٣)

(١) كما فى الحدائق و المستند و عن الذخيره و شرح المفاتيح، و حكاه شيخنا الأعمم بعد تقويته عن جماعه من متأخرى المتأخرين، بل هو مقتضى إطلاق من أرجع للعاده أو صرح بتقديمها على التمييز مع التعارض بالتقريب المتقدم.

و يظهر الوجه فيه مما تقدم فى سابقه. خلافا للمسالك و ظاهر المدارك من التحيض بهما معا، و فى الرياض و الجواهر أنه لا يخلو عن قوه، و نسبه فى الحدائق لجملة من الأصحاب. و فى المستند أنه المحكى عن الأكثر، بل يظهر من المدارك أنه لا خلاف فيه لحكمه بخروجه عن مورد البحث فى الترجيح أو التخيير. و يظهر وجهه و الجواب عنه مما تقدم فى سابقه.

(٢) هكذا فى غير واحده من طبعات الكتاب. و الظاهر أن الصحيح العطف بالواو، لا (أو) و يراد به بيان شرط حيضيه الدم المذكور، و المناسب حينئذ ذكر عدم الزيادة على العشره أيضا، لما يأتى فى شرط الرجوع للتمييز.

(٣) سواء كانت ذات عاده عددية فقط أم ذات عاده وقتيه فقط أم لم تكن ذات عاده أصلا. و فى رجوع الأوليين لما انعقد لهما من العاده كلام يأتى فى ضمن الفروع الآتية إن شاء الله تعالى. و من ثم كانت الأخيره أظهر أفراد مورد الكلام الآتى.

و مقتضى ما سبق فى بيان انعقاد العاده يكون المراد بالأخيره من لم يتفق لها شهران متواليان فى وقت الحيض و عدده، فيخل الاختلاف بيوم أو أكثر. بل سبق فى الفرع الثالث من فروع انعقاد العاده الإشكال فى إطلاق عدم اخلال الاختلاف ببعض يوم، و أن اللازم الاقتصار على ما يتسامح فيه عرفا، كالساعه و الساعتين.

لكن فى صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

المستحاضه أ يطؤها زوجها، و هل تطوف بالبيت؟ قال تقعد قرءها الذى كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به، و إن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و لتستدخل كرسفا ...» (١).

و قد سبق فى الوجه السابع من وجوه الجمع بين نصوص الاستظهار و نصوص الاقتصار على العاده أن ظاهره فرض اختلاف القرء بنحو لا تنعقد به العاده الشرعيه المتقدمه و إن لم يمنع من صدق القرء عرفا لطول المده و قله الاختلاف كاليوم و اليومين.

و لا- ينافيه دليل انعقاد العاده الصريح فى اعتبار عدم الاختلاف بذلك، لأن عدم انعقاد العاده الشرعيه بالقرء المذكور إنما يقتضى عدم ترتب حكمها و هو الاقتصار عليها من دون استظهار، و لا ينافى ثبوت الحكم الذى تضمنه الصحيح.

ثم إن المنساق منه كون المراد بالجلوس فى القرء الذى تضمنه هو الجلوس فى المقدار الذى تتفق فيه الأقرء المختلفه زمانا و عددا المتيقن دخوله فى القرء، و أن الاحتياط باليوم و اليومين إنما هو مراعاة لاحتمال الزيادة عليه تبعا لما حصل فى بعض الأقرء. و لو تم كان مقيدا لما دل على رجوع غير ذات العاده الشرعيه للتمييز أو غيره، فيحمل على صورته عدم كون المرأه ذات قرء عرفى بالوجه المذكور.

نعم، يشكل التعويل على الصحيح المذكور فى المورد المذكور و الخروج به عن إطلاق نصوص التمييز مع إهمال الأصحاب له فى المضمون المذكور و ظهور مرسله يونس الطويله فى حصر حكم المستحاضه بما تضمنته من السنن الثلاث.

و لا سيما مع شيوع الابتلاء بمورده، حيث يبعد جدا مع ذلك خطأ الأصحاب فى حكمه و إهمال المرسله له. و مع قرب معارضه موثق إسحاق بن جرير «٢» المتقدم له، لتضمنه الإرجاع للتمييز مع تقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثه و تأخره مثل ذلك، لقرب حمله على الاكتفاء فى الإرجاع له بتحقيق الاختلاف بأحد الوجوه المذكوره فيه،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

كالاختلاف بيوم واحد، لا إلى لزوم تحققها بأجمعها المستلزم للاختلاف بسته أيام.

فإن ذلك كله مما يثير الريب في الصحيح و يقتضى التوقف عن مضمونه و إرجاع علمه لأهله عليه السلام، و لا يخرج به عن إطلاقات النصوص الواضحة الدلالة المعول عليها بين الأصحاب. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم. و منه نستمد العصمه و التوفيق.

رجوع غير ذات العاده للتمييز

(١) و الأولى هي المرأه في أول رؤيتها للدم، و الثانيه هي التي رأت الدم قبل ذلك لكن ليس لها عاده ترجع إليها بسبب اختلاف الدم في الشهور. كذا فسرهما في المعبر و محكى كشف الرموز و استفاد من المنتهى و الدروس.

لكن ظاهر السرائر و الشرائع و عن الشهيد أن المبتدأه مطلق من لا عاده لها، و أن المضطربه هي الناسيه لعادتها بعد انعقادها، و قد استفاد من الإرشاد و القواعد، كما هو صريح المسالك و الروض ناسبا له فيهما للمشهور، و جعله في الروضه الأشهر، و في المدارك: «هو الذى صرح به العلامة رحمه الله و من تأخر عنه».

و يناسبه في المبتدأه ما في التذكرة من انحصار المستحاضه بها و بذات العاده، و ما في الخلاف من الاقتصار عليهما في بيان صور المستحاضه.

و في المسالك و الروض و الروضه ظهور الفائده في رجوع من تكرر منها الحيض من دون أن تستقر لها عاده إلى عاده نائها على التفسير الثانى للمبتدئه دون الأول.

لكن في المدارك أن الاختلاف لفظى، لأن الحكم المذكور غير منوط في الأدله بعنوان المبتدأه. و ما ذكره متين جدا.

إلا- أن يكون المراد أن المناسب تعميم المبتدأه اصطلاحا تبعا لعموم الحكم، لأنه أنسب بالتقسيم، لا- أن عموم الحكم تابع لعمومها الذى هو الظاهر بدوا ممن سبق، كما قد يناسبه ما في الروض أيضا من أن كلام المعبر أدخل في اسم المضطربه، و إن كان التعميم أولى، لندرته المخالف، و لعموم حكمه الرجوع لعاده نائها، و غيرهما.

و أظهر منه ما فى جامع المقاصد، حيث ذكر التفسير المشهور ثم تعرض لتفسير المعتبر السابق، ثم قال: «و هذا التفسير صحيح، إلا أن الأول هو الذى يجرى عليه أحكام الباب، فإن من لم تستقر لها عادة أصلاً ترجع إلى النساء مع فقد التمييز كالتى ابتدأت الدم، و المضطربه [و مراده بها الناسيه تبعاً للمشهور] لا ترجع إلى النساء، لسبق عادة لها ...».

لكن لو صحح عموم الحكم خروج الاصطلاح فى العنوان عن معناه العرفى فهو إنما يتجه مع كون العموم اتفاقياً، أما مع الاختلاف فيه فاللازم إبقاء العنوان على معناه العرفى ثم النظر فى عموم الحكم تبعاً لدليله.

نعم، فى الروض أن ظاهر مرسله يونس الطويله دخول من لم تستقر لها عادة فى المبتدأه لتضمنها حصر أقسام المستحاضه فى الناسيه لعادتها، و الذاكره و المبتدأه، و حيث لا تدخل من لم تستقر لها عادة فى الأوليين تعين دخولها فى الأخيره، و إلا بطل الحصر.

و دعوى: منافاته لصريح قوله عليه السّلام فى بيان المبتدأه: «و إن لم يكن لها أيام قبل ذلك و استحاضت أول ما رأت فوقتها سبع ...» (١).

مدفوعه بأن قوله عليه السّلام: «و إن لم يكن لها أيام قبل ذلك» شامل لمن لم تستقر لها عادة، فلا بد من تنزيل قوله: «و استحاضت أول ما رأت» على ما يناسب عمومها لها، بحمل الأوليه على الإضافيه بلحاظ عدم استقرار العاده، محافظه على الحصر المذكور.

و يشكل بأنه- مع بعد التنزيل المذكور فى نفسه- مناف لصريح قوله عليه السّلام قبل ذلك: «و أما السنه الثالثه ففى التى ليس لها أيام متقدمه و لم ترى [تر. فى. يب] الدم قط، و رأت أول ما أدركت فاستمر بها ...».

و أما الحصر فليس هو لحالات المستحاضه، بل لأحكامها و سننها، فلا ينافى عدم دخول من لم تستقر لها عادة فى أحد الأقسام المذكوره إذا كانت مشاركته فى الحكم لغير ذات العاده منها، كما نبه له شيخنا الأعظم قدّس سرّه.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

و كانت ذات تمييز- بمعنى أن الدم بعضه بصفات الحيض (١) و بعضه فاقدا [فاقد. ظ] لها- و جب عليها التحيض بالدم الواجد للصفات (٢) بشرط

و من ثم كان الأولى تخصيص المبتدأ بمن ابتدأ بها الدم، و المضطربه بمن اضطرب حيضها من دون أن تستقر لها عادة، مع خروج الناسيه لعادتها عنها، فضلا عن أن تختص بها، ثم النظر في حكم كل منها. و الأمر سهل بعد ما ظهر من عدم ترتب ثمره عمليه على النزاع المذكور.

(١) تقدم في المسأله الخامسه التعرض لصفات دمى الحيض و الاستحاضه التى عليها المعيار فى الحكم بكل منهما، و يأتى قريبا تمام الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) أما فى المضطربه فهو المصرح به فى كلام الأصحاب، و فى مفتاح الكرامه:

«لا- أجد فى ذلك خلافا و لا نقله». بل ادعى الإجماع عليه فى المعبر و المنتهى، و يستفاد ممن يأتى منه دعواه فى المبتدأ إن كان ممن يعممها لها.

و يقتضيه- مضافا إلى إطلاق صحيح حفص بن البخرى «١» المتقدم فى ترجيح العاده على التمييز- موثق إسحاق بن جرير «٢» - المتقدم هناك أيضا- الصريح فى الإرجاع إليه فىمختلف أيام حيضها.

و قوله عليه السلام فى مرسله يونس الطويله: «و أما سنه التى قد كانت لها أيام متقدمه ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت و نقصت حتى أغفلت عددها و موضعها من الشهر، فإن سنتها غير ذلك. و ذلك أن فاطمه بنت أبى حبيش أتت النبى صلى الله عليه و آله فقالت:

إنى استحاض و لا- أظهر. فقال لها النبى صلى الله عليه و آله: ليس ذلك بحيض، إنما هو عرق، فإذا أقبلت الحيضه فدعى الصلاه، و إذا أدبرت فاغسلى عنك الدم و صلى ... و كان أبى يقول: إنها استحيضت سبع سنين، ففى أقل من هذا تكون الريبه و الاختلاط فلهدا احتاجت أن تعرف إقبال الدم من إدباره و تغير لونه من السواد إلى غيره، و ذلك أن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

دم الحيض أسود يعرف، و لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفه لون الدم ...

فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره و تغير لونه ...» (١).

فإن المراد بالاختلاط إن كان هو سقوط حكم العاده بسبب كثره مخالفتها في الأشهر اللاحقه كان من أفراد ما نحن فيه من فرض الاضطراب و عدم العاده التي يرجع إليها.

و إن كان هو نسيان وقتها- كما هو الظاهر، للتعبير بالجهالة و الريبه و الإغفال و المعرفه الظاهره في فرض واقع محفوظ- كانت داله على ما نحن فيه بالأولويه العرفيه، لأنه إذا كان التمييز حجه في ظرف وجود عاده مجهوله صالحه لأن يرجع إليها في نفسها، كان أولى بالحجيه في ظرف عدم انعقاد العاده أصلا. فلاحظ.

هذا و عن أبي الصلاح الحلبي أن المضطربه «٢» ترجع إلى عاده نساؤها، فإن فقدن فإلى التمييز فإن كان مراده بالمضطربه من لم تنعقد لها عاده كان خلافا فيما نحن فيه، و إن كان مراده بها الناسيه خرج عنه.

و كيف كان، فكأن الوجه فيه ما يأتي من نصوص رجوع المستحاضه إلى نساؤها.

لكن النصوص المذكوره- كما سيأتي- بين ما يختص بالمبتدئه و هو مورود أو محكوم لاطلاقات التمييز، لظهوره في فرض التحير و عدم الطريق لمعرفه الحيض، فلا مجال لاستفاده حكم المضطربه منه بنحو يعارض إطلاق التمييز، فضلا عن أن يقدم عليه.

و مثله ما هو مختص بالنفساء، بل هو غير معمول به فيها، فضلا عن أن يتعدى منها للمستحاضه، و بين ما هو وارد في مطلق المستحاضه، و لا وجه لتقديمه على إطلاق التمييز، لعدم المرجح له بعد كون النسبه بينهما العموم من وجه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) هكذا حكاه عنه غير واحد لكن الذي حكاه عنه في المختلف أنه قال: «و أما المختلطه و هي التي لا تعرف زمان حيضها من طهرها ففرضها أن ترجع إلى عاده نساؤها ...». و ربما يظهر منه إرادته مطلق المستحاضه التي يستمر بها الدم أو خصوص غير ذات العاده منها. (منه عفى عنه).

بل الظاهر لزوم تقديم إطلاق التمييز عليه، فيحمل هو على صورته فقد التمييز، لأن الرجوع للتمييز أظهر من الرجوع لعاده النساء، لتمييزه بارتكازيته في نفسه و يكون أدلته النقلية أظهر و أكثر، فحمل إطلاق الإرجاع لعاده النساء على صورته فقد التمييز اتكالا على وضوح الرجوع إليه لو وجد أقرب من حمل إطلاق الإرجاع للتمييز على صورته تعذر الرجوع لعاده النساء.

ولا سيما مع ما أشرنا إليه من ظهور ما ورد منه في المبتدأه في فرض التحير، حيث يصلح عرفا لأن يكون شاهد جمع بين الإطلاقين المذكورين و قرينه على تقديم إطلاق دليل التمييز على إطلاق دليل الرجوع للعاده، لكون صورته التحير هي المتيقنه منه.

على أن ظهور مفروغيه الأصحاب عن تقديم التمييز حتى لم يتعرض كثير منهم لخلاف أبي الصلاح أو لبيان دليله تكفى في دفع احتمال تقديم إطلاق الإرجاع لعاده النساء، لبعد خفاء ذلك عليهم جدا.

هذا كله بناء على العمل بالإطلاق المذكور في المضطربه، و إلا فالأمر أظهر.

و سيأتى الكلام في تحقيق ذلك تبعاً للمتن إن شاء الله تعالى.

هذا كله في المضطربه. و أما المبتدأه فرجوعها للتمييز هو المعروف من مذهب الأصحاب، و قد ادعى الإجماع عليه في الخلاف و المعبر و المنتهى و التذكرة. و يقتضيه إطلاق صحيح حفص المتقدم في ترجيح العاده على التمييز.

بل لا يبعد فهمه مما ورد في المضطربه أو الناسيه، لإلغاء خصوصيتهما عرفا، و فهم أن إرجاعهما إليه لعدم العاده المخرجه عنه. و لا سيما بملاحة التعليل في الفقرات المتقدمه من مرسله يونس بقوله عليه السّلام: «فلهذا احتاجت أن تعرف إقبال الدم من إداره» و غيره مما يظهر بملاحظتها.

لكن استشكل فيه في الحدائق بخلو النصوص الوارده في المبتدأه عنه، فمرسله يونس الطويله قد تضمنت حصر سنن الحيض في ثلاث، و أن النبي صلّى الله عليه و آله بين فيها كل مشكل حتى لم يدع لأحد فيها مقالا بالرأى، و مع ذلك قال عليه السّلام فيها في بيان سنه

المبتدأه: «و أما السنه الثالثه ففى التى ليس لها أيام متقدمه و لم ترى [تر. فى. يب] الدم قط و رأت أول ما أدركت فاستمر بها، فإن سنه هذه غير سنه الأولى و الثانيه، و ذلك أن امرأه يقال لها حمنه بنت جحش أت رسول الله صلى الله عليه و آله فقالت: إنى استحضت حيضه شديده، فقال: احتشى كرسفا. فقالت: إنه أشد من ذلك إنى أثجه ثجا، فقال: تلجمى و تحيضى فى كل شهر فى علم الله سته أيام أو سبعة أيام ... و هذه سنه التى استمر بها الدم أول ما تراه، أقصى وقتها سبع ... فجميع حالات المستحاضه تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد أبدا تخلو من واحده منهن إن كانت لها أيام معلومه من قليل أو كثير فهى على أيام «أيامها» ... و إن لم يكن لها أيام قبل ذلك و استحاضت أول ما رأت فوقتها سبع ...» (١).

و موثق عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: المرأه إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الصلاه عشره أيام، ثم تصلى عشرين يوما فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاه ثلاثه أيام ...» (٢)، و نحوه موثقه الآخر (٣) فى الجاربه أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضه، و موثق سماعه: «سألته عن جاربه حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثه أشهر و هى لا تعرف أيام أقرائها. فقال:

أقراؤها مثل أقرء نساءها، فإن كانت نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشره أيام، و أقله ثلاثه أيام» (٤).

فإن خلو هذه النصوص عن التعرض للتمييز مع ورودها فى مقام البيان موجب لقوه ظهورها فى عدم اعتباره فى المبتدأه. و ليس تقييدها بنصوص التمييز بأولى من العكس و قصر نصوص التمييز على غير المبتدأه تحكيما لهذه النصوص عليها.

بل الثانى أولى بلحاظ مرسله يونس التى قصرت التمييز على المضطربه و أهملته فى المبتدأه، لقوه ظهورها فى الفرق بينهما. فلا تصل النوبه للتعارض بين الإطلاقين و التماس المرجح الخارجى لأحدهما أو التساقط. و لعله لذا حكى عن أبى الصلاح الاقتصار فى المبتدأه على الرجوع لعاده نساءها من دون تعرض للتمييز.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و يشكل بأن ذيل مرسله يونس شاهد باختصاص التحيض بالعدد بالفاقد للتمييز، لقوله عليه السلام بعد التعرض للسنن الثلاث و لمواردها: «فجميع حالات المستحاضه تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد أبدا تخلو من واحده منهن، إن كانت لها أيام معلومه من قليل أو كثير فهي على أيام [أيامها] وخلقها... و إن اختلط عليها أيامها و زادت و نقصت حتى لا تقف منها على حد، و لا من الدم على لون عملت باقبال الدم و إداره... فإن لم يكن الأمر كذلك و لكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضه داره و كان الدم على لون واحد و حاله واحده فسننها السبع و الثلاث و العشرون، لأن قصتها كقصه حمه حين قالت: إني أئجه ثجا» (١).

لصراحتة في أن موضوع السنه الثالثه كموردها فاقده التمييز، فلا بد من كون تطبيقها في الصدر على المبتدأه لفرض كون المبتدأه كذلك، لغلبه ذلك فيها - كما قيل - أو لغيرها.

و هو المناسب لإهمال التنبه في الصدر على كون حمه مبتدئه و الاقتصار على بيان كونها غير ذات عاده، و لعموم تعليل الرجوع للتمييز في الناسيه بأن دم الحيض أسود يعرف فيرجع إليه مع عدم العاده المخرجه عنه، مع ظهور الإرجاع للعدد فيها في كونه من قبيل الأصل في مورد فقد الدليل على تعيين الحيض، حيث يكون مقتضى ذلك رجوع ذات التمييز إليه مطلقا، و أن التحيض بالعدد في المبتدأه و غيرها في ظرف فقده، و أن ذكر الناسيه في السنه الثانيه و المبتدأه في الثالثه ليس لخصوصيتهما، بل لكون الأولى ذات تمييز، و الثانيه فاقده له، فيشار كهما فيهما كل من كانت مثلهما.

و هو المناسب لما تضمنته المرسله من انحصار سنن المستحاضه في الثلاث و عدم خروجها عن واحده منها، إذ لو بنى على الجمود على خصوصيتهما كانت الناسيه الفاقده للتمييز و المضطر به مطلقا خارجتين عنهما، و لم يكن وجه لتحيض الأولى و الثانيه مع فقد التمييز بالعدد، مع ظهور حال صاحب الحدائق - تبعاً للأصحاب - في المفروغيه عنه.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

و منه يظهر صلوح المرسله لأن تكون شاهدا على تقديم إطلاق دليل التمييز على إطلاق تحيض المبتدأه بالعدد أو اقراء النساء في الموثقات، حيث تكون قرينه على تعارف إرادته خصوص غير ذات التمييز من المبتدأه فيها، كما قد يشعر به قوله في الثاني: «يدفع عليها الدم ...» الذي لا يبعد اتحاده مع الأول و الاختلاف بينهما بسبب النقل بالمعنى.

كما أن قوله في موثق سماعه: «وهي لا تعرف أيام أقرائها» لما لم يرد أيام عاداتها، لفرض كونها مبتدئه، بل أيام حيضها يكون مورودا أو محكوما لاطلاقات التمييز مع قطع النظر عما تقدم.

بل قد يشعر بإمكان معرفتها لها، المستلزم حجية التمييز في حقها، لعدم المرجع لها غيره بعد فرض عدم كونها ذات عاده، كما نبه له بعض مشايخنا فيما حكى عنه. بل ادعى بلوغه مرتبه الظهور في ذلك و صلوحه لتقييد المطلقات الأخر لو تمت. لكنه لا يخلو عن إشكال أو منع.

و كيف كان، فلا ينبغي التأمل بعد ما ذكرنا في تقديم إطلاق الإرجاع للتمييز على إطلاق تحيض المبتدأه بأقراء نساءها أو بالعدد. و هو المناسب لكون خصوصيه تحقق التمييز في الرجوع إليه أقوى بسبب ارتكازيته من خصوصيه المبتدأه في التحيض بأقراء النساء أو بالعدد.

و بالجملة: لا ينبغي التوقف في رجوع المبتدأه للتمييز، و لا سيما مع ما سبق من الأصحاب، حيث يبعد جدا خطؤهم في ذلك مع شيوع الابتلاء به. فلاحظ.

بقي في المقام أمور..

الأول: قال في مفتاح الكرامه: «و ليعلم أن جماعه من الأصحاب لم يتعرضوا للتمييز فيما أجد،

كالصدوقين و المفيد و أبي المكارم و سلار».

لكن الصدوق لم يتعرض في كتبه الثلاثه إلا لما تقدم منه في ذيل الكلام في الرجوع للعاده، و سبق أنه قد يظهر منه حكايته عن رساله والده، و كلامه المذكور ظاهر

فى أن موضوعه ذات العاده، فعدم تعرضه للتمييز لا يدل على خلافه فيه. فلاحظ.

و نحوه المفيد و سلالر فى المقنعه و المراسم، لأنهما لم يذكر فى مبحث الحيض إلا أن أكثره عشره أيام فإن زاد الدم عليها كان استحاضه، و أما فى مبحث الاستحاضه فقد قال فى المقنعه: «و المستحاضه لا- تترك الصلاه و الصوم فى حال استحاضتها و تتركهما فى الأيام التى كانت تعتاد الحيض قبل تغير حالها بالاستحاضه» و فى المراسم: «و لا حرج على زوجها فى وطئها بعد فعل ما يجب عليها من الاحتشاء و الغسل إلا فى أيام المعتاده للحيض».

و أما أبو المكارم فى الغنيه فقد قال- بعد أن ذكر أقل الحيض و أكثره، و أنه أصل تعمل عليه من لم تسبق بعاده:- «فإذا رأت المبتدأه الدم و انقطع لأقل من ثلاثه أيام فليس بحيض، و إن استمر ثلاثه كان حيضاً، و كذا إلى تمام العشره. فإن رأت بعد ذلك دماً كان استحاضه إلى تمام العشره الباقي [الثانى]، لأن ذلك هو أقل أيام الطهر، فإن رأت فى اليوم الحادى و العشرين دماً و استمر بها ثلاثه أيام فهو حيض، لمضى أقل أيام الطهر. و كذا لو انقطع الدم أول ما رآته بعد ثلاثه أيام ثم رآته اليوم الحادى عشر من وقت ما رأت الدم الأول، فإنه دم الاستحاضه، لأنها رآته فى أيام الطهر، و كذا إلى تمام الثالث عشر، فإن رأت فى اليوم الرابع عشر دماً كان من الحيضه المستقبله، لأنها قد استوفت أقل أيام الطهر، و هى عشره. و على هذا تعتبر بين الحيضتين أقل أيام الطهر ...».

و من هنا نسب إليه فى محل الكلام عمل المبتدأه و المضطربه على أصل أقل الطهر و أكثر الحيض.

لكن لا يبعد انصراف صدر كلامه إلى فرض انقطاع الدم و عوده فى اليوم الحادى و العشرين، نظير ما فى ذيله من فرض انقطاعه على الثلاثه و عوده فى اليوم الرابع عشر أو قبله، فهو خارج عن محل الكلام من فرض الاستمرار، و إلا كان المناسب له الحكم بالحيض فى اليوم الحادى و العشرين ابتداء و لم يحتج لفرض رؤيه الدم فيه.

نعم، قد يناسب ذلك ما فى إشارة السبق، حيث قال: «فتعتبر المرأه بين حيضتها أقل أيام طهرها إن كان خروج الدم مستمرا بها، و تعمل على أن ما تراه منه فيها ليس حيضا».

لكنه لا يناسب قوله فى تعريف الحيض: «و هو ما يحدث بالنساء من خروج الدم ابتداء إلى حيث يتميز لهن بصفته المخصوصه أو بعاده مألوفه» مع قوله بعد الكلام المتقدم: «و متى تميز لها عملت على التمييز إلى أن تستمر [تستقر. ظ] عاداتها به فتعمل عليها، و متى تعذر عملت على المروى ...» لوضوح أن الرجوع للتمييز ثم للروايات لا يناسب العمل بأصل أقل الطهر.

الثانى: ذكر فى المبسوط أن المستحاضه المبتدأه ذات التمييز تحيض بتمام الدم الواجد للصفه فى كل شهر مع اختلاف الشهور فى قدره،

ثم قال: «فإن رأت فى شهرين متواليين مثلا ثلاثه أيام و رأت فى الشهر الثالث خمس أيام حكم فى الشهرين الأولين بأن حيضها ثلاثه أيام، لأن عاداتها قد استقرت بالشهرين، غير أنها فى الشهر الأول و الثانى لا تصلى و لا تصوم إلا بعد أن يمضى عليها عشره أيام أقصى مدته الحيض على أى صفه كان، فإذا ثبت فى الشهر الثالث أن ما زاد فى الشهر الأول و الثانى على الأيام التى رأت فيها دم الحيض كان استحاضه قضت الصوم و الصلاه، و أما فى الشهر الثالث الذى استقرت فيه عاداتها فإنها تغتسل إذا مضت عليها الأيام التى رأت فيها دم الحيض فى الشهر الأول و الثانى و تصوم و تصلى».

و قد سبق الكلام فيما ذكره من انعقاد العاده بالتمييز و ترجيحها على التمييز عند التعارض.

و إنما الإشكال فيما ذكره من عدم اقتصارها فى التحيض على الدم الواجد للصفه قبل انعقاد العاده، بل تنتظر العشره، و من أنه لو انعقدت العاده انكشفت حيضيه خصوص مقدارها فى الشهرين اللذين انعقدت بهما و وجب قضاء ما تركته فيما زاد عليه إلى العشره. لأن الأول مخالف لفرض حجيه التمييز، التى لولاها لم تنعقد العاده به.

و الالتزام باختصاص حجيته بحيشه انعقاد العاده دون سائر أحكام ارتفاع الحيض. كما ترى لا يناسب نصوصه جدا. و قد تقدم نظيره فى الاستدلال على انعقاد العاده بالتمييز بمرسله يونس. فراجع.

و أما الثانى فيشكل بأن ظاهر أدله حجه العاده الرجوع إليها فى خصوص الأشهر اللاحقه لانعقادها، دون ما قبله من الشهرين اللذين تنعقد بهما أو غيرهما.

فإذا فرض عدم نهوض التمييز فى الشهرين المذكورين بالحجيه على انتهاء الحيض بالثلاثه و لزوم التحيض للعرشه لقاعده الإمكان أو نحوها لم تنهض العاده المنعقدة بهما بالحجيه على ذلك، ليجب قضاء الصلاه المتروكه فيما زاد على الثلاثه.

الثالث: سبق أن رجوع مستمره الدم إلى العاده الوقتيه و العدديه لا يشمل الدور الأول،

بل هى فيه تحيض بأول الدم و إن لم يصادف العاده ثم تستظهر.

و أما رجوعها للتمييز فمقتضى إطلاقهم رجوع من تجاوز دمها العشره له عدم الفرق فيه بين الدور الأول و غيره، بل هو صريح جملة منهم، كما يظهر بملاحظه كثير من الفروع المذكوره فى المبسوط و المعبر و التذكره و المنتهى و غيرها.

و لا يخفى قصور موثق إسحاق بن جرير عنه لاختصاصه بمن يستمر دمها شهرا أو أكثر. و كذا مرسله يونس الطويله، لظهور كثير من فقراتها، بل صريح بعضها فى أن السنن التى تضمنتها قد سنت للمستحاضه و مقتضى قاعده الإمكان حيضه الدم فى أول ظهوره، و أن المرأه لا تكون مستحاضه إلا بعد مضى العشره الأولى، كما لا يمكن حيضها إلا بعد مضى العشره الثانيه التى بها يمضى أقل الطهر بين الحيضتين، كما سبق نظيره فى الرجوع للعاده.

مضافا إلى صراحتها فى أن مورد الإرجاع للتمييز- الذى هو السنه الثانيه- من اختلطت عليها أيامها بسبب طول الدم، و أنها استحيضت سبع سنين، فتقصر عن الدور الأول.

و التعدى بها عن المورد المذكور لمن استمر بها الدم دون ذلك، بل لغير من

اختلفت أيامها، و هي المضطربة و المبتدأه، للقرائن المتقدمه و غيرها، لا يستلزم إلغاء خصوصيه طول المده مطلقا بنحو يشمل الدور الأول، لقرب خصوصيه الدور الأول بارتكازيه الرجوع فيه لقاعده الإمكان، بخلاف ما إذا استمر بعد ذلك، لأن مقتضى قاعده الإمكان التحيض بمضى أقل الطهر، و لما كان خارجا عن المتعارف أهمل الشارع كالعرف القاعده المذكوره، و أرجع للتمييز و غيره مما يناسب الوضع الطبيعي.

فلم يبق في المقام إلا- إطلاق صحيح حفص «(١)» فيمن يستمر بها الدم الشامله للدور الأول. و به ينحصر الوجه فيما سبق من الأصحاب.

اللهم إلا أن يقال: قول الراوى فى صحيح حفص: «فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدرى [أ] حيض هو أو غيره» و إن كان ظاهرا فى التحير فى معرفه الحيض بسبب الاستمرار، الذى قد يشمل الدور الأول، إلا أن قوله عليه السلام فى الجواب: «فإذا كان للدم حراره و دفع و سواد فلتدع الصلاه» ظاهر فى أن تمييز الحيض بالصفات لترتيب أحكامه حين وجوده، و هو لا يشمل الدور الأول الذى يتحيز فيه برؤيه الدم أو بعد مضى ثلاثه أيام لقاعده الإمكان و لو مع فقد الصفات، و لو فرض عموم حجه التمييز له كان كاشفا عن حال العمل حينه من دون أن يستند العمل إليه.

و من هنا لا يبعد صلوح الجواب للقرينيه على انصراف السؤال للاستمرار الموجب للتحير فى العمل الذى يكون بعد التحيض بعشره فى أول الدم- بمقتضى قاعده الإمكان- و بعد مضى أقل الطهر منه، حيث لا يكون الرجوع لقاعده الإمكان ارتكازيا و يحتاج للسؤال عن طريق معرفه الحيض.

بل لعل ذلك هو المنصرف أو المتيقن من السؤال فى نفسه مع قطع النظر عن الجواب، إذ بعد أن لم يكن المراد به مطلق الاستمرار، بل خصوص ما يوجب التحير فى حال الدم منه فارتكازيه الرجوع لقاعده الإمكان فى الدور الأول تمنع من إحراز عمومه له. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و دعوى: أن قصور الأدلة عن الدور الأول لفظاً لا يمنع من فهم عموم حجيه التمييز له، لعدم الفرق في كاشفيه الصفات عرفاً بعد ظهور الأدلة تبعاً للمرتكزات في كونها من خواص صفة دم الحيض الطبيعيه.

مدفوعه بأن الصفات المذكوره لما لم تكن لازمه للحيض و لا مختصه به، بل كانت غالبية له لم تكن حجيتها عرفيه، بل تعبدية، و لذا احتيج للسؤال عن كيفية معرفته، فلا مجال للتعدى عن مورد أدلتها، و قد تقدم توضيح ذلك عند الكلام في عموم حجيه الصفات لغير مستمره الدم في بحث قاعده الإمكان.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٤، ص: ٣٣١

على أنه لو فرض تحصيل الإطلاق من الأدلة بنحو يشمل الدور الأول كفى في الخروج عنه موثق سماعه: «سألته عن الجارية البكر أول ما تحيض فتتعد في الشهر يومين و في الشهر ثلاثه أيام يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عده أيام سواء.

قال: فلها أن تجلس و تدع الصلاة ما دامت ترى الدم، ما لم يجز العشره، فإذا اتفق الشهران عده أيام سواء فتلك أيامها» «١»، لظهوره في أن تجاوز الدم عن العشره إنما يمنع من البناء على حيضيه الزائد، لا التوقف في حيضيه العشره و لزوم الرجوع للتمييز الذي قد يقتضى حيضيه ما بعدها دونها.

و مثله في ذلك قوله عليه السلام في مرسله يونس القصيره: «فإذا حاضت المرأة، و كان حيضها خمس أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت، فإن رأت بعد ذلك الدم و لم يتم لها من يوم طهرت «٢» عشره أيام فذلك من الحيض تدع الصلاة، فإن رأت الدم من أول ما رآته [رأت. في] الثاني الذي رآته تمام العشره و دام عليها عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثاني عشره أيام ثم هي مستحاضه تعمل ما عمله المستحاضه» «٣».

مؤيدا بما في صحيحى يونس بن يعقوب و أبى بصير «٤» فيمن ترى الدم ثلاثه

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) تقدم في ذيل الكلام في أقل الحيض الكلام في هذه الفقره و أنه حكى عن بعض: (من يوم طمشت) فراجع.

(٣) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣، ٢.

ص: ٣٣١

أيام أو أربعة أو خمسة و الطهر كذلك أو ستة أيام و يتكرر ذلك منها من عدم جريان حكم المستحاضه عليها إلا بعد مضي شهر، فإن عدم الإرجاع فى ذلك لوظيفه المستحاضه- من العمل على العاده أو التمييز أو العدد- إلا بعد الشهر مع التحيض بجميع الدم فى الشهر الأول- مع كونه احتياطاً مخالفاً للقواعد- يناسب عدم إرجاع مستمره الدم إليها فى الدور الأول مع اقتضاء قاعده الإمكان التحيض فيه بالأولويه العرفيه.

و مجرد عدم العمل بهما فى التحيض بتمام الدم لما سبق فى الدم المتقطع لا يمنع كونهما مؤيدين فيما نحن فيه.

و دعوى: أن بين إطلاق هذه الأدله و إطلاقات التمييز عموماً من وجه لشمول هذا الإطلاق لفاقده التمييز و شمول إطلاقات التمييز لما عدا الدور الأول.

مدفوعه بأن حمل إطلاقات التمييز على ما عدا الدور الأول الذى يقرب الاستغناء بقاعده الإمكان و الاستصحاب عن التمييز فيه أقرب عرفاً من تنزيل هذه الإطلاقات على فاقده التمييز.

و لا- سيما مع أنه يشارك إطلاقات التمييز فى النسبه المذكوره إطلاقات المرتبتين الأخيرتين. و هما الرجوع لأقراء الأقارب و التحيض بالعدد. و حيث كانت إطلاقات المراتب الثلاث من سنخ واحد وارده لتمييز الحيض عن الاستحاضه عند اختلاطهما كان الظاهر تقديم إطلاق هذه الأدله عليها جميعاً، لأن تقديمه على بعضها دون بعض بلا مرجح و تقديمها جميعاً عليه مستلزم لعدم بقاء مورد له.

على أنه لو فرض التوقف فى تقديم أحد الإطالقين على الآخر لزم البقاء على مقتضى قاعده الإمكان و الاستصحاب، و عدم الخروج عنهما بالتجاوز عن العشره، لسقوط ما يلزم بالخروج عنهما من إطلاق التمييز و غيره بالمعارضه.

هذا و بمراجعته ما تقدم فى الرجوع للعاده يتضح أنه لا مجال للخروج عما اقتضته الأدله المتقدمه بظهور إعراض المشهور عنه. و لا سيما مع ظهور ما ذكرنا ممن ذكر أنه مع زياده الدم على العشره يتعين الزائد لأن يكون استحاضه، كما فى المقنعه و الاقتصاد

و الغنيه- فيما تقدم منه فى التنبيه الأول- و المراسم، لظهور كلماتهم بل صريح بعضها تعين اليوم الحادى عشر و ما بعده لأن يكون استحاضه، و هو لا يلائم الرجوع للتمييز مع الزيادة على العشره، لأنه قد يقتضى حيضه المتأخر، أو بعض العشره لإتمامها، كما صرح بذلك أيضا الصدوق فيما تقدم من كلامه فى الرجوع للعاده، و هو و إن كان ظاهرا فى ذات العاده، إلا أن البناء على حيضه العشره فيها يقتضى ذلك فى غيرها بالأولويه العرفيه.

كما صرح بذلك فى الوسيله أيضا، حيث ذكر أنه مع استمرار الدم ثلاثه عشر يوما تتعين العشره للحيضيه و الثلاثه الأخيره لأن تكون استحاضه، و أن الاشتباه الذى يرجع معه للتمييز و غيره إنما يكون فيما لو زاد على ذلك لمضى أقل الحيض و أقل الطهر، و إن عرفت أن مقتضى قاعده الإمكان لما كان هو حيضه تمام العشره تعينت العشره الثانيه لأن تكون استحاضه، و يبدأ الاشتباه بالثالثه.

بل تعين ما زاد على العشره لأن يكون استحاضه منتشر فى كلماتهم، حتى من بعض من سبق منهم الجرى على المشهور فقد تكرر فى كلماتهم أن الاستبراء إنما يحتاج إليه إذا كان الانقطاع فى أثناء العشره فلو كان بعد مضيها فلا حجه له، لمضى الحيض، إلى غير ذلك مما يظهر منه اضطراب كلماتهم. فلا مجال للخروج بها عما اقتضته الأدله. و يأتى فى التنبيه الرابع من تنبيهات مبحث الرجوع لأقراء الأقارب ما ينفع فى المقام. فلاحظ.

الرابع: ذكر غير واحد أن المعيار فى التمييز على اختلاف حال الدم من الشديد إلى الضيف بما لهما من واقع إضافي

من دون أن يختص الحيض أو الاستحاضه بصفه خاصه من لون أو غيره، قال فى المعتبر: «إذا رأَت الأسود و الأحمر فتجاوز فالأسود حيض و الأحمر طهر و لو رأَت الأحمر و الأصفر فالأحمر حيض و الأصفر طهر».

و نحوه فى التذكره و قريب منه فى المنتهى.

بل عن نهايه الأحكام: «تعتبر القوه و الضعف بإحدى صفات ثلاث:

اللون، فالأسود قوى بالنسبه إلى الأحمر، و الأحمر قوى بالنسبه إلى الأشقر، و الأشقر

قوى بالنسبه إلى الأصفر و الأكدرد. و الرائحه، فذو الرائحه الكريهه أقوى مما لا رائحه له. و الثخن، فالثخين أقوى من الرقيق». و عنه أيضا أن المتصف بواحد أضعف من المتصف باثنتين، كما أنه أضعف من ذى الثلاث.

و قريب منه فى جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و المدارك و محكى الموجز و شرحه. و زاد فى جامع المقاصد و الروضه و المسالك و الروض أن الأصفر أقوى من الأكدرد، و فى الأخيرين أن ما تقوى رائحته أقوى مما تضعف رائحته.

و ذلك يجرى فى مراتب الألوان و الثخن، كما لو كان أحدهما أشد سوادا من الآخر أو أشد ثخنا منه، على ما نبه له فى الجمله غير واحد.

و كأن الوجه فى ذلك التعبير بالإقبال و الإدبار فى مرسله يونس الطويله، و هما من الأمور الإضافيه التى لا تختص بصفه خاصه.

و لعله لذا عمموا التمييز للرائحه و الثخانه، مع عدم حجيه النص الذى تضمنهما، لعدم ذكر الأولى إلا فى مرسله الدعائم، و الثانيه إلا فيها و فى الرضوى، كما سبق فى المسأله الخامسه.

لكن لازمه التعميم للحراره و الدفع، و لا سيما مع اشتمال النصوص المعبره عليهما على ما سبق هناك. فراجع.

و كيف كان، فيشكل الاستدلال المذكور بأن المرسله كما اشتملت على الإقبال و الإدبار فى بعض فقراتها من دون إضافه أضافت فى بعض فقراتها إليهما تغير لون الدم من السواد إلى غيره، قال عليه السلام: «فلهذا احتاجت إلى أن تعرف إقبال الدم من إدباره و تغير لونه من السواد إلى غيره»، فكما يمكن بدوا إبقاء الإقبال و الإدبار على إطلاقهما، مع تنزيل ذكر السواد على أنه أحد أفراد الإقبال، كذلك يمكن العكس بالمحافظه على خصوصيه السواد و تنزيل إطلاق الإقبال و الإدبار على ما يساوقه.

بل لعل الثانى أولى، لقرب كون العطف تفسيريا، بل هو المتعين بلحاظ قوله عليه السلام بعد ذلك: «و ذلك أن دم الحيض أسود يعرف» المسوق لتعليل ما قبله،

و قوله عليه السّلام: «و كذلك أفتى أبى ... فقال: إذا رأيت الدم البحرانى فدعى الصلاه ...»

و قوله: البحرانى، شبه معنى قول النبى صلّى الله عليه و آله: إن دم الحيض أسود يعرف. و إنما سماه أبى بحرانيا لكثرتة و لونه، فإن عدول الباقر عليه السّلام عن الإقبال و الإدبار إلى التخصيص بالبحراني دليل على أنه المراد بهما و المعيار فى التمييز.

على أن الدليل على التمييز لا يختص بالمرسله، بل منه صحيح حفص و موثق إسحاق الظاهران فى خصوصيه ما اشتملا عليه من الصفات و الآيبان عن التنزيل على مطلق الاختلاف بالشده و الضعف، حيث يتعين لأجلهما تنزيل الإقبال و الإدبار على ما يساوق الصفات الخاصه.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أن ظاهر التعبير فى المرسله بأن دم الحيض أسود يعرف، و فى الموثق بأنه ليس به خفاء، هو الإيكال فى معرفته لوضوحه، و حيث كان المدار فى وضوحه عرفا على مطلق القوه و الضعف لا خصوص الصفات المنصوصه، كان ظاهر ذلك أن العبره فى التمييز بمطلق الأمارات المختصه بالحيض غالبا الكاشفه عنه عند العرف كشفا ظنيا.

فهو كما ترى، لأن الحديثين لم يقتصر فيهما على الإرجاع للوضوح، ليحمل على الوضوح العرفى المدعى حصوله بمطلق القوه و الضعف، بل تضمننا الوضوح بالصفات الخاصه، بنحو يظهر منه انحصار طريقه بها. بل ظاهرهما انحصاره بها عرفا أيضا، كما هو غير بعيد، و قد يناسبه قول المرأه فى صحيح حفص: «و الله أن لو كان امرأه ما زاد على هذا».

و أضعف من ذلك ما يظهر من الرياض تبعاً لمن سبقه من الاكتفاء بالظن فى المقام.

لعدم الدليل على حجيتة، بل مقتضى إطلاق الإرجاع لعاده النساء أو العدد عدمها.

و من هنا يتعين الجمود على ظاهر نصوص التمييز بالاختصار على الصفات المنصوصه، كما هو ظاهر من جعل المعيار على صفه الحيض و صفه الاستحاضه - كما فى المبسوط - أو على مشابهه أحد الدميين - كما فى الشرائع - أو أطلق التمييز، لانصراف العناوين المذكوره إلى ما ذكره من الصفات الغالبية لكلا الدميين، و قد سبق فى المسأله

الخامسه بيان ما عليه المعول من الصفات، مع الكلام فى صورته التعارض بينها.

ثم إنه لو بنى على التعميم لمطلق الاختلاف بالشده و الضعف، فلو اختلف الدم بأكثر من مرتبتين هل تلحق المرتبه المتوسطه بما فوقها فى الحيضيه، أو بما دونها فى الاستحاضه وجهان. ففى المعبر و المنتهى و التذكره أنها لو رأت ثلاثه أسود و ثلاثه أحمر و ثلاثه أصفر تنحيز بالأسود خاصه، معللا فى الأولين بأن الحمره مع السواد طهر.

و فيه: أنها كما تكون مع السواد طهرا فهى مع الصفرة حيض، فمع اجتماعها معهما معا لا وجه لتقديم جانب الطهر.

و مثله ما فى التذكره من الاستدلال بالاحتياط للعباده و بالقوه و الأولويه.

لوضوح تعارض الاحتياطين، و اختلاف القوه بالإضافه لكل من الطرفين، و أن أولويه الأسود بالحيضيه لا تقتضى تخصيصها به، كأولويه الأصفر بكونه استحاضه.

و منه يظهر ضعف ما فى الرياض من الاستدلال على ما عن محكى نهايه الأحكام و موضع من التذكره من حيضيه الأسود و الأحمر معا لأنهما أقوى من الصفرة.

نعم، قد يتجه استدلاله له بقاعده الإمكان، لتعارض مقتضى التمييز فيه باختلاف جهه الإضافه، فتكون القاعده مرجعا بعد فرض كون المرأه ذات تمييز، لتماميته فى الأشد و الأضعف، فليس لها التحيز بالعدد. و لو غرض النظر عن القاعده كان مقتضى الاستصحاب إلحاقه بالأسبق من الأسود و الأصفر.

هذا و أما بناء على ما ذكرناه من الاقتصار على الصفات المخصوصه فى التمييز فقد سبق فى المسأله الخامسه أن المراد من السواد شده الحمره، و يقابلها فى الاستحاضه خفه الحمره بنحو يناسب التعبير بالصفرة، و لكل منهما مراتب، و المرجع فى تحديدهما العرف، فلو توسط بين القسمين ما يتوقف العرف عن إلحاقه بكل منهما لزم البناء على حيضيته، لقاعده الإمكان، أو الرجوع فيه للاستصحاب. فلاحظ.

الخامس: استظهر فى الدروس مشروعيه الاستظهار لذات التمييز بما تستظهر به المعتاده،

عدم نقصه عن ثلاثه أيام (١)، و عدم زيادته على العشره (٢) و إن لم تكن

و مقتضاه ترتيب أحكام الحيض ظاهرا عند رجوع الدم إلى صفة الاستحاضه.

و لم أعر عاجلا على موافق له في ذلك.

و مقتضى ظهور نصوص التمييز في أماريه صفات الاستحاضه عليها عدمه. بل هو كالصريح من قوله عليه السّلام في مرسله يونس: «فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره و تغير لونه، ثم تدع الصلاه على قدر ذلك».

و قوله عليه السّلام فيها في بيان فتوى أبيه عليه السّلام: «فقال: إذا رأيت الدم البحراني فدعى الصلاه، و إذا رأيت الطهر و لو ساعه من نهار فاغتسلي و صلى» (١)، و بذلك يخرج عن إطلاق دليل الاستظهار لو تم، على أنه غير تام كما يأتي في مبحث التحيض بالعدد إن شاء الله تعالى.

الكلام في شروط التمييز

إشاره

(١) و لا بد من كونها متواليه بناء على اعتبار التوالى في أقل الحيض، كما نبه له في المعبر و المنتهى و المدارك. و أما بناء على عدمه فالكلام فيه يظهر مما يأتي عند الكلام في اعتبار عدم نقص ما هو بصفه الاستحاضه عن أقل الطهر إن شاء الله تعالى.

(٢) كما في المبسوط و المعبر و الشرائع و التذكرة و المنتهى و القواعد و الدروس و اللمعه و الروضه و الروض و المدارك و غيرها، و في جامع المقاصد أنه لا خلاف فيه بين الأصحاب، و ربما استظهر دخوله في معقد إجماع المعبر و التذكرة، و إن كان ظاهره أو المتيقن منه أصل الرجوع للتمييز.

و كيف كان، فيقتضيه ما تضمن تحديد الحيض بذلك، خلافا لما في الحدائق من عدم اعتبار ذلك، لإطلاق أدله التمييز، خصوصا مرسله يونس الطويله، لقوله عليه السّلام فيها: «فهذه سنه النبي صلى الله عليه و آله في التي اختلط عليها أيامها حتى لا تعرفها، و إنما تعرفها بالدم ما كان من قليل الأيام و كثيره» (٢).

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

و فيه: أنه كما يمكن تنزيل إطلاق أدله التحديد على غير مستمره الدم محافظه على إطلاق نصوص التمييز يمكن العكس بتنزيل إطلاق نصوص التمييز على الواجد للحد محافظه على إطلاق أدله التحديد.

و التعميم للقليل و الكثير في مرسله يونس ليس في مقام نفى الحد للحيض، ليكون نفا في خلاف أدله التحديد، بل في مقام نفى قدر معين له، في مقابل ذات العاده، فهي كسائر مطلقات التمييز التي ذكرنا إمكان تنزيلها على ما يناسب إطلاق أدله التحديد.

بل هو المتعين بلحاظ عدم ورود أدله التمييز في مقام تحديد الحيض بالصفات ثبوتاً، لتكون في عرض أدله تحديده في طرفي القله و الكثيره، و تنهض بمعارضتها، بل لتمييز الحيض عن غيره في مقام الإثبات في مورد اشتباهه، فتقصر عما لا يمكن حيضته، لتفرع مقام الإثبات على مقام الثبوت، فتكون محكومته لأدله التحديد المتكفله ببيان ما يمكن حيضته، و لذا لا يتوهم عمومها لما كان في غير سن الحيض مثلاً.

و أما تأييده ذلك بما في حديثي يونس بن يعقوب و أبي بصير فيمن ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه أو خمسه، ثم الطهر كذلك أو سته أيام، ثم الدم كذلك و هكذا «١».

فهو في غير محله، لعدم فقد الدم فيهما لحد الحيض، و إنما يصلح لتأييد ما يأتي من عدم اعتبار كون دم الاستحاضه بقدر أقل الطهر، كما لا يخفى. و ربما يحمل كلامه عليه و إن كان مخالفاً لظاهره.

هذا و لكن الشيخ قدس سره في المبسوط مع أنه ذكر الشرط المذكور قال: «و كذلك إذا رأت أولاً دم الاستحاضه خمسه أيام ثم رأت ما هو بصفه دم الحيض باقى الشهر، يحكم في أول يوم ترى ما هو بصفه دم الحيض إلى تمام العشره أيام بأنه حيض، و ما بعد ذلك استحاضه، فإن استمر على هيئته جعلت بين الحيضه و الحيضه الثانيه عشره أيام طهراً، و ما بعد ذلك من الحيضه الثانيه، ثم على هذا التقدير. فإن رأت أقل من ثلاثه أيام

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣، ٢.

دم الحيض و رأت فيما بعد دم الاستحاضه إلى آخر الشهر كانت هذه لا تمييز لها»، و هو صريح في حيضيه مقدار أكثر الحيض من الواجد للصفه مع زيادته على العشره، و في كشف اللثام أنه غير بعيد، و في الرياض لعله الأقرب، مستدلين عليه بعموم أدله التمييز.

و كأنه بتقريب أنه حيث كان مقتضاها حيضيه واجد الصفه فتعذر حيضيه تمامه في المقام لعدم زياده الحيض على العشره لا يقتضى إلغاء العموم فيه رأساً، بل رفع اليد عنه في الزائد عليها لا غير.

و من هنا يتجه ما في كشف اللثام و الرياض من إعمال العموم المذكور مع نقص واجد الصفه عن الثلاثه باكمالها من الفاقد له- خلافاً لما سبق من الشيخ قدس سرّه في ذيل كلامه- لعدم الفرق بين دليلي أقل الحيض و أكثره، و عدم كون التصرف في عموم التمييز برفع اليد عن ظهوره في اختصاص الحيض بواجد الصفه بأبعد من التصرف فيه برفع اليد عن ظهوره في حيضيه تمام الواجد.

و بعبارة أخرى: إذا أمكن رفع اليد عن ظهور دليل التمييز في التطابق بين واجد الصفه و الحيض، لأدله التحديد، مع المحافظه على عمومها، فكما يتجه رفع اليد عن ظهوره في كون تمام الواجد حيضاً يتجه رفعها عن ظهوره في كون الواجد تمام الحيض.

و دعوى: أن وجه البناء على أن الواجد تمام الحيض لا ينحصر بظهور ما تضمن حيضيه الواجد في ذلك، ليتجه التصرف فيه برفع اليد عن ذلك كما ترفع اليد عن ظهوره في كونه بتمامه حيضاً، بل هو أيضاً مقتضى ما تضمن كون الفاقد استحاضه، فيقع التعارض في الفرض بين عموم حيضيه الواجد و عموم عدم حيضيه الفاقد، لأن مقتضى الأول حيضيه الواجد الناقص المستلزم لحيضيه ما يتمه من الفاقد، و مقتضى الثاني عدم حيضيه تمام الفاقد المستلزم لعدم حيضيه الواجد، و ليس الأول أولى بالتقديم من الثاني.

مدفوعه بأن عموم عدم حيضيه الفاقد ليس حجه في المقدار المكمل للواجد على كل حال، إما لتخصيصه فيه - كما هو المدعى - أو لخروج المورد عن أدله التمييز

و دخوله فى أدله التحيض بالعدد، كما هو مدعى المشهور القائلين باختصاص التمييز بما إذا كان الواجد للصفه واجدا لحدى الحيض.

و بعبارة أخرى: لا- معنى لحجيه عموم عدم حيضيه الفاقد فى المقام مع استلزامه تعذر التمييز فى الدم و لزوم الرجوع للعدد المستلزم لعدم حجيه فقد الصفه على الاستحاضه.

و كأن هذا مراد شيخنا الأعظم قدس سره مما ذكره فى دفع الدعوى المذكوره، و قد تعرض له سيدنا المصنف قدس سره و دفعه كما تعرض لوجه آخر ذكره المحقق الخراسانى قدس سره فى دفع هذه الدعوى، و دفعه أيضا، و لا يسع المقام الزيادة على ما ذكرنا. فراجع و تأمل.

و على هذا لا يكون بلوغ الواجد لأقل الحيض و عدم تجاوزه لأكثره شرطا فى الرجوع للصفات، كما هو المنساق من كلام من سبق و المصرح به ممن يأتى، بل هو شرط لمطابقه الحيض لواجد الصفه بنحو لا يزيد عليه و لا ينقص عنه، و لذا جعله فى كشف اللثام معقد الاتفاق على شرطيته.

و كيف كان، فيشكل الاستدلال المذكور بأن الأدله حيث تضمنت الإرجاع للصفات فى مستمره الدم التى اختلطت حيضها باستحاضتها فهى كالصريحه فى دوران تمييز الحيض عن الاستحاضه مدار الصفات و أنه باختلافها يتحقق التمييز بينهما، و التصرف فيها بأحد الوجهين المذكورين مخرج للصفات عن مقام التمييز، و الأدله آبيه عنه جدا، فأخراج صورتى زياده واجد الصفه على أكثر الحيض و نقصه عن أقله محافظه على ظهورها فى التمييز أقرب عرفا من إخراجها عن مقام التمييز محافظه على عمومها للصورتين المذكورتين، بل هو المتعين بأدنى تأمل فيها.

و من الغريب ما سبق من الشيخ من البناء مع استمرار واجد الصفه على تعاقب الحيض و الطهر عشره عشره الذى هو وظيفه رابعه غير الوظائف التى تضمنتها النصوص فى مستمره الدم.

و كيف يمكن فهم ذلك من أدله التمييز مع التصريح فى المرسله بأنه مع اتحاد لون الدم يكون التحيض بالعدد الخاص فى كل شهر مره، حيث يبعد جدا قصره على ما إذا لم يكن شىء من الدم بصفه الاستحاضه و لو قليلا، إذ أى أثر للدم القليل فى التمييز بالصفات؟ بل الظاهر أن المعيار فيه عدم اختلاف صفه الدم اختلافا صالحا للتمييز، كما هو مقتضى إطلاق بقية نصوص التحيض بالعدد.

نعم، لو لم يرد التعبد بأن واجد الصفه حيض و فاقداه استحاضه فى مقام تمييز أحدهما عن الآخر عند اختلاطهما، بل فى مجرد بيان الوظيفه العمليه عند الشك فى حال الدم اتجه ما ذكره قدس سره لأن امتناع العمل به فى تمام الدم فى المقام لتجاوزه لحد الحيض لا يقتضى رفع اليد عنه رأسا، بل الاقتصار فى الخروج عنه على المتيقن، و هو ما زاد على أكثر الحيض بمقدار أقل الطهر، و يتعين أول الدم للحيضيه بقاعده الإمكان، بناء على ما سبق فى الدم المتقطع.

كما أنه لو كان بلسان أماريه كل من صفتى الحيض و الاستحاضه عليهما كان المورد من تعارض الحجيتين، لمعارضه حجيه صفه الحيض على حيضيه أول الدم لحجيتها على حيضيه آخره، بناء على ما سبق فى الدم المتقطع من عدم ورود الأولى على الثانيه، خلافا لما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره فى المقام و بعض مشايخنا دامت بركاته فى ذلك المقام. و بعد تساقطهما يكون المرجع قاعده الإمكان المقتضيه لما ذكره قدس سره أيضا.

كل ذلك مع غض النظر عما أشرنا إليه من أن مقتضى نصوص التحيض بالعدد فى مستمره الدم أن المدار فيه على عدم صلوح اختلاف صفه الدم لتمييز الحيض من الاستحاضه، المستلزم لإهمال قاعده الإمكان و عموم حيضيه واجد الصفه لو تم.

و منه يظهر الحال فى فرض نقص واجد الصفه عن أقل الحيض، فإنه لو فرض تمحض الأدله فى التحيض بواجد الصفه و عدم التحيض بفاقداه، من دون نظر فيها للتمييز بذلك فى مقام الاختلاط فى مستمره الدم، تعارض فيه العمومان، حيث يكون مقتضى الأول حيضيه الواجد المستلزمه لحيضيه ما يتممه، و مقتضى الثانى عدم حيضيه

الفاقد بتمامه المستلزم لعدم حيضه الواجد أيضا، فيتساقطان.

و دعوى: أن عدم حيضه الفاقد ليس لكون الفقد مقتضيا للبناء على عدم الحيضه و الاستحاضه، بل لعدم المقتضى للحيضه، و هو صفة الحيض، و حينئذ يتعين فى المقام الرجوع لعموم حيضه الواجد، لأنه يرجع إلى تحقق مقتضى البناء على الحيضه فيه و فى الفاقد بتبعه، من دون أن يعارضه عموم عدم حيضه الفاقد، لأن اللامقتضى لا ينهض بمزاحمه المقتضى.

مدفوعه بأن ظاهر الأدله كون فقد صفة الحيض مقتضيا للبناء على عدمه و على الاستحاضه، كما يكون وجودها مقتضيا للبناء على الحيضه، لسوق صفة كل من الحيض و الاستحاضه بالإضافه إلى ما يناسبهما فى مساق واحد فى ظاهر الأدله، فيتعين التزاحم بين المقتضيين و التعارض بين العمومين فى الفرض، و حيث لا مرجح يتعين تساقطهما.

نعم، بعد تساقطهما يكون مقتضى قاعده الإمكان حيضه الواجد مع تكميله من الفاقد، لو لا ما ذكرناه من ظهور نصوص التحيض بالعدد فى إهمال قاعده الإمكان فى مستمره الدم مع تعذر التمييز.

و قد يظهر من جميع ما تقدم أن المتعين فى فرض زياده واجد الصفة على أكثر الحيض أو نقصه عن أقله عدم كون المرأه ذات تمييز- إما لقصور أدله الصفات عنه ابتداء، أو لتعارضه فيه بنحو تنتج وظيفه لا تناسب مفاد نصوص مستمره الدم- كما صرح به فى المعتبر و التذكرة و المنتهى و محكى التحرير، و هو المنساق من كل من أطلق اعتبار واجديه الدم الواجد للصفه لحدى دم الحيض، كما سبق.

بقى الكلام فيما صرح به جماعه من أنه يعتبر فى التمييز زائدا على ذلك أن لا ينقص الفاقد لصفه الحيض و المتصف بصفه الاستحاضه عن أقل الطهر.

و الكلام فى هذا الشرط..

تاره: فى اعتباره فى جواز التحيض بكل من الدميين الواجدين لصفه الحيض المكتنفين له، أو عدم اعتباره فيه، فيجوز التحيض بهما معا مع الاقتصار فى الطهر على

الفاقد وإن كان دون العشرة.

و اخرى: فى أنه بعد الفراغ عن اعتباره فى المقام السابق فهل يعتبر فى حجه التمييز حتى بالإضافة إلى أحد الدميين الواجدين لصفه الحيض، فلا تكون المرأه ذات تمييز مع نقص الفاقد عن العشره، أو لا يعتبر، بل مع نقصه تحيض بأحد الدميين الواجدين لصفه الحيض، و تلحق الآخر بالفاقد فى عدم كونه حيضاً.

أما اعتباره فى المقام الأول فهو المتيقن ممن تعرض له، كما فى جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و المدارك و كشف اللثام و محكى نهايه الأحكام و الموجز و شرحه و غيرها، و عليه جرى فى المبسوط، بل ظاهر المعبر و التذكرة و المنتهى المفروغيه عنه، و فى كشف اللثام أنه لا خلاف فيه. و يقتضيه ما تضمن أن أقل الطهر عشره أيام.

لكن ظاهر المحكى عن الذكرى التردد أو الميل لعدم اعتبار ذلك، كما أصر عليه فى الحدائق، مستدلاً عليه بإطلاق نصوص التمييز، و خصوص صحيحى يونس بن يعقوب و أبى بصير «١» فيمن ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه أو خمسه و الطهر كذلك أو سته أيام، و يتكرر ذلك منها من أنها تحيض كلما رأته الدم و تصلى كلما رأته الطهر ما بينها و بين شهر، و فى الأول: «فإن انقطع عنها الدم و إلا فهى بمنزله المستحاضه»، و فى الثانى: «فإذا تمت ثلاثون يوماً فرأت دماً صبيهاً اغتسلت و استنشرت ...».

و استظهر من الاستبصار الميل إليه، حيث احتمل حمل الصحيحين على من استمر بها الدم مع اختلاف بين صفتى الحيض و الاستحاضه على التعاقب بقدر الأيام المذكوره بأن يراد من الطهر رؤيه الدم بصفه الاستحاضه، بل قرّبه بأن قوله عليه السلام: «ثم تعمل ما عمله المستحاضه» دليل على فرض كونها مستمره الدم.

كما تعرض لكلام من يظهر منه الجرى على مضمون الخبرين ممن تقدم منا تعرض له فى لواحق الكلام فى الدم المتقطع، مستظهراً موافقتهم له فى الجملة، ثم قال: «و إلى ما ذكرنا أيضاً يميل كلام الذخيره».

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢، ٣.

بل قد يستفاد ما ذكره ممن تعرض للشرطين السابقين دون هذا الشرط، كما فى الشرائع و القواعد و الدروس، إذ لو كانوا فى مقام الاتكال على ما يذكر فى شروط الحيض لكان المناسب إهمالهم الشرطين أيضا.

و فيه: أنه لا مجال للخروج بإطلاقات التمييز عن إطلاق ما تضمن أن أقل الطهر عشره أيام، لعين ما تقدم فى الشرطين السابقين.

و أما الصحيحان فموردهما تقطع الدم لا استمراره كما هو ظاهر الطهر و لا سيما مع مقابلته بالدم لا بالحيض. و مجرد الحكم على المرأة بأنها تعمل عمل المستحاضه أعم من كونها مستحاضه، بل قوله عليه السّلام: «و إلا فهى بمنزله المستحاضه» كالصريح فى عدم كونها مستحاضه على الحقيقه. بل المستحاضه قد تطلق على ذات الدم الخاص و إن لم يكن مستمرا، على ما تقدم فى أواخر الاستدلال على وجوب الاستظهار.

كما أنه تقدم فى لواحق الكلام فى الدم المتقطع عدم إمكان العمل بالصحيحين فى موردهما، فكيف يتعدى بهما عنه لصوره استمرار الدم. على أنهما صريحان فى اختصاص الوظيفه المذكوره فيهما بالشهر و الرجوع بعده إلى حكم المستحاضه التى ذكرنا أن مقتضى القاعده البناء على الشرط المذكور فيها، و لا ينهضان بإثبات جواز كون الفاقده دون عشره أيام فيها مطلقا و لو بعد الشهر، كما هو المدعى. و من هنا كان المتعين البناء على الشرط المذكور.

هذا كله فى الفاقده المتخلل بين الدميين الواجدين اللذين يتمتع كونهما من حيضه واحده، أما المتخلل لما يمكن كونه بتمامه من حيضه واحده، لكونه فى ضمن العشره، إما لرؤيته بعد مضى ثلاثه أيام للواجد، أو لرؤيته قبل ذلك، بناء على عدم اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض، فلا- ينبغى التأمل فى عدم إخلاله بالتمييز، بناء على أن النقاء المتخلل بين الدميين من حيضه واحده بحكم الطهر، فيبنى على أن الواجد حيض و الفاقده استحاضه.

و أما بناء على أنه بحكم الحيض فظاهر الفاضلين فى المعتبر و المنتهى و السيد فى

المدارك الرجوع للتمييز أيضا، لأنهم ذكروا أنه إنما يجب كون الواحد ثلاثه أيام متواليه بناء على اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض، إذ مقتضاه أنه بناء على عدم اعتبار التوالى فى ثلاثه الحيض يتحيز بالدم الواحد للصفه فى الثلاثه المتفرقه المستلزم عندهم للتحيز فيما بينها حال خروج الفاقد.

و نحوه ما فى الروض من أن المعيار فى التوالى فى المقام هو المعيار فى التوالى فى أقل الحيض، فإن اكتفى فيه بوجوده فى كل يوم من الثلاثه المتواليه لحظه كفى وجود الواحد فيها كذلك، لأن لازمه أيضا التحيز فى تمام الثلاثه أيضا حتى حال خروج الفاقد المتخلل.

و هو الذى قواه شيخنا الأعظم قدس سره فى آخر كلامه و إن لم يشر إلى وجهه، بل أصر فى أوله على ضعفه، كما أنه استقر به فى الجواهر أولا، لإطلاق أدله التمييز المقتضى لحيضيه الدميين الواجدين المستلزمه لحيضيه الفاقد المتخلل، لأن الطهر لا يقل عن عشره.

و لا مجال لدعوى العكس بتقريب أن مقتضى عموم كون الفاقد استحاضه عدم حيضيه المتخلل المستلزم لعدم حيضيه الطرفين معا.

لاندفاعها بأن احتمال الحيضيه مقدم على غيره، كما يوضحه البناء على حيضيه النقاء المتخلل الذى يكون الدم الفاقد المتخلل فى المقام أولى بالحيضيه منه.

لكنه استشكل فيه بعد ذلك بإمكان الفرق بين النقاء و الدم الفاقد بالإجماع على حيضيه الأول، و حيث لا إجماع فى المقام و كان مقتضى التمييز متصادما فى الدم الواحد و الفاقد من دون مرجح تعين قصوره و كون المرأه فاقده للتمييز. و هو الذى أصر عليه سيدنا المصنف قدس سره.

هذا و لا يخفى أن دليل حيضيه النقاء المتخلل ليس هو الإجماع عليه بخصوصه، بل ما يعم المقام من عموم أقل الطهر عشره أيام أو غيره، و لذا لو قطع بحيضيه الدميين الواجدين فلا إشكال عندهم فى حيضيه الفاقد.

و لو لا ذلك لزم البناء على مقتضى التمييز بتمامه من حيضيه الواجدين دون الفاقد المتخلل من دون تصادم بينهما- كما ذكرناه- و هو خلاف مبنى الكلام فى المقام.

فالعمده فى الفرق بين النقاء و المقام أن حيضيه الدميين معا مع تخلل النقاء مفروض الثبوت بأدلتها، فيثبت لازمه، و هو حيضيه النقاء، أما حيضيه الدميين الواجدين معا فى المقام فلا- طريق لإثباتها إلا- نصوص التمييز المقتضيه أيضا لكون الدم الفاقد استحاضه، و مع امتناع الجمع بين الأمرين يكون ترجيح الحيضيه بلا مرجح.

و كون الفاقد أولى بالحيضيه من النقاء- لو تم- إنما ينفع مع ثبوت الدميين المكتنفين معا، و لو ثبت فلا كلام عندهم فى حيضيه المتخلل من حاله النقاء و حاله خروج الدم الفاقد، و إنما وقع الكلام فى حاله خروج الدم الفاقد لعدم ثبوت حيضيه الدميين.

هذا و قد يوجه البناء على الحيضيه فى المقام بما أشرنا إليه آنفا من دعوى: أن عدم حيضيه الفاقد ليس لكون الفقد مقتضيا له، بل لعدم المقتضى للبناء على حيضيته، فلا يصلح فى المقام لمزاحمه مقتضى البناء على حيضيته، و هو تخلله للواجد الذى ثبت مقتضى حيضيته.

لكن سبق منع الدعوى المذكوره و أن ظاهر أدله الصفات كون فقد صفه الحيض مقتضيا للبناء على عدم حيضيته، كما تكون واجديتها مقتضيه للبناء على الحيضيه.

فالأولى فى تقريب ذلك أن يقال: إن خروج دم الاستحاضه إنما يقتضى عدم حيضيه المرأه و عدم جريان أحكام الحيض من حيثته، لا- مطلقا، و لذا لو فرض العلم بخروج دم الحيض معه فلا- إشكال فى حيضيه المرأه و جريان أحكام الحائض عليها، و حينئذ فافتضاء نصوص التمييز حيضيه الدميين الواجدين و عدم حيضيه الفاقد و أنه استحاضه، راجع إلى كون المرأه حائضا حال خروج الدميين الواجدين مستحاضه حال خروج الفاقد و ليست حائضا من حيثته، و لا- مانع من البناء على ذلك من دون أن ينافى البناء على حيضيه النقاء المتخلل، لأنه لا يقتضى حيضيه المرأه حال خروج

الفاقد من حيثته، بل من حيثه اكتناف دمى الحيض، كما لو علم بخروج دم الحيض مع الفاقد.

على أنه سبق عند الكلام فى حىضه النقاء المتخلل أنه لا- مجال للبناء على حىضته حقيقه، لما هو المعلوم من تقوم مفهوم الحىض عرفا بخروج الدم و عدم تصرف الشارع فى مفهومه، بل غايه ما يدعى أنه حىض تنزيلا، لأنه بحكم الحىض.

و حينئذ يتجه تحكيم نصوص التمييز فى المقام بحملها على أن كلا من صفه الحىض و الاستحاضه أماره على ما يناسبها من نوع الدم، فيحكم بحىضيه الواجدين، و كون المتخلل الفاقد دم استحاضه تجرى عليه أحكامه لو اختص بأحكام، و هو لا- ينافى ترتيب أحكام الحىض حال خروجه، كما تترتب حال النقاء، لفرض اشتراكهما فى دليل التنزيل منزله الحىض، فيحكم لأجله بأن المرأه بحكم الحائض و إن كان دمها دم استحاضه بمقتضى التمييز.

و بالجملة: لو كان مرجع حىضيه النقاء المتخلل إلى حىضيه الدم الفاقد فى الفرض و كون المرأه حائضا من جهته كانت منافيه لمفاد التمييز و موجه لتصادم مقتضيه، و كذا لو كان مفاد التمييز كون المرأه غير حائض حال خروج الدم الفاقد و لا بحكم الحائض مطلقا و لو من غير جهته، حيث تنافى حىضيه النقاء المتخلل.

أما حيث كان مقتضى حىضيه النقاء المتخلل حىضيه المرأه أو كونها بحكم الحائض من غير جهه خروج الدم الفاقد، و مقتضى التمييز عدم حىضيتها و عدم جريان أحكام الحائض عليها من خصوص حيثه خروج الفاقد، فلا تنافى بينهما، بل يتعين العمل بهما معا بالبناء على حىضيه الدميين الواجدين و كون المتخلل الفاقد استحاضه مع كون المرأه حال خروجه حائضا أو بحكم الحائض من حيثه اكتناف دمى الحىض، لا من حيثه نفس الدم. فلاحظ.

و أما اعتبار الشرط المذكور فى المقام الثانى، بنحو تكون فاقدته للتمييز مع قصور الضعيف عن أقل الطهر، فيظهر من المبسوط إنكاره و أنها تحيض بأحد الواجدين

و تلحق الآخر بالفاقد، ليتم أقل الطهر، فقد ذكر أن من رأت ثلاثه أيام بصفه الحيض ثم ثلاثه بصفه الاستحاضه ثم عشره بصفه الحيض كان حيضها الثانى خاصه، و أن من رأت خمسه أيام أو أقل أو أكثر بصفه الحيض ثم أقل من عشره أيام بصفه الاستحاضه ثم انقلب إلى صفه الحيض لم تحيض بالثانى الواجد لصفه الحيض إلا بعد مضى عشره أيام من الأول.

و فى المنتهى أنها لو رأت أحمر بين أسودين واجدين لشرائط التمييز، فإن تخلل بين الأسودين عشره أيام كانا حيضتين، و إلا فالأول حيض و الباقي فساد.

لكن ظاهره كمحكى التحرير فى الفرع الأول المتقدم من المبسوط التردد فى كونها ذات تمييز، بل جزم بعدمه فى المعبر و التذكرة. و عليه جرى فى جامع المقاصد و كشف اللثام و المدارك و ظاهر المسالك و الروض و الروضه و محكى نهايه الأحكام و الموجز و شرحه و غيرها بنحو يظهر منهم عدم اختصاصه بالفرع المذكور و أن المعيار عموم الشرط المتقدم.

و هو المتجه بناء على ما تقدم فى الشرط الأول من ظهور أدله الصفات فى دوران التمييز بين الحيض و الاستحاضه مدارها، و أنه مع عدم التمييز بها تحيض بأقراء النساء و العدد، حيث يتجه قصورها عن المقام.

نعم، لو غرض النظر عن الجبهه المذكوره و كان مفاد الأدله مجرد التحيض بواجد الصفه و عدم التحيض بفاقدتها اتجه تعارض التطبيقين فى واجدى الصفه فى الفرض و كان مقتضى قاعده الإمكان التحيض بالأول، كما تقدم من المبسوط فى الفرع الثانى و من المنتهى فى الفرع الذى ذكره، و هو الذى ذكره فى جامع المقاصد و المدارك و محكى الذكرى لو بنى على التحيض بأحد الدمين.

و أما ما فى المبسوط من التحيض فى الفرع الأول بالثانى، فكأنه للترجيح بالأكثرية، لأنه الأقرب لقاعده الإمكان، و للتحيض بواجد الصفه. لكنه يشكل بأن القاعده إنما تقتضى حيضيه الأكثر بعد شمولها، و هى غير شامله له فى المقام بعد ما سبق

من أنها تقتضى حيضه الأسبق المستلزمه لامتناع حيضه المتأخر الأكثر في الفرض، فيخرج عن القاعده موضوعا. و مرجحيه الأكتريه في التحيض بواجد الصفه غير ثابتة.

بقى في المقام أمران..

الأول: و إذا رأت المبتدأه ما هو بصفه دم الاستحاضه ثلاثه عشر يوما ثم رأت ما هو بصفه الحيض بعد ذلك و استمر

قال في المبسوط: «و إذا رأت المبتدأه ما هو بصفه دم الاستحاضه ثلاثه عشر يوما ثم رأت ما هو بصفه الحيض بعد ذلك و استمر كان ثلاثه أيام من أول الدم حيضا و العشره طهرا و ما رآته بعد ذلك و استمر كان من الحيضه الثانيه».

و استشكل فيه في المعبر بأنه لم يتحقق لها تمييز، ثم قال: «لكن إن قصد أنه لا تمييز لها و أنه يقتصر على ثلاثه لأنه اليقين كان وجهها» و نحوه في التذكره.

و كأن مرادهما عدم التمييز لها في ضمن الثلاثه عشر التي هي الاستحاضه و التي حكم في المبسوط بأن الثلاثه الأولى منها حيض، و إلا فالمفروض اختلاف لون الدم بعدها.

و حينئذ يشكل ما ذكره أيضا بأنه لا وجه لليقين بحيضه الثلاثه، بل بناء على شمول إطلاق نصوص التمييز للدور الأول تكون الثلاثه عشر كلها استحاضه، و بناء على قصورها عنه تكون العشره الأولى حيضا و الثانيه استحاضه و لا يرجع لنصوص التمييز إلا بعد ذلك.

نعم، يتم ما ذكره الشيخ قدس سره بناء على عموم نصوص التمييز للدور الأول و أن التحيض بالواجد لأماريه صفه الحيض عليه، فيقدم على قاعده الإمكان، و أن عدم التحيض بما يكون بصفه الاستحاضه لعدم المقتضى للحيض لا لأماريه صفه الاستحاضه عليها، فتقدم قاعده الإمكان عليه، حيث يتعين البناء على حيضه الواجد في الفرض، و عدم التحيض بتمام العشره السابقه عليه من دم الاستحاضه لامتناع حيضتها معه، مع التحيض بالثلاثه الأول منه، لقاعده الإمكان بعد فرض تقديمها على عدم التحيض بما هو بصفه الاستحاضه.

لكن سبق ضعف المبنى المذكور. مع أنه لا يناسب ما ذكره قدس سره أيضا من

أنها لو رأت ثلاثه أيام بصفه الاستحاضه و ثلاثه أيام بصفه الحيض ثم رآته بصفه الاستحاضه و استمر تحيضت بالثلاثه التي بصفه الحيض فقط، قال: «لأنه ليس بأن يجعل الثلاثه الأوله مضافه إلى الحيض بأولى من التي بعد أيام الحيض، فسقط [فسقطا. خ. ل] و عمل على اليقين مما هو بصفه دم الحيض». إذ لو تم المبنى المذكور اتجه إلحاق الثلاثه الأول بالحيض لقاعده الإمكان، بل يتجه إلحاق ما يتمم العشره من الفاقد الثاني أيضا.

و إن كان تعليله عدم الإلحاق بعدم المرجح لأحد الدمين الفاقدين ظاهرا في أن عدم التحيض بأحد الفاقدين لتعارض المقتضيين فيهما، لا لأن فقد الصفه بنفسه مقتض لعدم حيضتهما معا. فلاحظ.

الثاني: مقتضى بعض الكلمات السابقه و غيرها من تصريحاتهم التحيض بالواحد لصفه الحيض

و إن استلزم التحيض في الشهر الواحد بأكثر من حيضه، بل ظاهر من تعرض للشرط السابق المفروغيه عنه. و يقتضيه إطلاق أدله التمييز.

لكن قال شيخنا الأعظم قدس سره: «إلا أنه يشكل هذا في الناسيه، فإن ظاهر روايه يونس أنها تعرف أيامها بصفه الدم. و فيها مواضع آخر من الدلاله على عدم تحيض المستحاضه أكثر من شهر. فتأمل».

و ظاهره أن المستفاد من الروايه كون التمييز طريقا لمعرفة أيام العاده، فلا يمكن حججه على خلافها بالتحيض بأكثر من مره في الشهر، و ليس طريقا لمعرفة أيام الحيض ابتداء و لو كان على خلاف العاده ليتمكن حججه على ذلك. و كأن منشأ ما ذكره من دلالة الروايه على طريقه التمييز لمعرفة أيام العاده قوله عليه السلام: «فهذه سنه النبي صلى الله عليه و آله في التي اختلط عليها أيامها حتى لا تعرفها، و إنما تعرفها بالدم ما كان من قليل الأيام و كثيره» «١».

و فيه: أنه لا بد من حمل الأيام فيه على أيام الحيض لا أيام العاده، لما هو المعلوم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

من الروايه و غيرها من لزوم العمل بالتمييز و إن اختلف مقاديره و مواضعه باختلاف الأشهر، مع وضوح امتناع اختلاف أيام العاده فيها، فلا بد من كون التمييز طريقا لمعرفة أيام الحيض رأسا في قبال العاده، كما يناسبه قوله عليه السلام: «و ذلك أن دم الحيض أسود يعرف» و لو لا ذلك لامتنع التعدى فى الروايه من الناسيه للمضطربه و المبتدأه فى حجيه التمييز، لفرض عدم العاده لهما ليكون التمييز حجه عليها كالناسيه.

نعم، الناسيه إن قيل بحجيه العاده لها فيما تذكره إجمالا منها، كعدم الزيادة على عدد خاص أو عدم التحيض فى زمن خاص لزم الخروج بما تذكره منها عن إطلاق التمييز فى سائر الموارد و منها المقام، بناء على عدم انعقاد العاده بالتحيض بأكثر من حيضه فى الشهر، على ما سبق الكلام فيه فى فروع العاده، و إن قيل بسقوط عاداتها عن الحجيه رأسا حتى فيما تذكره منها اتجه عملها بإطلاق نصوص التمييز فى المقام و غيره.

و أما دلالة مواضع من روايه يونس على عدم تحيض المستحاضه أكثر من مره فى الشهر فهو مختص بالتحيض بالعدد، دون التحيض بالعاده أو بالتمييز، و لذا كان ظاهرهم المفروغيه عن التحيض بالعاده فى الشهر أكثر من مره لو فرض انعقادها كذلك، و إنما الكلام فى انعقادها بالوجه المذكور. و من هنا لا-مخرج عن إطلاق نصوص التمييز فى غير الناسيه و فيها على الكلام المتقدم.

و أما ما قد يظهر من الجواهر من منافاته لما دل على أن الحيض فى الشهر مره «١».

ففيه: أن الحديث محمول على القضييه الغالبية، أو لبيان أنها إذا لم تحض فى كل شهر فهى مسترابه، كما تضمنه صحيح الحلبي «٢» و لا يخرج به عن الإطلاقات المذكوره.

كما أن مقتضى إطلاقها عدم لزوم التحيض فى الشهر مره، كما لو كانت ترى ما هو بصفه الحيض فى كل شهرين أو أكثر مره واحده.

نعم، لو طالت المده بحيث يصدق عرفا اتحاد وصف دمها إما ابتداء أو بعد

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٩ من أبواب الحيض حديث: ١.

ذات تمييز- إما لأنه كله واجدا [واجد. ظ] للصفات أو كله فاقدا [فاقد.

ظ] لها، أو لأن الواحد أقل من ثلاثه أيام، أو أكثر من عشره أيام (١)- فإن كانت مبتدئه رجعت إلى عادة أقاربها (٢)

اختلافه اتجه رجوعها للوظيفه المتأخره عن التمييز.

بل لا- يبعد الاكتفاء فى الرجوع للوظيفه المذكوره باتحاد الوصف فى شهر إذا لم يعلم برجوع الاختلاف، لأن ارتكاز تحيض المرأه فى كل شهر يوجب انصراف المعيار فى الاختلاف و الاتفاق إلى الشهر.

و أما لو علم برجوع الاختلاف بعد أكثر من شهر فلا يبعد كونها ذات تمييز عرفا، و أن حيضها على خلاف المتعارف. و لا بد من التأمل. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

رجوع المبتدأه لعادة نساءها

اشاره

(١) أو لعدم الفصل بين الواجدين بعشره أيام، على ما تقدم. و يأتي فى آخر التنبيه الرابع الوجه فى عموم الرجوع لأقراء الأقارب لصوره فقد شروط التمييز.

(٢) كما صرح به جماعه كثيره من قدماء الأصحاب و متأخريهم و نسبه فى المعبر للخمسه و أتباعهم، بل فى المدارك أنه المعروف من مذهب الأصحاب، و فى كشف اللثام و المفاتيح و عن مجمع الفائده أنه المشهور، و عن كشف الرموز أن به فتوى الأصحاب، و فى المعبر أنه الذى اتفق عليه الأعيان من فضلائنا، بل ادعى الإجماع عليه صريحا أو ظاهرا فى الخلاف و التذكره و محكى شرح المفاتيح، و عن التنقيح نفى الخلاف فيه، كما يظهر من السرائر.

و يقتضيه مرفوع أحمد بن محمد عن زرعه عن سماعه: «سألته عن جاريه حاضت أول حيضها فدام دمها ثلاثه أشهر، و هى لا تعرف أيام أقرائها. فقال: أقرأوها مثل أقراء نساءها، فإن كانت نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشره أيام و أقله ثلاثه أيام» «١»،

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و موقوف زراره و محمد بن مسلم - بناء على ما سبق في تحديد سن اليأس، من الاعتماد على طريق الشيخ إلى على بن الحسن بن فضال - عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: يجب للمستحاضه أن تنظر بعض نساءها فتقتدى بأقربائها ثم تستظهر على ذلك يوم» (١).

و قد يستدل على ذلك أيضا بموقوف أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: النفساء إذا ابتليت بأيام كثيرة مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثي أيامها ... و إن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها و استظهرت بثلثي ذلك» (٢). بدعوى إلحاق الحائض بالنفساء، لما دل على اتفاقهما في الأحكام.

لكنه يشكل بأنه لو تم اتفاقهما في الأحكام بنحو يشمل المقام فظاهر الحديث الرجوع للأقارب في نفاسهن لا في أيام حيضهن، و هو - مع عدم القائل به، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى - أجنبي عن المدعى.

و دعوى: أن عدم العمل به في ذلك ملزم بحمله على أيام الحيض. مدفوعه بمخالفه ذلك لظاهره جدا، فلا مجال لحمله عليه بنحو يكون حجه فيه في النفساء، فضلا عن التعدى به للحائض.

و مثله في الضعف الاستدلال بأن الحيض يعمل فيه بالعادة و الأماره، و مع اتفاقهن يغلب أنها كإحداهن، إذ من النادر أن تشذ واحده عن جميع الأهل، أو نحو ذلك مما يرجع إلى العمل بالظن، لعدم الدليل على عموم حجته في المقام.

فالعمده الحديثان الأولان، و قد سبق عند الكلام في رجوع المبتدأه للتمييز أنه لا بد من تنزيل إطلاقهما على صورته فقد التمييز، فيتم الاستدلال بهما للمدعى.

هذا و قد تردد في المعبر في الحكم المذكور، و تبعه في ظاهر المدارك و مجمع البرهان، للإشكال في الأول بإضمامه، و انقطاع سنده، و بأن زرعه و سماعه واقفيان.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٠.

و فى الثانى بأن فى سنده على بن الحسن بن فضال و هو فطحى، و بتضمنه الاكتفاء ببعض النساء و هو خلاف الفتوى. مضافا إلى الاقتصار فى مرسله يونس الطويله على التحيض بالعدد عند فقد التمييز مع التصريح فيها بانحصار حالات المستحاضه بالسنة الثلاث.

لكن يندفع الإشكال فى الأول- مضافا إلى حجيه خبر الواقفى الثقه، و وضوح عدم روايه سماعه عن غير الإمام، و لذا عده الأصحاب فى عداد رواياتهم- بأن ضعف سنده منجبر بظهور اعتماد الأصحاب عليه، حتى كان ظاهر الخلاف الإجماع على قبوله و صريح المعبر اتفاق الأعيان من فضلائنا على الفتوى بمضمونه، و فى المنتهى و عن كشف الرموز أن الأصحاب تلقوه بالقبول.

و أما الثانى فلا يقدر فى سنده كون بن فضال فطحيا بعد الاتفاق على وثاقته، و ورود الروايه بقبول روايات بنى فضال، و لا فى مضمونه الاكتفاء فيه ببعض النساء، لإمكان الجمع بينه و بين المرفوع بجعل عاده البعض أماره على عاده البواقى، لعدم تيسر الاطلاع على عاده الكل، فمع ظهور الاختلاف ينكشف خطأ الأماره- كما أشار إليه فى المعبر- أو بحمل أماريه الكل على الانحلال، فمع ظهور الاختلاف يسقط الكل بالتعارض، و مع عدمه يعمل بما وصل لأصالة عدم المعارض. و يأتى تمام الكلام فى ذلك فى التنبيه الثانى إن شاء الله تعالى.

و أما الإشكال بمنافاتهما للمرسله فقد يدفع..

تاره: بما عن الشهيد من احتمال أن يكون المراد من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فى المرسله:

«تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة أيام أو سبعة أيام» تحيضى فيما علمك الله من عادات النساء، لأنه الغالب عليهن.

و اخرى: بما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من احتمال حكومتها على المرسله، لظهور المرسله فى كون الرجوع إلى العدد لفقد الأماره على تعيين الحيض، نظير الأصل، فإذا ثبت طريقه أقراء الأقارب كانت مقدمه عليه، و يكون الحصر فى السنن

الثلاث إضافيا، إما بلحاظ الغالب، لغلبة اختلاف الأقارب أو لغير ذلك.

لكن الأول بعيد جدا، بل المرسله كالصريحه في خلافه، كما يظهر بالتأمل في بعض فقراتها. و ما في الجواهر من أنه لا بأس بارتكابه في مقام الجمع بين الأدله لا يصغى إليه، لعدم كون الجمع بذلك عرفيا.

و كذا الحال في الثاني، لأن المرسله و إن كانت ظاهره في أن الإرجاع للعدد بمفاد الأصل لعدم الطريق لمعرفة الحيض، إلا أنها ظاهره في أنه يكفي في تحقق موضوعه فقد التمييز المستلزم لعدم وجود طريق آخر بعده. فلا ينبغي التأمل في التنافي بين الحديثين و المرسله.

نعم، لا محيص عما ذكره غير واحد من تقييد المرسله بالحديثين، الملزوم بحمل الحصر فيها على الإضافي، و لو لغلبة اختلاف الأقارب أو عدم وجودهن أو عدم انعقاد العاده لهن. فلا مجال للتردد في ذلك ممن سبق، فضلا عن الخلاف فيه، كما قد ينسب للغنيه، بناء على عموم كلامه المتقدم في ذيل الكلام في حجه التمييز لمستمره الدم، و إن كان الظاهر عدمه، كما سبق.

نعم، هو ظاهر إشاره سبق، لانتقاله في مطلق المستحاضه من التمييز للتحيض بالعدد من دون تعرض لعاده نسائها.

(١) كما في الجواهر و جعله ظاهر إطلاق النص و الفتوى، خلافا لظاهر التذكرة و المسالك و الروض من اختصاص الرجوع لهن بالعدد، للحكم في الأخيرين بأنها تتخير في وضع الأيام حيث شاءت، و إن كان الأولى وضعها في أول الدم، و في الأول بتعيين أقرب الدم في مطلق من لا تمييز لها.

و هو المنصرف من إطلاق غيرها، لعدم التعرض فيها في صوره الاختلاف إلا للتحيض بالعدد، إذ لو كان المراد بالإرجاع إليها الإرجاع في الوقت و العدد معا كان

المناسب التعرض للوقت أيضا في صورته الاختلاف.

و منه يظهر كون ذلك هو المتيقن من إطلاق الإرجاع إليهن في مضمرة سماعه، بل هو الظاهر منه، إذ لو كانت الجهة المسؤول عنها و التي كان الإرجاع بلحاظها تعم الوقت، للتحير فيه كالعدد، لم يكن الواجب في صورته الاختلاف مستوفيا للجهة المسؤول عنها و المتصدى لبيانها.

بل لعل العدد هو المنصرف من موثق زراره و محمد بن مسلم بسبب ارتكاز التحيض في أول الدم لقاعده الإمكان و ارتكاز أن الأصل تحيض المرأة في كل شهر مره، الموجب لارتفاع التحير من حيثه الوقت و كون المتيقن من الارجاع هو العدد لا غير.

كيف و لو كان المراد الارجاع إليهن في الوقت و العدد معا بنحو المجموعيه لزم عدم الرجوع إليهن مع اختلافهن في الوقت فقط، و لو كان المراد الإرجاع فيهما بنحو الانحلال لزم الرجوع إليهن في الوقت لو اتفقت فيه و اختلفن في العدد، و كلاهما بعيد، كما اعترف به في الجواهر.

لكن قال: «إلا- أنه قد يدفع بأنه لا- تلازم بين وجوب الرجوع إلى الوقت و العدد عند الاتفاق قضاء للتشبيه، و عدم صدق الاختلاف إلا بالعدد خاصه و إن اتفقت في الوقت. فتأمل فإنه دقيق».

و هو كما ترى، لأن الجهة الملحوظه في الإرجاع و التشبيه إن عمت الوقت صدق الاتفاق و الاختلاف بلحاظه، و لا- يختص المعيار في الاختلاف بالعدد إلا- مع قصر الإرجاع و التشبيه عليه، لوضوح أن جهة كل من التشبيه و الإرجاع و الاختلاف غير مصرح بها، و لا بد في تعيينها من قرينه عامه أو خاصه، و ما تقتضيه القرينه في أحدهما تقتضيه في الباقي، و حيث كان الظاهر منهم المنصرف من الأدله أن المعيار في الاختلاف هو العدد تعين كونه هو جهة التشبيه الملحوظه في الإرجاع.

و يناسب ذلك ارتكاز أن العدد هو المستند لطبيعته المرأة و مزاجها التي تشاركها فيه أرحامها، بخلاف الوقت، فإنه يستند لأمر تخصها من وقت ولادتها و نحوه مما

على الأحوط وجوبا إن اتفقن في الوقت، وإلا تخيرت في تعيين الوقت (١).

لا- يسرى إلى أرحامها إلا بمحض المصادفات التي قد تتم في غير أرحامها، والتي لا يبتنى الإرجاع لأقراء نسائها عليها. وبهذا افترق رجوع المبتدأه لأقراء نسائها عن رجوع ذات العاده لعادتها.

و لعله لما ذكرنا نسب شيخنا الأعظم قدّس سرّه الاقتصار في الإرجاع على العدد لظاهر النص و الفتوى، بل ظاهر سيدنا المصنف قدّس سرّه في مستمسكه في حكم ذات العاده العددية فقط المفروغية عن اختصاص طريقيه أقراء الأقارب بالعدد دون الوقت. و هو المتعين.

و أما الوقت فمقتضى ما ذكرنا في وجه الانصراف كونه في أول الدم، بناء على شمول الإرجاع لأقراء الأقارب للدور الأول، و بناء على قصوره عنه يكون بمضى شهر منه. و سيأتى الكلام في تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) بناء على التخيير في الوقت مع عدم المرجع فيه. و يأتى إن شاء الله تعالى الكلام في ذلك في مبحث التحيض بالعدد.

بقي في المقام أمور..

الأول: المراد بالنساء هنا الأقارب من الأبوين، لا من خصوص أحدهما-

كما صرح به جماعه- لا لما في جامع المقاصد و عن الذكرى من أن المعتبر الطبيعه، و هي جاذبه من الطرفين، لعدم التعويل على مثل ذلك في الأحكام الشرعيه. بل لإطلاق المضمّر و الموثق لصحه النسبه في كلتا الطائفتين.

و لا يهم معه اختصاص خبر أبي بصير بالأم و الأخت و الخاله، لقرب إلغاء خصوصيتهن فيه و حمله على بيان بعض الأفراد، جمعا مع الأولين، لأنه أقرب من تنزيل إطلاق (نسائها) فيهما على خصوصهن، على أنه سبق عدم كونه من أدله المقام.

فلا مخرج عن الإطلاق المذكور.

ص: ٣٥٧

هذا و المتيقن عموم الأقارب للأُم و الجدتين و الأخوات و الخالات و العمات القريبات، و لا يبعد شموله لبناتهن، و فى شمول الإطلاق لما زاد على ذلك كخالات الأمهات و جداتهن إشكال.

ثم إن المراد من عمومهن للأقارب من الأبوين بأصنافهن ليس هو لزوم واجديتها لهن، بنحو لو لم يكن لها بعض الأصناف لم تكتف بالباقي، بل لا- إشكال ظاهرا فى الاكتفاء بمن حصل منهن، لأن ظاهر الإرجاع للنساء فى الحديثين كونه بنحو القضييه الحقيقيه التى تتبع فعليتها فعليه موضوعها، فالمراد به الرجوع لمن هى من أقاربها فعلا.

و لا- يبتنى ذلك على ما يأتى من الاكتفاء ببعض، إذ المراد به البعض من الحاصل، لا البعض مما يمكن فرضه و إن كان تمام الحاصل.

و لعل هذا هو المراد مما فى مفتاح الكرامه، حيث نسب لأكثر من عشر على كلامه أن المراد الأقارب من الأبوين أو من أحدهما. نعم، الظاهر أن الموت لا- يوجب الخروج عن موضوع الإرجاع- كما نبه له فى الروض- لشمول الإطلاق للميته، و لا سيما مع عدم دخل الحياه ارتكازا فى كاشفيه الأقرء.

و عن الذكرى اعتبار اتحاد البلد، لأن للبلدان أثرا ظاهرا فى تخالف الأمزجه، و فى كشف اللثام أنه لا بأس به.

لكنه كما ترى لا- ينهض بالخروج عن عموم النص، و لا- سيما مع أن فتح هذا الباب يقتضى اعتبار اتحاد سنخ المزاج بمثل الحراره و البروده و الصحه و المرض و السن و نوع الغذاء و غير ذلك مما قد يكون له أثر فى تخالف الأمزجه من حيثيه الحيض.

و دعوى: انصراف النص إليه ممنوعه جدا. و أضعف منه ما حكاه فى الروض عن شيخه السيد حسن من اعتبار البلد، فإن فقدان فأقرب البلدان. لأن وجه اعتبار البلد إن كان بنحو ينهض بتخصيص العموم فلا وجه للاكتفاء مع عدمه بأقرب البلدان، و إلا فلا وجه للخروج عن العموم به.

على أن فتح هذا الباب يقتضى التدرج فى الأقارب من الأقرب فالأقرب و فى السن كذلك، إلى غير ذلك مما يناسب أخذ الحكم من اعتبارات ظنيه لا من نصوص شرعيه تعبدية.

الثانى: حيث كان ظاهر المضمّر اعتبار أقرء جميع الأقارب و صريح الموثق الاكتفاء بالبعض فقد سبق الجمع بينهما

إما بحمل الموثق على كون البعض طريقا لمعرفة الكل مع عدم تماميه مقتضى الحجيه إلا باتفاق الكل، أو بحمل المضمّر على حجيه الجميع بنحو الانحلال، فيتم مقتضى الحجيه فى كل منها و تسقط مع الاختلاف بالتعارض، و يلزمه الاكتفاء بالبعض مع عدم ثبوت الاختلاف لأصالة عدم المعارض.

و لعل الثانى أقرب، لوضوح أنه كثيرا ما لا تكون قرابه بين جميع أقارب المرأه، بل تكون أقرباؤها من طرف الأب بعيدات عن أقربائها من طرف الأم، حيث لا مجال مع ذلك لطريقيه أقرء بعضهن على أقرء البعض الآخر ارتكازا.

بل طريقيه قرء البعض على قرء الكل - كما هو مبنى الوجه الأول - تناسب طريقيه قرء البعض على قرء المبتدأه لعدم الفرق بين المبتدأه و غيرها فى ذلك ارتكازا.

و من هنا يتجه الاكتفاء بالواحد مع انحصار الأمر فيها و لو لعدم انعقاد العاده لغيرها، أما على الأول فيشكل بعدم صدق نساؤها على الواحد، بل يشكل صدقها على الاثنتين.

هذا و فى الجواهر أنه لا قائل بالاكتفاء بالواحد مع الجهل بالاختلاف. و من ثم اعتبر البعض المعتد به حينئذ. بل قد يظهر من الروض دعوى الإجماع على عدم حجيه غير الأغلب. بل سبق من المعبر أن الاكتفاء بالبعض خلاف الفتوى. بل صرح فى الحدائق بعدم القائل به. لكن فى بلوغ ذلك حد الحجيه بنحو يخرج به عن مقتضى الأدله إشكال، بل منع.

الثالث: أهمل الأكثر التعرض لحكم الاستظهار مع اشتمال الموثق عليه،

بل يظهر من الفقيه الهمدانى قدّس سرّه معروفه عدم مشروعيتها، حيث جعل اشتمال الموثق

عليه من جمله الموهنات المذكوره فيه، و دفعه بأنه لا مانع من الالتزام به، ثم قال: «إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه».

لكن يظهر من الدروس و جامع المقاصد الاعتداد باحتمال شرعيته تبعاً للموثق، بل عن الذكرى الفتوى به.

و لعل إهماله في كلام جماعه هنا اتكالا- على ما ذكره في الجمع بين نصوص الاستظهار و نصوص الاقتصار على العاده، لدعوى ورود نظيره في المقام. و من هنا لا مجال لدعوى الإجماع على عدم مشروعيته، ليسقط الموثق عن الحجية فيه.

نعم، قد ينافيه ظهور المضمّر في عدم جوازه و أن المرأة لا- تجلس إلا- بقدر أقرأ نساءها. و لا- مجال للجمع بينهما بحمل الاستظهار في الموثق على خصوص الدور الأول، لما يأتي من قصورهما معا عنه، كما لا مجال لأكثر الوجوه المتقدمه للجمع بين الاستظهار و نصوص الاقتصار على العاده، كما يظهر بالتأمل فيها.

لكن الظاهر إمكان الجمع بينهما برفع اليد عن ظهور المضمّر في بيان مقدار جلوس المبتدأه، بحمله على مجرد بيان طريقه أقرأ الأقارب لحيضه ما يساويها من الدم المستمر من دون أن ينافي لزوم الجلوس زياده على ذلك يوما واحدا للاستظهار و إن لم يحرز حيضه الدم فيه، كما تضمنه الموثق.

نعم، قد لا- يناسب وجوب الاستظهار إهماله في المضمّر مع وروده في مقام البيان، حيث قد يكون ذلك ملزما برفع اليد عن ظهور الموثق في وجوبه و حمله على الاستحباب، و لا سيما مع إهمال الأصحاب التعرض له. و إن لم يخل ذلك عن إشكال، فلا يترك الاحتياط بالاستظهار.

الرابع: مقتضى إطلاق الأصحاب عموم الرجوع لأقراء الأقارب لأول رؤيه الدم،

فالمرأه و إن كانت تحيض في أوله للعشره للجهل بتجاوز الدم عنها، إلا أنه إذا تجاوزها انكشف كون حيضها خصوص ما يساوي أقرأها و أن الزائد استحاضه تقضى ما تركته لأجله من الصلاه، ثم تحيض في الأدوار اللاحقه بقدر أقرأ الأقارب

لا غير، فلا فرق بين الدور الأول و ما بعده واقعا، بل يمتاز الدور الأول بالتحريض للعشره ظاهرا بتجاوز الدم عنها. و قد نسب في الدروس ذلك لظاهر الأصحاب.

و كأنه لدعوى عموم تحيض المبتدأه التي يتجاوز دمها العشره بأقراء الأقارب، الملزم برفع اليد عن مقتضى قاعده الإمكان و الاستصحاب من حيضيه تمام العشره، لأنهما بلسان الأصل المحكوم للأماره، و هى أقراء الأقارب، و إن عمل بهما قبل ظهور التجاوز و تحقق موضوع الرجوع للأقارب.

لكنه يشكل بعدم الدليل على العموم المذكور، لاختصاص المضمم بمن يستمر دمها ثلاثه أشهر، فلا إطلاق لها في الاستمرار شهرا واحدا أو أقل، و لا سيما مع فرضها فيه لا تعرف أيامها، و قاعده الإمكان تقتضى كون أيامها العشره.

كما أن الموثق مختص بالمستحاضه، و مقتضى قاعده الإمكان و الاستصحاب كونها في أول الدم حائضا إلى العشره، و لا تكون مستحاضه داخله في موضوع النص إلا بعد ذلك، نظير ما تقدم في وجه قصور عموم رجوع مستمره الدم للعادة عن الدور الأول.

و عليه لا ترجع إلى الحكم الذى تضمنه الموثق إلا بمضى شهر من رؤيه الدم، و هو الدور الثانى لها، لما تقدم من ارتكاز أن الأصل كون الحيض في كل شهر مره، و لذا كان هو المعيار عندهم في بقيه الأدوار.

و لا- سيما مع ظهور المضمم و الموثق في كون التحيض بأقراء النساء وظيفه فعليه ترجع إليها حين العمل، لا- ما يعم الوظيفه الواقعيه التي ينكشف بعد تجاوزها العشره ثبوتها من أول الأمر، لأن ذلك هو المناسب لما في المضمم من تخيرها مع اختلاف النساء في مقدار الجلوس بين الثلاثه إلى العشره، و لما في الموثق من الأمر بالاستظهار الظاهر في نفس الجلوس لا في كون الجلوس السابق في محله.

و دعوى: أن قصورهما لفظا عن الدور الأول لا- ينافى فهم عموم حكمهما له إلغاء لخصوصيته عرفا، لعدم الفرق ارتكازا في طريقه أقراء الأقارب بين جميع الأدوار.

مدفوعه بأن الرجوع للطريق المذكور ليس ارتكازيا، ليتعدى عن مورد دليله،

لضعف طريقيته جدا، بل هو تعبدى محض لرفع التحير، فلا مجال لإلغاء خصوصيه مورد دليله.

بل لو فرض عمومه لفظا للدور الأول لم يبعد انصرافه عنه سؤالا و جوابا بسبب ارتفاع التحير فيه بقاعده الإمكان و الاستصحاب المفروض العمل عليهما فى أول الأمر فيه و اختصاص التحير ببقية الأدوار بناء على ما هو الظاهر من قصور القاعده عن إحراز الحيض فى أثناء الدم المستمر، بل حتى بناء على جريانها لما كان مقتضاها- و هو الحيض بمضى أقل الطهر- على خلاف المتعارف كان مثيرا للريب الموجب للسؤال.

و من هنا لا مجال لرفع اليد عن مقتضى قاعده الإمكان و الاستصحاب فى الدور الأول المعتضد بإطلاق موثق ابن بكير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: المرأه إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الصلاه عشره أيام ثم تصلى عشرين يوما، فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاه ثلاثه أيام وصلت سبعة و عشرين يوما» «١»، و نحوه موثقه الآخر «٢»، بناء على ظهور ذيلهما فى التحيض بالثلاثه فى جميع الأدوار اللاحقه، حيث لا يكون حملها على من لا ترجع لأقراء أقاربها منافيا لبقاء صدرهما المتضمن التحيض لل عشره فى أول الدم شاملا لمن ترجع لأقراء أقاربها، و ظاهرهما عدم وجوب رفع اليد عن التحيض فى أول الدم لل عشره باستمرار الدم.

نعم، لو كان المستفاد منهما التحيض بال عشره و الثلاثه بالتعاقب فى تمام الأدوار كان ما تضمنه الصدر و الذيل وظيفه واحده مختصه بمن لا ترجع إلى أقاربها، و لا تنفع فيما نحن فيه. لكنه مخالف لظاهر الموثق الأول و صريح الثانى.

على أنه لو فرض عموم المضممر و الموثق للدور الأول فقد تقدم فى التنبيه الثالث من مبحث الرجوع للتمييز ما ينهض بالخروج عنه فى الدور الأول، لأن المقامين من باب واحد. فراجع ما تقدم هناك فإن له نفعاً فى المقام.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

ثم إنه قد يدعى اختصاص ما ذكرناه من التحيض بأقراء النساء بمضى شهر من رؤيه الدم بما إذا كان الدم بصفه واحده أما إذا اختلفت صفته من دون أن تتم شروط التمييز المتقدمه فيلزم جعل ما يساوى أقراء النساء من الواجد لصفه الحيض مهما أمكن تقدم أو تأخر، عملا بالمقدار الممكن من دليل الصفه.

و يظهر ضعفه مما تقدم عند الكلام فى الشروط المذكوره من اختصاص دليل الصفات بما إذا كان الاختلاف فى الوصف صالحا للتمييز بين الحيض والاستحاضه.

و دعوى: أن ارتكازيه حجيه الصفات على ما يناسبها ملزمه بتعميمها للمورد.

مدفوعه بما تقدم فى أدله حجيه الصفات- عند الكلام فى قاعده الإمكان- من أن الإرجاع إليها بملاك الغلبه التى لا تكون حجيتها ارتكازيه، بل تعديه يقتصر فيها على مورد أدلتها، نظير ما ذكرناه هنا فى الرجوع لأقراء الأقارب.

كما لا مجال لدعوى قصور دليل الرجوع لأقراء الأقارب عن صورته اختلاف صفه الدم و إن لم يمكن التمييز بها. إذ يكفى فى دفعها إطلاق دليله، أما الموثق فظاهر، و أما المضممر فلأنه لم يؤخذ فيه إلا فرض الجهل بأيام الأقراء و يكفى فيه تعذر التمييز. فلاحظ.

الخامس: ذكر الشيخ فى جملة من كتبه رجوع المبتدأ فى المرتبه المتأخره عن أقراء أقاربها إلى أقراء أقرانها فى السن،

و تبعه على ذلك فى السرائر و الوسيله و أكثر كتب العلامه و الشهيدين و غيرهم. و فى المسالك و عن شرح المفاتيح أنه المشهور، و عن فوائد الشرائع أنه مذهب الأكثر، و عن شرح الجعفرية أنه ظاهر المتأخرين، و فى الجواهر أنه المشهور نقلا و تحصيلًا، بل قد يظهر من السرائر عدم الخلاف فيه.

على اختلافهم فى تعليقه.. تاره: على فقد أقاربها، كما فى الاقتصاد و الوسيله و السرائر و محكى جمل الشيخ و المهذب و التحرير و المختلف و غيرها.

و اخرى: على اختلافهن، كما فى اللمعه.

و ثالثه: عليهما معا، كما فى المبسوط و القواعد و الإرشاد و محكى نهايه الأحكام و غايه المرام و غيرهما. و لا يبعد رجوع الكل لأمر واحد، و هو تعذر الرجوع لأقراء الأقارب.

كما اختلفوا في إطلاقه، كما في الاقتصاد والقواعد والإرشاد ومحكى نهايه الأحكام والموجز وغيرهما، و تقييده باتحاد البلد، كما في المبسوط والوسيله وأكثر الكتب، بل هو داخل في معقد الشهره المدعاه في المسالك و في النسبه للأكثر في محكى فوائد الشرائع.

بل عن شرح المفاتيح أنه لولاه لزم المحال. و كأنه لامتناع الإحاطه بجميع الأقران في السن عاده. لكنه مبني على الاعتبار بالكل أما لو اكتفى بالبعض فلا محذور.

ثم إن ظاهر النافع و محكى التلخيص كون الأقران في عرض الأقارب، لعطفهما لها بالواو أو (أو) و كذا ما حكاها في الشرائع قولاً، و جعله في الدروس ظاهر الأصحاب في المقام.

هذا و يظهر التردد في أصل الرجوع للأقران من الشرائع و التذكرة و جامع المقاصد و محكى مجمع البرهان و كشف الرموز و تلخيص التلخيص و المهذب البارع، بل قد يستظهر من بعضهم الميل لعدمه، كما هو ظاهر المدارك، بل جزم به في المعبر و محكى التنقيح، و هو الظاهر من كل من حكم بالتحيز بالعدد مع فقد الأقارب أو اختلافهن، كما في الفقيه و النهايه و الخلاف و المفاتيح و حكاها جماعه عن المرتضى، بل ادعى الإجماع على ذلك في الخلاف. و اشتهر عدم التعويل على أقران الأقران في العصور المتأخره.

و كيف كان، فقد استدل للرجوع لأقران الأقران..

تاره: بإطلاق (نسائها) لأن الإضافه تصدق بأدنى ملابسه، كما عن الذكري، قال: «و لما لابسنها في السن و البلد صدق عليهن النساء، و أما المشاكله فمع السن و اتحاد البلد تحصل غالباً».

و اخرى: بالغلبه، كما يشير إليه ذيل كلام الذكري المتقدم. قال في المنتهى:

«و يمكن أن يقال: إن الغالب التحاق المرأه بأقرانها في الطبع، و يدل عليه من حيث المفهوم ما رواه يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أدنى الطهر عشره

أيام، وذلك أن المرأة أول ما تحيض ربما تكون كثيره الدم فيكون حيضها عشره أيام فلا يزال كلما كبرت نقصت حتى يرجع إلى ثلاثه أيام، فإذا رجعت إلى ثلاثه أيام ارتفع حيضها و لا يكون أقل من ثلاثه أيام «١»، فقله عليه السلام: «كلما كبرت نقصت دال على توزيع الأيام على الأعمار غالباً. وذلك يؤيد ما ذكره الشيخ».

و ثالثه: بما عن شرح المفاتيح من أن في بعض نسخ موثق زراره و محمد بن مسلم:

«فتقتدى بأقرانها» و عن مجمع الفائده و البرهان أن في بعض الأخبار: «أقرانها».

و الكل كما ترى، لاندفاع الأول بأن المتبادر من إطلاق الإضافه كونها بلحاظ الانتساب و القرابه، بل هو المتيقن، للاتفاق على إرادته، و لا مجال معه للحمل على غير ذلك مما يصحح الإضافه، لأن الإضافه معنى حرفي لا يكون موضوعاً للأحكام و لا موطناً للأغراض إلا بمصححه، فلا بد من لحاظ المصحح بخصوصيته، فمع عدم الجامع العرفي بين المصححين يكون الجمع بينهما بمنزله الجمع بين المعنيين في استعمال واحد ممتنعاً عرفاً.

و ليس هو من سنخ العموم كى يجب العمل به في غير مورد ثبوت التخصيص، و يدعى في المقام أن الإجماع على عدم الاكتفاء بسائر ما يصحح الإضافه - كالصداقه و الاتفاق في البلد أو العمل أو نحوهما - لا يمنع من العمل بعموم الإضافه في الاتفاق بالسن، لأن العام المخصص حجه في الباقي، كما في الروض و الرياض.

كما يشكل الثاني بعدم وضوح الغلبه، و عدم ثبوت حجيتها. و ما تضمنته مرسله يونس من توزيع الحيض على الأعمار لا يناسب رجوع المبتدأه لأقرانها، بل تحيضها بالأكثر.

و يندفع الثالث بأنه لا مجال للتعويل على النسخه المذكوره بعد عدم إشاره أعيان الأصحاب من أهل الحديث و أهل الاستدلال إليها، و ظهور اضطراب الروايه معها، لأن نظرها إلى نساءها لا يناسب اقتداءها بأقرانها، إلا أن يراد بها أقرانها من

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

نسائها، و هو- مع عدم خلوه عن الاضطراب أيضا- أجنبي عن المدعى.

مع أن التعويل عليها يقتضى سقوط النسختين معا، لقصور نصوص العلاج عن اختلاف النسخ- كما حقق في محله- و حيث كانت الروايه المذكوره فى التهذيب و الاستبصار، فلا تسقط إلا فى الكتاب الذى اختلفت نسخه مع بقائها فى الآخر حجه فى الوجه المشهور.

بل كلام الشيخ فى الاستبصار كالصريح فى كون الروايه بالوجه المشهور، لجعله لها موافقه لمضمرة سماعه فى المضمون.

و أما الخبر المشار إليه فى مجمع الفائده و البرهان فإن أريد به هذه النسخه لحقه حكمها، و إن أريد به خبر آخر مستقل فليس بحجه لإرساله و عدم ذكر مضمونه.

ثم إن مقتضى هذا الوجه- كالوجه الأول- كون الأقران فى عرض الأقارب، كما تقدم من النافع و غيره، لا فى طولها، كما هو المشهور المعروف بينهم.

و ما عن شرح المفاتيح من أن الروايات الأولى معمول عليها عند الجميع فهى أولى بالتقديم مهما أمكن. كما ترى.

نعم، قد يتجه الترتيب المذكور على الوجه الثانى، لدعوى: أن الغلبه حجه حيث لا حجه.

و أما ما فى كشف اللثام من توجيهه باتفاق الأعيان على الأهل دونهن، و تبادل الأهل من نسائها، و التصريح بهن فى خبر أبى بصير. فهو كما ترى، لأن هذه الأمور لا تنهض بالترتيب مع إطلاق دليل الحجيه، و بدونه يتجه التعليل به، إذ مع عدم الإطلاق لدليل حجيه عاده الأقران يتعين الاقتصار فيه على المتيقن و هو صورته فقد الأقارب.

و كيف كان، فلا مجال للتعويل على شىء من الوجوه المتقدمه فى الرجوع للأقران، بل يلزم الاقتصار على الأقارب، و مع تعذر الرجوع إليها يتحيز بالعدد، عملا بإطلاقاته، و منها مضمرة سماعه.

و إن اختلفن في العدد (١) أيضا فلا يبعد التخيير لها في التحيض فيما بين

(١) فلا مجال للرجوع إليهن مع الاختلاف، كما صرح به جماعه من الأصحاب.

و لعل اقتصار بعضهم على فقد الأقارب ليس للخلاف في ذلك، بل لأن المراد به تعذر الرجوع إليهن الشامل لصوره الاختلاف، نظير ما تقدم في الرجوع للأقران.

و كيف كان، فيقتضيه مضمير سماعه الذي يخرج به عن إطلاق الرجوع للبعض في موثق زراره و محمد بن مسلم، لما سبق في التنبيه الثاني من الجمع بينهما بالبناء على حجيه الجميع بنحو الانحلال و السقوط مع الاختلاف للتعارض.

ثم إنه صرح في جامع المقاصد باعتبار الأغلب مع الاختلاف، و هو المحكى عن الذكرى و حواشى القواعد للشهيد و مجمع البرهان، و استجوده في الروضه و الجواهر، كما قد يظهر من كشف اللثام. و كأنه لظهور الحال في موافقه الأغلب، كما أشير إليه فيما يأتى من نهايه الأحكام.

لكن لا دليل على حجيه الظهور المذكور، كعدم الدليل على مرجحيه الغلبه في تعارض الحجج، بل هو خلاف إطلاق الاختلاف في مضمير سماعه.

و حملة على الاختلاف الراجع للظن - كما احتمله في كشف اللثام - بلا قرينه.

كحمل إطلاقه على ذلك في كلام جماعه الذي احتمله في مفتاح الكرامه.

و غلبه عدم اتفاق الكل و تعسر الاطلاع على عاداتهن - لو تمت - إنما تكون قرينه على عدم اعتبار العلم بعاده الجميع، فيكتفى بالبعض، كما سبق، و هو لا ينافى السقوط مع الاختلاف مطلقا، عملا بالإطلاق.

نعم، لو تمت غلبه الاختلاف فقد تكون قرينه على حمل إطلاق المضمير على الاختلاف الفاقد للغلبه، لثلا يلزم ندره العمل بأقراء الأقارب، بنحو يلغو دليله عرفا. فتأمل.

لكنها غير تامه، لإمكان قلتها أو عدم انعقاد العاده لبعضهن، و اتفاق من

انعقدت العاده لهن منهن حينئذ غير عزيز.

و أما دعوى: أن مقتضى إطلاق الموثق الاكتفاء بالبعض و لو مع الاختلاف، خرج منه بالإجماع غير الأغلب، فيبقى حجه في الأغلب، فهي لو تمت إنما تنفع لو انحصر الدليل بالموثق، أما مع المضمرة فحيث كان مقتضى إطلاقه مانعيه الاختلاف و لو مع الغلبة لزم البناء على ذلك، كما لعله ظاهر.

هذا و في العروه الوثقى عدم الاعتداد بمخالفه النادر إذا كان كالمعدوم، و أقره بعض محشيها. و كأنه لانصراف الاختلاف عنها، أو اعتبار الجميع العرفي أو التسامحي لا الحقيقي. لكن الانصراف بدوى لا يخرج به عن الإطلاق. و اعتبار الجميع التسامحي لا وجه له بعد ما سبق في مفاد الأدله.

و من هنا يتعين البناء على مانعيه الاختلاف مطلقا، كما هو مقتضى إطلاق جماعه و صريح آخرين، فعن نهايه الأحكام: «الأقرب أنها مع الاختلاف تنتقل إلى الأقران لا إلى الأكثر من الأقارب، فلو كن عشرين فاتفق تسع رجعت إلى الأقران. و كذا الأقران.

مع احتمال الرجوع للأكثر، عملا بالظاهر».

نعم، عن نهايه الأحكام أيضا: «الأقرب اعتبار الأقارب مع تفاوت الأسنان، فلو اختلفن فالأقرب ردها إلى من هو أقرب إليها» ثم قال: «لو كانت بعض الأقارب تنحيز بست و الآخر بسبع احتمال الرجوع إلى الأقران، لحصول الاختلاف، و الرجوع إلى الست للجمع، و الاحتياط».

لكن إطلاق الاختلاف في مضمرة سماعه مانع من الأول، سواء أريد به ترجيح الأقرب في النسب أم في السن. كما أنه ملزم في الثاني بعدم الرجوع للأقارب، كما صرح به في الجواهر. لأن وجود القدر المشترك لا ينافي صدق الاختلاف في قدر الحيض، و إلا لم يصدق الاختلاف أصلا، إذ لا بد من وجود القدر المشترك و إن كان هو أقل الحيض، و لا خصوصيه لليوم الواحد في ذلك.

و بذلك يخرج عن الاحتياط لو كان هو مقتضى الأصل. على أن الاحتياط

معارض بمثله و الدوران فى المقام بين محدورين. بل مقتضى استصحاب الحيض عدم الاقتصار على الستة، و هو المرجع لو فقد الدليل دون الاحتياط. فلاحظ.

(١) كما فى الحدائق. و يقتضيه ظاهر قوله عليه السّلام فى مضمّر سماعه المتقدم فى الرجوع للأقارب: «فإن كانت نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشره أيام، و أقله ثلاثه أيام» (١)، و موثق الحسن بن على الخزاز الوشاء- بناء على ما سبق فى تحديد سن اليأس من الاعتماد على على بن محمد بن الزبير- عن أبى الحسن عليه السّلام: «سألته عن المستحاضه كيف تصنع إذا رأت الدم و إذا رأت الصفرة، و كم تدع الصلاه؟ فقال:

أقل الحيض ثلاثه و أكثره عشره، و تجمع بين الصلاتين» (٢).

لأن الاقتصار على بيان الأقل و الأكثر عند السؤال عن مقدار التحيض ظاهر فى التخيير بين المراتب كل شهر، كما اعترف به غير واحد، لا مجرد بيان قضيه واقعيه من شئون ما يجب عليها أو فى أصل الحيض من دون أن يصلح لبيان ما يجب عليها و تحديده. و بذلك يخرج عن ظهور بقيه النصوص فى تعيين بعض المراتب.

ففى مرسله يونس الطويله عن أبى عبد الله عليه السّلام: «و أما السنه الثالثه ففى التى ليس لها أيام متقدمه و لم تر الدم قط و رأت أول ما أدركت فاستمر بها ... و ذلك أن امرأه يقال لها: حمه بنت جحش أتت رسول الله صلّى الله عليه و آله فقالت: إني استحضت حيضه شديده ... فقال: تلجمى و تحيضى فى كل شهر فى علم الله ستة أيام أو سبعة أيام، ثم اغتسلى غسلا و صومى ثلاثه و عشرين يوما أو أربعه و عشرين ... فأراه قد سن فى هذه غير ما سن فى الأولى و الثانيه ... ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا ... و هذه سنه التى استمر به [بها. خ ل] الدم أول ما تراه، أقصى وقتها سبع، و أقصى طهرها ثلاث و عشرون ...».

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٤.

ثم قال عليه السلام: «وإن لم يكن لها أيام قبل ذلك واستحاضت أول ما رأت فوقتها سبع و طهرها ثلاث و عشرون» إلى أن قال عليه السلام: «فإن لم يكن الأمر كذلك و لكن الدم أطبق عليها فلم تزل الاستحاضه داره و كان الدم على لون واحد و حاله واحده فسنتها السبع و الثلاث و العشرون، لأن قصتها كقصه حمه ...» (١).

و فى موثق ابن بكير عنه عليه السلام: «قال: المرأه إذا رأت الدم فى أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الصلاه عشره أيام ثم تصلى عشرين يوما، فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاه ثلاثه أيام وصلت سبعة و عشرين يوما» (٢).

و قريب منه موثقه الآخر، إلا أن فى ذيله: «ثم تترك الصلاه فى المره الثانيه أقل ما تترك امرأه الصلاه و تجلس أقل ما يكون من الطمث، و هو ثلاث [ثلاثه. خ ل] أيام، فإن دام عليها الحيض صلت فى وقت الصلاه التى صلت و جعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر و تركها الصلاه أقل ما يكون من الحيض» (٣).

فإن هذه النصوص و إن كانت ظاهره فى تعيين ما تضمنته إلا أن المضممر و الموثق صالحان للقرينيه على تنزيلها على بيان بعض الأفراد أو أفضلها. و بذلك يتم الجمع بين جميع النصوص، كما جرى عليه فى الحدائق، و حكاه فى المستند عن والده.

و أما تنزيل المضممر و الموثق على مفاد موثقى ابن بكير بحمل الأقل و الأكثر فيهما على تحيضها بالأكثر فى شهر و بالأقل فى آخر كما سيأتى من بعضهم. فيشكل - مضافا إلى عدم كون ذلك مفاد الموثقين، كما يأتى - بأنه لا إشعار فى المضممر و الموثق بالتفريق بين الأشهر، بل يقوى ظهورها فى بيان الوظيفه فى كل شهر.

و حملهما على مجرد بيان حال وظيفتها من حيثيه القله و الكثره من دون شرح لها.

كالمقطوع بعدمه، لأن العدول عن بيان المسئول عنه مع مسيس الحاجه إليه إلى بيان ما لا ينفع فى مقام العمل بعيد عن الطريقه العرفيه فى البيان، فكيف يقدم على ما عرفت فى وجه الجمع الراجع لصلوح جميع النصوص لأن يترتب عليها العمل و إن لم يكن

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

بنحو الإلزام.

و مثله دعوى: أن دلالة المضمرة و الموثق على التخيير بين المراتب بالإطلاق فيكون محكوما للمرسله و موثقى ابن بكير الداله على تعيين المقادير التى تضمنتها.

لاندفاعها بأن حمل إطلاق المضمرة و الموثق على خصوص المقادير المذكوره فى المرسله و الموثقين موجب لاستهجانها، و ليس هو كحمل تلك المقادير على كونها من أطراف التخيير أو أفضلها. و لا- سيما مع لزوم حمل كل منها على التخيير فى الجملة و لو للجمع بين المرسله و الموثقين. فلاحظ.

و لعله لذا قال فى الفقيه: «و إن كن نساؤها مختلفات فأكثر جلوسها عشره أيام» و فى كشف اللثام: «و عن السيد أن المبتدأه تحيض فى كل شهر بثلاثه إلى عشره».

كما يظهر القول بذلك من الكلينى، حيث اقتصر فى باب أول ما تحيض المرأه من النصوص الوارده فى مستمره الدم على مضمرة سماعه، و إن ذكر مرسله يونس الطويله فى باب مستقل بعد ذلك، و لم يعرف القول بذلك عن غيرهم على كثره أقوال الأصحاب و انتشارها.

و من هنا قد يوهن الحديثان بظهور إعراض المشهور عنهما. لكن لا- طريق لإحراز الإعراض الموهن بعد عمل من ذكرنا من الأعيان، و بعد ظهور اضطراب أقوال الأصحاب فى هذه المسأله جدا، و ابتناء كثير منها على إهمال بعض نصوص المقام و فهم غير ما هو الظاهر من بعضها، كما يأتى، حيث يقرب ابتناء إعراضهم عن مفاد الحديثين المتقدم على فهمهم منها غير ما سبق منا، كما قد يظهر من الخلاف و الاستبصار، أو تخيل استحكام التعارض بينهما و بين بقيه نصوص المقام، أو أقربيه الجمع بينهما و بينها بتزيلهما عليها بالوجه السابق، دون العكس بالوجه الذى ذكرناه، و مثل هذا الإعراض لا يكون موهنا للنصوص.

نعم، لا- بد من كون مبدأ التخيير الدور الثانى، أما الدور الأول فيتعين فيه التحيض للعشره، للاستصحاب، و لما تضمن لزوم التحيض بها فى أول الدم مما تقدم

فى التنبيه الثالث من مبحث الرجوع للتمييز، لأن المقامين من باب واحد، و لموثقى ابن بكير الظاهرين فى خصوصيه الدور الأول فى ذلك، كما يأتى.

و لا سيما مع قصور ما تضمن التخيير بين الثلاثه إلى العشره عن الدور الأول، لورود مضممر سماعه فيمن يستمر بها الدم ثلاثه أشهر و ورود موثق الخزاز فى المستحاضه، و هى لا تصدق على مستمره الدم إلا بعد مضى أيام الحيض و مقتضى الاستصحاب و النصوص المتقدمه كونها حائضا إلى العشره. و كذا الحال فى مرسله يونس المتضمنه للتحيض بالسته أو السبعه.

و من ثم كان اللازم التحيض فى الدور الأول إلى العشره على جميع الأقوال الآتية.

و منه يظهر أنه لا مجال لما يظهر منهم و صرح به فى الدروس من أن وجوب التحيض فى أول الدم إلى العشره ظاهرى، لاحتمال انقطاعه عليها، فإذا استمر الدم بعدها وجب الرجوع فيما سبق إلى الوظائف المقرره من العاده أو التمييز أو اقراء النساء أو التحيض بالعدد. لأنه موقوف على تماميه إطلاق أدله الوظائف المذكوره بنحو يشمل أول الدم، و قد عرفت المنع عنه هنا، كما سبق فى بقيه الوظائف.

على أن ظاهر مضممر سماعه و موثق الخزاز و مرسله يونس بيان الوظائف الفعلية التى يعمل عليها حين خروج الدم، لا الواقعيه التى ينكشف لزوم العمل عليها من أول الأمر، كما سبق نظيره فى بعض الوظائف المتقدمه. فراجع ما سبق فيها فإن له نفعاً فى المقام. فلا مخرج عما ذكرنا.

و حيث ظهر ما ينبغى العمل عليه فالمناسب النظر فى بقيه الأقوال على تداخلها و اضطرابها.

الأول: التخيير بين التحيض فى كل شهر بسته أيام أو سبعه و التحيض فى شهر عشره أيام و فى آخر بثلاثه،

و لعله المعروف بين الأصحاب، و عن شرح المفاتيح أنه المشهور.

و هو يبتنى على العمل بمرسله يونس و موثقى ابن بكير مع تنزيلهما على التحيض بالعشره و الثلاثه على التعاقب بنحو الاستمرار. بدعوى: أن المرسله

و الموثقين و إن كانت ظاهره فى تعيين ما تضمنته، إلا- أنه لا- بد من البناء على التخيير بينهما إما لأنه مقتضى الوظيفة فى المتعارضين، كما يظهر من المبسوط، أو للجمع به عرفا بين النصوص فى المقام، كما قد يظهر من الخلاف و صرح به فى الجواهر.

وفيه: أولاً: أنه لم يثبت كون الوظيفة فى المتعارضين التخيير، بل العمل على أصالة التساقت، كما لم يتضح كون الجمع به فى المقام عرفياً، مع ظهور كل منهما فى التعيين و عدم الجامع الارتكازى بين الطرفين.

و مجرد تقاربهما فى قدر التحيض فى مجموع الشهرين - بناء على ما فهموه من الموثقين - لا يوجب تقارب مضمونيهما، لتعلق الغرض بمقدار التحيض فى كل شهر شهر. فما فى النهايه و التذكرة من أن الروايتين متقاربتان، غير ظاهر. و من هنا كان الظاهر أن الجمع المذكور تبرعى بلا شاهد.

و هو لا ينافى ما سبق منا من تنزيلها على بيان أحد الأفراد أو أفضلها، لأن ذلك إنما كان بضميمة مضمرة سماعه و موثق الخزاز الصالحين عرفاً لأن يكونا شاهد جمع فى المقام. و مقتضاهما التخيير بين تمام المراتب من الثلاثة إلى العشرة، لا خصوص ما تضمنه الموثقان و المرسله.

و ثانياً: أنه لا- اشعار فى موثقى ابن بكير بكون التحيض بالعشره و الثلاثه على التعاقب بنحو الاستمرار مع مسيس الحاجه إلى التنبيه إلى ذلك و تأكيده، لمخالفته للمتعارف فى مزاج المرأه من تقارب حيضها فى الشهور، بل ظاهرهما- كما ذكره غير واحد- اختصاص التحيض بالعشره بأول الدم مع الاستمرار على التحيض بالثلاثه بعد ذلك، كما هو مقتضى إطلاق الذيل فيهما، و لا سيما الثانى المصرح فيه بالتحيض بالثلاثه مع دوام الحيض بعد بيان التحيض بها فى المره الثانيه.

و لا- وجه مع ذلك لما فى الجواهر من حمل ذكر العشره فى الدور الأول على المثال. و مثله ما ذكره من إمكان استفاده ذلك من مضمرة سماعه و موثق الخزاز، لما سبق من قوه ظهورهما فى خلافه.

و كذا ما ذكره هو و غيره من عدم القول بالفرق بين الدور الأول و غيره، فإنه - لو تم فى نفسه، و غض النظر عن عدم التعويل عليه ما لم يرجع إلى القول بعدم الفرق - إنما ينفع لو كان الموثقان ساكتين عن حكم بقيه الأدوار، أما حيث كانا دالين على الفرق بينها كان لازمه إهمالهما، لا الاستدلال بهما على خلاف ظاهرهما.

و ثالثاً: أن الدليل فى المقام لا ينحصر بالمرسله و الموثقين، بل سبق الاستدلال بمضمرة سماعه و موثق الخراز، و أن مقتضى الجمع العرفى تنزيل بقيه النصوص عليهما دون العكس.

ثم إن جملة منهم خيروا فى الشق الأول بين الستة و السبعة، كما فى الخلاف و النافع و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و محكى نهايه الأحكام و البيان و اللمعه و فوائد الشرائع و الجعفرية و شرحها.

و كأنه لما تضمنته مرسله يونس من اشتمال سنه النبى صلى الله عليه و آله فى قصه حمته على التخيير المذكور.

لكن قد يستشكل فيه بأنه لا يناسب اقتصار الإمام عليه السلام فى بقيه الفقرات على السبعة، و لا سيما الأخيره المتضمنه للتشبيه بقصه حمته.

و أما قوله عليه السلام: «أقصى وقتها سبع و أقصى طهرها ثلاث و عشرون» فهو لا يدل على عدم الاختصاص بالسبعة و وجود مرتبه دونها، لأنه لا يناسب كون الثلاث و العشرين أقصى طهرها، فلا بد من كونه مسوقاً لبيان مقدار الحيض و الطهر لا بيان أكثرهما.

و من هنا احتمال بعضهم كون ذكر الستة و هما من الراوى. و لعله لذا اقتصر على السبعة فى المبسوط و الاقتصاد و النهايه و الوسيله و الشرائع و القواعد و الإرشاد و محكى الجمل و العقود و المهذب و الإصباح و التبصره، و فى كشف اللثام نسبتة للأكثر.

اللهم إلا أن يقال: احتمال كون ذكر الستة و هما من الراوى بعيد جداً بلحاظ ذكر ما يناسبه من الطهر. و كذا شكه و تردده فيما قاله الإمام عليه السلام لا يناسب اقتصاره

على السبع فى بقيه الفقرات.

بل الأقرب كون اقتصار الإمام عليه السّلام على السبعة لأنها أحد طرفى التخيير أو أفضلهما، ولا سيما مع ظهور اضطراب فقره المتقدمه، لأن التعبير بالأقصى لتحديد المقدار غير مألوف.

نعم، الإنصاف عدم خلو الحديث عن الإشكال، والاحتياط بالاقتصار على السبعة.

كما أنهم اختلفوا فى الشق الثانى بين من صرح بجواز تقديم كل من العشره و الثلاثه- كما فى الروض و الروضه- و من أطلق- كما فى الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و جامع المقاصد و محكى نهايه الأحكام و التبصره و البيان و فوائد الشرائع و الجعفرية و شرحها- و من صرح بتقديم الثلاثه- كما فى الخلاف و المبسوط- و من صرح بتقديم العشره- كما فى الاقتصاد و النهايه و الوسيله و عن الجمل و العقود و المهذب و الإصباح- و هو المناسب للموثقين بناء على دلالتهما على استمرار التعاقب، كما لا يخفى.

بل لا إشكال ظاهرا نصا و فتوى فى وجوب التحيض فى أول الدم بالعشره إما واقعا- كما ذكرنا- أو ظاهرا لاحتمال انقطاع الدم عليها- كما يظهر منهم- فالتحيض معه فى الشهر الثانى بالعشره أيضا بعيد جدا. و من ثم قد ينزل كلام من أطلق على لزوم البدء بالعشره. فلاحظ.

الثانى: وجوب الاقتصار على الستة و السبعة

و جعله فى التذكرة الأشهر.

و كأنه لمرسله يونس مع طرح بقيه النصوص، أما موثقا ابن بكير فلما فى المنتهى من أن ابن بكير فطحى، و لم يسند الثانى إلى إمام، أو لما فى الرياض من ظهورهما- كما تقدم- فى التحيض بالعشره فى الشهر الأول فقط ثم بالثلاثة لا غير و لم يعرف القول بذلك إلا عن الاسكافى مع انه حكى عنه القول بالتحيض بالثلاثة لا غير. فهما شاذان لا تكافئان المرسله. و على تقدير التكافؤ فالجمع بالتخيير بلا شاهد.

و أما مضممر سماعه و موثق الخزاز فلما فى الرياض أيضا. قال: «و فى التمسك بهما مع أعميه الثانى فى مقابل المرسل المتقدم المعتضد بالشهره و الإجماع المحكى إشكال.

و إن تأيد باختلاف الأخبار فى التحديد».

لكن فطحيه ابن بكير لا- تقدح فى روايته بعد نصهم على وثاقته، بل هو من أصحاب الإجماع و لا- سيما مع ظهور اعتماد الأصحاب عليها، فقد ادعى فى الخلاف الاتفاق عليها فى المقام.

كما لا يقدر عدم اسناد الثانى للإمام بعد ظهور حاله و حال الأصحاب فى كونه روايه عنه. و ظهور الموثقين فيما ذكره و إن تم إلا- أن عدم القول به- لو تم- لا- يوجب شذوذهما بعد قرب حملهما على التخيير بالنحو الذى يقتضيه مضممر سماعه و موثق الخزاز اللذان يمكن تنزيل المرسله عليهما أيضا، و لا يستحكم التعارض بينهما و بينهما، لينظر فى الترجيح.

نعم، لو بنى على التخيير بين خصوص مفاد الموثقين و المرسله أشكال بما ذكره من عدم الشاهد، نظير ما تقدم منا.

ثم إنهم اختلفوا بين من اقتصر على الستة- كما حكاه فى السرائر و المنتهى قولاً- و حكى عن الموجز الحاوى فى غير الدور الأول، حيث تحيىض فيه بعشره- و من اقتصر على السبعه- كما فى الرياض و المستند و قد يحمل عليه ما فى النهايه و حكاه فى السرائر و المنتهى قولاً و حكى عن التلخيص و مجمع الفائده و البرهان و شرح المفاتيح و السيد الطباطبائى- و من ردد بين الأمرين- كما فى التذكرة و المنتهى و محكى التحرير- على تفصيل يأتى.

و كأن وجه الأول: أن اضطراب المرسله، إما لما سبق من التدافع بين صدرها و ذيلها، أو لما يأتى من دعوى امتناع التخيير بين الأقل و الأكثر فى المقام ملزم بالاقتصار على الأقل، لأنه المتيقن.

لكن التدافع بين صدرها و ذيلها ليس بنحو يوجب الشك فى السبعه، بل فى

السته، كما سبق و التخيير بين الأقل و الأكثر غير ممتنع، كما يأتي.

و لو تم فكون الستة متيقنه لا يقتضى الاقتصار عليها بل الاحتياط فى اليوم السابع بعد عدم الرجوع فيه لاستصحاب الحيض، لعدم إحرازه سابقا لا وجدانا و لا تعبدا، لظهور المرسله فى كون التحيض بالعدد محض تعبد بأحكام الحائض من إحراز الحيض، و لا لاستصحاب عدمه، لعدم اليقين به إلا قبل زمان التحيض بالعدد، و حيث يمتنع التعبد به حال التحيض بالعدد، لمنافاته له، يمتنع بعده، لابتناء الاستصحاب على التعبد باستمرار المتيقن، لا بوجوده فى الزمان اللاحق و إن كان منفصلا عن زمان اليقين، و بنحو الطفره.

اللهم إلا- أن يقال: ظهور أدله التحيض بالعدد فى محض التعبد بأحكام الحائض من دون إحراز الحيض لعله بلحاظ عدم قيام الأماره على تعيين الحيض الواقعى به، نظير ما تقدم فى الاستظهار فى التنبيه الرابع من تنبيهات الكلام فى وجوبه، فلا ينافى إحراز حيضيه الثلاثه أيام لأنها أقل الحيض بضميمه أصاله كون الحيض فى كل شهر مره التى يظهر من هذه النصوص الجرى عليها، و حيضيه ما زاد عليها بالاستصحاب، ما لم يصل إلى عدد لا يجوز تجاوزه. و لازم ذلك التحيض بالسبعه لو فرض التردد بينها و بين الستة، كما تقدم. إلا أن يتم ظهور المرسله فى التردد بينهما، فيتعين العمل عليه.

نعم، صرح فى المعتمد و غيره من أهل القول الأول بأن التردد بين الستة و السبعه راجع للتخيير بينهما. عملا بظاهر دليله.

و صرح فى المنتهى بامتناع التخيير فى اليوم السابع بين وجوب الصلاه و عدمه، إذ لا تخيير فى الواجب، فلا بد من تنزيل الدليل على الرد إلى اجتهاد المرأه فيما يغلب على ظنها أنه أقرب إلى عاداتها أو عادته نساءها أو ما يكون أشبه بلونه، و نحوه عن نهايه الأحكام، و ظاهر التذكرة التردد بين الوجهين.

و قد حاول فى المعتمد و غيره دفع محذور التخيير فى الواجب بثبوت التخيير بين القصر و التمام فى بعض الموارد. و بأن التخيير إنما هو البناء على أحد الأمرين من

الحيض و عدمه فيثبت حكمه تبعا لذلك لا التخيير في نفس الحكم ابتداء.

و كلاهما كما ترى، لأن التخيير بين القصر و التمام تخيير في أطراف الواجب، للتباين بين القصر و التمام، لا في أصله، كما في المقام. كما أنه لا إشعار في النص بتوقف حكم الحيض و عدمه على البناء على أحد الأمرين في مرتبه سابقه.

فالأولى في دفع المحذور المذكور أن يقال: إنه قد يتم لو كان التخيير واقعيا، لا- في مثل المقام مما يكون التخيير فيه طريقيا لرجاء تحصيل الواقع الذي لا تخيير فيه، إذ لا محذور في التخيير في مراعاة أحد الاحتمالين، كما تقدم نظيره عند الكلام في مقدار الاستظهار.

على أن الحمل على الرد إلى اجتهاد المرأه بعيد جدا عن ظاهر النص، و عن حال المبتدأه التي لم تسبق بشىء يوجب لها الظن بالحال. و كذا عن حال الدم المفروض في النص كونه بلون واحد.

نعم، قد لا يبعد عن حال أقراء نسائها، إلا أن المناسب له اختيار ما هو الأقرب إليهن و إن كان أقل من الستة أو أكثر من السبعة، فاقتصار النص على العددين لا يناسب النظر إليهن جدا.

الثالث: الاقتصار على التحيض بعشره في شهر و ثلاثه في آخر،

إما مع تقديم العشره- كما حكاها في السرائر و المنتهى قولاً، و يظهر من الاستبصار- أو مع تقديم الثلاثه- كما حكاها فيهما أيضا قولاً، و في مفتاح الكرامه أنه المنقول عن القاضى- و يبتنى على العمل بموثقى ابن بكير بعد تنزيلهما على استمرار التعاقب بين الثلاثه و العشره، و إهمال مضامين بقيه النصوص.

و لعله لما في الاستبصار من تنزيل مضمير سماعه على التحيض بالأكثر في شهر و بالأقل في آخر- و هو يجرى في موقوف الخراز- و تنزيل مرسله يونس على ما يصيب كل شهر تقريبا على تقدير العمل بما تضمنه الموثقان. أو ل طرح النصوص المذكوره، لضعف سندها، لما أشرنا إليه آنفا في المضمير و الموثق.

و أما المرسله فلإرسال أو لما ذكره في المعتبر من أن راويها عن يونس محمد بن عيسى، و قد حكى الصدوق عن ابن الوليد أنه لا يعمل بما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس.

لكن سبق أن الموثقين لا يدلان على استمرار التعاقب بين الثلاثة و العشره، و أن تنزيل المضمرة و الموثق على ذلك بعيد جدا. و أضعف منه تنزيل المرسله عليه، حيث لا يناسب ورودها لبيان الوظيفة التي يعمل عليها، بل هو خلاف المقطوع به منها.

كما تقدم حججه المضمرة و الموثق و مراسيل يونس، خصوصا هذه المرسله التي رواها عن غير واحد، و عمل بها الأصحاب، بل ادعى في الخلاف الإجماع عليها.

و استثناء ابن الوليد ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس قد عقب عليه النجاشي بقوله: «رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول و يقولون:

من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى ... قال أبو عمرو: قال القتيبي: كان الفضل ابن شاذان رحمه الله يحب العبيدي و يثنى عليه و يمدحه و يميل إليه و يقول:

ليس في أقرانه مثله. و بحسبك هذا الثناء من الفضل».

و ملاحظه مجموع ما ورد في ترجمه الرجل تشهد برفعه مقامه، كما صرح به النجاشي و غيره. و لا مجال لإطاله الكلام في ذلك.

الرابع: التحيض في كل شهر ثلاثة أيام،

كما حكى في التذكرة و المنتهى و محكى السرائر قولاً، و حكاه في المدارك عن ابن الجنيد، و في المعتبر أنه الوجه، و قواه في المدارك و محكى المفاتيح.

لكن حكى عنهما استثناء الدور الأول للمبتدئه فتتحيض فيه بعشره. و لعله مراد الكل، لما سبق من ظهور النصوص و الفتاوى في التحيض بها في أول الدم، و لو لاحتمال عدم تجاوز الدم عنها، و هو الذي حكاه غير واحد عن ابن الجنيد. فيناسب موثقي ابن بكير، بناء على ما سبق من ظهورهما في ذلك، و يبتنى على مضامين بقية النصوص، لضعفها أو لتزليلها على ذلك، على ما تقدم منشؤه و دفعه.

بل استشكل في المعتبر في الموثقين أيضا بأن ابن بكير فطحى، و إنما يقتصر

على الثلاثه لأنها المتيقن. لكن سبق فى مناقشه القول الثانى أن اليقين بجواز التحيض بمقدار خاص لا يقتضى الاقتصار عليه، بل مقتضى الأصل الاحتياط فى الزائد ما لم يكن محكوما للأدله، و قد عرفت مفادها.

الخامس: التخيير بين السبعه و الثلاثه،

كما عن الجامع، عملا بالروايه و اليقين.

و كان الأولى له إبدال اليقين بموثقى ابن بكير بعد استثناء الدور الأول، كما يظهر مما سبق.

و أضعف منه ما قد يظهر من المعتبر من توجيه السبعه- بعد تضعيف المرسله- بأنها الغالب فى حيض النساء. لوضوح عدم حجيئه الغلبه. و كيف كان، فيظهر ضعف هذا القول مما تقدم.

السادس: أنها تعد عشره حيضا و عشره طهرا حتى تنعقد لها عاده،

كما عد قولاً لبعض أصحابنا فى السرائر و المنتهى، و نسب فى كلام غير واحد للغنيه. و قد تقدم التشكيك فى قوله بذلك فى التنبيه الأول من مبحث الرجوع للتمييز.

و لو تم فظاهر كلامه إهمال جميع وظائف المستحاضه غير العاده و انحصر دليله بقاعده الإمكان، لكن سبق قصورها عن الدم المستمر، مع أنها محكومه لنصوص المقام و غيرها من نصوص وظائف المستحاضه.

السابع: التحيض بعشره فى كل شهر،

كما حكى قولاً فى المعتبر و التذكرة و المنتهى، مستدلاً عليه فى الأول بقاعده الإمكان. لكن مقتضاها القول السابق، مع ما سبق من قصورها عن الدم المستمر.

كما لا مجال للاستدلال عليه بالاستصح اب بعد العلم بوجوب التحيض فى الجملة بالنظر للنصوص المختلفه و كلمات الأصحاب. لما سبق فى القول الثانى من المنع من جريانه بلحاظ التحيض التبعدى، لعدم سبق اليقين بالحيض معه. إلا أن يكون المراد به أن أكثر ما يجوز التحيض به العشره، و إن جاز التحيض بما دونها، كما قد يناسبه نسبه للصدوق و السيد (قدس سرهما) فى كلام بعضهم، فيرجع إلى المختار الذى سبق الاستدلال عليه.

هذا وقد عدّ في مفتاح الكرامه من أقوال المقام أنها تدع الصوم و الصلاة كلما

ص: ٣٨٠

رأت الدم و تفعلهما كلما رأَت الطهر. لكنه خارج عن محل الكلام الذى هو فرض استمرار الدم، و إنما يتجه مع تقطعه الذى يأتى الكلام فيه بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

بقى شىء: و هو أنه قال فى التذكرة: «إذا رددناها إلى الأقل فالثلاثة حيض بيقين، و ما زاد على العشرة طهر بيقين، و ما بينهما هل هو طهر بيقين أو مشكوك فيه يستعمل فيه الاحتياط؟ للشافعية قولان ... و إن رددناه [رددناها. ظ] إلى الست و السبع فالأقل حيض بيقين، و الزائد على الأ-كثر طهر بيقين، و ما زاد على الأقل إلى الست و السبع هل هو حيض بيقين أو مشكوك فيه؟ للشافعية قولان ... و فيما زاد على الست و السبع إلى العاشر قولان. و كلا القولين فى التقادير عندى محتمل».

بل قال فى المنتهى فى حكم الناسيه: «لو اتفق لها ذلك فى رمضان قضت صوم عشرة احتياطاً. و كذا المبتدأه و المضطربه، قاله علماءنا. و الأقرب عندى أنها تقضى أحد عشر يوماً».

و كأن ما ذكره أخيراً يبتنى على احتمال ابتداء الحيض فى أثناء النهار، فلا تتم العشرة إلا فى اليوم الحادى عشر.

لكن لا- يخفى أن التحيض بمقدار خاص حيث كان من جهة النص الذى تضمنه- كما جرى عليه هو «قدس سره» - فالمتعين إجراء أحكام الحيض لا غير فى تمام المقدار الذى تضمنه و أحكام الطهر لا غير فيما زاد عليه، لظهورها فى تحديد التحيض و الاقتصار فيه على القدر الخاص تعبدًا، بل هو صريح أكثرها، فأيجاب الاحتياط مع ذلك إلغاء للعمل بالنصوص فى الحقيقة.

و ما يظهر منه من الإجماع على ذلك فى الصوم لم أعثر على مصرح به و لا يناسب كلماتهم فى المقام. فلا مجال للخروج به عن ظاهر الأدلة. إلا أن يريد بيان كيفية الاحتياط و إن لم يكن لازماً، فلا إشكال عليه. لكنه خلاف ظاهر كلامه.

نعم، لو كان أصل التحيض معلوماً من جهة النصوص دون مقداره لاختلافها فيه اتجه وجوب الاحتياط فيما زاد على المتيقن، لما سبق فى القول الثانى من عدم جريان

استصحاب الحيض و لا عدمه حينئذ. و قد تقدم فى المسأله الثانيه الكلام فى وجه وجوب الاحتياط فى مثل ذلك و فى كيفيته. هذا و يأتى من المنتهى فى الفرع الثالث عشر من فروع كفاره وطء الحائض ما يناسب ذلك.

(١) أما كونها أفضل فلعله للتعبير فى المرسله بالسنة الذى هو أظهر فى خصوصيتها فى الرجحان من مجرد الأمر بالثلاثة فى موثقى ابن بكير. بل قد يحمل الأمر فيهما على محض الترخيص لبيان أدنى المراتب السائغه، حيث لا يبعد كونه أقرب عرفا من الحمل على الاستحباب التخييرى، فلا تكون الثلاثة مستحبه أصلا.

كما أنه لو تم اشتغال المرسله فى بيان السنة على التخيير بين الستة و السبعة فلا يبعد ظهور اقتصار الإمام عليه السلام فى بقيه الفقرات على السبعة فى أفضليتها من الستة.

و أما كونها أحوط من بقيه المراتب فلاحتمال عدم حجيه مضممر سماعه و موثق الخزاز، لضعفهما أو الإعراض عنهما، أو إجمالهما أو تنزيلهما على ما يناسب غيرهما على ما سبق. فلا يبقى إلا المرسله و موثقا ابن بكير. و مما سبق فى المرسله يتضح وجه كون السبعة أحوط من الستة.

نعم، لم يتضح وجه كونها أحوط من الثلاثة، لأنه إن فرض استحكام التعارض بين المرسله و الموثقين لزم التساقط فيفتقر كل منهما للدليل، أو التخيير من دون وجه لأولويه السبعة، و كذا لو جمع بينها و بينهما بالتخيير.

اللهم إلا أن يدعى رجحان المرسله بالشهره، لروايه يونس لها عن غير واحد.

و إن كان لا يخلو عن إشكال. فتأمل.

و مما سبق يظهر كون السبعة أفضل على جميع الأقوال المتضمنه كونها طرفا للتخيير. لكن فى المسالك و الروضه أن الأفضل لها اختيار ما يوافق مزاجها، فتأخذ ذات المزاج الحار السبعة و البارد الستة و المتوسط الثلاثة و العشره. و لا يخفى عدم نهوض

ذلك بإثبات الأفضلية شرعا، لا على القول المذكور و لا على بقية الأقوال المتضمنه للتخيير فى الجملة، فضلا عن أن يخرج به عما ذكرناه من الوجه فى أفضليه السبعه.

إلا- أن يريد الأولويه بلحاظ الأقربيه لإصابه الواقع، التى هى مرتبه من مراتب الاحتياط الحسن عقلا. على أنه لا يتم فى الثلاثه و العشره، لما أشرنا إليه آنفا من مخالفته للمتعارف فى مزاج المرأه من تقارب حيضها فى الشهور.

بقى فى المقام أمور..

الأول: صرح فى جامع المقاصد و الروض و الروضه و المدارك و محكى الموجز بأن الأولى لها جعل العدد الذى تختاره فى أول أيام الدم،

و إن لم يكن لازما، و نسبه فى الحدائق لتصريح الأصحاب، كما صرح بعدم لزومه و أنها مخيره فى وضعه حيث شاءت من أيام الدم فى المنتهى و المسالك و محكى المعبر و الإصباح و التحرير و الجعفرىه و شرحها، و هو ظاهر القواعد.

بل قد يظهر من المبسوط، حيث ذكر فى الناسيه لعدد عاداتها و وقتها أنها تحتاط فى تمام الدم. ثم قال: «و لا يمكن أن تطلق هذه على مذهبا، إلا على ما روى أنها تترك الصوم و الصلاه فى كل شهر سبعة أيام و تصوم و تصلى فيما بعد. و تكون مخيره على هذه الروايه فى السبعه الأيام من أول الشهر و أوسطه و آخره».

لظهوره فى أن مقتضى إطلاق الروايه التخيير، فيجرى فى المبتدأه و المضطربه و لا يختص بالناسيه.

و لعله إليه يرجع ما فى المنتهى من الاستدلال بعدم الرجيح فى حقها، لأن عدم الترجيح إنما ينفع فى التخيير مع الإطلاق.

و يشكل بأنه لا- ريب فى ظهور جملة من نصوص المقام و غيرها فى لزوم التحيض بعشره من أول الدم و لو ظاهرا لاحتمال انقطاع الدم عليها، كموثقى ابن بكير من نصوص المقام، و قوله عليه السّلام فى موثق سماعه فيمن ترى الدم أول حيضها فيختلف عليها فى الأشهر: «فلها أن تجلس و تدع الصلاه ما دامت ترى الدم ما لم يجز

العشره» «١»، وقوله عليه السّلام في مرسله يونس القصيره: «عدت من أول ما رأت الدم الأول و الثاني عشره أيام ثم هي مستحاضه ...» «٢». كما أنه مقتضى قاعده الإمكان بضميمه الاستصحاب. بل الظاهر عدم الإشكال في ذلك بينهم. وقد سبق منا بقاؤها على ذلك و عدم عدولها عنه بظهور استمرار الدم، و أن وظائف المستحاضه تبدأ من الدور الثاني.

و أما لو فرض البناء على ما هو ظاهرهم و صريح بعضهم من العدول عن ذلك بظهور استمرار الدم، لعموم دليل وظائف المستحاضه، و منها التحيض بالعدد، للدور الأول، المقدم على عموم التحيض بالعشره في أول الدم، و الملزم بحمله على التحيض بها ظاهرا لاحتمال الانقطاع عليها، فحيث كان التنافي بين أدله التحيض بالعدد و أدله التحيض بالعشره في أول الدم مختصا بمقدار التحيض، لزم الاقتصار عليه في الخروج عن أدله التحيض بالعشره في أول الدم، و إعمالها في الوقت، فليس لها أن تجعل العدد في غير العشره الأولى.

كما يلزم جعله من أولها- لا من أثنائها بنحو ينتهي بها- لأنه أظهر عرفا في الجمع بين الدليلين. و لا أقل من كون حيضيه الأول مقتضى قاعده الإمكان، من دون أن تنافيا في ذلك أدله التحيض بالعدد.

هذا في الدور الأول، و أما بقيه الأدوار فإن قلنا بقصور نصوص التحيض بالعدد عن الدور الأول، و أن مبدأ إعمالها الدور الثاني فالمنصرف منها بقريته ارتكاز أن الحيض في كل شهر مره- كما تضمنته بعض النصوص «٣» - أن مبدأ إعمالها بمضى شهر من رؤيه الدم، بل هو صريح قوله عليه السّلام في موثق ابن بكير: «ثم تصلى عشرين يوما فإن استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلاه ثلاثه أيام» «٤» و في موثقه الآخر: «فمكثت تصلى بقيه شهرها، ثم تترك الصلاه في المره الثانيه أقل ما تترك امرأه الصلاه» «٥».

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب الحيض.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

و إن قلنا بشمولها للدور الأول فالأمر أظهر، للتصريح في مرسله يونس و الموثقين بأنها تصلى تمام الشهر ثم تحيض.

و ما قد يظهر من المنتهى من حمله على ما يعم الصلاة في طرفي الشهر أو في أوله.

بعيد جدا بل لا يناسب العطف بالفاء و «ثم» في بعض الفقرات.

و منه يظهر الحال في بقيه الأدوار، و أن مبدأ التحيض في كل مره بمضى شهر من مبدأ التحيض في سابقتها.

و لبعض ما ذكرنا قرب لزوم جعل العدد في أول الشهر في التذكرة و كشف اللثام، بل قد يكون هو المنصرف ممن أطلق، لما ذكرناه في وجه انصراف النصوص.

هذا و في العروه الوثقى: «الأحوط أن تختار العدد في أول رؤيه الدم، إلا إذا كان مرجح لغيره» و لم يتضح مراده بالمرجح لغير الأول. بل مقتضى ما ذكرنا عدمه، كما أنه مقتضى إطلاق التخيير لو تم. إلا أن يريد تجدد التمييز، حيث لا إشكال في الرجوع إليه، لما دل على تقدمه على التحيض بالعدد. لكنه خارج عن محل الكلام من التحيض بالعدد. و كذا تجدد عادة الأقارب، بناء على الرجوع إليها في الوقت.

و أظهر منه الاطلاع عليها مع سبق انعقادها و الجهل بها، حيث قد يدعى لزوم تدارك التحيض السابق لو كان على خلافها، عملا بإطلاق دليلها، و إن كان لا يخلو عن إشكال. فتأمل.

ثم إنه بناء على التخيير فقد صرح في جامع المقاصد و الروض باختصاصه بالشهر الأول، فتجرى في بقيه الشهور على ما يناسبه، مع اعترافه في الأول بإطلاق كلام الأصحاب. و قد علل فيهما ببعده اختلاف زمان الحيض، و لأن ذلك بمنزله العاده.

لكن في الروض: «مع احتمال بقاء التخيير للعموم، لأن العاده تتقدم و تتأخر».

و فيه: أن احتمال تقدم العاده و تأخرها لا يعتد به في مستمره الدم. فالأولى الجواب بعدم الدليل على كون التحيض بالعدد بمنزله العاده، و عدم كفايه استبعاد التقدم و التأخر - لو تم - في الخروج عن عموم التخيير.

نعم، الظاهر عدم تماميه عموم التخيير، لأن النصوص لو كانت قاصره عن تعيين أول الدم فهي صريحه فى لزوم التطابق بين الشهر، للتنصيص فيها على مقدار الصلاه فى كل شهر بعد التحيض، كما سبق.

كما أنه صرح غير واحد ممن ذهب للتخيير بأنه لا اعتراض للزوج فى ذلك.

و الوجه فيه: ظهور الأدله فى كون الاختيار لها، وقصور أدله وجوب تمكين الزوج من الوطاء عن إلزامها باختيار ما يوافقها، لاختصاصها بغير حال الحيض، فيكون اختيارها رافعا لموضوع الوجوب المذكور تعبدا، كما لعله ظاهر.

فما ذكره فى العروه الوثقى من وجوب إطاعه الزوج، فى غير محله كاستدلال سيدنا المصنف قدس سره له بعموم وجوب إطاعته. و منه يظهر أنه لا اعتراض له على اختيارها فى مقدار التحيض.

الثانى: بناء على التخيير لها فى مقدار التحيض

بالنحو الذى ذكرناه أو غيره فقد صرح فى جامع المقاصد و الروض و المسالك بأن التخيير ابتدائى، فإذا اختارت عددا جرت عليه فى بقية الشهور. مستدلا عليه فى الأول بنظير ما تقدم منه فى وجه كون التخيير فى الوقت ابتدائيا، من بعد اختلاف مرات الحيض عددا، و أن ذلك قائم مقام العاده للمعتاده.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٤، ص: ٣٨٦

و يظهر الإشكال فيه مما سبق. فلا مخرج عن إطلاق أدله التخيير الظاهر فى الاستمرار عليه. و هو مقتضى إطلاق كلام الأصحاب، كما اعترف به قدس سره.

نعم، بناء على التخيير بين الستة أو السبعة و الثلاثه فى شهر و عشره فى آخر لو اختارت الشق الثانى لزمها الجرى عليه فى شهرين، و لا يجوز لها أخذ الثلاثه أو العشره فى شهر و الستة أو السبعة فى الثانى، لخروجه عن أطراف التخيير المنصوصه، كما لعله ظاهر.

الثالث: لا يبعد كون الشهر الحيضى لمستمره الدم هو الشهر الهالى،

كما صرح به فى الروض، و هو ينقص تاره و يتم أخرى، لا الثلاثين يوما، لأن مقتضى الجمود على

عبارة النصوص المتضمنه لبيان مقدار التحيض و الصلاة و إن كان هو الثانى، إلا- أن الأول هو الأنسب بوضع الحيض، حيث يقرب معه تنزيل النصوص المتضمنه للثلاثين على الجرى على مقتضى الأصل فى الشهر. و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. و لذا احتمل المحقق جمال الدين الخوانسارى فى حاشيته على الروضه اعتبار الثلاثين. فتأمل جيدا.

الرابع: قال فى الدروس بعد الحكم برجوع المبتدأه و المضطربه إلى التمييز ثم الروايات:

«و هل تستظهران إذا رجعتا إلى ذلك بما استظهرت به المعتاده؟ الظاهر:

نعم،» و فى جامع المقاصد: «إذا لم ينقطع الدم على العدد الذى تحيضتا به هل تستظهران كذات العاده بيوم أو يومين؟ الظاهر: نعم.»

و لم أعثر عاجلا على من وافقهما فى ذلك. كما لم يتضح الوجه فيه عدا إطلاق بعض نصوص الاستظهار، ففى صحيح البنزنى عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام: «سألته عن الحائض كم تستظهر؟ فقال: تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة» (١) و فى خبر زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: المستحاضه تستظهر بيوم أو يومين» (٢).

و يشكل الأول- مضافا إلى أن ظاهر الحائض فيه من يحرز حيضها دون من تتحيز تعبدا، كما فى المقام- بأنه وارد لبيان قدر الاستظهار مع المفروغيه عن مشروعيتها، فلا إطلاق له فى أصل مشروعيتها، لينفع فيما نحن فيه.

كما يشكل الثانى- مضافا إلى ضعف سنده- بأن تشريع الاستظهار لما لم يكن لبيان مقدار جلوس المستحاضه، بل لبيان مقدار احتياطها زائدا على الجلوس اللازم عليها طبعاً، فلا بد من أخذ أصل الجلوس اللازم عليها فى موضوعه مفروغا عنه، و كما يمكن أن يكون الملحوظ مطلق الوظائف المشروعه لها فى تمام المراتب يمكن أن يكون الملحوظ الجلوس فى العاده المفروغ عن مشروعيتها فيه.

و من هنا لا يبعد كونه واردا لبيان مقدار الاستظهار بعد المفروغيه عن تشريعه،

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

و أما إذا كانت مضطربه غير مستقره العاده فالأحوط وجوبا لها الجمع بين الوظيفتين أعنى الرجوع إلى عدد الأقارب (١)

كالصحيح، لا لبيان تشريعه و مقداره معا. و لعله لذلك أهمل الأصحاب الكلام فيه لغير ذات العاده، بنحو قد يظهر في اختصاصه بها، و إن سبق تشريعه مع الجلوس بأقراء النساء للموثق. فلاحظ.

على أنه لا يبعد انصراف إطلاق الاستظهار لو تم عما نحن فيه، لأنه لما كان عباره عن الاستيثاق و الاحتياط في احتمال الحيض كان تشريعه مسانخا لتشريع التحيض بالعدد الذى سبق أنه لا يبتنى على إحرازه، و ليس كتشريع حجيه العاده أو التمييز، فلا يحسن تشريعه معه، بل يكتفى عنه بتكثير أيام التحيض بالعدد.

و من ثم كان تحديد التحيض بالعدد ظاهرا جدا في عدم التحيض بما زاد عليه استظهارا، و ليس هو كتشريع الرجوع للعاده أو التمييز.

و لو فرض تماميه إطلاقه و شموله له لزم الخروج عنه بمرسله يونس و موثقى ابن بكير المصرح فيها بأنها تصوم و تصلى بعد التحيض بالعدد المذكور فيها.

حكم المضطربه

(١) حيث كان تعيينه ظاهر جماعه و صريح آخرين ممن يظهر منه أو صرح بعموم المبتدأه لمن اضطرب حيضها، الذى ادعى أنه المشهور، على ما تقدم التعرض له عند الكلام فى معنى المبتدأه و المضطربه، خلافا لظاهر المعبر و المنتهى و صريح المختلف و غيره من تحيضها مع عدم التمييز بالعدد.

و الوجه فى الأول: إطلاق قوله عليه السّلام فى موثق زراره و محمد بن مسلم: «يجب للمستحاضه أن تنظر بعض نساءها فتتدى بأقرائها، ثم تستظهر على ذلك بيوم» «١»، الذى لا ينافى الاقتصار على المبتدأه فى مضمّر سماعه، لعدم وروده بلسان الحصر.

بل قد يدعى أن قوله فيه: «و هى لا تعرف أيام أقرائها» مشعر بعلة الحكم، فيتعدى

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ١.

و العدد الذى تختاره مما ذكر (١). و أما الناسيه لعادتها وقتا و عددا فترجع

منه للمضطربه. و إن كان الظاهر عدم صلوحه لذلك بعد وقوعه فى كلام السائل.

و أما الاستدلال بإطلاق موثق أبى بصير الوارد فى النفساء «١». فيظهر مما سبق فى رجوع المبتدأه لعاده نساؤها أنه لا مجال له. كما لا مجال للاستدلال ببعض الوجوه الاعتباريه المتقدمه هناك.

فالعمده فيه إطلاق الموثق المتقدم، الذى تقدم هناك دفع بعض المناقشات فى الاستدلال به.

نعم، قد يقرب حمله على المبتدأه بأن المضطربه حيث ثبت مخالفتها قبل أن تستحاض لنساؤها، فلا مجال لرجوعها لهن عند استحاضتها و اشتباه الحال عليها.

لكن استشكل فيه فى الجواهر بأنه مجرد اعتبار لا يصلح مدركا للأحكام الشرعيه. مع أنه لا يتم فيما إذا وافقت نساءها فى المره الأولى و استمر بها الدم فى الثانيه، و أنه وارد فى المبتدأه المستمره الدم لو خالف مقتضى تمييزها عاده نساؤها فى الأدوار الأولى ثم فقدت التمييز. و ما ذكره متين جدا.

و ليس رجوع مستمره الدم لأقراء نساؤها مع مخالفتها لهن قبل استمراره إلا كرجوعها لعادتها مع سبق مخالفتها لها فى بعض الشهور بنحو لا ينتقض حكم العاده.

و لا- يتضح الوجه فى توقف سيدنا المصنف قدس سرّه مع ظهور كلامه فى مستمسكه فى اعتماده على الموثق و استضعافه للمناقشات التى وجهت إليه.

ثم إن ما سبق من الفروع المتعلقة برجوع المبتدأه لعاده نساؤها- و منها الاستظهار- جار فى المضطربه، لأن بعض أدلتها و إن كان يخص المبتدأه إلا أن بعضها يعم المضطربه، كما يظهر بالتأمل فيها. فراجع.

(١) لأن بعض نصوص التحيض بالعدد و إن اختص بالمبتدئه و هو

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٠.

مضمرة سماعه و موثقاً ابن بكير، إلا- أن الباقي يعم غيرها من أقسام المستحاضه، و هو موثق الخزاز و مرسله يونس، و الجمع بينهما بالتخيير المذكور، كما يظهر مما سبق.

و يأتي في الناسيه تمام الكلام في ذلك لاشتراكهما في الأدله، مع التعرض لكلمات الأصحاب، لتردد المضطربه في كلماتهم بين من لم تنعقد لها عاده و الناسيه لعادتها.

فلاحظ.

هذا و لما كان العدد المذكور أعم من عاده الأقارب كان الأنسب التعبير عن كيفية الاحتياط بالترتيب بين عاده الأقارب و الرجوع للعدد، لا بالجمع بينهما.

نعم، لو لم نقل في التحيض بالعدد بالتخيير بين تمام المراتب من الثلاثه إلى العشره، بل بوجه آخر كان بين الأمرين عموماً من وجه و اتجه التعبير بالجمع.

حكم الناسيه الرجوع للتمييز

(١) كما صرح به جمهور الأصحاب رضى الله عنهم، بل يظهر من جملة من كلماتهم المفروغيه عنه، و ظاهر المنتهى و صريح المستند دعوى الإجماع عليه، بل في الثانى أن نقل الإجماع عليه متكرر، و نفى وجدان الخلاف فيه في الجواهر سوى ما يأتي من أبى الصلاح و الغنيه و إن كان مقتضى إطلاق الدروس رجوع الناسيه للعدد الخلاف في رجوعها للتمييز، لكنه في غير محله بعد وضح دليل التمييز.

و من هنا لا- يهمل الكلام في دليله، بل في كيفية استفادته من الأدله التي لا إشكال في دلالتها عليه في الجملة، لما يترتب على ذلك من الثمرات في جملة من الفروع.

فاعلم أنه سبق أن عمومات الرجوع للتمييز مخصصه بغير ذات العاده، و منها الناسيه فلا بد في رجوع الناسيه للتمييز من دليل خاص.

و دعوى: أن دليل التخصيص لما كان هو عمومات الرجوع للعاده و هي تقصر عن الناسيه، لتعذر رجوعها لعادتها لزم بقاؤها تحت عمومات التمييز.

مدفوعه بأن تعذر رجوع الناسيه لعادتها لا يوجب خروجها عن عموماته رأساً و بقاءها تحت عمومات التمييز، بل هو تعذر طارئ لا ينافى حجيه العاده ذاتاً

على حيضيه ما فيها واقعا و إن لم يمكن تعيينه عملا بعموم حجيتها، و لذا قد يلتزم بحجيه العاده مع العلم بمقتضاها إجمالا و مع تذكرها بعد مضي وقتها على خلاف مقتضى التمييز، مع وضوح أن حجيتها إجمالا أو بعد تذكرها فرع حجيتها على مؤداها بما له من حدود واقعيه من أول الأمر بلحاظ عموم حجيتها، لا لدليل خاص يقتضى أحد الأمرين أو كليهما.

و من هنا كان رجوع الناسيه للتمييز بالنظر لعموم الأدله غير خال عن الإشكال.

نعم، لو كان التمييز حجه على تعيين العاده اتجه الرجوع إليه حينئذ مع نسيانها.

لكن من الظاهر أنه حجه على تعيين الحيض ابتداء في مقابل العاده في حق من لا ترجع إليها.

و كذا الحال في التحيض بالعدد، فإن مفاده التعبد بحكم الحيض فيه، لا بأنه مقدار العاده، و يأتي في التحيض بالعدد ما ينفع في المقام.

فالعمده في ذلك مرسله يونس الطويله، لظهور جمله من فقراتها في ذلك.

منها: ما يدل على اختصاص الرجوع للعاده بما إذا كانت معلومه عددا و وقتا، كقوله عليه السّلام: «إن رسول الله صلّى الله عليه و آله سن في الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها و فهمها حتى لا [لم] يدع لأحد مقالا فيه بالرأى.

أما إحدى السنن فالحائض التي لها أيام معلومه قد أحصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت و استمر بها الدم و هي في ذلك تعرف أيامها و مبلغ عددها، فإن امرأه... [استحاضت...] فأتت أم سلمه... فسألت رسول الله صلّى الله عليه و آله عن ذلك فقال:

تدع الصلاه قدر أقرائها... هذه سنه النبي صلّى الله عليه و آله في التي تعرف أيام أقرائها لم تختلط عليها ألا ترى أنه لم يسألها كم يوم هي... و إنما سن لها أياما معلومه ما كانت من قليل أو كثير بعد أن تعرفها... فهذه سنه التي تعرف أيام أقرائها... « إلى أن قال عليه السّلام:

«فجميع حالات المستحاضه تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد أبدا تخلو من

واحد منهن، إن كانت لها أيام معلومه من قليل أو كثير فهي على أيامها ...» (١).

فإن التقييد بالعلم بالأيام و عدم اختلاطها و إن أمكن أن يكون طريقيا لاختصاص التمكن من العاده به مع كون الموضوع الواقعي مطلق العاده، كما هو الحال في كثير من موارد التقييد بالعلم، إلا أنه لا يناسب كثرة التأكيد عليه في الفقرات المتقدمه، و لا سيما مع ما تضمنه الحديث صدرا و ذيلا من انحصار السنن التي تعمل عليها المستحاضه و التي يرتفع بها كل مشكل بالثلاث حيث يوجب ذلك ظهور التقييد في كونه واقعيًا، و أن العلم مأخوذ في موضوع حجيه العاده شرعا، و إلا- لزم كون السنه في الناسيه التي أشير إليها في المرسله بالتعرض للذاكره غير عمليه بالإضافه إليها، من دون أن تبين وظيفتها الثانويه التي تعمل عليها، و هو مما تأباه المرسله جدا.

و حينئذ تصلح هذه الفقرات لتقييد إطلاقات الإرجاع للعاده بغير الناسيه، و تبقى الناسيه داخله تحت عمومات الرجوع للتمييز.

و منها: الفقرات المتضمنه سنه الرجوع للتمييز، فإنها صريحه في جريانها في الناسيه، على ما تقدم التعرض له في الاستدلال بالمرسله على رجوع المضطره للتمييز، حيث تصلح لتقييد عمومات الرجوع للعاده بالذاكره.

هذا و مما تقدم في المباحث السابقه يظهر الوجه في تقدم التمييز على الرجوع لأقراء النساء و العدد. و لا مجال معه لما عن أبي الصلاح من رجوع المضطره لأقراء نساءها ثم التمييز ثم العدد، أما إذا كان مراده بالمضطره من لم تستقر لها عاده فلما تقدم في حكم المرأه المذكوره، و أما إذا كان مراده بها الناسيه فالأمر أظهر، لما يأتي من الإشكال في رجوعها لأقراء نساءها حتى مع فقد التمييز.

و مثله في الضعف ما عن الغنيه من إطلاق أن غير ذات العاده تعد عشره حيضا و عشره طهرا، لمخالفته لأدله جميع وظائف المستحاضه، و إن تقدم في التنبيه الأول من مبحث رجوع المبتدأه و المضطره للتمييز التشكيك في النسبه المذكوره. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

ثم إنه بما ذكرنا يظهر أنه لا مجال للبناء على حجيه العاده إجمالاً لو علم ببعض خصوصياتها من الوقت أو العدد، ككونها فى النصف الأول من الشهر أو أكثر من خمسه، بنحو تمنع من الرجوع للتمييز إلا فيما لا ينافيها، لأن الفقرات المتقدمه من المرسله كالصريحه فى أن المراد بالعلم بوقت العاده و عددها العلم التفصيلى الذى يكتفى معه بها فى مقام العمل و يستغنى عن التمييز، لا ما يعم الإجمالى المقابل للجهل المطلق.

و دعوى: أن المرسله و إن كانت قاصره عن صورته العلم الإجمالى، إلا أنه يلزم التعدى لها، لإلغاء خصوصيه العلم التفصيلى عرفاً، بسبب عدم دخله فى كاشفيه العاده و طريقتها التى هى المعيار فى حجيتها ارتكازاً.

مدفوعه بعدم وضوح كون المعيار فى حجيه العاده محض كاشفيتها. كيف و لم يتضح بناء العرف على كاشفيتها فى حق مستمره الدم التى تخرج عن مقتضى الوضع الطبعى للنساء، بل إرجاع الشارع إليها بلحاظ كاشفيتها و صلوحها لرفع الإشكال و الحيره الذى لا يتأتى مع العلم بها إجمالاً، كما قد يناسبه التأكيد على اعتبار العلم بالعاده. و لا سيما مع قوه ظهور المرسله فى تباين موارد السنن الثلاث و عدم تداخلها.

و الالتزام بعدم الرجوع لبقية السنن فى تعيين الحيض من بين أطراف العلم الإجمالى، بل يجب الاحتياط فى تمامها لا يناسب قوه ظهور المرسله فى انحصار وظيفه المستحاضه بالسنن الثلاث و ارتفاع الإشكال عليها بها.

خصوصاً مع ندره النسيان المطلق للعاده و غلبه العلم ببعض خصوصياتها إجمالاً، حيث يبعد معه حمل النسيان الذى حكم معه بالرجوع للتمييز على خصوص النسيان المطلق. بل التأمل فى الفقرات المتقدمه شاهد باختصاص حجيه العاده بصوره العلم التفصيلى بنحو لا مجال لتزليلها على ما يعم الإجمالى.

و بالجمله: لا مانع من البناء على ما هو ظاهر المرسله من إلغاء الشارع حجيه العاده مع العلم بها إجمالاً فى القدر المشترك بعد كون حجيتها تعبدية، كما لم يعتد بالقدر المشترك فى أصل انعقاد العاده لو اختلف الشهران بالزياده و النقيصه، و فى التمييز لو

اقتضى حيضيه ما زاد على العشره، حيث سبق عدم حجيته فى حصر الحيض فى الواجد للصفه إجمالاً، بل تكون المرأه فاقده للتمييز و تنتقل للمرتبه اللاحقه و إن كانت مخالفه له، إلى غير ذلك مما يناسب المقام.

على أن لازم البناء على حجيه العاده بنحو تمنع من الرجوع للتمييز المخالف لها فى حق الناسيه امتناع رجوعها للتمييز مع اختلاف مقتضاه باختلاف الشهور للعلم بمخالفته للعاده إجمالاً، مع أنه خلاف صريح المرسله. و يأتى فى التحيض بالعدد ما ينفع فى المقام.

كما ظهر أيضاً مما تقدم أن الناسيه لعادتها إن عملت بالتمييز ثم ذكرت عادتها بعد مضى عملها و جب عليها العمل بها فيما يأتى، لإطلاق دليلها، و لم يجب عليها تدارك ما مضى من عملها لو خالفها، لظهور دليل التمييز فى أن موضوعه النسيان حين العمل، فيكون مقتضى إطلاقه أجزاءه ظاهراً و لو بعد ارتفاع النسيان ما لم يعلم بالخطأ، و ظهور دليل حجيه العاده مع العلم بها فى وجوب الرجوع إليها فى الوقائع المتجدده حين العلم، لا- ما يعم تدارك الوقائع السابقه على ذلك فهو نظير ما لو تجددت لها العاده، حيث لا- يجب عليها تدارك عملها سابقاً على التمييز لو لم يطابق العاده المتجدده. و يأتى إن شاء الله تعالى فى تحيض الناسيه بالعدد ما ينفع فى المقام.

نعم، لو علم إجمالاً ببطان أحد الأمرين من مفاد التمييز الذى كان عليها العمل به حين النسيان و مفاد العاده بعد تذكرها كما لو لم يفصل بينهما أقل الظهر لزم التوقف عنهما معاً.

و دعوى: لزوم ترجيح العاده، لأنها مقدمه عليه شرعاً. مدفوعه بأن تقديمها عليه يبتنى على أخذ عدمها فى موضوع الإرجاع عليه، فلا موضوع لحجيته معها، و هو لا يلازم تقديمها عليه مع التعارض بينهما و تحقق موضوع كل منهما فى مورد.

اللهم إلا أن يستفاد عرفاً من أخذ عدمها فى موضوع الإرجاع إليه أفوائيتها منه شرعاً، فترجح عليه عند التعارض. لكنه لا يخلو عن إشكال. بل يأتى فى الأمر الأول

من تميم هذه المسألة تقريب ترجيح العمل على الأسبق الذى هو التمييز فى المقام.

فتأمل جيدا.

(١) و لا ترجع إلى عاده أقاربها، كما صرح به غير واحد، و هو مقتضى اقتصار من عثرنا على كلامه فى الرجوع إلى النساء على تخصيصه بالمبتدئه، سواء أراد منها من يبتدئ بها الدم- كما فى المعتبر و المنتهى- أم ما يعم من لم تسبق لها عاده، كما سبق أنه المشهور، كما لم يذكروا فى وظائف الناسيه- التى عبر عنها جمله منهم بالمضطربه و بعضهم بالمتحيره- الرجوع لأقراء الأقارب. و لعله لذا نفى سيدنا المصنف قدس سره ظهور الخلاف فيه.

لكن لا يخفى مخالفه ذلك لإطلاق موثق زراره و محمد بن مسلم المتضمن رجوع المستحاضه لأقراء نساءها، حيث لم يخرج منه إلا- ذات العاده و ذات التمييز، و الناسيه و إن كانت ذات عاده إلا- أن دليل خروج ذات العاده عن الإطلاق المذكور هو دليل الإرجاع إلى العاده، و قد سبق لزوم حمله على الذاكره لعادتها للمرسله، و يقصر عن الناسيه، فتبقى تحت الإطلاق المتقدم. نظير ما سبق فى وجه رجوعها للتمييز.

فلا بد فى الخروج عن الإطلاق المذكور من دليل آخر، و المذكور فى كلماتهم وجهان:

الأول: ما فى جامع المقاصد من أنه سبق لها عاده فلم يناسب الرجوع لعاده غيرها. و هو نظير ما سبق فى وجه المنع من رجوع من لم تستقر لها عاده إلى عاده نساءها، بل يظهر من كشف اللثام رجوعهما لجامع واحد، حيث قال: «لأن المضطربه رأت دما أو دماء قبل ذلك فربما خالفت نساءها، و ربما كانت معتاده فنسيتها أو اختلطت عليها».

و قد سبق ضعفه. بل هو هنا أولى بالضعف، إذ قد يحتمل مطابقه عادتها المنسيه لعاده نساءها، بخلاف من لم تستقر لها عاده حيث يقطع بمخالفتها لهن بسبب اختلاف دمها عليها.

و لو فرض العلم بمخالفه عاداتها لهن فلا مانع من حجيه عاداتهن لها بعد ما سبق من سقوط عاداتها عن الحجيه رأسا بالنسيان.

نعم، لو علم بمطابقه حيضها لعاداتها واقعا امتنع رجوعها لعاداتهن مع العلم بمخالفتها لعاداتها، إذ يمتنع جعل الحجيه لما يعلم بخطئه. لكن الظاهر خروجه عن مفروض الكلام.

الثاني: ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أنه لا مجال للعمل بالإطلاق المذكور بعد ظهور الإجماع على خلافه. لكن لم يتضح الإجماع التعبدي في المقام، لعدم مصرح به، غايه الأمر عدم ظهور الخلاف.

ولعله يتنى على إعمال أنظارهم و اجتهاداتهم في مفاد النص أو في الوجه الاعتباري المتقدم وغيره، لا لإجماعهم على ذلك تعبدا و أخذهم له يدا بيد متصلا بعصور المعصومين عليهم السلام.

و لا- سيما مع عدم وضوح شيوع الابتلاء بنسيان العاده، كي يبعد خطؤهم في حكمه، خصوصا مع ما ذكرناه مرارا من ظهور اضطرابهم في كثير من أحكام الحيض و أدلتها.

فلا مجال مع ذلك للوثوق فضلا عن اليقين بعدم رجوع الناسيه لأقراء نساتها من مجرد عدم ظهور الخلاف فيه، ليرفع اليد عن إطلاق النص. و إن كان الركون للإطلاق مع ذلك لا يخلو عن إشكال. فالمتعين الاحتياط الذي سبق أنه يكون بالرجوع لأقراء الأقارب، بناء على ابتناء التحييز بالعدد على التخيير بين تمام المراتب من الثلاثة إلى العشرة، كما سيأتي. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) لما كان مضمّر سماعه و موثقا ابن بكير مختصه بالمبتدئه ينحصر الدليل في المضطربه و الناسيه بموثق الخزاز الذي سبق في حكم المبتدأه أنه ظاهر في التخيير بين تمام المراتب من الثلاثة إلى العشرة، و مرسله يونس الظاهره في تعين السبعه أو التخيير

بينها وبين الستة، على ما سبق الكلام فيه، و موردها في كلام الإمام عليه السلام و إن كان هو المبتدأ، إلا أن الظاهر من ذيلها و بقيه فقراتها أن الموضوع فيها مطلق الفاعله للتمييز التي ليست لها عاده ترجع إليها مبتدئه كانت أو مضطربه أو ناسيه، على ما يتضح بالتأمل فيما تقدم في وجه رجوع المبتدأ للتمييز.

و قد سبق في تحيض المبتدأ بالعدد أن الأقرب في الجمع بين المرسله و الموثق تنزيل المرسله على بيان أفضل أطراف التخيير، فيتجه ما في المتن، كما أشرنا إلى نظيره في حكم المضطربه.

و هو و إن كان في المبتدأ أظهر من حيثيه اعتضاد الموثق بمضمر سماعه الذي لا يبعد كونه أظهر منه في التخيير، إلا أنه في المضطربه و الناسيه أظهر من حيثيه عدم تأتى الجمع بتنزيل الموثق على بيان التحيض بالأكثر في شهر و بالأقل في آخر - الذي تقدم من بعضهم في المبتدأ - إلا بتنزيله على خصوص المبتدأ أو تعميم موثقى ابن بكير لمطلق المستحاضه إلغاء لخصوصيه المبتدأ في موردهما، و كلاهما تصرف زائد على مفاد النص.

و كيف كان، فلا معدل في المضطربه و الناسيه عما يقتضيه الجمع المتقدم. و مجرد عدم ظهور عامل عليه هنا، لا اختصاص كلام من سبق ظهور كلامه في البناء على التخيير المذكور بالمبتدأ، لا يمنع من ذلك بعد عدم رجوع ذلك منهم للخلاف هنا، بل إلى مجرد عدم تعرضهم لحكم غير المبتدأ، و لا سيما بعد ما سبق من اضطراب كلمات الأصحاب رضى الله عنهم في المقام.

ثم إن أقوال الأصحاب المذكوره في المضطربه و الناسيه تبتنى على إهمال مفاد موثق الخزاز، كإهمالهم له و لمفاد مضمر سماعه في المبتدأ، الذي تقدم التعرض لوجهه و ضعفه.

كما أن جمله منها تناسب الرجوع في المضطربه و الناسيه لموثقى ابن بكير بعد تنزيلهما على الاستمرار على الثلاثه، أو التعاقب بينها و بين العشره في كل شهرين، و مع الاقتصار عليهما أو التخيير بين مفادهما و مفاد المرسله.

و هو موقوف على فهم عدم الخصوصية للمبتدئه فيهما، الذي هو لا يخلو عن إشكال زائد على إشكال موثق الخزاز، و على الإشكال فى فهم الموثقين، و فى الجمع بينهما و بين المرسله مما تقدم التعرض له فى المبتدأه.

و أشكال من ذلك ما يظهر من بعضهم من التفريق بين المضطربه- التى هى داخله عندهم فى المبتدأه- و الناسيه- المعبر عنها فى كلماتهم بالمضطربه- لوضوح اتحاد الأدله فيهما.

و لا مجال لإطاله الكلام فى تفصيل أقوال الأصحاب رضى الله عنهم فى الناسيه و المضطربه بعد ظهور حال أدلتها مما ذكرناه هنا و فى نظائرها فى المبتدأه. فلاحظ.

هذا و فى المبسوط: «و إن كانت ناسيه للعدد و الوقت فعلت ثلاثه أيام من أول الشهر ما تفعله المستحاضه، و تغتسل فيما بعد لكل صلاه، و صلت و صامت شهر رمضان، و لا- يطؤها زوجها، لأن ذلك يقتضيه الاحتياط. و لا يمكن أن تطلق هذه على مذهبنا إلا على ما روى أنها تترك الصوم و الصلاه فى كل شهر سبعة أيام، و تصوم و تصلى فيما بعد. و تكون مخيره على هذه الروايه فى السبعه الأيام فى أول الشهر و أوسطه و آخره ...».

و ربما يظهر من المعتبر متابعتة له فى ذلك. و ظاهره لزوم الاحتياط و عدم التعويل على الروايه المذكوره، و هو لا يناسب ما فى الخلاف من دعوى الإجماع على تحيض الناسيه بسبعه و الاستدلال عليه بمرسله يونس.

و من الغريب ما فى المنتهى من الجمع بين الأمرين، حيث ذكر التحيض بالسته أو السبعه فى حكم مستمره الدم، و الاحتياط المذكور فى مبحث أحكام الحائض. و لا ينبغى التأمل فى بطلانه بعد النظر فى كلمات الأصحاب. و لعله لذا حكى عن الشهيد فى البيان أن ذلك ليس مذهبنا لنا.

و أضعف منه ما فى السرائر عن بعض أصحابنا من أنها تعد عشره حيضا و عشره طهرا. و تقدم وجه ضعفه فى حكم المبتدأه.

ثم إن ما فى المبسوط فى بيان الاحتياط من الاجتزاء فى الثلاثه الأيام الأول بأعمال المستحاضه- التى ليس فيها الغسل لكل صلاه- كأنه للعلم بعدم وجوب ما زاد عليها فيها بعد عدم احتمال انقطاع الحيض قبلها، فلا يجب الغسل له، بل هى فيها إما حائض لا صلاه عليها أو مستحاضه تجتري بأعمالها، بخلافه بعدها، حيث يزيد على ذلك احتمال انقطاع الحيض بعد كل صلاه الملزم بالغسل بعده للصلاه اللاحقه و إن لم تقتضه وظيفه المستحاضه.

نعم، لا- يتم الاحتياط بذلك، بل يلزم لأجله إعادة الصلاه السابقه لو بقى وقتها، بل لا دافع لاحتمال انقطاع الحيض فى أثناء الصلاه، إلا أن يدفع بتعذر الاحتياط من هذه الحثيه لعدم انحصار الاحتمالات.

يشكل ما ذكره من تعذر طلاقها، لإحراز صحه طلاقها لو طلقت مرتين بينهما عشره أيام فما زاد من دون أن يبلغ قدر طهرها بمقتضى عاداتها، للعلم بأن أحدهما حال الطهر، كما نبه له غير واحد فى الجمله. فلاحظ.

ثم إن ما تقدم من الفروع لتحيض المبتدأه بالعدد جار فى الناسيه، كما يجرى فى المضطربه، على ما يظهر بملاحظتها و التأمل فى ادلتها.

نعم، تختص الناسيه بالكلام فى أمرين تقدم الكلام نظيرهما فى رجوعها للتمييز، و أمر ثالث تقدم نظيره فى غير الناسيه.

الأول: حيث عرفت هنا التخيير فى العدد بين تمام المراتب من الثلاثه إلى العشره، و سبق فى الفرع الأول من الفروع المذكوره أنه يلزم وضعه بمضى شهر من رؤيه الدم، ثم تجرى على ذلك فى كل دور فربما يدعى هنا لزوم الخروج عن ذلك لو علمت العاده إجمالاً، فيقتصر فى العدد و الوقت على ما لا ينافى العاده، فإن علمت عاداتها فى النصف الثانى من الشهر مثلاً و جب جعل العدد فيه و إن لم يصادف مضى شهر من أول الدم، و إن علمت أنها تزيد على خمسه أيام لم يجز لها اختيار عدد ينقص عن ذلك.

و كأنه لدعوى: أن تعذر العمل بالعادة بسبب نسيانها و عدم العلم التفصيلى بها لا يوجب إهمالها رأسا، بل تلزم موافقتها مهما أمكن، و ذلك بعدم الخروج عما هي متردده فيه إجمالا.

و يشكل بأن ترك العمل بالعادة مع النسيان ليس للتعذر، لما سبق فى رجوع الناسيه للتمييز من أن النسيان لا يقتضى الخروج عن موضوع الحجيه، فيلزم الاحتياط، كما يأتى فى الفرع الثانى توضيحه، بل لأخذ العلم بها قيادا فى موضوع حجيتها، فلا تكون حجه فى مورد النسيان، و مع عدم حجيتها لا- وجه لمراعاتها فيما يعلم منها إجمالا- بل خلاف إطلاق دليلى التخيير و التوقيت المتقدمين.

و دعوى: أن ذلك لا يناسب قوله عليه السّلام فى المرسله فى بيان حال من أمرها النبى صلى الله عليه و آله بالتحيض بالعدد: «الأ- ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها: تحيضى سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاه أياما و هي مستحاضه غير حائض، و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع و كانت أيامها عشرا أو أكثر لم يأمرها بالصلاه و هي حائض» (١) لظهوره فى استنكار التحيض بأقل من أيام العاده أو أكثر منها.

مدفوعه بأن الجمود على إطلاق الأيام فى هذه فقره يقتضى مانعيه العاده الواقعيه من اختيار العدد المخالف لها، و لازمه انسداد باب التحيض بالعدد على الناسيه، لاحتمال مخالفته لها، فلا بد من تنزيله على خصوص الأيام المعلومه، كما تناسبه بقيه فقرات الروايه، فإن ملاحظتها تشهد بأن المراد من أيام الحيض فى هذه فقره هي الأيام التى سبق الإرجاع إليها فى تلك الفقرات، و هي التى اعتبر فى الرجوع إليها معرفه الوقت و العدد تفصيلا.

كما يناسبه أنه لم يكن موضوع الاستنكار ترك الصلاه بعد أيام العاده و فعلها فيها، بل تركها أيام الطهر و فعلها أيام الحيض، و هو لا يتم إلا بضميمه المفروغيه عن

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

حجيه أيام العاده على تعيين الحيض بملاحظه الإرجاع إليها فى الفقرات السابقه.

و لو لا ذلك لم تكن السنن الثلاث حاصره لسنن المستحاضه و لا رافعه لكل مشكل فيها، خلافا لما تضمنته المرسله.

و دعوى: أن ارتفاع الإشكال يكون باختيار العدد الذى لا يعلم بمخالفته للأيام المعلومه إجمالاً.

مدفوعه.. أولاً: بأن ذلك لا يتم بناء على اختصاص الحيض بالعدد بالسبع الذى ذهب إليه جماعه، و هو المتعين لو أهمل موثق الخزاز، كما هو ظاهر جميع من ذكر له قول فى المقام.

و ثانياً: أن ظاهر المرسله وفاء السنن التى تضمنتها بحل مشكل المستحاضه، و منها الحيض بالسبع- و إن حمل على الاستحباب- لا مطلق الحيض بالعدد و إن كان مستفاداً من غير المرسله، كما وثق الخزاز الدال على التخيير المذكور.

و أما احتمال حمل السبعه فى كلام النبى صَلَّى الله عليه و آله على بيان أحد أفراد التخيير من دون خصوصيه لها، بحيث يكون المبين منه صَلَّى الله عليه و آله الحيض بما بين الثلاثه إلى العشره.

فهو بعيد جداً.

و ثالثاً: أن لازم ذلك تداخل السنن الثلاث مورداً، حيث يعمل فى المورد المذكور على ما يقتضيه الجمع بين العاده و الحيض بالعدد، و هو بعيد عن ظاهر المرسله جداً.

و من هنا كان المتعين ما ذكرنا، و لا سيما بعد ما سبق فى رجوع الناسيه للتمييز من تقريب كون حجيه العاده فى حق مستمره الدم تعبدية، فلا يستبعد رفع الشارع الأقدس اليد عنها فى بعض الموارد، لعدم وفائها بحل الإشكال.

نعم، لا- إشكال فى أولويه اختيار العدد الذى لا- يخالف العاده المعلومه إجمالاً، لأنه أحوط بعد كون الدوران بين التعيين و التخيير. و هذا بخلاف الوقت فإنه مخالف لما استفيد منه تحديده بالنحو المتقدم.

الثانى: ذكرنا فى تحييض الناسيه بالتمييز أنها لو ذكرت عاداتها بعد العمل على

التمييز مده لزمها العمل على العاده فيما يأتي، و لا يجب عليها تدارك عملها حال النسيان لو انكشف مخالفته للعاده، لظهور دليل حجيه التمييز فى اجزاء العمل عليه ظاهرا، و ظهور دليل حجه العاده المعلومه فى لزوم العمل بها فى الوقائع المتجدده بعد العلم، لا ما يعم تدارك العمل فى الوقائع السابقه عليه.

و ذلك يجرى فى التحيض بالعدد، خلافا لما فى التذكرة و القواعد و كشف اللثام و عن نهايه الأحكام من لزوم التدارك، و ذكره فى المنتهى فى ناسيه الوقت، و ظاهر جامع المقاصد المفروغيه عنه.

قال فى كشف اللثام: «لأنها إنما رجعت إلى غيرها لنسيانها، فإذا ذكرتها اعتبرتها، لعموم الأدله».

و يشكل بأنه إن أراد أن عموم وجوب الرجوع للعاده يقتضى حجيتها حتى حال النسيان، و يكون النسيان عذرا فى الرجوع للعدد- كما لم يستبعد سيدنا المصنف قدس سرّه استفادته من النصوص- ففيه: أن ذلك إنما يتجه لو كان عدم الرجوع للعاده لمجرد تعذر العمل بها مع النسيان كما سبق منا فى وجه رجوع الناسيه للتمييز. أما حيث كان الوجه فيه المرسله المتضمنه أخذ العلم بالعاده قيدا فى حجيتها فمقتضاه خروج الناسيه عن موضوع الحجيه واقعا. مع أن لازم حجيتها واقعا، صلوحها لتنجز مفادها على إجماله، و هو يقتضى حجيتها مع العلم بها إجمالا، و قد سبق أنه لا مجال لحمل المرسله عليه.

كما لا مجال معه للإرجاع لأمر غير العاده فى معرفه الحيض- كالتمييز- أو فى التعبد بأحكامه ظاهرا- كالتحريض بالعدد- مما قد ينافى مقتضاها، لامتناع التعبد بالمتنافيين.

و دعوى: أنه لا ينافى التعبد بحجيه العاده مع عدم العلم بمخالفته لها، كما هو المفروض. مدفوعه بأن مرجع التعبد بمفاد العاده على إجماله عدم العذر فى مخالفته واقعا، فينافى التعبد بمفاد المرجع الآخر الذى قد ينافيه.

نعم، يصح التعبد بتعيين مفاد العاده، لحكومته على دليل الإرجاع إليها، لكونه فى طولها و رافعا للاشتباه فيها. إلا أن من الظاهر عدم تشريع بقيه وظائف

الحائض لذلك، بل لتعيين الحيض رأساً، كتشريع الرجوع للعادة، وإن سبق من شيخنا الأعظم قدس سرّه ظهور المرسله في أن رجوع الناسيه للتمييز لمعرفة أيام عاداتها، لا لمعرفة أيام حيضها ابتداءً، و سبق ضعفه. فراجع الفرع الثاني من ملحق الكلام في شروط التمييز.

و دعوى: أن لازم ذلك عدم الرجوع عند نسيان مؤدى الحججه إلى حججه أخرى، أو أصل متأخر عنها رتبه، لوضوح شمول إطلاق الحججه المنسيه لحال النسيان، و عدم كون الحججه أو الأصل الآخر شارحا لمفاد الحججه المنسيه، بل متضمن للتعبد بالواقع في قبالتها، مع وضوح جواز الرجوع لهما بملاحظه السيره و المرتكزات.

مدفوعه بابتناء الرجوع لهما على عدم ارتفاع موضوعهما ظاهرا بوجود الحججه المنسيه و لو لأصالة عدم معارضتها لهما، فيصلحان لتنجيز مؤداهما، و ينحل بهما العلم الإجمالي بثبوت مؤدى الحججه المنسيه، لأن العلم بمؤدى الحججه إجمالاً لا يزيد على العلم الإجمالي بالواقع الذى لا إشكال فى انحلاله بالتعبد بالتكليف فى بعض أطرافه.

أما فى الواقع فلا يعقل اجتماع التعبدين المتنافيين، بل لا بد مع منافاه الحججه المنسيه لهما إما من سقوطهما بالمعارضه، أو انحصار الحججه الواقعيه بها، كما لو كانت مقدمه رتبه.

و أظهر من ذلك الخطأ فى تشخيص مؤدى الحججه، فإنه لا يوجب ارتفاع حجيتها شرعا فى مؤداها الواقعي، لعدم حجيه الخطأ شرعا و إن كان المكلف معذورا فى العمل عليه عقلا.

و لا مجال لذلك فى المقام، لما هو المعلوم من حجيه التمييز و التحيض بالعدد شرعا واقعا حال نسيان العاده لدلاله الدليل عليهما بالخصوص، و ليسا حججه ظاهرا لإحراز موضوع حجيتهما بأصل أو نحوه من دون أن يكونا حججه فى الواقع، فضلا عن أن يكونا عذرا عقليا فى مخالفه العاده الحججه من دون أن يكونا حججه حتى ظاهرا، كالخطأ، فلا بد من ارتفاع حجيه العاده حال النسيان لئلا يلزم التعبد بالمتنافيين. غايه

ما يدعى أنها حجه اقتضائية. لكن لا- دليل على لزوم التدارك على طبقها بعد صدوره على طبق الحجه الفعلية التي لم يثبت خطؤها.

و إن أراد أن عموم وجوب الرجوع للعاده و إن اختص بصوره العلم بها إلا أنه يقتضى حجيتها فى تعيين الحيض حتى بالإضافه إلى الوقائع السابقه على العلم، كما جعله سيدنا المصنف قدس سرّه وجها آخر فى المقام.

ففيه: أن حجيه الطريق فى تمام مدايله فرع عموم حجيته لها، و لا مجال له فى المقام، لظهور المرسله فى الإرجاع للعاده المعلومه فى خصوص الوقائع المتجدده بعد العلم بها، دون السابقه عليه، بل هى كالوقائع السابقه على انعقاد العاده يكون مقتضى إطلاق أدله تشريع وظائفها أجزاء العمل عليها ظاهرا حتى بعد تبدل حال المرأه و دخولها فى موضوع وظيفه أخرى، كما تقدم.

و دعوى: إلغاء خصوصيه الوقائع المتجدده فى حجيه العاده المعلومه، لعدم الفرق ارتكازا فى كاشفيتها بينها و بين ما سبقها. مدفوعه بمنع مجرد كون الكاشفيه معيارا فى حجيه العاده، بل لعل حجيتها تعديده، لرفع الإشكال بها، فتقتصر عن الوقائع السابقه التى رفع الإشكال فيها بطريق مشروع. و قد تقدم فى رجوع الناسيه للتمييز ما يناسب ذلك. فلاحظ.

الثالث: الظاهر أن الناسيه لا- تنحيز بالتمييز و العدد إلا فى الدور الثانى، أما فى أول رؤيه الدم فتتحيض للعشره، لإطلاق ما تضمن ذلك، و قصور أدله الوظيفتين المذكورتين عنه بعد اشتمالها على عنوان المستحاضه و عنوان مستمره الدم التى لا تصدق فى أول رؤيه الدم مع الحكم بحيضيته.

و كذا الحال فى المضطربه، كما يتضح بملاحظه ما ذكرناه فى وظائف المستحاضه. فراجع.

الأول: لا بد فى الانتقال من وظيفه لأخرى من ارتفاع موضوع الأولى و تحقق موضوع الثانية،

كما لو كانت ذاكره لعادتها فنسيتها أو بالعكس، أو لم تنعقد لأقاربها عاده ثم انعقدت، أو لم تكن ذات تمييز ثم صار لها، و هكذا. و لا بد مع ذلك من فصل أقل الطهر بين الحيضين، و إلا كان دليل الحيض بكل من الوظيفتين معارضا لدليل الحيض بالأخرى، كما سبق فيما لو ذكرت الناسيه لعادتها بعد عملها بالتمييز.

نعم، لا- يبعد مضى العمل على الوظيفة السابقه، و لزوم الانتظار فى إعمال الوظيفة اللاحقه إلى الدور اللاحق، لانصراف دليل الإرجاع للاحق إلى صورته التحير الذى لا يتحقق مع الرجوع للوظيفة السابقه فى موردها عملا بدليلها إلا بعد مضى أقل الطهر، للزوم البناء قبله على عدم الحيض. و إن كان الأمر محتاجا للتأمل، حيث قد يختلف الحال وضوحا و خفاء باختلاف الصور التى لا يسع المقام استقصاءها.

الثانى: لا إشكال فى جريان الوظائف السابقه فى مستمره الدم أكثر من شهر،

لأنها مورد أكثر أدلتها و المتيقن من جمله منها، مثل ما تضمن عنوان المستحاضه الذى قد يصدق مع تقطعه.

نعم، سبق منا أنها لا تجرى إلا فى الدور الثانى، مع لزوم تحيض ذات العاده العديده فى أول الدم بقدرها مع الاستظهار و تحيض غيرها للعشره.

و منه يظهر عدم جريان الوظائف فىمن يتجاوز دمها العشره و ينقطع بعد قليل و إن تكرر ذلك منها، بل تحيض به مع عدم المانع كتحيض مستمره الدم فى الدور الأول و تجعل الباقي استحاضه، و لا ترجع للتحيض به بمضى أقل الطهر، لأنه و إن أمكن أن يكون حيضا حينئذ، إلا أنه سبق أنه لا عموم فى أدله قاعده الإمكان للدم المستمر.

و لو فرض عمومها له لزم الخروج عنه بأدله الوظائف المذكوره، لظهورها فى

لزوم تحيض المستمره بها لا بالقاعده، فترجع إليها على التفصيل المتقدم.

و أما إذا امتنع التحيض بالدم فى أول رؤيته لعدم مضى أقل الطهر بينه و بين الحيض السابق فلا بد من البناء على كونه استحاضه، و لا تحيض به بمرضى أقل الطهر أيضا، لما سبق من قصور القاعده عن الدم المستمر، بل ترجع لمقتضى وظائف مستمره الدم.

و حينئذ لو كانت وظيفتها التحيض بأقراء الأقارب أو العدد فهل تحيض بهما بمرضى أقل الطهر، أو بمرضى شهر من أول الحيض أو التحيض السابق، أو بمرضى شهر من رؤيه الدم الأخير؟

قد يستدل على الأول بإطلاق ما تضمن رجوع المستحاضه لأقراء الأقارب و العدد- و هو موثقا زراره و محمد بن مسلم و الخزاز، و مرسله يونس- لصدق المستحاضه عليها برؤيه الدم بعد فرض عدم تحيضها به، فيجرى حكمها بمجرد إمكانه، لمرضى أقل الطهر.

و أما موثقا ابن بكير المتضمنان تحيضها بالعدد بعد شهر من رؤيه الدم، فهما مختصان بالتي تحيض برؤيه الدم و يستمر بها إلى الشهر، و الدم الأول فى المقام و إن تحيضت به إلا أنه لم يستمر، و الثانى و إن أمكن استمراره إلى الشهر إلا أنها لم تحيض به.

لكنه يشكل بعدم وضوح الإطلاق فى الأدله المذكوره بنحو يقتضى التعجيل بالتحيض، و إلا كان مقتضاه الاكتفاء بالإمكان فى كل دور، فتبقى على التحيض بأقراء النساء و العدد كلما مرّ أقل الطهر، و لا يحتاج الدور إلى الشهر، و هو بعيد عن منصرف الإطلاق المذكور.

و من هنا يقرب ورود هذه الأدله لبيان مقدار الحيض، مع الإيكال فى وقته إلى ما هو المرتكز من تحيض المرأه فى كل شهر مره الراجع للوجه الثانى.

و لا سيما بلحاظ أنه لا بد من حملها على صورته فقد التمييز فلا بد من إحرازه بالنحو الموجب للتحرير و الاحتياج للوظيفه، و هو لا يكون قبل ذلك عرفا. و من ثم كان هو الأقرب بعد عدم وضوح وجه الثالث.

هذا و لو استمرت على حاله تقطع الدم بنحو لا يكون مجموع الدماء حيضا واحدا لتجاوزها العشره، و لا كل دم حيضا مستقلا، لعدم تخلل أقل الطهر بينها، فمقتضى قاعده الإمكان التحيض بأولها، ثم إكماله من الآخر بما تتم به من حين أول الدم العشره أو العاده العدديه مع الاستظهار، عملا بما تضمن الحكمين، ثم تبنى على كون الباقي استحاضه، و لا تحيض إلا بمقتضى الوظائف المتقدمه، أو بدم جديد تراه بعد مضي أقل الطهر.

لكن صحيحى يونس بن يعقوب و أبى بصير «١» قد تضمننا أن من ينقطع عليها الدم من دون أن يتخلله أقل الطهر- كما لو رآته أربعة أيام و انقطع أربعة أو خمسة و خمسة، أو أربعة و ستة- تحيض كلما رأت الدم و تصلى كلما رأت الطهر إلى شهر. ثم قال فى الأول: «فإن انقطع عنها الدم و إلا فهى بمنزله المستحاضه».

و فى الثانى: «فإذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت و استتفرت و احتشت بالكرسف فى وقت كل صلاه، فإذا رأت صفره توضأت».

و مقتضى إطلاق التنزيل فى الأول أنها بعد الشهر ترجع إلى وظائف المستحاضه المتقدمه، كمستمره الدم. و عليه يحمل الثانى، و إن كان مقتضى إطلاقه استمرارها على الطهر و عدم تحيضها أصلا، الذى هو فى نفسه بعيد جدا، لا قائل به ظاهرا.

و من هنا لا يبعد البناء على ذلك بعد الشهر، عملا بصحيح يونس، كما تقدم التعرض لذلك فى أوائل الفصل الخامس فى الدم المتقطع. و أما ما تضمناه من حكم الشهر الأول فقد سبق فى التنبيه الثانى فى أواخر الفصل المذكور أنه لا مجال للتعويل عليه. فراجع و تأمل جيدا.

الثالث: لا يخفى أن تشريع الوظائف المذكوره لا يرجع إلى تحديد الحيض واقعا بها،

كتحديده بالسن و المقدار فى طرفى القله و الكثره، لما هو المعلوم من عدم ملازمه الحيض لها، و عدم مناسبتة للتعبير بالسنن، لظهوره فى كونها مجعولات شرعيه لا قضايا واقعيه، و لا للتخير فى مقدار التحيض بالعدد لامتناع التخير فى الحد

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٢، ٣.

الواقعي، بل صريح مرسله يونس أن التحيض بالعدد من سنخ الأصل الظاهري مع الجهل بالحيض، كما هو المناسب لتشريع الاستظهار الراجع للاستيثاق لاحتمال الحيض ظاهرا.

و منهما يظهر أنه لا- يرجع أيضا إلى تحديد أحكام الحيض واقعا بها، تخصيصا لعمومات أحكام الحيض و الطهر، بأن يكون ما يطابقها بحكم الحيض واقعا و إن لم يكن حيضا، و ما يخرج عنها بحكم الطهر واقعا و إن كان حيضا.

مضافا إلى ظهور جملة منها في أن إجراء أحكام الحيض و أحكام الطهر تبعا لها تطبيقا لكبرياتها لا خروجا عنها، مثل ما تضمن سؤال- أو جوابا معرفه الحيض بالطرق المذكوره، و ما تضمن تطبيق عنواني الحيض و الاستحاضه على ما يطابق السنن و ما يخالفها، و ما تضمن أن أقراءها مثل أقراء نساءها، و ما تضمنته مرسله يونس في وجه عدم تحيض ذات العاده بالعدد من استنكار الأمر بالصلاه أيام الحيض و بتركها أيام الطهر.

و من هنا كان المتعين حملها على أنها وظائف ظاهريه للتعبد بالحيض عند الشك فيه، إما بلسان الأماره- كما في العاده و التمييز- أو بمفاد الأصل التعبدى، كما في التحيض بالعدد و الاستظهار.

و مثلهما في ذلك قاعده الإمكان التي تجرى في غير مستمره الدم، لظهور جملة من أدلتها في أن موضوعها الاحتمال و الإمكان، الذي هو لا يلازم الفعلية، مع تطبيق عنوان الحيض.

و لازم ذلك عدم التعويل عليها لو علم بمخالفه الحيض الواقعي لها، لامتناع التعبد الظاهري مع العلم بالواقع. و هذا بخلافه على الأول لمصادمتها للعلم المذكور فقد يمنع الالتفات إليها من حصوله. و كذا على الثاني، حيث لا وجه لإهمالها بانكشاف عدم مطابقه الحيض لها بعد ابتناء تشريعها على تخصيص عمومات أحكام الحيض و الطهر، بنحو قد تثبت أحكام الحيض حاله الطهر و بالعكس.

نعم، لا بد في ذلك من العلم الوجداني، و لا تكفى الحجج الظاهريه لو تم

(مسألة ١١): الأقوى عدم ثبوت عاده شرعيه مركبه (١)، كما إذا رأت في الشهر الأول ثلاثه و في الثاني أربعة و في الثالث ثلاثه و في الرابع أربعة، فإنها لا تكون ذات عاده في شهر الفرد ثلاثه و في شهر الزوج أربعة، و كذا إذا رأت في شهرين متواليين ثلاثه ثم شهرين متواليين أربعة، فإنها لا تكون ذات عاده في شهرين ثلاثه و شهرين أربعة (٢)، و إن تكررت الكيفيه المذكوره مرارا عديده.

(مسألة ١٢): الفاقد للتمييز إذا ذكرت عدد عاداتها تاما و نسيت وقتها، أو كانت ذات عاده عديده لا وقتيه، تحيضت من الشهر بمقدار العدد المعلوم لها (٣).

عموم حجيتها للمقام، حيث قد يستفاد تخصيص عمومها و الردع عنها في المقام مما تضمنته مرسله يونس من انحصار سنن المستحاضه في الثلاث، و أن النبي صَلَّى الله عليه و آله بين فيها كل مشكل حتى لم يدع لأحد مقالا فيه بالرأى. على أن عموم حجه البيه يقصر عن أمثال المقام مما كان الإخبار فيه عن حدس.

و قول أهل الخبره يشكل التعويل عليه في مقابل التعبد الشرعي، لأن المتيقن من بناء العقلاء على الرجوع إليه صورته انسداد باب العلم و العلمى على الجاهل، و لا- يتضح رجوعهم إليه في مقابل الطرق الظاهريه الواصله. فلاحظ و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم. و من نستمد العون و التوفيق.

(مسألة ١١): الأقوى عدم ثبوت عاده شرعيه مركبه

(١) كما تقدم في الفرع الخامس من فروع العاده و تقدم وجهه.

مسألة ١٢: الكلام في ذات العاده العديده

(٢) بل لا- يبعد البناء على انعقاد العاده على الوجه الأخير، بناء على ما تقدم في الفرع السابع من فروع العاده من انقلاب العاده بمرتين متفتتين.

(٣) و لا ترجع للتحريض بالعدد، لتأخره رتبه عن التحريض بالعاده المفروض

انعقادها فى العدد و عدم نسيانها، و لا يقدر فى ذلك عدم انعقادها فى الوقت أو نسيانه، لأنه يقتضى التوقف فيه فقط أو الرجوع لوظيفه أخرى. لكنه لو يتجه تخصيصه بالفاقد للتمييز، لما سبق من أن الأظهر الأشهر تأخر التمييز أيضا عن العاده.

و لعله لذا أطلق جماعه فى ناسيه الوقت على الخلاف بينهم فى المرجع فيها من حيثته، على ما يأتى.

نعم، أطلق فى الشرائع رجوع المضطربه- و مراده بها الناسيه- إلى التمييز، ثم تعرض لحكم أقسامها الثلاثه- من ناسيه الوقت و العدد أو أحدهما- بعد فرض فقدتها له، كما جرى عليه فى الرياض فى ناسيه الوقت أو العدد، بل نسبه فى الروض لإطلاق الأصحاب، حيث أطلقوا رجوع المضطربه- التى يراد منها الناسيه بأقسامها- للتمييز.

و استشكل فيه فى جامع المقاصد و غيره بما ذكرناه من تأخر التمييز عن العاده، و حاولوا توجيهه بما لا ينافى ذلك. و إن لم يبعد عدم توجه الإشكال على إطلاق الأصحاب هذا، إذ قد يستفاد من إطلاقهم المتقدم فى ناسيه الوقت و الآتى فى ناسيه العدد أن حكمهم برجوع المضطربه للتمييز مختص بناسيه الوقت و العدد معا.

نعم، يتوجه ذلك على مثل الشرائع مما قيد فيه أحكام أقسام الناسيه بما إذا فقدت التمييز.

و أما العاده العدديه فقط فيستفاد تقدمها على التمييز مما فى الجواهر من أنه لا إشكال عندهم فى عموم حكم العاده لها، و فى الرياض: «و أما مع تجاوزه عن العشره ترجع ذات العاده إليها مطلقا وقتيه و عدديه كانت، أو الأول خاصه، أو بالعكس.

لكنها فى الأخيرتين ترجع إلى أحكام المضطربه فى الذى لم يتحقق لها عاده فيه، فيجعل ما يوافقها خاصه حيا مع عدم التمييز المخالف اتفاقا نصا و فتوى، و مطلقا على الأشهر الأظهر، كما سيأتى».

و بالجملة: اللانزم بناء على عموم حجيه العاده- كما هو المفروض فى الاستدلال- و تقديمها على التمييز- كما تقدم أنه المعروف الذى عليه المعول- مراعاة العاده

العدديه غير المنسيه- مع عدم انعقاد الوقتيه أو نسيانها- حتى فى ذات التمييز، فتقدم عليه. إلا أن يمنع عموم مرجحيه العاده على التمييز و يخص بالعاده الوقتيه العدديه، كما يأتى.

و كيف كان، فيشكل أصل الاستدلال بعدم وضوح إطلاق يقتضى الرجوع للعاده العدديه فقط إما لعدم انعقادها فى الوقت أو مع نسيانها، لأن نصوص الرجوع للعاده بين ما تضمن جلوس المرأه قدر حيضها، و ما تضمن جلوسها أيام حيضها أو أقرائها أو أنها تعمل عمل المستحاضه بعد مضى أيام حيضها، و نحو ذلك.

و الأولى بين ما هو صريح فى الدور الأول- مثل ما ورد فىمن تعجل بها الدم « ١»، و فى الحامل ترى الدم « ٢» - و ما هو ظاهر فيه للتعبير فيه بمثل « ترى الدم» الظاهر فى تجدد الرؤيه أو محمول عليه بسبب تعرضه للاستظهار الذى تقدم حمل نصوصه على الدور الأول، و لا سيما مع عدم التعبير فيه بالمستحاضه أو نحوها مما هو ظاهر فى مستمره الدم، بل بمثل الطامث و الحائض و الظاهر فى المفروغيه عن تحيضها بقدر العاده، و إنما النظر للاستظهار زائدا عليها. فلتلحظ النصوص المذكوره فى باب الاستظهار من الوسائل.

و أما الثانيه فهى ظاهره فى تعيين الأيام و الاكتفاء بالرجوع إليها فى أداء الوظيفه، و هو إنما يكون بمعرفه العدد و الوقت معا، و لا يشمل صوره الجهل بأحدهما فضلا عن عدم انعقاد العاده فيه.

و لو فرض ثبوت الإطلاق لبعضها أمكن رفع اليد عنه بما فى صدر مرسله يونس الذى هو كالصريح فى اختصاص رجوع مستمره الدم للعاده بما إذا عرفتها وقتا و عددا، للتأكيد على ذلك فى جملة من فقراتها التى تقدم التعرض لها فى الاستدلال لرجوع الناسيه للتمييز.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٣.

نعم، قد ينافيه ما فى بعض فقراتها الواردة فى الرجوع للتمييز الظاهره فى أن موضوعه الجهل بالوقت و العدد معا، كقوله عليه السلام: «و أما سنه التى كانت لها أيام متقدمه ثم اختلط عليها ... حتى أغفلت عددها و موضعها من الشهر»، و قوله عليه السلام: «فهذا يبين أن هذه امرأه قد اختلط عليها أيامها لم تعرف عددها و لا وقتها»، و قوله عليه السلام:

«فإذا جهلت الأيام و عددها احتاجت إلى النظر حينئذ إلى إقبال الدم و إدباره» (١). فإن مقتضى مفهومها عدم الرجوع للتمييز مع العلم بأحد الأمرين.

لكن الظاهر لزوم رفع اليد عن المفهوم المذكور بالاكتفاء بالجهل بأحد الأمرين فى الرجوع للتمييز، لأن ظهور الصدر فى اعتبار العلم بكلا الأمرين فى الرجوع للعاده أقوى من ظهور هذه الفقرات فى اعتبار الجهل بكليهما فى الرجوع للتمييز.

و لو فرض التكافؤ بين الظهورين فى نفسيهما تعين تحكيم ظهور الصدر، لقرب اتكال المتكلم عليه فى بيان موضوع التمييز. و أنه عباره عن تعذر الرجوع للعاده التى تضمنها الصدر، و هى المعلومه وقتا و عددا.

و لا مجال للعكس باتكاله فى بيان الرجوع للعاده على ما يذكر بعد فى الرجوع للتمييز بعد ظهور حاله فى عدم بيان السنه الثانيه إلا بعد استكمال بيان السنه الأولى.

و لا سيما مع قوه ظهور الصدر فى الاكتفاء بالرجوع للعاده فى مقام العمل الذى لا يتم إلا مع العلم بوقتها و عددها معا، و قوه ظهور المرسله فى تباين السنن الثلاث موردا و عدم تداخلها، كما ذكرناه غير مره.

و أما دعوى: إبقاء كل من سنه العاده و سنه التمييز على ظهورهما فى المفهوم بحملهما على بيان من تستقل بالرجوع للعاده و من تستقل بالرجوع للتمييز، و تبقى ذات العاده الذاكره لوقتها فقط أو لعددها فقط خارجه عن السننتين المذكورتين فى المرسله و يتعين الرجوع فيهما لاطلاقات أدله العاده الآخر لو تم شمولها لها.

فهى مدفوعه بأن ذلك لا يناسب ما تضمنته المرسله من استيعاب السنن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

الثلاث لأقسام المستحاضه.

بل هو ملزم برفع اليد عن خصوصيه الناسيه فى سنه التمييز و تعميمها للمضطربه و المبتدأه بحملها على كل من لم تكن لها عاده ترجع إليها، و مقتضى ذلك رفع اليد عن ظهور تلك الفقرات فى المفهوم، ليعارض ظهور الصدر فى اختصاص الرجوع للعاده بالذاكره للعدد و الوقت معا.

مع أنه لو تم فليس الرجوع فى ناسيه أحد الأمرين لاطلاقات العاده لو تمت بأولى من الرجوع فيها لإطلاق التمييز الذى قد يعارض العاده العدديه للاختلاف بينهما فى المقدار، لاختصاص أدله ترجيح العاده على التمييز بموثق إسحاق بن جرير المتقدم و الآتى و مرسله يونس، و هما مختصان بالوقتية العدديه التى يكتفى بها فى مقام العمل، و لا بعد فى تقديم التمييز على غيرها من أقسام العاده، لكفايته فى مقام العمل دونها، و لازم ذلك التسايط لا الرجوع للعاده، كما هو المدعى.

و أما ما فى الروض من عدم التعارض بينهما، لإمكان البناء على حيضيه الأكثر منهما بعد فرض عدم تجاوزهما العشره. فيندفع بأن ذلك لا يرفع التعارض بينهما بعد ابتداء كل منهما على حصر الحيض فى مقتضاه، كما تقدم فى ترجيح العاده على التمييز.

هذا على تقدير التنزل و فرض استحكام التعارض بين هذه الفقرات و ظهور الصدر، و إلا فقد عرفت لزوم تحكيم الصدر، فيكون مقيدا لإطلاق حجيه العاده لو تم.

هذا كله فى الناسيه للوقت، و أما من لم تنعقد لها عاده فيه فالأمر فيها أظهر، لأن الفقرات المتقدمه لا تقتضى اختصاص الرجوع للتمييز بمن لم تنعقد لها عاده أصلا لتدل على قصوره عن ذات العاده العدديه فقط، و ينافى الصدر الظاهر فى عدم رجوعها للعاده، بل بمن نسيتهما معا الذى هو فرع انعقادهما، فلا مخرج فيها عن ظهور الصدر فى عدم حجيه العاده لها، و إنما ترجع للتمييز لعموماته، و لما يستفاد من المرسله من انحصار صور المستحاضه بالسنن الثلاث، الملزم بحمل سنه التمييز فيها على مطلق من لم تنعقد لها عاده حجه، و منها ذات العاده العدديه فقط بمقتضى ما

استفيد من صدرها.

مضافا إلى ما في موثق إسحاق بن جرير عن أبي عبد الله عليه السلام: «... قالت:

فإن الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلاه؟ قال: تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكل صلاتين. قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها، و كان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به؟ قال: دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة، و دم الاستحاضه دم فاسد بارد...» (١) فإن قولها في بيان وجه اختلاف أيام الحيض: «و كان يتقدم الحيض اليوم...» إن لم يكن ظاهرا في اختصاص اختلاف أيام الحيض بالوقت مع اتفاقها في العدد فلا أقل من قوه ظهوره في الشمول لذلك، فالإكتفاء في الجواب بالتمييز من دون تنبيه إلى لزوم أخذ العدد مع انعقاد العاده به ظاهر جدا في إهمال العاده العددية فقط و تقديم التمييز عليها.

و مما ذكرناه يظهر لزوم التحيض بأقارب مع فقد التمييز، عملا بإطلاق بعض أدلته- كموثق زراره و محمد بن مسلم- الذي لا- مخرج عنه إلا- دليل الإرجاع للتمييز المفروض فقده، و دليل الإرجاع للعاده، الذي عرفت قصوره عن المقام بدوا أو لمرسله يونس الظاهره في اختصاص حجيه العاده بالذاكره لوقيتها و عددها.

نعم، لو قيل بعدم رجوع الناسيه لأقراء النساء اتجه عدم رجوع ناسيه الوقت لهن و اختص الرجوع لهن بمن لم تنعقد لها عاده فيه. إلا أن يستبعد حجيه عاده نساؤها في العدد دون عاداتها فيه. فتأمل.

كما يظهر أيضا لزوم تحيضها بالعدد مع فقد التمييز مطلقا و مع تعذر الرجوع لأقراء الأقارب أيضا، عملا بإطلاق بعض أدلته- كموثق الخزاز- لنظير الوجه المتقدم.

و ليس في ذيل مرسله يونس المتضمن لسنة التحيض بالعدد ما ينافي عدم حجيه العاده العددية فقط- كما كان هو الحال في سنه التمييز على ما سبق- لاختصاص موردها بالمبتدئه، و التعدى لغيرها إنما هو بضميمه ظهور المرسله في استيفاء السنن

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٣.

لأقسام المستحاضه الملزم بالتعدى منها لكل من ليس لها عاده ترجع إليها بمقتضى السنه الأولى أو تمييز ترجع إليه بمقتضى السنه الثانيه، و هو يقتضى التحيض بالعدد بعد ما ذكرنا من اختصاص السنه الأولى بالذاكره لعادتها وقتا و عددا، كما لا يخفى.

نعم، استدل سيدنا المصنف قدس سره على لزوم التحيض بعدد عاداتها بقوله عليه السلام فى المرسله فى بيان مورد سنه التحيض بالعدد: «ألا- ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع و كانت خمسا أو أقل من ذلك ما قال لها تحيضى سبعا، فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياما و هى مستحاضه غير حائض، و كذلك لو كان حيضها أكثر من سبع و كانت أيامها عشرا أو أكثر لم يأمرها بالصلاه و هى حائض» (١).

فإن مقتضى إطلاقه عدم الفرق فى عدم التحيض بالعدد على خلاف العاده العديده بين انعقادها فى الوقت و ذكرها و عدمهما.

بل قد ادعى قدس سره أن مقتضى عموم التعليل باستنكار الأمر بالصلاه حال العاده و بتركها خارجها عدم التحيض بالتمييز أيضا على خلاف العاده العديده. و إن كان قد يشكل بأنه لا مجال للتعدى عن مورد التعليل و هو التحيض بالعدد الذى هو من سنخ الأصل المحكوم للأماره للتحيض بالتمييز الذى هو من سنخ الأماره الصالحه لمعارضه الأماره. إلا أن يتم عموم ترجيح العاده على التمييز الذى عرفت المنع منه، و أن المتيقن منه العاده الوقتيه العديده المعلومه. و من هنا قد يتجه ما فى المتن من فرض الكلام فى الفاقده للتمييز. فلاحظ.

و كيف كان، فيندفع هذا الاستدلال بأن هذه الفقره غير وارده لبيان حجيه العاده، و لا للتعليل بها، بل لتعليل عدم كون المرأه ذات عاده بامتناع الإرجاع للعدد مع قيام الحججه على تعيين الحيض و الطهر. للمفروغيه عن حجيه العاده فى ذلك.

و لذا لم يكن موضوع الاستنكار الأمر بالصلاه فى العاده و بتركها خارجها، بل الأمر بها حال الحيض و بتركها حال الطهر، الذى لا يتم إلا بضميمه المفروغيه عن حجيه

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

العاده عليهما، و من الظاهر أن منشأ المفروغيه المذكوره هو الإرجاع للعاده فى السنه الأولى، و حيث قيد موضوع الإرجاع فيها بالذاكره لوقتها و عددها فلا مجال لاستفاده عموم الحجيه للناسيه لأحدهما، فضلا عن لم تنعقد لها عاده فيه من هذه الفقره.

على أن الاستدلال بهذه الفقره إن ابنتى على كشفها عن عموم العاده فى موضوع السنه الأولى، فهو لا يجتمع مع التأكيد فى بيان تلك السنه على اعتبار العلم بالوقت و العدد، و لا يناسب ظهورها فى الاكتفاء بها فى مقام العمل.

و إن ابنتى على استفاده عموم حجيه العاده العديده منها مع قصور السنه الأولى عنه، لورودها فى خصوص صوره الاكتفاء بالعاده، لا لبيان مورد حجيتها مطلقا لزم عدم استيعاب سنن النبى صلى الله عليه و آله الثلاث لأقسام المستحاضه، و المرسله تأبى ذلك جدا.

فلا بد من حمل الأيام فى هذه الفقره على مورد السنه الأولى، و هو الأيام المعلومه وقتا و عددا. و قد تقدم ما يناسب ذلك عند الكلام فى تحيىض الناسيه بالعدد. فراجع.

و منه يظهر أنه لو بنى على حجيه العاده العديده مع نسيان الوقت أو عدم انعقاد العاده فيه فلا مجال لاستفادتها من المرسله، فضلا عن استفادتها من خصوص السنه الأولى، بدعوى انحصار صور المستحاضه فى السنن الثلاث، فمع عدم دخولها فى الأخيرتين يتعين دخولها فى الأولى، كما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره.

لأن بيان السنه الأولى صريح فى اختصاصها بالمعلومه وقتا و عددا فمع فرض انحصار صور المستحاضه بالثلاث لا بد من دخول غيرها من أقسام العاده فى مورد السنين الأخيرتين المستلزم لعدم حجيتها، و ليس فى بقيه الفقرات ما ينهض برفع اليد عن ذلك و يدل على عموم حجيه العاده. بل لا بد من استفادته من أمر آخر، كإطلاق حجيه العاده لو تم و لم تنهض المرسله لتقييده، أو دعوى القطع بابتناء حجيه العاده الوقتيه العديده على حجيتها فى كل من الأمرين بنحو الانحلال، أو نحو ذلك. و إن كان الحق عدم ثبوت شىء من ذلك، بل ثبوت خلافه، كما يظهر مما ذكرنا.

و من هنا كان المتعين عدم حجيه العاده العديده فى المقام، و الرجوع للتمييز، ثم

التحيض بأقراء النساء احتياطاً، ثم بالعدد على الوجه المتقدم.

وقد جرى على ذلك في الخلاف. قال: «الناسيه لأيام حيضها أو لوقتها ولا تمييز لها تترك الصوم والصلاه في كل شهر سبعة أيام وتغتسل وتصلى [و تصوم] فيما بعد ولا قضاء عليها في صوم ولا صلاه... دليلاً إجماع الفرقه. و أيضاً فإن خبر يونس... يتضمن تفصيل ذلك و ينبغي أن يكون محمولاً عليه... و أما قضاء الصوم فإنه يحتاج إلى شرع، لأنه فرض ثان...».

و ما في الجواهر من استغراب ذلك في غير محله بعد ما عرفت. و مثله ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من استغراب دعوى الإجماع على التحيض بالسبعه مع أنه لم يحك القول به عن غيره.

لأن الأقوال الأخر قد نسبت لمن تأخر عنه، فلا- يبعد ابتداء دعواه الإجماع على ظهور حال الأصحاب أو تصريحهم بالعمل بالروايه، بل ادعى الإجماع عليها في مورد آخر، مع استفادته منها ما ذكر، كما يناسبه إطلاق الحكم برجوع المضطربه للتمييز و التحيض بالعدد في الاقتصاد و النافع و اللمعه و محكى الجمل و العقود و المهذب و الإصباح من دون استدراك لحكم انعقاد العاده أو ذكرها من إحدى الجهتين فقط، سواء أريد من المضطربه من لم تنعقد لها عاده أم من نسيته.

و ما يأتي من المبسوط من الاحتياط لعله يبتنى على إهمال الروايه، كما أهملها في الناسيه للوقت و العدد معاً، كما سبق.

و أما حكمه بعدم وجوب قضاء الصوم و الصلاه فالظاهر أنه لا يريد به قضاء ما تركته في السبعه التي تحيضت بها، ليتجه من سيدنا المصنف قدس سرّه استغراب دعوى الإجماع على عدم قضاء الصوم، بل قضاء ما فعلته بعد السبعه لاحتمال كونها حائضاً حينئذ، كما يظهر من سوجه لأقوال العامه. فراجع.

هذا كله في غير الدور الأول، و أما فيه فيتعين العمل بالعاده العديده مع الاستظهار، عملاً بما دل على ذلك فيمن يتجاوز حيضها قدر عاداتها، مع ما

تقدم من قصور أدله وظائف المستحاضه عن الدور الأول و ابتداء الرجوع إليها فى الدور الثانى.

كما أن الأولى لها مع التحيض بالعدد اختيار ما يوافق عاداتها، لأنه الأحوط من حيثه الشبهه الحكيمه و الأقرب فى الجملة من حيثه الشبهه الموضوعيه، كما تقدم نظيره.

(١) كما فى كشف اللثام و المستند و الجواهر و عن الذخير. و قد استدل عليه فى كشف اللثام بما تقدم منه فى التحيض بالعدد. لكن الذى ذكره فى التحيض بالعدد هو النصوص المتضمنه التحيض فى أول الدم و تماميه كل دور بشهر، و قاعده الإمكان المقتضيه للتحيض بأول الدم من دون موجب للعدول عنه، بضميمه أن الظاهر موافقه كل شهر لمتلوه.

لكن لا مجال للاستدلال بنصوص التحيض بالعدد بعد فرض التحيض بالعادة.

و التحيض بأول الدم و إن كان مسلماً لقاعده الإمكان أو غيرها، إلا أن ظهور موافقه كل شهر لمتلوه - لو تم - لا مجال له فى مضطربه الوقت، لخروجها عن مقتضاه.

كما لا ينفع فى ناسيه الوقت التى يحتمل كون رؤيه الدم فيها قبل وقت العاده أو بعدها إلا إذا كانت حيضيه أول الدم محرزه بأماره، حيث يكون مقتضى الجمع بينها و بين الظهور المذكور ظهور حيضيه الدم بمرور كل شهر شهر، أما حيث كان محرزا بقاعده الإمكان أو نحوها من الأدله التعبيديه - لوجوب التحيض فى أول الدم و لو مع سبقه على العاده الوقتيه، كما تقدم - فلا طريق لإحراز ذلك بعد أن لم تكن قاعده الإمكان حجه فى لازم مؤداها، و لا نظر فى غيرها من الأدله التعبيديه لبقية الأدوار.

على أن حجيه ظهور موافقه كل شهر لمتلوه تحتاج إلى دليل. و هو لا ينافى ما تقدم من ارتكاز أن الحيض فى كل شهر مره، لأن ذلك لا يستلزم حجيته استقلالاً و إن أمكن أن يكون قرينه متممه لدلاله الإطلاق، كما تقدم و يأتى.

و مثله ما فى الجواهر من أنه المنساق من التدبر فى الأخبار بعد فرض شمولها للمورد. إذ لم يتضح وجه انسياقه منها بعد تمحضها فى بيان حجيه العاده التى قد تنهض بتعيين الوقت و العدد معا، و قد تقصر عن تعيين أحدهما، لإمكان كون المرجع أمرا آخر فيما هى قاصره فيه كالتمييز أو غيره.

و لا مجال لقياسه على ما تقدم منا فى وجه استفاده التحيض فى أول الشهر من رؤيه الدم من إطلاق الإرجاع لأقراء الأقارب.

للفرق بينهما بأن الإرجاع لأقراء الأقارب حيث كان موضوعه فقد العاده و التمييز الصالحين لتعيين الوقت، كان ظاهره الاتكال فى تعيين على قاعده الإمكان الارتكازيه بضميمة ارتكاز أن الحيض فى كل شهر مره، و إلا لم يكن الإطلاق المذكور صالحا لأن يترتب عليه العمل، بل يكون لاغيا عرفا.

أما فى المقام فحيث كانت العاده العديده قد تجتمع مع الوقتيه و مع التمييز الصالحين لتعيين الوقت، فلا قرينه على الاتكال فى تعيين الوقت على الارتكاز المذكور فى صورته فقدهما، لكفايه ترتب العمل عليه فى الصورتين المذكورتين فى عدم لغويته.

كما يمكن ترتيبه فى صورته فقدهما لو كانت العاده الوقتيه معلومه إجمالا، حيث قد يستفاد من الإطلاق المدعى العمل بها فى الجملة. و لا سيما إذا كان استفاده حجيه العاده العديده مما دل على حجيه العديده الوقتيه معا، لفهم أن حجيتها على كل من الأمرين انحلاليه. لأن الدليل المذكور وارد لبيان العمل فى حال العاده المذكوره، و لا نظر له لكيفيه العمل فى حال انفراد العاده بأحد الأمرين، و إن استفيد منه حجيتها.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنه حيث لا إطلاق يقتضى التخيير المذكور فيدور الأمر مع الشك بين تعيين الأول و التخيير، و الأصل يقتضى الأول، لأنه القدر المتيقن فى الخروج عن قاعده الاحتياط من جهه العلم الإجمالى بالحيض.

فهو موقوف على عدم وجوب الاحتياط الذى هو مقتضى العلم الإجمالى المذكور.

و قد استدل قدس سره عليه بأن وجوبه خروج عن السنن الثلاث المنحصر بها أمر

الاستحاضه. و بوفاء النصوص برجوع ذات العاده العدديه إليها.

و يشكل بما سبق آنفا من قصور السنه الأولى عن محل الكلام فانهصار صور المستحاضه فى السنن الثلاث يستلزم دخوله فى السنين الأخيرتين، المستلزم لعدم حجيه العاده العدديه فقط.

على أن استفاده حجيه العاده العدديه من المرسله أو غيرها من النصوص لا- ينافى وجوب الاحتياط، للفراغ عن حكم الحيض الواقعى الذى كان مقتضى العاده أنه بالقدر الخاص بعد فرض عدم نهوض العاده و لا غيرها بتعيينه، فهو وظيفه ظاهريه فى طولها، نظير ما لو علمت فاقده العاده بقدر التمييز و ترددت فى موضعه من الدم. و ليس وجوب الاحتياط وظيفه فى قبال حجيه العاده ليكون منافيا و ينهض دليل حجيتها بمنعه.

و يظهر أثر حجيتها معه فى مثل مقدار الصوم الذى يجب قضاؤه احتياطاً، و الصلاه التى تقضيها فى تمام الشهر، و فى كيفية طلاقها بوجه تحرز صحته، و فى مقدار الكفاره لو تكرر و طء الزوج لها.

نعم، لو كان ما دل على حجيه العاده العدديه مختصاً بمورد فقد ما يعين الوقت كان ظاهراً فى عدم وجوب الاحتياط للغويته معه عرفاً و أمكن استفاده وجوب جعل العدد فى أول الشهر لنظير ما تقدم فى التحيض بأقراء النساء، لكنه ليس كذلك، كما ذكرنا، و من هنا كان الاحتياط هو مقتضى القاعده فى المقام.

لكنه مختص بما إذا علم بحيضيه بعض الدم المستمر أو كانت المرأه ذات عادته وقتيه قد نسيته، بناء على عدم سقوط حجيه العاده بالنسيان عن الحجيه فيما هو المعلوم منها بالإجمال، و منه التحيض فى كل شهر، أو فى خصوص قسم منه، و إلا- كان المرجع استصحاب عدم الحيض فى غير الدور الأول، بناء على قصور قاعده الإمكان عن إحراز الحيضيه فى أثناء الدم المستمر، كما تقدم.

اللهم إلا أن استفاد من مجموع نصوص مستمره الدم المفروغيه عن لزوم تحيض

مستمرة الدم مطلقا فى كل شهر مره، و إن اختلفت فى كفيته باختلاف الوظائف، كما هو غير بعيد، فيكون لها فى كل شهر علم إجمالى منجز يقتضى وجوب الاحتياط.

نعم، لا ملزم به فى أول الدم خصوصا فيمن لم تنعقد لها عادة فى الوقت أصلا، لنهوض قاعده الإمكان و غيرها بحيضيته بمقدار العاده مع الاستظهار، و يكون ما بعده طهرا، فإذا تم الشهر الأول و جب الاحتياط، كما أنه لو كان لها تمييز مطابق للعاده قدرا تعين الرجوع له فى معرفه الوقت - كما ذكره غير واحد، منهم سيدنا المصنف قدس سره - عملا بدليله بعد فرض عدم منافاته للعاده، و لا تصل النوبه للاحتياط.

لكن مورد ما تقدم من سيدنا المصنف قدس سره فى تعيين الأول صورته فقد التمييز، كما هو مفروض المتن. و اللازم فيها الاحتياط، كما تقدم.

و أما دعوى: أن الاحتياط المذكور مستلزم للعسر و الحرج، فلا بد من الاكتفاء بالامتنال الاحتمالى، فيكون المورد من صغريات لزوم الاقتصار على المتيقن عند الدوران بين التعيين و التخيير.

فإن كان المراد بها لزوم الحرج النوعى بالنحو الذى يعلم معه بعدم إيكال الشارع الحائض للاحتياط و تشريع طريق لتعيين الحيض. فهو غير واضح بالنحو الصالح للحجيه، بل لا يظن منهم المنع كليه من لزوم الاحتياط فى موارد تردد الحيض.

و إن كان المراد بها لزوم الحرج الشخصى، فيدخل فى عموم قاعده رفع الحرج.

فلا مجال لدعواه كليه، بل هو يختلف باختلاف النساء، و أحكام الحيض و الطهر، و مده استمرار الدم، و مقدار المواضع التى يحتمل فيها انقطاع الحيض و تبدله بالاستحاضه، و المده التى ينحصر فيها احتمال الحيض حقيقه أو تعبدا، بناء على لزوم جعل الحيض فى الوقت الذى يعلم إجمالا بكون العاده الوقتيه فيه، أو فى الوقت الذى يقتضيه التمييز إذا كان أكثر من مقدار العاده، أو فى أحد الوقتين اللذين يقتضى التمييز حيضيه الدم فيهما إذا كان بينهما أقل الطهر.

على أنه قد يحتمل التعيين فى غير الأول، كما هو الحال بناء على عدم ثبوت حجيه العاده الوقتيه المعلومه إجمالاً، حيث لا طريق للقطع بعدم حجيتها، و كذا لو اختلفت صفات الدم و لم تجتمع شرائط التمييز المتقدمه، حيث يحتمل حجيه التمييز فى الجمله لإثبات كون الحيض بعض واجد الصفه أو كون الواجد للصفه بعض الحيض.

و من هنا لا معدل عما تقتضيه القاعده من الاحتياط بالمقدار الذى لا يلزم منه الحرج الشخصى. و إن كان ما يظهر من مرسله يونس من اهتمام الشارع الأقدس بحل مشكل المستحاضه لا- يناسب إيكالها فى المقام إلى ذلك مع عدم تيسر تشخيص صغرياته فى كثير من الموارد. بل يناسب ما ذكرنا من إهمال العاده و الرجوع للتمييز، ثم للتحيض بالعدد، الوافين بضبط العدد و الوقت معا. إلا أن مبنى الكلام على غض النظر عن ذلك.

و منه يظهر ضعف القول بالتخير لها فى وضع قدر العاده حيث شاءت من الشهر مطلقاً، كما هو مقتضى إطلاق القواعد و الدروس و المسالك و الروض و الروضه و محكى نهايه الأحكام و المختلف و البيان و الموجز و الجعفرية و شرحيهما و فوائد الشرائع و مجمع البرهان، و فى المدارك أنه مذهب الأكثر، و فى الحدائق أنه المشهور، أو فى ضمن الدم الواجد للصفه، كما يظهر من الوسيله، أو مع فقد الأماره المفيده للظن بموضع خاص، كما عن الذكرى و البيان. لما قيل من استواء الأيام بالنسبه إليها بعد فرض عدم العاده الوقتيه لها أو نسيانها.

إذ فيه: أن ذلك إنما ينفع لو كان هناك إطلاق يقتضى التخير، أما بدونه فحيث كانت الأحكام تابعه للحيض الذى هو متعين ثبوتاً مردد بين الأيام إثباتاً كان مقتضى القاعده الاحتياط بالوجه المتقدم. و لا سيما فى أول الدم، لوفاء قاعده الإمكان و غيرها بحيضيته، كما سبق.

و من ذلك كان ما فى الروضه من اختصاص التخير بالشهر الأول، ثم يلزم مطابقه بقيه الشهور له، أشكال، لمخالفته لقاعده الإمكان و غيرها، و لعدم الدليل على لزوم

و ليس للسيد أو الزوج منعها عنه (١). و إن كان الأحوط استحبابا لها الجمع

التطابق بين الشهور، كما سبق عند الكلام فيما ذكره فى كشف الثام وجها لتعين الأول.

و لعله لذا خص فى جامع المقاصد الخلاف فى التعيين و التخيير ببقية الشهور، و أما فى الشهر الأول فيتعين جعل العدد فى أول الدم، إلا أن تجهل أوله لجنون و نحوه، فتتخير.

و إن كان ما ذكره أخيرا مشكلا، لعدم كفايه الجهل فى التخيير. بل اللازم إما الرجوع للاستصحاب بالبناء على تأخر الدم، أو الاحتياط لإحراز الحيض فى أول الدم إلى أن تتيقن مضى الشهر الأول.

(١) لما كان تعيين الأول عنده قدس سره ليس لقيام الدليل عليه، ليكون واردا على وجوب إطاعه الزوج و السيد القاصره عن التمكين من الوطء حال الحيض، بل لأن المتيقن براءة الذمه به بسبب الدوران بين التعيين و التخيير، فإن قيل بأنه مع ثبوت التخيير لها ليس لهما منعها من تعيين الأول لم يخرج الأول بسبب منعها عن كونه المتيقن، فيجب اختياره عقلا.

و إن قيل بأنه مع التخيير لها يكون لهما منعها من ذلك فلا مجال لليقين براءة الذمه به، لاحتمال وجوب إطاعتها بسبب احتمال التخيير. لكن من الظاهر أن وجوب إطاعتها لما لم يكن معلوما لم يجب إحراز الفراغ عنه عقلا بعدم اختيار الأول.

أما سائر أحكام الحيض و الطهر فهى لما كانت معلومه و جب إحراز الفراغ عنها باختيار الأول الذى يقطع معه بالتعبد بحيضيته دون ما بعده، فيقطع معه بالفراغ عن تلك الأحكام.

هذا كله بناء على لزوم اختيار الأول، أما بناء على التخيير فقد صرح فى القواعد و الروضه و محكى البيان و الموجز بأن لها اختيار مالا- يرضى به الزوج، و فى جامع المقاصد: «لأن ثبوت الحيض لها بأصل الشرع لا باختيارها، و التخيير لم يثبت أصاله، بل لأن جهلها بالحال اقتضى استواء جميع أيام الشهر بالنسبه إليها، فامتنع تكليفها

بشيء مخصوص، فكما لم يكن ذلك منوطاً باختيارها أصاله لم يكن للزوج في ذلك اعتراض. و يحتمل أن يكون كالواجبات الموسعة».

و يشكل التعليل الذي ذكره بأن تخيرها بسبب استواء أيام الشهر بدوا لا ينافي وجوب اختيارها خصوص بعض الأيام من حيثه وجوب إطاعه الزوج الذي هو من سنخ الحكم الثانوى الصالح للترجيح، كما لو حلفت على تعيين بعض الأيام، و كما هو الحال لو كان التخير ثابتا لها شرعا، الذي يظهر منه قدس سرّه التسليم بأنه عليه يجب عليها إطاعه الزوج.

بل الظاهر رجوع الأول للثانى، لأن مجرد استواء أيام الشهر بالنسبه إليها لجهلها بالحيض لا يكفى فى تخييرها ما لم يستكشف معه حكم الشارع لها بالتخير، لتكون باختيارها محرز له للحيض تعبدا و يرتفع مقتضى العلم الإجمالى و هو الاحتياط فى حقها.

نعم، سبق منا فى ذيل الفرع الأول من فروع التحيض بالعدد أنه بناء على التخير لها لا- يجب عليها إطاعه الزوج، بل تكون باختيارها محرز له للحيض الذى لا يجب معه التمكين.

و لعله إليه يرجع ما فى كشف اللثام من الاستدلال لعدم وجوب إطاعه الزوج بالأصل. و منه يظهر ضعف ما ذكره جمال الدين الخوانسارى فى حاشيته على الروضه من قوه احتمال كون المقام نظير الواجبات الموسعه فى وجوب إطاعه الزوج. على أن وجوب إطاعته فى الواجبات الموسعه محل كلام، و لا مجال للبحث فيه هنا.

هذا كله فى الزوجه و أما الأمه فقد يدعى وجوب إطاعتها لسيدها فى الاختيار، لا من حيثه وجوب التمكين الذى يقصر عن حال الحيض، بل من حيثه ملكيته لها، فلا- يرتفع موضوعه باختيارها الذى يحرز معه الحيض. نعم، لو اختارت ما يكرهه ترتب عليه الأثر و إن كانت عاصيه فى اختيارها.

اللهم إلا- أن يدعى قصور وجوب الإطاعه من حيثه الملكيه عن مثل الاختيار الذى هو أمر نفسى و لا- يكون تصرفا عرفا فى الملك. و لذا لا إشكال ظاهرا فى عدم

بين أعمال الحائض والمستحاضه (١)، و تغتسل في كل وقت تحتل النقاء (٢) إلى أن تطهر، و تقضى صوم عادتھا (٣).

(مسأله ١٣): إذا حصرت وقت عادتھا في عدد من أيام الشهر يزيد على أيام عادتھا- كأن تذكرت أن عادتھا خمسہ أيام مثلا كانت في العشره الأولى- فالأحوط إن لم يكن أقوى أن تضع العدد فيه (٤)، و أحوط منه

وجوب استئذان المولى فيه.

و دعوى: أن مقتضى ما تضمن قصور سلطنه العبد في الاعتباريات من بيع أو نكاح أو طلاق أو غيرها يقتضى عدم نفوذ الاختيار بغير إذن مولاها، فضلا عن صوره منعه.

مدفوعه بأن ترتب التعبد بالحیض على اختيارها له في الوقت الخاص ليس من باب نفوذ التصرف الاعتباري، لعدم كون التعبد بالحیض مجعولا- اعتباريا تابعا لجعل المرأه له، كالبيع، بل هو حكم شرعى مجعول للشارع تبعا لتحقق موضوعه و هو الاختيار، نظير اختيار أحد الخبرين المتعارضين الموجب لحجيته على بعض المباني. فلاحظ.

مسأله ١٣: إذا حصرت وقت عادتھا في عدد من أيام الشهر يزيد على أيام عادتھا

(١) سبق منا أنه اللازم بناء على حجیه العاده العددیه. و عليه جرى في المبسوط و الإرشاد و الحدائق و ظاهر المعبر، كما قد يظهر من المنتهى حيث اقتصر في بيان الحكم على نسبه ذلك للشيخ، و يظهر من الإيضاح التوقف للاقتصار فيه على بيان القولين، كما قد يظهر من الشرائع للاقتصار فيه على نسبه الاحتياط للقليل.

(٢) و إن لم تقتضه وظيفه المستحاضه. و لازمه إعادة الغسل و الصلاه لو احتمل الانقطاع بعد فعلهما قبل خروج الوقت. و في أجزاء الغسل الواحد للاستحاضه و الحيض معا كلام قد يأتي في أحكام المستحاضه.

(٣) بل مقتضى الاحتياط زياده يوم، لاحتمال حصول الحيض في أثناء اليوم.

(٤) يظهر ممن سبق منه حجیه العاده العددیه فقط المفروغيه عن ذلك، و أن

أن يكون العدد فى أوله (١).

(مسأله ١٤): إذا ذكرت وقت عاداتها و نسيت عددها، أو كانت ذات عاده و قتيه لا عدديه، لا يبعد الرجوع فى العدد إلى الروايات (٢)،

الخلايف إنما هو فى وجوب وضع الحيض فى أول الأيام التى تتردد العاده الوقتيه المعلومه إجمالاً بينها أو التخيير فى وضعها فى أيها شاءت أو الاحتياط فى جميعها، من دون احتمال جواز وضع الحيض فى غيرها أو وجوب الاحتياط فيه.

و عليه بنوا تحقق متيقن الحيضيه لو كان العدد أكثر من نصف الزمان المردد فيه الوقت، كما لو علمت أن عاداتها سبعة فى العشره الأولى من الشهر، حيث تحرز حيضيه الأربعة المتوسطه بمقتضى حجيه العاده الإجماليه، و فرعوا الفروع الكثيره المتفرعه على فرضى وجود المتيقن و عدمه، و خصوصاً فى المبسوط.

و يبتنى أصل المسأله على حجيه العاده الوقتيه الإجماليه التى سبق الكلام فيها فى تحييض الناسيه بالتمييز و العدد، و قربنا هناك عدم حجيتها.

نعم، قد يدعى حجيتها فى المتيقن منها لو كان العدد أكثر من نصف الزمان المردد فيه الوقت، لما يأتى فى المسأله الرابعه عشره، و يأتى الكلام فيه.

و لم يتضح الوجه فيما يظهر من سيدنا المصنف قدس سره من نحو من التردد فيه مع عدم مناسبتة لمبانيه التى تظهر بالنظر فى كلماته فى مستمسكه، و منها ما ذكره فى وجه تدارك الناسيه لو ذكرت عاداتها بعد عملها على خلافها من حجيه العاده ذاتا و إن كان النسيان عذرا فى العمل على خلافها، لوضوح أن ذلك يقتضى لزوم العمل فيما يعلم منها إجمالاً.

مسأله ١٤: إذا ذكرت وقت عاداتها و نسيت عددها،

اشاره

(١) المناسب لما سبق منه كون ذلك هو الأقوى، و سبق أن ظاهرهم المفروغيه عن أن محل الخلايف فى تعيين الوقت أو الاحتياط هو الأيام التى تتردد فيها العاده قلت أو كثرت.

(٢) ظاهره المفروغيه عن حجيه العاده الوقتيه، كما هو ظاهر جملة منهم،

ص: ٤٢٦

حيث لم يتعرضوا إلا للخلاف في تعيين العدد بما يناسبها. وقد استدل عليه سيدنا المصنف قدس سرّه بإطلاق ما تضمن الرجوع إلى أيام الأقراء.

و منه قوله عليه السّلام في مرسله يونس: «و لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفه لون الدم، لأن السنه في الحيض أن تكون الصفرة و الكدره فما فوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيضا كله إن كان الدم أسود أو غير ذلك» (١).

لكن ما تضمن الرجوع إلى أيام الأقراء و إن كان جملة كثيره من النصوص، إلا أنها ظاهره في تعيين الأيام و معرفتها معرفه تامه، لظهور الإضافه في العهد و الاستغراق، و هو لا يكون إلا بمعرفه عددها و موضعها من الشهر.

و لا سيما مع ظهورها في استغنائها بالرجوع للأيام في معرفه الوظيفه، بل هي كالصريحه في ذلك، كما يظهر بأدنى ملاحظه لها.

و أما فقره المتقدمه من المرسله فالاستدلال بها إن كان بلحاظ قوله عليه السّلام:

«و لو كانت تعرف أيامها ما احتاجت ...»، فهو ظاهر في معرفه التامه التي يستغنى بها في مقام العمل، إذ مع معرفه الناقصه تحتاج عندهم للتمييز.

و إن كان بلحاظ التعليل بأن الكدره فما فوقها في أيام الحيض إذا عرفت حيض. بدعوى: أن معرفه لو كانت ظاهره بدوا في معرفه التامه فمناسبه كون التعليل ارتكازيا تقتضى إلغاء خصوصيه ذلك و الاكتفاء بالمعرفه في الجملة، لأن كاشفيه العاده عن حيضيه ما يخرج فيها لا يختص بمعرفتها من حيثيه العدد.

ففيه: أن ملاحظه مجموع فقرات المرسله تشهد بأن المراد به الإشاره للعاده التي سبق في السنّه الأولى الإرجاع إليها بيان صريح في اعتبار معرفه وقتها و عددها معا.

و يناسبه قوله عليه السّلام بعد التعليل المتقدم بلا فصل: «فهذا يبين أن قليل الدم و كثيره أيام الحيض حيض كله إذا كانت الأيام معلومه». فليس المراد بالتعليل حجيه العاده مطلقا لينفع فيما نحن فيه.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

على أنه إن أريد بذلك كون التعليل قرينه على عموم حجيه العاده فى السنه الأولى، فهو لا يناسب التأكيد فى بيان تلك السنه على اعتبار العلم بالوقت و العدد معا، كما لا يناسب الاكتفاء بها فى مقام العمل، و لا ظهور المرسله بمجموعها فى تبين السنن الثلاث موردا و عدم تداخلها.

و إن أريد به كونه دالا على عموم حجيه العاده و إن قصرت السنه الأولى عنه، لورودها لبيان ما يكتفى به فى مقام العمل، فهو لا يناسب ما تضمنته المرسله من انحصار صور المستحاضه فى السنن الثلاث و عدم خروجها عنها.

و قد تقدم نظيره فى حكم العاده العدديه فقط. كما تقدم هناك أنه لا بد من رفع اليد عن ظهور بعض فقرات المرسله فى اختصاص حجيه التمييز بالجهل بالوقت و العدد معا. فراجع.

و بذلك ظهر أنه لو تم إطلاق دليل يقتضى حجيه العاده الوقتيه فقط - كما لعله فى مثل ما تضمن: أن الصفه فى أيام الحيض حيض «١» - كانت المرسله صالحه لرفع اليد عنه و تقييده بصوره انعقادها و العلم بها فى العدد أيضا، كما تقدم نظيره عند الكلام فى حجيه العاده العدديه فقط.

و كأن ظهور المفروغيه من جماعه عن حجيه العاده بجميع أقسامها، و الاكتفاء بالعلم بها بالإجمالى منه ناش عن تخيل قوه أماريتها بنحو يصلح لتتيمم دلالة الأدله، أو الغض، أو الغفله عن بعض ما يظهر منها فى خلافه، مع قضاء التدبر بعدم قوتها بالنحو المذكور، و أن أماريتها تعبيديه لحل مشكله المستحاضه، فيسهل رفع اليد عنها فى مورد قصورها عن ذلك، كما يظهر من الاكتفاء فى انعقادها بمرتين، و من رفع الشارع اليد عنها فى الجملة بتشريع الاستظهار، و بالحكم بحيضيه الدم مع تقدمه أو تأخره عنها، و غير ذلك.

بل عدم التعرض فى نصوص المستحاضه على كثرتها لفرض انعقاد العاده أو

(١) راجع الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض.

العلم بها من إحدى الجهتين فقط يشرف بنا على القطع بإهمال الشارع لها حينئذ.

ولا سيما مع ما تستلزمه حجيتها من كثرة ارتباك الوظيفة على مستمره الدم مع الرجوع إليها- كما يظهر مما تقدم و يأتي- مع ظهور المرسله و غيرها فى تنظيم الشارع وظيفتها و تسهيلها.

و من جميع ما تقدم يظهر أن اللازم رجوع ذات العاده الوقتيه للمراتب المتأخره عن العاده من التمييز أو غيره، كما هو مقتضى إطلاق جملة منهم فى الناسيه و المضطربه ممن تقدم التعرض له عند الكلام فى حجيه العاده العدديه فقط. فراجع.

هذا و لو بنى على حجيه العاده فى خصوص الوقت فى المقام فما فى المتن من الرجوع للعدد الذى تضمنته الروايات هو المذكور فى المسالك و الروض و الروضه و المستند، و فى بعض كلمات صاحب الجواهر أنه الأقوى، و فى المنتهى أنه لو قيل به كان وجهها، و احتمله فى جامع المقاصد و محكى الذكرى و فوائد الشرائع، و عن شرح المفاتيح أنه يحتمل احتمالاً ظاهراً، كما قد يظهر من حاشيه المدارك، و فى المستند أنه حكى عن الأكثر.

و يستدل عليه بإطلاق موثق الخزاز الظاهر فى التخيير بين تمام المراتب من الثلاثه إلى العشره، و مرسله يونس المتضمنه للتحريض بالسته أو السبعه، التى سبق أن مقتضى الجمع العرفى حملها على الأفضليه.

و هى و إن كانت وارده فى المبتدأه، إلا أنه تقدم لزوم تعميمها لكل فاقده للعاده و التمييز الحجه، و المفروض فى محل الكلام عدم التمييز- لما يأتى- و العاده الوقتيه حيث لا تنفع فى العدد تعين شمولها لموردها.

و من هنا لا يهم اختصاص بقيه نصوص التحريض بالعدد- و هى موثقا ابن بكير و مضمهر سماعه- بالمبتدئه.

لكن سبق أن ظاهرهم إهمال مضمون موثق الخزاز، و معه يتعين العمل على الستة أو السبعه، لمرسله يونس.

و لا وجه لما يظهر من بعضهم من العمل بمفاد موثقى ابن بكير، لابتنائه على إلغاء

خصوصيه المبتدأه، الذى لا يخلو عن إشكال، كما تقدم فى حكم الناسيه للوقت و العدد معا.

و أشكل منه ما صرح به بعضهم من أنها تختار من العدد ما لا تعلم بمخالفته لعاداتها إجمالاً.

إذ فيه: أنه- مع ابتناؤه على حجه العاده المعلومه إجمالاً- قد يتجه بناء على الرجوع لما تضمن التخيير بين تمام المراتب الثلاثه إلى العشره، بتقييده بعدم المنافاه للعاده المعلومه إجمالاً، أما بناء على إهماله و العمل بغيره مما تضمن عدداً أو أعدادا خاصه- كما هو ظاهرهم- فمع الخروج عنه لا معنى للاستدلال به على أصل التحيض بالعدد ثم التخيير فى العدد.

بل هو لا يجتمع مع ما صرح به بعضهم من جواز التحيض فى شهر عشره و فى آخر ثلاثه، فإنه لو تم الدليل عليه فى غير الناسيه لا مجال له فيها بناء على عدم جواز الخروج عن العاده المعلومه إجمالاً، للعلم معه بمخالفه أحد الشهرين لها.

و منه يظهر أن البناء على حجه العاده المعلومه إجمالاً يوجب قصور مرسله يونس عن بعض صور المستحاضه حتى لو حملت حجه العاده فيها على الانحلال و التفكيك بين الوقت و العدد، و قد سبق أنه خلاف ما صرح به فيها.

و لبعض ما ذكرنا احتمال فى الجواهر التحيض بالعشره ما لم تعلم انتفاء بعضها، و إلا فبالممكن منها، لاستصحاب الحيض، و قاعده الإمكان، و غيرها. بل قال فى بعض كلماته: «و هو لا يخلو عن قوه».

و إن كان قد يشكل بأن تعذر العمل بالروايات فى بعض الموارد لا يقتضى إهمالها مطلقاً، بل الاقتصار على مورد التعذر. على أن الاستدلال حينئذ بقاعده الإمكان لا- يخلو عن إشكال، لما تكرر من قصور أدلتها عن الدم المستمر، و غيرها مما تضمن التحيض للعشره «١» مختص بالدور الأول.

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢، و باب ١٤ منها حديث: ١.

فالعده الاستصحاب بعد فرض حجه العاده على حيزيه ما فيها، لما هو التحقيق من جريان استصحاب مؤدى الأماره.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من عدم جريانه فى التدريجات، فهو ممنوع، على ما تقرر فى محله، و أوضحه هو قدس سرّه فى أصوله.

نعم، الاستصحاب إنما يقتضى التحيز للعشره إذا ذكرت أول الدم أو حيزيه يوم يحتمل أنه الأول، أما إذا ذكرت آخره فالعاده حجه على حيزيته و حيزيه اليومين اللذين قبله، و لا مجال للبناء على حيزيه ما زاد على ذلك إذا لم يعلم بأن حيزها أكثر من ثلاثه، لأن عاداتها الوقتيه حجه على نفى حيزيه ما بعد اليوم الذى ذكرته، و الاستصحاب لا ينهض بإثبات حيزيه ما قبل الثلاثه، بل بنفيها.

كما أنها لو ذكرت وسطه فالعاده حجه على حيزيته و حيزيه اليومين المكتنفين له، و مقتضى الاستصحاب استمرار الحيز إلى ما بعد اليوم الذى ذكرته بمقدار نصف أكثر الحيز، دون حيزيه ما قبله بالمقدار المذكور، و إن كان ملازماً لكون ذلك اليوم وسط الحيز مع استمرار الحيز المده المذكوره، لعدم حجه الاستصحاب فى لازم مؤداه.

و على هذا القياس بقيه الفروض المتصوره، حيث لا- تكون العاده حجه على الحيزيه إلا- فى المقدار المتيقن، و لا- ينهض الاستصحاب إلا بإثبات استمراره من اليوم الذى تذكره بمقدار نسبته إلى أكثر الحيز. هذا ما تقتضيه الأدله و الاستصحاب فى المقام.

و بقى فى المقام أقوال آخر ذكرت فى أغلب كلماتهم فى الناسيه لعدددها،

إشاره

التي هى مورد تحريرهم للمسأله، و منها يستفاد حكم من لم تنعقد لها عاده فيه..

الأول: الاقتصار على الثلاثه،

كما فى الوسيله و المعتبر، و استحسنة فى المدارك، و احتمله فى جامع المقاصد و محكى الذكري و فوائد الشرائع. و كأنه للاقتصار على المتيقن فى الخروج عن عموم أحكام الطاهر.

و يشكل بأن الشك في الحيض حيث كان بنحو الشبهه الموضوعيه فلا مجال للرجوع للعموم المذكور بناء على ما هو التحقيق من عدم حجيه العام في الشبهه المصدقيه من طرف الخاص.

بل المرجع استصحاب الحيض الذي عرفت مقتضاه لو لم يكن محكوما لدليل التحيض بالعدد على الوجه المتقدم.

و ما قد يظهر من المعبر من أنه مقتضى الاحتياط، كما ترى، إذ هو يخالف الاحتياط من بعض الجهات، إلا أن يريد أن إجراء أحكام الاستحاضه بعد الثلاثه يختص بما يطابق الاحتياط منها، فيرجع للقول الثالث. لكنه خلاف ظاهر كلامه.

ثم إن متيقن الحيضيه تفصيلا قد يزيد على ثلاثه، كما لو علمت أن يومين معينين وسط الحيض أو ثلاثه معينه أوله أو آخره. كما قد يكون أقل، كما لو علمت بحيضيه يوم في الجملة إما أول الحيض أو وسطه أو آخره. و إنما اقتصروا على الثلاثه لأن المفروض في أكثر كلماتهم العلم بأن يوما معيناً أول الحيض أو وسطه أو آخره.

الثاني: جواز كل من الاقتصار على الثلاثه و التحيض بالروايات،

كما في محكى البيان. و قد يحمل عليه قوله في الدروس: «و لو ذكرت أوله فقط أكملته ثلاثا، و لها العود إلى السبعه أو الستة. و لو ذكرت آخره فكذلك».

و هو كما ترى، لظهور الروايات في تعيين مضامينها، فلو كانت حجه منعت من الاقتصار على الثلاثه، و لزم الخروج بها عن مقتضى الأصول الأخر، و إلا لم يجز العمل على مضامينها في قبال الأصول.

الثالث: الاحتياط فيما زاد على الثلاثه إلى تمام العشره،

كما في المبسوط و الشرائع و التذكرة و القواعد و الإرشاد و محكى التحرير و نهايه الأحكام و الجامع، و عن الذكري أنه المشهور.

و هو مقتضى العلم الإجمالى، لو لا ما سبق من مقتضى الأدله و الاستصحاب

فتختار عددا من الثلاثة إلى العشرة تتحيز فيه إذا لم تكن عادة لأقربائها، وإلا فالأحوط وجوبا اختيارها (١).

التي يخرج بها عنه.

هذا وقد اقتصر في المبسوط في كيفية الاحتياط على الجمع بين أعمال المستحاضه و قضاء الصوم. و زاد غيره الاغتسال لاحتمال انقطاع الحيض. و هو في محله، كإضافه تمام أحكام الحائض من حرمة الوطء و غيرها، كما صرح بها بعضهم.

كما اقتصر في المبسوط و غيره على قضاء صوم عشره أيام، و ذكر آخرون أنه أحد عشر يوما، معللا بما تقدم من احتمال كون مبدأ الحيض في أثناء النهار.

و قد استثنى جملة منهم ما إذا علمت أن عاداتها دون العشره. و هو يبنى على حجيه العاده المعلومه إجمالا.

كما تقدم في المسأله الثانيه أن احتياطها لا يقتضى منع الزوج من الوطء لو طالب به. فتأمل جيدا.

(١) لإطلاق موثق زراره و محمد بن مسلم «١» المتقدم في رجوع المبتدأه لأقراء نساءها الشامل لفاقدته العاده و ناسيتها، وإنما خرج عنه قدس سرّه في ناسيه الوقت و العدد معا، لظهور الإجماع، و قد ذكر قدس سرّه أنه لا مجال للتعويل عليه مع نسيان العدد فقط، لخروجه عن المتيقن منه.

لكن سبق أنه لم يصرح بالإجماع في كلماتهم، غايه الأمر أنه لم يظهر القول من أحد برجوع الناسيه لهن، حيث اقتصروا على المبتدأه في الرجوع للأقارب، و لم يذكروا أقراء الأقارب في وظائف الناسيه، و كلاهما لا يختص بالناسيه للوقت و العدد معا، فدعوى أنها المتيقن من الإجماع غير ظاهره المنشأ.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ١.

و حينئذ فإن ذكرت أول الوقت تحيضت في أوله و أكملته بالعدد الذى تختاره (١). و كذا إن ذكرت آخره أكملته بما قبله، و إن ذكرت وسطه أكملته من طرفيه (٢).

نعم، سبق عدم ثبوت الإجماع بنحو معتد به، ليرفع به اليد عن إطلاق الموثق.

و من هنا يتعين العمل به فى الناسيه للوقت فقط أو مع العدد. غاية أنه بناء على حجيته عاداتها فى الوقت تحيض بقدر أقرائهن فيه، و بناء على ما ذكرناه من عدم حجيتها تحيض بمرور شهر من رؤيه الدم، لنظير ما سبق فى المبتدأه.

(١) و ليس لها اختيار ما تعلم بمخالفته لعاداتها العدديه لو علمت به إجمالاً، كما صرح به هو قدس سرّه و غيره، بناء على حجيته العاده المعلومه إجمالاً. و قد سبق الكلام فى ذلك.

(٢) بالتساوى لو كان الذى ذكرته وسطاً حقيقياً، و إلا فعلى نحو ذكرها له، فإن ذكرت أنه آخر ثلثه الأول مثلاً جعلت ما بعده ضعف المجموع منه و مما قبله. أما لو ذكرت أنه فى الأثناء من دون تعيين موقعه، ففى وجوب الاحتياط، أو التخيير، أو إكمال المتيقن مما قبله، أو مما بعده، و جوه أقربها الأخير، لاستصحاب عدم الحيض إلى حين المتيقن، المانع من التحيض قبله، و الراجع لوجوب الاحتياط، من دون أن يتضح إطلاق يقتضى التخيير، ينهض بالخروج عنه.

و به يفترق المقام عما لو كانت ذات عاده عدديه فقط، أو ذكرت عدد عاداتها فقط، حيث سبق فيه وجوب الاحتياط، فإن الاستصحاب لا يجرى هناك بعد عدم وجود زمان معين متيقن الحيضيه، بل مقتضى الاستصحاب عدم الحيض فى تمام الشهر، فينافى العلم الإجمالى بوجوب التحيض فيه، و مقتضى العلم المذكور وجوب الاحتياط. أما هنا فحيث يعلم بالحيض فى وقت العاده لا مانع من استصحاب عدمه قبله، و تحيض بما يتمم العدد بعده. فلاحظ.

و هكذا الحال لو علمت بحيضيه يوم معين فى الجملة من دون أن تعلم أنه أول

هذا إذا لم تكن ذات تمييز، وإلا رجعت إليه في تعيين العدد (١).

حيضها، أو آخره، أو في أثنائها.

(١) كلماتهم في المقام لا تخلو عن اضطراب، فإن جملة منهم أطلقوا رجوع المضطربه و الناسيه للتمييز، كما أن الأ-كثر لم يتعرضوا لرجوع ناسيه العدد أو الوقت إليه في التعيين من الجبهه المنسيه، فقد يكون ذلك للمفروغيه عن حجيتيه في تلك الجبهه، كما قد يظهر من بعضهم، وقد يكون للبناء على تقدم التمييز حتى على العاده المذكوره من أحد الطرفين، كما هو ظاهر الشرائع، ويشعر به ما تقدم في المتن في المسأله الثانيه عشره، كما قد يكون لاستثناء ذات العاده مطلقا من الرجوع إليه، فلا يرجع إليه معها حتى في الجبهه المنسيه، كما قد يظهر من بعض كلماتهم. وقد أشرنا إلى بعض ذلك في أول المسأله الثانيه عشره.

و كيف كان، فمقتضى عموم حجيه التمييز- المستفاد من مثل موثق حفص بن البختری «١» - و ظهور مرسله يونس في تقدمه على التحيض بالعدد هو الرجوع إليه في المقام في معرفه وقت الحيض و قدره، بناء على عدم حجيه العاده الوقتيه فقط، و في معرفه قدره فقط، بناء على حجيتها.

نعم، لا بد من تحققه في الوقت المذكور لها بالنحو المناسب للذكر من حيثه الأول و الآخر و الوسط، فلو خالف ذلك كانا متعارضين و لزم سقوطه بناء على عموم تقديم العاده على التمييز.

لكن تقدم منا في المسأله الثانيه عشره الإشكال في عموم تقديمها عليه، لاختصاص دليل تقديمها بالعاده الوقتيه العدييه. و لعله عليه يبتنى ما تقدم من الشرائع. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

ص: ٤٣٥

و الأحوط لها الجمع بين أعمال الحائض و المستحاضه (١)، إلى العشره أيام (٢)، أولها أوله فى الصوره الأولى، و آخرها آخره فى الصوره الثانيه، و وسطها وسطه فى الصوره الثالثه، فتحتاط فى خمسسه قبله و خمسسه بعده (٣).

(١) كأنه لاحتمال قصور نصوص التحيض بالعدد عن المقام، لما سبق من الجواهر أو غيره.

(٢) ما لم تعلم بقصور عاداتها عنها، بناء على حجيه العاده المعلومه إجمالاً التى تقدم الكلام فيها.

(٣) ظاهر ما ذكره فى هذه الفروض عدم تأدى الاحتياط إلا بالجمع بين الوظيفتين فى تمام العشره.

و يشكل بأنه بناء على حجيه العاده الوقتيه فقط يلزم الاكتفاء بأعمال الحائض فى المتيقن المتعين، و هو الثلاثه أو الأكثر أو الأقل، على ما سبق، و بناء على عدم حجيتها يكتفى بالرجوع للوظائف المتأخره عن العاده من التمييز أو غيره. فتأمل جيداً.

و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم، و الحمد لله رب العالمين.

انتهى الكلام فى الفصل السادس من مباحث الحيض فى النجف الأشرف ببركه الحرم المشرف على مشرفه و آله أفضل الصلاه و السلام، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفى عنه نجل علامه الجليل حجه الإسلام السيد محمد على الطباطبائى الحكيم دامت بركاته، فى شهر ذى القعدة الحرام سنه ألف و أربعمائيه للهجره النبويه على صاحبها و آله أفضل الصلاه و أزكى التحيه.

و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق، و هو حسينا و نعم الوكيل.

كما انتهى تبييضه بقلم مؤلفه الفقير فى الشهر المذكور حامداً مصلياً مسلماً.

المقصد الثاني: في غسل الحيض ٥

تعريف الحيض ٥

الفصل الأول: في سببه ٩

تترتب أحكام الحيض بخروجه من الموضع غير المعتاد ١٠

هل تترتب أحكام الحيض بنزوله الى فضاء الفرج من دون أن يخرج ١٠

اشتباه دم الحيض بدم البكاره ١٤

كيفية الفحص عند الاشتباه ١٤

لو نفذ الدم في بعض جوانب القطنه من دون تطويق و لا استنقاع ١٧

لا يختص وجوب الفحص بما يخرج في العاده ١٩

الكلام فيما يظهر من المعتبر من عدم الحكم بالحيضيه مع استنقاع القطنه ١٩

لو احتمل استناد الدم للبكاره و الحيض معا ٢١

الكلام فيما لو سبق الحيض و احتمل استناد استمرار الدم للبكاره ٢١

الكلام فيما لو عملت من دون فحص و اختبار لحالها ٢٣

إذا تعذر الاختبار على المرأة ٢٥

إذا لم تعلم حاله السابقه من الحيض و الطهر ٢٧

(تنبيه): الاحتياط في حق المرأة لا يقتضى منع الزوج عن الوطء ٣٠

(تتميم): في اشتباه دم الحيض بدم القرحة ٣١

الفصل الثاني: في تحديد وقت الحيض ٣٧

كل دم تراه المرأة الصبيه قبل التسع سنين ليس بحيض ٣٧

المراد بالسنين الهلاليه ٣٨

ص: ٤٣٧

الكلام فى سببىه الحىض للبلوغ ٤٠

الكلام فىما لو علم بالحىض قبل البلوغ أو بعد سن الیأس ٤١

الكلام فى سن الیأس من الحىض ٤٥

تصحیح طریق الشیخ لابن فضال ٤٧

تحدید قبیلہ قریش ٤٩

لا بد فى كون المرأه قرشیه من انتسابها لقریش من طریق الأب ٥٤

الشك فى أن المرأه قرشیه ٥٥

تحقیق مفاد استصحاب عدم بلوغ المرأه أو عدم دخولها فى سن الیأس ٥٦

الكلام فىمن انتسبت لقریش من الزنا. مع الكلام فى أن قاعده الفراش واقعیه مع العلم بانعقاد الولد من ماء الزانى أو ظاهریه عند

الشك فى ذلك ٥٨

الكلام فى حىض الحامل ٦٣

الفصل الثالث: فى تحديد مده دم الحىض ٨١

أقل الحىض ثلاثه أيام ٨١

أقل الحىض للحامل ٨٢

هل يعتبر التوالى فى الأيام الثلاثه التى هى أقل الحىض ٨٤

مفاد الأصل العملى عند تردد الدم بين الحىض و الاستحاضه ٨٥

الكلام فى معيار وحده الحىض ٨٩

مقدار الفصل بين الدميين من حىضه واحده ٩٥

حكم النقاء المتخلل بين الدميين ١٠٣

حكم الغسل بانقطاع الدم لدون الثلاثه ١٠٧

يكفى فى استمرار الحيض بقاء الدم فى باطن الفرج ١١٤

الكلام فى الليالى ١١٤

الكلام فى مقدار خروج الدم المعتبر فى اليوم ١١٨

يكفى التلفيق فى الأيام ١٢٢

أكثر الحيض عشره أيام ١٢٣

أقل الطهر عشره أيام ١٢٦

ص: ٤٣٨

لا حدّ لأكثر الطهر ١٢٨

الدم الفاقد للحد ١٢٨

إذا انقطع الدم بدعاء الحيض ١٣٠

الفصل الرابع: فى معيار العاده و أحكامها ١٣١

لا بد فى انعقاد العاده من تكرار الحيض مرتين متواليتين على نحو واحد ١٣٢

العاده الوقتيه و العدديه ١٣٣

العاده الوقتيه دون العدديه ١٣٥

إذا اختلف الحيض فى العدد لم تنعقد العاده فى الأقل ١٣٨

لا يعتبر فى انعقاد العاده العدديه استقرار عاده الطهر ١٤٠

لا يضر فى انعقاد العاده الاختلاف اليسير ١٤٠

هل المدار فى انعقاد العاده على الشهر الهلالى أو الشهر الحيسى؟ ١٤١

الكلام فى العاده المركبه ١٤٧

الكلام فى كيفيه انعقاد العاده مع تخلل النقاء بين الدمين ١٥٠

الكلام فى انقلاب العاده، و زوال حكمها ١٥٢

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهاره؛ ج ٤، ص: ٤٣٩

تحيض ذات العاده برؤيه الدم فى العاده و إن لم تعلم استمراره ثلاثه أيام ١٥٥

إذا رأَت الدم قبل العاده أو بعدها ١٥٨

الصفرة فى غير أيام العاده. مع الكلام فى المراد مما تضمن أنها قبل الحيض بيومين حيض و بعده بيومين ليست بحيض ١٦٠

الحكم بعد حيضه الصفرة لا يستلزم عدم حيضه فاقد الصفات ١٦٦

الكلام فيما لو تقدم الدم على العاده كثيرا أو تأخر كذلك ١٦٧

الكلام فى قاعده الإمكان ١٧١

أدله قاعده الإمكان. وجوه تقريب مقتضى الأصل ١٧٢

نصوص قاعده الإمكان ١٧٥

الكلام فى عموم حجه الصفات ١٨٥

قصور قاعده الإمكان عن الصفرة ١٩٠

الكلام فى موارد قاعده الإمكان ١٩١

ص: ٤٣٩

الكلام فى جريان قاعده الإمكان مع الشك فى حيضه الدم للشبهه الحكيمه ١٩٢

الكلام فى ثبوت إطلاق يرجع إليه عند الشك فى اعتبار شىء فى حيضه الدم للشبهه الحكيمه ١٩٥

الكلام فى جريان قاعده الإمكان مع الشك فى وجود الشرط و المانع بنحو الشبهه الموضوعيه ١٩٦

لو تردد الدم بين أن يكون من الرحم و أن يكون من جرح أو قرح فى الفرج ١٩٧

ملخص الكلام فى قاعده الإمكان ١٩٩

الكلام فى تحيض غير ذات العاده برؤيه الدم إذا لم تعلم استمراره ثلاثه أيام، و كان واجدا للصفات ٢٠٠

هل يعتبر فى أماريه الصفات اجتماعها؟ ٢٠٠

تحقيق صفات الحيض المعتمره فى الحكم به ٢٠٢

الكلام فى تحيض غير ذات العاده برؤيه الدم الفاقدا للصفات إذا لم تعلم استمراره ثلاثه أيام ٢٠٦

الكلام فى استصحاب بقاء الدم ثلاثه أيام بلحاظ الزمان المستقبل ٢١٢

إذا تقدم الدم على العاده الوقتيه أو تأخر عنها بمقدار كثير ٢١٥

الكلام فى انعقاد العاده بالتمييز ٢١٦

الفصل الخامس: فى الدم المتقطع ٢٢٣

الدم المتقطع إذا لم يزد على عشره أيام مع النقاء فهو حيض واحد ٢٢٣

إذا تجاوز الدم المتقطع العشره و لم يفصل أقل الطهر فهل تنهض العاده بتعيين حيضه ما فيها دون غيره؟ ٢٣٠

إذا تجاوز الدم المتقطع عشره و لم يفصل أقل الطهر فهل تنهض الصفات بتعيين حيضه الواحد لها دون الفاقدا؟ ٢٣٣

الكلام فى ترجيح الدم الأول و الحكم بحيضته دون الثانى ٢٣٥

الكلام فى أن موضوع قاعده الإمكان هو الإمكان المطلق أو الإمكان من حيثه الموانع السابقه دون اللاحقه ٢٣٦

الكلام فيما تضمنته بعض النصوص من فرض تقطع الدم و استمراره متقطعا فى فترات قصيره مده طويله ٢٤١

إذا تخلل أقل الطهر بين الدميين كان كل منهما حيضا مستقلا ٢٤٤

الفصل السادس: فى تشخيص الحيض مع انقطاع الدم و استمراره ٢٤٧

إذا انقطع الدم لدون العشره و احتملت بقاءه فى الرحم وجب الاستبراء ٢٤٧

عدم وجوب الاستبراء لو انقطع الدم ليلا، بل تنتظر به النهار ٢٥١

الكلام فى الاستظهار مع النقاء و احتمال العود فى ضمن العشره ٢٥٢

كيفية الاستبراء ٢٥٥

الكلام فيما لو لم تستبرى ٢٥٩

الكلام فىمن تعذر عليها الاستبراء ٢٦٠

إذا لم يتحقق النقاء بقيت غير ذات العاده على التحيض الى العشره ٢٦١

الكلام فى وجوب الاستظهار لذات العاده بعد مضيها ٢٦٤

تحقيق معنى الاستظهار و أنه الاستيثاق لا طلب ظهور الحال ٢٧٣

التفصيل فى المختار من مشروعيه الاستظهار فى الدور الأول دون الأدوار اللاحقه مع استمرار الدم ٢٧٧

تحقيق معنى الاستحاضه ٢٨١

الكلام فى وجوب الاستظهار فى الدور الأول أو استحبابه ٢٨٧

المعيار فى الاستظهار على العاده الوقتيه دون العدديه ٢٩٢

الكلام فى مقدار الاستظهار ٢٩٣

الكلام فى مقدار استظهار الحبلى ٢٩٩

(تنبيه): فيما لو انقطع الدم على العشره أو تجاوزها بعد الاستظهار. و فيه مقامان: ٣٠٢

(الأول): لو انقطع الدم على العشره فهل ينكشف حيضيه مجموعته حتى ما زاد منه على أيام الاستظهار؟ ٣٠٣

(المقام الثاني): لو تجاوز الدم العشره فهل ينكشف أن جميع ما زاد على العاده استحاضه حتى أيام الاستظهار؟ ٣٠٤

رجوع مستمره الدم للعاده، مع تحقيق العاده التي ترجع اليها ٣٠٨

ص: ٤٤١

ترجيح العاده على التمييز ٣١٢

الكلام فى ذات العاده العرفيه دون الشرعيه ٣١٧

رجوع المبتدأه و المضطربه للتمييز ٣١٩

معنى المبتدأه و المضطربه ٣١٩

التعرض لكلام من نسب له عدم التعرض للتمييز ٣٢٦

عدم حجيه العاده الحاصله بالتمييز على تعيين قدر الحيض فى الأشهر السابقه على انعقادها ٣٢٨

الكلام فى عموم دليل التمييز للدول الأول ٣٢٩

المعيار فى التمييز، و أنه أمر إضافى أو حقيقى ٣٣٣

الكلام فى استظهار ذات التمييز ٣٣٧

شروط التمييز ٣٣٧

لا بد من كون الفاقد للصفه بقدر أقل الطهر ٣٤٢

لا يقدر فى الرجوع للتمييز لزوم التحيض فى الشهر أكثر من مره ٣٥٠

رجوع المبتدأه مع فقد العاده و التمييز لعاده نساها ٣٥٢

الكلام فى حجيه أقرء الأقارب فى الوقت ٣٥٥

المراد من الأقارب من يتصل من أحد الأبوين ٣٥٧

يكفى بعض الأقارب ٣٥٩

الكلام فى الاستظهار مع الرجوع للأقارب ٣٥٩

الكلام فى الرجوع لأقرء الأقارب فى الدور الأول ٣٦٠

الكلام فى رجوع المبتدأه لأقرء أقرانها فى السن ٣٦٣

حكم اختلاف الأقارب ٣٦٧

الكلام فى التحيض بالعدد تعبدا عند فقد الطريق المعين لمقدار الحيض، مع الكلام فى مقدار العدد الذى تحيض به ٣٦٩

الكلام فى التحيض بالعدد فى الدول الأول ٣٧١

التعرض لبقية الأقوال فى مقدار العدد و أدلتها ٣٧٢

الكلام فى وجوب الاحتياط مع التحيض بالعدد ٣٨١

ص: ٤٤٢

الكلام فى موضع العدد من أيام الدم ٣٨٢

تحديد الشهر الحىضى فى التحيض بالعدد ٣٨٦

الاستظهار مع التحيض بالعدد ٣٨٧

حكم المضطربه مع فقد التمييز ٣٨٨

حكم الناسيه لعادتها ٣٩٠

رجوع الناسيه للتمييز ٣٩١

الكلام فى حجيه العاده المعلومه إجمالاً ٣٩٣

لو ذكرت الناسيه عادتها بعد العمل على التمييز ٣٩٤

لا ترجع الناسيه لعادتها ٣٩٥

رجوع الناسيه للتحيض بالعدد ٣٩٦

هل يجوز مخالفه التحيض بالعدد للعاده المعلومه إجمالاً؟ ٣٩٩

هل يجب التدارك لو ذكرت العاده ٤٠١

حكم الناسيه فى الدور الأول ٤٠٤

متى يصح الانتقال من وظيفه لأخرى ٤٠٥

مورد وظائف المستحاضه، و أنها تشمل الدم المتقطع أو لا؟ ٤٠٥

الوظائف من سنخ الطرق الظاهريه لتعيين الحيض ٤٠٧

لا تنعقد العاده المركبه ٤٠٩

ذات العاده العدديه دون الوقتيه أو ناسيه الوقت ٤٠٩

هل يجب إطاعه السيد أو الزوج فى تعيين وقت الحيض ٤٢٣

إذا حصرت وقت عادتها فى عدد من أيام الشهر إجمالاً ٤٢٥

ذات العاده الوقتيه دون العدديه أو ناسيه العدد ٤٢٦

الكلام فى رجوع ذات العاده الوقتيه لأقراء نساءها. و كذا ناسيه العدد ٤٣٣

الكلام فى رجوع ذات العاده الوقتيه للتمييز. و كذا ناسيه العدد ٤٣٥

الفهرست ٤٣٧

ص: ٤٤٣

سرشناسه : طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵- م.

عنوان و نام پدید آور : مصباح المنهاج / تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر : نجف : دار الهلال، ۱۴۲۷ ق. = ۲۰۰۶ م. = ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹ ؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱ ؛ ج. ۸: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۴-۸ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق. = ۲۰۰۵ م. = ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق. = ۲۰۰۹ م. = ۱۳۸۸)

یادداشت : ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت : چاپ قبلی: محمدسعید طباطبائی حکیم، ۱۴۱۵ ق. = ۱۹۹۴ م. = ۱۳۷۳.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب التجاره. - ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۴۱۸۹۴

الفصل السابع فى أحكام الحائض

(مسأله ١٥): يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهاره من العبادات

(مسأله ١٥): يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهاره من العبادات (١)،

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على سيدنا و نبينا محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) إذ لا- إشكال فى أنها دائمه الحدث و لا- تطهر، كما يقتضيه مقابله الحيض بالطهر فى الكتاب المجيد و السنه الشريفه المتجاوزة حد التواتر، و الفتاوى الظاهره فى المفروغيه عن ذلك. بل وضوح ذلك يغنى عن تجشم الاستدلال عليه.

و منه يظهر أنه يحرم عليها غير العبادات مما يحرم على المحدث، كمس القرآن الشريف، على التفصيل المتقدم فى الوضوء. و لعل إهماله فى كلام بعضهم للمفروغيه عن مشاركتها للجنب فى المحرمات، كما يأتى من بعضهم.

هذا، إذا أخذ فى موضوع التحريم عنوان المحدث، أو تضمنت الأدله مانعيه الحدث الأصغر، حيث يلزمها مانعيه الأكبر بالأولويه الارتكازيه، أو لما تضمن أن أسباب الحدث الأ- كبر نواقض للوضوء، كما تقدم فى مس القرآن الشريف. و فى غير ذلك لا إشكال فيما أخذ فى موضوع تحريمه عنوان الحائض، كما تقدم فى المكث فى المسجد و قراءه العزائم.

و أما ما اختص دليله بالجنب، و هو مس اسم الله تعالى و الطواف المستحب

- بناء على تماميته في الجنب- فقد استدل على حرمة على الحائض..

تاره: بما في الجواهر من ظهور اتفاق الأصحاب على مشاركته الحائض للجنب في أحكامه، كما صرح به بعضهم، بل قد يظهر من الغنية دعوى الإجماع على أنه يحرم على الحائض كل ما يحرم على الجنب، و كان قد ذكر- في أحكام الجنب- أنه يحرم عليه مس اسمه تعالى و أسماء الأنبياء و الأئمة صلوات الله و سلامه عليهم.

و أخرى: بأن حدث الحيض أغلظ من حدث الجنابه، كما في المعتبر و غيره، فتثبت محررات الجنب للحائض بالأولويه.

و يشكل الأول: بأنه لا مجال لتحصيل الاتفاق مع إهمال الحكم المذكور في الحيض و ذكره في الجنابه في المبسوط و السرائر و المعتبر و الشرائع و المنتهى و التذكرة و الإرشاد و القواعد و غيرها، فإنه و إن أمكن أن يبتنى على المفروغية عن مشاركته الحائض للجنب في المحرمات- كما تقدم احتمالها في إهمال بعضهم مس الكتاب المجيد- إلا أنه لا مجال للقطع بالإجماع على المشاركة مع ذلك.

و أما الثاني فقد استدل عليه في الجواهر بمعتبره سعيد بن يسار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم و هي جنب أ تغتسل من الجنابه أو غسل الجنابه و الحيض واحد؟ فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك» (١). و يشكل بظهورها في إرادته الأشديه من حيثيه عدم الفائدة في الغسل بسبب استمرار الحدث قهراً، لا من حيثيه مرتبه الحدث، لينفع في المقام، و إلا لم يكن مناسباً للسؤال، إذ كون الحيض أعظم من حيثيه مرتبه الحدث لا يقتضى عدم الغسل للجنب لرفع حدثها. و لا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

نعم، لا يبعد فهم عدم الخصوصية للجنب من دليله، لمسانخه حدث الحيض لحدث الجنابه ارتكازاً، و لا سيما مع قيام الأدله على اشتراكهما في أكثر الأحكام الثابته من حيثيه الحدث. و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. و يأتي بعض الكلام في الطواف

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

فى أحكام المستحاضه إن شاء الله تعالى.

(١) لا إشكال فى حرمه العبادات المذكوره عليها، و النصوص به متواتره، و دعاوى الإجماع عليه مستفيضه، بل دعوى الضروره عليه- كما عن شرح المفاتيح- غير مجازفه. و إنما الإشكال فى أن حرمتها تشريعيه فقط راجعه إلى اعتبار الطهاره فيها، فتبطل بدونها- كما تبطل بفقء سائر شروطها- و يكون الايمان بها بدونها بنيه المشروعيه تشريعا محرما، أو هى مع ذلك ذاتيه راجعه إلى حرمتها تكليفا من غير جهه التشريع أيضا، نظير حرمه الربا.

و كأن ذلك هو المراد من الترديد فى كلام بعضهم بين الحرمه الذاتيه و التشريعيه، و إلا فثبوت الحرمه التشريعيه مما لا ينبغى الإشكال فيه بالنظر لما سبق من عدم الريب فى كونها دائمه الحدث، كما صرح به شيخنا الأعظم قدس سرّه فى الصلاه.

و كيف كان، فقد يستدل على الحرمه الذاتيه.. تاره: بأن موضوع الحرمه التشريعيه التشريع الذى هو أمر قلبى، و ظاهر الأدله حرمه نفس الأفعال الخارجيه.

و أخرى: بما تضمنته النصوص الكثيره و جملة من معاهد الإجماعات المدعاه فى المقام من التعبير بالحرمه الظاهره فى الذاتيه، و كذا ما تضمن النهى عن العبادات و الأمر بتركها.

و يندفع الأول: بأن المرتكزات المتشريعيه، بل العقلايه، تقتضى حرمه الجرى العملى على التشريع القلبى، بحيث يكون نفس العمل محرما ثانويا يصح توجيه النهى إليه، كما يناسبه ما ورد فى البدعه و أنها فى النار.

و الثانى: بأن التعبير بالتحريم و النهى و نحوهما و إن كانت ظاهره بدوا فى الحرمه و الذاتيه، إلا أن شيوع استعمالها فى مقام بيان عدم المشروعيه لبيان شروط التكليف و المكلف به و موانعها و نحوها مما يرجع لحدود التشريع مانع من التعويل على الظهور

المذكور فيما يمكن حمله على ذلك، كالمقام.

و منه يظهر وجه آخر فى دفع الوجه الأول، فإن ظهور الأدله فى حرمه نفس الأفعال الخارجيه- دون الأمر القلبي- إنما يناسب حرمتها ذاتا إذا كان المراد بها الحرمه التكليفيه، لا الإرشاد لحدود التكليف. فلاحظ.

نعم، قد يستدل على الحرمه الذاتيه بجمله من النصوص.

منها: ما ورد فى الاستظهار من التعبير بالاحتياط فى بعض نصوصه، كموثق فضيل و زراره عن أحدهما عليهما السلام: «قال: المستحاضه تكف عن الصلاه أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين ...» «١»، و قريب منه خبر الجعفى «٢»، و موثقه البصرى «٣» الآتيه.

و استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره بأن التحيض فى أيام الاستظهار حيث لا يكون مطابقا للاحتياط المطلق، لمخالفته لاحتمال وجوب العباده و غيره، فلا بد من حمله إما على الاحتياط بلحاظ أهميه حرمه العباده حال الحيض من وجوبها حال الطهر، فيدل على الحرمه الذاتيه، أو على الاحتياط بلحاظ بعض الأحكام، كحرمه الوطء و دخول المساجد و قراءه العزائم، من دون نظر للعباده، ليدل على حرمتها الذاتيه.

قال قدس سره: «و ليس الأول أولى من الثانى، بل الذى يظهر من موثقه البصرى:

«عن المستحاضه أ يطؤها زوجها و هل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد أيام أقرائها التى كانت تحيض فيه «٤»، فإن كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به، و إن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين» هو الثانى. مع أن دعوى: كون الحرمه المحتمل أهم غريبه، لأن الظاهر أن ترك الصلاه من أعظم الكبائر. و يحتمل كون وجه التعبير بالاحتياط أنه الموافق للاستصحاب و قاعده الإمكان ... فتأمل».

لكنه يندفع بأنه لا ظهور للموثقه فى الثانى، لأن السؤال فيها و إن كان عن الوطء و الطواف المستلزم لدخول المسجد الشريف، إلا أنه لا ينافى عموم الاحتياط

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨. لكن فيه: (تعدد قراءها الذي كانت تحيض فيه).

ص: ٨

فيها لترك الصلاة أيضا، بل هو الظاهر من التعبير فيها بالعودة المنصرف منه القعود عنها، والذي هو أظهر أحكام الحيض، فيكنى به عن ترتيب جميع أحكامه.

و أظهر منها خبر الجعفى المشار إليه، للتعبير فيه بالعودة من دون سؤال عن شىء من الأحكام، فضلا عن موثق فضيل و زاره المتقدم المصرح فيه بالكف عن الصلاة، حيث يقوى ظهوره فى إرادته الاحتياط بالكف عنها، لا عن خصوص بقيه المحرمات.

و أما استغرابه دعوى أهميه الحرمة المحتمله. فهو لو سلم لا أثر له، لأن الأهميه و احتمالها إنما يكونان معيارا فى الترجيح عقلا عند التزاحم بين التكيلفين ثبوتا، لا عند الدوران بين المحذورين إثباتا، بل المرجع فيه التخيير، على ما حققناه فى محله و اعترف به قدس سره فى احتمال الأهميه فى أصوله، و إن أصر هنا على الترجيح بالأهميه.

و من هنا لا بد أن يكون الاحتياط ناقصا بلحاظ أحد الاحتمالين، و إن لم يكن المحتمل أهم، لجهات لحظها الشارع الأقدس.

و أما ما ذكره أخيرا من احتمال كون التعبير بالاحتياط بلحاظ موافقه الاستظهار للاستصحاب و قاعده الإمكان. فيدفعه أن مفاد الاستصحاب و القاعده التعبد بالحيضيه فى تمام العشره، المناسب لوجوب ترتيب أحكامها، و هو لا يناسب التخيير بين اليوم و اليومين، فالمناسب ما ذكرنا من إرادته الاحتياط الناقص. فلاحظ.

نعم، قد يشكل الاستدلال بالنصوص المذكوره. تاره: بأن الاحتياط إنما يقتضى ترك الأداء، و ظاهر نصوص الاستظهار ترتيب أحكام الحيض مطلقا من دون تدارك.

و أخرى: بأن الاتيان بالصلاه برجاء المطلوبيه لا ينافى الاحتياط حتى بناء على الحرمة الذاتيه، كما يأتى. فلا بد من عدم حمل الاحتياط على المعنى المعروف بيننا، و هو احتياط المكلف فى مقام العمل محافظه على الحكم الواقعى، بل على مجرد التوثق لاحتمال الحيض مع ترتيب جميع أحكامه، و إن كانت على خلاف الاحتياط بالمعنى المذكور، لعدم بناء الشارع الأقدس على تكليف المرأه بالاحتياط فى أحكام الحيض، بل على التعبد لها بأحد الأمرين - من الحيض و عدمه - و ترتيب جميع أحكامه

فلا تنهض بالاستدلال على الحرمة الذاتية.

لكن الانصاف أن التعبير عن التوثق لاحتمال الحيض بالاحتياط ظاهر في اهتمام الشارع الأقدس بترك الصلاة حال الحيض، الذى هو أظهر أحكامه، فيناسب حرمتها الذاتية، وإن كان الاحتياط ناقصاً أو من سنخ الحكمة فى التعبّد بجميع أحكام الحيض. فتأمل جيداً.

و منها: قوله عليه السلام فى صحيح خلف الوارد فى اشتباه دم الحيض بدم العذرة:

«فلتلق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر، و ليمسك عنها بعلمها، و إن كان من العذرة فلتلق الله و لتتوضأ و لتصل و يأتيتها بعلمها إن أحب ذلك، فقلت له: و كيف لهم أن يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغى ...». لظهوره فى كون ترك الصلاة حال الحيض مقتضى التقوى.

لكن ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أن الأمر بالتقوى فيه إنما هو بمعنى وجوب الفحص، لا لحرمة الصلاة، و لذا قدمه على الشرطية الأولى. و يشهد به تأخير الأمر به عن الشرطية الثانية التى موضوعها الطهر الذى تكون الصلاة معه واجبه.

و فيه: أن ظاهر الأمر بالتقوى فى الفقرتين و إن كان هو تنجز الواقع المجهول المستلزم لوجوب الفحص، و لذا سأل الراوى بعده عن طريق المعرفة، ليعمل بما ينبغى على الوجهين، إلا أن بيان مقتضى التقوى بالنهى عن الصلاة مع الحيض و الأمر بها مع الطهر ظاهر فى كون الأمر بالإمساك عن الصلاة تكليفاً تابعا للحيض الواقعى، كالأمر بإمساك الزوج، لا تشريعياً تابعا للعلم بالحيض، و لا مسوقاً لبيان مجرد عدم وجوب الصلاة مع الحيض، و لذا اشتملت الشرطية الثانية على ترخيص الزوج فى الوطء، لا أمره به لبيان الترخيص، لأن ورود الأمر لبيان الترخيص لا يناسب سوقه لبيان مقتضى التقوى، كما لعله ظاهر.

و منها: ما يظهر منه حرمة الصلاة حال الحدث مطلقاً و إن لم يكن من الحيض، كمعتبره الفضل عن الرضا عليه السلام: «قال: إذا حاضت المرأة فلا تصوم

و لا- تصلى، لأنها فى حدّ نجاسه، فأحبّ الله أن لا يعبد إلا طاهرا. ولأنه لا صوم لمن لا صلاه له» (١). لظهوره فى مبعوضيه العباده حال النجاسه التى يراد منها الحدث فى المقام، و بعموم التعليل يتعدى لغير الحيض من أسباب الحدث.

و موثق مسعده ابن صدقه: «إن قائلًا- قال لجعفر بن محمد عليه السلام: جعلت فداك إني أمر بقوم ناصبيه و قد أقيمت لهم الصلاه، و أنا على غير وضوء، فإن لم أدخل معهم فى الصلاه قالوا ما شاءوا أن يقولوا، أفأصلى معهم ثم أتوضأ إذا انصرفت و أصلى؟

فقال جعفر بن محمد عليه السلام: سبحان الله أفما يخاف من يصلى من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفا؟!» (٢)، و صحيح صفوان عنه عليه السلام قال: «أقعد رجل من الأبحار فى قبره فقيل له: إنا جالدوك مائه جلده من عذاب الله عز و جل. فقال: لا أطيقها، فلم يزالوا به حتى انتهوا به إلى جلده واحده، فقال: لا أطيقها. فقالوا: ليس منها بدّ، فقال:

فيما تجلدونيها؟ قالوا: نجلدك أنك صليت يوما بغير وضوء و مررت على ضعيف فلم تنصره، فجلدوه جلده من عذاب الله، فامتلا قبره نارا» (٣).

لكن قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «و لعل الظاهر من روايه العلل كون المراد:

أحبّ الله أن يعبد فى حال الطهاره، لا أنه كره أن يعبد فى غير حال الطهاره، و إلا لدل على عدم فائده و خصوصيه للطهاره، و هو بعيد، و لمثل هذا النحو من التعبير نظائر كثيره ... و أما روايه مسعده فلا يظن إمكان الالتزام بها فى موردها، فإن أدله التقيه مقدمه على غيرها من الأدله مهما كان لموردها من الأهميه».

و كأن مراده بما ذكره فى روايه العلل أن حملها على إرادته قيديه الطهاره فى العباده المحبوبه مستلزم لدخل الطهاره فى المحبوبيه، فتكون محبوبه بلحاظ فائدتها، أما حملها

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الحيض حديث: ٢. و قد رواه عن علل الشرائع و عيون أخبار الرضا (ع).

لكن فى الأول: (فإن قيل: فلم إذا حاضت المرأه لا تصوم و لا تصلى؟ قيل: لأنها فى حدّ نجاسه فأحبّ الله أن لا تتعبد إلا طاهره ...): ٢٧١ طبع النجف الأشرف. و نحوه فى الثانى، إلا أنه قال: (فإن قال: فلم ...) و: (فأحبّ الله أن لا تعبد إلا طاهرا ...) ج ٢: ١١٥ طبع النجف الأشرف. (منه عفى عنه).

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

ص: ١١

على إرادته رفعها لمبغوضيه العباده فهو لا يقتضى محبوبيتها، ولا ترتب الفائده عليها.

لكن لم يتضح الوجه فى استبعاد الثانى، إذ يكفى فى فائده الطهاره رفعها لمبغوضيه العباده المحبوه ذاتا. مع أن الروايه لم ترد للحث على الطهاره، لتناسب خصوصيتها فى المحبويه، بل لبيان امتناع العباده بدونها، فلا وجه للخروج عن ظاهر التركيب من كون المحبوب ترك العباده حال الحدث المستلزم لمبغوضيتها حاله.

و دعوى: عدم ظهور المحبويه فى الإلزام. مدفوعه بأن ذلك لو سلم فى سائر الموارد لا مجال له فى المقام، لأن الحكم المعلل إلزامى.

كما أن ما ذكره قدس سرّه من منافاه موثق مسعده لأدله التقيه ممنوع، لعدم الإشعار فيه بتعذر الوضوء للصلاه معهم، فضلا عن الظهور. و لعل سؤال السائل عن الصلاه معهم بدون الوضوء لأنها أسهل عليه، خصوصا مع قرب عزمه على الإعاده على كل حال، الذى لا يبعد عمل كثير من الشيعه عليه بعد الصلاه مع المخالفين. و من يظهر الإشكال فيما يظهر من الوسائل من حرمة الصلاه بدون الوضوء حتى مع التقيه.

فتأمل. على أنه يشكل رفع اليد عن الكبرى بمجرد منافاه تطبيقها للتقيه.

و أما صحيح صفوان فلم يتعرض قدس سرّه للاستدلال به. فإن كان لأجل وروده فى أهل شريعته أخرى، أشكل بظهور حال المعصومين عليهم السلام فى أن نقلهم لثواب أهل الشرائع السابقه و عقابهم بداعى الترغيب و الترهيب، لا لمحض بيان قضيه خارجيه لا يراد ترتب العمل عليها. على أنه قد يتمسك بأصالة عدم النسخ على كلام محرر فى الاستصحاب.

و من جميع ما تقدم يظهر وفاء النصوص بالحرمة الذاتيه، فيتعين البناء عليها.

ثم إنه يتجه لأجل النصوص الأخيره عموم الحرمة الذاتيه لما إذا طهرت المرأه من الحيض و لم تغتسل، لعدم خروجها بذلك عن الحدث، الذى يستفاد من النصوص المذكوره أنه المعيار فى الحرمة. و لا مجال معه لما فى الجواهر من إمكان الفرق و اختصاص الحرمة الذاتيه بحال الحيض، بل هو الذى جزم به الفقيه الهمداني قدس سرّه.

و كأنه مبنى على إغفال هذه النصوص و النظر لخصوص ما ورد فى الحائض، الذى لا- إشكال فى قصوره عن حال انقطاع الحيض و بقاء حدثه.

كما أن الظاهر اختصاص الحرمة الذاتية بالصلاة دون بقية العبادات المحرمة على الحائض، لأنها المنصرف من القعود فى نصوص الاستظهار و مورد بقية النصوص.

نعم، قد تضمنت روايه الفضل إطلاق النهى عن العباده. إلا أنه لا يبعد كون المراد بها خصوص الصلاة، و لذا احتيج لتعليل حرمة الصوم فيها بأنه لا- صوم لمن لا- صلاة له. و احتمال كونه تعليلاً- ثانياً فى الصوم مع عموم التعليل الأول له، لعموم العباده لغير الصلاة، لو لم يكن خلاف الظاهر فلا أقل من عدم بلوغه مرتبه الظهور، حيث يمنع التعليل المذكور من انعقاد ظهور العباده فى العموم.

بل لا يبعد كون إطلاق العباده على مطلق ما يعتبر فيه قصد القربه إنما شاع فى ألسنه الفقهاء مع كون المراد بها فى عصر صدور الروايات خصوص الصلاة و ما يسانخها، كما يناسبه تطبيقها فى بعض نصوص كراهه الاستعانه فى الوضوء على الصلاة، دون الوضوء كقوله عليه السلام: «أما سمعت الله عز و جل يقول: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا وَ هَا أَنَا ذَا أَتَوْضَأُ لِلصَّلَاةِ وَ هِيَ الْعِبَادَةُ، فَأَكْرَهُ أَنْ يَشْرِكُنِي فِيهَا أَحَدٌ» (١) و غيره.

بقى الكلام فى ثمره الحرمة الذاتية.

و ظاهر غير واحد أنها تظهر فى تعذر الاحتياط لها لو شكت فى الحيض، لدوران الأمر بين محذورين، بخلاف ما لو كانت تشريعيه محضه، حيث يتيسر لها الاحتياط بالإتيان بالعباده برجاء المطلوبيه، لعدم التشريع معه، بل ذكر شيخنا الأعظم قدس سره أن ما ذكره جماعه، بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربه مؤيد لكون الحرمة تشريعيه محضه، ثم قال: «و تتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا».

و فى الجواهر بعد تقريب كون الحرمة ذاتيه قال: «و عليه بنى ردّ ما يذكر فى

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الوضوء حديث: ١.

بعض المقامات من الاحتياط لها بفعل العباده بأنه معارض بمثله، لكون الترك بالنسبه إليها عظيمه». و قريب منه ما ذكره الفقيه الهمداني قدس سره.

لكن من الظاهر أن الصلاه مثلا لا تصدق على نفس الأفعال الخارجيه بما هي هي، بل لا بد فيه من قصد عنوان الصلاه بها. و حينئذ إن كان الإتيان بها برجاء المطلوبيه راجعا إلى الجزم بكونها صلاه مع احتمال الامتثال بها- نظير الكون في المسجد برجاء المطلوبيه- اتجه تحريمها مع مصادفه الحيض بناء على الحرمة الذاتيه، فيخالف الاحتياط، كما ذكر في تقريب الثمره.

أما إذا كان راجعا إلى قصد عنوان الصلاه بها معلقا على عدم الحيض و على ثبوت الأمر بها، و أنها مع عدمهما ليست بصلاه- نظير الطلاق عند الشك في الزوجيه- فلا وجه للتحريم مع مصادفه الحيض، حتى بناء على الحرمة الذاتيه، لعدم تحقق موضوعها، و هو الصلاه. و الظاهر إمكان الثاني، لأن عنوان الصلاه لما كان قصديا كان قابلا للتعليق، كعنوان الامتثال القابل للتعليق على وجود الأمر.

كما أن الظاهر ابتناء الاحتياط على ذلك في الصلاه و كثير من الأمور القصديه، كالصوم و الوضوء، و ليس هو كالاختياط بقراءه القرآن برجاء المطلوبيه، حيث يبتنى غالبا على الجزم بكونها قراءه للقرآن مع اختصاص التعليق بالامتثال. و حينئذ لا تتم الثمره المذكوره.

إن قلت: بعض أدله الحرمة الذاتيه تقتضى عموم الحرمة لحال الاحتياط، فإن نصوص الاستظهار حيث تضمنت أن الاحتياط بترك الصلاه مع الشك في الحيض دلت على مخالفه الصلاه للاحتياط و لو برجاء المطلوبيه من جهة احتمال الحرمة، و إلا لكان الاحتياط بفعلها معه. و كذا صحيح خلف بن حماد، إذ لو تيسر لها الاحتياط بالصلاه لاحتمال كون الدم من العذره- كما أفتى به فقهاء العامه- لم يكن الفحص لازما، و لم يكن ترك الصلاه مع الحيض مقتضى التقوى، بل الحكم بحرمة الصلاه مع الحيض الواقعي قد يكون تعريضا بالعامه و ردعا عما أفتوا به من الاحتياط لها بالصلاه برجاء عدم الحيض. بل قد يستفاد من موثقه مسعده بن صدقه حرمة الإتيان لغير

المتوضى حتى بصوره الصلاه من دون نيه أصلا، إذ لو لا ذلك لكان المناسب التنبيه عليه، لتأدى التقيه به.

قلت: ذكرنا آنفا أنه لا يراد بالاحتياط فى نصوص الاستظهار احتياط المكلف لإصابه الحكم الواقعى، بل التوثق لاحتمال الحيض مع التعبد بتمام أحكامه حتى ما خالف منها الاحتياط، لعدم بناء الشارع الأقدس على إرجاع المرأه للاحتياط. بل على التعبد بأحد الأمرين، فلا ينافى جواز الاحتياط لها لتحصيل الواقع المحتمل بالصلاه برجاء المطلوبيه.

كما أن صحيح خلف لم يتضمن الأمر بالفحص، وإنما تضمن تنجز أحكام الواقع المردد بين الحيض و الطهر، و هو يقتضى التخيير بين الاحتياط و الفحص، فى مقابل الاقتصار على إحدى الوظيفتين من دون فحص، لا تعين الفحص و المنع من الاحتياط.

نعم، لو أشير فى السؤال لفتوى فقهاء العامه بالاحتياط لكان جواب الإمام عليه السلام ظاهرا فى الردع عنه، و حيث لم يشر إليه فيه فلا مجال لاستفاده الردع عنه فى مورد الحديث - كما أشرنا إليه فى أواخر المسأله الأولى - فضلا عن غيره من موارد الشك فى الحيض.

و أما موثقه مسعده فعدم التنبيه فيها للإتيان بصوره الصلاه من دون نيه لا يدل على حرمة من دون وضوء، كيف و لا يظن بأحد الالتزام بذلك، بل لعله لخروجه عن مفروض كلام السائل، أو لكونه بنفسه مرجوحا و لو مع الوضوء، كما يشهد به صحيح زراره: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: رجل دخل مع قوم فى صلاتهم و هو لا ينويها صلاه و أحدث إمامهم فأخذ بيد ذلك الرجل فقدمه، فصلى بهم، أ تجزيهم صلاتهم بصلاته و هو لا ينويها صلاه؟ فقال: لا ينبغى للرجل أن يدخل مع قوم فى صلاتهم و هو لا ينويها صلاه، بل ينبغى له أن ينويها [صلاه] و إن كان قد صلى، فإن له صلاه أخرى، و إلا فلا يدخل معهم. و قد تجزى عن القوم صلاتهم و إن لم ينوها» (١).

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب صلاه الجماعة حديث: ١.

و من هنا كان الظاهر عدم نهوض النصوص بحرمه الصلاه برجاء عدم الحيض إذا رجع إلى تعليق قصد الصلاه على عدم الحيض، بحيث لا تكون معه صلاه، بل صورته صلاه.

و أما ما سبق من الجواهر من ردهم ما يذكر في بعض المقامات من الاحتياط بفعل العباده بأنه معارض بمثله. فلعل جملة مما ذكروا رد لرد الاستدلال بالاحتياط على لزوم الاقتصار على المتيقن في التحيض مع البناء فيما زاد عليه على الطهر، فيؤتى معه بالصلاه تعبدًا بشرعيتها، لا برجاء مشروعيتها.

كما أن كون ترك الصلاه للحائض عزيمة إنما هو بمعنى عدم مشروعيتها لها في مقابل مشروعيتها من دون وجوب، كمشروعيه الصوم للذين يطيقونه، فلا يدل على الحرمة الذاتية، فضلاً عن تعذر الاحتياط على تقديرها. و من هنا لا مجال لتوجيه الثمره بما سبق.

و قد ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه وجهاً آخر للثمره، و هو أنه بناء على الحرمة الذاتية تحرم العباده على الحائض مطلقاً، سواء جىء بها بقصد الأمر أم بداعى أنها عباده بالذات من دون قصده، أما على عدمها و تمحض الحرمة التشريعيه فلا تحرم إلا إذا جىء بها بقصد الأمر المستلزم للتشريع. و قد دفعه قدس سرّه بأن الثمره المذكوره موقوفه على القول بثبوت العباده الذاتية، و التحقيق عدمه و اختصاص منشأ انتزاع العباديه بالأمر بلحاظ كشفه عن ثبوت ملاك المحبوبيه، و قصده مستلزم للتشريع مطلقاً على ما أوضحه قدس سرّه و أطال الكلام فيه. فراجع.

و الذى ذكرناه فى محله من مبحث التعبدى و التوصلى أن العباده هى كون الشخص فى منتهى الخضوع للمعبود، بحيث يكون فانيا فيه. و لذلك مظهران:

ذاتى، و هو إطاعه أوامره و نواهيه على نحو الانقياد له، و مقربيتها ذاتيه. و عرفى، و هو الإتيان بأمر تبنى العرف على كونها مظهراً للخضوع و الفناء، كالركوع و السجود و التقديس و نحوها. و هو بطبعه يقتضى التقرب بلا حاجه إلى الأمر به ما لم يردع عنه

و يحرم عليها جميع ما يحرم على الجنب مما تقدم (١).

(مسألة ١٦): يحرم وطؤها في القبل عليها و على الفاعل (٢)،

كسائر الأمور العرفية القابلة للردع. فإن كان مرجع الردع إلى مجرد عدم صلوحه لأن يعبد المولى به كان النهى وضعياً موجبا لانسلاخ عنوان العبادة عنه، و إن كان مرجعه إلى النهى عن أداء العبادة به من دون ردع عما عليه العرف من كونه مظهراً لها كان النهى تكليفاً.

و كيف كان، فالعبادة بالمعنى المذكور لا تحرم على الحائض لا تشريعاً و لا ذاتاً، و إنما المحرم خصوص الصلاة بما هي ماهية خاصه مخترعه للشارع و عباديتها ليست ذاتية، و لا- عرفية، بل متقومه بالتعبد بأمرها، فمع إتيان الحائض بها بقصد أمرها تحرم مطلقاً، سواء كانت الحرمة ذاتية أم تشريعية.

و من هنا كان الظاهر انحصار الثمره في أنه مع الاتيان بالعبادة للبناء على عدم الحيض خطأ لا- تكون محرمة واقعا بناء على تمحض الحرمة في التشريع، لعدم التشريع، و تكون محرمة بناء على كونها ذاتية، فيستحق عليها العقاب لو كان البناء على عدم الحيض لتقصير في مقدماته و لو مع الغفلة حين العمل. فلاحظ.

و يحرم عليها جميع ما يحرم على الجنب.

(١) كما تقدم في أول الفصل، و تقدم الإشكال في مشاركتها للجنب في حرمة مس اسمه تعالى. كما تقدم في أحكام الجنب الإشكال في مشاركتها للجنب في لزوم التيمم للخروج من المسجد الحرام و مسجد النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

مسألة ١٦: يحرم وطؤها في القبل عليها و على الفاعل

(٢) أما تحريمه على الفاعل فهو المدعى عليه الإجماع من جماعه كثيره جداً، و جملة منهم ادعوا عليه إجماع العلماء، بل في المسالك و الروض و كشف اللثام و الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم و عن جماعه أنه من ضروريات الدين التي يكفر مستحلها من دون شبهه.

و يقتضيه قوله تعالى: وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي

المَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «١»، و النصوص الكثيرة المتجاوزة حد التواتر، و التي يظهر من جملة كثيره منها المفروغيه عن أصل الحكم، حيث وردت في فروعها، كتعيين وظيفه المستحاضه، و ما يحل للزوج من الحائض و كفاره الوطء، و تعزيره و غير ذلك.

هذا، و قد صرح جملة من الأصحاب بعموم الحكم للزوج و السيد. و هو الذى يقتضيه إطلاق الآيه الشريفه و جملة من النصوص، بل كثير منها صريح فى الزوج و بعضها صريح فى السيد، كحديث عبد الملك بن عمرو أو موثق عبد الكريم بن عمرو: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى جاريتة و هى طامث. قال: يستغفر ربه ...» «٢» و يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى عند الكلام فى وجوب الكفاره.

بل المناسبات الارتكازيه تقضى بعدم خصوصيه كل منهما و عموم الحكم حتى المزنى بها كما صرح به بعضهم، فتأكد الحرمة مع حيضها، كما لعله مقتضى إطلاق الآيه الشريفه، حيث لا يبعد عدم صلوح قوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ للمنع من انعقاد الإطلاق فى الصدر بنحو يشمل من يحرم وطؤها، و لذا لا يظن من أحد دعوى منعه من شموله للمحلوف على ترك وطئها. و لو صلح لذلك كفى عموم التعليل بأنه أذى فى استفاده العموم.

و أما تحريمه عليها بمعنى عدم جواز تمكينها فهو المصرح به فى الغنيه و المراسم و الوسيله و جامع المقاصد و الروض و غيرها. و قد يظهر من تصريح جملة من الأصحاب بعدم ثبوت الكفاره عليها المفروغيه عنه و ربما كان ما فى المقنعه من وجوب إعلام المرأه الرجل بحيضها يبتنى على ذلك. و لعله لذا كان ظاهر الغنيه دعوى الإجماع عليه، بل صريح الجواهر أنها كالرجل فى الإجماع و الضروره.

و قد استدل عليه فى جامع المقاصد بقوله تعالى:

(١) البقره: ٢٢٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٢. لكن الموجود فى الطبعة الحديثه مضطرب السند.

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ «١».

و يشكل بأن التعاون على الشىء إنما يكون بالاشتراك فيه، كالتعاون على غلق الباب و رفع الحجر، بنحو لا يصلح نسبه الفعل إلى واحد بعينه، و هو غير حاصل فى المقام، لأن الأدله إنما تضمنت حرمة الوطاء الذى هو فعل الزوج، و ليس التمكين إلا مقدمه اعداديه له، فلا يصدق عليه إلا الإعانه، و لا دليل على عموم حرمتها.

نعم، لو استلزمت الاعانه التشجيع على الحرام حرمت، لفحوى ما دل على وجوب النهى عن المنكر. و كذا يحرم الإكراه عليه، و إن كان المكره معذورا، على ما ذكرناه فى محله. لكنه لا ينفع مع غفله الزوج أو نحوها مما يكون معه معذورا و غير مجبور. و لعله لذا حكى عن بعضهم احتمال جواز التمكين حينئذ، و فى المستند أن عموم حرمة التمكين غير معلوم بعد أن كان الدليل عليه حرمة الإعانه على الإثم.

و من هنا استدل عليه سيدنا المصنف بخبر محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام:

«سألته عن الرجل يطلق امرأته متى تبين منه؟ قال: حين يطلع الدم من الحيضه الثالثه تملكك نفسها. قلت: فلها أن تتزوج فى تلك الحال؟ قال: نعم، و لكن لا تمكن من نفسها حتى تطهر من الدم» «٢». و دلالتة و إن كان وافيه إلا أن سنده محتمل للإرسال، حيث رواه الكلينى عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن بعض أصحابه أظنه محمد ابن عبد الله بن هلال أو على بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم.

لكن لا- يبعد ظهوره فى أن المظنون هو كون الراوى محمد بن عبد الله و الموهوم كونه على بن الحكم مع الجزم بروايه أحد الرجلين له، لا- أن المظنون كون الراوى أحد الرجلين مع احتمال كونه شخصا ثالثا، ليكون مرسلا. و حيث كان محمد بن عبد الله من رجال كامل الزياره و على بن الحكم ثقة، كبقية رجال السند، كان الاعتماد عليه قريبا جدا.

مضافا إلى تأيده بمعتبره إسماعيل بن الفضل: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن

(١) المائدة: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب العدد من كتاب الطلاق حديث: ١.

بل قيل: انه من الكبائر (١). بل الأحوط وجوبا ترك إدخال بعض الحشفه

رجل أتى أهله و هي حائض. قال: يستغفر الله و لا يعود. قلت: فعليه أدب؟ قال:

نعم، خمسة و عشرون سوطا ربع حد الزانى و هو صاغر، لأنه أتى سفاحا» (١)، و نحوه خبر محمد بن مسلم «٢»، لظهورهما فى كون الحرمة من سنخ حرمة السفاح التى يشترك فيها الرجل و المرأة.

كما قد يستفاد من قوله عليه السلام فى صحيح خلف المتقدم: «فلتق الله، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة و ليمسك عنها بعلمها ...» (٣)، حيث لا يبعد ظهوره فى كون إمساك بعلمها عنها مقتضى تقواها لله تعالى.

و كذا ما تضمن أن المستحاضه تنظر أيامها فلا تصلى فيها و لا يقربها بعلمها، أو أنها تستظهر ثم يأتيها بعلمها، لظهوره فى أن حرمة و طء الزوج لها من أحكامها التى لأجلها يجب عليها طريقا الرجوع للوظيفه الظاهرية فى الحيض، لا- من الأحكام المختصة بالزوج التى يجب عليه فقط الرجوع فيها للوظيفه الظاهرية، و لو كانت هى اختيارها.

و لعله بلحاظ ذلك أو نحوه قال سيدنا المصنف قدس سره بعد ذكر خبر محمد ابن مسلم الأول: «و ربما يستفاد من غيره بعد سبر النصوص. و لا سيما بملاحظه مرتكزات المشرعه من بنائهم على حرمة عليها ذاتا، لا من باب المعاونه».

(١) كما فى كشف اللثام. و هو الظاهر ممن حكم بكونه موجبا للفسق، كما فى التذكرة و عن جماعه، بل نفى الريب فيه فى المدارك، و نفى الإشكال فيه فى الجواهر، لما تقدم فى المسأله الثامنه و الشعيرين من مباحث التقليد من أن ظاهر الأصحاب- كما هو صريح جمله منهم- عدم قرح الصغائر فى العدالة.

هذا، و قد تقدم فى المسأله المذكوره أن المعيار فى كون الذنب من الكبائر عده منها فى النصوص، أو ورود الوعيد عليه بالنار فى الكتاب المجيد و السنه الشريفه، أو

(١) الوسائل كتاب الحدود و التعزيرات باب: ١٣ من أبواب بقيه الحدود و التعزيرات حديث: ٢.

(٢) الوسائل كتاب الحدود و التعزيرات باب: ١٣ من أبواب بقيه الحدود و التعزيرات حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

كونه أكبر أو مساويا لبعض أفراد أحد القسمين، و الكل غير ثابت في المقام.

نعم، قد يستفاد من معتبره إسماعيل بن الفضل المتقدمه و خبر محمد بن مسلم أنه من سنخ السفاح الذي هو من الكبائر.

لكنه يشكل: بأن مقتضى تحديد تعزيره بأنه ربع حد الزانى كون حرمة بمرتبته ضعيفه بالإضافة إلى السفاح و إن كانت من سنخها، و من الظاهر أن مقتضى ما تضمن عدّ الزنا من الكبائر إرادته الزنا ذى الحرمة التامة، لا مطلق ما كان مسانخا له موضوعا أو حكما و إن لم يبلغ مرتبته. و لبعض ما ذكرنا تنظر فيه فى المستند.

(١) ففى الجواهر أنه قد يظهر من كاشف الغطاء تعميم وجوب الكفاره لإدخال بعض الحشفه و قد استدل سيدنا المصنف قدس سره لعموم التحريم له بما تضمن النهى عن الإيقاب و الأمر باتقاء موضع الدم و الفرج و القبل و نحوها مما يشمل بإطلاقه إدخال بعض الحشفه. قال: «و اعتبار التقاء الختائين فى وجوب الغسل للجنابه لا يوجب تقييد ما ذكر».

لكن ما تضمن النهى عن الإيقاب هو صحيح عمر بن يزيد: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما للرجل من الحائض؟ قال: ما بين أليتيها و لا يوقب» «١»، و هو ظاهر فى الإيقاب فى الدبر، لظهوره فى الاستثناء مما بين الأليتين، و لأنه المحتاج للبيان، أما الإيقاب فى القبل فوضوح تحريمه لأنه المتيقن من جميع الأدله يغنى عن التنبيه له، كما لا مناسبه لذكره بعد تحليل ما بين الأليتين.

و لزوم رفع اليد عنه لما دل على انحصار الحرمة بالقبل - لو تم - لا- يكون بحمله على الإيقاب فى القبل، بل بحمله على شدة الكراهه. على أنه لو حمل على الإيقاب فى القبل فوضوح حرمة قرينه على عدم كون ذكره لبيان تحريمه ليكون له إطلاق يشمل

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٨.

و أما وطؤها في الدبر فالأحوط وجوبا تركه (١).

إدخال بعض الحشفه، بل للتأكيد على اجتنابه مع المفروغيه عن تحريمه، فلا يكون له إطلاق من هذه الجبهه.

و منه يظهر الحال فيما تضمن اتقاء موضع الدم أو القبل أو الفرج، كيف و لو كان له إطلاق لكان اللازم حرمة مسه من دون إدخال أصلا، و لا يظن منهم البناء عليه أو فهمه من الأدله. على أن ظاهر جمله مما تضمن ذلك إرادته الحرمة من حيثيه الموضع من جسد المرأه من دون نظر لكيفيه المباشره، ليشمل بإطلاقه المس أو إدخال بعض الحشفه، كما يناسبه وروده فيه جوابا عن السؤال عما يحل للرجل من الحائض، الظاهر في إرادته ما يحل من جسدها، لا من مباشرتها.

فيتجه الاقتصار في المباشره على المتيقن و هو إدخال تمام الحشفه، لأنه المعهود منها عرفا، بل شرعا، لكونه سبب الجنابه التي هي أظهر آثار المباشره، مؤيدا بظهور نصوص ديه قطع الذكر في كون الحشفه هي المعيار في أدائه لوظيفته، لجعل قطعها معيارا في ثبوت الديه كامله «١». فتأمل جيدا.

(١) كأنه لدعوى دخوله في إطلاق الاعتزال في الآيه الشريفه، و إطلاق الفرج المستثنى مما للرجل من الحائض في جمله من النصوص الآتي بعضها. لكن سبق في مسأله الوطء في الدبر من مباحث الجنابه الإشكال في عموم الفرج للدبر، و لا سيما في المورد، لأن المناسب للحيض المنع عن موضعه لا غير.

بل في صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يأتي المرأه فيما دون الفرج و هي حائض. قال: لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضع» «٢». فإن السؤال فيه و إن كان عن إتيانها فيما دون الفرج، إلا أن قوله عليه السلام: «إذا اجتنب ذلك الموضع» ظاهر في انحصار الحرمة بموضع واحد معهود، و ليس هو إلا القبل.

(١) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب ديات الأعضاء.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٦.

و به يخرج عن إطلاق الاعتزال فى الآيه الشريفه لو تم شموله للوطء فى الدبر و لم ينصرف لخصوص الوطء فى القبل، لمناسبه الحيض، و للتعليل بأنه أذى، و لا سيما مع معلوميه عدم إرادته معناه الحقيقى المقابل لمطلق الاتصال و الملامسه.

و أظهر منه فى ذلك مرسل ابن بكير عنه عليه السلام: «قال: إذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم» (١)، و حديث عبد الملك بن عمرو: «سألت أبا عبد الله عليه السلام ما لصاحب المرأة الحائض منها؟ فقال: كل شىء ما عدا القبل منها بعينه» (٢). و إن أشكال الأول بالإرسال، و الثانى بعدم النص على وثاقه عبد الملك، غايه ما ورد فيه أنه روى هو عن الصادق عليه السلام أنه يدعو له دعاء مهتم به (٣)، و حجيه الروايه فرع وثاقته.

فالعمده فى الجواز صحيح هشام بن سالم مؤيدا بالخبرين المذكورين. و لذا صرح بعضهم بالجواز، بل هو ظاهر جمله من الأصحاب، حيث خصوا التحريم بموضع الدم، و فى الجواهر: «على المشهور فى الجملة شهره كادت تكون إجماعا»، بل ظاهر التبيان و مجمع البيان الإجماع على اختصاص التحريم بموضع الدم، و فى الجواهر أنه ادعى هنا الإجماع المركب على عدم الفصل بين الدبر و غيره مما بين السره و الركبه عدا القبل.

نعم، سبق ظهور صحيح عمر بن يزيد فى النهى عن الوطء فى الدبر. و حمله على الوطء فى القبل بقريته ما سبق بعيد. فلا بد إما من حمله على الكراهه محافظه على ما تضمن انحصار الحرمة بالوطء فى القبل، أو إبقائه على ظهوره فى الحرمة مع حمل الحصر المذكور على الحصر الإضافى فى قبالة الاستمتاع بظاهر الجسد، لانصراف الأسئلة إليه بعد كون الوطء فى الدبر أمرا مغفولا عنه غير متعارف و لا معهود و الأول أنسب بملاحظه المناسبه الارتكازيه بين الحكم و الموضوع و بالنظر لما سبق من الأصحاب.

و إن كان الأمر غير خال عن الإشكال.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) رجال الكشى: ٣٣٢ طبعه النجف الأشرف.

و لا بأس بالاستمتاع بغير ذلك (١)، و إن كره بما تحت المئزر مما بين السره

(١) هذا فى الجملة مما لا إشكال فىه، فلا يجب اعتزالها رأسا إجماعا بينما قد استفاضت دعواه فى كلماتهم، بل فى جملة منها أنه إجماعى بين المسلمين و أنه لا خلاف فى جواز الاستمتاع بها فوق المئزر.

و النصوص به متظافره قد تقدم بعضها و يأتى بعضها. و لأجل ذلك يلزم حمل الاعتزال فى الآيه الشريفه على الكنايه عن ترك الوطء فى القبل أو مطلقا، لا- على المعنى الحقيقى، لاستلزامه تخصيص الأكثر. و أما حمل المحيض فيها على موضع الحيض- كما ذكره جماعه- فهو مخالف لظاهر الآيه جدا، بل ظاهرها أنه مصدر ميمى بمعنى الحيض، لأنه الذى يسأل عنه و يجهل حكمه، و المناسب للوصف بالأذى، و لجعله ظرفا للاعتزال، لا- متعلقا له. كما أن ما قد يظهر من المنتهى من التفكيك بين صدرها و ذيلها، بحمل المحيض فى الأول على الحيض و الثانى على موضعه، بعيد جدا.

هذا، و فى صحيح عبد الرحمن أو موثقه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ما يحل له من الطامث؟ قال: لا شىء حتى تطهر» (١). لكنه لا ينهض فى قبال ما سبق.

و ربما حمل على خصوص الوطء فى القبل أو مطلقا. و هو بعيد، لاستبعاد السؤال عنه بعد كون تحريمه متيقنا من الآيه و غيرها، كما أنه لا يناسب التركيب اللفظى للكلام.

و مثله حمله على التقية، لما سبق من دعوى اتفاق المسلمين على جواز الاستمتاع فى الجملة. و من هنا كان الأقرب حمله على الكراهه.

و مثله فى ذلك موثق حجاج الخشاب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النفساء ما يحل لزوجها منها؟ قال: تلبس درعا ثم تضطجع معه» (٢)، فإن الدرع هو القميص على ما ذكره غير واحد من اللغويين. و لعله لذا أطلق فى اللمعه كراهه الاستمتاع بغير القبل، و إن ذكر فى الروضه أن المعروف من مذهب الأصحاب كراهه

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

و الركبه (١)، بل الأحوط استحبابا الترك.

و إذا نقت من الدم جاز وطؤها و إن لم تغتسل (٢)، و لا يجب غسل

ما بين السره و الركبه لا غير.

(١) و لا يحرم على المعروف من مذهب الأصحاب، و نسبه في المعتبر لجمهورهم، و في التذكرة و جامع المقاصد و الروض و محكى المختلف و غيره إلى المشهور، و في المنتهى إلى أكثر علمائنا، بل صريح الخلاف الإجماع عليه، كما هو ظاهر ما سبق من التبيان و مجمع البيان. و عن المرتضى التحريم.

و استدلل له بصحيح الحلبي: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض و ما يحل لزوجها منها. قال: تترز بإزار إلى الركبتين و تخرج سرتها، ثم له ما فوق الإزار» (١)، و قريب منه موثق أبي بصير (٢).

لكن لا بد من حملهما على الكراهه، للنصوص المتضمنه انحصار التحريم بالقبل - و قد تقدمت - و المتضمنه انحصاره بالفرج، كموثق معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الحائض ما يحل لزوجها منها؟ قال: ما دون الفرج» (٣)، و غيره (٤)، و صحيح عمر بن يزيد المتقدم المصرح بتحليل ما بين الألتين، و معتبره عمر بن حنظله: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما للرجل من الحائض؟ قال: ما بين الفخذين» (٥)، و لذا كان المعروف بين الأصحاب الكراهه.

بل قرب في الحدائق حمل الموثقين على التقية، لأن العامه بين قائل بالحرمة و قائل بالكراهه. لكن لا مجال له بعد كون الكراهه مقتضى الجمع العرفي.

(٢) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه الإجماع صريحا في الانتصار و الخلاف و الغنيه، و ظاهرا في التبيان و السرائر و مجمع البيان و كشف اللثام و محكى أحكام الراوندى، و عن شرح المفاتيح أنه لا قائل بالتحريم من الشيعة. لكن

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٢، ٣، ٤، ٩، ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٢، ٣، ٤، ٩، ٧.

(٥) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٢، ٣، ٤، ٩، ٧.

نسب للمشهور في التذكرة و جامع المقاصد و محكى المختلف و غيره، و للأشهر في الروض و محكى الذكرى، و للأكثر في المنتهى.

و قد نسبوا الخلاف للصدوق، و كأنه لقوله في الفقيه: «و لا يجوز مجامعه المرأه في حيضها، لأن الله عز و جل نهى عن ذلك فقال: **وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ** يعنى:

بذلك الغسل من الحيض، و نحوه في المقنع و الهدايه. إلا أنه صرح بعد ذلك في الفقيه و المقنع بالاكْتفاء بغسل الفرج مع شبق الزوج، و في الهدايه بالاكْتفاء به مع استعجاله.

و هو يناسب حمل التعميم لما بعد الطهر قبل الغسل على الكراهه، حيث يبعد جدا ارتفاع التحريم بالشبق و الاستعجال.

فما في محكى المختلف من نسبه المنع له إلا أن تغلبه الشهوه فيأمرها بغسل فرجها و يطؤها، بعيد. و أشكل منه ما في كلام غيره من نسبه المنع إليه من دون تنبيه إلى الاستثناء، مع تصريحه به.

و كيف كان، فيدل على الجواز جملة من النصوص، كموثق على بن يقطين عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «سألته عن الحائض ترى الطهر أيقع فيها [عليها].

يب. بها. صا] زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا بأس، و بعد الغسل أحب إلى» «١»، و موثق عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله عليه السلام أو عن بعض أصحابنا عن على بن يقطين عنه عليه السلام «٢» قال: إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء» «٣»، و مرسل عبد الله بن المغيرة عن العبد الصالح عليه السلام: «في المرأه إذا طهرت من الحيض و لم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل، و إن فعل فلا بأس به. قال: تمس الماء أحب إلى» «٤».

نعم، في موثق أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: سألته عن المرأه كانت طامثا فرأت

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٢) فقد رواه بالوجه الأول في الاستبصار، و بالثاني في التهذيب، فيكون مرسلًا. لكنه لا يخلو عن بعد، لأن عبد الله بن بكير أعلى من على بن يقطين طبقه، فكيف يروى عنه بواسطه، و لا سيما مع ما ذكره النجاشى من أن أصحابنا ذكروا أنه لم يرو على بن يقطين عن الصادق (ع) إلا حديثًا واحدًا. (منه عفى عنه).

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٤.

ص: ٢٤

الطهر أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: لا حتى تغتسل. قال: و سألته عن امرأه حاضت في السفر ثم طهرت فلم تجد ماء يوماً أو اثنين أ يحل لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل؟ لا يصلح حتى تغتسل» (١)، و في موثق سعيد بن يسار عنه عليه السلام: «قلت له:

المرأة تحرم عليها الصلاة ثم تطهر فتوضأ من غير أن تغتسل، أ فلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال: لا حتى تغتسل» (٢)، و قريب منهما ما يدل على اعتبار التيمم عند عدم الماء و غيره مما يأتي.

لكن يتعين حملها على الكراهه التي يدل عليها بعض نصوص الجواز. و ربما حملت على التقيه، لموافقته للمشهور بين العامة، بل لم ينقل القول بالجواز مطلقاً عنهم، و إنما حكى عن أبي حنيفة الجواز مع انقطاع الدم على أكثر الحيض. و هو و إن كان قريباً إلا أن مقتضى الجمع العرفي الأول. على أنه لا أثر له بعد ظهور بعض نصوص الجواز في الكراهه.

و أما الجمع بين الطائفتين بالتفصيل بين شبق الزوج و عدمه - كما سبق عن المختلف حكايته عن الصدوق - لصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام:

«في المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض في آخر أيامها. قال: إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسه إن شاء قبل أن تغتسل» (٣). فهو بعيد جداً، لما أشرنا إليه من بعد ارتفاع التحريم بالشبق، خصوصاً مع إمكان سد الحاجه بالتفخيذ و نحوه، فجعله دليلاً على الكراهه أنسب. و لا سيما مع إباء قوله عليه السلام في حديث ابن بكير: «إن شاء» عن الحمل المذكور. فلا مخرج عما ذكره الأصحاب.

هذا، و أما الآيه الشريفه فعلى قراءه: «يطهرن» بالتشديد يتطابق الصدر و الذيل في الدلاله على النهى عن الوطء قبل الغسل. و يتعين حمله على الكراهه، لما تقدم من النصوص. و يختص بالتحريم قوله تعالى: فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ. و هو المناسب للتعليل بالأذى المختص ارتكازاً بالحيض. و لا مانع من التفكيك بينه و بين

(١) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب الحيض حديث: ١.

ما بعده فى الإلزام بعد أن كانا جمليتين مختلفتي الموضوع.

و على قراءته بالتخفيف يكون مقتضى مفهوم الغايه فى الصدر عدم النهى عن الوطء قبل الغسل، و مقتضى مفهوم الشرط فى الذيل النهى عنه. و ما فى الروض من أن الطهر بالتخفيف حقيقه شرعيه فى الطهارات الثلاث، و هى مقدمه على الحقيقه اللغويه. كما ترى، لأن الذى يطلق على الطهارات الثلاث هو الطهاره، لا الطهر، و إطلاق الطهاره عليها تابع لاصطلاح فقهي، لا لوضع شرعى. كيف و قد شاع فى النصوص التى هى متأخره عن الآيه كثيرا إطلاق الطهر على ما يقابل الحيض، تبعا لمعناه اللغوى و العرفى. و من هنا لا بد من الجمع بين الصدر و الذيل.

و من البعيد جدا تنزيل أحدهما على الآخر بحمل الطهر فى الصدر على الغسل، أو حمل التطهر فى الذيل على انقطاع الدم، لعدم مألوفيه كل منهما فى الاستعمالات، و لظهور اختلاف هيتئهما فى اختلاف معناهما.

و من هنا ربما يجمع بينهما بأحد وجهين:

أولهما: إلغاء مفهوم الغايه فى الصدر، كى لا ينافى الذيل. و يتعين حملهما على الكراهه، كما سبق فى قراءه التشديد.

ثانيهما: حمل خصوص الذيل على بيان ارتفاع مطلق المرجوحيه و لو كانت تنزيهيه، لا خصوص الحرمه، مع المحافظه فى الصدر على مفهوم الغايه و على ظهوره فى الحرمه تأكيدا لقوله تعالى: **فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ**.

و استقرب سيدنا المصنف قدس سره الأول. لكن يبعد جدا إلغاء مفهوم الغايه، و لا سيما بعد ظهور سوق الجمله تأكيدا لما قبلها و مطابقته لمقتضى التعليل بالأذى.

و من هنا لا- يبعد كون الأقرب الثانى. لو لم يكن هو الظاهر من الآيه بنفسها مع قطع النظر عن النصوص المتقدمه، لما فيه من المحافظه على خصوصيه الحيض فى الحكم المناسبه لأخذه فى موضوعه، و لجعل الغايه الطهر، و لتعليله بالأذى، و لتعليل الذيل بما يناسب ارتفاع الكراهه أو حدوث الرجحان لا مجرد ارتفاع الحرمه،

و هو قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ.

و أما ما يظهر من غير واحد من توجيه الآيه بحمل التطهر فى الذيل على غسل الفرج أو الوضوء. فهو إنما ينفع لو قيل بوجوب أحدهما قبل الوطء، أما لو بنى على عدم وجوب أحدهما كان خروجاً عن الظاهر من غير فائده. فلاحظ.

بقى شىء، و هو أنه لو تعذر الغسل ففى قيام التيمم مقامه فى ارتفاع الحرمة أو الكراهه به- كما فى الفقيه و فى الدروس و جامع المقاصد و عن المذكورى و ظاهر المنتهى- أو عدم قيامه مقامه، بل ترتفع الحرمة أو الكراهه من غير تيمم- كما يظهر من محكى نهايه الأحكام- أو لا ترتفع بالتيمم، وجوه:

و الأول مقتضى معتبره أبى عبيده الآتية و روايه عمار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن المرأه إذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها؟ قال: نعم» (١).

و هو مقتضى إطلاق قوله عليه السلام فى موثق عبد الرحمن أو صحيحه فى المستحاضه: «و كل شىء استحل به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت» (٢).

نعم، مقتضى موثق أبى بصير المتقدم الثالث. و قريب منه موثق عبد الرحمن أو صحيحه (٣). لكن يتعين الجمع بين الطائفتين بحمل الثانيه على الكراهه مع التيمم لو قيل بالحرمة بدونه، و على خفتها لو قيل بالكراهه بدونه، كما يناسبه التعبير فيه بقوله عليه السلام: «لا يصلح». و هو المناسب أيضاً لكون التيمم بدلاً اضطرارياً. و منه يظهر أن أضعف الوجوه الثانى. فلاحظ.

هذا، و لا مانع من إيقاع التيمم بداعى رفع كراهه الوطء أو حرمة، لأنه من الدواعى القريبه الكافيه فى صحه الطهارات، على ما تقدم نظيره فى المسأله السابعه و التسعين من فصل غايات الوضوء. فراجع.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(١) كما فى ظاهر السرائر و صريح المعبر و المنتهى و جامع المقاصد و محكى الذكرى و البيان، كما هو الظاهر من كل من أهمل التعرض له، كما فى الإرشاد و اللمعه و غيرهما، و كذا من لم يتعرض لحكم الوطء قبل الغسل و اقتصر على تحريم وطء الحائض، كما فى المبسوط و الاقتصاد و الشرائع، و نسبه فى الروض لأكثر القائلين بجواز الوطء قبل الغسل، و فى محكى شرح المفاتيح إلى المشهور.

خلافًا لظاهر الأمر به فى كلام جملة من الأصحاب، كما فى المقنعه و النهايه و الغنيه و المراسم و السرائر و القواعد و ما تقدم من الصدوق، بل هو صريح بعضهم، بل فى كشف اللثام أنه ظاهر الأكثر، و فى مفتاح الكرامه أنه ظاهر أكثر كتب الأصحاب.

و يستدل له بصحيح محمد بن مسلم المتقدم و معتبره أبى عبيده: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض ترى الطهر و هى فى السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة. قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تميم و تصلى. قلت: فيأتيها زوجها فى تلك الحالة؟ قال: نعم، إذا غسلت فرجها و تيممت فلا بأس» (١).

و قد استشكل سيدنا المصنف قدس سره فى الصحيح بأنه إنما يكون ظاهرًا فى الوجوب لو كان من قبيل الأمر بالتبليغ، كى يكون الأمر شرعيًا، و هو غير ظاهر، بل هو نظير أمر الولي الصبي بالعبادات. نعم، يدل على الرجحان، و هو أعم من الوجوب.

كما استشكل فيهما معا بأن الحكم المشروط بغسل الفرج هو المشروط بشيق الزوج أو التيمم، و هو الجواز بلا كراهه أو مع خفتها، فلا يدل على ثبوت الحرمة بدون غسل الفرج، بل المتيقن الكراهه، فلا مخرج عما تقتضيه المطلقات من عدم وجوب غسل الفرج.

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

لكن الأول إنما يتوجه على ما فى المستند من دعوى وجوب غسل الفرج نفسياً، و الظاهر عدم إرادته فى المقام و إن نسبه لبعضهم فى المستند، بل المراد هو الوجوب العقلى لتحليل الوطء، نظير وجوب الغسل لمس المصحف، و لا- ريب فى ظهور الصحيح فيه، لأن تعقيب الأمر بغسل الفرج بالترخيص فى الوطء ظاهر فى توقف الترخيص عليه.

نظير ما ورد فى وطء الرجل جاريتة التى زوجها من عبده، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: إذا زوج الرجل عبده أمته ثم اشتهاها قال له: اعتزلها، فإذا طمئت وطأها ...» (١)، فإن أمر العبد باعتزالها و إن لم يكن من قبيل الأمر بالتبليغ إلا أنه ظاهر فى توقف حل وطء المولى للجارية عليه.

و أما الثانى فيندفع: بأن ظاهر الصحيح كون الشبق رافعا للكراهة أو مخففا لها من حيثه عدم الغسل مع توقف الحل حينئذ على غسل الفرج، لا- فى أن الحل من دون كراهة موقوف على كل من الشبق و غسل الفرج، كى يكون مجملا من حيثه ما يتوقف على غسل الفرج، و أنه أصل الحل أو ارتفاع الكراهة.

مثلا- إذا ورد: إن رأى الجنب مصحفا ملقى على الأرض فليتوضأ ثم له رفعه قبل أن يغتسل، كان ظاهرا فى توقف حل حمل الجنب للمصحف على الوضوء، و إن كان تعرض المصحف للإهانة رافعا لكراهة حمل الجنب للمصحف.

على أن الإشكال المذكور لو تم مختص بالصحيح الظاهر فى رافعيه الشبق للكراهة، لما سبق من استبعاد رافعيته للحرمة، و لا مجال له فى حديث أبى عبيدة، لظهوره فى توقف الحل على كل من التيمم و غسل الفرج، و قيام الدليل الخارجى على عدم توقفه على التيمم، بل هو رافع للكراهة لا يوجب رفع اليد عن ظهوره فى توقف الحل على غسل الفرج. فتأمل.

فالعمدة فى وجه حمل الحديثين على الكراهة عدم التنبيه على غسل الفرج فى

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء حديث: ٢.

(مسأله ١٧): الأحوط وجوباً للزوج دون الزوجه (١) الكفاره عن الوطء (٢) فى أول الحيض بدینار، و فى وسطه بنصف دینار، و فى

النصوص الداله على عدم وجوب الغسل مع شده الحاجه للتنبيه عليه. و إن كان فى بلوغ ذلك حدّ القرينيه إشكال.

نعم، التعبير بعدم مس الماء فى حديث عبد الله بن المغيرة صالح للقرينيه، لو لا الإشكال فيه بالإرسال. كما أن الظاهر من غسل الفرج هو تطهيره من نجاسه دم الحيض، و من البعيد جدا اعتبار ذلك فى حلّ الوطء، و لذا لا يظن بأحد البناء على وجوب تطهيره منه لو تنجس به بعد ذلك، و الفرق بين النجاسه المتصله بالحيض و النجاسه الطارئه بعد النقاء بعيد جدا. إلا أن فى صلوح ذلك لرفع اليد عن ظاهر الأمر فى الحديثين و حمله على الاستحباب إشكالا. فلا يترك الاحتياط.

هذا، و فى التبيان حمل التطهر فى الآيه على الوضوء، و ظاهره وجوبه قبل الوطء، بل ظاهره الإجماع عليه، و حيث كان مخالفا لظاهر الآيه كان حملها عليه و التكليف به محتاجا إلى دليل، و هو مفقود. إلا أن يريد به غسل الفرج، لأنه المذكور فى صدر كلامه، فيبتنى على ما سبق.

و مثله ما يظهر من مجمع البيان و عن أحكام الراوندى من وجوب أحد الأمرين من الوضوء و غسل الفرج، بل يظهر من الأول أنه إجماعى. و كذا ما عن محكى الجامع من وجوبهما معا.

مسأله ١٧ كفاره وطء الحائض

إشاره

(١) كما صرح به غير واحد و ادعى فى الروض الإجماع عليه. لاختصاص النصوص بالزوج.

(٢) حيث ذهب إلى وجوبها فى الفقيه و الهدايه و المقنع و المقنعه و التهذيب و الاستبصار و التبيان و الاقتصاد و طهاره المبسوط و إشاره السبق و الوسيله و المراسم و السرائر و عن مصباح المرتضى و الجمل و العقود و الجامع و ظاهر كشف الرموز

و الدروس و المسالك، و إن لم يتضح صدق النسبه للأخيرين، و جعله أحوط القولين فى الشرائع، و أحوط الروايتين فى النافع، كما جعل الوجوب احتياطيا فى اللمعه.

و هو المشهور مطلقا كما فى الدروس و الروض و كشف اللثام، و بين المتقدمين، كما فى الحدائق، و مذهب الأكثر، كما فى التذكرة و جامع المقاصد و محكى الذكري و شرح الجعفريه، بل فى الانتصار و الخلاف و الغنيه الإجماع عليه، و فى مفتاح الكرامه أنه قد يحصل اتفاق قداماء الأصحاب عليه.

لكن لا- مجال له بعد حكاية الشيخ فى نكاح المبسوط عن أصحابنا الخلاف و قول بعضهم بالاستحباب و اختاره فيه و فى النهايه- فى مبحث الحيض، و إن كان مقتضى إطلاقه فى كتاب الكفارات الوجوب-، و جرى عليه فى المعتمد و التذكرة و المنتهى و الإرشاد و القواعد و الإيضاح و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المدارك و كشف اللثام و الوسائل و محكى التحرير و المختلف و التلخيص و حاشية الإيضاح و حواشى الشهيد و فوائد الشرائع و الجعفريه و الموجز و مجمع البرهان و شرح المفاتيح و ظاهر الذكري و البيان و غيرها، و فى الحدائق أنه المشهور بين المتأخرين، و عن شرح المفاتيح نسبه لأكثرهم.

و منشأ ذلك اختلاف الأخبار، فقد تضمن جملة منها ثبوت الكفاره، كروايه داود بن فرقد عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى كفاره الطمث أنه يتصدق إذا كان فى أوله بدينار، و فى وسطه نصف دينار، و فى آخره ربع دينار. قلت: فإن لم يكن عنده ما يكفر؟»

قال: فليصدق على مسكين واحد، و إلا استغفر الله و لا يعود، فإن الاستغفار توبه و كفاره لكل من لم يجد السبيل إلى شىء من الكفاره» «١»، و قريب مما فى صدره مرسل المقنع «٢»، بل لعله هو منقولاً بالمعنى.

و صحيح محمد بن مسلم: «سألته عن امرأته و هى طامث. قال: يتصدق بدينار و يستغفر الله تعالى» «٣»، و خبره: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يأتى المرأه و هى

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

حائض قال: يجب عليه في استقبال الحيض دينار و في استدياره نصف دينار ...» (١)،

و موثق أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: من أتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به» (٢)، و موثق الحلبى عنه عليه السلام: «فى الرجل يقع على امرأته و هى حائض ما عليه؟ قال: يتصدق على مسكين بقدر شبعه» (٣)، و صحيحه: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته و هى حائض. قال: إن واقعها فى استقبال الدم فليستغفر الله و ليتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقوت كل رجل منهم ليومه، و لا يعد، و إن كان واقعها فى إديار الدم فى آخر أيامها قبل الغسل فلا شىء عليه» (٤)، و مرسل على ابن إبراهيم: «قال الصادق عليه السلام: من أتى امرأته فى الفرج فى أول أيام حيضها فعليه أن يتصدق بدينار، و عليه ربع حد الزانى خمسه و عشرون جلده، و إن أتاها فى آخر أيام حيضها فعليه أن يتصدق بنصف دينار و يضرب اثنتى عشره جلده و نصفاً» (٥).

كما تضمن بعضها نفي الكفاره، كصحيح العيص: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته و هى طامث. قال: لا يلتمس فعل ذلك و قد نهى الله أن يقربها.

قلت: فإن فعل أ عليه كفاره؟ قال: لا أعلم فيه شيئا، يستغفر الله» (٦)، و موثق زراره عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن الحائض يأتيها زوجها قال: ليس عليه شىء، يستغفر الله و لا يعود» (٧)، و خبر ليث المرادى: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقوع الرجل على امرأته و هى طامث خطأ. قال: ليس عليه شىء، و قد عصى ربه» (٨).

و قد جمع الشيخ قدس سره بين الطائفتين بحمل الأولى على العلم بكون المرأه حائضا و الثانيه على الجهل بذلك بشهاده خبر ليث، بحمل الخطأ فيه على ذلك، مدعيا أن الحكم فيه بأنه قد عصى ربه و الحث على الاستغفار فى الصحيح و الموثق لا ينافى ذلك، و لا يلزم بحملها على العمد، إذ يمكن أن يكون بلحاظ تفريطه فى ترك السؤال.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب بقيه الحدود و التعزيرات حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الكفارات حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٧) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٨) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب الحيض حديث: ٣.

ص: ٣٤

و يشكل ما ذكره بأن الفحص عن الموضوع غير لازم، خصوصا مع كون الحل مقتضى الاستصحاب، أما مع استصحاب الحيض فيجري حكم العمد.

نعم، يمكن حمل الحكم بالمعصية في الخبر على إرادته المعصية الواقعية. و لعله أقرب مما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من حمل الخطأ فيه على الخطيئة. لكن تنزيل الصحيح و الموثق على الخطأ بعيد جدا بعد كونه على خلاف الأصل، و لا سيما مع الأمر فيهما بالاستغفار، و مع قوله في الصحيح: «لا يلتمس فعل ذلك و قد ...» الذي هو كالصريح في صلوح النهي للداعويه، و لا يكون إلا مع العمد، و قوله في الموثق:

«و لا يعود» إذ لا معنى للنهي عن العود في الخطأ و أبعد منه تنزيلهما بقريته الطائفة الأولى على نفى شىء غير الكفاره، أو على صوره عدم قدره على الكفاره، بل هما لا يناسبان السؤال عن ثبوت الكفاره في الصحيح.

و مثله الإشكال في الصحيح و الموثق بما في الجواهر من عدم مقاومتها للإجماعات المتقدمة، و لا سيما مع إعراض من عرفت من الأصحاب عنهما. لاندفاعه بعدم حجيه الإجماع المنقول في نفسه خصوصا ما كان منقولا في الكتب الثلاثة المتقدمة، لكثرة دعاواه فيها في مورد الخلاف، بل شيوعه. و لا سيما مع خروج الشيخ عليه الذي هو أحد نقلته و اعترافه باختلاف الأصحاب الظاهر في سبق الخلاف عليه.

كما لا مجال معه لدعوى الإعراض الموهن للخبرين مع اعتبار سنديهما.

و كذا الإشكال في الطائفة الأولى بأن ما عليه الفتوى منها و هي الرواية الأولى ضعيفه بالإرسال و غيره، لإمكان اندفاعه بانجبارها بعمل الأصحاب، و لا سيما مع ما في المنتهى من اتفاق الأصحاب على صحتها و إن ضعف سندها، و إنما خلافهم في حملها على الوجوب أو الاستحباب.

و دعوى: أنه يحتمل كون ذكر جماعه منهم لذلك لبنائهم على الاستحباب الذي يتسامح في أدلته، و إنما لم ينبهوا لذلك لتعودهم على الاقتصار على ذكر مضامين النصوص.

مدفوعه: بمخالفه ذلك لظاهر جملة منهم و صريح آخرين، و لأن شيوع

التحديد المذكور بينهم دون بقيه التحديدات المذكوره فى النصوص المعتمبره قد يوجب الوثوق باطلاعهم على ما يوجب اعتبارها. فتأمل. و يأتى بقيه الكلام فى ذلك عند الكلام فى مقدار الكفارہ.

و من هنا كان الأقرب الجمع بين الطائفتين بحمل الأولى على الاستحباب، كما يناسبه شدة الاختلاف بينها فى مقدار الكفارہ، بنحو يصعب الجمع العرفى بتنزيلها على التفصيل الذى تضمنه الأول منها، بل يتعذر فى بعضها. و لا سيما مع عدم ظهور الخبر المذكور فى الوجوب، لوروده لبيان مقدار الكفارہ مع المفروغيه عن مشروعيتها، من دون أن يتضمن الأمر بها.

و لا وجه معه لحمل إحدى الطائفتين على التقيه، لأنه فرع استحكام التعارض، بل لا مجال له بعد اختلاف العامه، فقد حكى فى التذكرة القول بالوجوب عن الحسن البصرى و عطاء الخراسانى و أحمد و الشافعى فى القديم، و القول بالاستحباب عن سفيان الثورى و أصحاب الرأى و مالك و الشافعى فى الجديد.

و منه يظهر أنه لو فرض استحكام التعارض كان المتعين التساقط و الرجوع للبراءه، لا ترجيح نصوص الوجوب، بدعوى مخالفتها للعامه. كما لا مجال لدعوى ترجيحها بالشهره لأنها أكثر، لأنها ليست بالنحو الكافى فى الترجيح، و لا سيما مع الاختلاف بينها فى المقدار اختلافا يصعب أو يتعذر معه الجمع. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

هذا، و فى طهاره المبسوط: «و هل الكفارہ واجبه أو مندوب إليها؟ فيه روايتان، إحداهما- و هى الأظهر- أنها على الوجوب، و الثانيه: أنها على الاستحباب».

و ظاهره دلالة بعض الروايات على الاستحباب، و لم أعثر على ذلك عدا ما عن دعائم الإسلام: «و روينا عنهم عليهم السلام: أن من أتى حائضا فقد أتى ما لا يحل له. و عليه أن يستغفر الله و يتوب إليه من خطيئته، و إن تصدق بصدقه مع ذلك فقد أحسن»
«١»

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٤ من أبواب أحكام الحيض حديث: ١.

بناء على أن الذيل من تتمه الرواية لا من المؤلف. وربما يحمل ما في المبسوط على أن الاستحباب مقتضى الجمع بين النصوص كما ذكرنا، لا أنه مقتضى روايه خاصه داله على الرجحان من دون إلزام.

(١) كما جرى عليه جمهور الأصحاب في بيان مقدار الكفاره سواء قيل بوجوبها أم باستحبابها، و ادعى جملهم منهم الشهره على ذلك، و هو معقد الإجماعات المتقدمه المدعات على الوجوب، و عن المهذب البارع دعوى الإجماع عليه أيضا، و ذكر في المعبر اتفاق الأصحاب على اختصاص روايه داود بن فرقد بالمصلحه الراجحه إما وجوبا أو استحبابا، و قال: «فنحن بالتحقيق عاملون بالإجماع، لا بالروايه، لأنه لو لا أحد الأمرين يلزم خروجها عن الإراده، و هو منفي بالاتفاق».

نعم، يظهر التردد فيه من الصدوق، كما اعترف به في الجمله في المعبر و غيره، فإنه و إن اقتصر في نكاح المقنع و الهدايه على ذلك، إلا أنه في الفقيه بعد أن ذكره قال: «و روى أنه إذا جامعها و هي حائض تصدق على مسكين بقدر شبعه»، بل في طهاره المقنع قال: «و إذا وقع الرجل على امرأه و هي حائض فإن عليه أن يتصدق على مسكين بقدر شبعه. و روى: إن جامعها في أول الحيض ...» ثم ذكر مضمون روايه داود بن فرقد. كما قد يظهر من اقتصار الكليني في نوادر الكفارات على صحيح الحلبي فتواه بمضمونه.

و كيف كان، فالوجه فيما في المتن روايه داود بن فرقد مع تنزيل غيرها عليها، فينزل صحيح محمد بن مسلم على أول الحيض، و موثق أبي بصير على وسطه، و موثق الحلبي على تعذر التصديق بالدينار و أبعاضه، حيث تضمنت روايه داود الاكتفاء حينئذ بالصدقه على مسكين واحد.

و أما ما في التهذيب من حمل الموثق على ما إذا كانت قيمته ما يبلغ الكفاره، فغريب.

لكن لا يخفى بعد التنزيلات الأولى أيضا كتعذر التنزيل في صحيح الحلبي و خبر محمد بن مسلم و مرسل علي بن إبراهيم. و هذا ما يؤيد ما سبق من كون الحكم استحبابيا. بل قد يقوى معه احتمال كون ذكر غير واحد من القدماء لمضمون روايه داود ليس لبنائهم على وجوبه، بل لاستحبابه، و لم ينبهوا على ذلك كما لم ينبهوا في كثير من المستحبات التي اثبتوها بلسان نصوصها التي قد تظهر بدوا في الوجوب، و إنما رجحوا روايه داود لأنها أقرب للاعتبار، لأن مبناهم على التسامح في المستحبات.

و من هنا كان المناسب العمل بجميع النصوص و الجمع بينها بالحمل على اختلاف مراتب الفضل أو التخخير، قال في محكي مجمع الفائده و البرهان: «أن الظاهر من التكفير مطلق التكفير، مثل شيع شخص و عشره، كما هو في بعض الروايات، و يكون المذكور مستحبا في مستحب».

(١) كما جزم به في جامع المقاصد و المسالك و المدارك، و هو ظاهر الروضه و عن غيرها. جمودا على مفاد النص.

و يشكل: بأن إطلاق التكليف بالعناوين النقديه كالدينار و الدرهم و التومان و الليره و غيرها ينصرف إلى إرادته الماليه المحفوظه في النقد المسكوك المتداول في مورد تداول النقد المكلف به، لأنها الغرض النوعي من النقود المضروبه، بنحو يكون سببا لإلغاء خصوصياتها عرفا، فإذا كلف في زماننا بالدينار العراقي اجتزأ بدفع ما يساويه من نقد العراق، كنصف دينار، و نصف و ربعين، و عشرين درهما و غيرها، لا من باب التبديل، بل لفهمها من الإطلاق. و يناسبه وروده في النص في سياق نصف الدينار و ربه مع أن الظاهر عدم ضربهما في عصر الصدور. و حملهما على التصديق بالكسر المشاع بعيد جدا، بل المفهوم ما ذكرنا.

و عليه لا يلزم الجمود على الدينار، و لا التعدى لمطلق النقد، فضلا عن كل ما يساويه في قيمه و لو من غير النقد. و كأن هذا هو مراد جمله ممن وصف الدينار بما

يكون قيمته عشره دراهم جيد، حيث وصفه بذلك جماعه كثيره كالشيخين و العلامه و غيرهم، بل فى جامع المقاصد أنه المعروف من مذهب الأصحاب، فلا يبعد أن يكون مراد جمله منهم جواز دفع الدراهم، لأنها بقدره فى البلاد الإسلاميه التى يتعارف فيها استعمال الدينار، كما احتمله منهم فى كشف اللثام و نسبه صريحا للجامع، لا أن مرادهم تقييد الدينار بها بحيث لا يجب دفعه بتمامه لو زادت قيمته عليها، و لا يجزى لو نقصت قيمته عنها، فإنه بعيد جدا، و لا أن مرادهم مجرد تعريفه بذلك، لبيان وجوب كون الدينار ذهبا خالصا بوزن مثقال، لأن التصريح بذلك أخصر و أفيد.

و منه يظهر أنه لا مجال لما ذكره جماعه كثيره من إطلاق عدم أجزاء دفع القيمه، و لا لما ذكره سيدنا المصنف قدس سره و سبقه إليه فى المنتهى و محكى التحرير و نهايه الأحكام من الاكتفاء بالذهب غير المسكوك. قال قدس سره: «إذا كانت قرينه السياق مانعه من حمل الدينار على خصوص المسكوك يدور الأمر بين حمله على القيمه و حمله على المقدار من الذهب، و الثانى أولى، لأنه أقرب إلى الحقيقه و إلى الاحتفاظ بخصوصيه الذهب، فيكون هو المتعين».

و فيه: أن الأقربيه للحقيقه و الاحتفاظ بخصوصيه الذهب لا تصلح قرينه فى المقام ما لم ترجع للأقربيه ذهنيا، و هى ممنوعه بعد ما ذكرنا. و أضعف منه ما فى المنتهى من تناول الاسم للذهب المضروب و غيره. لأن اختصاصه بالمضروب من الواضحات، و التعدى لما ذكرنا للخصوصيه التى أشرنا إليها آنفا، لا لعموم الاسم له.

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره بعد أن جزم بعد أجزاء القيمه اختيارا: «ثم إنه لو تعذر الدينار فلا كلام فى الاجتزاء بالقيمه، و العمده فيه الإجماع المذكور. و لولاه أشكال الحكم، لأن قاعده الميسور على تقدير تماميتها كليه فاقضائها و جوب القيمه غير واضح، لعدم صدق الميسور على القيمه».

و ما ذكره قدس سره فى محله، لأن قيمه الشئ ارتكازا بدل عنه لا ميسور منه. على أن

القاعده غير تامه، كما أشرنا إليه غير مره.

هذا، و فى جامع المقاصد: «و مع تعارض القيمه و التبر يحتمل التخيير، و ترجيح التبر لقربه من المنصوص».

وفيه- مع ما سبق من الإشكال فى الترجيح بالقرب من المنصوص-: أن التبر و إن كان أقرب من حيثه الماهيه و الحقيقه، إلا أن القيمه أقرب من حيثه الماليه، التى هى أنسب ارتكازا بالملاحظه فى أمثال المقام مما يكون التكليف فيه بالمال، بل حيث كان أصل التعدى عن الدينار مع تعذره من جهه الإجماع فالظاهر من حال المجمعين تعيين القيمه، و إنما ذهب من ذهب للاكتفاء بالذهب لتخيل كونه فى عرض الدينار، كما سبق. فتأمل.

نعم، يقع الكلام فى الاجتزاء بكل ما يساوى الدينار فى الماليه أو بخصوص النقد، قد ينسب لظاهر كلماتهم الأول. لكنه لا يخلو عن إشكال، لانصراف القيمه إلى النقد دون غيره بل هو مساو للمضمون فى القيمه، لا قيمه له. و لا أقل من لزوم الاقتصار على المتيقن. اللهم إلا- أن يدعى أن المرجع البراءه، بناء على ما يأتى من احتمال التكليف بالقيمه مع التعذر، لا بالدينار و القيمه مسقطه له. فتأمل.

هذا، و بناء على ما سبق منا يتجه التخيير بين الدينار الذهب المضروب و الدراهم، و مع تعذرهما- كما فى عصورنا- ينتقل للقيمه بالنقد، و المتيقن الاقتصار على نقد البلاد التى تدفع بها الكفاره أو تجب فيها- على ما يأتى نظيره فى وقت القيمه- أما نقد غيرها فهو فيها كسائر أفراد العروض الأخرى، فيجرى فيه ما سبق فيها.

(١) لأنه وقت الانتقال إليها، بناء على ما هو الظاهر من إمكان انشغال الذمه وضعا- الذى هو بمعنى الضمان- بالمتعذر، بلحاظ إمكان تفرغها ببدله. إلا أن يدعى أن مرجع الأمر بالكفاره ليس إلى انشغال الذمه بها وضعا، بل إلى وجوب أو استحباب دفعها تكليفا، و حيث يمتنع التكليف بالمتعذر يتعين الانتقال للقيمه المستلزم لوجوب قيمه

وقت التعذر لو كان متأخرا عن التكليف و قيمه وقت التكليف لو كان متأخرا عن التعذر.

هذا، و حيث كان الدينار الشرعى مساويا للمثقال الشرعى الذى سبق تحديده فى مبحث الكر كان اللازم مراعاة قيمته، و المعيار فيها على قيمه الذهب المقدر بذلك.

و لا مجال لملاحظه قيمه بعض الدنانير الأثريه- التى هى عاليه جدا- لأن نسبه القيمه إليها ليس بلحاظ كونها ديناراً، بل بلحاظ قدمها و أثريتها، و الظاهر خروج ذلك عن مقام التقدير فى المالىات. بل لا يبعد عدم وجوب دفعها مع التمكن منها، لانصراف الدينار إلى ما يتعامل به. فتأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) فقد صرح بعدم وجوبها مع النسيان فى التذكرة و المنتهى و المسالك، و هو مقتضى التقييد بالعلم و العمد فى المبسوط و الشرائع و الدروس، بل الظاهر عدم الإشكال فيه بينهم و إن قصرت عنه بعض عباراتهم. لانصراف إطلاق الكفاره إلى كونها عقوبه على الذنب أو مسقطه له كالتوبه، فيقصر عما لو لم يكن الفاعل مسئولاً به لعذر من نسيان أو نحوه، و لعله إليه يرجع استدلال بعضهم بحديث رفع النسيان، لأن المرفوع به ما هو من سنخ المسئوليه و شئونها، كالعقاب و نحوه، دون غيره من الآثار.

و لا- ينافى ذلك ثبوت الكفاره فى قتل الخطأ و الصيد خطأ فى الإحرام، لأن قيام الدليل الخاص على شىء لا ينافى انصراف الإطلاق عنه. بل لعل السقوط مقتضى إطلاق الخطأ فى خبر ليث المتقدم بناء على ما سبق فى الاستدلال به. مضافاً إلى اختصاص أكثر نصوص المقام بصوره تحقق المعصيه، للأمر فيها بالاستغفار، و تضمنها أنه توبه و كفاره لكل من لم يجد السبيل إلى شىء من الكفاره، لوضوح أن الاستغفار و التوبه من شئون الذنب الذى يسأل به.

بل روايه داود بن فرقد التى هى دليل الأصحاب فى المقام، و ارده فى مقام بيان مقدار الكفاره بعد الفراغ عن مشروعيتها، لا فى مقام تشريعها، ليكون لها إطلاق يقتضى تشريعها مع السهو و النسيان. فلاحظ.

(١) كما فى المنتهى و التذكرة، بل فى الأول دعوى الإجماع عليه. و الظاهر عدم الإشكال فيه بينهم. لما سبق فى السهو و النسيان. مضافا إلى حديث رفع القلم، حيث يخرج به عن عموم وجوب الكفاره لو تم، بناء على ما أشرنا إليه فى تعيين وقت القيمه من أن وجوبها تكليفى لا وضعى، بل و إن كان وضعيا بناء على ما هو الظاهر من عموم حديث رفع القلم للوضعى إذا كان من سنخ المسئولية و شئونها، كنفوذ العقد. و وجوبها عليه بعد البلوغ يحتاج إلى دليل، لظهور نصوصها فى وجوبها بمجرد الوطء من دون فصل.

(٢) الكلام فيه هو الكلام فى الصبى.

(٣) و هو كون المرأه حائضا، كما صرح به فى المقنعه و التهذيب و الاستبصار و الخلاف و التذكرة و المنتهى و ظاهر المسالك، و هو مقتضى التقييد بالعمد ممن سبق، و بالعلم بحالها فى الروض و كشف اللثام، بل لعله لا إشكال فيه بينهم، بل ظاهر الخلاف نفى الخلاف فيه. و الوجه فيه ما سبق فى الساهى و الناسى.

(٤) و هو حرمة و طء الحائض، فقد أطلق سقوط الكفاره مع الجهل بذلك فى الخلاف و التذكرة و المنتهى. و هو مقتضى التقييد بالعلم ممن سبق، كما هو المحكى عن الجامع و التحرير و نهايه الأحكام و المختلف الذكرى، و ظاهر الخلاف نفى الخلاف فيه، و عن الهادى أنه إجماعى.

و يقتضيه ما سبق فى الساهى و الناسى من انصراف إطلاق الكفاره إلى صورته المسئولية بالذنب و المؤاخذه عليه، مؤيدا باختصاص جملة من نصوصها بذلك، لاشتمالها على الاستغفار و التوبه. لكنه يختص بما إذا كان الجهل عذرا، كما قيده به فى المتن، دون ما لو كان عن تقصير.

إلا أن يتمسك لإطلاق سقوط الكفاره مع الجهل بالإجماع المتقدم، و بما سبق التنبيه عليه من عدم الإطلاق فى روايه داود التى هى دليل الأصحاب فى المقام، حيث

كان عن عذر. و لو وطأ السيد أمته في الحيض فالأحوط وجوبا أن يتصدق بثلاثه أمداد (١)

يلزم الاقتصار معه على المتيقن. و لا يهم إطلاق غيرها بعد عدم العمل به و صعوبه تنزيهه على مفادها أو تعذره، كما سبق فتأمل.

و أما مع الجهل بثبوت الكفاره و العلم بالتحريم فظاهرهم ثبوت الكفاره، و هو قريب جدا، لمناسبته لما عرفت من كون الكفاره من شئون المسؤليه بالذنب. و لا يهم معه ما ذكرناه من عدم الإطلاق في روايه داود بعد الإشاره فيها للجبه المذكوره التي لا دخل فيها ارتكازا للعلم بثبوت الكفاره، و ليس هو كالعلم بحرمة الوطء، حيث يكون الجهل بها موجبا لتخفيف الذنب و إن كان عن تقصير، فلا يبعد سقوط الكفاره به. فافهم.

هَذَا، و في مفتاح الكرامه: «و أما التفصيل بالمضطر و غيره و الشاب و غير - كما قاله الراوندى - فلا عبره به. و هو في محله. إلا أن يراد بالاضطرار ما يرفع الحرمة، فيتجه سقوط الكفاره لما سبق.

(١) كما في المقنع و الهدايه و الفقيه و المقنعه و الانتصار و السرائر و الوسيله و محكى كشف الالتباس، و نفى في السرائر الخلاف فيه، و ادعى في الانتصار أنه إجماعى، و صريحه كمحكى كشف الالتباس الوجوب، كما هو ظاهر غيرهما، بل في كشف اللثام أنه ظاهر أكثر من ذكره.

و صرح بالاستحباب في المعتمر و المنتهى، كما لعله الظاهر ممن صرح باستحباب التكفير بوطء الزوجه بالدينار و نصفه و ربه، كما في النهايه و القواعد و محكى نهايه الأحكام و التحرير و البيان، بل عدم الوجوب كالصريح من جامع المقاصد و الروض.

و قد يظهر من إطلاق جمله منهم مشاركه الأمه للزوجه في التكفير بالدينار و نصفه و ربه، بل هو كالصريح من الشيخ في التهذيبي، حيث حمل ما تضمن التصديق على عشره مساكين في الأمه على ما إذا كان في آخر الحيض، فيحسن توزيع الربع دينار عليهم.

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من قيام الإجماع على انتفاء الكفاره بذلك في

الأمة غير ظاهر، كيف و في حاشيه المدارك نسبه للمشهور.

هذا، و قد استدل في الانتصار لوجوب الأمداد الثلاثة بعد الإجماع بإطلاق ما تضمن الأمر بفعل الخير و الطاعه، الذى لا يمنع من الاستدلال به الخروج عنه في بعض الموارد. لكن لا- مجال لدعوى الإجماع بعد ما سبق. و عموم الأمر بفعل الخير لما كان استغراقيا- كما هو مبنى الاستدلال- فلا مجال لحمله على الوجوب المولوى لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن، بل يحمل على الاستحباب. أو الإرشاد الذى هو المتمين فى أوامر الطاعه.

نعم، فى الرضى: «و إن جامع أمتك و هى حائض فعليك أن تتصدق بثلاثة أمداد من الطعام» (١). بل من البعيد جدا فتوى الأصحاب بمثل هذا الحكم التعبدى من دون روايه به.

لكن ضعف الرضى و عدم العثور على الروايه و النظر فى لسانها مانع من الاستدلال بهما. و احتمال اعتمادهم على الرضى بعيد جدا، لعدم ظهوره إلا فى العصور المتأخره. بل ذكرنا فى بعض مواضع هذا الشرح إلى أن بعضه أشبه بكلام الفقهاء منه بكلام الأئمه عليهم السلام و إن كانت موافقه الصدوق له فى كثير من الموارد و الخصوصيات التى قد ينفردان بها قد تكشف عن اطلاعه و اعتماده عليه، أو أخذهما من مشرب واحد.

و قد يستدل لمشاركه الأمة للزوجه فى الدينار و نصفه و ربه بإطلاق بعض ما سبق فى الزوجه و بعضه و إن كان مختصا بالزوجه إلا أن خصوصيتها ملغيه عرفا، لقضاء المناسبات الارتكازيه بأن الكفار لهيئه حرمه الوطء. و يشكل بأن عمده الدليل على التفصيل المذكور هو روايه داود بن فرقد، التى سبق أنها وارده لتحديد الكفار بعد الفراغ عن مشروعيتها، فلا إطلاق لها يقتضى مشروعيتها بوطء غير الزوجه فضلا عن وجوبها.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام الحيض حديث: ١.

نعم، لو علم بثبوت الكفاره فى الأمه كان مقتضى إطلاق الروايه المذكوره أنها بالمقدار الذى تضمنته، لكن لا طريق للعلم بذلك. و أما الاستدلال عليه بإطلاق قوله عليه السلام فى موثق أبى بصير السابق: «من أتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به»، كما هو مقتضى إطلاق خبر محمد بن مسلم المتقدم المتضمن للتفصيل فى الدينار و نصفه بين استقبال الحيض و استدباره. فهو لا يخلو عن إشكال، لصعوبه تنزيل الموثق على مفاد الروايه، و امتناع تنزيل الخبر عليه، كما سبق، فمبنى الاستدلال بالروايه على طرحهما، و معه كيف يستدل بإطلاقهما فى المقام.

و أما إلغاء خصوصيه الزوجه فهو يحتاج إلى لطف قريحه، خصوصا مع ظهور القول بالفرق بينها و بين الأمه.

هذا كله مع أن النصوص النافيه للكفاره و إن اختصت بالزوجه إلا أنها تصلح لرفع اليد عن ظهور نصوص الكفاره فى الوجوب حتى فى الأمه - لو تم شمول إطلاقها لها - لأن حملها على خصوص الأمه بعيد جدا، و على التفصيل بينها و بين الزوجه فى الوجوب و الاستحباب متعذر عرفا.

و لا سيما مع ما رواه الشيخ بطريق معتبر فى الاستبصار عن عبد الكريم بن عمرو الموثق، و فى التهذيب عن عبد الملك بن عمرو الذى لا يخلو عن مدح: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى جاريتة و هى طامث. قال: يستغفر الله ربه. قال عبد الكريم [عبد الملك]: فإن الناس يقولون: عليه نصف دينار أو دينار. فقال أبو عبد الله عليه السلام: فليصدق على عشره مساكين» (١). فإنه كالصريح فى عدم وجوب الدينار و نصفه. بل اقتصاره عليه السلام أول الأمر على الاستغفار و عدم ذكره للصدقه إلا بعد ذكر الراوى ما يقوله الناس ظاهر جدا فى عدم وجوب الصدقه أيضا. بل قد يكون ذكر الصدقه على عشره مساكين مماشاه للناس فى الجملة. لا لاستحبابها شرعا.

و لعله لذا لم يذكرها الأصحاب. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب الحيض حديث: ٢.

هذا، وقد استظهر منه سيدنا المصنف قدس سرّه كون الصدقه بعشره أمداد. و كأنه لبعده إرادته الإطلاق المستلزم للاكتفاء بمسمى الصدقه، و صلوح معهوديه الصدقه على المسكين بمد في كثير من الموارد للقرينه على إرادته هنا.

(١) لم يتضح الوجه في الاقتصار عليهما مع إطلاق الطعام في الفتوى و الرضوى و معقد الإجماع و نفى الخلاف في الانتصار و السرائر.

(٢) كما في المقنعه و النهايه و عن المذهب و الجامع، و هو داخل في معقد الإجماع المدعى في الانتصار، و معقد عدم الخلاف المدعى في السرائر. و ينحصر الدليل عليه بذلك، و إلا- فالرضوى خال عنه. و دعوى: أن ذلك هو المنسب من إطلاقه، غير ظاهره.

بقي في المقام أمور..

الأول: الظاهر عدم الفرق في الأمه بين القنه و المدبره و أم الولد و المكاتبه

التي لم يتحرر منها شيء، كما صرح به بعضهم، و هو مقتضى إطلاق غيره. لإطلاق الرضوى و معقد الإجماع المتقدم. بل يجري ذلك في المزوجه إذا وطأها مالكة، كما صرح به في الروض. اللهم إلا أن يكون الدليل هو الإجماع دون الرضوى، حيث تخرج عن المتيقن منه، لأنها بحكم الأجنبية، و ليست كأحد الأقسام المتقدمه، فيتعين ابتناء حكمها على ما يأتي في غير الزوجه و الأمه.

و كذا الحال في المبعوضه بناء على حرمة وطء مالك البعض لها مطلقا، و في المشتركه و إن قيل بجواز وطئها لأحد الشركاء بتحليل الباقي- كما تضمنته بعض النصوص «١» - لخروجها عن عنوان الزوجه و الأمه معا. و أما لو قيل بجواز وطء المبعوضه بالمهاياه في يومه و بالتمتع في يومها- كما تضمنه النص المذكور أيضا- فلا ينبغي التأمل في لحقوق حكم و طء المتمتع بها مع وطئها في يومها بالتمتع.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب نكاح العبيد و الإماء حديث: ١.

و أما وطؤها بالمهاياه فى يومه فقد يدعى جريان حكم الأمه فيه، لأنه و إن لم يصدق عليها الأمه إلا أن ظاهر النص الدال على جواز الوطء كونه من باب وطء المملوكه، فيجرى عليه حكمه.

لكنه يشكل بأن التصديق بثلاثه أمداد ليس من أحكام وطء المملوكه، بل هو حكم من وطأ أمته، الذى لا يصدق فى المقام. بل لو فرض صدقه فحيث يحتمل انحصار الدليل عليه بالإجماع الذى يخرج المقام عن المتيقن منه، كان المتعين التوقف عن إجرائه فيه، و الرجوع فيه لحكم وطء غير الزوجه و الأمه، نظير ما تقدم فى الزوجه إذا وطأها مالكها. و كذا الحال فى المحلله، لأن وطأها و إن أمكن أن يكون من باب وطء مالك اليمين بنحو من العمل، إلا أنه ليس وطأ لأمته. فما عن ظاهر كشف الغطاء من عموم حكم الأمه لها غير ظاهر.

الثانى: الظاهر عدم الفرق فى الزوجه بين الحره و الأمه و الدائمه و المنقطعه،

كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب و صرح به غير واحد، بل لعله لا إشكال فيه بينهم، لأن الظاهر دخول الزوجه بأقسامها فى المتيقن من روايه داود بن فرقد، و إن لم يكن لها إطلاق من هذه الجبهه، كما تقدم. و لا سيما مع دخولها فى إطلاق بقيه نصوص الكفار و إن لم يعول عليها فى تحديدها. فتأمل.

الثالث: لو لم تكن الموطوءه زوجة و لا أمه

- كالمزنى بها و الموطوءه شبهه- فلا إشكال فى عدم وجوب التكفير بثلاثه أمداد، لاختصاصه بوطء الأمه، و هل يجب بالدينار و نصفه و ربعه، كما فى المنتهى و الحدائق و محكى الذكري و غيرها، أو لا كما قواه بعض الأعظم قدس سرّه؟

وجهان مبنيان على ما تقدم عند الكلام فى حكم الأمه من استفاده العموم لغير الزوجه من نصوص التكفير المذكور و عدمها. و أما الاستدلال لوجوب التكفير لو لم يتم العموم بالأولويه فى المزنى بها، لتأكد الحرمة فيها، فلا يخلو عن إشكال، خصوصا مع ما فى الروض و غيره من احتمال كون الكفار مسقطه للذنب، فلا يتعدى للأقوى،

لأنه بتفاحشه قد لا يقبل التكفير، كما مثل له في الحقائق بالصيد ثانياً.

ومثله ما في الجواهر من التوقف في وجوب الكفاره حتى لو تم الإطلاق في النصوص، بدعوى: الشك في شموله لنحو المقام. و كأن مراده انصراف الإطلاق عنه. لكنه بدوى لا يعتد به.

الرابع: الظاهر عدم الإشكال في جواز دفع كفاره وطء الزوجه لمسكين واحد،

و به صرح جماعه، و في الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه». لإطلاق النصوص.

لكن في العروه الوثقى بعد الفتوى بذلك: «الأحوط صرفها على ستة أو سبعة مساكين» و عن نجاه العباد الاحتياط بالسبعة أو بالعشره. و ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أن وجه الاحتياط بالسبعة صحيح الحلبي المتقدم في نصوص الكفاره، ثم قال: «لكن ينبغي حينئذ أن يكون مقدار ما يكفي لكل منهم قوت يومه، كما قيد به فيه».

و هو موقوف على أن مفاد الصحيح جواز دفع قيمه القوت، لا عينه، أو على أنه يجوز دفع عين القوت بدل الدينار في الكفاره، و الثاني ممنوع، كما تقدم، و الأول مشكل. مع أن الصحيح مختص باستقبال الحيض. و أما الاحتياط بالسته فقد ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أنه غير ظاهر الوجه.

و أما الاحتياط بالعشره فقد وجهه قدس سرّه بالنص المتقدم في الأمه. لكنه- مع اختصاصه بالأمه- قد تقدم احتمال ظهوره في التصديق على كل مسكين بمد، فيشكل الاحتياط المذكور بنظير ما تقدم في صحيح الحلبي.

نعم، أشرنا آنفاً إلى أن الشيخ قدس سرّه في التهذيب حمل النص المذكور على ما إذا كان الوطاء في آخر الحيض و كان ربع الدينار مساوياً لمقدار الصدقه على عشره مساكين.

و لو تم وجب توزيع ربع الدينار عليهم. لكن ظاهره في التهذيب حمل التوزيع فيه على الاستحباب. و لم يتضح وجهه، لأن ما سبق منا في وجه عدم حمل النص المذكور على الوجوب إنما يرجع إلى عدم وجوب التصديق الذي تضمنه- و المفروض في كلامه وجوبه- و لا ينافي لزوم التوزيع في الصدقه التي تضمنها- مستحبه كانت أو واجبه- كما هو

ظاهر النص. فالعمده أن أصل الحمل المذكور في كلامه ليس عرفيا، بل هو بعيد جدا.

بل لما كان واردا في الأمه كان اللازم الاقتصار على مورده، والعمل بإطلاق الصدقه فيه، أو حملة على الصدقه على كل مسكين بمد، لما سبق.

الخامس: قال في العروه الوثقى: «وجوب الكفاره في الوطاء في دبر الحائض غير معلوم. لكنه أحوط.»

وقال سيدنا المصنف قدس سره: «لابتنائها على حرمة وطئها في الدبر، وقد تقدم منه الإشكال فيه».

ولا ينبغي التأمل في عدم وجوب الكفاره بناء على جواز وطء الحائض في الدبر، حيث تقدم أن منصرف الكفاره كونها من شئون الذنب، ولا سيما مع احتمال بعض نصوص الكفاره على التوبه والاستغفار. وأما بناء على حرمة فقد يستشكل في وجوب الكفاره به، ولعله المراد في العروه الوثقى، لدعوى: انصراف إطلاق النصوص عنه، بل قد خص في مرسل على بن إبراهيم بالإتيان في الفرج، و سبق عدم الإطلاق في روايه داود بن فرقد التي هي دليل الأصحاب في المقام. فتأمل.

هذا، و أما إدخال بعض الحشفه فالظاهر ابتناء ثبوت الكفاره به على حرمة.

السادس: حكى في الجواهر عن ظاهر كشف الغطاء تعميم وجوب الكفاره لما إذا كانت المرأه ميتة،

و به أفتى في العروه الوثقى و أقره غير واحد من محشيها. و يظهر من الجواهر دعوى انصراف الإطلاق عن الميتة. لكن التحقيق قصوره عنها، لعدم صدق الحائض عليها، و إنما يحرم وطؤها لبيئوتها بالموت كما لو لم تكن حائضا.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من استصحاب حرمة الوطاء إلى حال الموت، لبقاء الموضوع عرفا، فإذا ثبتت الحرمة ثبتت الكفاره، لأنها تابعه لها. فيشكل - مضافا إلى المنع من بقاء الموضوع في المقام و غيره من موارد استصحاب الأحكام التكليفية، على ما ذكرناه غير مره في هذا الشرح - بأنه لا شك في حرمة الوطاء و إن تبدل الموضوع، لما ذكرناه من بيئوتها بالموت.

و لا مجال لاستصحاب خصوصيه الحرمة من حيثيه الحيض، لعدم الأثر لها،

لأن وجوب الكفاره ليس من آثار حرمه الوطء شرعا، بحيث تكون مأخوذه فى موضوعه، بل هما متلازمان فى الجملة خارجا.

نعم، قد يتمسك بالاستصحاب التعليقى لوجوب الكفاره بالوطء، فيقال:

كانت لو وطئت لوجب الكفاره فهى كما كانت. لكن التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقى، كما أشرنا إليه فى غير موضع من هذا الشرح. و لسيدنا المصنف قدس سرّه تتمه لهذا الكلام لا مجال للتعرض لها.

هذا، و أما الاستدلال بما تضمن أن حرمه الميت كحرمه الحى، فلا يخلو عن إشكال، لعدم كون التكفير من شئون احترام المرأه الموطوءه. فراجع ما تقدم فى سببه و طء الميتة للجنابه فى المسأله الخامسه من فصل سبب الجنابه. مضافا إلى أنه إنما يقتضى اشتراكهما فى الحكم مع اشتراكهما فى علتها، دون ما إذا اختص الحى بها، كما فى المقام، لما ذكرنا من عدم صدق الحائض على الميتة.

السابع: الظاهر أن المعيار فى الأول و الوسط و الآخر على الحيض الذى يقع فيه الوطء،

فتختلف باختلاف مقداره و إن خالف العاده، كما صرح به فى كشف اللثام و المستند و الجواهر، و هو ظاهر المقنعه و المعبر و الحدائق و غيرها، بل ظاهر كل من أطلق أول الحيض و وسطه و آخره. و الوجه فيه ظهور روايه داود التى هى دليل التفصيل فى أن مرجع الضمائر فى أوله و وسطه و آخره هو الطمث المذكور فى صدرها، لا- عاداته، و حيث لا يرد به كلى الطمث، لعدم تحديد أوله و وسطه و آخره بسبب اختلاف أفرادها، و لأن الوطء لا يقع فيه، تعين حمله على الفرد الخاص منه.

خلافها لما فى التذكرة و المنتهى و القواعد و جامع المقاصد و الروض و المسالك و المدارك من أن المعيار على أيام عاده المرأه، و زاد عليه فى الروضه ما فى حكمها من التمييز و الروايات.

و لازمه أن الحيض الذى يقع فيه الوطء قد يخلو عن الآخر، بل عن الوسط أيضا، كما لو كانت عاداتها عشره أيام و كان حيضها الذى وطئت فيه ستة أو ثلاثه. بل

قد يتجاوز الآخر فلا تجب الكفاره بالوطء فى زمن التجاوز، كما لو زاد حيضها على عاداتها و وطئت فى الزائد.

بل يشكل حينئذ حال المبتدئه و المضطربه التى لم تنعقد لها عادة، حيث لازم القول المذكور عدم الكفاره بوطئها. و لا يظن بهم الالتزام باللوازم المذكوره.

نعم، يتجه الرجوع للعادة لو كانت مرجعا فى تعيين الحيض، كما فى مستمره الدم، كما يتجه الرجوع لغيرها مما يكون مرجعا فيه، مما تقدم من الروضه و غيره. لكن كلامهم لا يختص بمستمرة الدم. و من ثم كان فى غايه الإشكال.

و من هنا قد ينزل على القول الأول المختار، بأن يكون مفروض كلامهم صورته مطابقه الحيض الذى يقع فيه الوطء للعادة، و يكون ذكرهم للعادة لأنها مقتضى الأصل فى النساء، أو بأن يكون مرادهم من العاده الحيض.

و حمل كلامهم على ذلك و إن لم يناسب الجمود على عباراتهم، إلا أنه يناسب استدلال بعضهم لهذا القول بما سبق منا فى تقريب دلالة الروايه على المختار، و عدم تنبيههم للانزاع الذى ذكرناه أولا مع ذكرهم لنظيره فى بيان القولين الآخرين، و عدم إشاره الأكثر للخلاف المذكور بين هذين القولين، و إنما اقتصروا على قول واحد نسبوه للمشهور فى قبال قولين آخرين:

الأول: ما عن الراوندى من أن المعيار فيها على أكثر الحيض دون عادة المرأه.

الثانى: ما فى المراسم من أن الوسط ما بين الخمسه و السبعه. و لازمهما أن الحيض قد يخلو عن الآخر، بل و الوسط أيضا، نظير ما تقدم.

هذا، و يظهر الإشكال مما تقدم من ظهور النص فى كون موضوع التقسيم هو الحيض الذى يقع فيه الوطء، حيث لا مجال لملاحظته فى أكثر الحيض، كما يشكل الثانى - مضافا إلى نظير ذلك - بأن تعيين الوسط بذلك لا يتم حتى لو كان موضوع التقسيم أمرا غير الحيض الذى يقع فيه الوطء.

نعم، ذكر فى كشف اللثام أنه موافق لروايه حنان بن سدير: «قلت: لأى عله

أعطيت النفساء ثمانية عشر يوماً ولم تعط أقل منها ولا أكثر؟ قال: لأن الحيض أقله ثلاثة أيام وأوسطه خمسة أيام وأكثره عشرة أيام، فأعطيت أقل الحيض وأوسطه وأكثره «(١)»، ولما تضمن الحيض بسبعة أيام.

و كأن مراده بالأخير مرسله يونس الطويله المتضمنه تحيض مستمره الدم مع عدم العاده و التمييز بالسبعه. لكنها- كما ترى- لا تدل على أن السبعه منتهى الوسط، بل ولا الوسط، كما لا تدل روايه حنان على أن الخمسه أول الوسط. على أن ظاهر الأوسط فى روايه حنان ما يقابل الأقل والأكثر، لا ما يقابل الأول والآخر، كما هو المراد به فى المقام. فلاحظ.

الثامن: الظاهر تعدد الكفاره بتعدد الوطاء،

من دون فرق بين تخلل التكفير وعدمه، ولا بين كون الوطاء المتعدد فى أزمنه تختلف فيها الكفاره و كونه فى أزمنه لا تختلف فيها، بأن يكون فى ثلث واحد. و به صرح فى الدروس و جامع المقاصد و الروض و المسالك و محكى البيان و فوائد الشرائع.

لأصالة عدم التداخل الرجوعه إلى ظهور دليل السببيه فى كون كل فرد سبباً لتكليف مستقل، المستلزم لكون ما يجب بكل فرد مباحين لما يجب بالآخر، لا- محض الطبيعه المتحقق بالفرد الواحد. إذ الاكتفاء به إن كان لتأثير الفرد الأول لا غير فهو مخالف لإطلاق السبب، و إن كان لاشتراك الأفراد فى تأثير تكليف واحد، بأن يستند للأول أصل وجوده و للباقي تأكده، فهو خلاف ظهور دليل الشرطيه فى كون الأثر هو التكليف المستقل، لا التأكد فى التكليف الواحد.

و إن كان للاجتراء بالواحد و مع تعدد التكليف لصدق المكلف به فى كل منهما- و هو الطبيعه- عليه.

ففيه: أنه يمتنع تعدد التكليف مع وحده المكلف به، و هو محض الطبيعه الصادقه بالفرد الواحد، لأن التكليف كسائر الإضافات التى يتوقف تعددها على

(١) راجع الوسائل باب: ١٠ من أبواب الحيض حديث: ٧ و هامشه فى الطبعه الحديثه.

تعدد أطرافها، بل لا بد مع تعدده من تعدد المكلف به، بأن يكون المكلف به فى كل منها فرد من طبيعه مباين للفرد المكلف به فى الآخر.

و بهذا يخرج عن إطلاق الواجب المقتضى للاجترأ بصرف الطبيعه و لو مع تعدد السبب، حيث لا ينعقد مع الظهور المذكور لدليل السببيه. كما يخرج به عن أصاله البراءه، لحكومته عليها. و منه يظهر ضعف ما ذكره جماعه من الأصحاب من الحكم بعدم التكرار مطلقاً أو فى الجملة، لأصاله البراءه، و لا سيما مع الاعتراف بأن مقتضى العموم التكرار، كما فى طهاره المبسوط.

و دعوى: أن مقتضى الإطلاق كون السبب هو الطبيعه الصادقه على الواحد و المتعدد، ففى ظرف التعدد ليس السبب إلا واحداً يقتضى مسبباً واحداً، لا متعدداً كى يلزم تعدد المسبب. و لذا لا يجب تعدد الكفاره مع تعدد الأكل فى نهار شهر رمضان.

مدفوعه: بأنه لا مجال لذلك فى الأفراد التدريجيه، لأن الطبيعه حيث كانت تصدق على الفرد الأول فالمسبب الواحد يستند إليه، و حينئذ فالفرد الثانى إن لم يكن سبباً فهو خلاف إطلاق السببيه، لانطباق الطبيعه عليه، و إن كان سبباً فحيث يمتنع استناد المسبب السابق عليه إليه، لامتناع تقدم المعلول على علته و الحكم على موضوعه فلا بد أن يكون أثره تأكيد المسبب الأول أو فرداً آخر مستقلاً مبايناً له، و قد سبق ان الثانى هو ظاهر دليل السببيه دون الأول.

نعم، قد يتجه ذلك فى الأفراد الدفعيه - التى تمتنع فى المقام، و إن كانت المناسبات الارتكازيه تشهد غالباً بكون كل منها سبباً مستقلاً. بل لعله مقتضى الإطلاق أيضاً لأن صدق الطبيعه على المجموع فى ظرف التعدد لا ينافى صدقها على كل واحد أيضاً، و تعدد السبب و إن لم يلزم بلحاظ الأول، إلا أنه يلزم بلحاظ الثانى، فيتعين العمل عليه. إلا أن يراد من السبب الوجود الذى يخرق به العدم، حيث لا يصدق مع التدرج إلا على الأول، و بدونه إلا على المجموع.

لكنه مخالف لإطلاق السبب الظاهر فى إرادته الطبيعه منه، التى تصدق على كل

فرد. ولا سيما مع ارتكاز تبعيه الكفاره للحرمة و المعصيه، و لا إشكال فى تعدد الحرمة تبعاً لتعدد الأفراد. كيف و لازم التداخل عدم تعدد الكفاره مع تعدد المرأه أو تعدد الحيض. و لا يظن التزام أحد به.

و إنما لا تتعدد الكفاره بتعدد الأكل فى نهار شهر رمضان لأن المستفاد من دليلها كون سببها الإفطار غير القابل للتعدد فى النهار الواحد و المستند للفرد الأول، لا الأكل بنفسه الذى هو قابل للتعدد. و لذا تتعدد مع تعدد الإفطار لتعدد اليوم و لو مع اتحاد جنس المفطر، و لا تتعدد مع وحده الإفطار لوحده اليوم و لو مع اختلاف الجنس المفطر. و تعددها مع تعدد الجماع فى اليوم الواحد لو تم للنصوص الخاصه.

و منه يظهر أنه لا مجال لجعل كفاره المقام و كفاره الأكل فى نهار شهر رمضان من باب واحد فى عدم التكرار، كما يظهر من السرائر، أو فى التكرار، كما يظهر من الروض.

هذا، و فى جملة من كتب العلامه و المدارك و محكى الذكري و الموجز و كشف الالتباس و التنقيح الاقتصار فى لزوم الكفاره على ما إذا كان الوطاء اللاحق بعد التكفير عن السابق، أو كان الوطاء المتعدد فى أزمته تختلف فيها الكفاره، و اقتصر فى نكاح المبسوط على الأول، و فى السرائر و المعتبر على الثانى. لكن استبعد شيخنا الأعظم قدس سره الخلاف فى لزوم التكرار فى الفرض الأول.

و لعله لذا احتمل فى كشف اللثام كون مراد السرائر من إطلاق عدم التكرار ما إذا لم يتخلل التكفير، و إن كان ذلك غير مناسب لقياس المقام بالتكفير للأكل فى نهار شهر رمضان.

و كيف كان، فالوجه فى لزوم التكرار مع تخلل التكفير إطلاق دليل السببيه بعد ما سبق من أن السبب هو الطبيعه لا خصوص الوجود الذى يخرق به العدم، و الذى يختص بالفرد الأول.

و لعل الفرق بينه و بين صورته عدم التكفير أنه فى صورته عدم التكفير إنما يجترأ بالواحد لدعوى أنه يكفى فى تأثير السبب اللاحق تأكيده للتكليف السابق الذى لم

يسقط بالامتثال بعد من دون أن يوجب تكليفا مستقلا، أو دعوى: أن تعدد التكليف يمكن مع وحده المكلف به- و هو الطبيعه الصادقه بالفرد الواحد- و لا يتوقف على تعدده. و إن سبق بطلان الثانيه و مخالفه الأولى لظاهر دليل السببيه.

و أما الوجه فى تعدد الكفاره مع كون الوطاء المتعدد فى أزمته تختلف فيها الكفاره فهو ما ذكره غير واحد من أنه مع اختلاف سبب التكليف باختلاف قيوده و اختلاف المكلف به باختلاف قدره فمقتضى إطلاق دليل السببيه فى كل منها تأثير كل سبب لمسببه.

و هو إنما يتم بناء على كون وجه التداخل مع كون الأزمته لا تختلف فيها الكفاره حمل إطلاق السبب على الطبيعه الصادقه على الفرد الواحد و الأفراد المتعدده، أو على الوجود الأول الذى يخرق به العدم، حيث لا مجال لهما مع كون الأزمته تختلف فيها الكفاره، لأن الطبيعه المقيده بأحد الأزمته تختص بأفرادها و لا يخرق عدمها غيرهما.

أما لو كان وجه التداخل مع كون الأزمته لا- تختلف فيها الكفاره دعوى: أنه يكفى فى تأثير السبب اللاحق تأكيده للتكليف السابق، أو دعوى: أنه يمكن تعدد التكليف مع وحده المكلف به، و هو الطبيعه الصادقه بالفرد الواحد، فيتعين التداخل مع كون الأزمته تختلف فيها الكفاره أيضا بالاجتراء بالأكثر، لأنه حيث كان متضمنا للأقل فسبب التكليف بالأقل المتأخر حدوثا يقتضى تأكيد وجوبه الثابت فى ضمن وجوب الأكثر سابقا، أو وجوبا آخر متعلقا بصرف وجوده و لو فى ضمن الأكثر الذى يمثل به التكليف السابق.

و منه يظهر أن الجمع فى عدم التداخل بين كلتا الصورتين لا يناسب تخصيصه بهما، بل لا بد إما من تخصيص عدم التداخل بإحدهما أو تعميم عدم التداخل لغيرهما، لتنافى دليلي التفصيلين. فتأمل جيدا.

ثم إنه بناء على ما ذكرنا من عدم التداخل مع تكرار الوطاء فى المسالك و الروض أنه يصدق التكرار بالإدخال بعد النزاع و إن كان فى وقت واحد، و ظاهر

الجواهر أنه لا- بد فيه من صدق التعدد عرفا. و كأنه لإخراج الفرض المذكور. و لعله لغفله العرف عن التعدد في مثل ذلك، لكثرة الابتلاء به مع قصد الوطاء الواحد، حتى كأنه من شئونه و حالاته، فلو كان كافيا في لزوم تعدد الكفاره لناسب التنبيه عليه في النصوص، فعدم التنبيه عليه فيها يوجب انصرافها عنه، و ليس هو كصوره تعدد المجلس و نحوها مما يغفل عن التعدد فيها، كي يستغنى عن التنبيه.

ولا- سيما مع أن الوطاء و الإدخال و نحوهما لم تؤخذ في موضوع الكفاره في النصوص، و إنما هي بين ما لم يتعرض فيه لتحديد موضوعه- كروايه داود بن فرقد- و ما تضمن أخذ عنوان إتيان المرأه و مواقعها و الوقوع عليها، و يشكل صدق التعدد فيها في الفرض.

كما لا- ينبغي الإشكال في عدم تعدد الكفاره باستمرار الإدخال و إن طال، بل و إن حدث في وقت و بقي لآخر تختلف فيه الكفاره، إذ المعيار في تعدد السبب على تعدد الحدوث. خلافا لما في الذكرى و يأتي منه نظيره في النفساء.

التاسع: الظاهر عدم الإشكال في أن الحيض لو فجا في أثناء الإدخال لزوم التخلص و يحرم الاستمرار فيه،

كما صرح به غير واحد. للأمر بالاعتزال في الآية الشريفة و بعض النصوص «١»، و إطلاق تحديد ما يحل للرجل من الحائض في جملة من النصوص بأنه ما عدا الفرج «٢»، و قضاء المناسبات الارتكازية بعدم الفرق بين الحدوث و البقاء، و لا سيما مع التعليل في الآية بالأذى.

وقد صرح في المنتهى بوجوب الكفاره لو تعمد في الاستمرار، كما صرح به في العروه الوثقى و أقره على ذلك جملة من محشيها، و قد يظهر من الروض، حيث قال بعد بيان حرمة الوطاء: «و لو اتفق الحيض في أثناء الوطاء وجب التخلص منه في الحال، فإن استدام فكالمتبدي».

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض.

و استدلل له سيدنا المصنف قدس سره بإطلاق الدليل. و هو لا يخلو عن إشكال، لتحديد موضوع الكفاره فى النصوص بإتيان المرأه و موافقتها و الوقوع عليها، و هى قاصره أو منصرفه عن الاستمرار.

و دعوى: أنه يكفى فى التعميم ظهور تفرع الكفاره على الحرمة الثابته فى الفرض. مدفوعه بأنه لا مجال للبناء على ذلك كليه، حيث لا إشكال فى حرمة الاستمرار فى الوطء الحادث بعد الحيض من دون أن يوجب تعدد الكفاره، كما سبق.

فتأمل جيداً.

العاشر: ذكر فى العروه الوثقى أنه لو خرج حيضها من غير الفرج حرم وطؤها فى الفرج،

و لا يجب اجتناب موضع الدم، و أقره على ذلك جملة من محشيها، و قال سيدنا المصنف قدس سره: «لما عرفت من النصوص الداله على حليه ما عدا القبل فإطلاقها محكم. و موضع الدم فى مرسل ابن بكير «١» يراد به الفرج، فهو مرآه إليه، لا- عنوان لموضوع الحكم. فالتوقف فيه- كما فى نجاه العباد- تورع عن الفتوى، و إلا فهو ضعيف». و ما ذكره قريب حتى لو فرض عدم وضوح حمل موضع الدم فى المرسل على الفرج، لأن ضعف سنده مانع من الخروج به عن ظاهر الأدله الأخر من الكتاب و السنه المستفيضه.

هذا، و قد صرح فيها كحواشيها المذكوره أيضاً بوجوب الكفاره بالوطء فى الفرج حينئذ. و استدلل له سيدنا المصنف قدس سره بأن الكفاره تابعه للحرمة وجوداً و عدماً. و هو لا يخلو عن إشكال. و الأولى الاستدلال بإطلاق إتيان المرأه و موافقتها و الوقوع عليها فى نصوص الكفاره. فلاحظ.

الحادى عشر: صرح فى العروه الوثقى بعدم سقوط الكفاره بالعجز عنها،

بل متى تيسرت وجبت، و أقره على ذلك جملة من محشيها، و مال إليه فى الجواهر. و قال سيدنا المصنف قدس سره: «كما هو ظاهر كلماتهم، حيث أطلقوا وجوبها بالوطء. لكن فى

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الحيض حديث: ٥.

ذيل روايه داود: أنها يكفى عنها الصدقه على مسكين، و مع العجز عنه يسقط، و يكفى حينئذ الاستغفار. إلا أنه لضعفه و عدم الجابر له لا مجال للاعتماد عليه».

و يشكل بأن اعتمادهم عليها فى مقدار الكفاره- بناء على وجوبها- يكفى فى جبرها من جهه السند.

نعم، لو ثبت إعراضهم عنها فى هذا الحكم كان موهنا لها من جهه الدلاله أو الجبهه. لكنه غير ثابت، لقرب أن يكون عدم تعرض جملة من الأصحاب لذلك لعدم اهتمامهم بفروع المسألة التى أهملوا جملة منها، أو لاكتفائهم بما يذكرونه فى باب الكفارات.

و لا سيما مع تصريح العلامة فى المنتهى بالسقوط مع العجز سواء قيل بالوجوب أم بالاستحباب، و مع تصريح الشيخ فى النهايه بعد ذكر استحباب الكفاره بأن من لم يتمكن فليس عليه شىء و ليستغفر الله و لا يعود، و ذكره لروايه داود فى باب الكفارات من التهذيب بنحو قد يظهر منه التعويل عليها، و جعله لها فى الاستبصار شاهدا على حمل موثق الحلبي المتقدم- المتضمن الصدقه على مسكين بقدر شبعه- على صورته تعذر الكفاره، و إن حمله فى التهذيب على تعذر ما إذا كان بقدر الكفاره، الذى هو بعيد جدا. و لعله لذا عمل بها فى المقام فى جامع المقاصد.

على أن الدليل لا يختص بروايه داود، بل يدل أيضا على بدليه الاستغفار صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: كل من عجز عن الكفاره التى تجب عليه من صوم أو عتق أو صدقه فى يمين أو نذر أو قتل أو غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفاره فالاستغفار له كفاره ما خلا يمين الظهار، فإنه إذا لم يجد ما يكفر به حرم [حرمت] عليه أن يجامعها و فرق بينهما إلا أن ترضى المرأه أن يكون معها و لا يجامعها» (١).

معتضدا بموثق زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «سألته عن شىء من كفاره اليمين

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الكفارات حديث: ١.

فقال: يصوم ثلاثه أيام. قلت: إن ضعف عن الصوم و عجز؟ قال: يتصدق على عشره مساكين. قلت: إن عجز عن ذلك؟ قال: يستغفر الله و لا يعد، فإنه أفضل الكفاره و أقصاه و أدناه «١»، فليستغفر الله و يظهر توبه و ندامه «٢»، لظهور ذيله فى عموم بدلته الاستغفار، و إن اختص مورده بكفاره اليمين.

و مؤيدا بخبر على ابن جعفر: «سألته عن رجل نكح امرأته و هو صائم فى رمضان ما عليه؟ قال: عليه القضاء و عتق رقبه، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا، فإن لم يجد فليستغفر الله» «٣».

و فى المسالك بعد ذكر مراتب الكفاره: «و أما الاستغفار بعد العجز عن جميع ذلك فهو بدل مشهور بين الأصحاب و مختص بهم، و لا يختص عندهم بكفاره، بل يجزى فى جميع الكفارات عند العجز عن خصالها إلا الظهار، فقد تقدم الخلاف فيه» و ادعى فى المدارك فى كفاره الصوم أنه مقطوع به فى كلام الأصحاب، بل ظاهرهم أنه موضع وفاق، و استظهر سيدنا المصنف قدس سره فيها عدم الخلاف فيه، مستدلين بصحيح أبى بصير المتضمن للعموم و غيره.

هذا، و مقتضى إطلاق بدلته الاستغفار فى النصوص عدم وجوب الكفاره مع تجدد القدره بعده، كما هو الحال فى بقيه أبدال الكفاره الاضطراريه التى تضمنتها النصوص المتقدمه و غيرها، كما يظهر من جامع المقاصد، و يظهر من الجواهر الميل إليه.

و دعوى: أنه بتجدد القدره ينكشف عدم تحقق موضوع البدليه، لاختصاصها بالعجز المستمر، كما هو مقتضى كون البدليه اضطراريه.

مدفوعه بأنه- مع توقفه على عدم وجوب المبادره للكفاره فى الجملة، إذ لو قيل بوجوبها يصدق الاضطرار بالعجز غير المستمر- مخالف لظاهر الأدله جدا للغفله عن

(١) لا يبعد كون المراد بكونه أقصى تأخره عن سائر مراتب الكفاره و بكونه أدنى أنه أيسر أفراد الكفاره و أسهلها. (منه عفى عنه)

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الكفارات حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٩.

وجوب التدارك بعد فعل البدل، فعدم التنبيه فيها له ظاهر في الأجزاء، بل الالتزام بخروج العجز غير المستمر عن موضوع الاستثناء لكفاره الظهار في صحيح أبي بصير لعدم تحقق موضوع البدليه معه مما لا يظن بأحد التزامه.

مضافا إلى ما نبه له سيدنا المصنف قدس سره من ندره العجز المستمر عن الصدقه بالقليل التي هي الكفاره في كثير من الموارد منها الصدقه على مسكين واحد في المقام عند تعذر الدينار و نصفه و ربه، فيبعد اختصاص النصوص به.

لكن في صحيح إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الظهار إذا عجز صاحبه عن الكفاره فليستغفر ربه و ينوى أن لا يعود قبل أن يواقع ثم ليواقع، و قد أجزأ ذلك عنه من الكفاره، فإذا وجد السبيل إلى ما يكفر يوما من الأيام فليكفر...» (١).

و مورده و إن كان الظهار إلا أنه احتمال في الدروس و المسالك تعميمه لغيره من الكفارات، بل هو الذي قربه سيدنا المصنف قدس سره قال: «كما يساعده الارتكاز العرفي، و لا سيما مع البناء على وجوبه [يعنى الاستغفار] مع فعل الكفاره، كما يظهر من بعض نصوص قصه الأعرابي الذي واقع أهله في شهر رمضان (٢)». و على هذا فالمسقط للكفاره عدم الوجدان لا فعل الاستغفار لأنه بدل. فلاحظ».

و هو كما ترى، إذ لا مجال للتعدى عن الظهار بعد التصريح في صحيح أبي بصير باستثنائه من عموم البدليه فإنه و إن كان معارضا بصحيح إسحاق و قد يجمع بينهما بالكراهه في الظهار، أو يكون مستثنى من بدليه الاستغفار وحده، فلا ينافى بدليته فيه بضميمه نيه عدم العود للظهار، إلا أنه كاف في قوه احتمال خصوصيه الظهار في وجوب التدارك بعد القدره المانع من التعدى لغيره.

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الكفارات حديث: ٤.

(٢) و هو صحيح جميل بن دراج عن أبي عبد الله (ع): (أنه سئل عن رجل أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا، فقال: إن رجلا أتى النبي (ص) فقال: هلكت يا رسول الله، فقال: و ما لك؟ قال: النار يا رسول الله.

قال: و مالك؟ قال: وقعت على أهلي. قال: تصدق و استغفر [ربك]...). الوسائل باب: ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم حديث: ٢. (منه عفى عنه)

و مناسبتة للارتكاز العرفي غير ظاهره بنحو معتد به، و لا سيما مع سوقه في مساق الابدال الاضطراريه في موثق زراره و روايه داود بن فرقد. و ما ورد في قصه الأعرابي ظاهر في الاستغفار لتكفير الذنب دفعا للهكله و النار التي فزع منها السائل، لا الاستغفار الواجب بدلا عن الكفاره التي تضمنتها نصوص المقام. و ما في ذيل كلامه من عدم مسقطيه الاستغفار و عدم بدليته، وإنما المسقط عدم الوجدان ما دام باقيا، خروج عن مفاد النصوص الذي هو كالصريح منها. فالبناء على عدم وجوب الكفاره بتجدد قدره عليها في المقام و غيره قريب جدا.

نعم، حيث تضمنت روايه داود بدليه الاستغفار بعد العجز عن الصدقه على مسكين واحد فاللازم البناء على ذلك بعد فرض حجيتها بعمل الأصحاب بها في مقدار الكفاره الواجبه. فلاحظ.

هذا، و لو بنى على سقوط الكفاره بالعجز ففي الجواهر أن المعيار فيه على العجز عند تعلق الكفاره، لا العجز المتجدد، لمكان شغل الذمه به سابقا و هو الذي استظهره في جامع المقاصد بدوا معللا بذلك. و عليه جرى بعض المعاصرين قدس سرّه في فتواه.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٥، ص: ٦١

و يشكل بأن شغل الذمه به سابقا لا يمنع من البناء على سقوطه لإطلاق النصوص المتقدمه و لذا احتمل في جامع المقاصد العموم بعد الاستظهار المتقدم.

نعم، لو غرض النظر عنها فقد يدعى أن مقتضى الأصل عدم السقوط مع تجدد العجز، لاستصحاب انشغال الذمه بها تكليفا أو وضعاً، بخلاف ما لو كان العجز من أول الأمر، حيث يكون مقتضى الأصل براء الذمه بعد تجدد قدره، للشك في حدوث الانشغال.

لكنه يندفع بأن مقتضى إطلاق دليل السببيه ثبوت الكفاره بتحقيق السبب حتى مع سبق العجز حينه، إما لكونها من سنخ الدين الذي يمكن انشغال الذمه به مع العجز عن وفائه أو لكونها من سنخ التكليف الذي ينكشف بتجدد قدره قابليه المكلف له من أول الأمر بنحو الواجب المعلق، فيدخل تحت الإطلاق لما هو

المعلوم من أن العجز الموقت لا- يمنع من دخول المكلف تحت إطلاق التكليف، و إلا- لخرج عن الإطلاق بالعجز من غير جهة المال، كتعذر الوصول للمسكين و نحوه، و لا- يظن منهم البناء عليه في المقام و غيره. بل لا تمتنع لأجل ذلك الاستصحاب مع العجز الطارئ بعد انشغال الذمه بالكفاره، للعلم بسقوطه حينه، فيستصحب عدمه بعد تجدد القدره، فلا يتجه التفصيل، و ليس بناؤهم على ذلك في غير المقام.

ثم إن عدم الوجدان في النصوص و غيرها و إن كان ظاهرا في العجز من جهة المال، لا من بقية الجهات - كعدم وجدان الفقير أو تعذر الوصول إليه - كما يناسبه اختصاص التعبير بذلك في الكفارات الماليه و التعبير في غيرها بعدم الاستطاعه أو بالعجز، إلا أن ظاهر التعبير بالعجز عن الكفاره في صحيح أبي بصير و بعدم وجدان السبيل إلى شىء من الكفاره في روايه داود إرادته مطلق التعذر، و لا يبعد العمل على ذلك و إلغاء خصوصيه العجز المالي في موارد التعبير بعدم الوجدان.

و أما معيار عدم الوجدان المالي فقد تضمنه صحيح إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام: «سألته عن كفاره اليمين في قوله: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام» ما حدّ من لم يجد؟ و إن الرجل ليسأل في كفه و هو يجد. فقال: إذا لم يكن عنده فضل عن قوت عياله فهو ممن لا يجد» (١)، و الظاهر أن المراد به الفضل عن قوت العيال بلحاظ السنه، لأن ذلك هو المنصرف، و لا سيما بلحاظ ما ورد في مستحق الزكاه و غيره، و إلا فلو أريد به مطلق الفضل عنه و لو بلحاظ اليوم أو ما دونه صدق الوجدان في حق من يسأل بكفه كثيرا، و هو الذى يظهر من السائل المفروغيه عن عدم الاكتفاء به و من الإمام عليه السلام إقراره عليه.

و هو و إن كان مختصا بكفاره اليمين إلا أن التعدى لسائر موارد اعتبار عدم الوجدان في الكفارات قريب جدا. و الأمر محتاج إلى مزيد تتبع و تأمل في النصوص و كلمات الأصحاب. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الكفارات حديث: ١.

الثاني عشر: المدار في مقدار الكفاره واقعا على الموضوع الواقعي من حيثه المرأه و أنها زوجه أو أمه،

و حيثه زمان الحيض من الأول و الوسط و الآخر، لا على ما اعتقده الرجل حين الوطء، كما صرح بذلك في الجمله في الجواهر و محكى كشف الغطاء و غيرهما، عملاً- بظاهر النص و الفتوى. و لم يتضح تبعيه مقدار الكفاره لشده المعصيه و التمرد، كى يحتمل إناطته بعلم العاصى بأهميتها، و ليس هو كأصل الكفاره المتفرعه ارتكازا على التمرد و المعصيه، و لذا تسقط بدونهما للجهل و غيره على ما سبق.

كما أن الظاهر أن من وطأ باعتقاد الحيض خطأ فلا كفاره عليه، كما هو ظاهر الأصحاب و صريح العروه الوثقى و أقره جملة من محشيها. لأن مناسبة الكفاره للمعصيه و التمرد إنما تكون قرينه على اختصاص موضوعها- و هو الوطء في الحيض- بهما، لا على أنهما تمام الموضوع، بحيث يكفى فيها التجرى من دون حرمه واقعيه، فإنه محتاج إلى مؤنه دليل، و ليس البناء عليه في غير المقام من موارد الكفارات و غيرها.

الثالث عشر: قال في المنتهى في فروع مسأله كفاره وطء الحائض: «الثاني عشر: يجب الامتناع من الوطء وقت الاشتباه،

كما في حاله استمرار الدم، لأن اجتناب حاله الحيض واجب، و الوطء حاله الطهر مباح، فيحتاط بتغليب الحرام، لأن الباب باب الفروج»، و قريب منه ما في الذكرى في المتحيره.

و لا- يخفى أن حرمه الوطء مع الاشتباه إنما تتجه إذا كانت مقتضى أماره معتبره- كما في أيام العاده- أو أصل معتبر- كما في وقت الاستظهار- أو علم إجمالي منجز في حق الرجل، و في غير ذلك تكون السعه مقتضى الأماره- كالعاده التي هي أماره الطهر بعد أيامها- أو الأصل الاحرازى- كاستصحاب الطهر- أو غير الاحرازى، كأصل البراءه.

و دعوى: انقلاب الأصل في الفروج- لو تمت- مختصه بما إذا كان احتمال الحرمه من جهه الشك في الزوجيه أو ملك اليمين، دون مثل الشك في الحيض أو اليمين على ترك الوطء أو نحوهما من الطوارئ. على أن ذلك ليس بنحو يمنع من الرجوع لمقتضى الأماره أو الأصل الإحرازى أو التبعدى المقتضى للسعه، بل يختص بالمنع من الرجوع للأصل العملى المحض، كالبراءه.

هذا، و أما مستمره الدم فحيث شرعت لها وظائف خاصه جاز الاقتصار فى حرمه الوطء على مقتضاها لها و للزوج، لظهور تشريعها فى تحديد الحيض بها ظاهرا بلحاظ جميع الأحكام، بل بعض نصوص الرجوع للعاده صريح فى جواز وطئها بعد مضيها مطلقا أو بعد الاستظهار، و لا وجه مع ذلك لوجوب الاحتياط. و قد تقدم من التذكرة فى التحيض بالعدد و من المنتهى فيه و فى الناسيه ما يناسب ذلك. فراجع.

ثم إنه لو تم وجوب الاحتياط فالظاهر عدم وجوب الكفاره بمخالفته إذا لم يعلم إجمالا بتحقيق سببها، للشك فى التكليف بها من دون منجز، نظير ما يذكر فى ملاقى أحد أطراف الشبهه المحصوره.

نعم، لو انكشف تحقق سببها بعد ذلك انكشف وجوبها، و لا يسقطها الجهل بالحيض بعد أن لم يكن معذرا، نظير ما تقدم فى الجهل بالحكم عن تقصير.

الرابع عشر: قال فى الجواهر: «لا إشكال عندهم، بل لا خلاف فى قبول قول المرأة فى الحيض إن لم تكن متهمه،

بل أطلق بعضهم وجوب القبول من غير تقييد، كما أنه صرح آخر بذلك حتى مع ظن الزوج الكذب»، و نفى الخلاف فيه مع التهمه فى الرياض. و يقتضيه صحيح زراره: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: العده و الحيض إلى النساء» «١»، و نحوه صحيحه الآخر، و زاد فيه: «إذا ادعت صدقت» «٢»، و صحيح ميسر: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ألقى المرأة بالفلاه التى ليس فيها أحد، فأقول لها:

أ لك زوج؟ فتقول: لا فأتروجها؟ قال: نعم، هى المصدقه على نفسها» «٣» حيث لا يبعد عموم التعليل فيه للحيض و نحوه.

و أما الاستدلال بقوله تعالى: **وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ** «٤» بدعوى: إنه لو لا وجوب القبول للغى تحريم الكتمان. فهو لا يخلو عن إشكال، إذ

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب النكاح و أولياء العقد حديث: ٢.

(٤) البقره: ٢٢٨.

لو تمت الملازمه فالظاهر مما خلق الله في أرحامهن خصوص الحمل، كما فسر به في مرسله العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: يعنى: لا- يحل لها أن تكتم الحمل إذا طلقت و هي حبلى و الزوج لا يعلم بالحمل، فلا يحل لها أن تكتم حملها» (١).

نعم، في مجمع البيان: «وقيل أراد الحيض و الحبل ... و هو المروى عن الصادق عليه السلام قال: قد فوض الله إلى النساء ثلاثه أشياء الحيض و الطهر و الحمل» (٢).

إلا أن إرساله مانع من الاعتماد عليه.

و مثله في الإشكال الاستدلال بخبر محمد بن عبد الله الأشعري: «قلت للرضا عليه السلام: الرجل يتزوج بالمرأه فيقع في قلبه أن لها زوجا، فقال: و ما عليه؟ أ رأيت لو سألتها بينه كان يجد من يشهد أن ليس لها زوج؟!» (٣)، بدعوى: أن مقتضى عموم التعليل قبول قولها في كل ما لا يتيسر إقامه البينه فيه، و منه الحيض.

لاندفاعه بعدم وضوح سوق الذيل للتعليل الذى يدور الحكم مداره، لعدم مناسبه التركيب اللفظى له، بل لمجرد رفع الوحشه من الحكم و تقريبه للذهن ببيان الحاجه له و فائدته. و لو سلم فليس هو تعليلا- لحجيه قولها، بل لعدم الحاجه للبينه، و لعله لاستصحاب عدم كونها ذات زوج، فلا ينفع فيما نحن فيه. فالعمده ما تقدم.

مضافا إلى سيره العقلاء الارتكازيه على تصديق الإنسان في شئون نفسه بملاك تصديقه على ما تحت يده. و لعله إليه يشير ما تقدم في صحيح ميسر.

هذا، و فى التذكرة و ظاهر التهذيب و الاستبصار و المدارك تخصيص قبول قول المرأه فى الحيض بما إذا لم تكن متهمه. و كأنه لاختصاص ما تضمن قبول قول صاحب اليد بذلك، كما تقدم، و لموثق السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «ان أمير المؤمنين عليه السلام قال فى امرأه ادعت أنها حاضت فى شهر واحد ثلاث حيض. فقال: كلفوا نسوه من بطانتها أن حيضها كان فيما مضى على ما ادعت، فإن شهدن صدقت، و إلا فهى

(١) تفسير العياشى ج ١: ١١٥. و الوسائل باب: ٩ من أبواب العدد حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب العدد حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المتعه حديث: ٥.

كاذبه» (١)، حيث جمع الشيخ بينه و بين بعض ما سبق بحمله على صورته التهمه.

و فى صحيح حماد عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى رجل طلق امرأته ثلاثا فبانته منه، فأراد مراجعتها فقال لها: إنى أريد مراجعتك فتزوجى زوجا غيرى. فقالت له: قد تزوجت زوجا غيرك و حللت لك نفسى أ يصدق قولها و يراجعها؟ و كيف يصنع؟

قال: إن كانت المرأة ثقة صدقت فى قولها» (٢)، فإن مقتضى مفهومه عدم حجيه قولها لو لم تكن ثقة.

لكن قصور ما دل على حجيه قول صاحب اليد عن صورته التهمه لا يقتضى الاختصاص بعد إطلاق النصوص. و الموثق مختص بالدعوى الخارجيه عن المتعارف، كما فى المستند، بل الظاهر أن دعوى الثلاث حيض فى الشهر الواحد للتوصل إلى دعوى الخروج عن العده، فالبناء على تعميمه لمطلق الدعوى الخارجيه عن المتعارف، فضلا عن بقيه موارد التهمه، لا يخلو عن إشكال، بل منع.

و الصحيح مختص بمورده. مع أن مقتضاه اعتبار كون المرأة ثقة، لا مجرد كونها غير متهمه، و الظاهر عدم بنائهم على ذلك. و لذا اختار عموم الحجيه لصورته المذكوره فى المستند، و هو مقتضى ما فى العروه الوثقى و أقره جملة من محشيها من الاقتصار فى عدم تصديقها على العلم بالكذب.

هذا، و قد تنظر فى الروض فى حجيه دعواها الحيض مع ظن الكذب، ردا لما فى الذكرى و محكى نهايه الأحكام من وجوب الاجتناب معه. فإن كان مراده الظن المصاحب للتهمه - كما هو مورد تنظر جامع المقاصد - جرى فيه ما سبق لعدم وضوح خصوصيه الظن من بين صور التهمه و ان كان مراده مطلق الظن كان أشكل، لأن الظاهر عدم كفايته فى الخروج حتى عن قول صاحب اليد.

نعم، يظهر من الذكرى أن وجوب الاجتناب مع ظن الكذب ليس لحجيه قولها،

(١) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب أقسام الطلاق و أحكامه حديث: ١.

بل للاحتياط، قال: «لأنه إقدام على ما لا يؤمن قبجه. و نبه عليه قول الصادق عليه السلام:

من أتى الطامث خطأ عصى الله». و يظهر حاله مما تقدم فى الفرع السابق. و كأن مراده بالحديث خبر ليث المتقدم فى أدله الكفاره. لكنه سبق أنه محمول على المعصيه الواقعيه، أو على أن المراد بالخطأ الخطيئه، و إلا فحمل الخطأ على التردد و اشتباه الحال لم يعهد فى الاستعمالات، و لا تشهد به قرينه.

ثم إن الظاهر عدم الإشكال فى قبول قولها فى الطهر لو كان مقتضى الاستصحاب الحيض، لأن إطلاق القبول فى الحيض ظاهر فى القبول فى وجوده و عدمه و لو بضميمه عدم خصوصيه الوجود عرفاً، بل هو مقتضى عموم التعليل فى صحيح ميسر و ما سبق من سيره العقلاء.

نعم، فى عموم القبول لصوره التهمه أو ظن الكذب ما تقدم. و من بنى هناك العمل بقولها للاحتياط يلزمه هنا عدم العمل به لذلك.

و مما ذكرنا يعلم قبول قولها فى زمان الوطء بالإضافة إلى الحيض و أنه فى أى ثلث منه، كما قربه فى العروه الوثقى و أقره جملة من محشيها، لأن الجمود على صحيحى زواره إن لم يناسب التعميم أمكن البناء عليه بضميمه ما سبق. بل لما كان مرجع ذلك إلى تعيينها لزمانى حدوث الحيض و ارتفاعه رجع إلى قبول قولها فى الحيض و الطهر،

نعم، لو لم يرجع لذلك بل تمحض فى تعيين زمان الوطء فلا- دليل على قبول قولها فيه، كما لو علم بأن الحيض فى تمام الاسبوع الأول من الشهر و تردد الوطء بين الثانى و الرابع منه، لقصور جميع ما سبق عنه حتى سيره العقلاء، لعدم كون الوطء من شئونها فقط، بل مشتركا بينها و بين الزوج الذى يختص بحكمه. فلا بد فى التعيين من طريق آخر و بدونه يكون مقتضى الأصل الاقتصار على الأقل. فلاحظ.

الخامس عشر: صرح جملة من الأصحاب بمشاركه النساء للحائض فى حكم الكفاره.

و كأنه لعموم الاشتراك بينهما فى الأحكام، المدعى فى كلماتهم، على ما يأتى الكلام فيه فى محله إن شاء الله تعالى.

و قد فرع على ذلك في الذكرى أنه حيث قد يقصر زمان النفاس فقد يستوعب الوطاء الواحد زمانين أو ثلاثة تختلف بحسبها الكفاره، فتعدد الكفاره، و هو المحكى عن جماعه بناء على تعدد الكفاره بتعدد الوطاء. و تردد فيه في الروض و محكى البيان، بل ظاهر جامع المقاصد و غيره المنع منه، لعدم صدق التعدد عرفا، و هو محله، لكن كان المناسب لهم منع صدق التعدد حقيقه أيضا. و قد سبق نظيره في آخر الفرع الثامن.

مسألة ١٨: طلاق الحائض وظهارها

اشاره

(١) بلا إشكال فيه بيننا، و قد استفاضت دعوى الإجماع عليه من أصحابنا رضى الله عنهم.

و تقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح الحلبي: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يطلق امرأته و هى حائض. قال: الطلاق على غير السنه باطل» (١).

هذا، و فى المعبر و التذكرة و المنتهى و محكى التحرير إجماع علماء الإسلام على تحريمه و أن الخلاف بيننا و بينهم فى وقوعه.

و قد استدلل للتحريم فى المنتهى بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ...﴾ (٢)، لإجماع المفسرين على أن المراد به الطلاق فى غير الحيض.

و يشكل بأن الأمر المذكور لما لم يكن للوجوب فكما يمكن أن يكون لبيان الطلاق الجائز يمكن أن يكون لبيان الطلاق الصحيح الذى يترتب عليه الأثر، بل لعل الثانى أظهر فى الماهيات ذات الأجزاء و الشرائط القابله للاتصاف بالصحة و الفساد.

و مثله الاستدلال بما تضمن مخالفه الطلاق حال الحيض للسنه، لأن السنه قابله للوجهين أيضا، و لا سيما مع مقابلته بالبدعه الظاهره فى حرمه ما خالف السنه تشريعا.

و أما الإجماع ففى نهوضه بإثبات الحرمة التكليفيه إشكال، لقرب كون منشئه المفروغيه عن عدم مشروعيه الطلاق المذكور بالنحو القابل للوجهين و المردد بينهما.

و من هنا يشكل إثبات الحرمة التكليفيه الذاتيه.

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه حديث: ٣.

(٢) الطلاق: ١.

ص: ٦٨

نعم، لا ريب في الحرمة التشريعية، و قد سبق في مسأله حرمة العباده على الحائض الكلام فى الثمره بينهما.

(١) بلا- إشكال أيضا، بل فى الجواهر أنه لا خلاف فيه بيننا، بل إجماعنا بقسميه عليه. و يقتضيه جملة من النصوص، كصحيح زراره: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الظهار. فقال: هو من كل ذى محرم ... قلت فكيف يكون؟ قال: يقول الرجل لامرأته و هى طاهر من غير جماع: أنت على كظهر أمى ...» (١).

(٢) و لا يعتبر فى طلاق غير المدخول بها عدم الحيض بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، كذا فى الجواهر.

و يقتضيه النصوص الكثيره المتضمنه عدها من الخمس اللاتى يطلقن على كل حال، كصحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: لا- بأس بطلاق خمس على كل حال: الغائب زوجها، و التى لم تحض، و التى لم يدخل بها زوجها، و الحلبي، و التى قد يئست من المحيض» (٢).

و النسبه بينها و بين ما دل على مانعيه الحيض و إن كانت هى العموم من وجه، إذ كما يمكن فى الحائض أن تكون مدخولا بها يمكن فى غير المدخول بها أن لا تكون حائضا، فيتنايان فى الحائض غير المدخول بها، إلا أن هذه النصوص حاكمه على أدله شروط المطلقه و موانعها حكومه عرفيه، لظهورها فى النظر إلى تلك الشروط و الموانع و إلغائها فى الخمس المذكورات.

بل لو حملت هذه النصوص على خصوص صوره تحقق جميع الشروط و ارتفاع جميع الموانع لزم إلغاء خصوصيه الخمس المذكورات، و لو حملت على صوره تحقق بعضها كان بلا مرجح عرفي، لأن ألسنه أدلتها بنحو واحد، فيتعين العمل بعموم هذه

(١) الوسائل باب: ٢ من كتاب الظهار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه حديث: ٣.

النصوص و تقديمه على أدله الشروط و الموانع المذكوره.

و أما الظهر فظاهر المتن وقوعه حال الحيض مع عدم الدخول، بنحو عبارته عبر في العروه الوثقى. و هو لا يناسب ما يأتي في كتاب الظهر من اعتبار الدخول في صحته، كما عن الصدوق و جماعه من المتأخرين.

و لو بنى على عدم اعتباره و جواز ظهر غير المدخول بها- كما عن جماعه- فلم أعر على من صرح بعدم مانعيه الحيض من ظهارها خروجاً عن إطلاق مانعيته منه في النص و الفتوى. كما لم أعر على ما يدل عليه عدا مرسل ابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا- يكون الظهر إلا على مثل موضع الطلاق» (١)، بناء على ظهور الاستثناء فيه في وقوعه في موضع صحه الطلاق بنحو القضية الكلية لا بنحو القضية المهملة في مقابل عدم وقوعه أصلاً في غير موضعه، كما لعله الأظهر أو المتيقن، فلا ينهض بالاستدلال.

اللهم إلا أن يكون قرينه عرفيه على تنزيل إطلاق ما تضمن اشتراطه ببعض شروط الطلاق- كالطهر- على أنه على نحو اشتراطها في الطلاق. فتأمل.

نعم، إرساله مانع من التعويل عليه في الخروج عن إطلاق اعتبار الطهر في الظهر إلا- أن يستفاد مما يأتي منهم في الغائب المفروغيه عن مفاده و لو بنحو يكفى في انجباره. هذا و قد يكون المراد من المتن إلحاق الظهر بالطلاق في مانعيه الحيض منه، دون الاستثناء، كما قد يظهر من سيدنا المصنف قدس سرّه أنه فهمه من عباره العروه الوثقى، حيث لم يشر للاستدلال عليه في الظهر. فلاحظ.

(١) لصدق الدخول بذلك، فتخرج عن مورد النص و الفتوى باستثناء غير المدخول بها. و لا مجال لقياسه على ما سبق في الغسل من قصور الأدله عن إثبات وجوبه بالوطء في الدبر، لاختلاف أسنه الأدله في المقامين، و عدم ثبوت التلازم بينهما.

(١) الوسائل باب: ٢ من كتاب الظهر حديث: ٣.

(١) فيصح طلاق الغائب عنها زوجها و إن كانت حائضا. للنصوص الكثيره، كخبر أبي بصير: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يطلق امرأته و هو غائب، فيعلم أنه يوم طلقها كانت طامثا. قال: يجوز» (١) و غيره مما تضمن عددا من الخمس اللاتي يطلقن على كل حال (٢)، و قد تقدم بعضها، و ما تضمن حد الغيبه (٣) و غيرها.

نعم، اختلفوا في حد الغيبه بما لا مجال لإطاله الكلام فيه هنا، بل يوكل إلى محله من كتاب الطلاق.

و أما ظهار من غاب عنها زوجها ففي الشرائع و ظاهر النافع و القواعد و اللمعه أنه يقع مع الحيض، و في الجواهر بعد ذكر جملة أحكام هو منها: «بلا خلاف أجده في شىء من ذلك بيننا، بل إجماعنا بقسميه عليه». و كأنه لاستفادتهم من دليل شرطيه الطهر في الظهار أنه على نحو شرطيته في الطلاق و لو بضميمه مرسل ابن فضال، على ما تقدم بيانه منا في غير المدخول بها.

(٢) كما في الإرشاد في الطلاق، و في الرياض في الظهار. و لعل مرادهما ما في الروضه و الجواهر و العروه الوثقى، و هو ما إذا تيسر للغائب الاطلاع على حالها.

قال سيدنا المصنف قدس سره: «الاختصاص أدله استثناء الغائب بمن لا يتمكن من العلم، و لو بملاحظه صحيح ابن الحجاج الآتى، فيرجع في المتمكن منه إلى عموم ما دل على اعتبار الطهر». لكن لم يتضح الوجه في اختصاص أدله استثناء الغائب بمن لا يتمكن من العلم بعد عدم الإشاره إليه في نصوصه، بل قد لا يناسب تحديد مده الغيبه في بعضها. و غايه ما يدعى هو انصرافها لمن لا يعلم فعلا و إن كان متمكنا من العلم، لمناسبه الغيبه له جدا.

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه حديث: ٦.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٦ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه.

نعم، لا- يبعد كون غلبه تعذر العلم على الغائب خصوصا في تلك العصور، حكمه في رفع الشرط المذكور لا أنه عله يدور مدارها.

و أما صحيح ابن الحجاج فهو ما رواه عن أبي الحسن عليه السلام: «عن رجل تزوج امرأه سرا من أهلها [أهله. فقيه] و هي في منزل أهلها [أهله. فقيه] و قد أراد أن يطلقها و ليس يصل إليها فيعلم طمئتها إذا طمئت و لا يعلم بطهرها إذا طهرت. قال: فقال:

هذا مثل الغائب عن أهله يطلق بالأهله و المشهور ...» «١»، و من الظاهر أن تنزيل الحاضر الذي يتعذر عليه معرفه حال زوجته منزله الغائب لا يدل على التعذر في حق الغائب أيضا. بل قد يكون على خلافه أدل، لظهوره في خصوصيه الغائب في الحكم- كما هو ظاهر جميع نصوص المقام- و أن ثبوته في الحاضر الذي يتعذر عليه العلم لتنزله منزله، لا أن موضوع الحكم مطلق من يتعذر عليه العلم من دون خصوصيه للغائب.

و من هنا كان ما ذكره قدس سرّه في غايه الإشكال. و لعله لما ذكرنا حمل في الروض حضور الزوج على كونه عند الزوجه، لا ما يقابل السفر، و حمل ما في حكم الحضور على قربه منها، بحيث يمكنه استعلام حالها. و إن كان الحمل المذكور مخالف لظاهر كلماتهم جدا.

نعم، حمل في المسالك من بحكم الحاضر على الغائب دون المده المسوغه للطلاق. و هو قريب في نفسه لو لا ما عرفت من بعضهم من إرادته المعنى الأول.

و كيف كان، فقد كان الأولى لسيدنا المصنف قدس سرّه التنبيه على ما نبه له في النهايه و الشرائع و غيرهما من إلحاق الحاضر الذي يتعذر عليه العلم بالغائب، عملا بصحيح ابن الحجاج.

هذا، و أما إلحاق الظهار بالطلاق في ذلك فهو يبتنى على ما تقدم في الغائب.

(١) بناء على ما سبق من اجتماع الحيض مع الحمل.

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه حديث: ١.

فلا بأس به حينئذ (١). و إذا طلقها على أنها حائض فبانت طاهره صح، و إن عكس فسد (٢).

(١) أما في الطلاق فهو بلا إشكال ظاهر و قد تضافرت به كلماتهم، و في الجواهر:

«بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه». و يقتضيه النصوص الكثيره التي عدتها من الخمس اللاتي يطلقن على كل حال «١»، و قد تقدم بعضها.

و أما في الظهار فهو المصرح به في الروضه و كشف اللثام. و العمده فيه ما سبق في ظهار الغائب عنها زوجها من ابتناؤه على استفادتهم من دليل شرطيه الطهر في الظهار أنه على نحو شرطيته في الطلاق. و لعله لذا قال في الروضه مستدركا على إطلاق اللعمه مانعيه الحيض: «و كان عليه أن ينبه عليه. و لعله أهمله لظهور أن هذه شرائط الطلاق».

(٢) عملا بإطلاق الدليل الظاهر في أن المدار على الواقع، لا على اعتقاد المطلق.

و كذا الحال في الظهار.

بقي في المقام أمران:

الأول: تقدم في الفرع الثالث عشر من فروع كفاره الوطء إلزام بعضهم بالاحتياط مع اشتباه الحيض و لو كان لاستمرار الدم.

و قد ذكرنا أنه مع وجود الوظيفه الشرعيه لتعيين الحيض بأماره أو أصل يجب الرجوع إليها في التعيين، فيبنى على حيضيه ما تقتضى حيضيته و طهره ما تقتضى طهريته، لظهور دليل جعلها في أنه لتحديد الحيض ظاهرا بلحاظ جميع الأحكام.

و قد يدعى أن لازم ذلك فيما إذا كانت الوظيفه مبنيه على التخيير بين الأقل و الأكثر- كالتحيض بالعدد و الاستظهار، بناء على المختار فيهما- عدم التعبد بكل من الحيض و الطهر قبل الاختيار، فلا يترتب حكم أحدهما على العمل الصادر حينئذ كالوطء و الطلاق، بل يكون مراعى بالاختيار، فإذا اختارت أحد الأمرين ترتب

(١) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه.

حكمه من أول الأمر، و لو لم تختر تسامحا أو لتعذر الاختيار لها- بجنون أو موت أو نحوهما- فحيث لا- يحرز موضوع أحد الحكمين يلزم الرجوع في نفس الحكمين للأصل، كأصالة البراءة من وجوب الكفاره، و أصالة عدم ترتب الأثر على الطلاق.

لكن ذلك لو تم يقتضى جواز الرجوع للأصل في نفس الحكمين من أول الأمر أيضا، فيبنى على جواز الوطاء المستلزم لعدم وجوب الكفاره، و على عدم ترتب الأثر على الطلاق. غاية أنه يرفع اليد عن مقتضاه باختيار ما يخالفه، فإن اختارت الطهر يبنى على صحة الطلاق من أول الأمر، و إن اختارت الحيض يبنى على حرمة الوطاء حين وقوعه، و إن لم يعاقب عليه، لعدم المنجز لحرمة حينئذ، كما لا كفاره عليه لذلك.

مع أنه مبنى على عدم جريان استصحاب الحيض قبل الاختيار، لظهور أدله الوظيفه في الردع عنه، و إلا كان اللازم التعبد بحكم الحيض مع عدم اختيار الأقل، فإذا تعقبه اختيار الطهر ثبت حكمه ظاهرا و كان رافعا لحكم استصحاب الحيض.

و حينئذ ففي مشروعيه الاختيار لها بلحاظ الزمان السابق عليه بحيث يشرع لمستمره الدم مثلا في اليوم التاسع اختيار التحيض بالسبعه، ليكون موجبا لانقلاب الحكم عما اقتضاه إشكال، و إن كان هو مقتضى الإطلاق. كيف و لازمه جواز العدول عما اختارته أولا، لأنه مقتضى الإطلاق أيضا. فتأمل جيدا.

و كيف كان، فقد سبق جريان استصحاب الحيض في مورد الاستظهار و التحيض بالعدد، غاية أنه يجوز رفع اليد عنه باختيار الطهر في مورد التخيير. فراجع التنبيه الرابع من تنبيهات الكلام في وجوب الاستظهار، و الكلام في القول الثانى من الأقوال المخالفه للمختار في التحيض بالعدد.

الأمر الثانى: لا يخفى أن ما كان من الأحكام المتقدمه قد أخذ في أدلته عنوان الحائض

فالأصل فيه الاقتصار على حاله الحكم بالحيضيه، لخروج الدم أو لتخليل النقاء بين الدميين- بناء على إلحاقه بالحيض- و لا يترتب مع الحكم بعدمها و إن بقى الحدث، لعدم الغسل. و لا مخرج عن ذلك فى الطلاق و الظهار، بل ظاهر المسالك

أنه اتفانى. كما أنه الذى دلت عليه النصوص الخاصه فى حرمة الوطء- على ما سبق- و يتفرع عليه الكفاراه، لما سبق من اختصاصها بالوطء المحرم. و من هنا كان العمل فى الأحكام المذكوره على ذلك.

كما أنه لا إشكال فى توقف صحه الصلاه و الطواف الواجب على الغسل، لأخذ الطهاره شرطاً فيهما. و أما الصوم ففيه خلاف منشؤه بعض النصوص الخاصه «١» يوكل إلى محله من كتاب الصوم.

و أما الحرمة الذاتيه- التى سبق منا البناء عليها فى الصلاه- فنصوصها الوارده فى الحائض و إن اختصت بحال الحيض، إلا أنه تقدم ظهور بعض النصوص فى الحرمة مع مطلق الحدث، فيتعين لأجله البناء على أن غايتها الغسل. و كذا حرمة مس القرآن الشريف، لاعتبار الطهاره من الحدث الأصغر فى جوازه فضلاً عن الأكبر. و مثله مس اسمه تعالى، لأن الاستدلال المتقدم على حرمة- لو تم- يناسب كون المعيار فيها الحدث، كالجنب.

و أما تحريم دخول المساجد- على التفصيل المتقدم فى الجنب- و قراءه العزائم فظاهر المسالك عدم الخلاف فى إنباطه بالحدث، دون خصوصيه حاله الحيض. و كأنه لأن المستفاد من سوق الحائض مساق الجنب فى نصوصه أن المعيار فيه الحدث، كما هو المناسب لارتكاز ابتناؤه على احترام المساجد و العزائم باجتناى المحدث لها.

بل هو الظاهر مما فى صحيح زراره و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قلنا له: الحائض و الجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض و الجنب لا- يدخلان المسجد إلا- مجتازين، إن الله تبارك و تعالى يقول: و لا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغسلوا...» «٢»،

فإن الاكتفاء فى الاستدلال على حكم الحائض و الجنب معا بالآيه الشريفه الوارده فى الجنب ظاهر فى المفروغيه عن كون موضوع الحكم هو الجهه المشتركه بينهما، و هى الحدث. و يؤيده ما فى مرفوع أبى حمزه «٣» من أمر من يفجؤها الحيض فى المسجدين

(١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الإمساك حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(مسألة ١٩): يجب الغسل من حدث الحيض لكل مشروط بالطهاره من الحدث الأكبر (١).

الشريفيين بالتيميم و الخروج، لوضوح أن التيمم إنما يوجب تخفيف الحدث، و لا دخل بحاله الحيض مع قطع النظر عنه. و من هنا كانت إناطه الجواز بالغسل قريبه جدا. و ما عن بعضهم من تقويه عدم وجوب الغسل في غير محله ظاهرا، و لا سيما في دخول المساجد. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(مسألة ١٩): يجب الغسل من حدث الحيض لكل مشروط بالطهاره من الحدث الأكبر

شاره

(١) كما هو مقتضى الشرطيه لو أريد بالوجوب ما يساق اللابديه. و لو أريد منه الوجوب الغيري- بناء على ثبوت الأمر الغيري- كان مشروطا بوجوب المشروط، إذ مع استحبابه يكون مستحبا غيريا. كما أنه لو لم يكن شرطا في صحه العمل، بل كان العمل محرما بدونه- كمس الكتاب الشريف- أو مكروها فلا مجال للبناء على وجوب الغسل أو استحبابه غيريا بسببه.

نعم، لو وجب الفعل المذكور أو اضطر إليه كان الغسل لازما أو راجحا عقلا، محافظه على غرض الشارع من دون أمر شرعي به. و هو الحال أيضا لو وجب المشروط بالغسل أو استحباب نفسيا، بناء على ما هو الظاهر من عدم الأمر الغيري المولوى بالمقدمه. و قد تقدم منا في المسألة السابعة و التسعين من مباحث الوضوء أنه كما يكفى في التقرب المعتبر في الطهارات قصد إحدى الغايات الواجبه أو المستحبه المشروطه بها كذلك يكفى قصد استباحه ما يحرم أو يكره بدونها، سواء وجب أم لا. فراجع.

هذا، و الظاهر عدم وجوب غسل الحيض نفسيا، كما هو الحال في سائر الأغسال، و هو المعروف بين الأصحاب الظاهر من جمله من كلماتهم المفروغيه عنه، بل في جامع المقاصد: «لا- خلاف في أن غير الجنابه لا يجب لنفسه» و ادعى في الروض الإجماع على أن وجوبه غيري. لكن في المنتهى أن للنظر فيه مجالا، لإطلاق الأمر به، و في المدارك:

أن قوته ظاهره. و يظهر ضعفه مما تقدم في أول الفصل السابع من مباحث الوضوء.

ص: ٧٤

و يستحب للكون على الطهارة (١). و هو كغسل الجنابه فى الكيفيه (٢)،

(١) الظاهر عدم الإشكال فيه، لاستفادته مما تضمن استحباب الوضوء للكون على الطهارة بالأولويه العرفيه، أو لأن أسباب الحدث الأكبر نواقض للوضوء. مضافا إلى عموم ما تضمن الأمر بالطهارة الذى تقدم التعرض له عند الاستدلال على استحباب الوضوء للكون على الطهارة فى الفصل السابع و المسأله المائه من مباحث الوضوء.

هذا، و أما استحبابه لنفسه مع قطع النظر عن الكون على الطهارة فلا طريق لإثباته، لأن ما تضمن الأمر به لما كان ظاهرا أو صريحا فى الوجوب فهو محمول على الأمر به غيريا أو إرشادا لمقدميته للواجب أو لبيان شرطيته. و لو رود ما ظاهره استحبابه فهو منصرف للأمر به لأجل ترتب الطهارة عليه، نظير ما تقدم فى الوضوء للكون على الطهارة. فراجع.

كيفيه غسل الحيض

(٢) الظاهر عدم الإشكال فيه، حيث صرح به جماعه كثيره، و يظهر من غير واحد المفروغيه عنه، و فى المدارك: «هذا مذهب العلماء كافه»، و قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «و عن كثير دعوى الإجماع عليه صريحا و ظاهرا».

و يقتضيه موثق الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: غسل الجنابه و الحيض واحد. و سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض عليها غسل مثل غسل الجنب؟ قال:

نعم» (١)، و موثق أبى بصير عنه عليه السلام: «سألته أ عليها غسل مثل غسل الجنب؟ قال:

نعم. يعنى الحائض» (٢)، فإن مقتضى إطلاق المماثله المساواه فى الكيفيه.

و أما تضمن أن غسل الجنابه و الحيض واحد- كصدر موثق الحلبي و موثقه الآخر (٣) و غيرهما- فهو كما يحتمل إرادته الوحده فى الكيفيه يحتمل إرادته الوحده فى العدد لبيان تداخل الغسلين. بل لعل الثانى أظهر، و لا سيما مع ورود المضمون المذكور فى صحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «سألته عن المرأه تحيض و هى جنب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

هل عليها غسل الجنابه؟ قال: غسل الجنابه و الحيض واحد» (١).

نعم، التداخل مناسب لاتحاد الكيفيه، بل عدم التعرض في نصوصه لكيفيه الغسل المجزى عن الغسلين أو الأغسال ظاهر في المفروغيه عن اتحاد الأغسال في الكيفيه. و لعله لذا استدل بعضهم بالنصوص المذكوره و بجميع نصوص التداخل.

نعم، لا مجال لما يظهر من الوسائل من الاستدلال بمعتبره الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «قال: و غسل الجنابه فريضة و غسل الحيض مثله» (٢).

لاندفاعه: بأن المتيقن منه إرادته المماثله في كونه فريضة، لا ما يعم الكيفيه أو يختص بها.

و أضعف منه الاستدلال بموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن التيمم عن الوضوء و من الجنابه و من الحيض للنساء سواء؟ فقال: نعم» (٣). لوضوح ان اتحاد كيفيه التيمم الذى هو بدل عن هذه الأغسال لا يستلزم اتحاد كيفيتها. فالعمده ما سبق.

هذا، و أما قول العلامة في المنتهى: «يجب في الغسل الترتيب. و هو مذهب علمائنا أجمع». فالظاهر عدم منافاته لما تقدم، و أن مراده وجوب الغسل مع كون الغسل تدريجيا لا- بنحو يمنع من الارتماس الثابت في غسل الجنابه بلا إشكال، كما هو مقتضى استدلاله بما تضمن أن غسل الجنابه و الحيض واحد بدعوى: أن الوحده تقتضى اعتبار شرائط غسل الجنابه، و تصرّحه بعد ذلك باتحاد الغسلين في الأحكام، جريا على مقتضى الوحده التى تضمنتها النصوص.

نعم، في النهايه: «و تستعمل في غسل الحيض تسعه أرتال من الماء، و إن زادت على ذلك كان أفضل، و إن كان دون التسعه أرتال أو كان مثل الدهن في حال الضروره لم يكن به بأس، و أجزأها عن الغسل».

و قد يستفاد منه إن أجزاء ما دون التسعه مختص بحال الضروره، فيخالف

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

غسل الجنابه. لكنه غير ظاهر، لقرب كون الضروره قيدا لخصوص ما يكون بمثل الدهن - كما ذكره في غسل الجنابه أيضا - لأنه المناسب لتخصيصه بالذكر من بين ما يكون دون التسعه أرتال. على أن الظاهر أن التقييد بالضروره ليس لعدم الاجتزاء بالمقدار المذكور اختيارا، بل لأنه لا ينبغي اختياره مع إمكان الإسباغ بالتسعه أرتال، كما يناسبه مقابلته بين الضروره و الإسباغ في غسل الجنابه، حيث قال: «و أقل ما يجزيه من الماء للغسل ما يكون كالدهن للبدن، و هذا يكون عند الضروره. و الإسباغ يكون بتسعه أرتال من ماء، و إن استعمل أكثر من ذلك جاز». و غايه ما يستفاد منه الفرق بين غسل الجنابه و غسل الحيض باستحباب الزيادة على التسعه أرتال في الثاني دون الأول، حيث نص على جواز الزيادة فيه دون أفضليتها. لكن هذا لا ينافي ما تضمن أن غسل الحيض مثل غسل الجنابه، لأن ذلك إنما يقتضى استحباب إيقاع غسل الحيض بالصاع كغسل الجنابه، و لا ينافي أفضليه إيقاعه بالأكثر.

و كيف كان، فيدل على الاستحباب المذكور روايه محمد بن الفضيل: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحائض كم يكفيها من الماء؟ قال: فرق» (١)، حيث حكى عن أبي عبيده أن الفرق ثلاثه أصوع بلا خلاف. بل قد يدل عليه ما تضمن إيقاعه بتسعه أرتال بحملها على الرطل المدنى، فتكون صاعا و نصفا، لا على العراقى لتكون صاعا كغسل الجنابه. و قد تقدم تفصيل الكلام فى ذلك فى مستحبات غسل الجنابه.

بقى شىء، و هو أنه قال فى جامع المقاصد: «و لو تخلل الحدث فى أثائه فقولان مبنيان على الخلاف فى غسل الجنابه. و يمكن الجزم بعدم الإعادة هنا، كما قطع به المصنف فى التذكرة و جزم به فى النهايه».

و لا يخفى أن بناء الخلاف هنا على الخلاف فى غسل الجنابه - مع عدم مناسبتة لما حكاه عن التذكرة و نهايه الأحكام من عدم الانتقاض هنا مع اختيار انتقاض غسل الجنابه فيهما - لا يتضح وجهه بعد الفرق بين الغسلين بالإجماع على أجزاء غسل الجنابه

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب الحيض حديث: ٣.

عن الوضوء و الخلاف فى أجزاء غسل الحيض عنه.

بل اللازم النظر فى وجه الانتقاض فى غسل الجنابه. فإن كان هو عموم قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) «١»، بالتقريب المتقدم هناك، فمن الظاهر اختصاصه بغسل الجنابه، و لا يعم غيره حتى لو قيل بإجزائه عن الوضوء.

و إن كان هو روايه عرض المجالس للصدوق «٢» المتقدمه هناك فلا يبعد البناء على التعميم، لأن المخاطب فيها و إن كان هو الرجل الذى لا- يتلى بأغسال الدماء، إلا أن إطلاق الغسل فيها شامل لغير غسل الجنابه مما يجب على الرجل، و هو غسل مس الميت، الذى هو كغسل الحيض فى الخلاف المذكور.

و إن كان هو دعوى ملازمه ذلك لإجزائه عن الوضوء، كان اللازم البناء على ذلك فى غسل الحيض، لو قيل بإجزائه عنه أيضا، و إن قيل بعدم إجزائه عنه فإن بنى على أن الغسل ينفرد برفع الحدث الأكبر و الوضوء ينفرد برفع الحدث الأصغر لزم البناء على عدم انتقاض غسل الحيض بالحدث الأصغر، لعدم دخله به، و إن بنى على اشتراكهما فى رفع الحدثين بمجموعهما كان غسل الحيض كغسل الجنابه فى الوجهه الموجهه للانتقاض، لأنه يكون مؤثرا فى رفع الحدث الأصغر فى الجملة، كما يكون الحدث المتخلل له ناقضا له فى الجملة.

و ما حكاه فى جامع المقاصد عن المذكورى من تعليل عدم الانتقاض بالاشتراك المذكور، فى غير محله جدا- كما نبه له فى جامع المقاصد- أولا: لما ذكرنا من أنه بالانتقاض أنسب.

و ثانيا: لأن الاشتراك المذكور بعيد فى نفسه، على ما أوضحناه فى مبحث تداخل الأغسال من المسأله الثالثه و السبعين من مباحث الوضوء. فراجع.

لكن لا يبعد كون مراد المذكورى التعليل بأن الوضوء هو الدخيل فى رفع

(١) المائده: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

الحدث الأصغر فلا موجب لبطلان الغسل به. قال: «لو تخلل الحدث الغسل المكمل بالوضوء أمكن [القول. ظ] بالمساواه في طرد الخلاف و أولويه الا-جتزاء بالوضوء هنا، لأن له مدخلا في إكمال الرفع أو الاستباحه. و به قطع الفاضل في النهايه مع حكمه بالإعاده في غسل الجنابه» حيث لا يبعد رجوع الضمير في قوله: «لأن له مدخلا» إلى الوضوء دون الغسل.

هذا، و ربما يدعى أن مقتضى ما دل على أن غسل الحيض كغسل الجنابه مشاركته له في الانتقاض بتخلل الحدث الأصغر لو قيل به فيه. و به يوجه ما تقدم من جامع المقاصد من بناء الحكم هنا على الخلاف هناك. لكنه يشكل بأن منصرف المماثله خصوص الكيفيه دون سائر الأحكام.

اللهم إلا- أن يقال: انتقاض الغسل بالحدث الأصغر المتخلل بين أجزاءه ليس من أحكامه اللاحقه له في فرض وجوده و ترتب الأثر عليه نظير إجزائه عن الوضوء، بل هو راجع إلى اعتبار عدم تخلل الحدث الأصغر في ترتب الأثر عليه، فهو نظير الموالاه لو قيل باعتبارها راجع إلى الكيفيه المعبره في التأثير، فيشمل إطلاق المماثله.

نعم، لو كان انتقاضه تابعا لرافعيته للحدث الأصغر فلا موضوع للانتقاض في غسل الحيض بناء على عدم دخله في رفعه و انفراد الوضوء برفعه، و يلزم رفع اليد عن إطلاق المماثله في ذلك.

و لعل ذلك هو مراد سيدنا المصنف قدس سرّه و إن كانت عبارته لا تفي به.

(١) بناء على وجوب الترتيب في غسل الجنابه غير الارتماسى. أما بناء على عدمه فالمتعين عدم وجوبه في غسل الحيض، لإطلاق أدله المماثله المتقدمه، و لخصوص بعض النصوص الوارده في غسل المرأه الذى كان غسل الحيض من أظهر أفراده، و قد تقدمت عند الكلام في وجوب الترتيب. و ما سبق من المنتهى من دعوى الإجماع على وجوب الترتيب في غسل الحيض ليس بنحو يصلح لرفع اليد عما ذكرنا.

و لا سيما مع قرب ابتناؤه على دعوى الإجماع عليه فى غسل الجنابه، و المفروض عدم التعويل عليها.

هل يجزى الغسل عن الوضوء

قول الأول عدم الإجزاء

إشاره

(١) فقد صرح بعدم إجزائها عن الوضوء جمهور الأصحاب، كالصدوق و الشيخين و بنى زهره و حمزه و إدريس و سلار و الفاضلين و الشهيدين و الكركى و غيرهم، و نسبه فى المعتبر و كشف اللثام للأكثر، و فى الروض و المدارك و المفاتيح و الحدائق و محكى المختلف للمشهور، و فى السرائر للمحققين المحصلين الأكثرين من أصحابنا، و عن الذكرى أنه المشهور شهره كادت تكون إجماعا، و عدّه الصدوق فى الأمالى من دين الإماميه.

خلافًا لما حكاه فى المبسوط و السرائر عن بعض أصحابنا، و هو المحكى عن المرتضى و ابن الجنيد، و قد استفاد من الكلينى حيث ذكر الطائفتين من النصوص بضميمه ما ذكره فى ديباجه الكافى من أنه مع تعارض النصوص فالتخير عند عدم المرجح، و جرى على ذلك جماعه من متأخرى المتأخرين، كأصحاب المدارك و المفاتيح و الوسائل و الحدائق و حكى عن جماعه غيرهم.

و قد يستدل على الأول بأمر:

الأول: الإجماع

المستفاد مما تقدم من الأمالى مؤيدا بالشهره المذكوره، قال فى الجواهر: «و فيها من لا يعمل إلا بالقطعيات و ما هو كمتون الأخبار، كانهايه و الفقيه و الهدايه. و هو المنقول عن والد الصدوق أيضا. مع أنه علله فى الفقيه و الهدايه مما [بما. ظ] ينبى عن ذلك، حيث قال فى الأول: ... لأن الغسل سنه، و الوضوء فرض، و لا تجزى سنه عن فرض. و نحوه فى الهدايه، كالمقول عن فقه مولانا الرضا عليه السلام مع زياده تأكيد لعدم الإجزاء».

لكن كلام الأمالى غير ظاهر فى الإجماع، بل ملاحظه تمامه تشهد بأن مراده بيان ما هو من دين الإماميه بنظره الشريف، و ما فى صدر كلامه من ذكر الإقرار فى بيان الدين

الظاهر فى كون المقرّ به ضروريا من دينهم لا بد من حملة على خصوص أصول الدين أو مع الفرائض التى صدر بها الكلام، دون خصوصياتها و فروعها التى فرعها بعد ذلك و التى لا- ريب فى عدم توقف الدين على الإقرار بها، و عدم بلوغها مرتبه الضروره.

و أما الشهره فهى لا تصلح لتأييد الإجماع مع الاطلاع على الخلاف. و اشتغالها على من لا يعمل إلا بالقطعيات- لو تم- و من يفتى بمتون الأخبار إنما يكشف عن وجود نص فى المسأله، و ليس هو موردا للإشكال، لا عن كون الحكم إجماعيا قطعيًا.

و كذا ما أشير إليه فى الفقيه و الهدايه من أنه لا- تجزى سنه عن فريضه لو أريد به الإشاره إلى مضمون نص لا مجرد قضيه اجتهاديه.

على أنه لا- يناسب ما تقدم من التداخل فى جميع الأغسال التى فيها السنه. بل لو تم فالاستدلال به لا يناسب ما فى الأمالى و الهدايه من أن غسل الحيض فريضه كغسل الجنابه، الذى هو مقتضى ذكره فى الكتاب المجيد فى آيه اعتزال النساء فى المحيض، و ما فى معتبره الفضل بن شاذان «١» المتقدمه فى كيفية غسل الحيض.

نعم، قد لا يناسب ذلك ما فى خبر سعد بن أبى خلف: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغسل فى أربعة عشر موطنًا واحد فريضه و الباقي سنه» «٢». إلا أن يكون عدم شرحه للأغسال المذكوره مانعا من دلالة على عدم كون غسل الحيض فريضه.

و كيف كان، فلا مجال فى المقام لدعوى الإجماع، بحيث يكون الحكم قطعيًا، بل هو تابع للاستفاده النظرية و الاجتهاد فى مفاد النصوص، و لذا جعله فى موضع من المبسوط الأظهر من الروايات الأحوط، مع الاعتراف فيه و فى غيره بالخلاف فيه.

الثانى: إطلاق ما دل على سببه أسباب الحدث الأصغر للوضوء

بضميمه عدم الفصل بين ما لو قارن سبب الغسل أحدها و ما لو لم يقارنه.

وفيه: أنه ليس بأولى من الاستدلال على أجزاء الغسل عن الوضوء بظهور

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ١١.

نصوص أغسال الأحداث الكبرى في كونها رافعه لتلك الأحداث بتمامها و موجه للطهاره التامه منها من دون حاجه للوضوء، إذ بضميمه عدم الفصل المذكور يستفاد عدم الحاجه للوضوء فيما لو حصل سبب الحدث الأصغر.

بل الثانى هو الأولى، لأن المستفاد من مجموع الأدله- و لو بضميمه عدم الفصل المذكور- أن أسباب الحدث الأكبر نواقض للوضوء، أو حيث كانت النواقض تتداخل في الرفع، فإجزاء الغسل عن الوضوء- كما هو ظاهر نصوص أغسال الأحداث الكبرى بالبيان المتقدم- ليس لعدم كون سبب الحدث الأصغر موجبا للوضوء، لينافى إطلاق دليل سببته له، بل لقيام الغسل مقام الوضوء في رافعيته للحدث المسبب عنه. فلاحظ.

الثالث: النصوص الخاصه،

ففى صحيح ابن عمير عن رجل عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابه» «١» و فى صحيحه الآخر عن حماد أو غيره عنه عليه السلام: «فى كل غسل وضوء إلا الجنابه» «٢» و يعضدهما خبر على بن يقطين عن أبى الحسن الأول عليه السلام: «قال: إذا أردت أن تغتسل للجمعه فتوضأ [ثم. يب] و اغتسل» «٣».

و لا- يقدم فى الأولين الإرسال بعد كون المرسل لهما ابن عمير- على ما تقدم فى مبحث تحديد الكر بالوزن- و لا سيما مع ظهور اعتماد الأصحاب عليهما. بل عن المختلف و الذكرى روايه الثانى عن حماد بعينه، فىكون من الصحيح المصطلح، و إن كان الظاهر أنه و هم منهما، لما ذكره غير واحد من أن الموجود فى كتب الأخبار ما تقدم، كما هو الحال فيما فى التهذيب. فالعمده ما ذكرنا.

القول الثانى إجزاء الغسل عن الوضوء

اشاره

لكنها معارضه بجمله من النصوص كصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: الغسل يجزى عن الوضوء، و أى وضوء أظهر من الغسل؟!» «٤».

و لا مجال لحمل اللام فيه على العهد فيراد منه غسل الجنابه، لعدم تقدمه فى الكلام.

كما لا مجال لما فى المنتهى من عدم دلالة اللام على الاستغراق. لأنها لو لم تدل

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

ص: ٨٤

عليه وضعا فهي تدل عليه إطلاقا بعد عدم العهد. ولا سيما مع مناسبة التعليل فيه للعموم، لأن ارتكازيته تقتضى عدم الفرق فيه بين الأغسال.

و منه يظهر الاستدلال بصحيح حكم بن حكيم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه ... قلت: إن الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة، فضحك وقال:

و أى وضوء أنقى من الغسل و أبلغ؟!» (١).

و أصرح منهما فى العموم موثق عمار: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل من جنابته أو يوم جمعه أو يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال:

لا ليس عليه قبل ولا بعد، قد أجزأه الغسل، والمرأه مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد، قد أجزأها الغسل» (٢)، و فى مرسل حماد عنه عليه السلام: «فى الرجل يغتسل للجمعه أو غير ذلك أ يجزيه من الوضوء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: و أى وضوء أطهر من الغسل؟!» (٣)، و فى مكاتبه الهمداني إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلاه فى غسل الجمعه «فكتب: لا وضوء للصلاه فى غسل يوم الجمعه ولا غيره» (٤)، و فى مرسله الكليني: «و روى أنه ليس شىء من الغسل فيه وضوء إلا غسل يوم الجمعه، فإن قبله وضوء» (٥).

و يدل على ذلك أيضا نصوص الأغسال من الأحداث، لما أشرنا إليه فى الوجه الثانى من ظهورها فى إزالتها لتمام آثار أسبابها، ولا سيما مع تعقيبها بالصلاه فى مثل قوله عليه السلام فى صحيحه الصحاف: «فإن انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل و لتصل» (٦)، و فى مرسله يونس الطويله: «و إذا أدبرت فاغتسلى و صلى ... و إذا رأيت الطهر و لو ساعه من نهار فاغتسلى و صلى ...» (٧)، و فى مرسلته الأخرى: «و إن انقطع الدم بعد ما رأته يوما أو يومين اغتسلت وصلت ... فإذا حاضت المرأه و كان حيضها

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ٢.

(٥) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

(٦) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

ص: ٨٥

خمسه أيام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت» (١)، و غيرها.

و أظهر منها جملة من نصوص المستحاضه المتضمنه لذكر الوضوء فى بعض الفروض و الاقتصار على الغسل فى مورد الحاجه إليه، لأن إهمال الوضوء مع الغسل مع ذكره منفردا كالصریح فى عدم الحاجه له مع الغسل فى إزاله أثر السبب الموجب له. غايه الأمر أن هذه الطائفه لا- تنهض ببيان الاكتفاء بالغسل فى فرض تحقق سبب الحدث الأصغر، لعدم النظر فيها إليه، فلا بد من تميمه بعدم الفصل، كما تقدم فى الوجه الثانى.

نعم، قد لا يحتاج للمتمم المذكور فى معتبره أبى عبيده: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأه الحائض ترى الطهر و هى فى السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاه. قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل فرجها فتغسله ثم تميم و تصلى ...» (٢)، لوضوح عدم انفكاك الحائض فى مده حيضها عن سبب الحدث الأصغر فعدم التعرض فيه للوضوء مع وجدان ما يكفى له من الماء و لتكرار التيمم مع فقدده كالصریح فى كفايه التيمم الواحد لرفع أثرى الحيض و سبب الحدث الأصغر معا. و ربما ظهر بسبر النصوص ألسنه آخر تناسب ذلك. و بما ذكرنا يتضح أنه لا مجال لطعن هذه النصوص بضعف السند، لاعتبار سند كثير منها.

نعم، ردها فى الجواهر بإعراض الأصحاب عنها، فإن النصوص كلما كثرت و صحت و صرحت و كانت بمراى من الأصحاب و مسمع كان إعراضهم عنها أدعى لطحها و عدم الركون إليها.

لكن لم يتضح كون بناء المشهور على وجوب الوضوء لإعراضهم عن هذه النصوص و هجرها باطلا-عهم على خلل مانع من الاعتماد عليها، بل لعله للجمع بينها و بين النصوص الأول بما يقتضى ذلك أو لترجيح تلك النصوص عليها بموافقتها للاحتياط أو بغير ذلك، كما هو مقتضى تعرض القدماء و المتأخرين للخلاف و لوجه

(١) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

الترجيح أو الجمع بين النصوص من دون إشاره إلى ما يوهن هذه النصوص فى نفسها من شدوذ أو نحوه.

و هو المناسب لما تقدم من المبسوط من أن عدم الإجزاء هو الأظهر من الروايات و الأحوط، و من السرائر من نسبه للمحققين المحصلين المشعر بكونه مقتضى التحقيق و التحصيل بنظره لا مقتضى المفروغيه و التسالم. و من هنا لا مجال لدعوى و هن هذه النصوص بالهجر، بل لا بد من النظر فى وجه الجمع بينها و بين النصوص السابقه.

و قد حاول غير واحد ممن ذهب لعدم إجزاء الغسل عن الوضوء حمل هذه النصوص على ما لا ينافى ذلك، إما لأنه خير من الطرح، أو لأنه مقتضى الجمع العرفى و لو بقصر النظر على بعضها دون بعض. فحملها فى التهذيب و الاستبصار على ما إذا اجتمعت هذه الأغسال مع غسل الجنابه.

لكنه- كما ترى- بعيد جدا مخالف لما هو كالمقطوع به منها من خصوصيه هذه الأغسال فى الإجزاء، و لا سيما بملاحظه التعليل المتقدم فى جملة منها و غيره مما يظهر بالتأمل فيها.

و أضعف منه ما فى المنتهى من إمكان حملها على بيان كمال الأغسال المذكوره فيما شرعت له من دون حاجه للوضوء، و إنما يحتاج للوضوء لأجل الصلاه، فبغسل الحيض مثلا يرتفع حدثه و تبقى المرأه كغيرها من المكلفين إذا أرادت الصلاه يجب عليها الوضوء. لاندفاعه بأنه تكلف لا مجال لحمل النصوص عليه، لعدم مناسبه للتعليل و لا لظهور ترتب الصلاه على الغسل فى جملة منها و لا لظهور رافعيه الغسل لتمام الحدث الحاصل بأسباب الحدث الأكبر، كما تقدم. على أنه أشبه بالجمع التبرعى.

و أما ما فى المعتمد من حملها على خصوص غسل الجنابه، فهو مخالف لصريح بعضها و للتعليل فى آخر. و ما فى الجواهر من تأييده بظهور بعض النصوص فى أنه هو الذى وقع الخلاف فيه بيننا و بين العامه. كما ترى لعدم صلوح ذلك للتأييد بعد عدم ظهور تلك النصوص فى انحصار الخلاف بيننا و بينهم فيه، و عدم القرينه على

اختصاص الأجزاء عن الوضوء بمورد الخلاف المذكور.

نعم، قد يتوجه جعل نصوص عدم الأجزاء قرينه على حمل الطائفة الأخيرة من نصوص الأجزاء- وهي نصوص الأقسام الظاهرة في رافعيها لتمام أثر الحدث- على مجرد لزوم الغسل وإن لم يكن رافعا لتمام أثر سببه. وإن كان ذلك قد لا يناسب كثره النصوص المذكورة، حيث يعد جدا إهمال التنبيه على الوضوء فيها لو كان واجبا. بل لعله لا- يمكن في معتبره أبي عبيده المتقدمه.

و لعله لضعف هذه التوجيهات و غيرها مما أجيب به عن هذه النصوص اعتمد عليها من ذهب إلى أجزاء الغسل عن الوضوء و هو في محله بعد حجيتها في نفسها و قوه دلالتها. و لا سيما مع ظهور تعليل الإمام عليه السلام الحكم في اهتمامه بإثبات مضمونه و دفع الشبه عنه، بنحو قد يكشف عن خلل إجمالي في النصوص الظاهرة في وجوب الوضوء.

و قد ذكر غير واحد أن تلك النصوص محموله على الاستحباب جمعا مع نصوص الأجزاء، كما هو المتبع في أمثال المقام مما تضمن بعض أدلته تشريع الفعل بنحو يظهر في وجوبه مع تصريح بعضها بعدم وجوبه، بل لعله في المقام أظهر، و بوجه أبعد عن التنافي بين النصوص.

و توضيح ذلك أن تشريع الوضوء مع الغسل..

تاره: لكونه مستقلا بأثره في قبال الغسل، بحيث لو كان واجبا لكان هو الرفع للحدث الأصغر، و إن كان مستحبا لزم معه تأكيد الطهاره كما يلزم مع الوضوء التجديدي.

و أخرى: لكونه من شئون الغسل و لواحقه، بحيث لو كان واجبا لكان شرطاً فيه، و لو كان مستحبا كان من آدابه الموجبه لكماله، كالمضمضه و الاستنشاق، مع انفراد الغسل بالتأثير، و إن كان الظاهر المفروغيه عن أن تشريعه بهذا الوجه يكون بنحو الاستحباب، و أن وجوبه يبتنى على الوجه الأول.

هذا، و الظاهر أن الثاني هو الأنسب بمجموع الأدله، أما نصوص الأجزاء

فلأنها ظاهره في قيام الغسل بأثره المعهود و هو رفع الحدث الأصغر بنحو يغنى عنه فيه، و لا تنافي مشروعيته على أنه من آدابه الموجه لكماله.

و أما نصوص مشروعيه الوضوء فلأن روايه ابن أبي عمير الثانيه قد تضمنت مشروعيه الوضوء في الغسل، لا معه، و هو يناسب كونه من لواحقه المعدوده كالجاء منه، كما هو المناسب لما في روايته الأولى- و هو المنصرف من خبر ابن يقطين- من الأمر به قبله و لما تضمنته جملة من أن الوضوء بعد الغسل بدعه، كموثق سليمان بن خالد أو صحيحه عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: الوضوء بعد الغسل بدعه» (١) و غيره، فإنه لو كان مستقلا بأثره- واجبا أو مستحبا- لم يظهر وجه تقديمه، بل قد يكون الأنسب تأخيرها، لما هو المتعارف من إزالة الأقوى قبل الأضعف، و لأن تقديم الوضوء معرض له للانتقاض قبل ترتب غايته من الصلاة و غيرها، و لا سيما مع كثرة إيقاع الغسل قبل الوقت، فتقديمه يناسب كونه من شئون الغسل كسائر مقدماته، التي لا موضوع لها بعده، بل تكون بدعه، كما لا موضوع لها مع الانتقال للتميم بدلا عن الغسل.

نعم، قد ينافي الوجه المذكور صحيح حكيم المتقدم، لتضمنه استنكار ما يقوله الناس من لزوم الوضوء قبل غسل الجنابه و تعليه بما يناسب الإجزاء، لا عدم كونه من مقدمات الغسل، و مكاتبه الهمداني النافيه للوضوء في جميع الأغسال، لا معها، و كذا مرسله الكليني المثبتة له قبل غسل الجمعة و النافيه له في غيره، لا معه، و مرسله محمد بن أحمد: «ان الوضوء قبل الغسل و بعده بدعه» (٢).

اللهم إلا أن يدفع ما ذكره في الصحيح بأنه عدم مناسبه لزوم كون الوضوء قبل الغسل لكونه واجبا في قبالة لا ينافي جرى العامه على ذلك، فاحتيج لردعهم بالتعليل المناسب للإجزاء.

و في المكاتبه بأن حرف الجر و إن كان مناسبا لكون الوضوء من آداب الغسل لا في قبالة، إلا أن قوله: «للصلاه» ظاهر في بيان غايه الوضوء لا نوعه، و هو يناسب

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

نفى شرطيته للصلاه فى قبال الغسل، لا نفى مشروعيته لتكميله.

كما أن مرسله الكلينى - مع أنها قد تضمنت التفصيل بوجه لا قائل به - لا يبعد كونها منقوله بالمعنى، و قد غفل فيها عن الفرق بين مفاد (فى) و مفاد (مع). و أما مرسله محمد بن أحمد فمن القريب كون الواو فيها عاطفه بين جملتين، لا بين الطرفين، فهى لا تدل على عدم مشروعيه الوضوء لا قبل الغسل و لا بعده، بل على مشروعيته قبله و عدم مشروعيته بعده، فتاسب الجمع المذكور.

على أن ضعف المكاتبه و المرسلتين مانع من التعويل عليها فى الخروج عما ذكرناه إذا اقتضاه الجمع بين النصوص.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى أن مقتضى الجمع العرفى بين الطائفتين هو البناء على الاستحباب بأحد الوجهين المتقدمين، و إن كان الثانى هو الأظهر بالنظر لمجموع النصوص.

و بذلك لا تصل النوبه للترجيح بين الطائفتين، ليكون مع نصوص الإجزاء بسبب مخالفتها للعامه، لما فى الحدائق من أن الظاهر أنه لا - خلاف بينهم فى وجوب الوضوء. على أنه لو سلم استحكام التعارض و وصول النوبه للترجيح فلم يتضح تحقق المرجح المذكور، لأن ظاهر المنقول عنهم عدم الفرق بين غسل الجنابه و غيره فى حكم الوضوء و أن غسل الحيض مشارك له فيه، فتكون نصوص التفصيل مخالفه لهم أيضا.

و مثله ترجيح نصوص الإجزاء بالشهره بسبب كثره عددها. للإشكال فى كفايه ذلك فى الترجيح، بل الظاهر الاقتصار فيه على ترجيح المشهور على الشاذ النادر، و لم يتضح كون نصوص وجوب الوضوء من الشاذ النادر.

و نظير ذلك فى الضعف دعوى: أن الترجيح لنصوص وجوب الوضوء، إما لشهره مضمونها بين الأصحاب، بل كاد يكون إجماعا - كما عن الذكرى - أو لموافقته للكتاب، لأن مقتضى إطلاق آيه الوضوء وجوبه بحصول سببه و لو مع حصول سبب غسل غير الجنابه أيضا.

لاندفاعها بعدم كون الشهره الفتوائيه من المرجحات، و عدم ثبوت الإطلاق فى الآيه الشريفه بعد معلوميه عدم كون الموضوع هو القيام إلى الصلاه، بل ذكره فيها مبنى على المفروغيه عن تحقق الموضوع، و هو الحدث الأصغر من دون إطلاق له يشمل فرض مقارنته للحدث الأكبر.

بل بناء على أن المراد القيام من النوم فمقتضى التفصيل فيها بين صورتى الجنابه و عدمها بلزوم الغسل فى الأولى و الوضوء فى الثانيه كون المفروض مع عدم الجنابه انفراد حدث النوم و عدم مصاحبته لما يوجب الغسل، فيقصر عن المقام.

و بعباره أخرى: لما كان ظاهر الآيه الشريفه بيان تمام الوظيفه فى صورتى القيام من النوم كانت قاصره عن صوره اجتماع غير الجنابه من الأحداث الكبرى مع النوم.

و لا- مجال لدعوى: أن خروجه عن إطلاقها إنما هو فى انحصار الوظيفه بالوضوء، لا- فى أصل وجوبه و لو مع الغسل. لبعده التفكيك المذكور، و لا سيما مع ذكر الغسل فى الجنب، حيث يبعد إهماله فى غير الجنب لو كان الإطلاق شاملاً لمورد لزومه. فلاحظ.

و الله سبحانه و تعالى العالم.

بقى فى المقام أمر، و هو أنه هل يجب تقديم الوضوء على الغسل أو يجوز تأخيره عنه؟

وجهان صرح بالأول فى الغنيه، كما هو ظاهر الفقيه و الهدايه و المقنعه و النهايه و المراسم و ما عن الصدوق الأول و الحلبيين و الوحيد فى شرح المفاتيح، و عن الذكرى أنه الأشهر. و صرح بالثانى فى النهايه و موضع من المبسوط و الوسيطه و السرائر و جملة من كتب الفاضلين و الشهيدين و جامع المقاصد و غيرها، و قد يظهر من إطلاق بعضهم و فى الحدائق أنه المشهور، كما قد يظهر من المعتبر نسبه للأكثر، بل فى السرائر بعد أن حكى عن بعض كتب أصحابنا ما ظاهره وجوب التقديم: «فإن أراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح بغير خلاف».

نعم، صرح باستحباب تقديمه فى النهايه و اللعمه. و لعله إليه يرجع ما فى

موضع آخر من المبسوط من قوله: «و يلزمها تقديم الوضوء، ليسوغ لها استباحه الصلاه ... فإن لم تتوض قبله فلا بد منه بعده»، و إلا- فمن البعيد إرادته الوجوب التكليفي، بل هو لا- يناسب جعل غايته تسويغ الصلاه، و لا معنى لإرادته الوجوب الشرطي مع الصحه لو خولف.

و كيف كان، فيشهد بالأول روايه ابن أبي عمير الأولى، من دون فرق بين مباينتها للثانيه- كما هو مقتضى الأصل- و اتحادهما مع الاختلاف بينهما في المعنى، لأن الفرق بينهما عرفا ليس بنحو التباين ليسقطا معا عن الحجيه، بل بالإجمال و التفصيل، و معه يكون العمل على التفصيل الذي تضمنته الأولى.

و لا سيما مع قرب إشعار التعبير ب «في» في الثانيه في كون الوضوء من شئون الغسل المناسبه لتقديمه و مع اعتضاده بخبر ابن يقطين، لأن ظاهر الأمر بشىء عند إرادته آخر تقديمه عليه. هذا لو كان العطف فيه بالواو و لو كان ب (ثم) فالأمر أظهر.

مضافا إلى ما تضمن أن الوضوء بعد الغسل بدعه. و دعوى: أنه معارض بإطلاق ما تضمن وجوب الوضوء مع غسل غير الجنابه المقتضى لجواز تأخيره عن الغسل، و كما يمكن حمل الإطلاق المذكور على الوضوء قبل الغسل لأجل هذه النصوص يمكن حمل هذه النصوص على غسل الجنابه لأجل الإطلاق المذكور، و بعد تساقطهما يكون المرجع إطلاق ما تضمن سببيه أسباب كل من الحدث الأ-كبر و الأصغر للغسل و الوضوء المقتضى لعدم الترتيب بينهما عند الاجتماع، و يبنى على ذلك في صورته انفراد سبب الحدث الأكبر، لعدم الفصل المشار إليه آنفا.

مدفوعه- بعد تسليم حجيه عدم الفصل في المقام-.. أولا: بانحصار دليل الإطلاق المذكور بروايه ابن أبي عمير، و هى إن بنى على مباينتها للأولى لزم تقيدها بها و إن بنى على اتحادهما و أنهما روايه مضطربه سقطتا معا عن الحجيه، و على كلا الحالين لا يبقى إطلاق ينهض بمعارضه إطلاق ما تضمن بدعيه الوضوء.

و ثانيا: بأنه لا ينبغي التأمل في تقديم ما تضمن بدعيه الوضوء على الإطلاق

المذكور، لأن الأول أقوى في العموم لغسل غير الجنابه الذى هو الأكثر من الثانى فى العموم من حيثيه محل الوضوء، فيحمل الثانى على أصل تشريع الوضوء من دون نظر لمحلّه، ولا سيما بناء على عدم مشروعيه الوضوء مع غسل الجنابه حتى قبله، حيث يلزم من حمل ما تضمن بدعيه الوضوء على غسل الجنابه إلغاء خصوصيه البعديه فى البدعيه.

و دعوى: أن بناء المشهور على جواز تأخير الوضوء، بل نفى الخلاف فيه فى السرائر مانع من التعويل على ما دل على المنع منه و على وجوب التقديم و ملزم بحمله على بيان مجرد لزوم الوضوء مع الغسل أو أفضليه التقديم.

مدفوعه بأن الشهره المتقدمه ليست بحد يخرج بها عن ظاهر النصوص، بل عن صريح نصوص بدعيه الوضوء بعد الغسل. و حملها على البدعيه مع قصد وجوب التأخير لا مطلقا تكلف لا مجال له، ولا سيما مع ظهور الخلاف ممن تقدم. و مع قرب أن يكون منشأ ذهاب المشهور لذلك بناؤهم على استقلال الوضوء بأثره فى قبال الغسل، بضميمه ما أشرنا إليه آنفا من استبعاد خصوصيه التقديم مع ذلك، مع أن الاستبعاد المذكور لو تم لا يكون قرينه على رفع اليد عن دلاله النصوص على لزوم التقديم، بل على ما ذكرناه من كون الوضوء من مقدمات الغسل من دون أن يستقل بالأثر، و يكون ملزما بالبناء على استحباب الوضوء.

و أما الاستدلال على جواز التأخير بالرضوى: «و إذا اغتسلت لغير جنابه فابدأ بالوضوء ثم اغتسل، ولا يجزيك الغسل عن الوضوء، فإن اغتسلت و نسيت الوضوء فتوضأ و أعد الصلاه» (١) بضميمه ما فى الجواهر من القطع بعدم خصوصيه النسيان.

فلا مجال له بعد ما تكرر من عدم بلوغه مرتبه الحجيه. و مجرد موافقه المشهور له - لو تم - لا يكفى فى جبره مع عدم ظهور اعتمادهم عليه، كما تكرر فى نظائر المقام. و بالجمله:

بناؤهم على جواز تأخير الوضوء لا يناسب اعتمادهم على النصوص المتقدمه فى أصل وجوبه، و هو كاشف عن اضطرابهم فى مفاد نصوص المقام.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب أحكام الجنابه حديث: ١.

ثم إن ظاهر النصوص كون تقديم الوضوء شرطا في ترتب الأثر، فلا يصح الغسل بدونه، و هو ظاهر من تقدم عدا الوحيد فحكم بوجوبه تكليفا مع عدم الشرطية. و لعله لما في الرياض عن بعض مشايخه من نفي الخلاف في عدم الشرطية و لذا جعله المتمعين في الرياض على القول بالوجوب. و لم يتضح وجهه بعد ظهور النص و الفتوى في الشرطية.

نعم، إنما يظهر أثر الفرق في تقديم الغسل نسيانا، و إلا فمع تقديمه عمدا يبطل على القول بوجوب تقديم الوضوء تكليفا، لتعذر التقرب به، لكونه مفوتا للواجب، فلا- وجه لما في الرياض من أنه لو أثم بالتأخير عمدا- على القول بالوجوب- صح غسله و وجب عليه الوضوء.

هذا، و بناء على جواز تأخير الوضوء فقد اقتصر أكثر من قال بذلك على التخيير بينه و بين التقديم منهم العلامة في القواعد، و في جامع المقاصد: «و قد يفهم من عبارته المصنف عدم جواز تخلل الوضوء الغسل. و ليس بمراد». و كأنه لأن دليل جواز تأخير الوضوء لما كان هو الإطلاق فهو يقتضى جواز إيقاعه في أثناءه- كما يقتضى جواز إيقاع الغسل في أثناء الوضوء، و إيقاع بعض كل منهما في أثناء الآخر- و معه لا وجه للمنع منه.

بل قال سيدنا المصنف قدس سره: «بل لعله أولى من التأخير، لسلامته من شبهه البدعه. بل لعله أولى من التقديم أيضا، لمخالفته لمرسل نوادر الحكمه و الوضوء قبل الغسل و بعده بدعه» (١).

لكن ما ذكره أخيرا مبنى على كون العطف في المرسل بين الطرفين، و قد تقدم في ذيل الكلام في الجمع بين النصوص قرب أن يكون بين جملتين. مضافا إلى أنه لو تم فالمستفاد منه عدم مشروعيه الوضوء مع الغسل مطلقا، لا في خصوص تقديمه و تأخيره. بل حمل دليل مشروعيه الوضوء مع الغسل على الإتيان بأحدهما في أثناء الآخر مقطوع بعدمه. على أن لا ريب في أن مراعاة لزوم التقديم للنصوص المتقدمه

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(مسألة ٢٠): يجب عليها قضاء ما فاتها من الصوم في رمضان (١) دون غيره (٢)،

أولى من مراعاة عدم جوازه للمرسل المذكور.

ثم إنه تقدم في مبحث تداخل الأغسال و عدم وجوب الوضوء لو كان في أحدها جنبه أن لزوم الوضوء لو تم ليس بنحو يتوقف عليه ترتب الأثر على الغسل، فلو انفرد الغسل - بناء على جواز تأخير الوضوء عنه - كان رافعا للحدث الأكبر، و جاز ترتيب آثار الطهارة منه، كالمكث في المسجد و غيره، و به صرح بعضهم. فراجع و تأمل جيدا و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

مسألة ٢٠: يجب عليها قضاء ما فاتها من الصوم في رمضان دون غيره

إشارة

(١) بلا إشكال، ففي صحيح زرارة: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضى الصيام. قال: ليس عليها أن تقضى الصلاة، و عليها أن تقضى صوم شهر رمضان ...» (١).

و هو المتيقن من معقد الإجماع على وجوب قضاء الصوم المدعى في السرائر و التذكرة و الروض و المدارك و كشف اللثام و محكى نهايه الأحكام و الذكري، و ظاهر الأولين أنه إجماعى بين المسلمين، كصريح المعتمد و المنتهى مستثنيا فيه الخوارج. و فى الجواهر: «إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا ... بل كاد يكون ضروريا».

و النصوص به مستفيضة، بل قيل: انها متواتره «٢»، و يأتى بعضها، و ظاهر جملة منها كجملة من كلماتهم المفروغية عنه.

(٢) يعنى: من أفراد الصوم الموقت كصوم من نام عن صلاة العشاء لو قيل بوجوبه. و لا يخفى أن مقتضى إطلاق معقد الإجماعات المتقدمه عدم الفرق بين صوم رمضان و غيره، كما هو مقتضى إطلاق غير واحد من النصوص كصحيح الحسن [الحسين. خ ل] بن راشد: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الحائض تقضى الصلاة؟ قال:

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض.

ص: ٩٥

لا، قلت: تقضى الصوم؟ قال: نعم. قلت: من أين جاء هذا؟ قال: إن أول من قاس إبليس ... «(١)».

و الانصراف إلى صوم رمضان بدوى لا يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق.

كاختصاص بعض النصوص - كالصحيح المتقدم - بصوم شهر رمضان، لعدم منافاته للإطلاق بعد كونهما مثبتين.

كما لا ينافيه ما تضمن تعليل الفرق بين الصوم و الصلاة بأن الصوم إنما هو فى السنه شهر، و الصلاة فى كل يوم و ليله «(٢)». لأن التعليل و إن اختص بصوم رمضان، إلا أن ظاهر النص كونه حكمه لا عله يدور الحكم مدارها وجودا و عدما.

على أن الظاهر إلغاء خصوصيه الشهر فى التعليل، و أن المعيار فيه عدم استمرار الصوم فى مقابل الصلاة التى تجب كل يوم، لأنه الأنسب بارتكازيه التعليل و بما فى معتبره الفضل بن شاذان من تعليل الفرق بين الصلاة و الصوم بقوله عليه السلام: «و منها:

أنه ليس من وقت يجىء إلا تجب عليها فيه صلاه جديده فى يومها و ليلتها، و ليس الصوم كذلك، لأنه ليس كلما حدث عليها يوم و جب الصوم، و كلما حدث وقت الصلاة و جبت عليها الصلاة» «(٣)». مضافا إلى عموم التعليل الآتى الذى تضمنته أيضا.

نعم، الظاهر عدم ورود الإطلاق لبيان خصوصيه الحيض فى وجوب قضاء الصوم الذى يترك بسببه، ليكون مقتضاه وجوب قضاء الصوم و إن لم يثبت من دليل آخر أن من شأنه أن يقضى، بل لبيان عدم خصوصيته فى سقوط قضاء الصوم الذى يترك بسببه، كما هو الحال فى مسقطيته لقضاء الصلاة.

و من هنا لا ينهض بيان لزوم قضاء الصوم الذى لم يثبت أن من شأنه أن يقضى، بل لا بد فى لزوم قضاء الصوم الذى يترك فى الحيض من أن يثبت من الخارج أن من شأنه أن يقضى، و إن لم يكن صوم شهر رمضان. و لا يسعنا استقصاء مفاد أدله أقسام الصوم الواجب و المستحب من هذه الجبهه.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٨.

حتى المنذور في وقت معين على الأقوى (١). ولا يجب عليها قضاء الصلاة اليومية (٢)،

(١) أما مع ضيق الوقت فلأن الحيض يكشف عن بطلان النذر، للعجز عن المنذور. وأما مع سعة - كما لو نذرت صوم ثلاثة أيام من العشرة الأولى من الشهر، فلم تبادر للصوم حتى حاضت فيها - فلما ذكرناه آنفاً من عدم نهوض إطلاق وجوب قضاء الصوم على الحائض بوجوده فيما لم يثبت أن من شأنه أن يقضى.

نعم، لو ثبت أن من شأن صوم النذر المعين أن يقضى مع العجز عن أدائه في الوقت أو بدونه يتجه قضاؤه لو فات بسبب الحيض. والنصوص مختلفة في ذلك، والكلام فيه موكول لكتابي الصوم والنذر. ومنه يظهر أن المنذور في وقت معين ليس أولى بوجوب القضاء من غيره من أفراد الصوم الموقت غير رمضان، كما قد يظهر من المتن.

لا يجب على الحائض قضاء الصلاة

(٢) فإنها المتيقن مما دل على عدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض من الإجماعات المدعاة والنصوص المتقدمة، فإنه يشارك وجوب قضاء الصوم فيها.

هذا، وفي جامع المقاصد: «عدم وجوب قضاء الصلاة الموقته موضع وفاق بين العلماء، وبه تواترت الأخبار».

لكن معاهد الإجماعات والنصوص لم يؤخذ فيها عنوان التوقيت، وإنما يتعين أخذه لتوقف صدق القضاء عليه، مع ما هو المعلوم من أن الحيض لا يسقط ما انشغلت به الذمه، كقضاء الصلاة الفائتة قبل الحيض. كما أن التعميم لكل صلاة موقته مبنى على التمسك بإطلاق معقد الإجماع والنصوص المذكورة.

والانصراف إلى اليومية بسبب أنس الذهن بها بدوى لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق. كتعليل الفرق بين الصوم والصلاة بأن الصلاة تجب كل يوم ووقت بخلاف الصوم. لما سبق من أنه ظاهر في بيان الحكمه لا العله التي يدور الحكم مدارها وجودا و عدما.

على أنه قد يكون المراد بالتعليل أن وجوب الصلاة عليها كل يوم أو وقت عله

و كذلك المنذوره فى وقت معين (١). و يجب عليها قضاء صلاه الآيات

لعدم وجوب قضاء كل ما يفوتها من الصلوات، لا- خصوص ما يكون من سنخ ما يجب عليها و هو اليوميه، فيعمم المقام، كالتعليل فى معتبره الفضل بأن الصلاه فيها عناء و تعب و اشتغال بالأركان، بخلاف الصوم «١».

(١) و فى جامع المقاصد لعل الأقرب وجوب القضاء فيه. و لا يبعد كون مراده- كالمتن- ما إذا استغرق الحيض الوقت. و حينئذ يكفى فى وجه عدم وجوب القضاء عدم انعقاد النذر بسبب العجز عن المنذور من دون حاجه إلى أدله المقام. و لو كان هناك عموم بالقضاء فى ذلك كان مقتضى إطلاق أدله المقام نفي القضاء مع الحيض.

و دعوى: أن بين إطلاق القضاء فى ذلك لو تم و إطلاق عدم قضاء الحائض الصلاه عموماً من وجه.

مدفوعه: بأن ظهور الثانى فى خصوصيه الحيض فى نفي القضاء أقوى من ظهور الأول فى خصوصيه النذر فى وجوب القضاء. و لو سلم عدم الترجيح فبعد تساقط الإطلاقين فمقتضى الأصل البراه من وجوب القضاء.

و منه يظهر عدم وجوب القضاء لو لم يستغرق الحيض الوقت، كما لو نذرت صلاه ركعتين يوم الجمعة فلم تبادر لهما حتى حاضت فيه. فإنه حتى لو فرض ورود إطلاق يقتضى وجوب القضاء فى ذلك، إلا أن مقتضى إطلاق عدم وجوب قضاء الحائض الصلاه عدم وجوب القضاء فيه.

اللهم إلا أن يقال: إطلاق عدم قضاء الحائض الصلاه مختص- كما سيأتى- بما إذا انحصر سبب الفوت بالحيض، و لا يشمل ما لو كان هناك سبب آخر مع إمكان الأداء قبل طروء الحيض أو بعده و من هنا يتعين قصور الإطلاق المذكور عن مفروض الكلام، بل يتعين فيه الرجوع لإطلاق وجوب القضاء لو تم.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٨.

و صلاة الطواف و نحوها من الصلوات غير الموقته (١).

(١) لما سبق من عدم صدق القضاء حينئذ، فيجب أدائها بمقتضى إطلاق أدلتها، كما صرح به في ركعتي الطواف في القواعد و الدروس و جامع المقاصد و محكى كشف الالتباس، و عن البيان أن ركعتي الطواف تابعه للطواف. و يقتضيه صحيح زراره أو موثقه: «سألته عن امرأه طافت بالبيت فحاضت قبل أن تصلى الركعتين.

فقال: ليس عليها إذا طهرت إلا الركعتين» (١) و قريب منه حديث أبي المصباح (٢).

نعم، صرح في جامع المقاصد بعدم وجوب قضاء صلاة الآيات، بناء منه على انها موقته، ثم قال: «و الظاهر أن الزلزله لا يجب تداركها، كغيرها، لأنها موقته» و تحقيق المبني المذكور موكول إلى محله من مبحث صلاة الآيات.

إذا طرأ الحيض أثناء الوقت

إشاره

بقى في المقام أمر أهمله سيدنا المصنف هنا و أشار إليه في مبحث قضاء الصلوات، و هو حكم الصلاة التي تحيض المرأه أو تطهر في أثناء وقتها. و الأنسب التعرض له هنا.

و ينبغي تقديم الكلام فيما تقتضيه القواعد العامه قبل النظر في مقتضى الأدله الخاصه، فنقول بعد الاستعانه بالله تعالى:

الظاهر اختصاص ما دل على قضاء الحائض الصلاة بما إذا انحصر سبب الفوت بالحيض، دون ما إذا شاركه سبب آخر كتأخير الصلاة عن أول الوقت أو غيره، لأن المستفاد منه ابتناء الحكم على الإرفاق بالحائض لعجزها عن الأداء، دون ما إذا لم تعجز عنه من حيثه الحيض و إن عجزت عنه من حيثه أخرى.

و ذلك لو لم يكن هو الظاهر من النصوص بدوا فلا أقل من استفادته منها بضميمه ما تضمن وجوب القضاء و الأداء مع طروء الحيض أو الطهر في أثناء الوقت، حيث يبعد جدا ابتناؤها على تقييد دليل سقوط القضاء، بل الظاهر عدم منافاتها له، لكون المراد به ما ذكرنا، و لذا تقدم منا ذلك في المندوره مع سعه الوقت

(١) الوسائل باب: ٨٨ من أبواب الطواف حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٨٨ من أبواب الطواف حديث: ٢.

و عدم استغراق الحيض له. و عليه يكون المعيار فى سقوط القضاء كون الحيض بنحو يمنع من التكليف بالأداء، فلو لم يمنع منه لم يسقط القضاء، و إن لم يكلف بالأداء للعجز من جهة أخرى غير الحيض، لعدم مسقطيه العجز المذكور.

إذا عرفت هذا، فالظاهر أنه يكفى فى عدم مانع الحيض من التكليف بالأداء أن يتأخر حدوثه عن أول الوقت بقدر أداء الصلاة، أو يرتفع قبل خروج الوقت بقدر أدائها مع الطهارة الحديثه و الخبثه التى لا بد منها بسببه و ما يستلزمه الغسل من التستر للصلاه، دون بقيه الشروط، لإمكان تهيئتها حال الحيض، كما يمكن تهيئته جميع الشروط حتى الطهارة فى الفرض الاول قبل الوقت.

و لذا لا ينبغى الإشكال فى أنها لو علمت بالحال و جب عليها تهيئته الشروط المذكوره بالنحو الذى تتمكن معه من فعل الصلاة، على ما هو المقرر فى جميع المقدمات المفوته. فتعذر الصلاة لعدم حصول الشروط المذكوره بسبب غفلتها أو لتعذر تهيئتها لا يكون مستندا للحيض، بل لسبب آخر لا يسقط القضاء.

و أما ما فى كشف اللثام من خصوصيه الطهارة فى ذلك، لأن لطهاره لكل صلاه موقته بوقتها- كما عن الشهيد أيضا- و لأن الصلاة لا تصح بدون الطهارة على حال، و تصح بدون غيرها من الشروط عند الاضطرار. قال: «نعم، لو أوجبنا التيمم لضيق الوقت عن الطهارة المائيه أمكن هنا اعتبار مقدار التيمم و الصلاة». فهو غير ظاهر، لاندفاع الأول بعدم وضوح خصوصيه الطهارة فى ذلك، بل إن بنى على عدم وجوب تهيئته المقدمات المفوته قبل الوقت لم يفرق بين الطهارة و غيرها، و إن بنى على وجوبه- كما هو الظاهر- جرى فى الطهارة أيضا.

و لا ينافيه ما تضمن الأمر بها بدخول الوقت، لأن الظاهر كونه مقدما، فيلحقه حكم سائر المقدمات. و لعله يأتى فى بعض مسائل التيمم ما ينفع فى ذلك.

و أما الثانى فلازمه وجوب المبادره لفاقد الشرط لو علم بضيق الوقت، فى المقام و غيره، كما لو بلغ الصبى و قد بقى من الوقت ما لا يسع تحصيل الشروط الاختياريه،

و لا- يخلو عن إشكال، لأن المتيقن من دليل بدليه الأبدال الاضطراريه ما إذا تم ملاك المبدال الاختياري، فبدليه البديل الاضطراري تختص بمقام الأداء، دون مقام تعلق الملاك، فلا- بد في البدليه من عدم كون التعذر رافعا لملاك المبدال الاختياري، كتعذر الطهاره الخبيثه لعدم الماء، أما التعذر من جهه الحيض فلم يتضح بقاء ملاك التكليف معه، إذ لا إشكال ظاهرا في عدم وجوب منع الحيض أو تقليله مع عدم الضرر مع وضوح وجوب المحافظه على قدره على التكليف التام الملاك.

نعم، بناء على ما ذكرنا من وجوب تهيئه الشروط قبل الوقت لا يكون ضيق الوقت عن الشروط الصالحه لأن تهيأ قبله منافيا للقدرة على الواجب الاختياري، و لا مانعا من تماميه ملاكه، فيتجه الانتقال مع التفريط فيها للبديل الاضطراري.

و كيف كان، فالظاهر الاكتفاء بسعه الوقت للصلاه التامه بنفسها دون شروطها من غير فرق بين الطهاره و غيرها. و حيث ظهر ما تقتضيه القواعد العامه

يقع الكلام فيما ذكره الأصحاب و في نصوص المقام و هو في مسألتين:

المسأله الأولى: إذا طرأ الحيض في أثناء الوقت

إشاره

فقد أطلق في النهايه و الوسيله وجوب القضاء على من لم تصل فيه.

و قد يستدل له بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألته عن المرأة تطمئ بعد ما تزول الشمس و لم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلاه؟ قال: نعم» «١»، و موثق يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال في امرأه دخل عليها وقت الصلاه و هي طاهر فأخرت الصلاه حتى حاضت. قال: تقضى إذا طهرت» «٢».

لكن مقتضى الجمود عليهما و إن كان هو الاكتفاء في وجوب القضاء بمجرد عدم المبادره للصلاه و لو مع عدم إدراكها بتمامها، إلا أن منصرفهما ما إذا أمكن تحصيل الصلاه بالمبادره إليها لسعه الوقت.

و لعل ذلك هو مراد النهايه و الوسيله، و لا سيما مع الحكم فيهما بعدم وجوب

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٤.

ص: ١٠١

القضاء لو طهرت في أثناء الوقت فتأهبت للغسل و خرج الوقت، إذ لو كان لحدوث الحيض خصوصيه في وجوب القضاء على خلاف الظهر منه كان المناسب التأكيد عليها بعد أن لم تكن ارتكازيه. بل الإنصاف أن ذكر التأخير في الموثق موجب لانصرافه إلى ما لو كان عدم الصلاه في الوقت مع قدره عليها لحصول شروطها أو لسعه الوقت لتحصيلها، و لا يشمل ما لو ضاق الوقت عنها لعدم حصول شروطها.

نعم، لما لم يكن ظاهرا في انحصار وجوب القضاء بذلك، خصوصا مع وقوع التعبير به في كلام السائل، فلا مجال للخروج به عما سبق من القاعده المعتضد بإطلاق الصحيح من الاكتفاء بمضى وقت أداء الصلاه لا- غير، كما احتمله في محكى نهايه الأحكام. و لعله لذا اكتفى في الخلاف و المعتبر بإدراك أربع ركعات بعد الظهر في وجوب قضاء صلاته. و قد يحمل عليه ما تقدم من النهايه و الوسيله، كما قد يحمل عليه إطلاق التمكّن من أداء الصلاه في المبسوط و اللمعه و عن غيرهما.

و قد يحمل على ما إذا وسعها مع الطهاره، كما اعتبره في الشرائع و التذكره و المنتهى و القواعد و الدروس و المدارك و محكى التحرير و غيرها. كما ربما يحمل على ما إذا وسعها مع جميع شروطها المفقوده، لدعوى: توقف التمكّن منها على ذلك مع المنع من خصوصيه الطهاره لما سبق. و لذا اعتبر ذلك في جامع المقاصد و المسالك و الروض و محكى الذكرى و الموجز و فوائد الشرائع و كشف الالتباس و غيرها. بل قد يظهر من جامع المقاصد تنزيل كلام من اقتصر على الطهاره على أنه خرج مخرج المثال، و إن مراد الكل تمام الشروط و كيف كان، فيظهر ضعفه مما تقدم.

نعم، لو كانت الشروط حاصله في أول الوقت فقد صرح غير واحد منهم بالاكتفاء بقدر الصلاه وحدها. و لا ينبغي التأمل فيه، لفعليه قدره عليها، و إن كان قد يظهر مما عن نهايه الأحكام من أن ذلك هو الأقرب نوع تردد فيه.

هذا، و المعروف بين الأصحاب عدم وجوب القضاء لو لم يسع الوقت الصلاه بتمامها، كما نسبه إليهم في المدارك، بل ادعى في الخلاف الإجماع عليه. لكن ذهب

المرتضى فى جملة إلى وجوب القضاء لو اتسع الوقت لأكثرها، و هو المحكى عن الإسكافى، و قد يناسبه ما فى الفقيه و المقنع من التعبير بمضمون حديث أبى الورد الآتى. و قد يستدل له بموثق سماعه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه صلت من الظهر ركعتين ثم أنها طمشت و هى جالسه. فقال: تقوم من مكانها [مسجدها] و لا تقضى الركعتين» (١)، و الصحيح عن أبى الورد: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة التى تكون فى صلاه الظهر و قد صلت ركعتين ثم ترى الدم. قال: تقوم من مسجدها و لا تقضى الركعتين، و إن كانت رأت الدم و هى فى صلاه المغرب و قد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها، فإذا تطهرت فلتقض الركعه التى فاتتها من المغرب» (٢)، بحملهما على ما إذا صلت فى أول الوقت.

و يشكل: بأنه لا قرينه على الحمل المذكور، بل هو بعيد فى نفسه بعد كون الفرض المذكور كالنادر. و أبعد منه ما فى الاستبصار و المختلف من الجواب بحمل حديث أبى الورد على ما إذا فرطت فى المغرب دون الظهر. قال فى المختلف: «و إنما يتم قضاء الركعه بقضاء الباقي، و يكون إطلاق الركعه على الصلاه مجازاً». فإنه كما ترى تكلف مخالف للمقطع به من الحديث.

و من هنا كان الظاهر شمولهما لما إذا اتسع الوقت و أنهما واردان لبيان التفصيل فى صحة الصلاه و عدم بطلانها بطرؤ القاطع لها فى الأثناء، الذى تضمنته بعض النصوص فىمن نسى ركعه أو ركعتين (٣).

نعم، قد يظهر من الحكم فيهما بعدم قضاء الركعتين من دون تنبيه إلى استثناء الصلاه المفروغية عن عدم وجوبه و حيث عرفت قوه عمومهما لما إذا وسع الوقت تمام الصلاه كانا مخالفين لما تقدم منا و من الأصحاب.

و لعل فتوى الصدوق لأنس ذهنه بعدم بطلان الصلاه بطرؤ القاطع فى الأثناء،

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

حيث يظهر منه في الفقيه البناء على ذلك في السهو، و لبنائه على عدم وجوب القضاء و لو مع سعه الوقت، حيث أطلق في المقنع أن المرأة إذا طمشت بعد ما تزول الشمس و لم تصل الظهر فليس عليها قضاء تلك الصلاة، حيث يستفاد من مجموع كلامه أنه لا قضاء عليها إن لم تصل أصلاً أو وصلت ركعتين من الظهر، لأنها بسبب بطلانها بحكم من لم تصل، بخلاف ما لو وصلت ركعتين من المغرب فإنهما لما لم يبطلا بالحیض لا يكون وجوب إتمام الصلاة بالركعة منافياً لعدم وجوب القضاء على من لم تصل.

نعم، لا- يبعد أن يكون مراده من إطلاق عدم وجوب القضاء في فرض عدم صلاتها ما إذا حاضت قبل خروج وقت الظهر الفضيلي لموثق الفضل بن يونس عن أبي الحسن الأول عليه السلام: قال في ذيله: «و إذا رأت المرأة الدم بعد ما يمضى من زوال الشمس أربعة إقدام فلتمسك عن الصلاة، فإذا طهرت من الدم فلتقض صلاة الظهر، لأن وقت الظهر دخل عليها و هي طاهر و خرج عنها وقت الظهر و هي طاهر، فضيعة صلاة الظهر فوجب عليها قضاؤها» (١)، و صحيح أبي عبيدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال في ذيله: «و إذا طهرت في وقت فأخرت الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى ثم رأت دماً كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها» (٢).

لظهورهما في أن المعيار في القضاء على تضييع الصلاة في تمام وقتها، و صراحة الأول في أن المراد به الوقت الفضيلي، بل لعله ظاهر الثاني أيضاً، فيصلحان قرينه على حمل حديثي سماعه و أبي الورد على الصلاة في أثناء الوقت المذكور. و لأجل ذلك كله يحمل إطلاق حديثي ابن الحجاج و يونس على الحيض بعد خروج الوقت الفضيلي - كما هو غير بعيد عن التعبير بالتأخير في الثاني - أو على أصل مشروعيه القضاء و إن لم يكن واجبا. و بهذا يجمع بين جميع نصوص المسألة بوجه عرفي قريب، كما يخرج عن مقتضى القاعده المتقدمه.

لكن يشكل التعويل على النصوص المذكوره بعد ظهور إعراض الأصحاب

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الحيض حديث: ٢.

عنها، لشده وضوح وجوب القضاء مع قدره على الصلاة، كما في كشف اللثام حتى استظهر الإجماع عليه، و نسبه في المدارك للأصحاب بل ظاهر التذكرة و صريح شيخنا الأعظم قدس سره الإجماع عليه. و لا سيما بعد اشتغال حديث أبي الورد على جواز تفريق الصلاة الذي يصعب البناء عليه جدا و عدم صراحه الأخيرين في سقوط القضاء مع الحيض قبل خروج الوقت الفضيلي، كعدم صراحه كلام الصدوق في العمل بها، فل اتنهض برفع اليد عما سبق من القاعدة و إطلاق حديثي ابن الحجاج و يونس.

اللهم إلا أن يقال: لا يقدح عدم صراحه النصوص المذكوره بعد قوه ظهورها.

و اشتغال حديث أبي الورد على التفريق في المغرب لو لم يمكن الالتزام به غير ضائر بعد كون الاستدلال بصدوره، و كفايه بقيه النصوص في المطلوب. كما أن عدم صراحه كلام الصدوق بالعمل بالنصوص على الوجه المذكور لا يهمل بعد كفايه ظهوره أو إشعاره فيه في عدم إحراز تسالم الأصحاب على بطلانه، و لا سيما مع ظهور حال الكليني في البناء عليه، حيث اقتصر في باب المرأة تحيض بعد الوقت على أحاديث أبي الورد و الفضل و أبي عبيده و لم يذكر حديثي ابن الحجاج و يونس.

مضافا إلى مناسبه الحكم للإرفاق بالمرأة بعد صعوبه الصلاة في أول الوقت الحقيقي و صعوبه تحديد ما يسع الصلاة منه، و عدم كون المرأة مضيعه للصلاة بالتأخير، خصوصا بالإضافة إلى الصلاة الثانيه التي لم يدخل وقتها الفضيلي لو فرض تأخر الحيض بمقدار يسع الصلاتين، فإن عدم وجوب قضائها مناسب لاستحباب تأخيرها جدا، و لما يظهر من جملة من نصوص المسألة الآتية من أن المدار فيها على الوقت الفضيلي، و منها صدر موثق الفضل الذي يظهر من قوله عليه السلام فيه في مقام تقريب الحكم: «و ما طرح الله عنها من الصلاة و هي في الدم أكثر» الاهتمام برفع استبعاد الحكم لمخالفته للقاعدة.

كما أن من القريب أن يكون منشأ إعراض من سبق عن ذلك شده استحكام مفاد القاعدة في أذهانهم و مطابقتها للاحتياط. و من هنا يصعب طرح هذه النصوص جدا. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

بقي في المقام أمور..

الأول: بناء على اعتبار سعة الوقت للطهارة في وجوب القضاء فقد صرح في كشف اللثام بأنه لو كان ضيق الوقت مسوغاً للتيمم كفى سعة الوقت له.

و يظهر الإشكال فيه مما سبق في بيان مقتضى القاعده من أن مشروعيه الإبدال الاضطراريه فرع تاميه ملاك المبدل الاختياري، و لا مجال له في المقام.

و أما ما في الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم قدس سرّه من أن الظاهر الإجماع على خلافه. فلا مجال له بعد خلو كلام جمع عن ذكر الطهارة، و عدم ظهور كلامهم في أنها لو كانت معتبره لكان المعتبر منها المائيه بنحو يستفاد منه الإجماع على عدم الفصل.

على أنه لا- تعويل على الإجماع في هذه المسأله و نحوها مما يظهر منهم استفاده حكمه من القاعده و النصوص. فالعمده في الإشكال فيه ما ذكرنا.

و منه يظهر الإشكال فيما في جامع المقاصد من البناء على الاكتفاء بسعه الوقت للتيمم من وظيفتها التيمم لمرض أو نحوه. إذ فيه أن التيمم حيث لا يشرع إلا في ظرف تاميه ملاك الطهارة المائيه فلا مجال له في المقام بعد كون الحيض موجبا لتعذر الطهارة المائيه في حقها. كما يتضح بذلك أن المعيار في مقدار الصلاه على الصلاه الاختياريه التامه، دون الاضطراريه. إلا أن تزيد عليها في الوقت فيلزم مراعاة وقتها، إذ مع النقص عنه تعذر الصلاه بسبب الحيض، فيسقط القضاء.

الثاني: بناء على ما هو المعروف من وجوب القضاء مع سعة الوقت للصلاه وحدها أو مع شروطها فالمعيار في الصلاه على أقل المجزئ،

كما في التذكرة و جامع المقاصد و محكي نهايه الأحكام و الذكرى و غيرها. إذ مع سعة الوقت لها لا يكون الحيض موجبا لتعذر الصلاه فيجب قضاؤها، بمقتضى ما سبق من القاعده و إطلاق حديثي ابن الحجاج و يونس. و عليه يكفي سعة الوقت للقصر في موارد التخيير بينه و بين التمام، كما ذكره غير واحد.

الثالث: ربما يظهر مما في مبحث الحيض من التذكرة من إناطه القضاء بالقدره على الصلاه مع الطهارة

و سعه الوقت لها اعتبار القدره على الصلاه من غير جهه الوقت أيضا، فلو تعذرت لحبس و نحوه لم يجب القضاء. و يشكل بأن التعذر المذكور لما لم يكن من جهه الحيض فلا دليل على سقوط القضاء معه.

و من هنا لا يبعد كون مراده بالقدره ما يساوق سعه الوقت لا أمرا آخر فى قبالة، و يبتنى جمعه معه على التأكيد، و لذا اقتصر على سعه الوقت فى مبحث المواقيت.

الرابع: لو علمت المرأة بأن الحيض يفجؤها لزمها التعجيل بالصلاه أداء، لتضييق وقتها.

كما أنه بناء على ما ذكرنا من أن المدار على سعه الوقت للصلاه وحدها فلو علمت قبل الوقت بضيقه عما زاد عليها وجب عليها تحصيل الشروط قبل الوقت، على ما سبق. فلو لم تحصلها كانت آثمه و لزمها الانتقال للصلاه الاضطراريه، لأن العجز عن الاختياريه حينئذ لا يستند إلى الحيض، ليكون مانعا من تماميه ملاكها، كما تقدم.

و لو احتملت مفاجأه الحيض فالظاهر لزوم الاحتياط عليها بتعجيل الصلاه، للزوم إحراز الامتثال و فراغ الذمه، حيث لا يفرق فيه ارتكازا بين احتمال حصول الامتثال سابقا و احتمال تجدده لاحقا. و إنما لا يجب التعجيل إذا كان احتمال العجز منافيا لأصالة السلامه، دون مثل المقام، لعدم كون الحيض مرضا. و أولى بذلك ما لو ظهرت أمارات العجز، حيث لا يعول معها حتى على أصالة السلامه، كما تقدم فى مبحث الفور و التراخي.

نعم، لو لم يكن لاحتمال العجز مثير عرفى لم يبعد البناء على عدم وجوب المبادره، للسيره. فتأمل جيدا.

هذا كله بناء على وجوب القضاء بمجرد سعه الوقت للصلاه وحدها أو مع شروطها، أما بناء على عدم وجوبه إلا بمضى الوقت الفضيلى فحيث كان مقتضى القاعده وجوب الأداء، و مع عدمه فالقضاء فدلاله نصوص المقام على عدم وجوب القضاء مع عدم الأداء لا- يستلزم عدم وجوب الأداء، بل يمكن وجوبه واقعا و إن لم يجب القضاء بفوته إرفاقا بالمرأه. فيتعين البناء على ذلك، عملا بالقاعده.

بل التعبير بالتضييع و التفریط فى حدیثى الفضل و أبى عبيده ظاهر فى المفروغیه عن وجوب الأداء. كما لعله المناسب للأمر بقضاء الركعه من المغرب فى حدیث أبى الورد، فإنه و إن أمكن أن يكون وجوب إتمام المغرب لمجرد الشروع فيها و إن لم يكن واجبا إلا أن الأنسب تفرعه على وجوبها بعد اختصاص السقوط بقضاء الصلاه التامه.

بل قد يدعى انصراف نصوص سقوط القضاء إلى صوره عدم التفریط بالأداء، لعدم المنجز لوجوب المبادره، و قصورها عن صوره تنجزه للعلم بتعجيل الحيض أو مثير لاحتماله، بل يرجع فيها للقاعده المقتضيه لوجوب الاحتياط فتأمل جيدا.

الخامس: قال فى العروه الوثقى: «إذا شك فى سعه الوقت و عدمها وجبت المبادره»

و أقره على ذلك جمله من المحشين. و قد يوجه بوجوب الاحتياط مع الشك فى القدره. و يشكل بأنه يقصر عما لو كان التعذر رافعا للملاك كما فى المقام، لما سبق من رافعيه الحيض له.

و أما الاستدلال باستصحاب عدم الحيض بناء على جريان الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى، فهو مختص بما إذا كان الشك فى مقدار الوقت، دون ما إذا علم مقداره و شك فى كفايته للصلاه، لاختصاص الاستصحاب بالشك فى الامتداد و الاستمرار، على ما أوضحناه فى مبحث مجهولى التاريخ. و قد نبه لما ذكرنا سيدنا المصنف قدس سرّه.

السادس: ذكر فى مبحث المواقيت من القواعد استحباب القضاء لو قصر الوقت عن الطهاره و الصلاه التامه،

و ذكر فى كشف اللثام أنه لم يجده فى غيره. و ما فى مفتاح الكرامه من نسبه لجامع المقاصد فى غير محله، إذ لم يذكره إلا فى شرح مراد العلامة.

و كيف كان، فقد يوجه بإطلاق حدیثى ابن الحجاج و يونس بعد حملهما على أصل مشروعيه القضاء دون خصوص الوجوب، جمعا بين الأدله.

و يشكل بأن ذلك قد يتجه لو بنى على العمل بما تضمن عدم القضاء مع الحيض بعد خروج الوقت الفضيلى، كما تقدم احتماله، أما بناء على عدم العمل به، فإن بنى على عموم الحديثين لما إذا لم يسع الوقت الصلاه لزم البناء على ظاهرهما، و هو الوجوب،

و الخروج به عن القاعده، كما ذهب إليه في الجملة المرتضى و الإسكافي، و إن بنى على انصرافهما إلى ما تقتضيه القاعده من سعه الوقت للصلاه لم يبق وجه للاستحباب.

إلا أن يبتنى على قاعده التسامح في أدله السنن بناء على شمولها لفتوى الفقيه، أو يريد الاحتياط الاستحبابي خروجاً عن شبهه الخلاف. لكن لازمه الاقتصار فيه على مورد الخلاف، و هو ما إذا وسع الوقت أكثر الصلاه.

المسأله الثانيه: إذا طهرت من الحيض أثناء الوقت فالكلام يقع في أمور.

الأول: إذا لم يسع الوقت الطهاره و ركعه من الصلاه لم يجب عليها الأداء، فضلا عن القضاء،

كما صرح به غير واحد، بل ظاهر التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و كشف اللثام الإجماع عليه. و يقتضيه - مضافاً إلى النصوص الآتية - القاعده التي سبق ذكرها.

و ظاهر المعبر الميل إلى وجوب القضاء إذا أدركت من الوقت بقدر الغسل و الشروع في الصلاه و إن لم تتم ركعه. و الظاهر أنه لا - يبتنى على اكتفائه في إدراك الوقت بما دون الركعه، حيث صرح باعتبار الركعه في مبحث المواقيت، فلا وجه لرده بما يظهر من الخلاف و المختلف من الإجماع على عدم وجوب الأداء مع عدم إدراك الركعه، بل هو مبني - كما يظهر من كلامه - على استفادته من خصوص نصوص المقام.

و كأنه لإطلاق جمله منها، كموثق عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال:

إذا طهرت المرأه قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر، و إن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب و العشاء» (١)، و خبر منصور بن حازم عنه عليه السلام: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و العصر، فإن طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر» (٢) و غيرهما.

لكن مقتضى إطلاقها الاكتفاء بإدراك شيء من الوقت و إن لم يكف مقدار الغسل، و لا وجه لحملها على خصوص ما يكفي الغسل و الشروع في الصلاه إلا أدله المواقيت و النصوص الآتية و غيرهما مما سنشير إليه، و هي تقتضى لزوم إدراك الركعه.

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٦.

نعم، فصل فى النهايه فى وجوب القضاء بين التوانى عن الغسل و عدمه ثم ذكر أن قضاء الظهرين يجب إذا طهرت قبل وقت العصر و يستحب إذا طهرت بعده، و أن قضاء العشاءين يجب إذا طهرت قبل نصف الليل و يستحب بعده، ثم قال: «و يلزمها قضاء الفجر إذا طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال».

و قد يدعى ابتداء ما ذكره فى صلاه الفجر على العمل بإطلاق النصوص السابقه.

لكن لا يبعد كون مراده عدم التفصيل فى قضاء الفجر بالوجوب و الاستحباب- على نحو ما ذكره فى بقيه الصلوات- و أنه ليس إلا- واجبا و إن كان مشروطا بما إذا وسع الوقت الطهاره، على ما ذكره فى صدر كلامه. و إلا فالنصوص المذكوره وارده فى الظهرين و العشاءين، دون صلاه الفجر، فلا وجه للعمل بإطلاقها فى خصوص صلاه الفجر.

مع أنها لا- تنهض بالإطلاق المذكور، لظهورها فى إرادته المبادره للصلاه أداء، لإدراك وقتها- و إن كان اضطراريا- فتكون محكومته لأدله الأوقات، و منها ما تضمن توقف إدراكه على إدراك الركعه، و محموله على ما إذا وسع الوقت الطهاره مع ذلك، لامتناع التكليف بالصلاه مع العجز عنها، و للنصوص الآتية.

و إن غض النظر عن ذلك و ادعى ظهورها فى بيان الأمر بالصلوات المذكوره فيها مطلقا و إن كان قضاء لعدم إدراك وقتها، من دون نظر إلى وقت الإتيان بها لزم الخروج عن إطلاقها بما تضمن عدم وجوب القضاء لو لم يسع الوقت الغسل، كصحيح عبيد بن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: أيما امرأه طهرت و هى قادره على أن تغتسل وقت صلاه ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاه أخرى كان عليها قضاء تلك الصلاه التى فرطت فيها، و إن رأت الطهر فى وقت صلاه فقامت فى تهيئه ذلك فجاز وقت صلاه و دخل وقت صلاه أخرى فليس عليها قضاء و تصلى الصلاه التى دخل وقتها» (١)، و صحيح أبى عبيده عنه عليه السلام: «قال: إذا رأت المرأه الطهر و قد دخل عليها وقت الصلاه ثم أخرت الغسل حتى يدخل وقت صلاه أخرى كان عليها

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١.

قضاء تلك الصلاة التي فرطت فيها ...» (١)، و قد تقدم تمامه في المسألة الأولى، و موثق الحلبي عنه عليه السلام: «في المرأه تقوم في وقت الصلاة فلا تقضى طهرها حتى تفوتها الصلاة و يخرج الوقت أ تقضى الصلاة التي فاتتها؟ قال: إن كانت تواتت قضتها و إن كانت دائبه في غسلها فلا تقضى» (٢).

فلا بد من حمل تلك النصوص على بيان الصلاة التي تقضى من دون نظر لشروط القضاء، أو على صورته إدراك الغسل. كما أنه حيث كان التعجيل بالغسل لأداء الصلاة في وقتها، و كان صدق التفريط مع التواني فيه لتفويت الصلاة الأدائيه، كان الظاهر منها إرادته سعه الوقت للغسل الذي تحصل معه الصلاة الأدائيه، إما لوقوعها بتمامها في الوقت، أو لوقوع ركعه منها فيه، على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

و منه يظهر ضعف ما عن نهاية الأحكام من احتمال عدم اعتبار وقت للطهاره، بناء على عدم اختصاصها بوقت. فإنه - مع منافاته للنصوص السابقه - لا يناسب القاعده المتقدمه، لوضوح أن تعذر الطهاره قبل الطهر من الحيض يستلزم كون تعذر الصلاة بعده لضيق الوقت عن الطهاره مستندا للحيض، و قد سبق أنها تقتضى سقوط القضاء حينئذ.

ثم أن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في صحيح عبيد: «فقامت في تهيئه ذلك» اعتبار سعه الوقت لمقدمات الغسل أيضا. كما أن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام في موثق الحلبي:

«إن كانت تواتت ...» أن المدار في الغسل على المتعارف الذي لا يصدق معه التواني عرفا، لا على المبادره الحقيقه الدقيه و بذلك يخرج عن مقتضى القاعده المتقدمه من الاقتصار في عدم وجوب القضاء على ضيق الوقت عن مطلق الغسل، و لو بالمبادره الحقيقه الممكنه، دون مقدماته التي يمكن عادة تهيئتها قبل الطهر من الحيض.

كما أنه يستفاد من النصوص تبعا اعتبار سعه الوقت لما لا بد منه بين الاغتسال و الصلاة من لبس ثيابها و الانتقال لمصلاها و نحوهما بالوجه المتعارف، لظهورها في

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٨.

الجرى على المتعارف، فلو لم يعتبر لزم التنبه عليه.

بل قد يستفاد منها و من ذكر التفريط فى صحيح عبيد لزوم سعه الوقت لجميع الشروط من دون خصوصيه للطهاره. و قد يجعل ذلك هو الوجه لاعتباره فى الدروس و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و المدارك و محكى الموجز و فوائد الشرائع و كشف الالتباس، بل احتمال فى مفتاح الكرامه كون اقتصار جمله من الأصحاب على الطهاره جار مجرى المثال للتنبه على اعتبار إدراك جميع الشروط أو محمول على الغالب من حصولها.

لكنه لا- يخلو عن إشكال، لأن الظاهر من النصوص إرادته تهيئه الغسل و التفريط به و التوانى فيه، لا تهيئه الصلاه، ليعم جميع شروطها. و لم يظهر ممن بنى على التعميم لبقية الشروط استفادته منها، بل صرح بعضهم بأنه مقتضى القاعده، لدعوى امتناع التكليف بما لا يطاق. و يظهر اندفاعه مما سبق من لزوم تهيئه المقدمات المفوته قبل الوقت.

بل منع سيدنا المصنف قدس سرّه من كون المقام من صغريات المقدمات المفوته، لفرض دخول الوقت قبل الطهر فيجب تهيئه المقدمات لفعليه و جوب ذيهما بعد فرض تحقق الطهر، و احتمال كون الطهر كالوقت شرطاً للوجوب بعيد. لكن لم يتضح الوجه فى استبعاده بعد ما سبق منا و اعترف به من رافعيه الحيض للملاك، لملازمه ذلك لكون الطهر شرطاً للوجوب، كما لا يخفى. فالعمده ما ذكرنا.

هذا، و الظاهر وجوب القضاء لو وسع الوقت الغسل، إلا أنه لا يمكن السعى للغسل، لقصور النصوص عنه، و حيث لا يستند تعذر الصلاه حينئذ للحيض وحده كان مقتضى القاعده المتقدمه وجوب القضاء، و يأتى الكلام فى وجوب التيمم حينئذ إن شاء الله تعالى.

الثانى: إذا وسع الوقت الطهاره و الصلاه التامه وجب أداؤها

بلا إشكال ظاهر، و هو المتيقن من معاهد إجماعاتهم و من النصوص الآتية، و يظهر مما يأتى فى

إدراك الركعه المفروغيه عنه، و إنما الكلام فى أن المعيار فى ذلك على الوقت الاختيارى أو الاضطرارى أو الفضيلى.

فقد ذكر فى التهذيب و الاستبصار و المبسوط أن المرأه إذا طهرت بعد زوال الشمس قبل أن يمضى منه أربعة أقدام و جب عليها قضاء الظهرين معا، و إن طهرت بعد ذلك إلى مغيب الشمس و جب عليها قضاء العصر و استحب لها قضاء الظهر.

و الظاهر أن ما تقدم من النهايه من استحباب قضاء الصلاتين إذا طهرت فى وقت العصر راجع إلى ذلك، و لا ينافى و جب قضاء العصر. و قد زاد على ذلك فى الاستبصار و المبسوط و النهايه استحباب قضاء العشاءين لو طهرت بعد نصف الليل.

و يناسبه ما عن الإصباح و المهذب من استحباب قضاء الظهرين إذا أدركت خمس ركعات قبل مغيب الشمس و العشاءين إذا أدركت أربعاً قبل الفجر. و لم يفصل فى المبسوط فى قضاء صلاه الفجر، بل أطلق وجوبه لو طهرت قبل طلوع الشمس بمقدار ركعه، بل تقدم من النهايه التصريح بالتعميم. فراجع.

و كيف كان، فيدل على عدم و جب قضاء الظهر لو لم تدرك من وقتها الفضيلى ما يسعها مع الطهاره موثق يونس بن الفضل: «سألت أبا الحسن الأول عليه السلام قلت:

المرأه ترى الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلاه؟ قال: إذا رأت الطهر بعد ما يمضى من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلى إلا العصر، لأن وقت الظهر دخل عليها و هى فى الدم و خرج عنها الوقت و هى فى الدم، فلم يجب عليها أن تصلى الظهر، و ما طرح الله عنها من الصلاه و هى فى الدم أكثر ...» (١)، و قد تقدم تمامه فى المسأله الأولى.

و موثق محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «قلت: المرأه ترى الطهر عند الظهر فتشتغل فى شأنها حتى يدخل وقت العصر. قال: تصلى العصر وحدها، فإن ضيعت فعليها صلاتان ...» (٢)، و ما فى ذيل موثق الحلبي المتقدم: «و عن أبيه قال: كانت المرأه

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٥.

من أهلى [أهله. يب] تطهر من حيضها فتغتسل حتى يقول القائل: قد كادت الشمس تصفر بقدر أنك لو رأيت إنسانا يصلى العصر تلك الساعة قلت: قد أفرط. فكان يأمرها أن تصلى العصر «(١)»، و صحيح معمر «(٢)»: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلى الأولى؟ قال: لا، إنما تصلى الصلاة التى تطهر عندها» «(٣)».

و بهذه النصوص ترفع اليد عن ظاهر ما تضمن قضاء الظهرين مع الطهر قبل مغيب الشمس، كموثق عبد الله بن سنان المتقدم فى الأمر الأول و غيره، فتحمل على التفصيل المذكور الذى قد يناسبه خبر منصور بن حازم المتقدم، أو على الاستحباب، كما لعله الأظهر.

و أما حمل الثلاثة الأخيره على الوقت المختص بالعصر وجوبا، و هو مقدار أربع ركعات قبل مغيب الشمس، كما يظهر من بعضهم. فهو بعيد جدا، بل لا يناسب ما فى موثق ابن مسلم من فرض الطهر عند الظهر، و التعبير بدخول وقت العصر، لا بتضييقه، و ما فى موثق الحلبي من فرض الطهر عند قرب الشمس من الاصفرار، و ما فى صحيح معمر من السؤال عن صلاه الأولى الظاهر فى المفروغيه عن سعه الوقت للصلاطين. فلا- وجه لتكلف الحمل المذكور. و لا- سيما مع كفايه موثق الفضل، لصراحته فى المطلوب.

و مثله دعوى: ابتناء هذه النصوص على اختصاص الظهر بالوقت المذكور وجوبا، الذى قد يظهر من بعض النصوص، و حيث يلزم رفع اليد عنه بنصوص اشتراك الصلاطين فى الوقت الذى هو المعروف بين الأصحاب، فلا مجال للعمل بها

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٩.

(٢) رواه عن (معمر بن يحيى) الثقة فى التهذيب بسنده عن محمد بن يحيى، و فى الاستبصار بسنده عن الكليني، و هو الموجود فى بعض نسخ الكافى و فى بعض نسخه الأخرى: (معمر بن عمر) المجهول، و هو الموجود فى الوسائل، و حيث تسقط نسختا الكافى بالمعارضه، و مثلها روايه الاستبصار، لأنها بمنزلتها قد تضمنت النقل عن الكليني، تبقى نسخه التهذيب حجه لعدم المعارض، و يكون الحديث صحيحا.

(منه عفى عنه).

(٣) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٣.

فى قضاء الصلاة فى المقام.

لاندفاعها: بعدم وضوح الملازمه بين الأمرين. ولا سيما مع التفكيك بينهما عند العامه، حيث كان المعروف بينهم اختصاص كل صلاة بوقتها، والمشهور عندهم وجوب قضاء الصلاتين فى المقام، فتكون نصوص المقام مخالفه للمشهور بينهم، ونصوص الاختصاص موافقه لهم، ومع ظهور قوله عليه السلام فى موثق الفضل: «و ما طرح الله عنها من الصلاة و هى فى الدم أكثر» فى كونه عليه السلام بصدد رفع استبعاد الحكم المذكور، المناسب لابتنائه على مخالفه القاعده، و لو كان مبتنيا على اختصاص الظهر بالوقت الأول لم يكن مخالفا للقاعده.

و من هنا يشكل طرح هذه النصوص مع قوه دلالتها و كثرتها و اعتبار أسانيدها و عدم ظهور الإعراض الموهن لها بعد عمل من عرفت بها، معتضدا بظهور حال الكلينى قدس سره فى الاعتماد عليها، حيث اقتصر فى الباب المناسب على حديثى الفضل بن يونس و معمر اللذين هما من نصوص المقام، و على حديثى أبى عبيده و عبيد بن زراره المتقدمين فى الأمر الأول، و اللذين يسهل حملهما على ما يناسب نصوص المقام، و لم يذكر شيئا من نصوص قضاء الصلاتين معا التى تقدمت فى الأمر الأول. كما هو ظاهر حال الصدوق فى الفقيه و المقنع حيث أفتى بمضمون صحيح معمر.

و لا سيما مع قرب كون منشأ ذهاب المشهور إلى وجوب قضاء الصلاتين استحكام القاعده فى مركزاتهم، خصوصا مع موافقتها للاحتياط، و اعتضادها بنصوص قضاء الصلاتين المرجحه بنظرهم على النصوص المتقدمه، لموافقتها للقاعده، و لتخيل ابتناء النصوص المتقدمه على اختصاص كل صلاة بوقتها الفضيلى الذى هو خلاف المعروف من مذهب الإماميه، و حيث ظهر عدم تماميه ذلك لم يتجه الإعراض عن هذه النصوص.

هذا، و لو تم ذلك فالظاهر أنه يكفى فى عدم وجوب صلاة الظهر الفراغ من الغسل من دون توان بعد مضى الأربعة أقدام و إن سبق الظهر من الدم على ذلك،

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٥، ص: ١١٦

للتصريح بذلك في موثق محمد بن مسلم المؤيد أو المعتضد بما سبق فيمن طهرت في وقت صلاه فانشغلت بغسلها حتى خرج وقتها. و به ترفع اليد عن عموم المفهوم في موثق الفضل المقتضى لوجوبها حينئذ.

ثم إن هذه النصوص مختصه بالظهر، و لم أعر على ما يقتضى التعميم لغيرها من الصلوات لو طهرت المرأه بعد خروج وقتها الفضيلي، و مقتضى القاعده وجوب قضائها، كإطلاق النصوص المتقدمه، و ظاهر موثق الحلبي المتضمن الأمر بصلاه العصر قرب اصرار الشمس، و الذى هو وقت المفراط فيها، و الذى لا يكون إلا بعد خروج الوقت الفضيلي لها.

و دعوى: أن النصوص المتقدمه فى الظهر قرينه على حمل الوقت فى صحيح عبيد و صدر موثق الحلبي المتقدمين على الوقت الفضيلي، فيكون مقتضى إطلاقهما العموم فى عدم القضاء مع الطهر بعده لغير الظهر.

مدفوعه بأن ذلك ليس بأولى من إبقاء الصحيح و الموثق على ظهورهما فى وقت الوجوب و تقيدهما بالنصوص المتقدمه فى الظهر.

نعم، قد يستفاد من تعليل عدم قضاء الظهر فى موثق الفضل بن يونس بأن وقت الظهر دخل عليها و هى فى الدم و خرج عنها الوقت و هى فى الدم عدم خصوصيه وقت الظهر الفضيلي فى ذلك، لأنه الأنسب بارتكازيه التعليل، كما قد يشعر بذلك أيضا صحيح معمر، لأن السؤال فيه و إن اختص بصلاه الظهر، إلا أن عدم الاكتفاء فى جوابه بنفى القضاء فيها حتى أضيف إليه قوله: «إنما تصلى الصلاه التى تطهر عندها» مشعر بعدم اختصاص الحكم عندها، بل يعم غيرها.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لإمكان اختلاف نحو التوقيت بالوقت الفضيلي باختلاف الصلوات و يكون لصلاه الظهر خصوصيه فى كيفية التوقيت به تصحح نسبه الوقت إليها، دون غيرها.

مع أنه لو تم معارض بديل موثق الحلبي، لقوه ظهوره فى وجوب العصر فى

الوقت المذكور، لعدم اختصاص الاستحباب بها، و بظهور جملة من النصوص مما تقدم و غيره فى وجوب صلاة العشاءين مع الظهر بعد نصف الليل الذى لا يناسب استحباب قضائهما مع الظهر بعد خروج وقتها الفضىلى. و جعل ما تقدم قرينه على حمل جميع ذلك على الاستحباب صعب جدا. و لا سيما مع عدم ظهور قائل به، لظهور حال الشيخ و غيره فى الاختصاص بالظهر. و لا أقل من التوقف و الرجوع للقاعده فى وجوب القضاء. فتأمل جيدا.

هذا، و ظاهر فتواهم بوجوب أو استحباب صلاة الظهرين إذا طهرت و فرغت من غسلها فى وقت العصر إرادتهم تقديم الظهر. و هو الذى يقتضيه ظاهر النصوص، لأن المفروغيه عن وجوب الترتيب بين الصلاتين تقتضى انصرافها إليه حتى لو كان الأمر بالظهر استجابيا.

لكن فى صحيح أبى همام عن أبى الحسن عليه السلام: «فى الحائض إذا اغتسلت فى وقت العصر تصلى العصر ثم تصلى الظهر» (١). و قد حمله فى الاستبصار على من فرطت فى الظهر حتى ضاق وقت العصر. و عن المنتقى أنه استحسنته، و احتمل الحمل على التقيه.

و من الظاهر بعد الحمل المذكور، لأن ظاهر الاغتسال فى وقت العصر سعه الوقت لا تضيقه، بل فرض التفريط فى الظهر لا شاهد له فى النص، بل عدم التنيه عليه و الاقتصار على بيان الغسل وقت العصر ظاهر فى عدمه. و أما الحمل على التقيه فهو لا يناسب المنقول عن العامه فى المقام من تقديم الظهر.

و من هنا يشكل العمل بالصحيح، لأنه إن ابتنى على المشهور من وجوب الصلاتين مع إمكان أدائهما قبل مغيب الشمس فالظاهر عدم الإشكال فى وجوب تقديم الظهر عندهم كما هو ظاهر النصوص المتقدمه الأمره بالصلاتين. و إن ابتنى على ما سبق من استحباب قضاء الظهر مع الظهر فى وقت لا يسع أداءها قبل مضى

(١) الوسائل باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

أربعة أقدام، فوجوب تأخيرها- كما هو ظاهر الصحيح- لا يخلو عن غرابه.

بل لا يمكن البناء عليه بعد ظهور بناء الأصحاب على تقديم الظهر، حيث يبعد جدا خطؤهم في هذه المسألة التي يشيع الابتلاء بها بنحو تكون فتواهم على خلاف المجزى. و أما حمله على استحباب تأخير الظهر فهو إنما يناسب المبنى المذكور في فرض ضيق وقت العصر الفضيلي، و لا شاهد بحمله على ذلك. فهو غريب المضمون يرد علمه إلى قائله عليه السلام.

بقي الكلام في صلاه العشاءين مع الظهر قبل الفجر. و لا يخفى أن ظاهر جملة من النصوص وجوبهما كموثق عبد الله بن سنان المتقدم في الأمر الأول. فما تقدم من الشيخ وغيره من البناء على استحبابهما إن أريد به استحباب كل منهما، فالوجه فيه إن كان هو ما تقدم في الظهر، لدعوى استفادته العموم لغيرها، فمن الظاهر أنه لو تم فمقتضاه الاستحباب بخروج وقتها الفضيلي، مع أنه صرح في النهاية بوجوبهما إذا طهرت قبل نصف الليل.

و إن كان هو أدله توقيت العشاءين بما قبل ذلك- كنصف الليل- لدعوى: أن مقتضاه عدم وجوب القضاء مع استيعاب الدم الوقت. ففيه- مع أن أدله التوقيت بذلك معارضه بنصوص تقتضى امتداد الوقت للفجر، و لو لذوى الأعذار، و تمام الكلام في ذلك في مبحث المواقيت- أن التوقيت لا يمنع من وجوب القضاء مع استيعاب الدم الوقت، لا في الحيض و لا في غيره.

غايه الأمر أن مقتضى الأصل البراءة من وجوب القضاء، بل هو في الحيض مقتضى إطلاق ما تضمن عدم قضاء الحائض الصلاه، و من الظاهر أنهما لا ينهضان برفع اليد عن ظهور النصوص المتقدمه في الوجوب، بل هي تنهض بتقييد الإطلاق المذكور، و بالحكمه على أصاله البراءة.

و أشكل من ذلك ما لو أريد به استحباب الجمع بينهما مع وجوب العشاء الراجع لاستحباب المغرب فقط- نظير ما تقدم في الظهرين- كما يناسبه ما ذكره في

المبسوط في مبحث المواقيت من أن من لحق من ذوى الأعدار مقدار ركعه أو أربع ركعات قبل الفجر وجب عليه صلاة العشاء، ثم قال: «وإذا لحق ما يصلى خمس ركعات صلى المغرب أيضا معها استحبابا، وإنما يلزمه وجوبا إذا لحق قبل نصف الليل بمقدار ما يصلى فيه أربع ركعات، وقبل أن يمضى مقدار ما يصلى ثلاث ركعات من المغرب».

وجه الإشكال: عدم ظهور وجه الفرق بين العشاءين مع اشتراكهما في خروج الوقت الفضيلي والأدائي الاختياري، وفي نصوص المقام وغيرها مما تضمن وجوبهما على من نسي أو نام وذكر أو انتبه قبل الفجر «١»، وعدم فوت صلاة الليل حتى يطلع الفجر «٢».

و من هنا كان اللازم البناء على وجوب الصلاتين معا على من طهرت في الليل بنحو تدر كهما فيه. ولعله لذا قال في الخلاف في مسائل الأوقات: «مسألة ١٤: إذا أدرك بمقدار ما يصلى فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا خلاف، وإن لحق أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا. وكذلك القول في المغرب والعشاء الآخرة قبل طلوع الفجر».

نعم، في كونهما أدائيتين أو قضائيتين كلام محل مبحث المواقيت. وربما يأتي هناك ما ينفع في المقام. فلاحظ.

الثالث: ذكرنا عند الكلام في مفاد القاعده أن مقتضاها عدم الاجتزاء في وجوب الصلاة

يادراك مقدار من الوقت يسع الواجب الاضطرارى. والظاهر عدم الإشكال فيه بالإضافة إلى الطهاره هنا، وإن سبق من كشف اللثام الاجتزاء يادراك التيمم في المسألة الأولى، و سبق منا توجيهه على المختار من الاكتفاء في تلك المسألة يادراك مقدار الصلاة دون شروطها، للفرق بين المسألتين بالنصوص المتقدمه في هذه المسألة، الصريحه في عدم وجوب الصلاة إذا خرج وقتها للانشغال بالغسل من دون

(١) الوسائل باب: ٦٢ من أبواب المواقيت حديث: ٣، ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب المواقيت حديث: ٩.

توان، و بأن القاعده تقتضى اعتبار سعه الوقت للغسل كما سبق، بخلاف تلك المسأله.

و ما فى العروه الوثقى من الاحتياط الاستحبابى بالتيمم فى المقام ضعيف.

و لأجل القاعده المذكوره يتجه عدم الاكتفاء بمقدار التيمم حتى لمن وظيفته التيمم من غير جهة ضيق الوقت، خلافا لما يظهر من العروه الوثقى هنا. و يتضح وجهه بملاحظه ما ذكرناه ردا لما سبق من جامع المقاصد فى تلك المسأله. فتأمل.

كما أن مساق كلماتهم فى المقام إراداه مقدار الواجب الاختيارى من سائر الجهات، لأن ذلك هو المنساق من النصوص المتقدمه، لظهورها فى إراداه الصلاه المعهوده، بسبب عدم التنبيه فيها على إراداه ما دونها مع كونه مغفولا عنه. بل لعله أولى مما أشرنا إليه فى الأمر الأول من ظهورها فى لزوم سعه الوقت بالإضافة إلى بعض الشروط التى يتعارف صرف الوقت لها بين الغسل و الصلاه.

هذا، و قد صرح جمهور الأصحاب بالاجتزاء فى إدراك الوقت فى المقام بإدراك ركعه، بل ادعى الإجماع عليه فى الخلاف و المدارك، و نفى الخلاف فيه فى التذكرة. بل ظاهر جمله من عباراتهم فى باب المواقيت المفروغيه عن أن المقام من صغريات كبرى إدراك الوقت بإدراك ركعه التى ادعى الإجماع عليها فى كلماتهم، و وردت بها بعض النصوص.

و أما ما فى باب أحكام السهو من الفقيه من أن من فاته الظهران ثم ذكر و قد بقى من الوقت قدر ما يصلى إحداهما بدأ بالعصر، و إن بقى منه قدر ما يصلى ست ركعات بدأ بالظهر، حيث قد يظهر منه لزوم إدراك ركعتين. فهو - مع خلوه عن الدليل - خلاف فى الكبرى المذكوره من دون خصوصيه للمقام.

نعم، عن السرائر: أنها إذا طهرت قبل غروب الشمس فى وقت متسع لفعل الطهاره و الصلاتين وجب عليها أدؤهما، و فى الوسيله: أنها إذا طهرت و توانت فى الاغتسال و الصلاه وجب عليها القضاء. و إن لم يمكنها ذلك لم يجب. و استظهر بعضهم منهما اعتبار إدراك تمام الصلاه فى الوقت، و عدم الاجتزاء بإدراك الركعه.

و لا- يخلو عن إشكال، لأنهما بصدد بيان وجوب الصلاه مع اتساع الوقت لها و إمكانها فيه، لا بصدد تحديد الاتساع المحقق للإمكان، بل هو موكول للكلام فى الأوقات.

و كيف كان، فقد استدلوا على ذلك بما تسالموا عليه ظاهرا تبعا للنصوص «١» من أن من أدرك من الوقت ركعه فقد أدرك الوقت. و كأنه لدعوى: حكومته على ما تضمن عدم قضاء الحائض الصلاه بعد تنزيله- كما سبق- على الصلاه التى تتعذر فى وقتها بسبب الحيض، لأنه يحكم بتوسيع الوقت لما يساوى الركعه، فلا تتعذر الصلاه بسبب الحيض فى الفرض، ليسقط قضاؤها.

لكنه إنما يتم لو عم التنزيل المذكور حال الاختيار، حيث يستلزم تماميه ملاك الوقت بإدراك الركعه فتجب بعد عدم مانعيه الحيض منها. أما إذا كان اضطراريا- كما لعله ظاهرهم- فيشكل بما تقدم من أن المتيقن من أدله الأبدال الاضطراريه بدليتها فى مقام الأداء و الامتثال، دون مقام الجعل و الملاك، و حيث كان الحيض رافعا لملاك الصلاه المتعذره فى وقتها بسببه، فلا تنهض أدله التنزيل المذكور بإثبات قيام الصلاه المدرك بها ركعه من الوقت مقام الصلاه التى تتم فى الوقت فى واجديتها للملاك، ليجب أداؤها، فضلا عن قضائها.

و تحقيق أن التنزيل المذكور اختياري أو اضطراري موكول لمبحث الأوقات، كتحديد منتهى الركعه، و كالكلام فى كون الصلاه أدائيه أو قضائيه، و غير ذلك مما لا مجال لإطاله الكلام فيه هنا، لعدم خصوصيه الحيض فيه، و لأن الكلام فيه إنما يتجه بعد تحقيق الكبرى المذكوره.

هذا، و يظهر مما تقدم من فروع المسأله الأولى جريان بعضها فى هذه المسأله، فلا ينبغى إطاله الكلام فيها هنا. و إنما نقتصر على الكلام فيما فى التذكرة و المنتهى و محكى نهايه الأحكام من استحباب القضاء لو طهرت قبل خروج الوقت بمقدار لا يسع الركعه، و حكاها فى مفتاح الكرامه عن التهذيب و الاستبصار و النهايه، و لم أجد فيها

(١) راجع الوسائل باب: ٣٠ من أبواب المواقيت.

(مسألة ٢١): الظاهر أنها تصح طهارتها من الحدث الأكبر غير الحيض، فإذا كانت جنباً و اغتسلت عن الجنابه صح (١).

إلا ما تقدم من استحباب قضاء الظهر لو طهرت قبل مغيب الشمس و العشاءين إذا طهرت قبل طلوع الفجر.

و الظاهر أنه يختص بإمكان إدراك أداء الصلاة قبل مغيب الشمس أو طلوع الفجر، كحكمه بوجوب صلاة العصر إذا طهرت قبل مغيب الشمس.

و كيف كان، فقد استدل له في مفتاح الكرامه بإطلاق ما تضمن الأمر بصلاة الظهرين إذا طهرت قبل مغيب الشمس و العشاءين قبل طلوع الفجر، كموثق عبد الله بن سنان و غيره مما تقدم في الأمر الأول.

و يشكل بأنه إن بنى على اختصاص النصوص المذكوره- انصرافاً أو بقريته خارجيه- بصوره إدراك الصلاة في الوقت فلا مجال لاستفاده استحباب القضاء منها مع عدم الإدراك، و إن بنى على عمومها لصوره عدم الإدراك لزم البناء على وجوب القضاء، خروجاً عن مقتضى القاعده المتقدمه، لا استحبابه.

و دعوى: أنه إنما يبنى على عدم الوجوب مع عدم الإدراك للنصوص النافيه للقضاء لو انشغلت بالغسل من دون توان حتى خرج الوقت. مدفوعه بأن تلك النصوص كما تصلح للقريته على حمل هذه النصوص على الاستحباب في صوره عدم الإدراك تصلح للقريته على حملها على صوره الإدراك، بل لعل الثاني أقرب.

مسألة ٢١ غسل الحائض من الحدث الأكبر

(١) كما هو ظاهر التهذيب و الاستبصار. لموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:

«سألته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل أن تغتسل. قال: إن شاءت ان تغتسل فعلت، و إن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غسلًا واحداً للحيض و الجنابه» (١). مضافاً إلى إطلاق أدله الأغسال المقتضيه لرافعيتها لأحداثها مطلقاً و إن اجتمعت مع غيرها من دون أن يرتفع بالغسل - كما في المقام- و لذا كان ظاهرهم

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٧.

المفروغيه عنه مع عدم تداخل الأغسال الذى قال به بعضهم فى بعض الموارد. و منه يظهر عموم المشروعيه لغسل غير الجنابه.

بل يظهر من التهذيب و الاستبصار قوه احتمال استحباب غسل الجنابه لها، لموثق سماعه عن أبى عبد الله و أبى الحسن عليهما السلام: «قالا: فى الرجل يجامع المرأه فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابه. قال: غسل الجنابه عليها واجب» «١»، بدعوى: أنه بعد تعذر حمله على الوجوب للنصوص الكثيره الداله على الاجتزاء بغسل واحد «٢» يحمل على الاستحباب.

نعم، احتمال أيضا حمله على بيان كيفية الغسل الواجب عليها و أنه كغسل الجنابه، أو على أجزاء غسل الجنابه بعد الطهر من الحيض عن غسله. كما يحتمل حمله على بقاء حدث الجنابه و عدم اندكاكه بالحيض، و أن زواله مشروط بالغسل و إن لم يستحب التعجيل به.

لكن الحمل على الاستحباب أقرب، خصوصا من الحملين الأولين.

و لا سيما مع اعتضاده بإطلاق الأمر بالطهاره، الذى يقرب ارتكازا حمله على استحباب الطهاره من كل حدث بنحو الانحلال، لا خصوص الطهاره من جميع الأحداث بنحو المجموعيه. و لذا لا يظن منهم التوقف فى ذلك فى غير الحائض مع عدم تداخل الأغسال الذى قال به بعضهم فى بعض الموارد، فيتعين البناء عليه فى الحائض بعد ثبوت مشروعيه غسل الجنابه لها، لما تقدم، و من هنا كان الاستحباب قريبا جدا.

هذا، و قد صرح فى التذكرة و محكى المنتهى و التحرير بأنه لا يصح لها الغسل للجنابه قبل انقطاع الدم، و قد يرجع إليه ما فى المبسوط و السرائر من أنها لا يصح منها الغسل و الوضوء على وجه يرفعان الحدث، و ما فى النافع و المعتبر من أنه لا يرتفع لها حدث، مدعيا عليه فى الثانى الإجماع، بل قد يرجع إليه ما فى الشرائع و القواعد

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٨.

(٢) راجع الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه و غيرها.

من أنها لو تطهرت لم يرتفع حدثها، و في المدارك أنه مجمع عليه بين الأصحاب، و في الدروس أنه لا يرتفع حدثها بوضوء و لا غسل، بل نسبه في الجواهر إلى ظاهر جملة من الأصحاب ظهورا يكاد يكون كالصريح من بعضهم، بل استظهر الاتفاق عليه. بل عن المنتهى دعوى الإجماع صريحا عليه.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لقرب كون مراد جمع منهم استمرار حدثها باستمرار الحيض و أنها لا تخلو عنه بالغسل أو الوضوء، من دون نظر إلى غير حدث الحيض.

و لعله الظاهر مما تقدم من الشرائع و القواعد و الدروس، بل قد يحمل عليه بعض ما تقدم من غيرها.

و من هنا لا مجال للاستدلال بالإجماع المدعى في كلام من تقدم من قرب ابتناء دعواه على اراده ذلك و من هنا لا مجال للتعويل عليه بعد ما سبق من التهذيب و الاستبصار. و مثله الاستدلال عليه بما في المعبر من أن الطهاره ضد الحيض، فلا تتحقق مع وجوده. لوضوح أنه إنما يكون وجهها لاستمرار حدثها حال الحيض، لا لعدم ارتفاع غير حدث الحيض عنها.

نعم، قد يستدل عليه بصحيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض و هي في المغتسل تغتسل أو لا تغتسل؟ قال: قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل» «١». لكن يقرب وروده لبيان دفع توهم وجوب غسل الجنابه، بل ذلك هو المناسب للتعليل. و لا أقل من حمله على ذلك بقريته ما سبق.

و أضعف منه الاستدلال بحديث سعيد بن يسار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

المرأة ترى الدم و هي جنب أ تغتسل عن الجنابه أو غسل الجنابه و الحيض واحد؟ فقال:

قد أتاها ما هو أعظم من ذلك» «٢».

لوضوح أنه لم يتضمن النهى عن الغسل، و التعليل فيه إنما ينهض ببيان عدم وجوب التعجيل به. و مثله الاستدلال بصحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «سألته

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

عن المرأة تحيض و هي جنب هل عليها غسل الجنابه؟ قال: غسل الجنابه و الحيض واحدا» (١)، و في موثق أبي بصير: «تجعله غسلا واحدا» (٢).

لاندفاعه باحتمال كون المقصود بهما بيان تداخل الغسلين بعد الطهر من الحيض، للمفروغيه عن عدم وجوب التعجيل به قبله، من دون أن يتضمن الردع عن التعجيل به، كما هو ظاهر موثق حجاج الخشاب: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعد ما فرغ أ تجعله غسلا واحدا إذا طهرت أو تغتسل مرتين؟

قال: تجعله غسلا واحدا عند طهرها» (٣).

و بالجمله: هذه النصوص بين ما هو ظاهر أو محمول على عدم وجوب التعجيل بغسل الجنابه، و ما هو ظاهرا او محتمل لبيان التداخل في فرض تأخيره إلى الطهر من الحيض، فلا مجال للخروج بها عن إطلاقات الأغسال، فضلا عن موثقى عمار و سماعه.

و أضعف من ذلك الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة و تذكر الله. قال: أما الطهر فلا، و لكنها توضأ في وقت الصلاة ثم تستقبل القبلة و تذكر الله» (٤).

لاندفاعه بأنه إن ابتنى على دعوى ظهوره في عدم مشروعيه الغسل لها. فهو مختص - لو تم - بغسل الجمعة، و لا مجال للتعدى لغيره، خصوصا مع صراحه ما يأتي في مشروعيه غسل الإحرام لها.

و إن ابتنى على ظهوره في عدم مطهريه الغسل لها فالظاهر منه عدم مطهريته لها من حدث الحيض، لا من مطلق الحدث، ليدل في نفسه على عدم مشروعيه غسل الجنابه لها، فضلا عن أن يرفع به اليد عن الموثقين.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(١) كما صرح به فى السرائر و المعتبر و غيرهما، و قد يستفاد مما تقدم من المبسوط من تقييد الغسل الممنوع منه بما إذا كان على وجه يرفع الحدث، بل فى الجواهر أنه لا ينبغى الإشكال فيه. لاطلاقات أدلتها.

معتضده بخصوص النصوص المتضمنه الأمر بغسلها للإحرام، كصحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تحرم و هى حائض. قال:

نعم. تغتسل و تحتشى و تصنع كما تصنع المحرمه و لا تصلى» (١) و غيره. فما قد يظهر من المبسوط من عدم مشروعيه غسل الإحرام لها، حيث ذكر بدله وضوء الصلاه- و هو المحكى عن ظاهر الخلاف- فى غير محله. و أشكل منه ما فى الاقتصاد من أنها تؤخر الصلاه و الغسل.

نعم، قد يستفاد من صحيح محمد بن مسلم المتقدم عدم مشروعيه غسل الجمعة لها. و حمله على مجرد عدم مطهره الغسل لها مع مشروعيتها فى نفسه بعيد. كحمله على أن الوضوء لا- يوجب لها الطهاره- كما احتمله سيدنا المصنف قدس سره- لأن خصوصيه يوم الجمعة فى السؤال تناسب كون المراد بالطهر غسله، دون الوضوء الذى لا يختص به، كما هو المناسب للأمر بعد ذلك بالوضوء.

نعم، قد يحمل على بيان أن وظيفه الغسل المستحب لا- تؤدى أو لا- تتوقف على غسله، بل على الوضوء، من دون أن ينافى استحباب الغسل فى نفسه.

هذا، و لو تمت دلالة على عدم مشروعيه غسل الجمعة لها فلا مجال للتعدى منه لغيره من الأغسال المندوبه و الخروج به فيها عما عرفت من الإطلاق. و لا سيما مع ورود نصوص مشروعيه غسل الإحرام لها.

نعم، يشكل التمسك بإطلاق أدله الأغسال المستحبه لبعض الغايات- كدخول

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الإحرام حديث: ٤.

مكة- بناء على انتقاضها بالحدث الأصغر أو الأكبر، لنظير ما يأتي في الوضوء.

مسألة ٢٢: استحباب الوضوء و الذكر للحائض

اشاره

(١) حيث لا- إشكال في مشروعيتها لها للذكر المستحب، كما سيأتي. و أما مشروعيتها لها في سائر موارد استحبابه لغيرها- كالوضوء للنوم و نحوه- فلا يخلو عن إشكال، لظهور أدلته في استحبابه بلحاظ ترتب الطهاره من الحدث الأصغر عليه، و لذا لا يكفي لو انتقض، و لا مجال لذلك في الحائض، لاستمرار حدثها و ناقضيته للوضوء.

و مجرد مشروعيته لتخفيف الحدث عند أداء وظيفه الذكر- كما يأتي- لا يستلزم مشروعيته في الموارد المذكوره لتخفيفه بعد قصور أدله مشروعيته فيها عن ذلك.

نعم، في صحيح معاويه بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: تتوضأ المرأة الحائض إذا أرادت أن تأكل، و إذا كان وقت الصلاة توضأت و استقبلت القبلة و هللت و كبرت و تلت القرآن و ذكرت الله عز و جل» «١». و ظاهره استحباب الوضوء للأكل. و حملة على غسل اليدين، كما تقدم في الوضوء المستحب لكل أحد قبل الأكل و بعده- في ذيل الكلام في نواقض الوضوء- لا يناسب السياق، فلا يبعد البناء على خصوصيتها في استحباب الوضوء لها قبل الأكل.

(٢) هذا الحكم في الجملة من متفرقات أصحابنا، كما عن الذكري. و ذكر ذلك في الخلاف و الروض أيضا بعد التصريح بأنه استحبابي، مدعيا عليه في الخلاف إجماع أصحابنا.

لكن نسب القول بالاستحباب للأكل أكثر في كشف اللثام و للمشهور في المختلف و جامع المقاصد و الحدائق و غيرها. و نسب القول بالوجوب لرساله على بن بابويه،

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

و به عبر ولده فى الفقيه، و فى الهدايه فى بيان أحكام الحيض: «قال الصادق عليه السلام: يجب على المرأة إذا حاضت أن تتوضأ عند كل صلاة و تجلس مستقبله القبلة و تذكر الله مقدار صلاتها كل يوم» (١)، كما قد ينسب للكلىنى، حيث جعل نصوص المسأله فى باب ما يجب على الحائض فى أوقات الصلاة، و تحتمله عباره النهايه، حيث قال: «فإذا حاضت المرأة فيجب عليها أن تعتزل الصلاة و تفرط الصوم، و تتوضأ عند كل صلاة و تحتشى ...»،

و إن أمكن حملة على الاستئناف، و إليه مال فى الحدائق و عن الأردبيلى أنه قواه.

كل ذلك لظاهر النصوص، كصحيح معاويه المتقدم و صحيح زراره عن أبى جعفر [أبى عبد الله. خ ل] عليه السلام: «قال: إذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلاة، و عليها أن تتوضأ و ضوء الصلاة عند وقت كل صلاة ثم تقعد فى موضع طاهر فتذكر الله عز و جل و تسبحه و تهلله و تحمده كمقدار صلاتها ثم تفرغ لحاجتها» (٢)، و غيره، خصوصا مرسل الهدايه المتقدم و نحوه الرضوى (٣): «و يجب عليها عند حضور كل صلاة أن تتوضأ و ضوء الصلاة و تجلس مستقبل القبلة و تذكر الله بمقدار صلاتها كل يوم».

لكن فى المدارك: أن مقتضى الجمع بين النصوص البناء على الاستحباب، لما فى صحيح زيد الشحام: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ينبغى للحائض أن تتوضأ عند وقت كل صلاة ثم تستقبل القبلة و تذكر الله مقدار ما كانت تصلى» (٤) بدعوى: ظهور:

«لا ينبغى» فى الاستحباب، و هو الظاهر من جامع المقاصد.

لكنه كما ترى، فإنه لو تم فظهور النصوص المتقدمه فى الوجوب أقوى منه و تنزيله عليها أقرب عرفا.

فالعمده فى البناء على الاستحباب أن عموم الابتلاء بالحكم مانع من خفائه لو كان وجوبيا. و لا سيما مع اعتضاده بصحيح الحلبي عنه عليه السلام: «قال: و كن نساء»

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ٣.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقضين الصلاه إذا حضن، ولكن يتحشين حين يدخل وقت الصلاه و يتوضين ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز و جل «١»، و بما عن دعائم الإسلام عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إنا نأمر نساءنا الحيض أن يتوضأن عند وقت كل صلاه فيسبغن الوضوء و يحتشين بخرق ثم يستقبلن القبلة من غير أن يفرضن صلاه فيسبحن و يكبرن و يهللن و لا يقربن مسجدا و لا يقرآن قرآنا ...» «٢».

لظهورهما في أن ذلك مما يؤمر به خواص النساء و ليس حكما عاما شايعا بين المسلمين. و لا بد مع ذلك من حمل النصوص المتقدمه على الاستحباب. بل لا يبعد لأجله كونه مراد الصدوقين و الكليني من الوجوب، لشيوع ذلك في كلام القدماء.

(١) كما تقدم من النهايه. و يقتضيه صحيح الحلبي و خبر الدعائم المتقدمان.

(٢) لم يذكره في الدروس مقدمه للذكر المستحب. و لم يتضح الوجه فيه بعد ظهور النصوص و الفتاوى في عدم تأدى الوظيفه بدونه. و مثله ما يظهر من الوسيله من استحباب كل من الأمرين من دون ارتباطيه بينهما.

(٣) كما في العروه الوثقى و قد يستفاد من إطلاق أو عموم كلام الأصحاب، و منه معقد إجماع الخلاف.

و يقتضيه عموم صحيح زراره المتقدم و إطلاق غيره. و إن كان من القريب انصرافها إلى اليوميه الموقته بالخصوصيات الزمانيه من أجزاء اليوم و الليل، لانصراف التعبير بالوقت و بدخوله في النصوص إليها، دون خصوصيه الحوادث، كالكسوف و الخسوف و نحوهما. و أما العموم للصلوات المستحبه فلا يظن احتمالاه من أحد.

هذا، و لا يبعد كون المراد من وقت الصلاه هو الوقت الفضيلي، لتعارف

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ٣.

الصلاه فىه فى عصر صدور النصوص. و لظهور نسبته لكل صلاه فى عدم اشتراك صلاتين فى وقت واحد.

نعم، لا يبعد كون خصوصيته فضيليه فى هذه الوظيفه، كما فى الصلاه التى هى بدل عنها، فلو لم تأت بها فى الوقت الفضيلى شرعت فى غيره من الوقت الأدائى.

لكن لا بنحو يقتضى جمع الصلاتين بوضوء واحد، لخروجه عن المتيقن من العفو عن الحدث المستمر بسبب الحيض بعد ظهور النصوص فى اختصاص كل صلاه بوضوئها. كما لا يبعد لأجل ذلك لزوم تعقيب الصلاه بالوضوء بالنحو المتعارف و عدم الفصل بينهما.

(١) كما صرح به جمهور الأصحاب، و منه معقد إجماع الخلاف، و لعله المراد من إطلاق المعتبر و المنتهى و محكى تخليص التلخيص، حيث نسب فى الأولين ذلك للشيخ الذى صرح بالجلوس، كما أشير فيهما للخلاف فى تعيين المصلّى مكانا للجلوس، و استدل فى الثانى بصحيح زراره و الشحام مع تضمن الأول له.

و كيف كان، فحيث ذكر فى بعض النصوص و أهمل فى بعضها كان مقتضى الجمع بينها البناء على أفضلية الجلوس، لأن ذلك هو مقتضى الجمع بين المطلق و المقيد فى المستحبات. و أما حمل ما تضمن الجلوس على مجرد الاجتزاء به لأنه الأسهل فبعيد.

(٢) كما تضمنه صحيح زراره، و يجمع بينه و بين إطلاق غيره بالحمل على الأفضليه. بل قد يدعى أن توظيف هذا الذكر بدل الصلاه يناسب كونه مثلها فى اعتبار تجنب نجاسه الخبيثه، و مرجعه إلى لزوم عدم نجاسه المكان بنجاسه متعديه، فيكون ذلك هو المراد من النصوص المطلقه، و عليه ينزل اعتبار طهاره المكان فى الصحيح. لكنه لا يخلو عن إشكال.

هذا، و قد قيد بالجلوس فى المصلّى فى النهايه و المبسوط و الخلاف و الوسيله و النافع و التذكرة و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و محكى الجامع و الإصباح

والمهذب ونهاية الأحكام والتحرير والبيان، بل هو داخل في معقد الإجماع المدعى في الخلاف، وإليه يرجع ما في السرائر والمراسم من الجلوس في محرابها.

نعم، في الروض والروضه أنه يختص بما إذا كان لها مكان معد للصلاة، وإلا فحيث شاءت. وقد يظهر من الروض أن ذلك من قيد بالمصلى، وفي المقنعه: أنها تجلس ناحيه من مصلاها. لكن لم يتضح الوجه في جميع ذلك بعد خلو النصوص عنه، ولذا اختار عدم التقييد بذلك في المعبر والمنتهى وفاقا لإطلاق جماعه.

اللهم إلا- أن يستفاد مما في صحيح الحلبي المتقدم من أنهم يجلسن قريبا من المسجد كون المطلوب الأولى هو الجلوس في المصلى، وأن تعذر ذلك إذا كان المصلى مسجدا أوجب التنزل للمكان القريب منه، لأنه كالميسور منه.

وأما ما احتمله سيدنا المصنف قدس سره من كون المراد بالمسجد فيه المصلى، فيناسب ما تقدم من المقنعه- بناء على ان المراد به القرب من المصلى لا مكان منه- فهو بعيد جدا لأن خفاء الوجه في امتناعها من الجلوس في المصلى يؤكد ظهوره في المسجد المعهود المفروغ عن حرمة الجلوس فيه. ومن ثم كان ما ذكرناه أقرب. مع اعتضاده ما في الخلاف من دعوى إجماع الفرقه وأخبارهم. وإن كان في نهوض ذلك بالاستدلال إشكال. على أنه لو تم فهو لا ينهض بتقييد إطلاق بقية النصوص، لما سبق من الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات يقتضى اختلاف مرتبه الفضل.

(١) كما في الفقيه والمسالك وظاهر الروض وعن الإصباح والنفليه. وقد يحمل عليه إطلاق غيرهم، لاستدلالهم ببعض النصوص الذي تضمنته، ولا سيما من اعتبر الجلوس في المصلى، لظهور حاله في إرادته التشبه بحال الصلاة.

وكيف كان، فيقتضيه صحاح محمد بن مسلم و معاوية بن عمار و زيد الشحام و مرسل الهدايه و خبر الدعائم و الرضوى. وقد ينزل عليه إطلاق غيرها، حيث لا يبعد كون الجمع بينها بالتقييد لمناسبتها لإرادته التشبه بحال الصلاة أقرب من الجمع

ذاكره لله تعالى (١). و الأولى لها اختيار التسيحات الأربع (٢).

باختلاف مراتب الفضل. فتأمل.

(١) كذا أطلق جملة من الأصحاب. و هو معقد الشهره فى المختلف و جامع المقاصد و كشف اللثام و الحدائق، و الإجماع فى الخلاف. و يقتضيه إطلاق صحيحى محمد بن مسلم و زيد الشحام و مرسل الهدايه و الرضوى و ظاهر صحيح الحلبى.

و أما ذكر التهليل فى صحيحى معاويه بن عمار و زراره و التكبير فى الأول و التسيح و التحميد فى الثانى. فلا يبعد ظهوره فى عدم خصوصيتها، بل مجرد كونها من أفراد الذكر لذكره معها فيهما. و لعل ذلك هو المراد من الاقتصار عليها فى خبر الدعائم.

كما أنه لا يبعد ذلك فى تلاوه القرآن التى تضمنها صحيح معاويه بن عمار، إذ من البعيد جدا إهمالها فى النصوص الأخر لو كان لها خصوصية فى الاستحباب، خصوصا صحيح الحلبى المتضمن ما تفعله نساء النبى صلى الله عليه و آله و سلم حيث يبعد جدا تركهن لها مع أوليتها أو إهماله عليه السلام لبيانها مع فعلهن لها.

نعم، الظاهر أن الصحيح المذكور صالح لتقييد ما تضمن كراهه قراءه الحائض القرآن بغير المورد، لأنه أقرب من حمله على مجرد بيان تأدى الوظيفة بها مع كراهتها.

و لا ينهض خبر الدعائم بمعارضته. كما لا يخفى. و إن كان مجموع ذلك صالحا للبناء على أولويه الذكر منها.

هذا، و فى المقنعه: «فتحمد الله و تكبره و تهلله و تسبحه» و اقتصر فى المراسم على التسيح، و عن النفلية أنها تجلس مسبحه بالأربع مستغفره مصليه على النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

و كأن مرادهم مجرد التمثيل بما هو من أفراد الذكر من دون خصوصية للمذكورات، كما يناسبه ما عن البيان: «و ليكن الذكر تسيحا و تهليلا و تحميذا و شبهه». و إلا كان ما ذكره خاليا عن الوجه.

(٢) كما فى العروه الوثقى. و كأنه لاشتمالها على ما تضمنته النصوص مع خصوصية الترتيب الخاص المشروع، كما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سرّه. و أما عدم

تضمنه تلاوه القرآن فهو لا ينافى ذلك بعد ما سبق من أن الظاهر كون الذكر أولى منها.

نعم، عن القطب الراوندى فى لب اللباب: «و فى الخبر: إذا استغفرت الحائض وقت الصلاة سبعين مره كتب الله لها ألف ركعه و غفر لها سبعين ذنبا و رفع لها سبعين درجه و أعطاها سبعين نورا، و كتب لها بكل عرق فى جسدها حجه و عمره» (١).

و الأولى أداء الوظيفة بما يشتمل على ذلك.

هذا، و قد صرح الأصحاب بكون الذكر بقدر الصلاة، كما تضمنه صحيحا زراره و زيد الشحام و مرسل الهدايه و الرضوى، و هو المنصرف من إطلاق غيرها، لمناسبته لبدليه هذه الوظيفة عن الصلاة، حيث يبعد معه الاكتفاء بصرف الوجود جدا. و لا أقل من كونه موجبا لأولويه الجمع بالتقييد من الجمع باختلاف مراتب الفضل. فلاحظ.

بقى فى المقام أمور..

الأول: قال فى التذكرة: «و لا يرفع هذا الوضوء حدثا و لا يبسح ما شرطه الطهاره»

و نحوه عن التحرير و نهايه الأحكام و قريب منه فى المنتهى.

و يشكل بأن إطلاق الوضوء ينصرف إلى الطبيعه المعهودة المطهره. و مجرد استمرار حدثها- و لذا لا يباح به ما شرطه الطهاره- لا- ينافيه، لإمكان تخفيف الحدث به و حصول مرتبه من الطهاره، كما فى وضوء المسلسوس. و هو المناسب لكون غايته الذكر المشروع بدلا عن الصلاة.

و أشكل من ذلك ما رتبه عليه فى المنتهى من أنها لو توضحت بتخيل أنها حائض فبانت طاهرا لم يترتب عليه الطهاره، لأنها لم تنو طهاره فلم يقع.

إذ فيه: أنه يبتنى- مع ذلك- على اعتبار نيه الطهاره فى صحه الوضوء، و قد تقدم فى مبحث نيه الوضوء أنه لا يعتبر فيه إلا نيته و التقرب به، و هما حاصلان فى المقام.

نعم، لو لم يكن المشروع فى حق الحائض وضوءا، بل شبيها بالوضوء تعين عدم

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٩ من أبواب أحكام الحيض حديث: ٤.

الاجتزاء به بعد فرض عدم نيه الوضوء به. لكن لا مجال لتزويل نصوص المقام عليه.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا بد في أداء الذكر الموظف به من عدم تخلل أحد نواقض الوضوء بينهما، لإطلاق دليل ناقضيتها. و ما في التذكرة من الإشكال فيه في غير محله.

بل لو فرض عدم كونه وضوءاً حقيقه لم يبعد ظهور نصوصه في ترتب أحكام الوضوء عليه، و منها الانتقاض بالنواقض المذكوره.

و على ما ذكرنا يبتنى ما أشرنا إليه آنفاً من قرب لزوم تعقيب الوضوء بالذكر و عدم الفصل المعتد به بينهما لأن ارتكاز كون الغرض منه تخفيف الحدث، و تجدد الحدث باستمرار الحيض المقتضى لانتقاضه يوجب انصراف إطلاق النصوص للتعجيل اقتصاراً في الحدث على ما لا بد منه، كما يذكر في المسلوس و المستحاضه.

الثاني: قال في المنتهى: «لو فقدت الماء هل تيمم أم لا؟»

الوجه: لا، لأنها طهاره اضطراريه و لا ضروره هنا. و لعدم تناول النص له»، و جرى على ذلك في المقام في جامع المقاصد و كشف اللثام و المدارك و محكى التحرير.

و يشكل: بأن التيمم و إن كان طهاره اضطراريه إلا- أن المعيار في الاضطرار المسوغ له ليس على وجوب الطهاره، بل على مشروعيته مع تعذر المائيه منها، و هما حاصلان في المقام.

و أما عدم تناول النص له فإن أريد به نصوص المقام فهو غير ضائر بعد كونها محكوماً لأدله بدليه التيمم. و إن أريد به نصوص بدليه التيمم فلا- وجه لقصورها مع إطلاق ما تضمن أنه أحد الطهورين، و أنه يكفيك الصعيد عشر سنين «١»، فإن إطلاقهما شامل للمقام بناء على ما سبق من طهوريه الوضوء في المقام بلحاظ تخفيفه الحدث. بل إطلاق الثاني شامل له حتى لو لم يكن طهوراً. فلاحظ.

و لعله لذا استشكل في محكى نهايه الأحكام في عدم بدليه التيمم في المقام، بل ظاهر المدارك وجود قول بدليته. و لعله لما في جامع المقاصد، حيث قال في بيان التيمم

المندوب: «لا إشكال في استحبابه إذا كان المبدل رافعا أو مبيحا، إنما الإشكال فيما سوى ذلك. و الحق أن ما ورد به النص أو ذكره من يوثق به من الأصحاب - كالتيتم بدلا من وضوء الحائض للذكر يصار إليه، و ما عداه فعلى المنع إلا أن يثبت بدليل».

لكن ظاهره أن استحبابه ليس لإطلاق الأدلة، بل لذكر من يوثق به من الأصحاب به له. كما أن ظاهر الروض احتمال استحبابه لأولويه بدليته عن غير الرافع منه عن الرافع. و هما معا كما ترى لا ينهضان بإثبات المشروعيه.

نعم، ظاهرهما المفروغيه عن البدليه عن الرافع، و قد عرفت أن الوضوء في المقام رافع بلحاظ تخفيفه من الحدث. بل ظاهر جامع المقاصد ذلك في المبيح أيضا، و الوضوء في المقام مبيح، لتوقف الدخول في الذكر الموظف عليه.

و كيف كان، فالظاهر بدليه التيمم في المقام، كما قواه في الجواهر.

الثالث: ذكر في المنتهى أن الغسل لا يقوم مقام الوضوء في أداء الوظيفة المذكوره، لعدم تناول النص له.

و هو ظاهر لو أريد به عدم تشريع الغسل بدلا عن الوضوء في المقام.

أما لو أريد به عدم إجراء الأغسال المشروعه في حق الحائض - على ما تقدم في المسأله السابقه - عن هذا الوضوء. فهو لا يتجه في غسل الجنابه، بل و لا في غيره من الأغسال الواجبه و المستحبه - بناء على ما تقدم من إجزائها عن الوضوء - لشمول إطلاق دليل إجزائها عن الوضوء لهذا الوضوء، بناء على ما سبق من مطهريته في الجملة.

و ما في الجواهر من المنع عن ذلك، لظهور أن مراد القائل بإجزاء الغسل عن الوضوء إجزائه عن الوضوء الرافع للحدث. غير ظاهر لو أريد به خصوص الموجب للطهاره التامه من كل حدث، بل الظاهر عمومه لما يوجب الطهاره في الجملة و لو بتخفيف الحدث، لإطلاق دليل الإجزاء.

نعم، بناء على ما يظهر منه من عدم مطهريه الوضوء في المقام أصلا يتجه عدم

(مسألة ٢٣): يكره لها الخضاب (١) بالحناء أو غيرها (٢)، و حمل

إجزاء الغسل عنه، لظهور دليل الإجزاء فى الإجزاء من حيثه المطهرية و لا- أقل من كونه المتيقن منه. و أولى بذلك ما لو لم يكن وضوءاً حقيقه، بل شبيهاً بالوضوء. لكن سبق ضعف المبنى المذكور، فالمتجه الإجزاء. غاية الأمر أنه يختص بصلاه واحده، كالوضوء المجزى عنه.

الرابع: هل يجزى الوضوء المذكور للحائض إذا كانت محدثه بالأكبر غير الحيض،

كالجنابه و نحوها، أو لا بد من الغسل عنه لها؟

و جهان، قد يدعى قصور إطلاق النصوص المتقدمه عن إثبات عدم الحاجه للغسل، لورودها لبيان وظيفه الحائض من حيثه حيضها، لا من حيثه أخرى، كالجنابه و نحوها. لكن لا يبعد استفاده العموم تبعاً بسبب عدم التنبيه فيها على الغسل بعد تعرض الحائض للأحداث الأخرى، خصوصاً الجنابه، مع الغفله عن لزوم رفعها مقدمه لأداء هذه الوظيفة بسبب مسانحتها للحيض الذى يتعذر رفعه، و لا- سيما مع التأكيد فى نصوص حيض المرأة الجنب على عدم الحاجه للتعجيل بغسل الجنابه مع ظهور اهتمام الشارع بهذه الوظيفة.

على أنه لو فرض عدم الإطلاق أمكن الإتيان بالذكر بدونه بداعى الأمر به المعلوم على ما هو عليه من التردد بين التقييد بالغسل و عدمه، نظير التقرب بالأقل فى موارد دوران المكلف به بين الأقل و الأ- كثر الارتباطيين، على ما ذكرناه فى خاتمه البراءة و الاشتغال من الأصول.

مسألة ٢٣: مكروهات الحائض

(١) كما صرح به الأصحاب، بل فى المعتر و المنتهى و ظاهر المعتر الإجماع عليه. و يظهر الوجه فيه مما تقدم فى مكروهات الجنب.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق النص و الفتوى. و اقتصر فى المراسم على الخضاب بالحناء. و قد تقدم فى مكروهات الجنب الكلام فيه و فيما فى المقننه من الاقتصار على خضاب الأيدي و الأرجل.

(١) لما فى خبر إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السلام: «قال: المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنباً و لا تمس خطه و لا تعلقه، إن الله تعالى يقول: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾» (١) المحمول على الكراهه بقريته غيره مما تقدم فى مبحث ما يحرم على الجنب. و تقدم ضعف ما نسب للمرتضى من القول بالحرمة. كما يظهر مما تقدم هناك الكلام فى كراهه قراءه القرآن لها، لمشاركتها للجنب فى كثير من النصوص.

نعم، ما تضمن المنع مما زاد على سبع آيات أو سبعين آيه مختص بالجنب.

فراجع.

هذا، و قد وقع الكلام بين الأصحاب فى جواز سجود التلاوه و وجوبه على الحائض، و لم يتعرض له سيدنا المصنف قدس سره هنا اكتفاء بما يأتى منه فى ذيل مباحث السجود من كتاب الصلاه من التعرض لأحكام سجود التلاوه. و نسأله تعالى أن يوفقنا لمبحث تلك الأحكام، إنه ولى الأمور، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

و قد انتهى الكلام فى مبحث الحيض ليله السبت غره ربيع الثانى فى السنه الواحده بعد الألف و الأربعمائه للهجره. كما انتهى تبينه ضحى الأحد الثانى من الشهر المذكور. و الحمد لله رب العالمين.

المقصد الثالث فى الاستحاضه

مسأله ٢٤: تحديد موارد الاستحاضه

(مسأله ٢٤): دم الاستحاضه (١)

(١) تقدم الكلام فى معنى المستحاضه عند الاستدلال على المختار فى وجه الجمع بين نصوص الاستظهار و نصوص الاقتصار على العاده فى المسأله التاسعه من مبحث الحيض، و ذكرنا هناك أن موضوع الأحكام هى التى يخرج دمها من غير المحيض، و هو المستفاد من جمله من النصوص، كقوله عليه السلام فى صحيح معاويه بن عمار: «ان دم الاستحاضه و الحيض ليس يخرجان من مكان واحد» «١»، و فى مرسله يونس الطويله: «فقال لها النبى صلى الله عليه و آله و سلم: ليس ذلك بحيض، إنما هو عرق، فإذا أقبلت الحيضه فدعى الصلاه، و إذا أدبرت فاغسلى عنك الدم و صلى. و كانت تغتسل فى وقت كل صلاه ...» «٢» و غيرهما.

نعم، لا بد من عدم كونه دم نفاس أيضا، و إنما لم ينبه له لوضوحه. و منه يظهر أن ذكر الصفات فى النصوص و الفتاوى ليس لكونها موضوع الأحكام، بل لبيان حال الدم الموضوع لها، أو للأماريه عليه عند الشك، و سيأتى بعض الكلام فيه إن شاء الله تعالى. كما ظهر تباين دمى الحيض و الاستحاضه ذاتا، لا أنهما دم واحد يختلف حكمه باختلاف الأحوال و الأوقات.

و أما استبعاد تباين الدميين ذاتا مع اتصالهما - كما فى مستمره الدم - فهو لا ينهض برفع اليد عن ظاهر النصوص و الفتاوى أو صريحهما. على أنه يمكن دفعه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

فى الغالب (١) أصفر بارد رقيق يخرج بلا لذع و حرقه، عكس دم الحيض (٢)، و ربما كان بصفاته (٣). و لا حدّ لكثيره و لا لقليله (٤)،

باحتمال خروج دم الاستحاضه مع دم الحيض مختلطا به، لأن الاستحاضه من سنخ المرض الذى يمكن حصوله حال الحيض، غاية أنه لا أثر لها معه، و إنما يترتب عليها الأثر بعد انتهاء أمد الحيض، فيتمحض الدم بدمها.

(١) كما صرح بذلك جماعه كثيره، و فى الجواهر أنه مراد من تركه. لما يأتى.

(٢) تقدم فى المسأله الخامسه من مبحث الحيض الكلام فى صفات دم الحيض الغالبية، و حيث كانت مسوقه فى النص و الفتوى فى مقابل صفات دم الاستحاضه يعلم منها صفات دم الاستحاضه و حكم تعارض الصفتين.

لكن تحقيق ذلك إنما يهم فى مورد حجية الصفات، و قد سبق اختصاصه بمستمرة الدم الفاقده للعاده، و أما فى غيرها فمع جريان قاعده الإمكان فى حقها يبنى على حيضه الدم و إن فقد صفات الحيض و كان بصفه الاستحاضه، و بدونه يبنى على عدم حيضيته و إن كان بصفات الحيض.

و حينئذ فالبناء على كونه استحاضه موقوف على انحصار الدم بهما و أن كل ما لم يكن حياضا فهو استحاضه واقعا أو ظاهرا. و يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٣) بلا إشكال و به صرح جماعه، بل ادعى الإجماع عليه فى جملة من الموارد.

و يشهد به ما تضمن تحديد الحيض بحدوده الواقعيه، لدلالته على عدم حيضه الفاقده لها و إن كان بصفه الحيض، فيكون استحاضه بناء على التلازم بينهما على ما أشرنا إليه و يأتى. و كذا ما تضمن كون ما زاد على العاده مطلقا أو بعد الاستظهار استحاضه من دون نظر للصفات، و ما ورد فى التحيض بالعدد، و ما يأتى إن شاء الله تعالى من جريان أحكام المستحاضه مع استمرار دم النفساء.

(٤) بلا إشكال ظاهر. لإطلاق أدله أحكام الاستحاضه، بل بعض نصوصها

و لا للطهر المتخلل بين أفراده (١). و يتحقق قبل البلوغ و بعده و بعد اليأس (٢)

صريح في قصور الأمد كمرسل داود فيمن ترى الدم يوما و تطهر يوما «١»، و بعضها صريح في طويله، كجملة من نصوص مستمره الدم.

(١) قطعاً، لإطلاق أدله أحكام الطهر و الاستحاضه، فمقتضى الأولى جريان أحكام الطهر على النقاء، و الثانيه جريان أحكام الاستحاضه على الدم، من دون فرق فيهما بين طول أمد الطهر و قصره. مضافاً إلى ما تضمنته جملة من النصوص من تعليق الحكم بالاستحاضه أو بأحكامها على رؤيه الدم، حيث يدل بمفهومه على ثبوته بدونه و منها مرسل داود فيمن ترى الدم يوماً و تطهر يوماً الذي أشرنا إليه آنفاً.

(٢) كما في الشرائع و النافع و جامع المقاصد و الروض و كشف اللثام و محكى نهايه الأحكام و التحرير و غيرها، و نبه في القواعد و الإرشاد و اللمعه على ما يكون بعد اليأس دون ما يكون قبل البلوغ، و في جامع المقاصد أنه ينبغي التنبيه عليه لأنه أخفى مما بعد اليأس. و ظاهره المفروغيه عن إرادتهم له، و إن قصر بيانهم، و هو غير بعيد عنهم، بل لا يبعد عن جميع الأصحاب إرادته الأمرين و إن لم يذكرها جملة منهم معاً، لأن اهتمامهم بتحديد الحيض بالسن دون دم الاستحاضه ظاهر في عدم بنائهم على أنه من حدوده.

نعم، قد يستفاد خلاف جملة منهم فيه من تعرضهم للمستحاضه في مستمره الدم و تقسيمهم لها إلى المبتدئه و المضطربه و المعتاده، حيث قد يظهر في اختصاصها بمن يكون من شأنها الحيض.

لكن الظاهر أن موضوع التقسيم في كلماتهم المستحاضه ببعض معانيها.

و هي التي يستمر بها الدم بعد الحيض أو خصوص التي لا ينقطع دمها، و هي التي تعرضت لها بعض النصوص المشهوره، كمرسله يونس الطويله، دون التي هي

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ١.

موضوع الأحكام، إذ لا إشكال بعد النظر فى النصوص و الفتاوى فى أن موضوعها المستحاضه بالمعنى الذى تقدم منا أنفا، و هى مطلق ذات الدم الخاص المبين لدمى الحيض و النفاس و إن لم تكن مستمره الدم.

قال فى محكى نهايه الأحكام: «الاستحاضه قد يعبر بها عن كل دم تراه المرأه غير دمی الحيض و النفاس خارج من الفرج مما ليس بعذره و لا- قرح، سواء اتصل بالحيض كالمجاوز لأ-كثر الحيض أو لم يكن، كالذى تراه المرأه قبل التسع، فإنه و إن لم توجب الأحكام عليها فى الحال، لكن فيما بعد يجب الغسل أو الوضوء على التفصيل، أو توجب الأحكام على الغير، فيجب الترح و غسل الثوب من قليله. و قد يعبر بها عن الدم المتصل بدم الحيض وحده. و بهذا المعنى ينقسم المستحاضه إلى معتاده و مبتدأه، و أيضا إلى مميزه و غيرها، و يسمى ما عدا ذلك دم فساد. لكن الأحكام المذكوره فى جميع ذلك لا تختلف». و قريب منه فى الروض، بل جعل المعنى الذى ذكرناه هو المشهور فى إطلاقاتهم.

و كيف كان، فبعد أن كان المستفاد من النصوص مبينه دم الاستحاضه للحيض، و أن دم الاستحاضه موجب للحدث فلا ينبغى التأمل فى عدم دخل السن فى سببته للحدث، لعدم خصوصيه عرفا فى ذلك، كسائر الأحداث التابعه لأسبابها من دون خصوصيه للسن، و بذلك يستغنى عن تكلف تحصيل الإطلاق من هذه الجهه، لأن إلغاء الخصوصيه عرفا من القرائن التى يستفاد بمعونتها العموم.

و إنما الإشكال فى إحراز كون الدم الخارج قبل البلوغ أو بعد اليأس دم استحاضه واقعا أو ظاهرا، ليرتب حكمه، و هو موقوف على تحديد دم الاستحاضه مفهوما و مصداقا، و إن الدم هل ينحصر بين الحيض أو النفاس و الاستحاضه، بحيث يكفى فى إثبات كونه استحاضه واقعا أو ظاهرا عدم كونه حيضا و لا نفاسا أولا.

فنقول: أشرنا أنفا إلى أن دم الاستحاضه التى هى موضوع الأحكام هو الدم الخارج من غير مخرج الحيض و النفاس. و حينئذ فالانحصار..

تاره: يكون واقعيًا مفهوميًا، لتقوم الاستحاضة التي هي موضوع الأحكام بخروج الدم من دون حيض أو نفاس.

و أخرى: يكون واقعيًا خارجيًا، بأن تكون عبارته عن خروج دم خاص مباين لدم الحيض و النفاس، من دون أن يؤخذ في مفهومه عدمهما، كما لم يؤخذ في مفهومهما عدمه، غاية الأمر أن دم المرأة لا يخرج عن الدماء الثلاثة.

و ثالثه: يكون ظاهريًا شرعيًا، بمعنى أن الدم لا يحكم عليه شرعًا بأنه حيض أو نفاس أو حكم معه بعدمهما يحكم معه ظاهريًا بالاستحاضة، فيترتب عليه أحكامها، و إن أمكن ثبوتًا كونه دما رابعا و احتمال ذلك.

و على الأول يكفي البناء على الاستحاضة التعبد بعدم الحيض و النفاس باستصحاب أو غيره، حيث يتعبد بسببه بالاستحاضة فتترتب أحكامها. و لا يعارضه أصاله عدم الاستحاضة، لأنه مسببي بالإضافة إليه.

و كذا على الثالث، لأن التعبد بعدم الحيض و النفاس تعبد بموضوع الحكم الظاهري بالاستحاضة و إن لم تحرز حدودها المفهومية، نظير استصحاب عداله الشاهد بالنجاسة بالإضافة إلى الحكم بها.

أما على الثاني فلا مجال للبناء على الاستحاضة إلا مع إحراز عدم الحيض و النفاس بالوجدان أو بقاعده تنهض بإثبات اللوازم الخارجية لمؤداهما، دون مثل الاستصحاب.

نعم، حيث كان مقتضى استصحاب عدم الحيض و النفاس ثبوت أحكام الطاهر، و لا يعارضه استصحاب عدم الاستحاضة في ذلك، لعدم تبعيه ارتفاع أحكام الطاهر لعدم الاستحاضة شرعًا، بل للحيض و النفاس الملازمين له خارجًا، فاللازم البناء على ثبوت الأحكام المذكورة، و منها وجوب الصوم و الصلاة. غايته أن مقتضى استصحاب عدم الاستحاضة صحتها بدون القيام بوظيفتها، و حيث يعلم بكذب ذلك و بطلانهما حينئذ إما لثبوت الحيض أو النفاس أو لثبوت الاستحاضة،

يتعين سقوط الأصل المذكور.

وقد تقدم توضيح ذلك عند الكلام في اعتبار التوالى في أقل الحيض. فراجع.

ومنه يظهر حال ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أنه بناء على الوجه المذكور فأصالة عدم كون الدم حيضا لا تثبت كونه استحاضه، بل هي معارضة بأصالة عدم الاستحاضه. فإن عدم إثبات أصالة عدم كون الدم حيضا لكونه استحاضه وإن كان تاما، إلا أن معارضتها بأصالة عدم كونه استحاضه غير تامه، لسقوط الثانيه بالعلم بكذب مؤداها، كما ذكرنا. و عليه لا أثر عملي للفرق بين الوجهين الأولين.

كما أنهما يشتركان في أنه يتعين البناء على الاستحاضه في ظرف ثبوت عدم حيضه الدم، فتترتب أحكامها مطلقا من دون نظر للسن، لما سبق من عدم خصوصيته في سببيتها للحدث عرفا، أما على الثالث فهو تابع لعموم دليل التعبد الظاهري بالاستحاضه عند عدم الحيض، إذ لا استبعاد في اختصاص التعبد المذكور ببعض الأحوال، لاختصاص منشئه من غلبه أو نحوها به.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه حيث بنى على الوجه الثاني مستدلا عليه بالنصوص، ثم قال: «نعم، النصوص جميعها موردها البالغه غير اليائسه، فتعميم الحكم لدم غيرها غير ظاهر».

إذ فيه: أنه مع فرض الانحصار فتعذر الحيض و النفاس في اليائسه و الصغيره مستلزم لكون الدم استحاضه. اللهم إلا أن يبتنى على احتمال اختصاص الانحصار بالبالغه غير اليائسه، و أن هناك دم آخر تبتلى به الانثى قبل بلوغها ثم ينقطع عنها بالبلوغ و يعود إليها باليأس. لكنه كما ترى بعيد جدا، بل لا يعتد به عرفا بنحو يمنع من فهم عموم الانحصار من الأدله. فلاحظ.

إذا عرفت هذا، فقد صرح الأصحاب رضى الله عنهم بالانحصار المشار إليه في الجملة بنحو يظهر في المفروغيه عنه. قال في القواعد: «و كل ما ليس بحيض و لا- قرح و لا- جرح فهو استحاضه، و إن كان مع اليأس»، و تستفاد هذه الكليه من جمله من الكتب

كالشرايع و النافع و الإرشاد و جامع المقاصد و الروض و كشف اللثام و ما تقدم عن نهایه الأحكام و محكى التحرير و البيان و الكفايه و غيرها، مع التنبيه فى بعضها إلى استثناء النفاس، و فى آخر إلى أن عدم استثنائه لمعلوميته أو لإلحاقه بدم الحيض، و فى جملة منها التنبيه إلى التعميم لما قبل البلوغ، كما تقدم، و عن شرح المفاتيح نسبة هذه الكليه للفقهاء، بل فى الجواهر أنه يظهر منه دعوى الإجماع على انتفاء دم آخر غير الدماء المذكوره.

و هو غير بعيد، بلحاظ أن اهتمامهم بتحديد مصاديق دم الحيض و النفاس و العذره و القرحة و ذكر الضوابط لها فى مقام العمل و عدم اهتمامهم بذلك فى دم الاستحاضه و اقتصارهم على الحكم بها فى موارد عدم الحيض و النفاس ظاهر فى مفروغيتهم عن عمومها لكل دم يباين الدماء المذكوره، و أنه ليس هناك دم لا يحكم بأحكامها ليتوقف عن الحكم بالاستحاضه عند انتفاء الحيض و النفاس و القرحة و الجرح.

و يمكن استفادة هذه الكليه بعد النظر فى النصوص الحاكمة بالاستحاضه أو بأحكامها مع خروج الدم بمجرد عدم كونه حياضا أو نفاسا، كنصوص الاستظهار، و مستمره الدم، و من يتقطع عليها الدم، و النفساء، و من ترى الدم قبل مضى أقل الطهر، و الحامل التى لا يحكم على دمها بالحيضيه، و هى كثيره لا مجال لاستقصائها، و قد تقدم جملة منها فى محالها المناسبه، كما ذكر و أشار إلى جملة منها سيدنا المصنف قدس سرّه هنا. فلتلحظ فى الأبواب المناسبه من الوسائل.

و هذه النصوص و إن اختص أكثرها أو كلها بموارد خاصه إلا أن إلغاء خصوصيه تلك الموارد عرفا قريبه جدا بعد كثرتها و المفروغيه عن التعدى عنها فى الجملة، حيث يستفاد منها العموم لكل مورد يخرج فيه الدم الذى ليس بحيض و لا نفاس.

و لما كانت ظاهره فى أن الحكم على المرأه بأنها مستحاضه ذات وظائف خاصه واقعى بسبب الدم الخاص الموجب للحدث، و لا ظاهرى بسبب الشك فى نوعه، كان لازم ذلك انحصار الدم بالحيض و النفاس و الاستحاضه، و حيث سبق أن احتمال

اختصاص الانحصار المذكور بحال دون حال غير عرفى كان المتحصل منها انحصار دمى الأثنى بالدماء المذكوره كما فهمه الأصحاب و جروا عليه.

بل التصدى فى النصوص لتحديد الحيض و النفاس و جعل الطوابط لهما دون الاستحاضه شاهد المفروغيه عن ذلك و وضوحه عند المتشرعه حتى لا يحتاج إلى بيان. بل لا يبعد كونه كذلك عند العرف لأن الظاهر متابعه المتشرعه لهم فى المعنى إذا لم يتصد الشارع الأقدس لشرحه و تحديده. و بذلك يظهر أنه لا مجال لابتناء الانحصار المذكور على الوجه الثالث، بل يتردد بين الوجهين الأولين.

هذا، و قد يقرب الوجه الثانى بما ذكره غير واحد من اللغويين من أن دم الاستحاضه يخرج من عرق العاذل، إذ مقتضاه أنه دم مخصوص فى قبال دم الحيض لم يؤخذ عدم أحدهما فى مفهوم الآخر.

لكنه يندفع بأن ظهور النصوص المتقدمه فى انحصار دم المرأه بالحيض أو النفاس و الاستحاضه لا يناسب ذلك، حيث يبعد جدا عدم خروج الدم غير الطبيعى للمرأه و الذى هو من سنخ المرض لها إلا من عرق واحد مع تعرضها كسائر الناس لشتى أنواع المرض و نحوه من أسباب خروج الدم.

بل هو لا يناسب قوله عليه السلام فى مرسله يونس الطويله: «و كذلك أفتى أبى عليه السلام و سئل عن المستحاضه فقال: إنما ذلك عرق عابر [غابر. عائذ] أو ركضه من شيطان» «١»، و فى مرسلته القصيره: «فذلك اليوم و اليومان الذى رأته لم يكن من الحيض، إنما كان من عله إما من قرحه فى جوفها و إما من الجوف» «٢»، بناء على كون الدم المذكور فى الثانيه استحاضه، لدلائلها على عدم اختصاص الاستحاضه بعرق خاص.

و لعله لذا أطلق بعض اللغويين أن المستحاضه هى التى يخرج دمها من غير عرق الحيض. بل لا يبعد رجوع التعريف الأول إليه، لما هو المعلوم من عدم تيسر

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٢ من أبواب الحيض حديث: ٢.

إدراك العرق الخاص، فضلا عن خروج الدم منه فى تلك العصور، خصوصا للعامه، و إنما المدرك لهم خروج الدم عن الوضع الطبيعى و مباينته للحيض، فلو لا- عموم الاستحاضه عندهم لكل دم خارج من الرحم غير الحيض و النفاس لم يتيسر لهم تشخيصها، و سهوله تشخيصها عليهم شاهد بعموم مفهومها، و إنما نسبوها للعرق الخاص من باب الحدس و التخمين.

لكن عموم دم الاستحاضه لا- يكفى فى إثبات الوجه الأول، لإمكان أن يراد بها كل دم خارج عن طبيعه المرأه من أى منبع يخرج، فيقابل الحيض و النفاس من دون أن يؤخذ عدمهما فى مفهومه، و أخذ عدمهما فى مفهومها كأخذ عدمها فى مفهومها يبنى على عنايه تحتاج إلى دليل.

نعم، لو كان لسان أدله أحكام الاستحاضه ثبوتها فى كل دم، و كان خروج دم الحيض و النفاس عنها بلسان التخصيص اتجه أخذ عدمهما فى موضوع أحكام الاستحاضه، بنحو يكفى فى ترتيبها إحراز عدمهما بالأصل، بناء على ما هو التحقيق من أن أصاله عدم عنوان الخاص تكفى فى إثبات حكم العام. إلا أن من الظاهر عدم كون الأدله بهذا اللسان، بل هى وارده على عنوان الاستحاضه.

و من هنا لا- طريق لإثبات الوجه الأول، بل يتردد الأمر بينه و بين الثانى. لكن يهون الأمر عدم الفرق بين الوجهين عملا، كما سبق.

و من جميع ما سبق يظهر ضعف ما فى المدارك من عدم الحكم بالاستحاضه إلا مع كون الدم بصفتها أو قيام الدليل الخاص على ذلك، كما فيما زاد على أكثر الحيض و النفاس. وجه الضعف أن ما سبق فى تقريب استفاده عموم الانحصار من الأدله كاف فى عموم البناء على الاستحاضه بمجرد عدم كون الدم حيضا و لا نفاسا.

و لو غض النظر عنه فالتعويل على الصفات موقوف.. أولا: على عموم حجيتها لغير مستمره الدم.

و ثانيا: على إطلاقها من حيثيه سائر الاحتمالات و عدم اختصاصها بصورة

التردد بينها وبين الحيض.

و مما سبق في الحيض يتضح عدم ثبوت الأول، لأنهما في مساق واحد.

و الثاني في حيز المنع، كما يظهر من النظر في أدله الصفات، و قد تقدمت عند الكلام في قاعده الإمكان من مبحث الحيض.

بقي شىء. و هو أنه سبق من الأصحاب رضى الله عنهم اختصاص الاستحاضه بما ليس من قرح و لا جرح. فإن أريد من الجرح و القرح ما يكون في فضاء الفرج- كما قد يناسبه سياقه فيما تقدم عن نهايه الأحكام في مساق العذره- فهو متجه، لاختصاص الاستحاضه عرفا بما يخرج من الرحم كالحيض، بحيث يشبهه أو يشته به، كما هو مقتضى اشتقاقها. و كذا ما يكون في الجوف غير الرحم و يخرج من طريق الفرج من غير أن يمر بطريق الرحم إليه.

و إن أريد بهما ما يكون في الرحم لم يتضح الوجه فيه بعد ما عرفت من عدم اختصاص الاستحاضه بعرق خاص، لإطلاق الأدله المتقدمه، و ما تضمنته مرسله يونس الطويله من أن الاستحاضه قد تكون لركضه من شيطان، حيث تناسب انفتاقا في الرحم و حدوث جرح فيه، فيبعد جدا خروج صورته الجرح عنه.

و أما ما عن بعض مشايخنا من أن موضوع النصوص المستدل بها على الانحصار هو الدم القابل لأن يكون حيضا، و دم القرح و الجرح غير قابل لذلك، فيخرج عن موضوع النصوص و لا تنهض بإثبات كونه استحاضه.

ففيه: أنه بعد معلوميه التباين ذاتا بين دمى الحيض و الاستحاضه لا معنى لتقييد النصوص بالدم القابل لأن يكون حيضا، بل لا بد من كون موضوعها مطلق الدم المشابه له في الخروج من مخرجه، و هو شامل لدم القرح و الجرح.

نعم، يتجه ذلك منه بناء على ما جرى عليه- تبعا لما تقدم من بعض اللغويين- من خروج دم الاستحاضه من عرق العاذل. و قد سبق ضعفه.

و أما الاستدلال على عدم كون دمها استحاضه بمرسله يونس القصيره، حيث

لم تتضمن الحكم بها فيما لم يبلغ الدم ثلاثه أيام معللا بأنه من عله إما قرحه فى جوفها أو من الجوف.

فهو كما ترى، لوضوح أنها لا تدل إلا على نفى الحيض، و لعلها إنما تتعرض للحكم بالاستحاضه لعدم الأثر له بعد سبق ترتيب أثر الحيض ظاهرا على الدم حين وجوده. مع أنها لا تختص بالقرحه، بل تعم مطلق العله، فلو لم يكن استحاضه لم يبق لها مورد، لما هو المعلوم من أنها من سنخ المرض، و يشهد به قوله عليه السلام فى صحيح عبد الله بن سنان بعد بيان ما يجب على المستحاضه: «لم تفعله امرأه قط احتسابا إلا عوفيت من ذلك» (١).

على أنه إن أريد بذلك توقف ترتيب أحكام المستحاضه ظاهرا على إحراز الخروج من غير القرحة و الجرح فهو غير متيسر غالبا، و أصاله عدم وجودهما أو عدم خروج الدم منهما لا تحرزها إلا بناء على الأصل المثبت، فلا تكون أحكامها عمليه إلا نادرا. و هو مما تأباه نصوصها جدا.

و إن أريد به الاكتفاء فى ترتيب أحكامها بعدم إحراز الخروج من القرحة و الجرح، كما يظهر من الجواهر بدعوى: أنها أغلب فى النساء بعد الحيض. و لأصاله عدم وجود سبب غيرها. و لأن المستفاد من النصوص اصاله الاستحاضه فى الدم بعد عدم كونه حياضا.

أشكل بأن الغلبه - مع عدم الدليل على حجيتها - غير ظاهره، للجهل بحال الدم فى النساء بعد كون منبعه من الباطن و خروجه عن الوضع الطبيعى. و أصاله عدم وجود سبب غير الاستحاضه لا تحرزها إلا بناء على الأصل المثبت، كما تقدم.

و أما النصوص فهى ظاهره فى أن الدم استحاضه واقعا لا ظاهرا، و مقتضاه كون دم الجرح و القرحة استحاضه كما سبق، فلو فرض قصورها عن دم الجرح و القرحة يكون التمسك بها لإثبات كون الدم المشتهبه استحاضه تمسكا بالعام فى الشبهه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤.

المصدقيه من طرف الخاص الذى هو خلاف التحقيق، أو العام الذى لا يجوز بلا كلام. و يأتى تمام الكلام فى ذلك.

و أما التعويل على صفات الاستحاضه مع احتمال الخروج من الجرح أو القرحة، فقد عرفت أنه موقوف على عموم حجيتها لغير مستمره الدم، و إطلاقها من حيثه سائر الاحتمالات غير الحيض، و كلاهما ممنوع.

و مما ذكرنا يظهر ضعف التفصيل بين العلم بوجود الجرح و القرحة فلا بد فى البناء على الاستحاضه من إحراز عدم خروج الدم منهما و عدمه فيكتفى بعدم إحراز خروجه منهما. لابتناؤه على الرجوع فى الثانى لأصالة عدم الجرح و القرحة، الذى سبق أنه لا يحرز الاستحاضه إلا بناء على الأصل المثبت.

لكن بعض مشايخنا بعد أن اختار التفصيل المذكور فيما حكى عنه تبعاً للفقهاء الهمدانى استدل عليه بأن البناء على الاستحاضه مع عدم العلم بوجود القرحة و الجرح. مقتضى أصالة السلامه المعول عليها عند العقلاء، لأن الاستحاضه و إن كانت مستنده للعله كغيرها من الدماء، إلا أنها لكثرة ابتلاء النساء بها تكون كالطبيعه الثانويه لهن، بخلاف القرحة و الجرح، فتتعين بمقتضى أصالة السلامه. و هذا بخلاف ما إذا علم بوجود القرحة و الجرح، للعلم بعدم السلامه.

و يشكل.. أولاً: بأن كون الاستحاضه كالطبيعه الثانويه بحيث لا تجرى فيها أصالة السلامه ممنوع جداً، لأن كثيراً من الأمراض المدفوعه بأصالة السلامه لا يقل تعرض الانسان لها عن تعرض المرأه للاستحاضه. على أن المعلوم تعرض المرأه لخروج الدم غير الطبيعى، أما غلبه كونه من غير الجرح و القرحة فقد عرفت منعها.

و ثانياً: أن أصالة السلامه إنما تنهض بنفى المرض و نحوه كالجرح و القرحة، لا بلازم ذلك ككون الدم استحاضه فى المقام، كما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام فى قاعده الإمكان، و لذا لو تردد سبب الدم بين الحيض و الجرح أو القرحة أو نحوهما مما يدفع بأصالة السلامه لم تنهض أصالة السلامه بإثبات الحيض، بل المرجع أصالة عدم الحيض، كما

اعترف به في مبحث الحيض.

نعم، يظهر من الفقيه الهمداني قدس سرّه أن أصاله السلامه ليست هي الوجه في البناء على الاستحاضه بل هو بناء العقلاء عليها الذي قد يكون منشؤه أصاله السلامه. لكن ذلك لو تم فبناؤهم على أن الدم استحاضه واقعا، لعمومها لدم الجرح و القرحة، لا ظاهرا لأصاله السلامه أو نحوها.

و مثله دعوى: استفاده ذلك من النصوص تبعا، لأن السكوت في مقام البيان مع ضروره احتمال الجرح أو القرحة أو غيرهما في كل دم لم يكن من الحيض و النفاس شاهد بعدم الاعتناء بالاحتمال المذكور، و أن الأصل الاستحاضه في الدم المذكور.

لاندفاعها بأن ذلك لا يناسب ما تقدم منه من أن موضوع النصوص هو الدم القابل لأن يكون حيضا، حيث لا بد حينئذ من إحراز القابليه المذكوره في مرتبه سابقه على الرجوع للنصوص، و لا وجه لاستفاده الحكم منها في ظرف عدم إحرازها.

و أما بناء على ما ذكرنا من أن موضوعها الدم المشابه للحيض في الخروج من مخرجه فقد سبق أن ظهور النصوص في كون الحكم بالاستحاضه واقعا موجب لظهورها في أن دم الجرح و القرحة استحاضه.

نعم، لو فرض قيام الدليل على عدم كونهما استحاضه فما ذكره من ضروره احتمالهما - لو تم - ملزم برفع اليد عن ظهورها في الحكم الواقعي و تنزيلها على الحكم الظاهري لعدم الاعتناء باحتمالهما، و إلا لم يكن حكم الاستحاضه عمليا، و هو مما تأباه الإطلاقات جدا، كما سبق. لكن عليه يتجه التمسك بإطلاقها في البناء ظاهرا على الاستحاضه حتى مع العلم بوجود القرحة و الجرح و الشك في خروج الدم منهما، كما تقدم من الجواهر. على أنه سبق عدم الدليل المذكور، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الإطلاقات في الحكم الواقعي.

و أشكل من ذلك ما حكى عنه من دعوى صراحه مرسله يونس القصيره في الحكم ظاهرا بالاستحاضه مع احتمال كون الدم من القرحة، و قريب منه ما ذكره

الفقيه الهمداني قدس سرّه.

لاندفاعه: بأن المرسله قد اقتصر فيها على نفى حيضيه الدم من دون حكم بأنه استحاضه. و ما ذكره الفقيه الهمداني من الأمر فيها بالاغتسال إنما ورد في صدرها في فرض احتمال عود الدم المستلزم لكونه حيضا فهو إنما يدل على عدم الاعتناء باحتمال القرحة في مقابل الحيض، لا في مقابل الاستحاضه، و عدم الفرق بينهما في ذلك غير ظاهر بعد ثبوت قاعده الإمكان في الحيض و كونه طبيعيا للمرأة بخلاف الاستحاضه.

و لو فرض تضمنها الحكم بالاستحاضه كانت ظاهره في أن الدم استحاضه واقعا و إن خرج من القرحة، لا ظاهرا خصوصا و أن ترديد الإمام عليه السلام لا ينافي قطع المكلف بالخروج من القرحة. و بالجمله: لا مجال للتفصيل المذكور.

هذا، و قد يظهر من الإرشاد و محكى التحرير اختصاص مانعيه الخروج من القرحة و الجرح بما يكون دون الثلاثه أيام، أما غيره كالمستمر بعد الحيض و النفاس فهو استحاضه مطلقا و إن كان منهما. و الظاهر أن التفصيل المذكور تفصيل في مقام الثبوت لا الإثبات. و من البعيد جدا أن يرجع إلى التفصيل في صدق الاستحاضه، بل الظاهر رجوعه إلى التفصيل في حكمها مع عموم مفهومها.

و من ثم لا يبعد ابتناؤه على الجمع بين إطلاق النصوص المتقدمه و مرسله يونس القصيره بناء على دلالتها على عدم كون الدم في اليوم و اليومين استحاضه. لكن عرفت المنع من دلالتها على ذلك. مع أنها لو تمت كان مقتضاها عدم كونه استحاضه مطلقا و إن لم يكن من القرحة. على أنها معارضه بصحيح إسحاق بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلية ترى الدم اليوم و اليومين. قال: إن كان دما عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين، و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين» «١».

اللهم إلا أن يخص بمورده، و هو الحبلية أو الصفرة. لكنه بعيد. و بالجمله:

لا مجال للبناء على خصوصيه ما دون الثلاثه في الحكم بالاستحاضه مع القرحة و الجرح.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

و هو ناقض للطهاره (١) بخروجه و لو بمعونه القطنه (٢) من المحل المعتاد

نعم، قد يدعى انصراف الإطلاقات المتقدمه لما يعم الجرح الناشئ من سبب يتعارف ابتلاء النساء به كانفتاق الرحم بسبب الولاده أو الطفره، دون ما يستند لسبب خارجي، كقطعنه رمح أو عمليه جراحيه، بل هي منصرفه عن ذلك، فلتأمل في جريان حكم الاستحاضه في الدم المسبب عنه مجال، و إن كان الاحتياط لا يترك بحال. فلاحظ.

و قد تحصل من جميع ما تقدم أمور..

الأول: أن كل دم يخرج من طريق الرحم ليس بحيض و لا نفاس فهو استحاضه

و إن علم بكونه من جرح أو قرح، فضلا عما إذا شك في ذلك، إلا في الجرح المسبب عن أمر خارجي على إشكال فيه. من دون دخل للسن في ذلك.

الثاني: أنه إن أحرز عدم حيضه الدم بقاعده تنهض بإثبات لازم مؤداها لزوم البناء على كونه استحاضه،

و إن أحرز بأصل لا ينهض بذلك لزوم الإتيان بأعمال المستحاضه و إن لم يحرز كونه منها.

الثالث: أن الدم إذا خرج من باطن الفرج لقرح أو جرح فيه أو لمروره عليه مع نبعه من الجوف غير الرحم فهو ليس باستحاضه و لا حيض.

هذا، و لو شك في حال الدم من هذه الجهه فإن احتمل الحيض ففي وجوب الفحص كلام تقدم في قاعده الإمكان، و إن انحصر الأمر باحتمال الاستحاضه أشكال وجوب الفحص لعدم الدليل عليه، بل الظاهر جواز الرجوع لاستصحاب عدمها.

فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

في ناقضيه الاستحاضه للطهاره

(١) بلا إشكال. و يقتضيه ما تضمن وجوب الغسل و الوضوء له، لأن المنسبق منهما المطهران من الحدث.

(٢) لصدق الاستحاضه عرفا بذلك قطعا، و لما تضمن الاكتفاء في ترتيب

بالأصل أو بالعارض و في غيره إشكال (١)، و يكفى في بقاء حديثه بقاؤه في باطن الفرج، بحيث يمكن إخراجه بالقطنه و نحوها. بل ظاهر كفايه ذلك في انتقاض الطهاره به، كما تقدم في الحيض (٢).

(مسأله ٢٥): الاستحاضه على ثلاثه أقسام (٣): قليله و متوسطه و كثيره.

فالأولى: ما يكون الدم فيها قليلا بحيث لا يغمس القطنه (٤).

أحكامها بإصابه الكرسف و إن لم يسلم و لم يثقب الكرسف.

(١) ما تقدم في الحيض جار هنا، لأنهما من باب واحد، و إن كان الأمر في الاستحاضه أخفى و لعله لذا استشكل في غير المعتاد هنا، و جزم بالتعميم له في الحيض، بناء على أن المراد بالمعتاد هناك ما يتعود الخروج منه و إن لم يكن أصليا طبيعيا.

فراجع.

نعم، لا ينبغي الإشكال في صدق الاستحاضه بالخروج من الموضع الطبيعي و إن كان اتفاقيا غير معتاد.

(٢) بل تقدم أن الأمر في الاستحاضه أظهر.

(مسأله ٢٥): في أقسام الاستحاضه

(٣) هذا التقسيم هو المشهور، و حيث كان متفرعا على اختلاف أحكام الأقسام المذكوره كان اللازم إيكال الكلام فيه للكلام الآتى في حكم هذه الأقسام.

(٤) كما في المختلف و التذكرة و القواعد و الإرشاد و اللمعين و محكى نهايه الأحكام و التحرير و التبصره و التلخيص و البيان و الموجز الحاوى و تخلص التلخيص و كشف الالتباس و غيرها. و اعتبر في جملة من الكتب عدم ثقبها، كالفقيه و المقنع و الهدايه و الخلاف و الغنيه و السرائر و الشرائع و الدروس و المدارك.

و الظاهر أنه هو المراد ممن عبر بعدم ظهوره على القطنه، كما في الاقتصاد و المعبر

و المنتهى و محكى المصباح و مختصره، و لذا جمع بينهما فى محكى الذكرى، فيحمل على ظهوره على سطح القطنه الخارج، دون الداخل من جانب الفرج، لأن عدم ظهوره عليه ملازم للنقاء، و لأنه المناسب لتحديد بعضهم المتوسطه بالظهور على الجانب الآخر، و تقييدها بعدم السيالان من القطنه. و كذا الحال فيمن عبر بعدم رشحه عليها، كما فى المبسوط و النهايه و المراسم و الوسيه.

بل ربما ادعى رجوع عدم الغمس فى كلام من تقدم إليه، كما هو ظاهر الروض، بل فى جامع المقاصد و محكى شرح الجعفرىه أن مراد الأصحاب من الغمس و الثقب و الظهور واحد قطعاً، و هو المناسب لعدم تعرض النصوص للغمس، و لعدم تعرض من قبل المحقق الثانى - فيما تيسر لى العثور عليه - للخلاف فى هذه الجبهه، مع دعوى جمله منهم الإجماع على ما ذكره فى مقابل قولى ابن الجنيد و الإسكافى الآتين فى وظائف هذه الصوره، و للتعبير فى المعبر و المنتهى و المدارك عن المتوسطه بالغمس الظاهر فى أن المعيار فى القليله على عدمه، فيكون قرينه على أنه المراد من عدم الظهور و عدم الثقب فى كلامهم.

نعم، هو لا يناسب إطلاق عدم الغمس ممن تقدم، لوضوح أن الغمس إنما يكون بالنفوذ فى الباطن، فإن أريد منه ما يعم غمس بعض القطنه كان عدمه بتلطخ سطحها من دون نفوذ فيها أصلاً الذى هو كالصریح مما فى التذکره و محكى نهايه الأحكام من التعبير بأن يظهر على القطنه كرهوس الأبر « ١ » و لا- يغمسها و من الظاهر أنه أخص من عدم الثقب و عدم الظهور فى الجانب الآخر. و إن أريد غمس تمام القطنه - كما فى جامع المقاصد و الروضه و كشف اللثام و محكى فوائد الشرائع و غيرها - كان عدمه أعم من عدم الثقب و الظهور، لصدقهما بمجرد خروج الدم من جانب القطنه

(١) استظهر فى كشف اللثام و احتمال فى مفتاح الكرامه أن المراد به الظهور على ظاهر القطنه، و الظاهر أن المراد به جانبها الذى هو خارج الفرج، الذى يلزم من ظهور الدم عليه كرهوس الأبر ما يقرب من غمس تمام القطنه، فيكون المراد من الغمس هو غمس تمامها كما ذكره. لكنه بعيد جداً، و الظاهر أن المراد به جانبها الذى هو داخل الفرج، فيكون المراد من الغمس غمس بعضها، كما ذكرناه. (منه عفى عنه)

الآخر و إن لم يستوعب أطرافها. و من ثم استبعد في الجواهر تنزيل الغمس على الثقب.

و أما ما قد يظهر من المسالك من أن المراد من الثقب هو غمس الجميع، و من جامع المقاصد من أن ذلك هو مراد الكل فلم يتضح الوجه فيه بعد عموم الثقب و الظهور لما ذكرنا. و ما ذكره الفقيه الهمداني من التلازم بين الثقب و الاستيعاب عادة، غير ظاهر.

و كيف كان، فالنصوص حيث لم تتضمن الغمس فلا يهم تحقيق المراد به، بل هي قد تضمنت الثقب أو النفوذ و الظهور على الكرسف. ففي صحيح معاوية بن عمار في المستحاضه: «فإذا جازت أيامها و رأيت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر ...» (١) و في موثق عبد الرحمن أو صحيحه: «فإن ظهر عن علي خ ل [علي يب] الكرسف فلتغتسل» (٢)، و في خبر إسماعيل الجعفي: «و لا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف ...» (٣) و غيرها.

و هي ظاهره في مطلق الخروج من الجانب الآخر و إن لم يستوعب الكرسف، كما تقدم، فلا وجه لاعتبار استيعابه، كما عرفت ممن سبق، و لا للاكتفاء بمجرد النفوذ فيه و إن لم يخرج من الجانب الآخر، كما هو ظاهر ما تقدم من التذكرة و محكى نهايه الأحكام.

هذا، و مقتضى النصوص المتقدمة و الفتاوى أن موضوع الثقب و الظهور و غيرهما هو الكرسف. لكن في المقنعه: «فعلينا أن تغسل فرجها منه ثم تحتشى بالقطن و تشد الموضع بالخرق ليمنع القطن من الخروج. و إن كان الدم قليلا و لم يرشح على الخرق و لا ظهر عليها لقلته كان عليها نزع القطن عند وقت كل صلاه و الاستنجاء و تغيير القطن و الخرق و تجديد الوضوء للصلاه. و إن كان رشح الدم على الخرق رشحا قليلا و لم يسلم منها كان عليها تغيير القطن و الخرق عند صلاه الفجر ... و إن كان الدم كثيرا فرشح على الخرق و سال منها وجب عليها أن تؤخر صلاه الظهر ...».

و هو صريح في أن المعيار على الخرقه التي يشد بها الكرسف، و إن ظهر من غير واحد حمل كلامه على إرادته الكرسف، حيث لم ينقلوا الخلاف منه في هذه الجهة، بل

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٠.

ساق في مفتاح الكرامه و غيره كلامه في مساق كلام الأصحاب، و استدل له الشيخ في التهذيب بالنصوص التي أشرنا إليها.

نعم، نبه بعض متأخري المتأخرين لذلك، بل في الحدائق: «و نقل شيخنا المجلسي في بعض حواشيه عن المحقق الشيخ علي في بعض حواشيه أنه ذهب إلى ما ذكره الشيخ المفيد رحمه الله».

و كيف كان، فقد يستدل له بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن المرأة تستحاض فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المرأة تستحاض فأمرها أن تمكث أيام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل و تستدخل قطنه و تستنفر [تستدفر] بثوب ثم تصلي حتى يخرج الدم من وراء الثوب. قال: تغتسل المرأة الدميه بين كل صلاتين» «١»، لظهوره في عدم الحاجة للغسل ما لم يخرج الدم من وراء الثوب.

و قوله عليه السلام في حديث زراره: «ثم هي مستحاضه فلتغتسل و لتستوثق من نفسها و تصلي كل صلاه بوضوء ما لم ينفذ [يثقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت و صلت» «٢» لظهوره في إرادته النفوذ فيما تستوثق به- و هو الخرقه غالباً- بالظهور عليه. فلا مجال لما في الحدائق من الإنكار عليه بعدم العثور على ما يدل عليه من الأخبار.

لكن حيث كانت النصوص الأول صريحه في أن المعيار على الكرسف تعين تنزيل حديث زراره عليه، و تنزيل الصحيح على كون خروج الدم من وراء الثوب موجبا لكون الاستحاضه كثيره مقدمه لذكر حكمها في الذيل، غايه الأمر أن يكون ظاهره اشتراك القليله و المتوسطه بالاكتفاء بالوضوء. فيقيد بنصوص التفصيل بينهما.

أو ينزل الحديثان على أن ذكر النفوذ في الخرقه لملازمته غالباً للنفوذ في الكرسف للتماس بشده بينهما بسبب شد الخرقه و التعصب بها. فإن ذلك أقرب من حمل النصوص الأول على الاستحباب. و لا سيما مع ظهور مفروغيه الأصحاب عن أن المعيار على الكرسف بنحو يظهر منهم العمل بنصوصه و الإعراض عن هذين

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٩.

و الثانية: ما يكون فيها أكثر من ذلك بأن يغمس القطنه (١) و لا يسيل (٢).

و الثالثه: ما يكون فيها أكثر من ذلك، بأن يغمسها (٣) و يسيل منها (٤).

الحديثين. فتأمل.

ثم إنه قال فى الجواهر: «و المراد بالكرف القطن، كما نص عليه فى القاموس و غيره من الأصحاب، فهو حينئذ كقول أبى الحسن عليه السلام و أبى عبد الله عليه السلام: و تستدخل قطنه «١». إلا أنه قد يلحق به ما كان مثله مما لا يمنع صلابته أو صلابه جزء منه نفوذ الدم. و من هنا قيد بعضهم القطنه بكونها مندوفه، و إن كان فى استفاده مثل هذا القيد من النصوص تأمل». و ما ذكره حسن.

(١) تحديد هذه الصوره متفرع على تحديد الصوره الأولى.

(٢) يأتى تحديد السيلان فى الصوره الثالثه.

(٣) المعيار فيه ما تقدم فى الصوره الأولى.

(٤) كما صرح به الأصحاب. و الظاهر من إطلاقهم أن المراد به مطلق العبور عنها و لو إلى ما وراءها من الخرق التى تستنفر بها المانع من سيلان الدم عنها. بل هو صريح بعضهم خلافا لما صرح به فى جامع المقاصد من اعتبار تجاوزه الكرف و الخرقه التى عليه. و يشهد للأول إطلاق قوله عليه السلام فى صحيح زراره: «فإن جاز الدم الكرف اغتسلت ...» و إن لم يجز الدم الكرف صلت بغسل واحد ...» «٢»، و فى موثق سماعه: «و إن لم يجز الدم الكرف فعليها الغسل لكل يوم مره ...» «٣».

و على ذلك يحمل ما فى بعض النصوص من التعبير بسيلان الدم «٤» أو كونه صبيبا «٥»، فإنه لو فرض إجماله من هذه الجهه أو ظهوره بدوا فى فعليه السيلان، كان

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحاضه حديث: ٢، ٣، ١٤ لكن الأخيرين مرويان عن أبى جعفر عليه السلام لا عن أبى عبد الله عليه السلام.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥، ٦، ٧، ١١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥، ٦، ٧، ١١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥، ٦، ٧، ١١.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١١، و باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

ص: ١٥٨

ما ذكرنا صالحا لحمله على مطلق العبور عن الكرّسف، ولا سيما مع ما هو المعلوم من سيره النساء على التحفظ من سيلان الدم، كما دلت عليه جملة من النصوص. ويأتي تمام الكلام في ذلك في حكم المتوسطة.

مسألة ٢٦: وجوب الفحص عن صور الاستحاضة

(١) و أوجهه في المنتهى و محكى الذكرى و جامع المقاصد، بل في الجواهر أنه صرح به جماعه من الأصحاب. و استدل عليه بلزوم المخالفه القطعيه لولاه.

فإن أريد به لزوم كثره المخالفه، لأنه لا طريق إلى معرفه المتوسطة و القليله إلا بالفحص، كما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سرّه. فهو موقوف كون كثره المخالفه بنحو يعلم باهتمام الشارع الأقدس بتجنبها بإيجاب الفحص فيها من بين الشبهات الموضوعيه، و هو ممنوع لكثرة ظهور حال الاستحاضه من مجرد جريان الدم أو من وضع القطنه للتحفظ من جريانه و إن لم يكن واجبا، و لعدم وضوح اهتمام الشارع بمنع كثره المخالفه.

و إن أريد به قطع المرأه نفسها بوقوع المخالفه منها إجمالا- لو بنت على القليله من دون فحص، لما عن بعض مشايخنا من أن المستحاضه تعلم غالبا بحدوث المتوسطة أو الكثيره في أثناء الشهر، فيتعذر عليها الرجوع للأصول الترخيصيه بناء على ما هو التحقيق من منجزيه العلم الإجمالى فى التدريجيات. فهو كما ترى لأن المرأه كثيرا ما لا تعلم باستمرار الاستحاضه فى الشهر، فضلا عن كونها فى بعضه كثيره أو متوسطه.

مع أن العلم الإجمالى فى التدريجيات إنما ينجز إذا كان وجود المعلوم فى الزمن الأول لا يستلزم وجوده و ترتب الأثر عليه فى الزمن اللاحق، كما فى الحيض، حيث لا يكون وجوده فى أول الشهر مستلزما وجوده فى آخره و لا ترتب الأثر عليه حينئذ، بل مستلزما لعدمه، فلا يحرم وطء المرأه فى آخر الشهر إذا حاضت فى أوله.

و أما إذا كان وجود المعلوم فى الزمن الأول مستلزما لبقائه و ترتب الأثر عليه

فى الزمن اللاحق، فىنحل العلم الإجمالى إلى علم تفصىلى بوجود المعلوم فى الزمن اللاحق، و شك بدوى فى وجوده فى الزمن السابق، فلا- مانع من الرجوع للأصل الترخىصى فىه، و يقتصر على المعلوم بالتفصىل، كما فى المقام، لوضوح أن الاستحاضه الكثره أو المتوسطه لو كانت فى أول الشهر و لم تغتسل لها ببقى حدثها إلى آخر الشهر و إن ارتفعت فتبطل الصلاه فىه من دون غسل، فىعلم تفصيلا بالحدث فى آخر الشهر و يبطلان الصلاه من دون غسل حىنئذ إما لحدوث الكثره أو المتوسطه فىه أو لبقاء حدثها مع سبق حدوثها، فىجب الغسل عند حصول العلم المذكور و يرجع قبله للأصل الترخىصى.

نظير ما لو علم بتنجس المسجد إما فى أول الشهر أو آخره، حىث لا- مانع من الرجوع لاستصحاب الطهاره فى أوله و فىجب تطهيره فى آخره، إما لحدوث النجاسه فىه أو لبقائها بعد حدوثها فى أوله.

و مثله ما فى الجواهر من دعوى العلم إجمالاً بالحدث، فىجب تعرفه مع اختلاف أحكامه.

لاندفاعه بأن اختلاف وظائف المستحاضه باختلاف صورها إن كان راجعاً لتباين أحداث الصور أمكن إحراز الأقل بالأصل الموضوعى النافى لسبب الأ-كثر، فأصابه الدم القطنه متيقن، و بأصالة عدم ثقبها و السيلان منها تحرز القليله، و لو علم بثقبها فأصالة عدم السيلان منها تحرز المتوسطه، فىرفع اليد عن العلم الإجمالى.

و إن كان راجعاً لزياده الحدث الواحد تبعاً لزيادتها، فلا علم إجمالى بالحدث، بل يكون الأقل متيقناً و الزائد مشكوكاً و مدفوعاً بالأصل المذكور.

فالعمده ظهور بعض النصوص فى وجوب الفحص، فىفى صحىح الصحاف:

«فلتغتسل ثم تحتشى و تستدفر و تصلى الظهر و العصر، ثم لتنظر فىإن كان الدم فىما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه ما لم تطرح الكرسف، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم و جب عليها الغسل

وإن طرحت الكرسف عنها و لم يسلم الدم فلتتوضأ و لتصل و لا غسل عليها» (١)، و فى صحيح عبد الرحمن أو موثقه: «و لتغتسل و لتستدخل كرسفا فإن ظهر على الكرسف ...» (٢)، و فى صحيح محمد بن مسلم: «فى الحائض إذا رأت دما بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها فلتتعد عن الصلاه يوما أو يومين ثم تمسك قطنه فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل» (٣)، و فى خبر ابن أبى يعفور:

«المستحاضه إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت و احتشت كرسفها و تنظر فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضأت و صلت» (٤).

و ظاهر الأمر بالنظر و إدخال الكرسف ليس محض الإرشاد لبيان كيفية الفحص من دون أن يكون واجبا، و لا لشرطيته واقعا للعمل، بحيث تبطل الصلاه بدونه واقعا و لو مع القيام بالوظيفه المناسبه لكونه فى الحقيقه جزءا من الوظيفه، و لا- لوجوب الفحص مولويا و جوبا نفسيا كى يكون الإخلال به محرما واقعا حتى مع إصابه الوظيفه الواقعيه، من دون أن يمنع من الرجوع للأصول الترخيصيه فى تشخيص الوظيفه ظاهرا، بل لوجوبه و جوبا طريقيا لتنجز الواقع بدونه، و لازمه امتناع الرجوع للأصول الترخيصيه فى تشخيص الوظيفه ظاهرا، كما ذكرناه فى نظائر المقام من موارد وجوب الفحص فى الشبهات الحكيميه و الموضوعيه، كالتردد بين الحيض و العذره، و الشك فى النقاء من الحيض و غيرهما.

هذا، و قد استشكل فى الجواهر فى وجوب الفحص لو كان لها استصحاب يشخص حالها، كما لو اختبرت حالها قبل الوقت فكانت قليله. لكن لا يخفى أن الاستصحاب يجرى حتى لو لم تختبر حالها، لما أشرنا إليه آنفا من أن مقتضاه عدم ثقب القطنه و عدم السيلائن منها، و لازمه عدم وجوب الفحص الذى اعترف بدلاله النصوص عليه.

إلا أن يكون مراده وجوب الفحص عليها مره واحده، ثم تستصحب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٤.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٣.

مقتضاه، كما عن بعض مشايخنا مدعياً أنه الظاهر من النصوص. و كأنه لعدم الأمر فيها بالاختبار إلا عند مضي زمان الحيض، أو الاستظهار، فوجوبه بعد ذلك يحتاج إلى دليل، و مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب عدمه.

لكن مقتضى الجمود على ذلك أنها لو تركت الفحص في الزمان المذكور عمداً أو غفله أو لتعذره لم يجب عليها بعد ذلك، و كذا لو فحصت ثم نسيت ما ظهر لها قبل العمل عليه أو بعده، و لا يظن منه و لا من غيره البناء على ذلك، و ما ذلك إلا لإلغاء خصوصية المورد عرفاً بعد ظهور كون وجوب الفحص للاهتمام بمعرفة حال الحدث و عدم الاكتفاء فيه بالرجوع للأصول بعد ما عرفت من عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين الزمان الأول و غيره.

و لا سيما مع أنها قد تعلم قله الدم في آخر زمان الحيض أو الاستظهار، فعدم الاكتفاء بذلك و لزوم الفحص بعده لو احتملت زيادته - كما هو مقتضى النصوص - مناسب لعدم الاكتفاء بالفحص الواحد لبقية الصلوات جداً.

و لذا لا يظن من أحد دعوى قصور النصوص المذكورة عن بيان الوظيفة الواقعية لغير الصلوات الأولى التي تضمنتها، و أن حكم ببقية الصلوات يؤخذ من نصوص آخر. و ما ذلك إلا لفهم أن بيان الوظيفة لها من حيثية كونها مستحاضة مكلفه بالصلاة، و ذلك كما يجري في أصل الوظيفة يجري في الفحص عنها. على أن ذلك منهما لا - يناسب الوجه الآخر الذي استدل به كل منهما لوجوب الفحص، و إن عرفت عدم تماميته. و من هنا كان الظاهر عموم وجوب الفحص مع قدره عليه و امتناع الرجوع للأصل الترخيصى مطلقاً، كما هو ظاهر غير واحد. فلاحظ.

ثم إنه حيث كان وجوب الفحص طريقاً لتنجز الواقع فهو لا يمنع من الاحتياط المحصل له.

و أما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من عدم مشروعيته لها إلا إذا طابق الاستصحاب، كما لو كانت استحاضتها سابقاً كثيراً ثم شكت في بقائها على ذلك

فتستصحب الكثره- بناء على ما يأتي الكلام فيه- و تعمل عليها من دون حاجه للفحص. فكأنه مبنى على عدم الاكتفاء بالامثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال اليقيني بالفحص. وإنما يشرع الاحتياط المطابق للاستصحاب من دون فحص، لاقتضائه التباعد بمقتضاه، و المراد بالامثال اليقيني ما يعمم ذلك.

و دليل وجوب الفحص لا- يصلح للردع عن الاستصحاب المذكور بعد عدم اقتضائه تفويت الواقع المنجز بوجوب الفحص، بخلاف الاستصحاب المحرز لكون الاستحاضه قليله.

لكن ذكرنا غير مره ضعف المبنى المذكور و أنه يكفي الاحتياط بموافقته التكليف المحتمل و لو مع تيسر الامتثال اليقيني بالفحص.

نعم، قد لا- يتيسر الاحتياط، كما هو الحال بناء على الوظيفة فى الكثيره الغسل وحده و فى القليله الوضوء، حيث يستلزم الجمع بينهما احتمال الفصل بين الوظيفة و الصلاه الذى يأتى منهم عدم جوازه. إلا أن يفرض عدم فوت الموالاه العرفيه به، أو يحتاط بتكرار الصلاه مع كل من الوظيفتين. و بالجملة: الاحتياط إن أمكن كان مشروعاً، و لا يجب معه الفحص.

بقى شىء: و هو أنه لو تعذر الفحص فالظاهر عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل على تنجز الواقع حينئذ بعد قصور ما دل على وجوب الفحص عن حال التعذر.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من استفادته من إطلاق دليل وجوب الاختبار فقد تقدم منه نظيره فيما لو تعذر الفحص مع اشتباه دم الحيض بدم العذره، و تقدم هناك المنع منه.

و حينئذ لا- ينبغى التوقف فى البناء على كون الاستحاضه قليله لو لم تكن سابقاً كثيره أو متوسطه، لما تقدم من أن مقتضى الاستصحاب كونها قليله، فإن علم بالزيادة عليها فمتوسطه، و أما لو كانت سابقاً كثيره أو متوسطه فظاهر شيخنا الأعظم قدس سره و غيره ابتناء جريان استصحاب إحدى الصورتين على جريان الاستصحاب فى

التدرجيات، و حيث كان يجرى على التحقيق لزم البناء على جريانه فى المقام، و على ذلك جرى فى العروه الوثقى و غيرها، و إن لم يجزم شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأحد الأمرين، لعدم جزمه بجريان الاستصحاب فى التدرجيات.

لكنه يشكل بأن المستفاد من النصوص ترتب حكم المتوسطه و الكثيره على ثقب الكرسف و سيلانه منه او بوصوله إلى حدّ أحد الأمرين لو فرض عدم الكرسف، فلو كان الدم بنحو يثقب الكرسف أو يسيل منه لا يترتب عليه حكم المتوسطه أو الكثيره بمجرد خروجه إلى فضاء الفرج، بل الاستحاضه فى أول خروجه قليله، فإذا نزل حتى بلغ حدّ ثقب الكرسف صارت متوسطه، ثم إذا بلغ حدّ السيلان صارت كثيره، فأقسام الاستحاضه متداخله موضوعا و حكما، لا أنها متباينه تبعا لاختلاف أقسام الدم و كيفيه خروجه من الرحم.

و حينئذ إن كانت الاستحاضه سابقا متوسطه أو كثيره و احتمال انقلابها إلى القليله، فإن كان الانقلاب المحتمل بعد الغسل أو فى أثناءه يقطع ببقاء حكم المتوسطه أو الكثيره بلا حاجه للاستصحاب، و إن كان قبله يعلم بمطهره الغسل وحده أو مع الوضوء من الحدث المسبب عن الدم الخارج إلى فضاء الفرج قبله و إن لم يخرج من الفرج، و أما المتصل به الخارج بعده فخروجه حيث لا يوجب فى الآمن الأول إلا حدث القليله، و لا يوجب حدث ما فوقها إلا نزوله إلى أن يبلغ حدّ ثقب الكرسف أو السيلان منه، فالأصل عدم نزوله إلى الحد المذكور، و به يحرز كون الاستحاضه قليله.

و أما استصحاب سيلان الدم أو ثقبه للكرسف فلا مجال له حتى بناء على جريان الاستصحاب فى التدرجيات ...

أولا: لعدم الأثر لثقب مطلق الدم و سيلانه، بل لثقب أو سيلان خصوص ما ينزل بعد الشروع فى الغسل الذى لم يرفع الغسل الحدث المسبب، و الأصل عدم ثقبه، و لا سيلانه.

و ثانيا: لأنها حيث تخرج الكرسف و تجدده قبل الغسل لحبس الدم عن النزول

ينقطع الثقب و السيلان، حتى بالإضافة إلى مطلق الدم، فلا مجال لاستصحابهما. غاية الأمر أنه يحتمل تجددهما بسبب بقاء دفع الدم بقوته، و الأصل عدمه. كما أنه يمكن استصحابهما بنحو التعليق، فيقال: كان الدم لو استمر لثقب الكرسف فهو كما كان.

لكنه ليس حجه على التحقيق خصوصا في الموضوعات الخارجيه.

نعم، لو كان المدار في ترتب حكم المتوسطه أو الكثيره على دفع الدم، فإذا كان بنحو يستلزم ثقب الكرسف أو السيلان منه ترتب حكمها بمجرد خروجه إلى فضاء الفرج، و إن لم يثقب الكرسف أو يسيل منه فعلا، اتجه استصحاب كونه على النحو المذكور- و لم يكن تعليقا- بناء على جريان الاستصحاب في التدريجات. لكنه خلاف ظاهر الأدله، كما سبق.

و أما تقسيم الاستحاضه إلى القليله و المتوسطه و الكثيره فليس تقسيما تضمنته النصوص في مقام بيان موضوع الأحكام، بنحو يكون عنوان الكثره و غيرها قد لحظ فيه حال الدم حين خروجه، ليستصحب أحد الأقسام لو شك في ارتفاعه، بل هو تقسيم للفقهاء منتزع من مفاد النصوص التي ذكرنا أنها ظاهره في أن المدار في ترتب الأحكام على فعلية الثقب و السيلان و عدمهما.

و أشكال من ذلك ما عن بعض مشايخنا من أن الاستحاضه لو اتصلت بالحوض و كان دم الحوض كثيرا بحيث يثقب الكرسف أو يسيل عنه أمكن بالاستصحاب كونها متوسطه أو كثيره، لوحده الدم عرفا و إن اختلف حكما.

للإشكال فيه- مضافا إلى ما سبق- بأن ظاهر النصوص و الفتاوى تباين دمى الحوض و الاستحاضه ذاتا، لا حكما فقط كما تقدم في أول الفصل، و من الظاهر أن موضوع الحكم ليس هو ثقب مطلق الدم للكرسف أو سيلانه، ليجدى استصحابه، بل خصوص دم الاستحاضه و مقتضى الاستصحاب عدم ثقبه و لا سيلانه، و إن كان الدم ثاقبا أو سائلا حينما كان دم حوض خالص أو مختلط بدم الاستحاضه، على ما تقدم احتمالاه في أول الفصل. فراجع.

هذا، و لو غض النظر عن الاستصحاب الموضوعى فى المقام، فقد يدعى جريان استصحاب الطهاره من الحدث الأكبر- لو كانت نقيه من الدم سابقا- غير المعارض باستصحاب الطهاره من الحدث الأصغر، للعلم بانتقاضها على كل حال، بناء على أن سبب الحدث الأكبر سبب للحدث الأصغر أيضا.

لكنه مبنى على أن وظيفه المتوسطه و الكبرى الغسل و الوضوء، و أن الغسل ينفرد برفع الأكبر و الوضوء برفع الأصغر، حيث يعلم بحدوث الأصغر و ارتفاعه بالوضوء و يشك فى حدوث الأكبر و مقتضى الاستصحاب عدمه. أما لو كانا مشتركين فى رفع كل من الأصغر و الأكبر فاستصحاب الطهاره من الأكبر لا يحرز الأصغر المعلوم الحصول بالوضوء- بعد عدم إحراز كون الاستحاضه قليله- بل مقتضى استصحابه معه عدم ارتفاعه إلا بضم الغسل إليه. و كذا بناء على أن وظيفه المتوسطه و الكبرى الغسل خاصه للصلاه الأولى، لرجوع ذلك إلى أن الرفع للحدث الأصغر فيهما هو الغسل لا الوضوء، فلا يحرز ارتفاعه بالوضوء خاصه مع عدم إحراز قله الاستحاضه بالأصل الموضوعى فى المقام، بل مقتضى استصحابه معه عدم ارتفاعه إلا بضم الغسل إليه.

و بذلك يظهر الإشكال فيما فى العروه الوثقى من الحكم بالاحتياط، لأن مذهبه وجوب ضمّ الوضوء للغسل فى المتوسطه و الكبيره، و من البعيد جدا ذهابه إلى اشتراكهما فى رفع كلا الحدثين.

اللهم إلا أن يستشكل فى اختلاف سنخ حدثى الاستحاضه، لاحتمال وحده سنخ الحدث و سنخ الطهاره منه، و إنما يختلف بالشده و الضعف من دون أن يستلزم تعدده عرفا، فمع فرض عدم الاستصحاب الموضوعى المحرز لمرتبه فحيث يشك فى ارتفاعه بالوضوء يكون مقتضى الاستصحاب بقاؤه. بل لعل اختلاف الحدث الأصغر و الأكبر كذلك فى جميع الموارد، و إنما يجتزأ بالوضوء وحده و الغسل كذلك مع التردد بينهما فيما لو أحرزت إحدى المرتبتين بأصل موضوعى، كما تقدم فى فروع الاستبراء،

حال الصلاة (١)، بإدخال القطنه في الموضع المتعارف و الصبر عليها بالمقدار المتعارف (٢). و إذا تركته عمدا أو سهوا و عملت، فإن طابق عملها الوظيفه

و أما بدونها فالمرجع استصحاب الحدث و عدم الطهاره، أو أصاله الاشتغال بالفعل المقيد بالطهاره، كالصلاه. فتأمل جيدا.

(١) لأن الأمر بالاختبار لما كان طريقيا، لإهتمام الشارع بعدم فوت الواقع من جهة الجهل فالمنصرف ما يؤمن معه من وقوع الوظيفه في غير محلها، و ذلك إنما يكون بالفحص عند إرادته الصلاه تمهيدا للإتيان بوظيفتها، إذ لو كانت قبله بمدته يحتمل فيها اختلاف حال الاستحاضه لم يؤمن بذلك.

نعم، لو علم بعدم اختلاف الحال بعد الفحص إلى حين الاتيان بالوظيفه أجزأ الفحص السابق. و كذا لو كان الفاصل زمانا يسيرا يتعارف الفصل به، لتعذر حمل النصوص عرفا على الاتصال الدقي. إلا أن يحدث فيه ما يثير احتمال اختلاف الحال بالوجه المنبه على تجديد الفحص، فلا يبعد لزوم تجديده بمقتضى ما ذكرنا. فلاحظ.

(٢) كما في العروه الوثقى، لكن مع إيجاب الصبر قليلا، و أقره على ذلك غير واحد من محشيها.

و يشكل بأن الذى تضمنته النصوص المتقدمه الفحص عن ثقب الدم الكرسف أو سيلانه منه من حين الغسل إلى حين الصلاه، و لازم ذلك عدم إخلاء الموضع من الكرسف فى المده المذكوره، إما بإبقاء كرسف واحد أو بتجديد الكرسف - على ما يأتى الكلام فيه عند تحديد الوظائف إن شاء الله تعالى - و حينئذ يكفيتها فى الفحص اللازم عند الصلاه النظر فى الكرسف الموضوع واحدا كان أو متعددا.

فلو لم تضع كرسفا فى بعض المده أو تمامها، فحيث كان الظاهر من التحديد بثقب الكرسف أو السيلان منه بيان مقدار نزول الدم - كما أشرنا إليه آنفا و يأتى إن شاء الله تعالى - فإن علمت بنزول الدم بأحد النحوين، فلا إشكال فى وجوب الوظيفه المناسبه له عليها، و إن احتملت نزوله و لم تستطع استكشاف الحال لغسل موضع الدم

أو نحوه، فحيث كانت مفرطه في الفحص اللازم عليها، كان الواقع منجزا عليها بمقتضى وجوب الفحص و لزمها الاحتياط.
و كذا لو طرح الكرسف السابق و لم تنظر فيه و احتملت ثقب الدم له أو سيلانه منه. و إن علمت بعدم نزول الدم بأحد
النحوين لم تحتج للاختبار بوضع الكرسف أو نحوه، لعدم الموضوع له. إلا- أن تحتل تجمع الدم في باطن الفرج فتستدخل
الكرسف بمقدار لو كان فيه دم لثقبه أو سال منه، ثم تنظر فيه، و يكون ذلك هو الفحص اللازم عليها.

(١) كما هو مقتضى ما سبق من أن وجوب الفحص طريقي لإحراز الواقع، لا مقدمى متفرع على شرطيته في العمل، ليبطل بفقد
شرطه.

نعم، بناء على عدم الاجتزاء بالامثال الاحتمالي مع القدره على الامثال اليقيني بالفحص يتعين بطلان العمل مع تعمد ترك
الفحص. لكن سبق المنع من ذلك، فيتعين صحته لو جاءت به برءاء إصابه الواقع.

(٢) لفقد الشرط. و لو شك في أحد الأمرين لزمها الاحتياط بالإعاده بنحو تحرز مطابقه عملها للواقع، لأن وجوب الفحص عليها
واقعا مستلزم لعدم حجيه الاستصحاب في حقها، فلا يسوغ لها الدخول في الصلاه. و لا يبعد كون ذلك هو مراد سيدنا المصنف
قدس سرّه و غيره ممن أطلق صحه عملها مع مطابقته للوظيفه الواقعيه، فيرجع إلى لزوم إحراز المطابقه.

لكن المتيقن من ذلك ما إذا تعمدت ترك الفحص تفريطا أو لتخيل جواز التعويل على الاستصحاب مع فعليه الشك حين
العمل في كيفيه استحاضتها، أما لو تركته سهوا و دخلت في الصلاه غفله عن كيفيه استحاضتها، بنحو لا يكون شكها فيه فعليا فلا
يبعد عدم وجوب الإعاده عليها لو التفت بعد الفراغ، بناء على ما هو الظاهر من عموم قاعده الفراغ لصوره الغفله عن منشأ
الشك. و أولى من ذلك ما لو

(مسألة ٢٧): حكم القليله وجوب تبديل القطنه (١) أو تطهيرها على

اعتقدت من دون فحص بأن استحاضتها قليله فعملت بوظيفتها ثم تجدد لها الشك بعد الفراغ و احتملت خطأ اعتقادها السابق، حيث لا إشكال ظاهرا في جريان قاعده الفراغ حينئذ. و لعله خارج عن محل كلامهم. فلاحظ.

مسألة ٢٧: حكم الاستحاضه القليله

(١) كما في المقنعه و الناصريات و النهايه و المبسوط و الاقتصاد و الغنيه و المراسم و الوسيله و السرائر و جمله من كتب الفاضلين و الشهيدين و جامع المقاصد و محكى الجامع و غيرها. بل ظاهر الناصريات الإجماع عليه، و نفي الخلاف فيه في المنتهى.

و نسب لأكثر علمائنا في التذكرة، و للمشهور في المختلف و الحقائق و محكى كشف الالتباس و الكفايه و ظاهر الذكري، و في كشف اللثام أنه قطع به أكثر الأصحاب.

و قد استدل عليه..

تاره: بأنها نجاسه يمكن التحرز عنها، فيجب.

و أخرى: بما سيأتى في المتوسطه و الكثيره، بناء على ما في الجواهر من عدم تعقل الفرق، و عن الوحيد في حاشيه المدارك و شرح المفاتيح من عدم القول بالفصل.

و ثالثه: بالإجماع المستفاد ممن تقدم. لكن الأول يختص بما إذا زادت سعه الدم على قدر الدرهم، أو يبتنى على عدم العفو عن قليل دم الاستحاضه، و هو ممنوع، كما يبتنى على نجاسه الدم في الباطن، و هو أيضا ممنوع، و على عمومه للمحمول و إن لم تتم به الصلاه و كان في الباطن، و هو محل إشكال على ما يتضح في محله إن شاء الله تعالى.

و لا سيما مع ما أشار إليه في الجواهر من عدم ظهور فائده في التبديل، إذ بوضع القطنه الجديده تتنجس كنجاستها، غايه الأمر أن تبدلها يستلزم تقليل الدم، و وجوبه محل إشكال، خصوصا إذا لم يستلزم سعه السطح الملاقي له من القطنه.

و يندفع الثاني - بعد تسليم دلالة النصوص على وجوب التبديل في المتوسطه و الكثيره من حيثيه نجاسه القطنه - بالفرق بأن ثقب الكرسف و السيلان منه مستلزم لكثرة الدم و تنجسه بالخروج للظاهر. و عدم القول بالفصل لا يكفي ما لم يرجع

للقول بعدم الفصل، و هو غير ظاهر.

و أما الثالث فلا طريق لمنعه بعد تصريح من عرفت بوجوب التبديل، و عدم تعرض الصدوقين له و لا الشيخ و الراوندى فى الخلاف و أحكام القرآن و لا- القاضى فيما حكى عنه لا- ينافيه، لإمكان اهتمامهم فى مباحث الأغسال ببيان حكم الحدث، و الاتكال فى الخبث على معهوديه و جوب التطهير منه.

لكن لا- طريق مع ذلك للجزم به، فضلا عن حجيته بعد قرب اعتماد من ذهب إلى ذلك على أحد الوجهين المتقدمين، كما صرح به غير واحد منهم، و لم يثبت كونه إجماعا تعبديا صالحا لإثبات حكم شرعى.

و من ثم يظهر من جامع المقاصد و كشف اللثام و المدارك و غيرها نوع تردد فى وجوب التبديل، بل حكى عن بعضهم الإشكال فيه، و ذكر الفقيه الهمدانى أن القول بعدمه شايح بين المتأخرين، كما اختاره فى المستند و حكاه عن بعض مشايخه.

هذا، مضافا إلى ما ذكره غير واحد من ظهور بعض النصوص فى عدم وجوب تبديل القطنه، كصحيح الصحاف «١» المتقدم عند الكلام فى وجوب الفحص، لظهوره فى وحده الكرسف الموضوع، و أنها تصلى كل صلاه به ما لم تطرحه أو يسيل الدم من ورائه، و صحيح الحلبي «٢» المتقدم فى تحديد الصورة الأولى الظاهر فى أن المدار على خروج الدم من وراء الثوب، لظهوره فى أنها تصلى بذلك الثوب ما لم يخرج الدم من ورائه، المستلزم لعدم وجوب تبديل الثوب لكل صلاه، فضلا عن الكرسف.

و مثله قوله عليه السلام فى حديث زواره المتقدم هناك أيضا: «فلتغتسل و تستوثق من نفسها و تصلى كل صلاه بوضوء ما لم ينفذ [يثقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت» «٣»، لقوه ظهوره فى الاجتزاء لكل صلاه بوضوء ما لم يثقب الدم الكرسف الأول أو الخرقه التى تستوثق بها، و مقتضاه جواز إيقاع الصلوات المتعدده بذلك الكرسف قبل ثقبه، و نحوه فى ذلك قوله عليه السلام فى خبر إسماعيل الجعفى: «اغتسلت و احتشت و لا تزال تصلى بذلك

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٩.

الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف، فإذا ظهر أعادت الغسل و أعادت الكرسف» (١).

و أظهر منها في ذلك خبر ابن أبي يعفور (٢) المتقدم في وجوب الاختبار المتضمن أنها تزيد كرسفها، لظهوره في المفروغيه عن إبقاء الكرسف الأول. و إن كان ما تضمنه من الاجتزاء بالوضوء مع ظهور الدم على الكرسف المذكور مخالفا للنصوص الأخر.

بل قد يظهر عدم وجوب التبديل من بقيه النصوص بسبب عدم التنبيه فيها عليه، مع ابتناؤه على نحو من الكلفه و قرب غفله العامه عنه بسبب لزوم النجاسه على كل حال، كما سبق. و لعله إليه يرجع ما في الجواهر من تأييد عدم الوجوب بلزوم المشقه، و إلا فبلوغ المشقه حدا يسقط التكليف غير مطرد، و بل لعله نادر. و من جميع ما تقدم ظهر أن الأقوى عدم وجوب التبديل، كما في الجواهر و غيره.

هذا، و قد صرح بوجوب تبديل الخرقه أيضا في المقنعه و المبسوط و النهايه و المراسم و الوسيله و السرائر و محكى البيان و مجمع البرهان و شرح المفاتيح، و حكاه في كشف اللثام عن السيد و نسبه للأكثر.

و لم يتضح الوجه فيه بعد فرض عدم ثقب الكرسف المستلزم لعدم تنجس الخرقه، و لذا تنظر فيه في التذكرة، و في جامع المقاصد و محكى شرح الجعفرية أنه لا- وجه له. و أما ما عن نهايه الأحكام من أن الأقرب ذلك إن وصل الدم إليها. فهو مخالف لفرض عدم ثقب الكرسف في القليله.

نعم، قد يتجه بناء على ما تقدم منه و من التذكرة من تحديد القليله بأن يظهر الدم على القطنه كراءوس الأبر بناء على ما فسره به في كشف اللثام من إرادته الظهور على سطحها الخارج من دون أن يستوعبها، حيث يمكن حينئذ إصابه الدم الخرقه تاره و عدمها أخرى، على ما نبه له في كشف اللثام كما يتجه أيضا بناء على ما تقدم من المقنعه من أن المدار على عدم ثقب الخرقه، لا خصوص الكرسف.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٣.

لكنه مبنى - مع ذلك - على عموم عدم العفو عن دم الاستحاضه لما دون الدرهم إذا كان فى المحمول و إن لم تتم به الصلاة، و إلا كان المتيقن منه ما إذا شدت الخرقه بنحو يصدق عليها اللباس و كانت مما تتم به الصلاة و الدم بقدر الدرهم.

و أما صحيح الحلبي و حديث زراره المتقدمان فى تحديد الصورة الأولى الظاهران فى أن المدار فيها خروج الدم من وراء الثوب المستلزم لجواز الصلاة به لو أصابه الدم و لم يخرج من ورائه. فلو غص النظر عما تقدم فيهما أمكن الجواب باحتمال كون جواز الصلاة لعدم العلم بإصابه الدم له حتى يخرج من ورائه. فلاحظ.

و أما تطهير الفرج فهو الذى صرح به فى المقنعه و جامع المقاصد و المسالك و الروض و محكى البيان، و عن مجمع البرهان أنه مقتضى أدله وجوب الإزالة، و كأنه إجماعى. انتهى. و من الظاهر أنه يتفرع على تنجيسه بتبديل القطنه، و يبتنى على عموم عدم العفو عن دم الاستحاضه، و لا إشكال فى أنه أولى فى ذلك من وجوب تبديل القطنه، و إن لم ينبه عليه جماعه كثيره.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أنه ليس بناؤهم على التعدى من القطنه إلى موضعها فلم يتضح مأخذه لو أراد منه الفرج، لقرب أن يكون عدم التنبيه عليه من جماعه لعدم ملازمه إخراج القطنه فى القليله لتنجسه و كون وجوب تطهيره لو تنجس أولى من وجوب تبديل القطنه المعلل فى كلامهم بأنه نجاسه يجب التحرز منها، فلا يحتاج إلى بيان.

(١) كما صرح به جمهور الأصحاب، و ادعى عليه الإجماع فى الناصريات و الخلاف، كما ادعى فى الغنيه الإجماع على أنها إذا فعلته كانت بحكم الطاهره، و نسب للأكثر فى التذكرة و المنتهى و للمعظم فى كشف اللثام، و للمشهور فى المختلف و الروض و محكى الذكرى و كشف اللباس و تخليص التلخيص و الكفايه و غيرها، فى قبال ما عن ابن أبى عقيل من أنه لا شىء عليها حينئذ، و ما عن ابن الجنيد من أن

عليها الغسل. لكن في جامع المقاصد: «و هما نادران لإجماع الأصحاب بعدهما على خلافهما».

و يدل على وجوب الوضوء - مضافاً إلى إطلاق صحيح الصحاف «١» المتقدم في وجوب الفحص المتضمن الاكتفاء به عند عدم سيلان الدم - صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: المستحاضه تنظر أيامها فلا تصلى فيها، ولا يقربها بعلمها، فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب والعشاء غسلاً تؤخر هذه و تعجل هذه و تغتسل للصبح ... و إن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخل المسجد وصلت كل صلاه بوضوء» «٢»، و حديث زراره «٣» المتقدم عند الكلام في تحديد الصورة الأولى.

و إطلاق قوله عليه السلام في مرسله يونس الطويله: «فلتدع الصلاه أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاه ...» «٤» و ربما يأتي الكلام في الصورة الثالثه.

كما يدل على عدم وجوب الغسل - مضافاً إلى ذلك - صحيح الحلبي المتقدم هناك «٥» و خبر الجعفي «٦» المتقدم عند الكلام في وجوب تبديل القطنه و قوله عليه السلام في صحيح عبد الرحمن أو موثقه في المستحاضه بعد أيام قرئها أو استظهارها: «و لتغتسل و لتستدخل كرسفاً فإن ظهر عن [على. يب] [على] الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفاً آخر ثم تصلى فإذا كان دماً سائلاً فلتؤخر الصلاه إلى الصلاه ثم تصلى صلاتين بغسل واحد» «٧»، إن مقتضى مفهومه أنه لو لم يظهر على الكرسف لا يجب الغسل، و حمله على عدم الظهور على جانب الكرسف الداخل المستلزم للنقاء لا يناسب فرض كونها مستحاضه و لذا لا يبعد ظهوره في إرادته الظهور في جانب الكرسف الخارج، و أنه مع عدمه ليس عليها الغسل.

و كيف كان، فيخرج بجميع ما سبق عن إطلاق ما تضمن وجوب الأغسال

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

كتاب الطهاره؛ ج ٥، ص: ١٧٣

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٠.

(٧) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

ص: ١٧٣

الثلاثة على المستحاضه، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: المستحاضه تغتسل التي لا تطهر عند صلاه الظهر و تصلى الظهر و العصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب و العشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر ...» (١)، و نحوه صحيح صفوان و موثق فضيل و زراره و خبر إسماعيل بن عبد الخالق (٢) و خبر حمران الوارد في النفساء (٣).

و كذا إطلاق ما تضمن وجوب الغسل الواحد مع عدم جواز الدم الكرسف، كصحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: النفساء متى تصلى؟»

فقال: تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين، فإن انقطع الدم و إلا اغتسلت و احتشيت و استتفرت [و استدفرت] وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداء بغسل و الظهر و العصر بغسل و المغرب و العشاء بغسل، و إن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد. قلت: و الحائض؟ قال: مثل ذلك سواء ...» (٤) فإن عدم جواز الدم الكرسف لما كان أعم من عدم ثقبه له لزم حمله على صورته الثقب، جمعا بينه و بين ما سبق.

و دعوى: أن ثقب الدم الكرسف من دون أن يجوزه نادر يتعذر حمل الإطلاق عليه عرفا، لغلبيه انتقال الدم منه بعد ظهوره عليه إلى الخرقه المستتفر بها. ممنوعه، لعدم ملازمه الاستثفار لشدته مماسه الخرقه للكرسف، بل قد لا تمسه و إنما تكون فائدتها مجرد التحفظ عن سيلان الدم لو خرج عنه، و ليس هو كالتعصب - الذي أمر به في فرض جواز الدم الكرسف - مستلزما لشدته المماسه، ليندر عدم انتقال الدم منه للخرقه.

بل يأتي عند الكلام في حكم المتوسطه أن انتقال الدم لمجرد مماسه الخرقه للكرسف من دون أن يستند لقوه دفعه لا يوجب الانتقال للكثيره.

هذا، و قد سبق عن ابن أبي عقيل عدم وجوب شيء عليها، ففي محكي كلامه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤، ١٥، ١٢، ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤، ١٥، ١٢، ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

فى كشف اللثام: «يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف لكل صلاتين غسل تجمع بين الظهر و العصر بغسل و بين المغرب و العشاء بغسل، و تفرد الصبح بغسل، و أما إن لم يظهر الدم [على. ظ] الكرسف فلا غسل عليها و لا وضوء».

و قد فهم منها الأكثر أن المراد عدم ظهور الدم على ظاهر الكرسف الراجع لعدم ثقبه له. و كأن الدليل عليه ما تضمن حصر نواقض الوضوء بالأمور المعروفة غير دم الاستحاضه. مضافا إلى عدم التنبيه عليه فيما تضمن نفى الغسل قبل ظهور الدم على الكرسف، كصحيح الحلبي و روايه الجعفى و مفهوم حديث عبد الرحمن التى تقدم الاستدلال بها على نفى الغسل.

لكن لا بد من رفع اليد عما تضمن الحصر بالنصوص المتقدمه الداله على وجوب الوضوء، و كذا النصوص الآتیه الداله على وجوب الوضوء مع الصفرة.

و لعل عدم التعرض له فى نصوص الحصر لعدم عموم الابتلاء به، و اختصاصه بالمرأه فى حاله الاستحاضه التى تعرضت النصوص لتفصيل أحكامها، كما لم يتعرض فى بعض نصوص الحصر للنوم «١».

كما أن النصوص النافیه للغسل بين ما هو ظاهر فى النظر للغسل، و لا نظر له فى نفى غيره، كروايه الجعفى، و ما هو محمول على ذلك بقرينه ما دل على وجوب الوضوء، كحديثى الحلبي و عبد الرحمن. فإن ذلك أقرب عرفا من تنزيل نصوص الوضوء المذكوره على فرض تحقق أحد النواقض، بقرينه الحديثين و نصوص حصر النواقض. بل قوله عليه السلام فى خبر على بن جعفر الآتى: «فلتتوضأ من الصفرة» كالصريح فى ناقضيه الصفرة.

و أضعف من ذلك الاستدلال بصحيح زراره المتقدم، بحمل قوله عليه السلام:

«و إن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد» على غسل النفاس. لأنه - مع جريان ما سبق فيه، و استلزامه عدم حديثه الدم مع عدم جوازه الكرسف و إن ظهر عليه

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٩، ٦، ٤.

و ثقبه- مخالف للظاهر جدا بسبب تنكير الغسل و وصفه بالوحده بعد التعرض لتثليث الأغسال مع جواز الدم الكرسف.

لكن احتمال فى كشف اللثام كون مراد ابن أبى عقيل عدم ظهور الدم على الكرسف أصلا المستلزم للنقاء. و لو تم كان لازمه وجوب تثليث الأغسال فى جميع أقسام الاستحاضه، و انحصر الدليل عليه بإطلاقات التثليث المتقدمه، التى يلزم الخروج عنها بنصوص التفصيل، كما سبق.

و أما ابن الجنييد فقد حكى عنه وجوب الغسل مره واحده مع عدم ثقب الدم الكرسف، فإذا ثقبه وجب عليها ثلاثه أغسال سال أم لم يسأل. و كأنه لموثق سماعه:

«قال: المستحاضه إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين و للفجر غسلا، و إن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مره و الوضوء لكل صلاه، و إن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل. هذا، إن كان دمها عبيطا، و إن كان صفره فعليها الوضوء» (١).

بدعوى: أن مقتضى المقابله بين الشرطيتين كون الثانيه تصريحا بمفهوم الأولى، بحمل عدم الجواز فى الثانيه على عدم الثقب.

و فيه: - مع أنه صرح فى ذيله بالاكتفاء بالوضوء مع الصفره، و لم يعرف عنه التفصيل بين الصفره و الحمره- أن التوفيق بين الشرطيتين كما يكون بحمل عدم الجواز فى الثانيه على عدم الثقب، يكون بحمل الثقب فى الثانيه على الجواز، بل لعل الثاني أظهر- كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره- لأن الثقب لما كان مشعرا بقوه الدم أمكن جعله كناية عن الجواز، أما عدم الجواز فهو لا يشعر بقله الدم، ليصلح للكنايه عن عدم الثقب، بل بضعفه و لو مع تفشيه لظاهر الكرسف، و لا يصلح عرفا للكنايه عن عدم الثقب. إلا أن يراد به عدم الجواز فى تمام الكرسف المستلزم لعدم ثقبه، كما قد يظهر من المحقق الخراسانى قدس سره. لكنه خلاف ظاهر الموثق جدا.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٦.

و لعل ما ذكرنا أقرب مما عن بعض مشايخنا من جعل الثانيه بمنزله الاستثناء من إطلاق الأولى، نظير قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) بعد قوله: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...) «١»، فلا تشمل صورته عدم الثقب، ليقع التدافع بين الشرطيتين و يحتاج لتنزيل إحداهما على الأخرى.

إذ فيه: - مع أن الآيه لا تنهض بذلك بنفسها، بل بإعمال عنايه فيها، أو بضميمه النصوص المفسره لها، على ما سبق في مسأله أجزاء غسل الجنابه عن الوضوء، فحمل الصحيح عليه لا بد أن يكون بضميمه بقية النصوص لا لظهوره بنفسه فيه - أن الجنابه أمر زائد على القيام إلى الصلاه، فيحسن التدرج ببيان حكمها الأثقل بعد بيان حكم القيام الأخف، نظير قولنا: إن جاء زيد لدارك فأعطه درهما، و إن خدمك فيها فأعطه دينارا.

أما في المقام فعدم جواز الدم الكرسف ليس زائدا على ثقبه له لا موضوعا و لا حكما، ليحسن التدرج في بيان حكمه بالنحو المذكور، و الحكم المذكور له هو حكم الثقب بنفسه، على المشهور، كما أن الحكم المذكور للثقب هو حكم أمر زائد عليه، و هو الجواز، فلو لم يكن الثقب في الفقره الاولى كناية عن الزيادة المذكوره - كما ذكرنا - لم يكن البيان عرفيا، بل لعله مستهجن.

و كيف كان، فعلى ما ذكرنا تكون الشرطيه الثانيه مطلقه شامله للثقب و عدمه، فتقيد بالنصوص الداله على عدم وجوب الغسل و وجوب الوضوء مع عدم الثقب، و على ما ذكره بعض مشايخنا تكون صورته عدم الثقب خارجه عن كلتا الشرطيتين، و يرجع فيها للنصوص المذكوره.

نعم، كلا الوجهين مستلزم لعدم استيفاء أحكام المستحاضه في الموثق، بخلاف الوجه المستدل به لابن الجنيدي، بل التعرض في ذيله للوضوء مع الصفره لا يناسب إهماله في الصدر لو كان من أحكام بعض أنواع الدم العبيط.

إلا أن ذلك وحده لا يوجب ظهور الموثق في الوجه المذكور فضلا عن أن يرفع

به اليد عما سبق مما تضمن وجوب الوضوء دون الغسل مع عدم ثقب الكرسف، بل غاية ما يوجب إجمال صدر الموثق أو اضطرابه ولا سيما وأن سماعه قد روى ما يقرب منه هكذا: «و غسل المستحاضه واجب إذا احتشت بالكرسف و جاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلاتين و للفجر غسل، و إن لم يجز الدم الكرسف فعليها [الغسل لكل يوم مره و. في] الوضوء لكل صلاه ...» (١). فلاحظ.

هذا، و قد استدل لابن الجنيدي أيضا بصحيح زراره المتقدم، بدعوى: أن إطلاق وجوب الغسل الواحد مع عدم جواز الدم في ذيله شامل لما إذا لم يثقب الدم الكرسف.

لكنه - مع لزوم تقييده كما سبق - دال على الاكتفاء بالغسل الواحد مع ثقب الكرسف و عدم جواز الدم عنه، و هو لا يلتزم بذلك. و حمل الجواز و عدمه فيه على الثقب و عدمه، بعيد جدا، فضلا عن أن يرفع به اليد عما سبق، نظير ما ذكرناه في الموثق.

بقي شيء، و هو أن المحقق الخراساني قدس سره وافق ابن الجنيدي فيما لو كان الدم أحمر عملا بإطلاق موثق سماعه بعد حمل عدم الجواز فيه على عدم الثقب، و غيره مما يأتي الكلام فيه، و تنزيلا لما دل على الاكتفاء بالوضوء عليه، إما لأن ظهور الموثق و غيره في الحاجة للغسل أقوى من ظهور تلك النصوص في عدم الحاجة له، أو لتنزيل تلك النصوص على الصفرة التي دلت جملة من النصوص على الاكتفاء فيها بالوضوء، كما يأتي.

لكنه يشكل بما سبق من أنه لا مجال لحمل عدم جواز الدم الكرسف في موثق سماعه على عدم ثقبه له، و أما غيره فلم يذكره لينظر في حاله.

نعم، ورد وجوب الغسل الواحد في صحيح زراره و حديث عبد الرحمن المتقدمين. لكن الأول قد أخذ فيه عدم جواز الدم الكرسف، و قد سبق أنه أعم من عدم الثقب، فيقيد بما دل على وجوب الغسل مع عدم الثقب، و الثاني قد أخذ فيه الظهور على الكرسف، و الظاهر منه - كما سبق - الظهور على ظاهره الملازم للثقب،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

فيعدل بمفهومه على عدم وجوب الغسل مع عدم الثقب، و لو فرض ظهوره في مطلق الظهور عليه و لو على باطنه كان كصحيح زراره مقيدا بما دل على عدم وجوب الغسل مع عدم الثقب.

بل ظاهر إناطه وجوب الأغسال الثلاثة فيهما بما إذا كان الدم سائلا و جاز الكرسف عدم وجوبها بدونهما و إن ثقب الكرسف، على خلاف ما ذكره. و أشكل من ذلك ما ذكره من تنزيل ما دل على الاكتفاء بالوضوء على مجرد لزومه و لو مع الغسل.

لوضوح أن ذكر الغسل فيها مع الثقب و الاقتصار على الوضوء مع عدمه كالصريح في عدم وجوب الغسل معه، بل سبق أن بعض النصوص مسوق لبيان عدم الحاجة للغسل لا غير.

و مثله ما ذكره في قوله عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار: «و إن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء» من احتمال كون: «توضأت» بمعنى تطهرت بالغسل لدخول المسجد، بقرينه تكرار ذكر الوضوء بقوله: «وصلت كل صلاة بوضوء». لوضوح اندفاعه بأنه- مع عدم معهوديه التعبير بنظير ذلك- لا يناسب مقابله الوضوء للغسل المذكور في صدر الحديث جدا. و تكرار الوضوء لا يصلح قرينه عليه بعد وروده لبيان وجوبه لكل صلاة لا أصل وجوبه.

و كذا ما ذكره من احتمال تنزيل نصوص الاكتفاء بالوضوء على الصفرة، لأن التفصيل في نصوص نفى الغسل و وجوب الوضوء بين ثقب الكرسف و عدمه كالصريح في أن المعيار فيهما قله الدم بالنحو المذكور لا لونه. بل سبق أن المتيقن من إطلاق الدم أو المنصرف منه هو الحمره- كما اعترف به قدس سرّه- و لا مجال معه لحمل هذه النصوص على خصوص الصفرة. و من هنا كان ما ذكره في الحمره ضعيفا، و المتعين فيها ما عليه المشهور.

و أما الصفرة فله فيها تفصيل تخالف فيه الحمره، حيث قد تضمنت جملة من النصوص وجوب الوضوء لها، كذيل موثق سماعه المتقدم، و صحيح محمد بن مسلم

عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا أرادت الحائض أن تغتسل فلتستدخل قطنه، فإن خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل، وإن لم تر شيئاً فلتغتسل، وإن رأته بعد ذلك [صفرة].»

فى. [يب] فلتوض و لتصل «١»، و صحيحه الآخر: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها. قال: لا تصلى حتى تنقضى أيامها، و إن رأته الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلت «٢»، و فى خبر على بن جعفر: «فإن رأته صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزيها الوضوء عند كل صلاة و تصلى «٣»، و فى خبره الآخر: «قال: ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة و تصلى و لا غسل عليها من صفرة تراها إلا فى أيام طمثها «٤». و غيرها.

نعم، يعارضها فى ذلك صحيح معاوية بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم و اليومين. قال: إذا كان دماً عبيطاً فلا تصلى ذينك اليومين، و إن كان صفرة فلتغتسل عند كل صلاتين «٥»، و صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر ثم طهرت وصلت ثم رأته دماً أو صفرة. قال: إن كانت صفرة فلتغتسل و لتصل و لا تمسك عن الصلاة «٦».

و من هنا فقد جمع قدس سره بين الطائفتين بحمل الأولى على القليلة و الثانية على الكثيره بقربنه المرسل عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: «سألته عن الحبلى قد استبان حبلا ترى ما ترى الحائض من الدم. قال: تلك الهراقة من الدم، إن كان دماً أحمر كثيراً فلا تصلى، و إن كان قليلاً أصفر فليس عليها إلا الوضوء «٧».

لكن المعيار فى القله فى الصفرة ليس هو العيار المتقدم فى الحمرة، بل تحمل على

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٦.

ص: ١٨٠

القله العرفيه التى تشمل المتوسطه، بل بعض أفراد الكثيره بالمعيار المتقدم فى الحمرة، و يختص وجوب تثليث الأغسال فى الصفره بالكثرة العرفيه، لأن المرجع هو العرف فى تحديد العناوين الشرعيه بعد عدم تصدى الشارع لتحديدتها.

هذا، و لا يخفى أن خبر محمد بن مسلم لما كان ضعيفا بالإرسال، و لا جابر له فى المقام، فلا مجال للتعويل عليه فى الجمع بين نصوص الصفره.

و قد ذكر سيدنا المصنف قدس سرّه أن ظاهر التعبير بالصفره فى هذه النصوص إرادته القليله بالمعنى المشهور، لظهوره فى كون الدم لقلته لا- يرى إلا- لونا محضاً بلا- جوهرية له، فلا إطلاق له يشمل النافذ حتى يتكلف للجمع بينه و بين غيره بالحمل على القليل العرفى. و من هنا لا مجال للعمل بما تضمن وجوب الغسل للصفره، لأنه بعد اختصاصه بغير النافذ يكون مهجوراً بمخالفه المشهور، و لا سيما بعد دعوى الإجماع ممن تقدم.

لكنه كما ترى، إذ لا تلازم بين قله الدم بالمعنى المذكور و فقده للجوهرية، بحيث لا يرى إلا لونا محضاً، بل قد يكون دماً عبيطاً بقدر رأس الذباب- كما تضمنته بعض النصوص - كما قد يكون كثيراً رقيقاً، و ليس منشأً صفرتة إلا اختلاطه برطوبات الرحم و غلبتها عليه، و ذلك قد يكون مع نفوذه فى القطنه، بل مع خروجه عنها، بسبب كثرة الرطوبات النازله من الرحم.

بل قد سبق حكم الصفره فى ذيل موثق سماعه مساق الاستثناء من التفصيل المذكور فى صدره، و هو مناسب جداً لتحقيق موضوع التفصيل فيها، فكما كان التفصيل فى نصوص الاكتفاء بالوضوء فى الدم بين الثقب و عدمه ظاهراً فى أن المعيار فى اختلاف الحكم فيه كمّ الدم، لا لونه- كما سبق فى رد المحقق الخراسانى قدس سرّه و اعترف هو قدس سرّه به و غيره- كذلك التفصيل فى الموثق بين الدم و الصفره ظاهر فى أن المعيار فى اختلاف الحكم هو اللون، لا الكمّ.

و أما ما عن بعض مشايخنا من تأييد ذلك.. تاره: بأن التعبير بالصفره دون

الأصفر قد يعطى أن المدار على الكم، إلا أنه لأجل ضعفه كأنه لا يرى منه إلا اللون، لا أن المناط الدم المتصف بأنه أصفر.

و أخرى: بأنه لو كانت العبره باللون لزم عدم تعرض الموثق لحكم قسم من الحمرة، و هو الدم غير الثاقب.

فهو كما ترى، لاندفاع الأول بأن التعبير بالصفرة دون الدم الأصفر إنما يناسب شدة ضعف لون الدم بنحو لا يناسب إطلاق الدم عليه عرفاً، لا قلته، لما عرفت من عدم التلازم بين القله و الصفرة. و الثانى بأن ملازمه الصفرة للقله تستلزم كون الصفرة بحكم الحمرة، و لا تستلزم استيفاء الموثق لأحكام أقسام الحمرة.

نعم، يتم ذلك لو كان المراد بالصفرة فيه الحمرة غير الثاقبه، و لا يظن من أحد احتمالها منه، فضلاً عن استظهاره منه أو حمله عليه.

هذا، و قد حكى عنه دامت إفاداته فى وجه الجمع بين النصوص الواردة فى الصفرة - بعد ما سبق من أن ضعف خبر محمد بن مسلم مانع من كونه شاهد جمع بينها - أن صحيح معاوية بن عمار المتضمن تثليث الأغسال لها لا بد من حمله على الكثيره - بالمعيار المتقدم فى الحمرة - للعلم بعدم زياده الصفرة على الحمرة حكماً، فيكون أخص مطلقاً من الطائفة الأولى المتضمنه الاكتفاء بالوضوء لها، فيخصصها و تختص بسببه بالمتوسطه و القليله.

كما أن صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتضمن وجوب الغسل من دون تقييد بالتثليث حيث لا يمكن شموله للقليله، لعدم زياده الصفرة على الحمرة حكماً أيضاً يكون مختصاً بالمتوسطه و الكثيره، فيكون أعم من وجه من الطائفة الأولى - التى عرفت اختصاصها بغير الكثيره - فينفرد بالكثيره، و تنفرد بالقليله، و يجتمعان فى المتوسطه، فهو يقتضى الغسل لها، و هى تقتضى الوضوء لها.

فإن قلنا بعدم تعارضهما، لأنهما مثبتين لزم البناء فى المتوسطه من الصفرة على الجمع بين الوضوء و الغسل، و إن قلنا بالتعارض بينهما بسبب ظهور الطائفة الأولى

فى نفى الغسل لزم تساقطهما و الرجوع لعموم ما تضمن حكم المتوسطه مما يأتى الكلام فيه. و على كالا التقديرين لا فرق بين الحمرة و الصفرة كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب.

لكن لا يخفى أن ذلك لا يناسب ما ذكره من اختصاص موثق سماعه بالقليله، فإنه لو تم لا يختص به، كما يظهر من كلامه، بل يجرى فى جميع نصوص الصفرة.

و حيثئذ يتعين إهمال صحيحى ابنى عمار و الحجاج المتضمنين وجوب الغسل فيها، إما لما ذكره من عدم زياده الصفرة على الحمرة حكماً، أو لما سبق من سيدنا المصنف قدس سره من سقوطهما بالهجر.

هذا، و حيث عرفت المنع من ذلك فلا مجال للجمع بين نصوص الصفرة بما سبق منه، لعدم وضوح كونه جمعاً عرفياً، فإن مجرد عدم زياده الصفرة على الحمرة حكماً إنما يمنع من البناء على ظاهر الصحيحين و لا يكون قرينه عرفيه على حملهما على ما يناسب حكم الحمرة. و لا سيما مع بعد الحمل المذكور فى نفسه، لأن الأنسب و الأغلب فى الصفرة القله لا الكثره.

بل قد يحملان على الاستحباب، كما يظهر من بعضهم احتمالاه، أو على إرادته الدم الأصفر الذى لا تكون القله أنسب به و أغلب. مضافاً إلى إباء موثق سماعه عن الجمع المذكور، لقوه ظهوره فى خصوصيه الصفرة، و عموم وجوب الوضوء معها لصوره الكثره.

و لعل الأولى أن يقال: التفصيل بين الحمرة و الصفرة فى صحيح معاويه بن عمار المتضمن وجوب الأغسال الثلاثه للصفرة قد ورد فى مقام تمييز الحيض عن الاستحاضه، و هو يناسب كون المراد بالصفرة فيه الإشاره إلى صفه الاستحاضه التى هى عباره عن خفه حمرة الدم فى مقابل شدتها فى الحيض، على ما تقدم عند الكلام فى صفات الحيض، فتعم الدم الخفيف الحمرة.

أما نصوص الوضوء فلم ترد فى هذا المقام، بل مقتضى موثق سماعه أن التفصيل

المذكور في دم الاستحاضه، و هو يناسب كون المراد بالصفرة ما يقابل الدم عرفا، كما هو أيضا مقتضى مقابلتها في صحيح محمد بن مسلم الاول بالدم، و السؤال في الثاني عن حكمها لو رأتها في أيام عاداتها، لأن خفاء وجوب التحيض بها في أيام العاده حتى يحتاج إلى السؤال يناسب عدم صدق الدم عليها حتى يشك في حيضيتها.

و هذا هو الظاهر في خبر محمد بن مسلم أيضا، بل يؤكد التعبير بالأصفر، و هو موهن آخر لجعله شاهد جمع في المقام. كما يوهن صحيح معاويه ما تضمنه من التحيض بالدم في اليومين، حيث لا بد مع ذلك من طرحه أو تخصيصه بمورده و هو الحبل على ما تقدم عند الكلام في أول الحيض.

فلم يبق إلا- صحيح عبد الرحمن بن الحجاج، لأن ظاهر المقابلة فيه بين الصفرة و الدم اتحاده مع نصوص الوضوء للصفرة موضوعا.

نعم، قد يوهنه إطلاق الحكم فيه بوجوب الغسل، لما سبق من عدم زياده الصفرة على الحمرة حكما، و عدم صلوح ذلك عرفا للقرينيه على حمله على خصوص غير القليله. بل يزيد في و هنه عدم التعرض فيه لعدد الغسل الواجب، و أنه مره أو ثلاثا، إذ من البعيد جدا الاتكال في جميع ذلك على وضوح الحال فيه، بل لعله يكشف عن خلل في الحديث أو يوجب الريب فيه بنحو يمنع من الركون إليه، فضلا عن نهوضه بمعارضه نصوص الاكتفاء بالوضوء التي هي أكثر عددا و أظهر دلاله.

و من هنا يقوى الاكتفاء بالوضوء في الصفرة مطلقا إذا كانت بحيث لا يصدق عليها الدم عرفا.

و مجرد مخالفه ذلك لإطلاق الأصحاب غير مانع من العمل بها بعد وضوح اضطرابهم في أحكام الدماء، و لا سيما حكم الصفرة منها على ما تقدم في الحيض، و بعد ظهور حال الكليني في العمل بها كما هو مقتضى إطلاق الصدوق في الفقيه و المقنع، بل يحتمل من غيرهما ممن دأبه الفتوى بمضامين النصوص، حيث لا يبعد كون الخروج عن ذلك ممن خرج في تحرير الفروع عن عبارات النصوص بسبب غفلتهم عن بعض

خصوصياتها. و لا سيما مع عدم وضوح شيوع الكثرة فى الصفره، لتمنع كثره الابتلاء بها عاده عن خفاء حكمها على المشهور و التباس الأمر فيها عليهم. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(١) يظهر من غير واحد المفروغيه عن عدم الاجتراء بالوضوء الواحد لأكثر من فريضة واحده، و هو المتيقن من معاهد دعاوى الإجماع و الشهره المتقدمه على وجوب الوضوء لكل صلاه.

نعم، حكى فى المسالك عن المفيد الاكتفاء بوضوء واحد للظهرين و آخر للعشاءين. و كأنه لما تقدم منه فى تحديد الصوره الأولى من الأمر بتجديد الوضوء فى وقت كل صلاه بحمله على وقتها الوجوبى الذى تشترك فيه الصلاتان. و يظهر من المعتبر أنه فهم ذلك منه، حيث جعل لازم كلامه ما حكاه عنه فى المسالك.

بل لو قيل بمشروعيه غير اليوميه الأدائيه لها فقد يكون مقتضاه جواز الجمع بين أكثر من فريضتين بالوضوء الواحد، فتضم إليها صلاه القضاء و الآيات و غيرها.

لكن لا يبعد كون مراده وقت أداء الصلاه، أو الوقت الفضيلى لها، فيختلف وقت الصلاتين. و لعله لذا استظهر فى الجواهر أنه اشتباه.

و كيف كان، فيشهد لعدم الإجزاء بالوضوء الواحد لأكثر من فريضة قوله عليه السلام فى صحيح معاويه بن عمار: «وصلت كل صلاه بوضوء» «١»، و نحوه حديث زراره «٢»، و مرسله يونس «٣» اللذان تقدم الاستدلال بهما لحكم الاستحاضه القليله و بعض نصوص الصفره المتقدمه.

نعم، عبّر بنظير عبارته المفيد فى صحيح الصحاف، حيث قال عليه السلام: «فلتغتسل ثم تحتشى و تستدفر و تصلى الظهر و العصر ثم لتنظر فإن كان الدم فيما بينها و بين المغرب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه» (١).

و يتعين حمله على مفاد النصوص الأول، لأنها أظهر دلالة منه، فيحمل على وقت الأداء، أو الوقت الفضيلي بلحاظ صاحبه الوقت، دون غيرها.

لكن صدره كالصريح في الاكتفاء بغسل الحيض للظهر و العصر معا بلا حاجة لتجديد الوضوء، و حيث كان أخص من العموم المتقدم لزم تقديمه عليه.

ولا- يبعد التعدى من غسل الحيض لغيره من الأغسال، خصوصا الواجبه، كغسل الجنابه و الاستحاضه الكثيره لو انتقلت إلى القليله، لإلغاء خصوصيه غسل الحيض عرفا. و يناسبه ما يأتي في الاستحاضه الكثيره من ظهور النصوص في الاجتزاء بالغسل للصلاتين، حيث لا يبعد شمول إطلاقه لما إذا انتقلت إلى القليله، بل يبعد جدا الاكتفاء به للصلاه الثانيه مع بقائها على الكثره، و عدم الاكتفاء به مع انتقالها إلى القليله. فلاحظ.

(١) كما صرح به جماعه، و هو مقتضى إطلاق معاهد دعاوى الإجماع و الشهره المتقدمه عدا ما يأتي من الخلاف، بل في التذكره: «لا تجمع المستحاضه بين صلاتين بوضوء واحد عند علمائنا، سواء كانا فرضين أو نفلين».

نعم، قد يظهر من تخصيص معقد إجماع الخلاف بالفرضين جواز الجمع بين الفريضة و النافله بوضوء واحد، بل في المبسوط أنها إذا توضأت للفرض جاز أن تصلى معه ما شاءت من النوافل، و عن المهذب متابعتة.

و المناسب الكلام أولا فيما تقتضيه القاعده الأولى أو الأصل مع قطع النظر عن الأدله الخاصه حيث وقع الكلام بينهم في ذلك، و لأنه ينفع في سائر موارد الشك في الوظيفه اللازمه.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

فاعلم أنه قد يدعى أن مقتضى الأصل عدم الحاجة للوضوء أو الغسل إلا فيما دل الدليل الخاص على اعتباره فيه، لقصور عموم ما دل على اعتبار الطهارة في الصلاة عن ابتناؤه تخصيصاً أو تخصصاً. وهو موقوف إما على عدم كون الاستحاضه حدثاً، أو على عدم كنه المستحاضه مستمره الحدث، بل يرتفع حدثها بالوضوء أو الغسل الأول، ثم يعود عند تجدد التكليف بهما أو بأحدهما، أو على عدم وجوب الطهارة عليها من الحدث المذكور.

إذ على الأول والثالث فوجوب الوضوء أو الغسل عليها ليس لمطهريتهما، ليكون مقتضى عموم اعتبار الطهارة في الصلاة، بل تعبداً، فيحتاج إلى دليل بالخصوص، كما أنه على الثاني حيث يقطع بعد أداء الوظيفة بالطهارة ويشك في ارتفاعها عند احتمال تجدد التكليف بالوظيفة، يكون مقتضى استصحاب الطهارة عدم وجوبها.

لكن الأول خلاف المقطوع به من النص والفتوى، إذ المنساق من الأمر فيهما بالوضوء والغسل إرادته الماهيتين المعهودتين الرافعتين للحدث، فيتفرع تشريعهما على كون الاستحاضه حدثاً ناقضاً للطهارة، كما هو المدعى عليه الإجماع في كلام غير واحد، ويظهر من جملة من كلماتهم المفروغية عنه، وهو المناسب لارتكازيات المشرعه. ومنه يظهر ضعف الثاني، لعدم الفرق ارتكازاً في سبب خروج الدم للحدث بين الحدوث والاستمرار. وكذا الثالث لاستلزامه خروج الوضوء والغسل عن كونهما رافعين للحدث ومطهرين منه، الذي عرفت أنه خلاف المنساق من أدلتها.

بل مقتضى الجمع بين الأمور المذكوره هو البناء على كونهما موجبين لمرتبه من الطهارة بلحاظ تخفيفهما للحدث، لرفعهما للسابق منه عليهما، لا ابتناء عموم اعتبار الطهارة على الانحلال، بلحاظ المرتبه الميسوره منها، فيحتاج عدم وجوب الوضوء للصلاه للدليل المخرج عن العموم المذكور. ولعله إليه يرجع ما ذكره غير واحد من كونهما مبيحين للصلاه، لا رافعين للحدث، ولا موجبين للطهارة، فيراد منه عدم ترتب الرفع والطهارة التامين عليهما. نظير ما تقدم منا في الصوره الثانيه من صور المسلوس والمبطلون.

على أنه لو غرض النظر عن ذلك و التزم بعدم رافعيتهما و عدم مطهريتهما و إنما يجبان تعبدا مع بقاء الحدث على ما هو عليه معهما، فمن الظاهر أن مقتضى عموم اعتبار الطهاره فى الصلاه عدم مشروعيه الصلاه فى حق المستحاضه إلا ما قام الدليل عليه، و حيث كان المتيقن من مشروعيه النافله فى حقها صوره الوضوء لها بدلا عن الطهاره لزم الاقتصار عليه فى الخروج عن العموم المذكور.

إن قلت: بعد أن ثبت تخصيص عموم اعتبار الطهاره فى الصلاه فى حق المستحاضه، لفرض عدم مطهريه الوضوء و الغسل لها، و عدم احتمال سقوط النافله فى حقها، على ما يأتى فى المسأله التاسعه و العشرين إن شاء الله تعالى، فلا مجال للتمسك به لإثبات وجوب الوضوء أو غيره مما يحتمل اعتباره فى النافله.

قلت: هذا إنما يتجه لو كان تخصيص العموم المذكور فى حقها بلسان يقتضى مشروعيه الصلاه الفاقده لها بلا بدل، كما لو قيل: لا- صلاه إلا- بطهور إلا من المستحاضه، و كان وجوب الوضوء أو الغسل فى حقها بدليل آخر غير دليل التخصيص المذكور، حيث يلزم الاقتصار فى اعتبارهما على المتيقن. أما حيث كان دليل التخصيص فى حقها هو دليل مشروعيه الصلاه مع الوظائف، كما فى الفرائض، أو مجملا من هذه الجهه، كما فى النوافل، فالمتيقن منه المشروعيه مع الوظائف و بدونها لا بد من دليل مخرج عن عموم عدم المشروعيه.

و منه يظهر الإشكال فيما ذكره الفقيه الهمدانى قدس سرّه من أن غايه ما يمكن استفادته من النصوص و الفتاوى- بسبب ارتكاز أن تشريع الوضوء و الغسل لرفع الحدث لا لشرطيتهما تعبدا- كون الاستحاضه مؤثره فى حدوث حاله مانعه من الصلاه يرفع منعها الوضوء عند كل صلاه، فمن الجائز أن ترفع الوضوءات الصادره منها تلك الحال حقيقه، فليست الصلاه معها صلاه مع الحدث للضروره، ليقصر على القدر المتيقن من استباحتها له.

وجه الإشكال فيه: أن احتمال عدم الحدث مع الوضوء إن كان لعدم سببيه

الاستحاضه للحدث، فهو خلاف ما اعترف به من ارتكاز رافعيه الوضوء و الغسل المشروعين فى حقها للحدث. و إن كان لارتفاع حدثها و حصول الطهاره التامه لها بالغسل و الوضوء، فهو خلاف فرض استمرارها معهما، لما عرفت من عدم الفرق ارتكازا فى سببىه خروج الدم للحدث بين الحدوث و الاستمرار. فلا مجال للاحتمال المذكور فى نفسه، فضلا عن تنزيل الأدله عليه.

و مثله ما عن بعض مشايخنا من أن المستفاد من النصوص أن المستحاضه متى فعلت ما يجب عليها تكون بحكم الطاهر يجوز لها الإتيان بجميع الغايات المشروطه بالطهاره و إن لم يضطر إليها، و ليست محدثه تستباح لها الصلاه، كى يقتصر منها على المتيقن، بل ظاهر الروايات ارتفاع حدثها إذا أتت بما يجب عليها، نظير ما ذكرناه فى المسلسلوس من ارتفاع حدثه بالوضوء، لعدم ناقضيه خروج البول على النحو غير المتعارف منه. فأدلته مخصصه لعموم الناقضيه، لا لعموم شرطيه الطهاره للصلاه، هذا ما حكى عنه فى المقام.

لكنه يشكك بأنه لما كان الظاهر انحصار دليل كونها بحكم الطاهر بالإجماع لزم الاقتصار فيه على المتيقن، و من الظاهر أن مرجع الشك فى جواز صلاه النافله لها بدون الوضوء مثلا- إلى الشك فى ترتب هذا الحكم من أحكام الطاهر عليها، فلا- مجال للاستدلال عليه بالكبرى المذكوره. على أنه قد أنكر هذه الكبرى بعد ذلك.

و أشكال منه ما ذكره أخيرا من ارتفاع حدثها حقيقه قياسا على ما ذكره فى المسلسلوس، لأن مبنى ما ذكره فى المسلسلوس و هو عدم ناقضيه البول الخارج بالنحو غير المتعارف مما لا مجال للبناء على نظيره فى المقام بعد ما عرفت، و بعد ابتناء الاستحاضه كلها على الاستمرار و عدم الاختيار، و ليست كالبول على نحوين، ليختص أحدهما بكونه سببا للحدث. و لا سيما بعد ما اعترف به فى غير موضع من كلامه من أن الطهاره فى المقام اضطرابيه.

إذ النقص فى الطهاره فى المقام ليس من حيثه سببها، كالتيمم، و الوضوء

الجبرى، بل من حيثيه استمرار سبب الحدث، الراجع إلى اختصاص رافعيه الوضوء و الغسل بالحدث السابق عليهما دون اللاحق لهما، فمرجع كون الطهاره اضطراريه إلى جواز الصلاه مع الحدث المخالف لعموم اعتبار الطهاره فى الصلاه، الذى يلزم الاقتصار فى الخروج منه على المتيقن، لا على عدم ناقضيه الحدث، ليكون تخصيصا لعموم الناقضيه، كما ذكره.

كيف؟! و عموم الناقضيه فى المقام ليس لفظيا، كعموم ناقضيه البول، بل ارتكازيا بلحاظ ما سبق، فإما أن يسلم به فلا يقبل التخصيص، أو ينكر رأسا فلا تكون الطهاره اضطراريه.

على أن لزوم الاقتصار على المتيقن يجرى فى عموم الناقضيه أيضا، فإذا شك فى ناقضيه الاستحاضه بعد مضى مقدار الفريضه على الوضوء كان مقتضى العموم المذكور هو انتقاض الطهاره، و هو المناسب لما اعترف به بعد ذلك من أن مقتضى القاعده لزوم تجديد الوضوء لغير النوافل مما يعتبر فيه الطهاره، كالمس و الطواف.

و من جميع ما تقدم يظهر حال ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه، قال فى مقام الإشكال على الاستدلال هنا بلزوم الاقتصار على المتيقن فى الصلاه مع الحدث:

«الإمكان الخدشه فيه بمنع ثبوت حديثه الاستحاضه من الأدله إلا بمعنى كونه موجبا للوضوء فى الجملة، لا مطلقا، فكون الخارج بعد الوضوء مؤثرا فى المنع على الإطلاق إلا ما خرج بالدليل يحتاج إلى الدليل ... لكن الانصاف أنه لا جرأه على إنكار استفاده حديثه طبيعه الاستحاضه من كلمات الأصحاب».

فإنه يظهر مما تقدم أن إيجاب الاستحاضه للوضوء كاف فى إثبات عموم حديثها بلا حاجه للتشبه بكلمات الأصحاب.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى لزوم الاقتصار على المتيقن فى فعل ما يتوقف على الطهاره فى المقام، فما شك فى مشروعيته يبنى على عدم مشروعيته، و ما علم بمشروعيته و احتمال وجوب الطهاره له يلزم الطهاره له، كما صرح بذلك غير واحد،

بل لعله المفروغ عنه عند بعضهم.

نعم، لو أمكن الإتيان بغير الصلاة مما يتوقف على الطهارة و يفرض جوازه في حق المستحاضه متصلا بوضوء الصلاة من دون أن يستلزم الفصل بين الوضوء و الصلاة، كالمس المأتي به قبل الصلاة أو حالها، لم يبعد جواز الاتيان به بلا حاحه لوضوء مستقل به، لعدم الفرق بين الوضوء المستقل له و الوضوء المأتي به للصلاة في الرافييه للحدث السابق عليه دون اللاحق بسبب استمرار خروج الدم. إلا أن يلتزم بعدم رافعيه الوضوء و أنه واجب تعبدا بدلا عن الطهارة. حيث يمكن اختصاص كل عمل بوضوئه. لكن عرفت أنه مخالف لظاهر الأدله بمعونه المرتكرات.

هذا كله بالنظر إلى القاعده الأوليه، و أما بالنظر للأدله الخاصه فمقتضى عموم النصوص المتقدمه وجوب الوضوء للنوافل كالفرائض، و قد سبق عند الكلام في الفرائض لزوم حمل صحيح الصحاف على ما يناسب ذلك. على أنه لا ظهور له في كونها بحكم الطاهر لو توضأت في أوقات الصلوات ليحترأ بوضوئها للنوافل، بل المتيقن منه وجوب الوضوء لأجل الدخول في الفريضة التي هي صاحبه الوقت، لعدم وضوح شمول قوله عليه السلام: «فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة» لغيرها.

و أما دعوى: انصراف عموم النصوص المذكوره للفرائض المعهوده. فهي مندفعه بأن الانصراف المذكور بدوى لا يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق، فضلا عن العموم. مع أنه لو تم فليس بنحو يوجب ظهور النصوص في الاجتراء بوضوء الفرائض للنوافل، بل غايته قصوره عن إثبات وجوب الوضوء للنوافل، و هو لا يقتضى عدم وجوبه لها بعد ما سبق من أن مقتضى القاعده الأوليه الوجوب.

هذا، و قد يقال: أنه بناء على ما يأتي من بعضهم من عدم وجوب المبادره للصلاة بعد الوضوء يتجه جواز تخلل النافله بينه و بين الفريضة، إذ يبعد جدا مانعيه النافله من الدخول به للفريضة. بل يتجه الإتيان بالنافله مطلقا حتى بعد الفريضة بوضوئها، إذ يبعد أيضا كون الدم الخارج بعد الوضوء غير مبطل له بالنسبه إلى الفريضة و إن

طال الزمن، و مبطلا له بالنسبه إلى النافله.

لكنه يشكل بأن مبنى القول المذكور عدم لزوم تخفيف الحدث مهما أمكن، بل وجوب الوضوء إما تعبدى من دون أن يكون رافعا للحدث أو لاختصاص اغتفار الحدث فى كل صلاه بوقوعها عقيب تخفيفه بالوضوء من دون أن تتخللهما صلاه أخرى من دون نظر إلى مقدار الحدث حينها.

و حينئذ كما لا يكفى الوضوء الواحد عن الفريضتين المتعاقبتين له و إن كان الفصل بينه و بين الثانيه أقل من الفصل بينه و بين الفريضة الواحده المنفصله عنه، كذلك لا يكفى عن الفريضة و النافله، بل يقع للأسبق منهما و تحتاج الثانيه إلى تخفيف الحدث مره أخرى بوضوء آخر.

نعم، قد يدعى الاكتفاء بوضوء الفريضة لنافلتها، إما لما فى الجواهر و غيره من دخولها فى اسمها، أو لفهم الاجتزاء به لها تبعاً، لأنها من شئونها التابعه لها، كالأذان و الإقامة. قال فى الجواهر: «و يؤيده سهوله المله و سماحتها، إذ فى التجديد لكل ركعتين - كما يقتضيه التعميم المتقدم - من المشقه ما لا يخفى».

لكنه يشكل بأن دخول النافله فى اسم الفريضة - مع أنه ليس بنحو يوجب ظهوره فيما يعمها، بل غايته جواز إطلاقه عليه بإرادته الجنس، نظير إطلاق اليوميه على تمام الصلوات الخمس - إنما ينفع لو أخذ فى أدله المقام أسماء الفرائض من ظهر و عصر و غيرهما، أما حيث كان مفادها الوضوء لكل صلاه فلا إشكال فى أن الفريضة فرد من الصلاه مابين لنافلتها و ليستا صلاه واحده.

كما أن فهم الاجتزاء به لها تبعاً ليس من الواضح بحدّ يوجب ظهور الأدله فيما يعمها، و ليست تبعيتها لها كتبعيه الأذان و الإقامة. و لزوم المشقه لا - ينفع فى المستحبات إلا إذا أوجب اليقين و لو لكشفه عن السيره، و هو غير حاصل فى المقام، و لا سيما مع قرب كون المتعارف من المستحاضه ترك النوافل.

و من هنا لا مجال للبناء على الاكتفاء بوضوء الفريضة لنافلتها، فضلا عن غيرها

من النوافل، كما تقدم من المبسوط و عن المذهب. و كأن ما سبق منهما يبتنى على دعوى كون الوضوء للفرائض اليومية موجبا لكون المرأه بحكم الطاهر، فيجوز لها الدخول فى النوافل. و كأنه لاستفادته من صحيح الصحاف، و قد سبق منا المنع من نهوضه به.

مع أنه لو تم لزم جواز الدخول به فى الفرائض الأخرى غير اليوميه، كصلاه القضاء و الآيات، و لم يعرف القول بذلك منهم. بقى فى المقام أمور..

الأول: أن مقتضى ما تضمن أن افتتاح الصلاه التكبير و ختامها التسليم «١» كونهما المعيار فى فريده الفرد من الصلاه و فى وجوب الوضوء فى المقام- كما أشير فى كلام الجواهر المتقدم- و لا يجتزأ بالوضوء الواحد لمجموع النافله الراتبه أو غيرها مما يختص بعنوان كصلاه جعفر، لظهور نصوص المقام فى أن المعيار فى العموم أفراد الصلاه، لا أنواعها.

الثانى: أن مقتضى إطلاق النصوص عدم اعتبار إيقاع الوضوء بداعى الصلاه التى يؤتى بها معه، بل يجزى الوضوء لغايه أخرى إذا عدلت عنها، فلو توضحت الفريضة ثم بدا لها أن تصلى به النافله أجزأها لها و تعيده بعد ذلك للفريضة. بناء على ما تقدم منا فى المسأله الواحده و السبعين من مباحث الوضوء من عدم بطلانه بتخلف غايته.

و أما مثل قوله عليه السلام فى مرسله يونس: «و تتوضأ لكل صلاه» «٢» فاللام فيه إما للاختصاص، أو للتعليل بلحاظ كون الصلاه عله لوجوب الوضوء لبيان شرطيته فيها، لا لبيان شرطيه داعويتها فيه، فلا ينافى إطلاق النصوص الأخر.

الثالث: صرح فى المبسوط و الخلاف و السرائر و الوسيله و جامع المقاصد بوجوب تعقيب الوضوء بالصلاه و عدم الفصل بينهما، مدعيا فى الأخير تصريح جماعه به، و قد استفاد ممن عبر بالوضوء عند كل صلاه، كما فى الشرائع و القواعد.

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٢ من أبواب تكبيره الإحرام، و باب: ١ من أبواب التسليم.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

لكن صرح فى المختلف بعدم وجوب المبادره، و هو المحكى عن مصاييح العلامه الطبائى. و توقف فى المنتهى، و اقتصر فى التذكره على نسبه الأول للمبسوط.

و قد استدل فى المبسوط و الخلاف بأن الواجب عليها الوضوء عند كل صلاه. و أورد عليه فى المختلف بعدم تضمن شىء من النصوص ذلك، بل أطلق فيها الوضوء للصلاه.

لكن الظاهر انصراف الإطلاق لصوره المبادره بقرينه ما تقدم من ارتكاز كونها مستمره الحدث، و أن صلاتها به للضروره، فيلزم الاقتصار على ما لا بد منه، كما نبه له فى المنتهى و جامع المقاصد، بل فى الثانى أن وجوب تجديد الوضوء لكل صلاه يرشد إليه. و لا سيما مع قوله عليه السلام فى صحيح الصحاف: «فلتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه» «١»، و فى خبر على بن جعفر المتقدم فى الصفره: «يجزئها الوضوء عند كل صلاه» «٢» و مع ورود ذلك فى نصوص الغسل.

و أما مثل قوله عليه السلام فى موثق ابن بكير: «فإذا مضى ذلك و هو عشره أيام فعلت ما تفعله المستحاضه ثم صلت فمكثت تصلى بقيه شهرها، ثم ترك الصلاه فى المرأه الثانیه أقل ما ترك امرأه الصلاه» «٣» فلا ظهور له فى التراخى الزمانى، لأن العطف ب «ثم» كثيرا ما يساق بلحاظ الفصل الاعتبارى الذهنى، كما هو الحال فى ذيله، بل لا يبعد كون موضوع الترتيب فيه انتقالها للاستحاضه و استمرارها عليها فى بقيه الشهر، لا لظهاره المستحاضه و الصلاه.

فما فى المنتهى من الاستشهاد به لجواز التراخى بين الوضوء و الصلاه لو لا ضعف سنده لفتحيه ابن بكير فى غير محله، كيف و لازمه ظهوره فى وجوب التراخى لا مجرد جوازه.

و بالجمله: ما سبق كاف فى المنع من إطلاق النصوص الذى ادعاه فى المختلف،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٥.

إذ لو لم يكن دليلا- لوجوب المبادره فلا أقل من إيجابه التوقف فى الإطلاق و الرجوع فى المبادره لما سبق فى تنقيح مقتضى القاعده الذى قد يرجع إليه ما فى الخلاف من الاستدلال أيضا باليقين بالبراءه.

نعم، تكفى المبادره العرفيه، لما هو المعلوم من عدم ابتناء عمل المستحاضه على الخروج عن المتعارف.

(١) لأنها لا- تخرج عن كونها جزءا للصلاه صاحبه الوضوء و إن اختلف محلها، فما دل على الاكتفاء بالوضوء الواحد للصلاه يقتضى الاكتفاء فيها بوضوء صلاتها.

(٢) لأنها و إن كانت مستقله افتتاحها التكبير و ختامها التسليم، إلا أنها على تقدير النقص متممه للصلاه و بدل عن الناقص، فتكون بحكمه فى الاجتزاء له بوضوء صلاته، كالأجزاء المنسيه، و على تقدير الكمال نافله لا يضر بطلانها.

و أما احتمال أن تكون صلاه مستقله من دون أن تكون متممه للصلاه على تقدير النقص، بل مجزيه لا- غير، بمعنى انقلاب التكليف على تقدير النقص من صلاه واحده إلى صلاتين، من دون أن تكون إحداهما متممه للأخرى، نظير ما ورد فى الصلاه من جلوس، من استحباب كون كل ركعتين بدلا عن ركعه من قيام. فهو مخالف لظاهر الأدله جدا. فلتلحظ.

على أنه لو تم فقد يدعى انصراف عموم الوضوء لكل صلاه عنها، و فهم أجزاء وضوء الصلاه الأولى لها منه تبعا، بسبب كونها من لواحقها عرفا، و إن لم تكن جزءا منها شرعا. فتأمل. و العمده ما ذكرناه أولا.

و ما عن بعض مشايخنا من لزوم صحه صلاه الاحتياط على كل تقدير. غير ظاهر الوجه فيما لو كان بطلانها ملازما للاستغناء عنها، نظير ما لو علم الشخص من نفسه أن طهارته لا تستمر أكثر من أربع ركعات، حيث يعلم إجمالا بوقوع صلاه الاحتياط حال الطهاره أو بالاستغناء عنها.

إلا أن يلتزم بتبدل الحكم حال الشك، بحيث تكون صلاة الاحتياط متممه على تقدير النقص و شرطاً على تقدير الكمال، فتبطل الصلاة بطلانها حتى في فرض الكمال. لكن الأدلة لا تساعد عليه، بل هي كالصريحه في خلافه. كما لا تساعد على لزوم إحراز صحتها على كل تقدير في الاجتزاء بها ظاهراً عند الشك في الكمال، وإن كان بطلانها واقعا لا يخل على تقدير الكمال. فلا مخرج عما ذكرنا من الوجه.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره في وجه الاجتزاء لها بوضوء الفريضة من ظهور النص في غير مثل صلاة الاحتياط مما هو من توابع الصلاة، نظير الأجزاء المنسيه.

فإن كان المراد به صحتها في فرض نقص الصلاة، فهو غير بعيد، لما تقدم.

و إن كان المراد به صحتها مطلقاً حتى في فرض كمالها و صيرورتها نافله، أشكل بأن تبعيتها لها لما كانت ظاهريه بلحاظ تنجز احتمال نقص الصلاة لم يتضح ترتب أثرها- و هو الاجتزاء لها بوضوء الفريضة- على تقدير كمال الصلاة و كونها نافله مستقلة، بل المتيقن منه صورته تبعيتها لنقص الصلاة.

و مثله ما عن بعض مشايخنا، من أن مقتضى الاستصحاب نقص الصلاة و عدم الإتيان بالركعه فيحرز به جزئيه صلاة الاحتياط منها، المستلزمه للاجتزاء لها بوضوئها، و صحتها بلا حاجه للتجديد، و حينئذ تصح واقعا حتى على تقدير كمال الصلاة و كونها نافله، لانصراف نصوص تجديد الوضوء لكل صلاة عن الصلاة المحكومه ظاهراً بالصحة حين الإتيان بها.

للاشكال فيه بأن ظاهر أدله صلاة الاحتياط إلغاء استصحاب النقص و عدم الإتيان بالركعه في الصلاة، و تشريع وظيفه أخرى في قبالة، تبتنى على ملاحظه كلا طرفي الشك، لا في طوله تبتنى على إلغاء احتمال الكمال في الصلاة.

مع أن التعبد بصحة صلاة الاحتياط ظاهراً بسبب الاستصحاب المذكور- لو تم- لا يوجب انصراف عموم وجوب تجديد الوضوء للصلاة عنها بنحو يستلزم صحتها واقعا على تقدير انكشاف عدم جزئيتها لتماميه الصلاة. و لذا لا يظن الالتزام

منه و لا من غيره بصحة صلاه المستحاضه لو لم تجدد الوضوء لها لاستصحاب عدم الاستحاضه، لعدم دخل الحكم الظاهري بالحكم الواقعي. و لا أقل من عدم كون الانصراف المذكور بحدّ يوجب ظهور الأدله فى الصحه، بل غايته أن يوجب خروج صلاه الاحتياط فى فرض كونها نافله عن المتيقن من مفاد الأدله، فيرجع فيه للقاعده المقتضيه للبطلان.

و من هنا لا مجال للبناء على صحه صلاه الاحتياط مطلقا، بل المتيقن صحتها فى ظرف الحاجه إليها لنقص الصلاه.

إن قلت: لو شك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، و جب الاحتياط بركعتين من قيام و ركعتين من جلوس، و يكون الجزء إحدى الصلاتين، و الثانيه نافله، و حيث يحتمل كون الجزء هو الثانيه منهما و النافله الأولى، فلو بنى على بطلان النافله لزم تخلل الحدث بين طهارتين مع وحده سبب الطهاره، و هو الوضوء الأول.

قلت: بطلان النافله ليس للحكم حينها بالحدث، لما سبق من كون المستحاضه مستمره الحدث، بل لعدم العفو فيها عن الحدث السابق عليها، و لا محذور فى تخلل صلاه باطله بين جزئى صلاه صحيحه، كما أمكن تخلل صلاه صحيحه بين جزئى صلاه صحيحه.

نعم، قد يشكل ذلك فى المقام بلحاظ منافاته لما سبق من اعتبار المبادره للصلاه بعد الوضوء لأن دليله كما يقتضى المبادره إلى إحداث الصلاه يقتضى عدم الفصل بين أجزاءها بما هو خارج عن المتعارف، فلا يجوز الانشغال فى أثناء الصلاه بما لا يخل بها كقراءه القرآن و الذكر و الدعاء بمقدار كثير معتد به. و من هنا قد يلزم الاحتياط بالإتيان بصلاه الاحتياط، ثم تجديد الوضوء و إعادته الصلاه.

اللهم إلا- أن يقال: مقتضى إطلاق ما دل على الاكتفاء بالوضوء الواحد للصلاه هو الاجترأ بالصلاه على الوجه الذى ينبغى إيقاعها عليه شرعا، و إن استلزم الإخلال بالمبادره، و لزوم المبادره إنما هو فى مقابل الفصل الذى لا يقتضيه تشريع الصلاه،

كالمثال المتقدم. فتأمل جيدا.

بقي الكلام فى حكم إعادة الصلاة.

و هى .. تاره: تشرع مع صحه الصلاة الأولى، كما فى إعادة المنفرد صلاته جماعه.

و أخرى: مع بطلان الصلاة الأولى قطعاً أو تعبداً.

و ثالثه: لاحتمال بطلانها احتياطاً، مع التعبد بصحتها.

أما فى الأولى فلا ينبغى التأمل فى لزوم تجديد الوضوء لها، لأنها فرد من الصلاة مبين للفرد الأول الذى أوقع بالوضوء الأول. و مجرد اتحادهما سنخاً لا يكفى فى الوحده المعتمده فى المقام.

فما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من إمكان منع التجديد بناء على عدم لزوم معاقبه الصلاة لأعمالها، غير ظاهر، حتى على القول بابتداء الإعادة على تبديل الامتثال - الذى هو خلاف التحقيق - لأن تبديل الامتثال إنما يستلزم خروج الفرد الأول عن كونه امتثالاً، لا بطلانه، بحيث يخرج عن كونه صلاة، ليجرى فيه ما يأتى فى الصورتين الأخيرتين. فلاحظ.

و أما فى الأخيرتين فمن الظاهر أن ما تضمن اختصاص كل صلاة بوضوء لا يشمل الباطله، و هى الأولى فى الصوره الثانيه، و المرده بينهما فى الصوره الثالثه، فلا يلزم من الاكتفاء لهما بالوضوء الواحد الجمع به بين صلاتين.

و من هنا يتعين الاكتفاء به بناء على جواز الفصل بين الوضوء و الصلاة.

و دعوى: لزوم التجديد فى مورد الاحتياط الاستحبابى بالإعادة - كما فى الصوره الثالثه - لكون الصلاة المعاده صلاة مستحبه، فيشملها العموم المتقدم. ممنوعه، لعدم كون الاستحباب شرعياً مستلزماً لصحتها مع الأولى، بل عقلياً مع بطلان إحدى الصلاتين فى الواقع و عدم مشروعيتها، لتستقل بوضوء.

أما بناء على عدم جواز الفصل بين الوضوء و الصلاة فلا بد من التجديد فيهما،

و سجود السهو (١) المتصل بالصلاه (٢)، فلا يحتاج فيها إلى تجديد الوضوء أو غيره.

(مسألة ٢٨): حكم المتوسطه - مضافا إلى ما ذكر من الوضوء (٣)،

للفصل بين الوضوء و الصلاه المعاده بالصلاه الأولى، فلا- يجزى للمعاده لتصح في صورته الثانيه، و يتحقق بها الاحتياط في الثالثه.

و دعوى: عدم إخلاله بالموالاه العرفيه المعتبره في المقام. ممنوعه لا تناسب عدم الاجتراء بالوضوء الواحد للصلاتين، بل الظاهر الإخلال بها في كثير من فروض بطلان الصلاه قبل إكمالها.

مسألة ٢٨: حكم الاستحاضه المتوسطه

إشاره

(١) بناء على اعتبار الطهاره فيه، حيث لا يبعد فهم إلحاقه بالصلاه تبعاً، لأنه من لواحقها عرفاً، فيغفل عن التجديد له. و لا سيما و أن دليل الطهاره فيه لو تم لا اطلاق له يقتضى اعتبارها بنحو لا تجزى فيه طهاره صلاته. فتأمل جيداً.

(٢) أما المنفصل عنها بمقدار معتد به فلا تتضح الغفله عن التجديد له. فتأمل.

و الله سبحانه و تعالى العالم.

(٣) أما لغير الفجر المعروف بين الأصحاب، و هو المتيقن من دعاوى الشهره على أحكام المستحاضه، بل في الناصريات و الخلاف دعوى الإجماع عليه، و في الغنيه دعوى الإجماع على أنها تكون بحكم الطاهر معه.

و يستدل له بقوله عليه السّلام في مرسله يونس الطويله: «و كذلك أفتى أبى و سئل عن المستحاضه فقال: إنما ذلك عرق عابر [عائذ] أو ركضه من الشيطان، فلتدع الصلاه أيام أقرائها، ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاه. قيل: و إن سال؟ قال: و إن سال مثل المثعب ...» «١»، و موثق سماعه عنه عليه السّلام: «قال: و غسل المستحاضه واجب إذا احتشت بالكرسف و جاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلاتين، و للفجر غسل، و إن لم

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

يجز الدم الكرسف فعلیها الغسل كل يوم مره و الوضوء لكل صلاه ... « ١ »، و موثقه الآخر: «المستحاضه إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتین و للفجر غسلا، و إن لم یجز الدم الكرسف فعلیها الغسل لكل يوم مره و الوضوء لكل صلاه ... « ٢ ».

و بها ترفع اليد عن ظهور بعض النصوص الآتیة فی الاجتراء بالغسل الواحد، فتحمل على الاجتراء به فی مقابل تثلیث الأغسال، لا فی مقابل ضم الوضوء إلیه.

هذا، و لكن قوه ظهور المرسله فی بیان تمام الوظیفه ملزم إما بحمل العموم فیها على الغسل و الوضوء معا و تنزیلها بقربینه النصوص المصرحه بالجمع بین الصلاتین بغسل واحد، على إرادته الصلاه التي یحضر وقتها الوجوبی و یراد أداؤها، فتشمل الصلاتین معا، و تحمل على الكثيره، كما قد یناسبه قوله: «و إن سال ...» و الحكم فی بقیه السنن بالغسل وقت كل صلاه، أو على الوضوء وحده، بأن یراد بالغسل فیها خصوص غسل الحیض - كما هو الظاهر، و یناسبه الاقتصار على الغسل فی نصوص الكثيره- و تحمل على القلیله، كما یحمل قوله: «و إن سال ...» على التعمیم من حیثیه وجوب الصلاه، لا- من حیثیه الاكتفاء بالوضوء، و على الوجهین لا تشمل المتوسطه.

و أما حملة على خصوص الوضوء بإرادته بیان وجوبه إما وحده أو مع الغسل، لا بیان كونه تمام الوظیفه، فیمكن شموله لتمام أقسام المستحاضه، فبعید جدا و لا سیما مع الاقتصار فیه فی حکم المتحیضه بالتمیز و العدد المتیقن من مورده الكثره على الغسل من دون ذكر للوضوء. و لا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

كما أن موثق سماعه الأول و إن روى كما تقدم فی الكافی و التهذیبین، فیلزم حملة على المتوسطه، إلا انه روى فی الفقیه هكذا: «و إن لم یجز الدم الكرسف فعلیها الوضوء لكل صلاه» فیتعین حملة على القلیله، و تساقط كلتا الروایتین بعد اعتبار طرقهما للتعارض.

و دعوی: أن عدم ثبوت الزیاده فی روایه الفقیه لا یکشف عن عدمها، لیعارض

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حدیث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حدیث: ٦.

روايتها فى غيره. ممنوعه، لظهور حاله فى روايه تمام ما له دخل فى الوظيفه، و إنما قد يتجه فى زياده المضمون المستقل الذى لا دخل له بحكم الواقع المنقول. كما أن تعدد الراوى للزيادة لا يتضح مرجحيته لروايتها، لعدم وضوح مرجحيه الأكثرية، خصوصا فى مثل المقام مما لا يرجع إلى اختلاف الخبرين، بل إلى الاختلاف فى الخبر الواحد، نظير اختلاف النسخ.

و أما موثقه الآخر فالاستدلال به موقوف على أن المراد بعدم جواز الدم الكرسف فيه عدم تعديه منه، و أن المراد بالثقب فى صدره التعدى منه بقرينه ذلك، و قد تقدم فى حكم القليله أنه أقرب من حملة على عدم الثقب بقرينه الصدر، و لا سيما بملاحظه الموثق الأول، بل يصلح لأجل ذلك لتأييد روايه الكافى و التهذيبيين للأول، فيتعاضدان.

إلا أن فى بلوغ ذلك حد الحجية إشكال. و إن كان قريبا، خصوصا مع ظهور انحصار مستند الأصحاب فى وجوب الوضوء بهما، فيكون مؤيدا لهما. بل قد يستقل ما سبق من فتوى الأصحاب المعتضده بدعوى الإجماع ممن عرفت، بالاستدلال على وجوب الوضوء، بنحو يستغنى به عن النصوص. فتأمل جيدا.

و منه يظهر أنه لا مجال للاستدلال عليه بالإجماع لو كان هو الدليل فيما سبق.

بل ينحصر الدليل عليه بعموم النصوص المتقدمه لو تم ما سبق. اللهم إلا أن يخرج عن عمومها، بما تضمن أجزاء الغسل عن الوضوء لحكومته على العموم المذكور حكمه عرفيه.

و دعوى: لزوم تخصيص الإجزاء بنصوص المقام، لأن الجمع فيها بين الغسل و الوضوء لكل صلاه موجب لقوه ظهورها فى العموم للصلاه التى يغتسل لها، و إلا لزم تخصيص فيها بغيرها. مدفوعه بأنه حيث يلزم تعقيب الصلاه للوضوء دون الغسل - كما سيأتى إن شاء الله تعالى - فوجه العموم هو الحاجه للوضوء فى جميع الصلاه، و إن أغنى الغسل عنه فى فرض الفصل بينه و بين الصلاه.

و بعبارة أخرى: بعد البناء على وجوب الموالاة بين الوضوء و الصلاة فإجزاء الغسل عن الوضوء مختص بما إذا لم يفصل بينه و بين الصلاة، لقصور عموم الإجزاء عن غير ذلك، و حيث لم ينبه فى النصوص للموالاة بين الغسل و الصلاة الأولى، كما لا يتوقف قيامه بوظيفته عليها، حسن فيها تعميم وجوب الوضوء لكل صلاة، لأنه مقتضى الاستحاضة الأولى، و إن أجزأ الغسل عنه فى الصلاة الأولى فى فرض عدم الفصل بينهما، لعموم دليل إجزائه عنه.

و دعوى: أن الغالب فى الغسل لصلاة الغداة عدم الفصل بينهما، و معه لا يحسن التعميم المذكور. ممنوعه، لأن الغالب عدم الفصل الكثير بينهما بسبب قصر الوقت، لا بالنحو المعبر فى المقام. على أن الغسل قد لا يكون لصلاة الغداة، كما يأتى إن شاء الله تعالى.

و يؤيد ما ذكرنا إن لم يدل عليه ما تقدم فى القليله من ظهور صحيح الصحاف فى استثناء الصلاة التى يغتسل لها من عموم وجوب الوضوء، لأنه لا يختص بالقليله، بل يعم جميع فروض المستحاضة. مضافا إلى ما يأتى فى الكثيره من الاجتزاء بغسلها عن الوضوء، حيث يقتضى إجزاء غسل المتوسطه بالأولويه.

بل لا يبعد شمول إطلاقه لما إذا انتقلت إلى المتوسطه قبل الشروع فى الغسل. بل يبعد جدا الاكتفاء به للصلاة من دون وضوء مع بقائها على الكثيره، و عدم الاكتفاء به مع انتقالها للمتوسطه، نظير ما تقدم فى القليله.

و من هنا يتعين عدم اختصاص ذلك بصلاة الفجر، بل يجرى فى غيرها لو وقع الغسل لها و لم يفصل بينه و بينها. و لعله لا ينافى كلام من استثنى الغداة، لابتناء استثنائهم لها على فرض إيقاع الغسل لها فى كلامهم.

بل لا يبعد بالنظر إلى صحيح الصحاف و نصوص الاستحاضة الكثيره جواز الجمع بين الفريضةين بالغسل الواحد لو وقع لهما من دون حاجه إلى تجديد الوضوء للثانيه. و لعله الظاهر من الصدوق، حيث حكم بأنها تصلى صلاة الليل و الصبح

بالغسل ثم تصلى بقيه الصلوات بوضوء.

نعم، لو فصلت بينه وبين الصلاة اتجه وجوب الوضوء لها، لقصور دليل الإجزاء عن ذلك، عدا صحيح الصحاف الذى لا يبعد انصرافه إلى صورته التعجيل. ولا يبعد كون ذلك مراد من استثنى الغداء، وابتداء كلامهم على صورته التعجيل والمواالاه.

هذا كله بناء على عموم إجزاء الغسل عن الوضوء، وأما بناء على عدم إجزائه عنه فيتجه البناء على وجوب الوضوء فى المقام، عملاً بعموم ما دل على عدم الإجزاء، وعموم النصوص المتقدمه.

وأما النصوص المقتضيه للإجزاء فى خصوص المقام - كصحيح الصحاف ونصوص المستحاضه الكثيره - فقد سبق منا الاستدلال بها لعموم الإجزاء عند الكلام فيه، فالقول بعدم الإجزاء يبتنى على إهمالها أو تنزيلها عليه. فراجع.

اللهم إلا أن يدعى الاقتصار على موردها وإن بنى على عدم الإجزاء فى غيره، لعموم ما دل على عدمه. فلاحظ.

ثم إنه بما ذكرنا يتضح تيسر الاحتياط بمتابعه المشهور بضم الوضوء للغسل مع التخيير فى تقديم أى منهما لعدم إخلاله بالمواالاه المعبره، لأنه حيث كان المعبر عدم فصل الصلاة عن أحد الأمرين من الغسل أو الوضوء تيسر ذلك بتأخير كل منهما.

و دعوى: أن مقتضى إجزاء الغسل عن الوضوء عدم مشروعيه الوضوء بعده، فيبطل ولا يتيسر الاحتياط به، كما يخل بالمواالاه المعبره بين الغسل والصلاه. وأما تقديمه على الغسل فيستلزم الإخلال بالمواالاه المعبره بينه وبين الصلاة على تقدير وجوبه. بل يتعين فى الاحتياط الغسل أولاً، ثم الفصل بمقدار يخل بالمواالاه المعبره، ثم الوضوء والصلاه من دون فصل.

مدفوعه: بأن إجزاء الغسل عن الوضوء لا يستلزم عدم مشروعيه الوضوء وبطلانه لو جىء به بعده فى الاستحاضه لأن المستحاضه مستمره الحدث، وإن عفى عن الصلاة به. كما أن اعتبار المواالاه بين الوضوء والصلاه لا يمنع من تقديمه على

و على الأحوط تجديد القطنه (١) أو تطهيرها، لكل صلاه- غسل قبل صلاه

الغسل، لإطلاق نصوص المقام المتضمنه للجمع بينهما.

نعم، تقدم فى غسل الحيض أن مقتضى النصوص المتضمنه لعدم الإجزاء هو تقديم الوضوء، و من هنا كان أحوط فى المقام، لأن فيه جمعا بين الأمرين، و إن كان مقتضى إطلاق نصوص المقام التخيير، بل لعل جواز تأخير الوضوء هو المتيقن منها.

فتأمل جيدا.

ثم إن الوجه فيما أشرنا إليه من اعتبار الموالاه بين الوضوء و الصلاه هو ما تقدم فى وجه ذلك فى القليله من انصراف الإطلاق إليها، بضميمه ارتكاز كونها مستمره الحدث، و أن الاكتفاء بالوضوء الواحد للصلاه يبتنى على العفو عما لا يمكن تجنبه من الحدث، فيلزم الاقتصار على ما لا بد منه، دون ما يتيسر تجنبه بالمبادره. فراجع.

و أما عدم وجوب الموالاه بين الغسل و الصلاه الأولى فيأتى الكلام فيه عند الكلام فى وجوب الغسل إن شاء الله تعالى.

هذا، و الكلام فى وجوب الوضوء للنافله و صلاه الاحتياط و غيرهما يظهر مما تقدم فى القليله.

(١) كما هو المذكور فى كلام جملة من الأصحاب، بل ظاهر الناصريات الإجماع عليه، بل عن الإرشاد لفخر الإسلام إجماع المسلمين عليه، و ما تقدم فى القليله من دعاوى الشهره و غيرها جار فيه، بل هو هنا أولى، و لعله لذا حكى عن القاضى ذكره هنا و إن أهمله هناك.

نعم، مما تقدم هناك يظهر أنه لا مجال للاستدلال عليه بالإجماع. و مثله الاستدلال عليه بأنه نجاسه يمكن التحرز عنها فيجب، لأن جميع ما سبق فى رده هناك جار هنا عدا كون الدم فى الباطن، لأن فرض ثقب الدم الكرسف يستلزم خروجه للظاهر لو خرج طرف الكرسف له، كما هو الغالب.

نعم، قد استدل عليه بموثق عبد الرحمن أو صحيحه، و فيه: «فإن ظهر عن

[على خ ل] الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى ... « ١ » و قوله عليه السّلام في خبر الجعفى: «و لا- تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف، فإن ظهر أعادت الغسل و أعادت الكرسف» « ٢ ». و بما يأتى فى الكثيره بضميمه عدم القول بالفرق، كما فى الجواهر.

لكن حديث عبد الرحمن- لو تم ظهوره فى المتوسطه، على ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى- لم يتضمن الأمر بتبديل الكرسف، بل بوضع كرسف آخر بعد الغسل الظاهر فى المفروغيه عن إلقاء الكرسف الأول حين الغسل.

و حينئذ فالاستدلال إن كان بالمفروغيه المذكوره، فلعلها غير ناشئه عن مانعيته شرعا من الصلاه، بل لعدم سهوله الغسل مع إبقائه، لما يستلزم من استنقاعه بمائه و سيلانه منه للبدن الموجب لتنجسه، أو لمانعيته من وصول الماء لبعض البشره.

و كذا لو كان الاستدلال بالأمر بوضع كرسف آخر لقرب أن يكون الوجه فيه الرغبه عن إرجاع الكرسف الأول، لاستقذاره، أو لعدم مانعيته من سيلان الدم مع ثقب الدم له قبل إرجاعه، أو لاستلزام إرجاعه تنجس ظاهر البدن به، حيث لا مجال مع ذلك لدعوى ظهور الأمر المذكور فى المانعيه من الصلاه، كى يتجه ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من التعدى عن مورده و هو الصلاه التى يغتسل لها لسائر صلوات اليوم، لعدم الفرق ارتكازا فى المانعيه المذكوره.

و أما الجواب عنه- كما عن بعض مشايخنا- بظهوره فى ضم كرسف جديد للكرسف الأول، لا تبديله به. فهو بعيد جدا، لبعده إبقاء الكرسف حين الغسل.

و أما خبر الجعفى فهو- مع الغض عن سنده- لم يتضمن الأمر بتبديل الكرسف، بل بإعادته، فإن حمل على العهد- كما لعله مقتضى التركيب اللفظى بدوا- كان نصا فى عدم التبديل، و إن حمل على الجنس كان عدم التبديل مقتضى إطلاقه. غايه الأمر أنه يبعد إرجاع الكرسف الأول لما سبق، لا لمانعيته شرعا من الصلاه. و إن كان

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٠.

الاستدلال بظهوره في المفروغيه عن إلقاء الكرسف حين الغسل، فيظهر حاله مما تقدم.

و أما ما ورد في الكثيره فلو تم يتوقف الاستدلال به في المتوسطه على الإجماع على عدم الفصل، و هو غير ثابت، و لا يكفي فيه مجرد عدم الفصل، فضلا عن عدم ثبوته.

نعم، لو استفيد منه كون التبديل لمانعيه نجاسه القطنه بالدم من الصلاه اتجه التعدى فيه للمتوسطه، لإلغاء خصوصيه الكثيره عرفا في ذلك من دون حاجه للإجماع على عدم الفصل. لكنه غير ظاهر على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

و من هنا يشكل وجوب تبديل القطنه، بل بعض ما تقدم في الاستدلال لعدم وجوبه في القليله شامل للمتوسطه أو صريح فيها، فراجع.

هذا، و قد سبق من جماعه في القليله القول بوجوب تبديل الخرقه، و قد ذكره هنا أيضا كما ذكره جمله ممن لم يذكره هناك، و قد نسبه في كشف اللثام للأكثر. و لم يذكره جماعه. و لعله لأنه خلاف فرض عدم تجاوز الدم من القطنه في المتوسطه، إذ لازمه عدم تنجس الخرقه، و لا- وجه معه لتبديلها، كما تقدم نظيره في القليله. اللهم إلا- أن يفرض تنجسها بالرطوبه التي قد تصاحب الدم. أو يدعى أن تعدى الدم عن الكرسف للخرقه إنما يخرج الدم عن التوسط للكثرة إذا كان مقتضى اندفاع الدم دون ما إذا كان لمجرد المماسه، على ما لعله يأتي الكلام فيه.

و كيف كان، فيظهر الحال في وجهه مما تقدم في القليله.

نعم، لو تم فقد ينافيه ما قد يظهر من بعض نصوص الكثيره من الجمع بين الصلاتين بالتعصب قبلهما، على ما يأتي الكلام فيه، لاستلزامه العفو هنا بالأولويه.

اللهم إلا أن يحتمل العفو هناك للضروره بلحاظ لزوم التعجيل بالصلاه أو استلزام حل العصابه شده سيلان الدم، فلا يتعدى منه للمقام.

و أما وجوب تطهير الفرج لو تنجس بالدم فهو بيتنى على عدم العفو عن قليل دم الاستحاضه أو يتوقف أو كثره الدم أو اختلاطه بغيره من الرطوبات. بل لو بنى على عموم وجوب إبدال القطنه لم يبعد عموم وجوب تطهير الفرج للأولويه العرفيه.

و قد تقدم فى القليله ما له نفع فى المقام. فراجع.

(١) يعنى: و لا- تحتاج إلى غسل آخر، كما جرى عليه جمهور الأصحاب و ادعى عليه الإجماع فى الناصريات و الخلاف، كما ادعى فى الغنيه الإجماع على أنها إذا فعلته مع بقيه الوظائف كانت بحكم الطاهر.

لكن نسب للأكثر فى التذكرة و جامع المقاصد، و للمشهور فى المختلف و الروض و محكى الذكري و غيرها، فى قبال ما تقدم فى القليله عن ابن أبى عقيل و ابن الجنيد من اشتراك المتوسطه و الكثيره فى الأغسال الثلاثه، و اختاره فى المعتبر و المنتهى و الحبل المتين و المدارك حاكيا عن شيخه المعاصر الذى هو الأردبيلي على الظاهر.

و يستدل للمشهور- مضافا إلى موثقى سماعه المتقدمين عند الاستدلال لوجوب الوضوء لو تم ما سبق من تعاضدهما- صحيح زواره: «قلت له: النفساء متى تصلى؟

فقال: تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين، فإن انقطع الدم و إلا اغتسلت و احتشت و استتفرت [و استدفرت] و صلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداه بغسل و الظهر و العصر بغسل و المغرب و العشاء بغسل، و إن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد. قلت: و الحائض؟ قال: مثل ذلك سواء» (١).

و لا- مجال لما فى المعتبر و غيره من الطعن فيه بالإضمار مع ما هو المعلوم من حال زواره من أنه لا يستفتى عن غير الإمام، و ما هو ظاهر حال كتب الحديث من الاقتصار على أحاديثهم عليهم السلام، و ما فى التهذيب من روايته عن أبى عبد الله عليه السلام عند ذكره، و عن أبى جعفر فى مقام الاستدلال به، كما فى الطبعه الحديثه. و مثله الطعن فى موثق سماعه بضعف السند.

نعم، لا بدّ من حملهما و غيرهما على صوره الثقب جمعا مع ما تضمن الاكتفاء

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

بالوضوء مع عدم الثقب، كما تقدم فى القليله. و تقدم أيضا أنه لا مجال لاحتمال كون المراد بالغسل فى الصحيح غسل النفس ليخرج عما نحن فيه. فراجع. حيث قد تقدم هناك ما له نفع فى المقام.

و بذلك ترفع اليد عن إطلاق ما تضمن وجوب الأغسال الثلاثه للمستحاضه مما تقدم فى القليله التعرض له. و كذا إطلاق ما تضمن وجوبها مع الثقب، كصحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام و فيه: «فإذا جازت أيامها و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء غسلا تؤخر هذه و تعجل هذه، و تغتسل للصبح و تحتشى و تستنفر ... و إن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلاه بوضوء ...» (١). فيحمل على صورته السيلان من الكرسف.

و دعوى: أن لازم ذلك إسقاط موضوعيه الثقب الذى تضمنه الصحيح، حيث لا- يكون تثليث الأغسال تابعا له، بل لأمر زائد عليه، و ليس هو من تقييد الموضوع ببعض أفراده.

مدفوعه بأن الموضوع هو الدم الثاقب و من الظاهر أن السائل من أفراده، بل هو أظهرها و أغلبها، فلا بعد فى الحمل عليه. و لا سيما مع مناسبه للأمر بالاستنفار الظاهر فى الحاجه إليه تحفظا من سيلان الدم.

مضافا إلى ظهور جملة من النصوص فى أن الأغسال الثلاثه منوطه بكثرة الدم و سيلانه، كقول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيح الصحاف: «و إن كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقا فإن عليها أن تغتسل فى كل يوم و ليله ثلاثه مرات» (٢)، و فى موثق عبد الرحمن أو صحيحه: «فإن ظهر عن [على. يب] [على] الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى، فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاه إلى الصلاه ...» (٣)، و فى صحيح أبى بصير: «فإذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

صبيبا اغتسلت و استثفرت و احتشت بالكرسف فى وقت كل صلاه» (١)، و فى صحيح يونس بن يعقوب: «ثم تستظهر بعشره أيام، فإن رأت دما صبيبا فلتغتسل فى وقت كل صلاه» (٢) و نحوه صحيحه الآخر فى النفساء (٣).

و ما تقدم من قوله فى أحد موثقى سماعه: «و غسل المستحاضه واجب إذا احتشت بالكرسف و جاز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل صلاتين و للفجر غسل» (٤).

كما قد يؤيد مفادها قول أبى جعفر عليه السلام فى صحيح الحلبي: «تغتسل المرأه الدميه بين كل صلاتين» (٥)، و فى صحيح محمد بن مسلم: «ثم تمسك قطنه فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل» (٦).

حيث لا- مجال مع هذه النصوص الكثيره لتعميم تثليث الأغسال لجميع موارد ثقب الدم الكرسف و لو مع عدم سيلانه. و من ذلك يظهر أنه لا مجال لما فى المعتبر و غيره مما تقدم من التعويل على صحيح معاويه بن عمار فى التعميم، و إهمال نصوص الغسل الواحد لضعفها بالإضمار و بكون بعض الرواه واقفيا.

نعم، قد يبعد الجمع المذكور أن نصوص المستحاضه على كثرتها لم تتضمن الأقسام الثلاثه لها، بل هى بين مطلق حاكم بتثليث الأغسال- كالنصوص المتقدمه فى القليله- و مختص بالكثيره- كبعض هذه النصوص المتقدمه- و مفصل بين جواز الدم و عدمه، أو بين الثقب و عدمه، أو بين الثقب و عدم الجواز- كأحد موثقى سماعه- على اختلافها فى حكم القسمين، للترديد فيها بين الغسل الواحد و الأغسال الثلاثه، أو بين الأغسال الثلاثه و الوضوء أو بين الوضوء و الغسل.

لكن ذلك- كبعض الاختلافات الأخرى فى النصوص- راجع إلى اضطراب

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤.

النصوص و مقرب لاحتمال احتفافها حين الصدور بقرائن تناسب الأحكام التي تضمنتها، و لا يوجب استبعاد الجمع المذكور بعد انحصار رفع التنافي به عرفا و جريه على القواعد المقرره فى الجمع بين العام و الخاص، لوضوح صراحه بعض نصوص الاكتفاء بالوضوء فيما لا- يثقب الكرسف، كصراحه جملة من نصوص التثليث فيما يسيل عنه، و صراحه بعض النصوص فى الاكتفاء بالغسل الواحد فى بعض صور المستحاضه.

فلا- بد من تنزيل الأخيره على ما لا ينافى الطائفتين الأوليين بالحمل على الثقب من دون سيلان، و لا سيما مع صراحه نصوص الاكتفاء بالوضوء فى عدم الاكتفاء به مع الثقب، و قوه ظهور جملة من نصوص تثليث الأغسال فى توقفه على السيلان.

فتنزل المطلقات الأخر على ما يناسب ذلك، و إلا لزم إهمال بعض طوائف النصوص و طرحها و لا مجال له مع إمكان الجمع المذكور.

و يؤيد هذا الجمع جرى جمهور الأصحاب عليه على اختلاف طبقاتهم، و فيهم مثل الصدوق أو الصدوقين اللذين يكثر منهما الفتوى بمضامين الأخبار من دون تصرف فيها، فإن عدم خروجهم عن مقتضى الجمع المذكور مع عدم مطابقه نص له بتمامه مقرب لوضوح مقتضاه عندهم و لو لقرائن خارجيه، و إلا- فما أكثر ما خرجوا عن مقتضى الجمع العرفى فى موارد يكون فيها أظهر و أيسر منه فى المقام.

و لم يخرج من خرج عنه فى المقام إلا لشبهات ظاهره الضعف كما يظهر مما سبق فى مناقشه ما ذكره.

على أن بعض النصوص قد يظهر منها تثليث الأقسام و إن لم تنهض بتحديد تمام أحكامها، كحديث عبد الرحمن المتقدم قريبا، لقرب أن يكون المراد بالظهور على الكرسف فيه نفوذه و ثقبه، فيكون اشتراط الغسل فيه بالظهور دليلا- على عدم وجوبه فى القليله- كما تقدم عند الكلام فيها- كما أن اشتراط التثليث فيه بالسيلان زائدا على الظهور دليل لعدم تعدد الغسل بدونه، كما هو حكم المتوسطه. و قد أطلنا الكلام فى

ذلك لتقريب الجمع المذكور و تأييده، و إن استغنى عن جميع ذلك بمطابقته للقواعد العامه فى الجمع بين الأدله.

نعم، قد يقال: مقتضى إطلاق حديث عبد الرحمن المتقدم وجوب الغسل كلما ظهر الدم على الكرسف، كما هو مقتضى إطلاق قول أبى جعفر عليه السلام فى حديث زراره:

«و تصلى كل صلاه بوضوء ما لم ينفذ [يتقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت و صلت» «١»، و فى خبر الجعفى: «و لا تزال تصلى بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف، فإذا ظهر أعادت الغسل و أعادت الكرسف» «٢»، و فى صحيح الحلبي: «ثم تصلى حتى يخرج الدم من وراء الثوب» «٣» بناء على تنزيله على ما يناسب نصوص المقام من كون المعيار على النفوذ من الكرسف.

و حينئذ يكون مقتضى الجمع بين هذه النصوص و نصوص تثليث الأغسال مع سيلان الدم من الكرسف أن الاكتفاء بالأغسال الثلاثه للتخفيف عن المستحاضه و الإرفاق بها، لأن مقتضى إطلاق هذه النصوص عدم الاكتفاء بها لو تخلل ثقب الدم للكرسف بين الصلاتين اللتين تجمع بينهما.

وفيه- مع أنه لم يحك القول بذلك عن أحد من الأصحاب، و أنه لا- يبعد إباء بعض نصوص التثليث عن كونه تخفيفا عما تقتضيه القاعده و ظهورها فى كون السيلان سببا فى زياده الغسل:- أن ذلك لا يناسب إناطه التخفيف بالسيلان، حيث يلزم بناء على ذلك الاكتفاء فيه بما إذا لم يجبس الدم الكرسف عن الظهور و إن لم يسل.

كما لا يناسب نصوص الغسل الواحد فى اليوم، حيث لا يبقى لخصوصيه اليوم مورد حينئذ، كما لا يخفى.

و من هنا يتعين حمل النصوص المتقدمه على مجرد بيان الحاجه للغسل مع ظهور الدم على الكرسف فى قبال الاكتفاء بالوضوء بعد غسل الحيض، و الرجوع فى مقدار الغسل إلى نصوص المقام المتضمنه للاكتفاء بالغسل الواحد فى اليوم. كما جرى عليه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٢.

جمهور الأصحاب رضى الله عنهم.

هذا، و فى خبر ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: المستحاضه إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت و احتشت كرسفها و تنظر فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها و توضأت و صلت» (١)، و ظاهره عدم وجوب الغسل و الاكتفاء بالوضوء هنا. و حمل الظهور فيه على الظهور فى جانب الكرسف من جهة الفرج المقابل لعدم ظهوره أصلا لانقطاع الدم- مع أنه لا يناسب كون موضوعه المستحاضه- مخالف الأمر بزياده الكرسف المنساق منه كونه لتجنب سيلان الدم بعد استيعابه للكرسف الأول. اللهم إلا أن يحمل على إبدال الكرسف بأكبر منه. على أنه لا مجال للخروج به عما سبق بعد ضعف سنده و هجر الأصحاب له.

بقى فى المقام أمور..

الأول: المعيار فى السيلان الذى يعتبر عدمه فى المتوسطه و وجوده فى الكثيره هو عبور الدم عن الكرسف

أنه قد أشرنا فى المسأله الخامسه و العشرين عند الكلام فى تحديد المتوسطه و الكثيره إلى أن المعيار فى السيلان الذى يعتبر عدمه فى المتوسطه و وجوده فى الكثيره هو عبور الدم عن الكرسف و لو إلى الخرقه التى يتعصب بها.

إلا أنه لا يبعد لزوم كون العبور المذكور لقوه دفع الدم بنحو لا يمنعه الكرسف، و لا يكفى مجرد تلمخ الخرقه به بسبب مماسستها للكرسف من دون أن يستند لقوه دفع الدم، نظير تلمخ اليد به بمس الكرسف، لظهور النصوص المتقدمه فى أن المعيار فى الفرق بين الصورتين كثره الدم و قوه دفعه.

و ذلك صالح لحمل إطلاق الجواز فى بعضها على ما يناسب ذلك لو لم يكن هو المنصرف منه. و منه يتضح أنه لا مجال لما ذكره بعضهم من أن المتوسطه نادره الوقوع، و قد سبق التنبيه على ذلك عند الكلام فى الاكتفاء بالوضوء للقليله.

الثانى: كما صرح الأصحاب رضى الله عنهم فى المقام بوجوب غسل واحد لليوم صرحوا بكونه قبل صلاه الصبح.

و هو داخل فى معقد الإجماعات السابقه و بها استدل عليه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٣.

غير واحد فعن شرح المفاتيح: «و أما كون الغسل لصلاه الغداه فلعدم قائل بالفصل، إذ لم يقل أحد بأن المتوسطه عليها غسل واحد و ليس لخصوص صلاه الصبح ... بل ربما كان بديهي المذهب أنه لو كان غسل واحد فموضعه صلاه الصبح». لكنه يشكل بعدم وضوح كونه إجماعا تعبديا بعد قرب استنادهم لبعض الوجوه الاجتهاديه.

و من هنا فقد يستدل عليه بظهور النصوص فيه، بتقريب أن المنصرف من موثقي سماعه كون الغسل لأجل الصلاه لكونه دخيلا فيها بنفسه أو بلحاظ أثره، و هو الطهاره، كسائر موارد اعتبار الغسل، لا لوجوبه نفسيا، و لا غيريا بلحاظ خصوصيه الوقت، بأن يكون الشرط فى الصلاه وقوعها فى يوم يغتسل فيه، لا أن الغسل دخيلا رأسا، بل ما ذكرنا هو الظاهر من قوله فى صحيح زراره: «و إن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد».

كما أن المنصرف من الموثقين و مقتضى إطلاق الصحيح كونه شرطا فى تمام صلوات اليوم، و ذلك يقتضى تقديمه عليها بتمامها- بتقديمه على أولها، و هى صلاه الصبح- بعد ما هو المعلوم و المنصرف من إطلاق النصوص من كون شرطيته من باب الشرط المتقدم لو كان الشرط هو الغسل بنفسه، أو المقارن لو كان الشرط هو الطهاره المسببه عنه.

و دعوى: أن هذا إنما يقتضى عدم الاجزاء بالغسل فى أثناء اليوم لصلواته السابقه عليه، و لا يمنع من الاكتفاء بالغسل الواحد للصلوات الخمس و تقديمه عليها و لو من يومين، فلو استحيزت المرأه بعد الظهر بالمتوسطه فاغتسلت اجترأت بغلسها لصلاه صبح اليوم الثانى.

مدفوعه بأن ذلك و إن كان مقتضى إطلاق صحيح زراره، حيث لم يتضمن إلا أن ما يجب له الأغسال الثلاثه مع الكثيره يجزى له الغسل الواحد مع المتوسطه، إلا- أنه لا بد من الخروج عنه بموثقى سماعه الظاهرين فى اختصاص كل يوم بغسل لصلواته، المستلزم لوجوب تقديمه على تمام صلواته بالتقريب المتقدم، و لا مجال للتشكيك فى

حجيتهما بما تقدم عند الكلام فى الوضوء، فإن ذلك قد يتجه لو لم يثبت حكم المتوسطه بدليل آخر، أما حيث ثبت حكمها بصحيح زراره فالظاهر صلوحه عرفا للقرينيه على بيان المراد منهما، فيكونان حجه و لو بلحاظ تعاضدهما.

و لذا كان الظاهر الاجتراء بالغسل الواحد لتمام صلوات اليوم و إن لم تكن من الفرائض الخمس، مع قصور صحيح زراره عن ذلك. فتأمل.

إن قلت: اختصاص كل يوم بغسل إنما يقتضى تقديمه على تمام صلواته لو استفيد منه شرطيته لتمام صلواته، كما لعله مقتضى الجمود على عبارته، أما لو استفيد منه استمرار أثر الغسل بمقدار اليوم، كما لعله الأنسب عرفا، فهو يقتضى الاكتفاء بالغسل لتمام دوره و لو بالتلفيق من يومين، كما ذكرنا.

قلت: لازم ذلك جواز إيقاع أكثر من خمس فرائض بغسل واحد، فلو اغتسلت آخر النهار للظهيرين جاز لها أن تصلى به الظهرين من اليوم الثانى أول الزوال، و هو مخالف لصحيح زراره، لظهوره فى عدم أجزاء الغسل الواحد فى المتوسطه عما لا تجزى عنه الأغسال الثلاثه من الفرائض فى الكثير.

إن قلت: لا مانع من البناء على أثر الغسل فى الفرض قبل إكمال دوره اليوم و إن لم يصح إيقاع الفريضة به تعبدا، لصحيح زراره، و تكون فائدته جواز إيقاع غير الفرائض من الصلوات به.

قلت: بعد أن لم يكن ذلك أمرا ارتكازيا، بل تعبديا محضا، فليس هو بأقرب من الجمود على ظهور الموثقين فى اختصاص كل يوم بغسله، لشرطيته لتمام صلواته، المستلزم لعدم بقاء أثر غسل اليوم السابق لليوم اللاحق، فلا يصح إيقاع الفريضة و لا غيرها به و إن لم تتم دوره اليوم عليه.

و من هنا كان ما ذكره الأصحاب رضى الله عنهم هو المتيقن من مجموع النصوص، فيقتصر عليه. و لا سيما مع تأيده بالرضوى: «و إن ثقب الدم الكرسف و لم يسلم

صلت صلاة الليل و الغداه بغسل واحد و سائر الصلوات بوضوء» (١) الذى قد أفتى بمضمونه، بل بعبارته الصدوقان. و مع مطابقتها للاحتياط، لأنه لو فرض كفايه الغسل الواقع فى أثناء النهار لصلاه الغداه لليوم الثانى فلا يمنع من مشروعيه الغسل لها لاستمرار الحدث. فتأمل.

هذا، و يأتى إن شاء الله تعالى فى المسأله الثلاثين الكلام فى حكم ما لو لم تغتسل للصبح لنوم أو نسيان أو جهل أو عصيان أو لتجدد المتوسطه بعد صلاته.

ثم إنه بعد أن كان مقتضى الجمع بين النصوص إيقاع الغسل لصلاه الصبح فمقتضاها إيقاعه بعد الفجر، لظهور قوله عليه السلام فى موثقى سماعه: «فعلينا الغسل لكل يوم مره» فى تجديد التكليف به بتجدد اليوم و إجزائه لتمام دوره المقتضى لإيقاع صلوات الليل به حتى النافله فى السحر. و هو مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب. لكن فى الحدائق: «صرح غير واحد من الأصحاب بأنه لو أرادت ذات الدم المتوسط و الكثير التهجد فى الليل قدمت الغسل على الفجر و اكتفت به. قال فى الذخيريه بعد نقل الحكم المذكور: «و لا أعلم فيه خلافا بينهم، و لم أطلع على نص دال عليه».

أقول: أما فى الكثيره فيأتى فى أواخر المسأله التاسعه و العشرين نقله عن جماعه كثيره و ظهور دعوى الإجماع عليه من بعضهم.

و أما فى المتوسطه فلم أعثر على مصرح به سوى الصدوق فى الفقيه و المقنع و محتمل الهدايه - حاكيا له فى ظاهر الأول عن رساله والده - و الشهيد الثانى فى الروض، و لعله مقتضى إطلاق الدروس و جامع المقاصد. و نبه فى الحدائق على انحصار الدليل عليه بالرضوى المتقدم، الذى لا مجال للتعويل عليه، كما تكرر منا فى نظائر المقام. و من هنا لا مجال للخروج عما سبق.

هذا، و فى الجواهر: «ظاهره يقضى بكون الحكم بذلك - أى الغسل لصلاه الليل و الغداه - فى جميع الليالى. و كأنه مقطوع بعدمه، لما استعرفه فيما يأتى إن شاء الله

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

أن المستحاضه متى فعلت ما يجب عليها من الأفعال كانت بحكم الطاهر فلا إشكال حينئذ في استباحتها صلاه الليل في الليله الثانيه بالوضوء مجردا. و تنزيله على أول ليله خاصه واضح الفساد. فيتعين حملها حينئذ على إرادته الرخصه من الأمر لها في تقديم الغسل على الفجر بمقدار الليل، لكونه في مقام توهم الحظر. و يؤيده ما يأتي من ظهور كلام من تعرض لجواز تقديمها الغسل في الرخصه دون الشرطيه في صحه صلاه الليل. أو أنه يحمل على الندب، أو غير ذلك».

لكنه كما ترى يأباه الرضوى و كلماتهم التي هي مشابهه له في اللسان. و أما ما ذكره من أن المستحاضه إذا قامت بوظائفها كانت بحكم الطاهر فهو- لم تم- لا ينافي ذلك، لأن مقتضى الرضوى و كلماتهم كون التقديم من جملة الوظائف. فالعمده ما ذكرنا من عدم حجيه الرضوى.

الثالث: مقتضى إطلاق النصوص الاكتفاء في المتوسطه بعدم سيلان الدم لتبديل الكرسف قبل سيلان الدم منه

و إن كان بحيث لو بقى لسال منه، و لا دليل على لزوم إبقاء الكرسف مده طويله أو وحدته في تمام اليوم.

كما لا يبعد البناء على ذلك في عدم الثقب المعتبر في القليله، لإطلاق النصوص أيضا. و لا سيما مع قوله عليه السلام في صحيح الصحاف: «و إن طرحت الكرسف عنها و لم يسال الدم فلتتوضأ و لتصل، و لا غسل عليها» (١)، لقوه ظهوره في تعرض المرأه لتبديل الكرسف في أثناء النهار.

الرابع: مقتضى اقتصار الأصحاب رضى الله عنهم في تعيين أحكام المستحاضه على حال الدم مع الكرسف أنه لا عبره بسيلانه مع عدم وضع الكرسف،

و إن كان قد ينزل كلامهم على كون ذكر الكرسف لتحديد حال الدم، فإن كان بحيث لا يثقب الكرسف كانت الاستحاضه قليله، و إن كان بحيث يثقبه من دون سيلان كانت متوسطه، و إن كان بحيث يثقبه و يسيل منه كانت كثيره و إن لم يوضع الكرسف فعلا.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

و كيف كان، فلازم كلامهم عدم الأثر لسيلان الدم من دون كرسف إذا كان بحيث لا يسيل معه. و هو مخالف لقوله عليه السلام في صحيح الصحاف: «فإن كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه ما لم تطرح الكرسف عنها، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم و جب عليها الغسل ...» (١).

و من هنا لا يبعد البناء على وجوب الغسل حينئذ عملا بالصحيح. و مجرد عدم تعرض الأصحاب لذلك و ظهور مساق كلامهم في خلافه لا يتضح كونه موهنا له بحيث يسقطه عن الحجية. فتأمل جيدا.

الخامس: مقتضى إطلاق النصوص عدم لزوم المبادره إلى الصلاه الأولى بعد الغسل. و لا مجال لإعمال قرينه الاضطرار المتقدمه في وجه لزوم المبادره من الوضوء للصلاه، و الآتيه في الكثيره في وجه لزوم المبادره إليها من الأغسال. للفرق بكون الغسل في المتوسطه شرطا في تمام صلوات اليوم، و ظهور تعذر المبادره لأكثرها مانع من انصراف الإطلاق للمبادره فيما يمكن المبادره إليه منها الذي هو الفرد النادر. كما يفترقان بظهور خصوص بعض الأدله فيهما في لزوم المبادره، بخلاف المقام.

و لا مجال مع ذلك لما يظهر من بعض كلماتهم من كون الكلام في الجميع على نحو واحد.

نعم، سبق اعتبار المبادره في أجزاء الغسل عن الوضوء للصلاه المذكوره، فمع عدمها لا يجزى عن الوضوء لها و إن لم يجب إعادته. و منه يظهر جواز الوضوء بعده و إن أخل بالمبادره.

مسألة ٢٩: حكم الاستحاضه الكثيره

إشاره

(١) كما في المراسم و السرائر و الشرائع و النافع و التذكره و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و الروض و الروضه و عن الجامع و إشاره السبق- على إشكال في دلالة كلامه عليه- و غيرها، و هو داخل في معقد الشهره في المختلف، و نفى الخلاف

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

فيه فى الرياض، كما نفى وجدانه فى الجواهر.

و كأنه لاستفادته ممن ذكره فى القليله و المتوسطه بالأولويه، و إلا- فقد أهمله جماعه كثيره ممن ذكره فيهما. لكن تشكل الأولويه باحتمال خصوصيه المقام بالعفو لابتناء الجمع بين الصلاتين على الاهتمام بالتعجيل، و لمنع الدم عن الخروج الذى قد يلزم من التبديل بين الصلاتين. و لعله لذا اقتصر فى المقنعه على التبديل قبل الغسل، و فى النهايه على التبديل عنده. بل لعله مراد من أهمله، و إنما لم ينبه عليه للاستغناء عنه لرفع الكرسف عاده حين الغسل و الاحتشاء بغيره بعده.

و كيف كان، فقد ظهر مما سبق فى المتوسطه و القليله أنه لا مجال للاستدلال عليه بأنه نجاسه يمكن التحرز عنها فيجب.

نعم، قد استدل أو يستدل عليه بفحوى ما تقدم فى المتوسطه، و بقوله عليه السلام فى صحيح صفوان: «هذه مستحاضه تغسل و تستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين صلاتين بغسل» (١) و قوله عليه السلام فى صحيح أبى بصير: «فإذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت و استشفت و احتشت بالكرسف فى وقت كل صلاه ...» (٢).

وفيه: أن ما تقدم فى المتوسطه- مع عدم تماميه الاستدلال به فى مورده، كما سبق- لا مجال للتعدى منه للمقام، فضلا عن الاستدلال بفحواه بعد ما ذكرناه من احتمال خصوصيه المقام بالعفو.

و صحيح صفوان- لو تم ظهوره فى تبديل القطنه بالقطنه، كما هو غير بعيد، دون إضافه القطنه للقطنه، لعدم سعه الموضع للقطن الكثير- لم يتضمن مده التبديل.

و حملة على التبديل لكل صلاه بسبب مانعيه القطنه من الصلاه ليس بأولى من حملة على التبديل بالمقدار المانع للدم عن النزول حتى فى غير وقت الصلاه و لو بضميمه الاستشفار، بل لعل الثانى أنسب بظهوره فى قله الفاصل بين القطنتين، لطول الفاصل

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

بين الأوقات الثلاثة، و صحيح أبي بصير ظاهر في الاحتشاء مع كل غسل، كما تقدم من المقنعه و النهايه، و لعله لتعذر الغسل مع إبقاء الكرسف الأول بسبب استنقاعه بالدم، لا لمانعيه الكرسف الموجود قبل الغسل من الصلاه بعده، فهو راجع للزوم الاحتشاء تجنبا لنزول الدم، لا لشرطيه التبديل قبل الصلاتين لهما، فضلا عن شرطيه التبديل قبل كل صلاه لها.

و بذلك يظهر أن الأولى الاستدلال بالصحيح على عدم وجوب التبديل بين الصلاتين. و مثله في ذلك قوله عليه السلام في صحيح زراره: «فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت، ثم صلت الغداه بغسل، و الظهر و العصر بغسل، و المغرب و العشاء بغسل ...» «١»، لظهوره في تبعيه التعصب للغسل، و مع وحده التعصب لا بد من وحده الكرسف.

و أظهر منهما في ذلك قوله عليه السلام في صحيح الصحاف: «و إن لم ينقطع الدم عنها إلا بعد ما تمضى الأيام التي كانت ترى الدم فيها بيوم أو يومين فلتغتسل ثم تحتشى و تستدفر و تصلى الظهر و العصر، ثم لتنظر فإن كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه ما لم تطرح الكرسف عنها ...» «٢» لظهوره في أنها لا تطرح الكرسف بين الظهرين، بل تصلى بغسل الحيض و بالاحتشاء السابق عليهما من دون نظر إلى أقسام الاستحاضه، و إنما تحتاج إلى النظر إليها بعد ذلك، و مقتضاه عدم وجوب التبديل حتى لو كانت الاستحاضه كثيره، كما تقدم نظيره في القليله و المتوسطه.

و مما تقدم في صحيح زراره يتضح عدم وجوب تبديل الخرقه الذي ذكره في المقام من ذكر تبديل الكرسف. بل قد يستفاد من الصحيحين الآخرين تبعاً، لاحتياج تبديل الخرقه دون الكرسف إلى عناية، فعدم التنبيه عليه فيهما مع ظهورهما في عدم تبديل الكرسف موجب لظهورهما في عدمه. و أولى منه تطهير الفرج الذي ذكره من

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

تقدم منه ذكره في القليله، لامتناعه عادة مع بقاء الكرسف.

بل عدم التبديل و التطهير هو المستفاد من جميع النصوص الظاهره فى لزوم الجمع بين الصلاتين، لظهورها فى الاهتمام بالتعجيل، حيث يغفل معه عن التبديل و التطهير، فعدم التنبيه عليهما ظاهر فى عدمه، و لا سيما مع ابتناء وظيفتها على الاضطرار، و تعذر الطهاره الخبيثه لها بسبب استمرار الدم.

بل يشكل بملاحظه جميع ما تقدم جواز التبديل و التطهير، لظهور النصوص المتقدمه فى لزوم الكيفيه التى تضمنتها، و لازمه شرطيتها فى الاجتزاء بالغسل الواحد للصلاتين. بل قوله عليه السلام فى صحيح معاويه بن عمار: «و تحتشى و تستنفر و لا تحنى [تحى] و تضم فخذيها فى المسجد و سائر بدنها خارج» (١) قد يظهر فى أن ضم الفخذين لحبس الدم عن الخروج، و من الظاهر التعرض لخروج الدم بالتبديل و التطهير، فلا مجال للبناء على جوازهما بعد عدم ظهور الأدله فى وجوبهما، لتدل على العفو عما يستلزمهما من الخروج.

نعم، لو لم يكونا منافيين للتعجيل عرفا و لا مستلزمين لزيادة خروج الدم يتجه جوازهما و عدم مانعتهما من الاجتزاء بالغسل الواحد للصلاتين. فتأمل جيدا.

(١) كما فى إشاره السبق و السرائر و الشرائع و النافع و التذكرة و المنتهى و المختلف و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمع و جامع المقاصد و الروض و الروضه و ظاهر المسالك و محكى الجامع و التحرير و نهايه الأحكام و الذكري و البيان و الموجز الحاوى و فوائد الشرائع و الجعفرية و شرحها، و عن كشف الرموز أنه ظاهر الشيخ فى الجمل.

و هو داخل فى معقد الشهره التى ادعاها فى المختلف، و نسبه لأكثر المتأخرين فى محكى كشف الرموز، و لجمهورهم فى محكى الكفايه، و لعامتهم فى المدارك.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

و اقتصر على الغسل فى الفقيه و المقنع و الهدايه و الناصريات و المبسوط و الخلاف و النهايه و الاقتصاد و الغنيه و المراسم و الوسيه و المدارك، و ظاهر كشف اللثام اختياره، و هو المحكى عن رساله على بن بابويه و ابن أبى عقيل و ابنى الجنيد و البراج و الحلبي و الأردبيلي و الخراساني، بل ظاهر الناصريات و الخلاف و الغنيه الإجماع عليه.

و صرح فى المقنعه بأنها تتوضأ مع الغسل و تصلى بوضوئها ما تصلى بغسلها، و تبعه فى المعبر و محكى كشف الرموز و شرح المفاتيح، و عن الذكري أن ابن طاوس قطع به. و لا يبعد كونه مراد جمله ممن تقدم منه تركه استغناء بما ذكره من وجوب الوضوء مع غير غسل الجنابه من الأغسال عن التنبيه له هنا.

قال فى المعبر بعد أن حكى عن الصدوقين و الشيخين و السيد ما سبق: «و ظن غالب من المتأخرين أنه يجب على هذه مع الأغسال وضوء مع كل صلاه. و لم يذهب إلى ذلك أحد من طائفتنا. و ربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ فى المبسوط و الخلاف أن المستحاضه لا- تجمع بين فرضين بوضوء، فظن انسحابه على مواضعها، و ليس على ما ظن، بل ذلك مختص بالموضع الذى يقتصر فيه على الوضوء. و الذى اختاره المفيد هو الوجه، و هو لازم للشيخ أبى جعفر، لأن عنده كل غسل لا بد فيه من الوضوء إلا غسل الجنابه، و إذا كان المراد بغسل الاستحاضه الطهاره لم يحصل المراد به إلا مع الوضوء.

أما علم الهدى فلا يلزمه ذلك، لأن الغسل عنده يكفى عن الوضوء، فلا يلزمه إضافه الوضوء إلى الغسل». و قريب مما فى صدره ما عن تلميذه فى كشف الرموز.

نعم، هو لا يناسب ما تقدم منه فى الشرائع و النافع، إلا أن يحمل ما ذكره فيهما على القول المذكور، و لا سيما مع كون المعبر شرحاً للنافع الذى هو مختصر للشرائع.

كما لا يناسب ما حكاه فى كشف اللثام عن جمل السيد من موافقه المفيد، مع مخالفته له فى وجوب الوضوء مع الغسل. لكن لم أجده فيه.

و كيف كان، فقد استدل لوجوب الوضوء لكل صلاه..

تاره: بالإجماع المدعى فى الخلاف، حيث قال فيه: «المستحاضه و من به سلس

البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلاة فريضة، و لا- يجوز لهما أن يجمعا بوضوء واحد بين صلاتي فرض ... دليلنا: إجماع الفرقه، و أخبارهم».

و أخرى: بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...﴾ (١).

و ثالثه: بقوله عليه السلام فى مرسله يونس الطويله: «و كذلك أفتى أبى و سئل عن المستحاضه، فقال: ... فلتدع الصلاه أيام أقرائها ثم تغتسل و تتوضأ لكل صلاه.

قيل: و إن سال؟ قال: و إن سال مثل المثعب ...» (٢).

لكن تقدم عند الكلام فى وجوب الوضوء للمتوسطه أنه لا- مجال للاستدلال بالمرسله فى غير القليله. كما أن ما تقدم من الخلاف مختص بها أيضا، لقوله- بعد أن ذكر وجوب الوضوء لكل صلاه:- «هذا إن كان الدم لا يثقب الكرسف، فإن ثقب الدم الكرسف ...» ثم ذكر حكمى المتوسطه و الكثيره كما تقدم منا حكايته عنه، ثم استدل بالإجماع و الأخبار، فاستفاده دعوى الإجماع منه على وجوب الوضوء للكثيره غريبه جدا، بل المستفاد منه دعوى الإجماع على عدمه، كما تقدم منا.

و أما الآيه فبعد معلوميه عدم كون المراد بها شرطيه الوضوء بنفسه فى كل صلاه، بل بلحاظ ترتب الطهاره عليه، لا بد من تنزيلها على حال الحدث الأصغر الذى يكون الوضوء مطهرا منه، بل ورد فى موثق ابن بكير «٣» - كما عن المفسرين - تفسيرها بالقيام من النوم.

و لا مجال مع ذلك لاستفاده حكم المستحاضه منها مع كونها مستمره الحدث لا يطهرها الوضوء و لا غيره و عدم ثبوت كون حدثها مطلقا أصغر، بل لا بد فى وجوب الوضوء و غيره عليها من الرجوع للنصوص الشارحه لحال حدثها و كيفية التطهير اللازم منه، و يكون الاستدلال بها لا بالآيه و نحوها من المطلقات.

(١) المائده: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

و من ذلك يظهر ضعف ما فى الجواهر من الاستدلال بما تضمن أن فى كل غسل وضوء «١»، بدعوى: ظهوره فى أن كل حدث موجب للأ-كبر موجب للأصغر، و حيث كان دم الاستحاضه فى المقام حدثا أكبر و لذا وجب الغسل له لزم وجوب الوضوء له أيضا، كما أنه حيث كان الظاهر عموم حدثيته للاستدامه فالخارج بين الصلاتين كالخارج قبلهما كان مقتضاه الغسل و الوضوء لكل صلاه، و سقوط الغسل بالإجماع لا يستلزم سقوط الوضوء.

لاندفاعه- مضافا إلى ما سبق و يأتى من عدم نهوض العموم المذكور بالاستدلال- بأن دليل وجوب الوضوء و الغسل مع الحدث للصلاه لما كان هو عموم اعتبار الطهاره فيها فهو يقصر عن مثل المستحاضه ممن يستمر منه الحدث، و لا بد فى البناء على وجوبهما من الرجوع للأدله الوارده فيه، و المفروض عدم نهوضها بإثبات وجوب الوضوء لكل صلاه، بل يأتى ظهورها فى عدمه.

و أضعف من ذلك ما ذكره من نهوض الوجه المذكور بتوجيه الاستدلال بفحوى ما تضمن وجوب الوضوء لكل صلاه فى القليله و المتوسطه، و دفع ما قيل فى منعه من منع الأولويه بعد إيجاب الغسل فى المقام.

وجه الضعف أن الوجه المذكور لو تم كان بنفسه مقتضيا للوضوء، و لا ينهض بتقريب الأولويه المذكوره بعد منعها بما ذكر، لأنه لا- يقتضى أولويه الكثيره من المتوسطه و القليله فى وجوب الوضوء، بل مساواتها لهما فى تحقيق مقتضيه و هو الحدث الأصغر مع إمكان كون التكليف فيها بالغسل منشأ للإرفاق بالتخفيف بإسقاط الوضوء. على أنه لا موضوع للأولويه بعد ما سبق منا من تقريب أجزاء الغسل عن الوضوء للصلاتين المتعقبتين له فى القليله و المتوسطه أيضا.

و من هنا لا وجه للقول المذكور إلا الأصل، للزوم الاقتصار فى تشريع الصلاه مع الحدث على المتيقن، نظير ما تقدم تقريره عند الكلام فى وجوب الوضوء للنافله فى

(١) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الجنابه.

القليله. لكنه محكوم لنصوص المقام، لما سيأتى من دلالتها على عدم وجوبه، بل قوه ظهورها فى ذلك، بنحو لا يبعد رفع اليد به عن بعض الوجوه السابقه لو تم.

و أما القول بوجوب الوضوء مع الغسل لا غير فالظاهر انحصار الدليل عليه بعموم ما تضمن أن فى كل غسل وضوء إلا الجنابه.

و الذى ينبغى أن يقال: إن استفيد من العموم المذكور شرطيه الوضوء فى ترتب أثر الغسل عليه، كسائر شروطه المعتبره فى صحته، اتجه الاستدلال به فى المقام بضميمه ما دل على وجوب الغسل فيه، حيث لا بد من حمله على الغسل التام.

لكن الظاهر أن بناء من ذهب إلى عدم أجزاء الغسل عن الوضوء ليس على ذلك، و أنه لو بنى على دخله فى الغسل كان من آدابه المستحبه الموجه لكماله، لا من شروطه المعتبره فى صحته، كما تقدم عند الكلام فى المسأله المذكوره من مباحث غسل الحيض.

و إن استفيد منه قصور رافعيه الغسل، و أنه إنما يرفع الحدث الأكبر دون الأصغر المصاحب له، مع استقلال كل من الوضوء و الغسل برفع أثره- كما هو مبنى القائلين بعدم أجزاء الغسل عن الوضوء- لم ينهض بإثبات وجوب الوضوء فى المقام، بعد كون المستحاضه مستمره الحدث لا يجرى عموم اعتبار الطهاره فى الصلاه فى حقها، إذ كما أمكن أن يعفو الشارع عن الحدث الأكبر المسبب عن استمرار الدم بعد الشروع فى الغسل أمكن أن يعفو عن الحدث الأصغر رأسا.

إلا أن يتشبت لعدم العفو عنه بالأصل الذى لو تم اقتضى وجوب الوضوء لكل صلاه، كما سبق. على أنه قد سبق فى مبحث غسل الحيض المنع من التعويل على العموم المذكور فى البناء على قصور رافعيه الغسل للحدث الأصغر.

بل سبق أن من جمله ما يدل على عدم تماميته نصوص المقام، لخلوها عن التنبيه عليه مع ظهورها فى بيان تمام الوظيفه التى يقتضيها حدث الاستحاضه و التى تترتب عليها الصلاه، و لا سيما ما تضمن منها التفصيل بين الكثيره و القليله أو المتوسطه، لأن إهمال الوضوء فى الكثيره مع التنبيه عليه فى غيرها كالصريح فى عدم الحاجه إليه فيها.

و من هنا يقوى البناء على استثناء هذا الغسل من العموم لو تم، كما يظهر من كشف اللثام و ربما جرى عليه غيره ممن تقدم. و لا مجال معه لاحتمال الاعتماد على العموم المذكور و الاستغناء به عن التنبيه على وجوب الوضوء فى نصوص المقام. فإنه بعيد جدا.

هذا، و لو تم ذلك فى الوضوء مع الغسل فلا مجال له فى الوضوء لكل صلاه، بحيث يجب تجديده للصلاه الثانيه عند الجمع بين الصلاتين - كما هو مقتضى القول الأول - لعدم نهوض العموم به، فسكوت النصوص عنه كالصريح فى عدمه بعد ورودها لبيان تمام الوظيفه، لعدم ما يصح التعويل عليه فى بيانه ليكون مصححا لإهماله لو كان معتبرا بعد عدم المنشأ للبناء على سببيه مطلق الاستحاضه للوضوء، و إنما اقتصت أدلتها بغير الكثيره. و لا سيما مع ظهور نصوص الجمع بين الصلاتين فى الاهتمام بالتعجيل الذى لا يناسبه تخلل الوضوء بينهما.

و ما فى بعض كلماتهم من التعويل فيه على عموم الآيه. كما ترى، لما سبق من عدم نهوض الآيه بذلك. و لأن التعويل عليها لا يناسب التنبيه عليه فى غير الكثيره، و لا - سيما فى النصوص المفصله بين الكثيره و غيرها. و من هنا كان هذا القول أضعف الأقوال، بل هو كالمقطع البطلان، و بعده القول بالاقصر على الوضوء مع الغسل.

و كان الأقوى الاكتفاء بالغسل و عدم الحاجه للوضوء أصلا.

ثم إنه حيث كان ظاهر النصوص وجوب التعجيل بالصلاه بعد الغسل - كما يأتى إن شاء الله - يشكل الاحتياط بالوضوء بين الصلاتين أو بين الغسل و الصلاه. إلا أن يكون غير مخل بالتعجيل المعتبر.

نعم، يمكن الاحتياط بتقديم الوضوء على الغسل. و عليه اقتصر فى المقنعه. بل سبق فى غسل الحيض أنه أحوط حتى بناء على عدم أجزاء الغسل عن الوضوء.

(١) لما يأتي من وجوب الصلاة عليها بالأغسال الثلاثة. و منه يظهر أن غسل الصبح هنا ليس كغسل الصبح للمتوسطه، بل كبقية أغسال اليوم في وجوب المبادره بعده للصلاه أو غيره مما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) فيجب عليها في اليوم ثلاثه أغسال، كما صرح به الأصحاب بنحو يظهر منهم عدم الخلاف، بل هو صريح جامع المقاصد و محكى شرحى الجعفرية و شرح المفاتيح، كما ادعى الإجماع عليه في الناصريات و الخلاف و المعتبر و التذكرة و المنتهى و المدارك و ادعى في الغنيه الإجماع على أنها إذا جاءت بها كانت بحكم الطاهر.

و يقتضيه - مضافا إلى ما تضمن وجوبها للمستحاضه، مما تقدم أو تقدمت الإشارة إليه في القليله - النصوص الظاهره أو المشعره بإناطه الأغسال الثلاثة بسيلان الدم مما تقدم التعرض له في المتوسطه، و النصوص المفصله بين الكثيره و القليله أو المتوسطه مما تقدم مكررا في مطاوى المباحث السابقه، و غيرها.

و عليه ينزل ما تضمن أنها تغتسل في وقت كل صلاه كصحيحى يونس بن يعقوب «١» و صحيح أبى بصير «٢» و مرسله يونس الطويله «٣»، فيحمل على الوقت الوجوبى الذى تشترك فيه صلاتان، دون الفضيلى الذى تنفرد به كل واحده من الخمس، أو وقت فعل كل منها. و لعله أقرب من تنزيلها على الأوقات الخمسه و حملها على الاستحباب، لأن ثقل الحكم المذكور لا يناسب الاقتصار عليه في مقام بيان الوظيفه جدا.

لكن يظهر من الجواهر أنه فهم من قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «تغتسل المرأه الدميه بين كل صلاتين» «٤» الأمر بالغسل لكل صلاه، لأنه اللازم من تخلل الغسل بين

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١١. و باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٢.

كل صلاتين بنفسيهما. وحينئذ يتعين حمله على الاستحباب، لتعذر الوجه الذى ذكرناه فيه حينئذ. لكن يقرب كون المراد به الغسل بين كل صلاتين و صلاتين، نظير قولنا:

يجئني زيد بين كل يومين، فيطابق النصوص الكثيره، و إلا- فلو كان المراد به ما فهمه لكان التعبير عنه بأنها تغتسل لكل صلاه أظهر و أخصر.

نعم، قرب فى المنتهى استحباب ذلك لا من جهة هذه النصوص، قال: «و لو اغتسلت لكل صلاه و توضأت فهو أبلغ للتطهير و كان مستحبا و ليس بواجب. أما استحبابه فلأنه طهر، فيسنّ فيه التكرار، لقوله عليه السلام: الطهر على الطهر عشر حسنات، و أما عدم الوجوب فلما روى من قولهم عليهم السلام: تغتسل لكل صلاتين. و لا نعرف فى ذلك خلافا بين علمائنا».

لكن يشكل بضعف الخبر، لاشتمال سنده على الإرسال «١». مضافا إلى أن صدق الطهر على الطهر بالتجديد موقوف على كون السبب واردا على الطهاره، و مؤثرا لها، لقابليه الطهاره المسببه عنه للتأكيد، و حيث لم يحرز ذلك فى غير الوضوء لا- مجال لاستفاده مشروعيه التجديد فى غيره من الخبر، لأن العام لا يحرز موضوعه.

نعم، لو لم يكن له تطبيق متيقن يتعين حمله على مشروعيه التجديد فى جميع الطهاره بمقتضى إطلاقه المقامى، لأن عدم بيان الموضوع حينئذ كاشف عن الاكتفاء عن بيانه بقابليه أسباب الطهارات لتأثيرها فى الجملة، حذرا عن لزوم لغويته بسبب عدم تيسر إحراز موضوعه، أما حيث كان تطبيقه فى الوضوء متيقنا، لظهور مشروعيه التجديد فيه من الصدر الأول، فهو يكفى فى رفع اللغويه، فلا مورد للقرينه المذكوره.

و أما حمل الطهر فيه على نفس الأفعال التى يتوصل بها للطهاره مع قطع النظر عن فعلية تأثيرها فيها. فهو لا يخلو عن تسامح يحتاج إلى قرينه، و ليس هو بأولى من حمله على خصوص الوضوء، لاحتمال معهوديه استعماله فيه، كما قد يناسبه صحيح

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ٣.

أحدهما للظهرين تجمع بينهما (١)، و الآخر للعشاءين كذلك. و لا يجوز لها

محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الوضوء بعد الظهر عشر حسنات فتطهروا»
«١».

بل قد يكون هو عين المرسل و الاختلاف بينهما ناشئ عن النقل بالمعنى. و لعله لذا لم يعرف من الأصحاب البناء على مشروعيه
التجديد فى الغسل، فضلا عن الطهاره الخبيثه، و اقتصروا فيه على الوضوء.

اللهم إلا- أن يوجه فى خصوص المقام بأن المستحاضه حيث كانت مستمره الحدث فالمنساق من الأدله كون الاكتفاء بالغسل
السابق رخصه، مع مشروعيه الغسل لها فى كل وقت، لتحقق سببه، بل أولويته، لأنه أبلغ فى التطهير، كما تقدم من المنتهى.

هذا، كله مع عدم بطلان الغسل السابق و جواز الدخول به فى الصلاه الثانيه، لعدم الإخلال بالموالاه المعتمره، أما مع الإخلال بها
فلا إشكال فى لزوم تجديد الغسل، على ما يأتى فى المسأله الخامسه و الثلاثين إن شاء الله تعالى.

(١) كما صرح به جملة من الأصحاب، كالصدوقين و الشيخين و غيرهم، بل يظهر من بعض كلماتهم المفروغيه عنه، لعدم
تعرضهم للخلاف فيه، و لا لدليله.

و يقتضيه قوله عليه السلام فى صحيح معاويه بن عمار: «اغتسلت للظهر و العصر تؤخر هذه و تعجل هذه، و للمغرب و العشاء
تؤخر هذه و تعجل هذه» «٢»، و فى صحيح عبد الرحمن أو موثقه: «فلتؤخر الصلاه إلى الصلاه ثم تصلى صلاتين بغسل واحد»
«٣»، و فى مرسله يونس الطويله: «و أخرى الظهر و عجلي العصر ... و أخرى المغرب و عجلي العشاء» «٤»، و فى حديث
إسماعيل بن عبد الخالق: «فلتؤخر الظهر إلى آخر وقتها، ثم تغتسل، ثم تصلى الظهر و العصر، فإن كان المغرب فلتؤخرها إلى
آخر وقتها ثم تغتسل»

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب الوضوء حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الاستحاضه حديث: ٣.

ثم تصلى المغرب والعشاء» (١).

وقد يستفاد من قوله عليه السلام في موثق فضيل و زراره: «و تجمع بين الظهر و العصر بغسل، و تجمع بين المغرب و العشاء بغسل» (٢) و فى صحيح محمد بن مسلم: «فلتجمع بين كل صلاتين بغسل» (٣). إلا أن يحمل الجمع فيهما على ما يقابل أفراد كل صلاة بغسل، لا على عدم الفصل بين الصلاتين، لينفع فى المقام. فالعمده النصوص الأول.

مضافا إلى قرب انصراف الإطلاقات إليه، بقريته كون الطهاره اضطراريه مع استمرار الحدث، حيث يناسب ذلك تجنب ما يمكن تجنبه من زياده الحدث، نظير ما تقدم فى وجه لزوم الموالاه بين الوضوء الصلاه فى القليله و المتوسطه.

و منه يظهر لزوم المبادره إلى الصلاه الأولى، كما صرح به غير واحد، بل عن جماعه التصريح به، و فى الجواهر: «لم أعرف مخالفا فيه، كما عساه يشعر بنفيه ما فى المدارك من نقله فى القليله بالنسبه للوضوء دونه، كالمحكى عن الحدائق و غيرها».

و يقتضيه - مضافا إلى الانصراف المذكور، و إلى قضاء المناسبات الارتكازيه بأن الأمر بالجمع بين الصلاتين ليس إلا للمحافظه على المبادره المذكوره - قول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيح عبد الله بن سنان: «المرأه المستحاضه تغتسل التى لا تطهر عند صلاه الظهر و تصلى الظهر و العصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب و العشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر ...» (٤)، و فى صحيح أبى المغراء: «و إن كان قليلا فلتغتسل عند كل صلاتين» (٥)، و فى صحيح إسحاق بن عمار: «و إن كان صفره فلتغتسل عند كل صلاتين» (٦). لظهور لفظ «عند» فى المقارنه العرفيه و عدم الفصل.

لكن فى كشف اللثام: «الأقرب الجواز. للأصل، و العمومات، و قول الصادق لإسماعيل بن عبد الخالق: «فإذا كان بعد صلاه الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر، ثم تصلى ركعتين قبل الغداه ثم تصلى الغداه. رواه الحميرى فى قرب الاسناد»، و عن

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٤.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

ص: ٢٢٩

السيد الطباطبائي موافقته.

و فيه: أنه لا مجال للأصل مع الدليل. مع أن مقتضاه الاحتياط، كما تقدم في وجوب الوضوء للنافله في القليله. و العمومات قد عرفت انصرافها للمبادره. و الخبر مختص بنافله الصبح، فيشكل التعدى لغيرها من النوافل، فضلا عن الفصل بغيرها، و لا سيما إذا كان أطول أمدا منها.

و أما الاستدلال بأن تشريع بقيه الغايات لها مع جواز الفصل بينها و بين الغسل يناسب جواز الفصل بين الصلاه و بينه و بقاء أثره مع طول المده. فهو في غير محله، لعدم الإطلاق في دليل تشريع بقيه الغايات يقتضى جواز الفصل بينها و بين الغسل - على ما يأتي إن شاء الله تعالى - فكيف يتعدى منها للصلاه، فضلا عن أن يرفع به اليد عما تقدم.

(١) إن كان المراد به أكثر من صلاتين من الخمس اليوميه، بأن تصلى الصبح و الظهرين مثلا بغسل واحد، فهو تأكيد لما تقدم و تقدم دليله. و إن كان المراد به غيرها - كأن تضم إلى صلاتي اليوم غيرهما من الصلوات الواجبه كالقضاء و الآيات، او المندوبه كصلاه جعفر، أو تصلى بغسل آخر ثلاث صلوات من غير الخمس كالقضاء و الخسوف و الزلزله - فلعل الوجه فيه الأصل المتقدم مع عدم ظهور النصوص المتقدمه في أن الأغسال المتقدمه لليوم بحيث تكون المرأه معها بحكم الطاهر فيه يجوز لها إيقاع تمام ما يعتبر فيه الطهاره، بل هي للصلوات الخمس اليوميه بنحو الانحلال، فكل غسل قد شرع لبعضها، من دون نظر لغيرها من الصلوات فضلا عن غيرها مما يعتبر فيه الطهاره، فلا مجال للبناء على إجزائه لها.

بل قد يستشكل في مشروعيتها حتى مع تجديد الغسل، للزوم الاقتصار في مشروعيه الصلاه مع الحدث على المتيقن. و يأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

نعم، صرح جماعه بأن المستحاضه إذا أتت بوظائفها كانت بحكم الطاهر، بل ادعى الإجماع على ذلك في الغنيه و التذكره و محكى شرح الجعفريه و كشف الالتباس

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٥، ص: ٢٣١

و غيرها. و هو يعطى عموم ترتيب أحكام الطاهر لها- كما صرح به بعضهم، بل نفى الخلاف فيه فى المدارك- لا خصوص الصلاه التى تضمنت النصوص تشريع الوظائف لها، لثلا يلزم التأكيد، فإن الصلاه بالوظائف المذكوره قد بينت عند شرحها. و من هنا صرح جماعه بأنها تصلى بغسلها ما شاءت من الفرائض و النوافل، و عليه جرى سيدنا المصنف قدس سرّه فى ظاهر كلامه فى مستمسكه.

لكن مقتضى ما فى الشرائع و القواعد و غيرها من التفريع على الشرطيه المذكوره بطلان الصلاه مع الإخلال بشىء من هذه الأمور كونها مسوقه للمفهوم، فلو استفيد منها العموم المذكور لزم عدم كونها بحكم الطاهر بالإخلال بشىء من الوظائف المذكوره، و هو مما تأباه جمله من كلماتهم، حيث حرروا الخلاف فى توقف كثير مما يذكر من أحكام الطاهر على بعض الوظائف أو جميعها.

مع أن شرطيه الأغسال المذكوره لترتيب أحكام الطاهر إن كان بنحو المجموعيه، بمعنى أن الإخلال بشىء منها مستلزم للحكم عليها بالحدث فى تمام اليوم، فالظاهر عدم إمكان الالتزام بذلك، كيف و لازمه عدم صحه صلاه الظهرين بغسلهما لو أخلت بغسل الصبح.

و إن كان بنحو الانحلال- بمعنى أن المعتبر فى ترتيب أحكام الطاهر فى كل وقت القيام بوظائف صلاه ذلك الوقت- فهل يبقى أثر الغسل إلى الفراغ من صلاته- كما يناسبه ما تقدم من وجوب التعجيل بالصلاه، المستلزم عرفاً لعدم بقاء أثر غسلها أكثر من أمدها- أو إلى خروج وقتها- كما فى الروض، و عن بعض حواشى الإرشاد، و يناسبه ما ذكره بعضهم من وجوب تقديم غسل صلاه الصبح لمن تريد صلاه الليل، لوضوح ابتناؤه على عدم كفايه غسل العشاءين لصلاه الليل- أو إلى حين دخول وقت الصلاه الأخرى- كما يناسبه تجدد التكليف بالغسل لصلاته- أو إلى حين الغسل للصلاه الأخرى- كما لعله مقتضى الإطلاق و عدم تقييد الحكم بالطهاره بوقت خاص، حيث لا تكون بحكم الطاهر فى تمام اليوم إلا بذلك- وجوه لا مجال للجزم

بشيء منها، ولا يناسب منهم إهمال التعرض لها لو كان مرادهم بالشرطية التعميم لجميع أحكام الطاهر، لأهميتها في تحديد الشرطية المذكوره و ترتب العمل عليها.

على أن موضوع كلامهم و معقد إجماعهم جميع الوظائف، و لازم ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء لغير الصلاه مما يعتبر فيه الطهاره، كالطواف و المس في القليله و المتوسطه، فضلا عن الكثيره، لأن الوضوء المذكور وظيفه لها هو الوضوء للصلاه، فمع قيامها به تكون بحكم الطاهر. و هو - مع بعده في نفسه - مخالف لما صرح به في الروض و عن التحرير و الموجز و شرحه و غيرها من وجوب تجديد الوضوء لجميع ما يعتبر فيه الطهاره، حتى قرب شيخنا الأعظم قدس سره اختصاص الشرطية بالغسل و أنه الذي لا يجب تجديده لبقية الغايات. لكنه مخالف لاطلاقهم، بل عموم كلماتهم.

و من هنا قد يحتمل سوق الشرطية مساق التأكيد لاعتبار الوظائف المذكوره في صحه الصلاه، كما قد يناسبه ما تقدم من بعضهم من تفرغ بطلانها على الإخلال بشيء من الوظائف، و هو و إن كان مخالفا لظاهر جمله من كلماتهم و صريح جمله أخرى، إلا أنه كاف في عدم وضوح حال الإجماع المذكور و عدم حججه على العموم المدعى.

و لا سيما مع قرب أن يكون المستند فيه بعض الوجوه الاعتبارية - كاستبعاد عدم مشروعيه بقيه أحكام الطاهر لها، أو لزوم تجديد الوظائف لكل منها خصوصا الغسل - أو فهمهم من أدله جميع الوظائف كونها وظيفه لتمام اليوم بلحاظ مطلق أحكام الطاهر، دون خصوص الصلاه، كما يناسبه تحريرهم النزاع في كثير من الفروع المناسبه للمقام لخصوصيه فيها من النصوص أو بعض الوجوه الاجتهاديه، حيث يظهر من ذلك عدم وضوح معقد الإجماع التعبدى عندهم بنحو يحكم على كل دليل و يغنى عن كل تعليل، بل هو من سنخ الإجماع المعلل القابل للتخصيص كدليله أو تعليله، و الذي هو ليس حجه في نفسه، بل يتعين الخروج عنه مع عدم وضوح تماميه دليله.

مضافا إلى أن سير كلماتهم شاهد بشده اضطرابها و عدم تنقيحها في المقام، كما

اعترف به بعضهم، حيث يؤكد ذلك ما ذكرنا من التشكيك في الإجماع المذكور بنحو يمنع من الاعتماد عليه في الخروج عما تقتضيه القواعد و الأصول المعول عليها. و من هنا يلزم النظر في كل حكم من أحكام الطاهر لتنقيح ما تقتضيه الأدلة العامه و الخاصه فيه، مع تعميم محل الكلام لجميع أقسام المستحاضه، تميما للفائده.

و يأتي في المسأله الأربعين إن شاء الله تعالى الكلام فيما يتوقف جوازه التكليفى على الطهر و فى الصوم،

فلا يبقى فى المقام إلا أمران:

الأول: الصلاة.

و مقتضى عموم نصوص وجوب الوضوء لكل صلاه فى القليله و الصفره مشروعيتها بالوضوء، من دون فرق بين اليوميه و غيرها الواجبه و غيرها.

و انصراف بعض نصوصها أو اختصاصها باليوميه - كصحيح الصحاف المتضمن أنها تغتسل فى وقت كل صلاه « ١ » - لا يقدح بعد عموم غيره.

نعم، قد يدعى - كما عن بعض مشايخنا - لزوم الاختصار على المضيقه - بالأصل أو بالعارض - دون غيرها، مما يمكن انتظار البرء به، بقرينه ما تقدم من كون الطهاره فى المقام اضطراريه، لكون المستحاضه مستمره الحدث، نظير ما تقدم من قرينيتها على حمل الإطلاقات على التعجيل بالصلاه بعد الطهاره.

لكن فى صلوح ذلك للخروج عن العموم المذكور إشكال، بل منع، لعدم ظهور قرينه الاضطرار فى ذلك بنحو تكون من القرائن المتصله المانعه من انعقاد الظهور فى العموم، و ليس هو كالتعجيل بالصلاه، لأن الاضطرار أولا و بالذات فى الطاهره، و منه يسرى إلى الصلاه و هما و إن كانا متلازمين حقيقه، إلا - أنهما ليسا من الوضوح بمرتبته واحده عرفا، ليكون تحكيم قرينه الاضطرار لإثبات التعجيل ملازما لتحكيمها لإثبات الاختصاص بالصلاه المضيقه، و لا سيما و أن استفاده التعميم هنا من العموم الإفرادى، الذى هو أقوى من الإطلاق الأحوالى الوارد هناك، فتحكيم قرينه الاضطرار هناك لا يستلزم تحكيمها هنا.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

و دعوى: أن العموم مسوق لبيان شرطيه الوضوء للصلاه و صحتها به بعد الفراغ عن مشروعيتها حال الاستحاضه، لا لبيان مشروعيه كل صلاه حالها.

مدفوعه: بأن الشك فى مشروعيه الصلاه حال الاستحاضه ليس لاحتمال كون الخلو عن الاستحاضه شرطا لفعليه ملاكها، ليكون من شروط الأمر، كاخلو من الحيض. فإنه مخالف لإطلاق أدلتها، بل لاحتمال تعذرها بتعذر شرطها- و هو الطهاره- بسبب استمرار الحدث، فإذا كانت نصوص المقام وافية ببيان شرطها تعين البناء على مشروعيه كل صلاه و صحتها معه. و إلا لجرى ذلك فى الصلاه المضيقه و لزم الاقتصار فيها على المتيقن، كاليوميه مثلا. فلاحظ.

و منه يظهر الحال فى المتوسطه، لأن المتيقن من صحيح زواره «١» و إن كان هو الاجتزاء بالغسل الواحد للخمس اليوميه دون غيرها، إلا أن موثقى سماعه «٢» - بناء على ما تقدم فى وجوب جعل غسل المتوسطه لصلاه الصبح من نهوضهما بالاستدلال- ظاهران فى الاجتزاء بالغسل الواحد لرفع الحدث الأكبر فى تمام اليوم، و بالوضوء لكل صلاه فيه فيجرى فيه ما تقدم فى القليله.

لكن عن بعض مشايخنا عدم مشروعيه الموسعه فيها، و أما المضيقه فيكفى فيها الوضوء، لعموم ما دل على وجوبه لكل صلاه، دون الغسل، لاختصاص دليله باليوميه. و لازمه صحتها لو لم تغتسل لليوميه قصورا أو تقصيرا.

وفيه: أنه يظهر حال العموم للمضيقه مما تقدم. كما أن الدليل على وجوب الوضوء إن كان يعم غير المتوسطه فيأتى الكلام فيه فى الكثيره، و إن كان مختصا بها فهو منحصر بموثقى سماعه- اللذين يظهر منه التعويل عليهما فى حكم المتوسطه- فإن فرض اختصاصهما باليوميه لم ينهضا بإثبات مشروعيه غيرها و لا بالاكتفاء بالوضوء

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥. و قد تقدم عند الكلام فى وجوب الغسل الواحد فى المتوسطه.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٦. و باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٢. و قدما عند الكلام فى وجوب الوضوء للمتوسطه.

له، و إن فرض عمومه لغيرها- كما تقدم أنه الظاهر- كان مقتضاه وجوب الغسل له، كما تقدم.

على أنه لو فرض اختصاص دليل الغسل باليومية فالإلغاء خصوصيتها عرفاً قريب جداً بعد كونه من شئون الحدث الذي لا تختص مانعيته بها، بل لعلها أولى بالعفو عنه من غيرها- لو فرض مشروعيتها- بسبب كثرة الابتلاء بها المناسب لأولويتها بالتخفيف إرفاقاً بحال المرأة.

هذا كله لو كان مراده الاكتفاء بالوضوء حتى لو لم تغتسل لليومية قصوراً أو تقصيراً- كما هو مقتضى مساق كلامه واستدلاله- أما لو كان مراده اختصاص الاكتفاء بالوضوء بفرض الغسل فى اليوم لليومية، فى مقابل وجوب غسل آخر فى اليوم لغير اليومية، فهو راجع لما تقدم منا، ولا ينهض ما ذكره بالاستدلال عليه، بل الدليل عليه ما ذكرنا.

و أما الكثيره فقد ذكرنا أننا ظهور نصوصها فى تشريع الاغسال الثلاثة للخمس اليومية، لا- لتمام اليوم. فلا مجال للبناء على الاكتفاء بها لبقية الصلوات المأتى بها فيه، بل هو لا يناسب ما سبق من وجوب التعجيل بالصلاه المستفاد منه عرفاً عدم استمرار أثر الغسل. بل لو أريد به الاكتفاء بالغسل فى وقت صلاه للصلاه غير اليومية المأتى بها فى وقت صلاه أخرى لم يغتسل لها بعد لم يناسب وجوب تجديد الغسل للصلاه الأخرى صاحبه الوقت، كما أشرنا إليه عند الكلام فى الإجماع المتقدم.

و دعوى: أنه لا مانع من التفكيك بين الصلوات فى الغسل الواحد فهو يصح بالإضافه إلى صلاه دون أخرى. مدفوعه بأن إمكان ذلك عقلاً لا ينافى ظهور النصوص فى خلافه بسبب إلغاء الخصوصيه عرفاً. بل لو لم تظهر الأدله فى خلافه يكفى عدم ظهورها فيه فى البناء على عدم مشروعيه الدخول فى غير اليومية بغسلها بعد ما سبق من عدم التعويل على الإجماع المتقدم الذى قيل إن المتيقن منه الصلاه المأتى بها قبل خروج وقت الصلاه التى وقع الغسل لها.

نعم، عن بعض مشايخنا تخصيص المشروعيه بالمضيقيه مع الاكتفاء لها بالوضوء، لعموم ما دل على وجوبه لكل صلاه و اختصاص ما دل على الغسل باليوميه، نظير ما تقدم منه فى المتوسطه، لكن لم يتضح الوجه فى العموم المذكور، لاختصاص نصوص الاكتفاء بالوضوء بالقليله و الصفره المحموله عنده عليها. و أما ما فى مرسله يونس الطويله من إطلاق أمر المستحاضه بالوضوء لكل صلاه «١»، فقد تقدم منا فى المتوسطه و الكثيره عدم نهوضه بإثباتها فى غير القليله، كما يظهر مما حكى عنه حملها على غير الكثيره، بل هو المناسب لما حكى عنه من الجزم بالاكتفاء فى الكثيره بالغسل و عدم الحاجه للوضوء فى اليوميه، لوضوح أن اليوميه هى الفرد الظاهر أو المتيقن من الصلاه، فأخراجها عن عموم المرسله و إبقاء غيرها بعيد جدا، بل يتعين حمله على غير الكثيره.

مضافا إلى أن مراده من الاكتفاء بالوضوء لغير اليوميه إن كان مختصا بفرض الاغتسال لليوميه - كما هو مبنى الأصحاب - فدليله لا يساعد على ذلك، بعد عدم تعويله على الإجماع المتقدم، لأن أدله الوضوء لم تتضمن الأغسال المذكوره، و مع التعويل عليه لم يحتج إلى الوضوء، لعدم كونه من جمله الوظائف عنده.

و إن كان مطلقا و لو مع عدم الاغتسال لها قصورا أو تقصيرا أشكل بما تقدم فى المتوسطه من قرب إلغاء خصوصيه اليوميه فى وجوب الغسل عرفا. غاية أن يتردد الأمر بين الاكتفاء بأغسال اليوميه لغيرها، و لزوم تجديد الغسل له، و عدم مشروعيته أصلا، على ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و من هنا فمقتضى القاعده عدم مشروعيه الصلاه غير اليوميه حتى مع تجديد الغسل لها، بعد كون المرأه مستمره الحدث، بل قد تكون مستلزمه للخبث الذى لا يعفى عنه بمقتضى القاعده، و اختصاص ما دل على الطهاره الاضطراريه و العفو عن الخبث باليوميه. و لا مجال مع ذلك لاستفاده مشروعيتها من إطلاقات أدله التشريع، لأنها إنما تنفع مع القدره عليها، لا مع تعذرها بتعذر شرطها. و لا تنهض الإطلاقات

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤

المذكوره لإثبات القدره عليها بتشريع الطهاره الاضطراريه لها، كما لا يخفى. و لا مخرج عن ذلك فى الموسعه التى يمكن انتظار حال البرء بها.

و أما المضيقة فلا يبعد البناء على مشروعيتها، لأنه و إن أمكن اختصاص العفو عن الحدث و الخبث باليوميه، لأهميتها، إلا أن من البعيد جدا سدّ باب مشروعيتها فى حق المرأه. و لا سيما مع قوله عليه السلام فى صحيح زراره بعد بيان وظيفه المستحاضه: «و لا تدع الصلاه على حال، فإن النبى صلّى الله عليه و آله و سلم قال: الصلاه عماد دينكم» (١)، حيث قد يستفاد منه أن منشأ تشريع الطهاره الاضطراريه فى اليوميه هو أهميتها، بلحاظ أن الصلاه عمود الدين الذى هو بإطلاقه يشمل اليوميه و غيرها.

مضافا إلى ظهور إجماع الأصحاب و مفروغيتهم عن ذلك، حيث يبعد خفاء الحال فيه عليهم مع شيوع الابتلاء به.

نعم، يلزم الاقتصار على المتيقن فى مشروعيتها بتجديد الغسل لكل صلاتين منها، حيث يبعد اعتبار ما زاد على ذلك، بل لعل احتماله غير عرفى بعد النظر فى كلمات الأصحاب، إذ لو كان للمستحاضه وظيفه رابعه لبانت و لم تهمل فى كلماتهم لشده الحاجه لبيانها.

بل قد يستفاد من النصوص الوارده فى اليوميه لإلغاء خصوصيتها عرفا. و لا سيما مع ثبوت عموم الوظيفه لغير اليوميه فى القليله و المتوسطه، و قرب كون الاقتصار فى بيان وظيفه الكثيره على اليوميه لأهميتها و لزوم الابتلاء بها بخلاف غيرها، لندرته الواجب منه - كصلاه الآيات - و كون ثقل الوظيفه مستلزما لتقدم التصدى للقيام بالمستحبات. بل لعل التعميم مقتضى ما تضمن أنها تجمع بين صلاتين بغسل.

ففى صحيح صفوان: «هذه مستحاضه تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين صلاتين بغسل» (٢)، و صحيح محمد بن مسلم: «فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل» (٣)، و فى صحيح أبى المغراء: «و إن كان قليلا

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٤.

فلتغتسل عند كل صلاتين» (١)، و في صحيح إسحاق: «و إن كان صفره فلتغتسل عند كل صلاتين» (٢)، و في خبر حمران: «و إن لم ينقطع الدم فهي بمنزله المستحاضه تغتسل لكل صلاتين و تصلى» (٣)، و في موثق سماعه: «اغتسلت لكل صلاتين و للفجر غسلا» (٤)، و في موثقه الآخر: «فعليتها الغسل لكل صلاتين و للفجر غسل» (٥)، فإن مقتضى عموم بعضها و عموم الآخر عدم الاختصاص باليوميه و العموم حتى للموسعه، بناء على ما سبق في القليله من عدم صلوح قرينه الاضطرار للتخصيص في المقام.

لكن قد يدعى انصرافها لليوميه، بسبب معهوديه الابتلاء بكل صلاتين صلاتين منها، بخلاف غيرها، لعدم شيوع الابتلاء بها على هذا النحو. اللهم إلا أن تحمل على بيان أكثر ما يمكن إيقاعه بالغسل الواحد، فتعم غير اليوميه، و لذا اتجه عدم التعرض في أكثرها لصلاه الصبح، مع أنه لو أريد بها خصوص اليوميه كان اللازم التنبيه عليها.

و لو فرض عدم ظهورها في العموم فلا أقل من كونها مؤيده لما سبق من التعدى عن اليوميه، إذ لا أقل من إشعارها بأن من شأن الغسل بقاءه إلى صلاتين.

و إن كان الاحتياط مع ذلك بالاعتصار في الغسل على صلاه واحده إذا كانت طويله حسنا، بل لعله لازم.

و أما دعوى: أن عدم التعرض في النصوص لغير الأغسال الثلاثه لليوميه ظاهر في عدم وجوب الغسل لغيرها. فهي مدفوعه بأن اقتصار النصوص على بيان الأغسال لليوميه لعله ليس لعدم وجوب الغسل لغيرها، بل لعدم التصدى لبيان ما يصحح الدخول في الغير، لندرته الابتلاء به أو لعدم كون منشأ ذات الاستحاضه الكثيره القيام بها، كما أشرنا إليه آنفا، فلا مجال لاستظهار عدم وجوب الغسل لغير اليوميه من مجرد عدم التعرض له.

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٣.

بل مقتضى الأصل وجوبه بعد كون المستفاد من تشريع الغسل لليوميه سببيه الاستحاضه الكثيره للحدث الأكبر المستمر، فيجب الاقتصار فى إيقاع الصلاه معه على المتيقن من صورته إيقاع الغسل، كما تقدم فى نظائر المقام. على أن ما سبق كاف فى إثبات وجوبه. فتأمل جيدا. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

هذا، وفى الروض: «أما غسلها فلوقت تصلى به ما شاءت من الفرض و النفل أداء و قضاء، مع الوضوء لكل صلاه و تغيير القطنه و الخرقه و غسلها المحل إن أصابها الدم. و لو أرادت الصلاه فى غير الوقت اغتسلت لأول الورد و عملت باقى الأفعال لكل صلاه. و كذا القول لو أرادت صلاه الليل، لكن يكفيها الغسل عن إعادته للصباح». و ما ذكره من كفايه غسلها لخصوص الوقت مبنى على حجيه الإجماع المتقدم و تنزيله على ذلك. كما أن تجديد الغسل لما بعد الوقت مبنى على ما تقدم من مشروعيه الصلاه غير اليوميه للمستحاضه و مانعيه الحدث الأكبر منها.

نعم، مقتضى الاكتفاء بالغسل الواحد للورد عدم اختصاصه بصلاتين، لأن الورد قد يزيد عليهما، و لم يتضح الوجه فيه بعد ظهور النصوص فى خصوصيه الصلاتين مطلقا أو من اليوميه، و لذا لا إشكال ظاهرا فى أنها لو فاتتها صلاه الوقت من اليوميه فليس لها الاكتفاء بغسل واحد لفضائها مع صلاه الوقت اللاحق و إن كان الجميع فى ورد واحد.

الثانى: الطواف.

و لا إشكال فى مشروعيته فى حق المستحاضه، كما يظهر من كلماتهم فى المقام، و فى كتاب الحج. و تقتضيه النصوص الوارده فى قصه أسماء بنت عميس و غيرها «١» مما يأتى بعضه. كما لا إشكال ظاهرا فى أجزاء وظائف المستحاضه فيه، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه».

و لا يخفى أن الكلام فيه..

تاره: من حيثه استلزامه دخول المسجد الحرام، الذى لا يفرق فيه بين أقسام

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس، و باب: ٩١ من أبواب الطواف.

الطواف، و الذى قد يدعى حرمة مع الحدث. و الكلام فيه موكول للمسألة الأربعين.

و أخرى: من حيث اعتبار الطاهره فى صحته، و هو محل الكلام هنا.

و قد سبق فى غايات الوضوء أن الحدث الأصغر مانع من طواف الفريضة، دون النافله، كما تقدم فى أحكام الجنابه و الحيض مانعتهما منه أيضا. بل تقدم فى أحكام الجنابه قوه احتمال مانعتهما من طواف النافله، لإطلاق صحيح أبى جعفر «١». و تقدم فى أحكام الحيض أن التعدى من الجنابه للحيض بمجرد ذلك لا يخلو عن إشكال.

و أما النصوص الواردة فى الحيض فلا إطلاق لها من هذه الجبهه، بل هى بين ما يختص بطواف الفريضة- و هو الأكثر «٢» - و ما هو ظاهر فى المفروغيه عن مانعيه الحيض من الطواف من دون أن يكون واردا لبيان ذلك، ليكون له إطلاق من هذه الجبهه، كما هو حال ما تضمنه حيض المرأه فى أثناء الطواف و أنها بعد الطهر تبنى على ما مضى منه أو تستأنف «٣»، بل لعله مشتمل على ما يناسب الاختصاص بالفريضة، كما قد يكون الوجه فيه حرمة الكون على الحائض فى المسجد تكليفا، لا مانعيه الحيض من الطواف وضعاً.

و مثله فى ذلك مرسل حماد الوارد فى طواف الوداع: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا طافت المرأه الحائض ثم أرادت أن تودع البيت فلتقف على أدنى باب من أبواب المسجد فلتودع البيت» «٤»، فإنه و إن كان ظاهرا فى عدم جواز طواف الوداع لها الذى هو نافله، إلا أنه لا مجال للاستدلال به مع احتمال كون منشئه حرمة الكون فى المسجد على الحائض أو عدم تيسر صلاته.

نعم، لو تم إطلاق فى نصوص المستحاضه يقضى باعتبار الطهاره منها فى طواف النافله يتجه البناء على مانعيه حدث الحيض منه، إذ لا يحتمل كون حدث

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الطواف حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٠ من أبواب الطواف.

(٣) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب الطواف حديث: ٣، ٢، ١.

(٤) الوسائل باب: ٩٠ من أبواب الطواف حديث: ٢.

الحيض أخف من حدث الاستحاضه.

و ينحصر الدليل على ذلك بصحيح عبد الرحمن أو موثقه: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضه أ يطؤها زوجها و هل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قرءها الذي كانت تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به، و إن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين و لتغتسل و لتستدخل كرسفا، فإن ظهر عن [على] الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر، ثم تصلى، فإذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلاة إلى الصلاة، ثم تصلى صلاتين بغسل واحد. و كل شىء استحل به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت» (١).

لظهوره فى توقف الطواف على ما تتوقف عليه الصلاة و مانعيه حدثها منه بدونه. كما أن منصرف السؤال عن الطواف كون الملحوظ هو الوجه المختص به و هى الصحه، الوضعيه، لا- الحرمة التكليفيه التى تجرى فى مطلق الكون فى المسجد الحرام اللازم له. و يقتضى إطلاق عدم الفرق بين طوافى الفريضة و النافله.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من حمل حل الصلاة فيه على أصل مشروعيتها مقابل الحرمة الذاتية حال الحيض، لا على تحقق شرط صحتها مقابل حرمتها حال الحدث، و هو راجع إلى توقف حل الطواف و الوطء للمستحاضه على ما تتوقف عليه مشروعيه الصلاة منها، و هو مضى أيام قرئها أو أيام الاستظهار، لا إلى بيان اشتراط إيقاعهما بما تتوقف عليه صحه الصلاة، و هو الوظائف. و يناسب ذلك السؤال عن أصل جواز الوطء و الطواف، لا عن شرطهما.

ففيه: أن السؤال و إن كان عن أصل جواز الوطء و الطواف فى مقابل حرمتها الذاتية لاختلاط الحيض بغيره، إلا أن التصدى فى الجواب لبيان وظائف المستحاضه بالإضافة للصلاه، ثم إناطه جواز الوطء و الطواف بما تستحل به الصلاة ظاهر فى إرادته إناطه الحل الفعلى بالوظائف. و لا سيما مع ظهور استحلالها الصلاة فى فعلها ما يوجب حلها لها، لا بتحقيقه من دون اختيارها، و إلا فلو لم تكن الوظائف دخيله فيهما كان

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب المستحاضه حديث: ٨.

المناسب الجواب بحلها بمجرد مضي القرء أو الاستظهار من دون تعرض للوظائف.

ومثله ما عن بعض مشايخنا من تقريب إرادته الحل الذاتى بأنه لو كان المراد بيان اعتبار الوظائف فى جواز الوطء والطواف لزم توقف جواز الوطء على تطهير البدن من الخبث و تغيير الخرقه، و هو باطل ضروره.

لاندفاعه بعدم نهوض ذلك للقرينيه على رفع اليد عما ذكرنا، حيث يمكن حمل ما تستحل به الصلاه على خصوص وظيفه رفع الحدث، و لا سيما مع أن توقف صحه الصلاه على التطهير من الخبث و تغيير الخرقه ليس لخصوصيه المستحاضه، بل هو- على تقدير البناء عليه- راجع لمانعيه نجاسه الدم التى تجرى فى حق غير المستحاضه كمانعيه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و ليس ذكرهم لها فى وظائف المستحاضه إلا لرفع توهم العفو عنها فيها بسبب كثره ابتلائها بها.

ومع أن الحديث لم يتعرض للوظيفه المذكوره، فيسهل حمله على خصوص ما تضمنه مما تتوقف عليه الصلاه. و أما الكرسف فظهور عدم مناسبه للوطء كاف فى القرينيه على إرادته ما عداه مما ذكر فى الحديث، و هو الغسل. و بالجمله: لا ينبغى التأمل فى ظهور الحديث الشريف فى توقف الطواف على وظيفه المستحاضه لرفع حدثها، المستلزم لمانعيه حدثها منه.

نعم، قد يستشكل فى عمومه لطواف النافله بأن احتمال عدم جواز الطواف للمستحاضه راجع لاحتمال كون الاستحاضه من أفراد الحيض، و إن خالفته فى بعض أحكامه- كحرمة الصلاه- أو ملحقه به فى بعض أحكامه حقيقه أو احتياطاً، و ذلك يناسب انصراف السؤال فى الحديث إلى ثبوت الحكمين فيها على نحو ثبوتهما فى الحيض، و إلا فمن البعيد جدا ثبوتهما فيها بوجه أوسع من ثبوتهما فيه، بحيث تكون أشد منه، فإذا فرض قصور مانعيه الحيض عن طواف النافله تعين قصور إطلاق الحديث عنه.

اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم لو كان دليل مانعيه الحيض ظاهراً فى الاختصاص

بطواف الفريضة، حيث يصلح قرينه على اختصاص اطلاق الدليل فى المستحاضه به، أما إذا لم يكن كذلك، بل كان مجملا من هذه الجهه، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل فى المستحاضه، بل يتعين العمل على الإطلاق المذكور، كما يصلح بسبب النكته المذكوره لإثبات عموم مانعيه الحيض لطواف النافله، كما ذكرناه آنفا. فتأمل جيدا.

ثم إنه بعد أن ظهر مانعيه حدث الاستحاضه من الطواف فمقتضى الإجماع المتقدم من الأصحاب على أن المستحاضه بفعلها الوظائف المذكوره تكون بحكم الطاهر الاكتفاء بوظائف الصلاه فيه فى جميع أقسامها، فلا يجب تجديد الغسل له، بل ولا الوضوء، لأن نصوص الوظائف كفتاوى الأصحاب إنما تضمنت الوضوء للصلاه لا غير فى مطلق المستحاضه أو فى غير الكثيره منها على الكلام المتقدم.

و ما قد يظهر من بعضهم من وجوب تجديد الوضوء له لأنه بمنزله الصلاه فيكون تجديده له كتجديده لها من جمله الوظائف. إنما يتم لو ثبت عموم التنزيل و لا مجال له بعد اختصاص دليله بالنبوى الذى لم ترد روايته من طرقنا، و يقرب حمله على التنزيل فى الثواب، لا فى الأحكام. فراجع ما تقدم فى شرطيه الوضوء للطواف.

نعم، يجب الوضوء لصلاته، و مقتضى ما تقدم من لزوم الموالاه بينه و بين الصلاه لزوم إيقاعه بين الطواف و صلاته، و هو لا يخلو عن غرابه لا يبعد قيام السيره على خلافها، لابتنائه على عنايه مغفول عنها بسبب كون صلاه الطواف من توابعه التى يتعارف عدم فصلها عنه، فلو كان البناء على فصلها بالوضوء لظهر و بان.

و حينئذ فهل يسقط الوضوء لها و إن كان من جمله الوظائف أو يتعين تقديمه على الطواف؟ و جهان، و كلماتهم غير منقحه فى المقام.

هذا، و حيث سبق عدم نهوض الإجماع بالاستدلال فمقتضى القاعده الاقتصار على المتيقن فى إيقاع الطواف حال الحدث، و هو يحصل بالقيام بالوظائف المذكوره، لما تقدم فى الصلاه من أنه لو كانت للمستحاضه وظائف أخرى غير ما ذكر لليوميه لبانت لمزيد الحاجه لظهورها و بيانها.

و حينئذ تجتري في المتوسطه بغسل اليوم، لما تقدم في الصلاه من ظهور دليله في رافعيته للحدث الأكبر حكما في تمام اليوم، مع لزوم تجديد الوضوء له فيها و في القليله و تجديد الغسل له في الكثيره، لأن النصوص و إن اختلفت بالصلاه إلا أن اليقين بمشروعته و الفراغ عنه لا يكون إلا بذلك.

بل قد يدعى لزوم تجديدهما لصلاته أيضا، لو لا ما أشرنا إليه من قرب قيام السيره على خلافه. على أنه يكفي في نفيه صحيح الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام في قصه أسماء بنت عميس، و فيه: «فلما قدموا و نسكوا المناسك سألت النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن الطواف بالبيت و الصلاه، فقال لها: منذ كم ولدت؟ فقال: منذ ثمانى عشره [فقال: منذ ثمانيه عشر. يب] فأمرها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن تغتسل و تطوف بالبيت و تصلى و لم ينقطع عنها الدم، ففعلت ذلك» (١). لظهوره في بيان تمام الوظيفه لها، فعدم تنبيهه للوضوء بين الطواف و صلاته ظاهر في أجزاء غسلها لها. و غسلها و إن كان للنفاس أيضا، إلا أن الظاهر عدم الفرق بين الأغسال في ذلك.

نعم، هو مختص بصوره الغسل للطواف، و لا يشمل صوره الوضوء له، كما في القليله و المتوسطه. إلا أن استفاد من حديث عبد الرحمن المتقدم، فإنه و إن لم يتعرض للوضوء، إلا أن مقتضى عموم قوله عليه السلام فيه: «و كل شىء استحل به الصلاه ...»

العموم له بعد ثبوت كونه مما تستحل به الصلاه في بعض الموارد، و حيث كان الظاهر منه الاكتفاء بالوظيفه للطواف من دون تجديد لها لصلاته لأنها تابعه له يتجه الاكتفاء به في مورده. و إن كان الاحتياط بتجديد الوضوء للصلاه حسنا، لو لم يكن لازما.

هذا، و قد يدعى أن مقتضى حديث عبد الرحمن الاكتفاء بالإتيان بالوظائف للصلاه من دون حاجه إلى تجديدها للطواف، بل لا يشرع تجديدها له، لعدم استحلال الصلاه بها، و ظاهره انحصار مسوغ الطواف بما تستحل به الصلاه. و بذلك يكون مطابقا للإجماع المتقدم و عاضدا له. و عليه لا يشرع لها الطواف لو تجددت لها

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٩.

الاستحاضه قبل وقت الصلاه، بل لا بد من انتظار وقتها للقيام بالوظيفه لها، ثم يؤتى به بعدها، بناء على اعتبار الموالاه بين الوظيفه و الصلاه.

لكنه يشكل بأن الظاهر من قوله عليه السلام: «كل شىء استحلت به الصلاه...»

الإشاره للوظائف المذكوره لبيان شرطيتها بنفسها للطواف، لا لبيان شرطيتها بما أنها قد ترتبت عليها حليه الصلاه فعلا، و إلا كان الأنسب إناطه حليه الطواف بنفس حليه الصلاه، لا بما استحلتها به.

على أن مقتضى ذلك أنه لو أريد بالصلاه المطلقه التى يكفى فيها صرف الوجود لزم الاكتفاء بأعمال الوظيفه لصلاه واحده و لو مع التفريط بغيرها، و لو أريد بها تمام صلاه اليوم لزم عدم صحه الطواف إلا بعد اعمالها لتمامها، و لا قائل بكلا الأمرين، بل الظاهر ما ذكرنا من شرطيه الوظائف بنفسها المستلزم لتجديدها بعد ظهور دليل التعجيل بالصلاه فى انتهاء أمد أثرها بالفراغ منها.

و منه يظهر نهوضه بالاستدلال على اعتبار وظائف المستحاضه للصلاه بلا حاجه إلى ما سبق من كونه مقتضى الأصل. كما أن المنصرف منه كون اعتبارها فيه على نحو اعتبارها فى الصلاه من حيثه المبادره و غيرها، كما هو مقتضى الأصل المتقدم أيضا. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الكلام فى النوافل الرواتب

(١) استدل عليه... تاره: بما تقدم من دعوى الإجماع على أن المستحاضه إذا أتت بوظائفها كانت بحكم الطاهر فى ترتيب تمام أحكامها.

و أخرى: بما أشرنا إليه آنفا فى غير النوافل من الصلوات غير اليوميه من دعوى:

أن اقتصار النصوص على بيان الأغسال لليوميه ظاهر فى عدم وجوب الغسل لغيرها.

قيل: و لا سيما النوافل الرواتب التى كان يهتم بالإتيان بها فى العصور السابقه.

و مقتضى الأول عدم وجوب تجديد الوضوء لكل صلاه منها، بناء على ما سبق من عدم وجوب الوضوء مع الغسل فى الكثيره إلا فى فرض تجدد حدث آخر أصغر غير

الاستحاضه. أما على الثانى فوجوبه يبتنى على ما تقدم فى غير النوافل من الصلوات غير اليوميه.

و كيف كان، فيظهر ضعف الوجهين مما تقدم هناك من عدم نهوض الاجماع بالاستدلال، و عدم ظهور النصوص فى عدم وجوب الغسل لغير اليوميه. و لا- خصوصيه فى ذلك للنوافل الرواتب، لأنه لو سلم اهتمام عامه النساء بها فلا مجال لذلك فى المستحاضه الكثيره التى يصعب عليها أداء الفرائض باغسالها، فضلا عن الغسل لنوافلها. بل لعل عدم السؤال عنها شاهد بالمفروغيه عن عدم كون الإتيان بها من شأن المرأه المذكوره بعد ظهور النصوص فى التعجيل بالصلاه، و لا سيما بناء على ما ذكره من وجوب الوضوء لكل صلاه منها.

على ان الإشكال فى النوافل الرواتب لا- يختص بحيثيه وجوب الغسل لها، بل من حيثيه منافاتها للتعجيل أيضا، لاستلزام نافلتى الصبح و الظهر الفصل بين الغسل و صلاته، و نافلتى العصر و المغرب الفصل بين صلاتى غسل واحد.

و عدم إخلال ذلك بالموالاه العرفيه فى حيز المنع، خصوصا فى نافلتى الظهرين، و لا سيما بناء على وجوب الوضوء لكل صلاه منها.

نعم، قد يتجنب ذلك فى نافلتى الصبح و الظهر بتقديمهما على الغسل، إما بناء على عدم وجوب الغسل لهما- كما هو مقتضى الوجه الثانى، و التزم به بعض مشايخنا فيما حكى عنه- أو بناء على الإجماع المتقدم لو أريد به بقاء أثر الغسل فى وقت إلى حين الغسل فى الوقت الآخر، حيث يتجه حينئذ أجزاء غسل العشاءين لنافله الصبح، و أجزاء غسل الصبح لنافله الظهر. لكنه- مع بعده جدا- لا يتم لو لم تكن النافله مسبوقة بالغسل للصلاه السابقه عليها، لحدوث الاستحاضه الكثيره بعد أداء تلك الصلاه. أما نافلتا العصر و المغرب فلا دافع للإشكال المذكور فيهما.

ثم إنه قد يقرب الاجتزاء بأغسال الفرائض لنوافلها بأن النوافل تابعه لفرائضها و ملحقه بها شرعا، فيستفاد من نصوصها الاجتزاء بغسلها لها تبعا و عدم

إخلال الفصل بها بالموالاه المعتبره، كالإقامه و سجود السهو و غيرهما نحوهما.

لكنه غير ظاهر بعد كونها صلوات مستقله، و لذا تقدم تجديد الوضوء لها فى القليله و المتوسطه، فلا مجال لاستفاده الأجزاء لها تبعاً. و لا سيما مع ظهور النصوص فى التعجيل و احتياج النوافل لوقت معتد به، خصوصاً لو وجب تجديد الوضوء لها.

نعم، فى حديث إسماعيل بن عبد الخالق: «سالت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضه كيف تصنع؟ قال: إذا مضى وقت طهرها الذى كانت يطهر [تطهرت].

تطهر. قرب الاسناد] فيه فلتؤخر الظهر إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى الظهر و العصر، فإن كان المغرب فلتؤخرها إلى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلى المغرب و العشاء، فإذا كان صلاه الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلى ركعتين قبل الغداه ثم تصلى الغداه...» (١)، حيث تضمن ذيله الاكتفاء بغسل الفريضة لنافلتها.

لكنه مختص بنافله الصبح التى لا يلزم من ضمها للفريضة إلا أداء صلاتين قصيرتين بغسل واحد، فلا مجال للتعدى لغيرها مما تؤدى فريضته بغسل واحد و هما صلاتان طويلتان. بل التنبيه فيه لنافله الفجر مع إهمال بقيه النوافل قد يوجب ظهوره فى عدم جواز ضمها لفرائضها باغسالها.

و من هنا لا مخرج عما سبق فى بقيه الصلوات من لزوم تجديد الغسل لكل صلاتين.

نعم، لا يبعد نهوض حديث إسماعيل بجواز ضم نافله الصبح إليها بغسلها، لأن سنده لا يخلو عن الاعتبار، بل هو صحيح بناء على استغناء قرب الإسناد عن السند لاشتهاره، أو اعتبار سند صاحب الوسائل إليه. على أنه معتضد بإطلاق ما تضمن أن المستحاضه الكثيره تغتسل لكل صلاتين مما تقدم فلاحظ.

هذا، و فى الفقيه و المقنع أنها تصلى صلاه الليل و الفجر بغسل واحد، و وافقه على ذلك فى المقنعه و الناصريات و المبسوط و النهايه و الخلاف و المراسم و الوسيله و النافع

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٥.

و إن كان يجب لكل صلاه منها الوضوء (١)، كما سبق.

و التذكره و المنتهى و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و الروض و محكى التحرير و نهايه الأحكام و غيرها، كما قد يظهر من الصدوق فى الفقيه نسبه لرساله والده، بل نسبه فى كشف اللثام للأكثر، و ظاهر الناصريات و الخلاف و التذكره الإجماع عليه.

و فى المبسوط و الخلاف و النهايه و المنتهى و ظاهر الدروس أنها تؤخر صلاه الليل إلى قرب الفجر. و هو لو تم كان مقتضيا للاجتراء باغسال الفرائض لنوافلها بالأولويه.

لكن صرح غير واحد بعدم العثور على خبر به سوى الرضوى «١»، الذى تكرر منا عدم التعويل عليه.

و أما الاستدلال له بما تضمن أنها تغتسل لكل صلاتين مما تقدم فى حكم غير اليوميه. فهو كما ترى، لأن نافله الليل صلوات متعدده. على أن موثقى سماعه مع تضمنهما أنها تغتسل لكل صلاتين قد أفردت صلاه الفجر فيهما بغسل. فلم يبق إلا ظهور دعوى الإجماع ممن سبق. و هو لا ينهض بالخروج عن ظاهر نصوص المقام من الاقتصار فى كل غسل على صلاتين مع التعجيل فيهما. و لعله لذا كان ظاهر كشف اللثام الإشكال فى الحكم.

(١) سبق أنه إنما يتم بناء على وجوب الوضوء لكل صلاه مع أغسال المستحاضه، أما بناء على عدمه فلو كان المستند فى الاجتراء بأغسال الفرائض للنوافل هو الإجماع على أن المستحاضه مع قيامها بوظائفها تكون بحكم الطاهر يتجه عدم الوضوء للنوافل إلا مع تجدد سبب للحدث الأصغر غير الاستحاضه.

كما أنه لو كان الوجه فيه عدم وجوب الأغسال لغير الفرائض اليوميه فوجوب الوضوء للنوافل يبتنى على عموم وجوبه لكل صلاه فى حق المستحاضه - كما تقدم

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب المستحاضه حديث: ١.

دعواه من بعض مشايخنا- أو على الرجوع للأصل المقتضى للاقتصار فى الصلاة مع الحدث على المتيقن، و هو حال الوضوء. و أما بناء على ما سبق من لزوم تجديد الغسل لكل صلاتين فالمتعين عدم الوضوء، بناء على ما سبق من عدم وجوبه لليوميه، لعموم الوجه فيه لغيرها.

بقى فى المقام أمور.

الأول: حيث سبق منا وجوب تجديد الغسل لكل صلاتين فى غير الفرائض اليوميه،

لعموم ما تضمن ذلك، أو لأنه المتيقن من جواز الصلاة مع الحدث، فهل يجوز جمع اليوميه مع غيرها بغسل، فتصلى الصبح و الآيات بغسل، و الظهرين و نافلتيهما بعشره أغسال، بأن تجمع بين الظهر و الركعتين الأوليين من نافله العصر بغسل، و بين الركعتين الأخيرتين منها و العصر بغسل، أو لا. بل تفرد الفرائض اليوميه بأغسالها، فلكل من الصبح و الآيات غسلها، و تصلى الظهرين و نافلتيهما بسته أغسال تفرد كلا من النافلتين بغسلين و كلا من الفريضتين بغسل بسبب الفصل بينهما.

و جهان أولهما الأقرب لو كان الدليل هو العموم المذكور. و الثانى أنسب لو كان الدليل هو الاقتصار على المتيقن من جواز الصلاة حال الحدث، حيث يتجه الاقتصار على نصوص الفرائض و الجمود على المتيقن منها من أفرادها بالأغسال.

و لا- سيما لو لزم من جمع غير الفريضة معها تقديمها على الفريضة، حيث يلزم الفصل بها بين الفريضة و الغسل، و المتيقن من النصوص المذكوره جواز الفصل بينهما بفريضة مثلها، كالفصل بالظهر بين الغسل و العصر. بل قد يحتمل تقييد هذه النصوص لإطلاق ما تضمن الغسل لكل صلاتين لو كان هو المعتمد فى المقام، فتفرد اليوميه بالغسل أيضا. و هو و إن كان بعيدا إلا أنه لا ينافى حسن الاحتياط. فتأمل.

نعم، يتجه جمع الصبح و نافلتها بغسل واحد، لما تقدم.

الثانى: ذكر بعضهم وجوب تأخير الوضوء و الغسل للمستحاضه بأقسامها إلى دخول الوقت.

و هو ظاهر لو لزم من التقديم الفصل بينهما و بين الصلاة، بناء على

لزوم المبادره منهما إليها. و أما لو لم يستلزم ذلك فقد يستدل عليه بعدم مشروعيتهما قبل الوقت، لا للكون على الطهاره، لعدم ترتب الطهاره عليهما، بسبب كونها مستمره الحدث، و لا للصلاه لعدم وجوبها نفسيا قبل الوقت، لتجب مقدمتها غيريا قبله، فلا يمكن التقرب بهما.

لكنه مندفع بأن الأمر النفسى الاستقبالى كما يقتضى وجوب حفظ القدره على امتثاله بفعل المقدمات المفوته قبل الوقت يقتضى مشروعيه الإتيان بمقدمته غير المفوته، و إن أمكن تأخيرها للوقت، كما أطال فى تقريب ذلك سيدنا المصنف قدس سره.

بل تقدم منا فى المسأله الواحده و السبعين من مباحث نيه الوضوء و فى الوضوءات المستحبه من المسأله المائه من فصل غايات الوضوء و غيرهما أن عباديه الطهارات حيث لا ترجع إلى عباديه أوامرها النفسيه أو الغيريه بمعنى توقف امتثالها على قصد التعبدها، بل إلى مجرد الإتيان بها بوجه قربى أمكن التقرب بها بقصد التهيؤ لامثال الأمر النفسى بغاياتها فى وقتها، و إن لم يثبت الأمر شرعيا بالتهيؤ. فراجع.

نعم، فى صحيح عبد الله بن سنان: «المراه المستحاضه تغتسل التى لا تطهر عند صلاه الظهر و تصلى الظهر و العصر، ثم تغتسل عند المغرب فتصلى المغرب و العشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلى الفجر ...» (١)، و فى صحيح الصحاف: «فلتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه ...» (٢)، و فى صحيح يونس بن يعقوب: «فلتغتسل عند وقت كل صلاه» (٣)، و ظاهر «عند» المقارنه الحقيقيه الموقوفه على دخول الوقت.

و حملها على المقارنه التسامحيه العرفيه الحاصله بالمقاربه لو أضيفت لمثل الصلاه إنما هو لتعذر حملها على الحقيقيه. بل قوله عليه السلام فى صحيح يونس بن يعقوب الآخر:

«فلتغتسل فى وقت كل صلاه» (٤)، و فى حديث إسماعيل بن عبد الخالق: «فإذا كان صلاه الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر» (٥)، صريح فى إيقاع الغسل بعد الفجر.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١١.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٥.

ص: ٢٥٠

و حملها على أن الأمر بذلك لأجل المحافظة على حصول المعاقبه و عدم الفصل بين الوظيفه و الصلاه، لا لخصوصيه في التأخير، بقرينه إطلاق غيرها- كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره- غير ظاهر. بل هو بعيد في حديث إسماعيل، لأن التنبيه فيه على تأخير الغسل عن الفجر بعد فرض حضور صلاته فيه موجب لقوه ظهوره في الاهتمام بالتأخير. و لا سيما مع قرب انصراف الإطلاقات بدوا إلى إيقاع الوظيفه بعد الوقت، لأنه المتعارف ممن يهتم بعدم الفصل بينها و بين الصلاه، خصوصا مع اشتغال جملة من النصوص على الأمر بتأخير الصلاه إلى الصلاه محافظه على الوقت الفضيلي لهما، فإنه و إن كان محمولا- على الاستحباب، إلا أنه مانع من ثبوت الإطلاق.

و من هنا كان لزوم التأخير هو الأنسب بالجمع بين الأدله، خلافا لما في كشف اللثام وغيره و حكي عن نهايه الأحكام بل عن جماعه من جواز التقديم إذا لم يستلزم الفصل بين الوظيفه و الصلاه.

نعم، تقدم الكلام في المتوسطه و الكثيره في جواز تقديم غسل الصبح لناقله الليل. و هو لو تم لا ينافي ما ذكرنا، لرجوعه إلى إيقاع الغسل في وقت صلاه يؤتى بها معه، غايته أنه يستلزم إيقاع صلاتي وقتين متعاقبتين بغسل واحد. فراجع و تأمل جيدا.

الثالث: الظاهر التداخل بين الاستحاضه و غيرها من أسباب الحدث الأصغر و الأكبر،

فتكتفى بوضوء أو غسل واحد، كما هو مقتضى إطلاق ما تضمن التداخل في الغسل و الوضوء مما تقدم في المسأله الثالثه و السبعين من مباحث الوضوء، و منه قوله عليه السلام في صحيح زراره: «فإذا اجتمعت [لله عليك حقوق] عليك حقوق [لله] أجزاءها عنك غسل واحد» (١) و التعليل في صحيحه الآخر بقوله عليه السلام: «لأنهما حرمتان اجتمعتا في حرمه واحده» (٢).

مضافا إلى أن غلبه ابتلاء المستحاضه بأسباب الحدث الأصغر مع عدم التنبيه في نصوصها لتكرار الوضوء الذي هو مغفول عنه بسبب معروفه التداخل في سائر

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(مسألة ٣٠): إذا حدث المتوسطه بعد صلاه الصبح وجب الغسل للظهرين (١)،

أسبابه موجب لظهورها فى التداخل فى المقام. كما أن ورود بعضها فىمن يستمر بها الدم بعد أيام الحيض أو الاستظهار و الاكتفاء فيها بغسل واحد للصلاه يجعله دليلا على تداخل غسل الحيض و الاستحاضه، لعدم وقوع الغسل منها إلا بعد الحكم عليها بالاستحاضه.

مسألة ٣٠: إذا حدث المتوسطه بعد صلاه الصبح وجب الغسل للظهرين

(١) كما فى الرياض، و اختاره شيخنا الأعظم قدس سرّه حاكيا له عن كاشف الغطاء و ولده الفقيه فى شرح رسالته و غيرهما. و يقتضيه قوله عليه السلام فى صحيح زراره- بعد أن تعرض فيه لوجوب تثليث الأغسال للصلوات الخمس فى الكثيره:- «و إن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد» (١)، و فى موثقى سماعه: «و إن لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مره» (٢)، لظهور الأول فى شرطيه الغسل فى تمام الصلوات الخمس، و الثانى فى شرطيته فى ارتفاع الحدث حكما فى تمام اليوم، لعدم الحاجه له لصلاه الصبح، لعدم تحقق موجب الحدث لا ينافى لزومه للباقي.

بل هو مقتضى إطلاق ما تضمن وجوب الغسل بظهور الدم على الكرسف و ثقبه له مما تقدم التعرض له فى دليل حكم المتوسطه، و تقدم حمله على بيان وجوب الغسل بالثقب مع الرجوع فى مقداره لما تضمن الاكتفاء بالغسل الواحد. حيث يكون مقتضى إطلاقه وجوبه و إن كان خروج الدم بعد صلاه الصبح أو بعد خروج وقتها.

مضافا إلى كونه مقتضى الأصل بعد كون المستفاد من النصوص المذكوره سببيه الدم المذكور للحدث الأكبر، فيقتصر فى جواز إيقاع الصلاه معه على المتيقن. و منه يظهر ضعف ما يأتى عن المصايح من أن الأصل و العمومات تنفى ذلك.

و أما دعوى: أن لازم ذلك تعدد الغسل بتجدد المتوسطه فى اليوم الواحد،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٣ و باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٦.

فلو كان الدم من المتوسطه عند الصبح ثم قلّ أو انقطع، ثم عاد بقدرها عند الظهرين، ثم قلّ أو انقطع، ثم عاد بقدرها عند العشاءين، وجب ثلاثه أغسال، لوضوح أن غسل الصبح لا أثر له في الظهرين و العشاءين بعد فرض عدم استمرار سببه لهما، بل تجدد في وقتها دم آخر، نظير الدم المفروض في المقام، و هو مما تأباه نصوص الغسل الواحد، لأن حملها على استمرار الدم بنحو التوسط بلا شاهد. بل هو بعيد جدا، لابتناء الدم المذكور على الاختلاف و عدم الاستمرار بحال الواحد، فلا بد من ابتنائها على عدم سببه ما يحدث بعد صلاه الصبح للغسل.

فهى مندفعه بأن ذلك إنما يقتضى البناء على عدم وجوب تكرار الغسل فى اليوم الواحد و العفو عن تجدد التوسط فيه بعد الغسل له، كالعفو عن استمراره، بعد اشتراكهما فى عدم رافعيه الغسل الواحد السابق لأثرهما، و لا يلزم بالبناء على اختصاص حدثيه دم المتوسطه بما إذا حدث قبل صلاه الصبح أو اختصاص مانعيه حدثه بصلاتها، بحيث لا يجب الغسل بحدوث المتوسطه فى أثناء النهار، خروجا عما يقتضيه ظاهر النصوص و الأصل المتقدمين.

هذا، و قد صرح فى جامع المقاصد عند الكلام فى شرطيه الغسل للصوم من مبحث غايات الغسل بعدم وجوب الغسل فى محل الكلام، كما هو ظاهر الروض هناك، و كالصريح من الروضه هنا و حاشيتها لجمال الدين و غيرها، و عن شرح المفاتيح أنه تبعه فى ذلك، و قد يناسبه ما عن البيان من أن الاستحاضه المتوسطه من أفراد الحدث الأصغر بالإضافه إلى غير الصبح، و ما عن محكى شرح الإرشاد للفخر من أن غسل الاستحاضه للوقت لا للصلاه، حيث لم يعمله لتمام اليوم، بل خصه بوقت صلاه الفجر، لبيان شرطيته فى خصوص ما يؤتى به فيه من الصلوات و غيرها مما يتوقف على الطهاره.

و قد أصرّ على ذلك فى الجواهر، قال: «بل لعل المتأمل فى كلماتهم يمكنه تحصيل الإجماع على ذلك» مستشهدا عليه بتخصيصهم الغسل الواحد بكونه للغداه، كما

تقدم من جماعه نقل الإجماع عليه، كما تمموا دلالة النصوص عليه بعدم الفصل و منهم الوحيد فى شرح المفاتيح حتى قال فيما حكاه عنه: «بل ربما كان بديهي المذهب أنه لو كان غسل واحد فموضعه صلاه الصبح» كما حكى عن السيد الطباطبائي فى مصابيح قوله: «و ظاهر عبائهم فى المقام أن هذا الغسل غاية خصوص صلاه الغداه ... و ربما احتمل أن يكون ذلك لجميع الخمس، فيتوقف عليه صحه الجميع. و على هذا التقدير فلو رأته فى غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل، و الأصل و العمومات تنفى ذلك، و قد صرح بعضهم بنفيه، و هو ظاهر كلام الباين». ثم قال فى الجواهر: «و كأن الحكم من الواضح الذى لا يعتريه الشك». و تعجب من صاحب الرياض من حكمه بوجوب الغسل و استدلاله عليه. حتى قال: «و لا يبعد أن يكون ذلك من بعض تلامذته و اشتبه النساخ فيها، لا منه، لخلو بعض نسخ الرياض عن ذلك كله».

و يشكل بأن الإجماع على تخصيص الغسل للغداه و عدم الفصل بينه و بين الغسل الواحد- لو كان حجه فى نفسه- فالمتيقن منه أنه فى مقابل وجوب تكرار الغسل أو الاكتفاء به لغيرها، فلا ينافى كونه شرطاً فى الجميع، و إنما وجب إيقاعه لها لسبقها، بل هو المنسب من كلماتهم بضميمه ارتكاز عدم الفرق بين أفراد الدم المذكور فى سببها للحدث الأكبر و عدم الفرق بين الصلوات فى مانع الحدث منها، و أن الاكتفاء بالغسل الواحد للإرفاق بالاكتفاء بتخفيف الحدث به، لا لعدم مانع حدثها بالإضافة إلى غير الصبح، كما قد يوهمه الجمود على التعبير بالغسل للصبح.

و لعله لذا صرح فى محكى شرح المفاتيح بأن لغسل المتوسطه مدخليه فى جميع ذلك اليوم، لأنها حدث أكبر بالنسبه إليها. و هو المناسب لما يأتى من كشف اللثام فيمن لم تغسل للصبح مع سبق استحاضتها عليها. و لو لا ذلك لم يكن وجه لما يظهر من جامع المقاصد فى مبحث أسباب الوضوء من وجوب الغسل عليها لو انقطع دمها انقطاع برء للظهيرين أو العشاءين، كما هو مقتضى إطلاق كل من أوجب الغسل على المستحاضه لو انقطع دمها انقطاع برء، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سرّه و إلى بعض

المؤيدات الأخرى، و إن لم يتضح تماميه بعضها. فراجع.

و أما ما فى الجواهر من أنه لو سلم مدخله هذا الحدث فى باقى الصلوات فهو إنما يقتضى الغسل لها لو خرج الدم قبل الصبح، لا أنه يوجب الغسل لو خرج بعدها.

قال: «لعدم ثبوت الاحتياج إلى الغسل فى هذا الحال، حتى يحتاج إلى إيجاده. فتأمل».

فهو كما ترى، لأن عدم الاحتياج للغسل حينئذ إن كان لاختصاص مانع حدث المتوسطه بصلاه الصبح، فهو خلاف فرض التسليم بمدخله الحدث فى باقى الصلوات. و إن كان لاختصاص سببيه خروج الدم للحدث المانع من جميع الصلوات بما إذا كان قبل الصبح، و أن الخارج بعده لا يوجب الحدث، ليمنع من بقيه الصلوات، فهو بعيد جدا، لعدم الفرق ارتكازا بين أفراد الدم، و لذا تكون المرأه مستمره الحدث باستمرار الدم، كما لا فرق ارتكازا بين الحدوث و الاستمرار. و يناسبه إطلاق النصوص المتقدمه.

نعم، لو كان الشرط فى صحه بقيه الصلوات مجرد صحه صلاه الصبح و أن الاحتياج فيها لغسل الصبح لذلك يتجه البناء على عدم وجوب الغسل فى الفرض.

لكن لا مجال لتزويل الإجماع و النصوص على ذلك. و من هنا لا مجال لدعوى الإجماع على خلاف ما عرفته من النصوص، ليخرج به عنها.

و أشكل من ذلك ما قد يظهر من الجواهر من التأمل فى وجوب الغسل بالدم المذكور حتى لغداه اليوم الثانى لو لم يستمر له على حاله، لدعوى انصراف النصوص إلى وجوب الغسل لغداه اليوم الذى ترى فيه الدم. إذ هو كما ترى مخالف لما يستفاد من النصوص من عموم سببيه الدم للحدث، فلو فرض اختصاص مانعته بصلاه الغداه لزم الغسل لها فى اليوم الثانى بعد فرض عدم رفع الحدث بالغسل لغيرها فى يوم رؤيه الدم.

نعم، يتجه ما ذكره بناء على كون المعيار فى وظائف المستحاضه على كميته الدم فى وقت الصلاه. لكنه مخالف لمختاره فى غير المتوسطه. فلاحظ.

و إذا حدثت بعدهما وجب الغسل للعشاءين (١)، و إذا حدثت قبل صلاه الصبح و لم تغتسل لها عمدا أو سهوا (٢) وجب الغسل (٣) للظهرين، و عليها إعادة صلاه الصبح (٤). و كذا إذا حدثت فى أثناء الصلاه وجب

(١) لعين ما تقدم.

(٢) و منه أو مثله ما لو انكشف بطلان الغسل لها.

(٣) يظهر الوجه فيه مما سبق، بل هو أولى منه، لسببيه الدم المذكور للحدث الموجب للغسل بلا إشكال، كما لا إشكال فى مانعيته من صلاه الصبح، بل عرفت مانعيته من جميع الصلوات، فيجب إزالته لها بالغسل.

قال فى كشف اللثام فى مبحث أسباب الوضوء: «و أما المتوسطه و الكثيره فهما توجبان مع الوضوء غسلا أو أغسالا، و لو بالنسبه إلى بعض الصلوات، مع أن الظاهر أنه بالنسبه إلى الجميع، حتى أن لغسل المتوسطه فى الصبح مدخلا فى استباحه سائر الصلوات، فإنها لو لم تغتسل فيه لزمها إذا أرادت صلاه البواقي».

لكن استشكل فيه فى الجواهر حتى مع التسليم بمانعيه الحدث من جميع الصلوات. قال: «لعدم ثبوت مشروعيته بعد فوات المحل الموظف شرعا».

و فيه: أن مقتضى إطلاق النصوص عدم فوت محله. و لا ينافيه الإجماع على لزوم إيقاعه قبل الصبح، إذ قد يكون لأنه أول وقت الحاجه إليه. و به يستغنى عن استصحاب مشروعيته، بل لا مجال له، لأنه تعليقي.

هذا مضافا إلى أن فوات محل الغسل لا يستلزم صحه الصلاه بدونه بعد التسليم بمانعيه الحدث منها، بل تعذرها بتعذر شرطها، و لا دليل على كون فوت محل الغسل مطهرا من الحدث حقيقه أو حكما، بل هو كالمقطوع بعدمه.

(٤) بلا إشكال. لفقد شرطها، و قد سبق فى ذيل المسأله التاسعه و العشرين أن لذات الاستحاضه المتوسطه قضاء الصلوات على كلام.

استثنائها بعد الغسل (١) و الوضوء (٢).

(مسألة ٣١): إذا حدثت الكبرى بعد صلاة الصبح وجب غسل للظهرين و آخر للعشاءين (٣) و إذا حدثت بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشاءين (٤).

(١) لإطلاق ما تضمن حديثه الدم و مانع الحدث من الصلاة، فيلحقها حكم من أحدث في أثناء الصلاة.

(٢) بناء على وجوب ضمه للغسل حتى في الصلاة الأولى. و قد تقدم الكلام في ذلك في حكم المتوسطه.

مسألة ٣١: إذا حدثت الكبرى بعد صلاة الصبح وجب غسل للظهرين و آخر للعشاءين

(٣) يعنى: مع استمرارها بعد الشروع في غسل الظهرين و إن لم يستمر إلى وقت العشاءين، على ما تقدم الكلام فيه. أما لو انقطع قبل الشروع في غسل الظهرين فلا يجب الغسل للعشاءين، على ما يأتي في المسألة اللاحقه.

(٤) بلا- إشكال ظاهر فيه و فيما قبله. و لا منشأ هنا لاحتمال الارتباطيه بين وظائف الاستحاضه الكبرى في الأوقات الثلاثه لليوم، بعد إطلاق نصوصها بالإضافه إلى مبدأ حدوثها. و لا سيما مع ظهور صحيح الصحاف «١» في أن المعيار في الغسل للعشاءين على سيلان الدم قبلهما من دون نظر لحاله قبل الظهرين.

نعم، قد يتجه ذلك فيما لو حدثت بين الظهرين أو العشاءين، حيث قد يحتمل عدم وجوب الغسل للثانيه منهما، لأنها نظير ما عدا الصبح في المتوسطه التي سبق عدم وجوب الغسل لها ممن تقدم.

لكن عرفت ضعفه و أنه لا- بد من الغسل، بل هو هنا أظهر، لأن ظهور جمله من نصوص الكثيره في عدم جواز الفصل بين الصلاتين موجب لظهورها في دخل الغسل في كليتهما، و لذا يأتي أنه لو فرقت بينهما لزم تجديد الغسل للثانيه، فلا يتجه عدم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(مسألة ٣٢): إذا انقطع دم الاستحاضه انقطاع براء قبل الأعمال وجبت تلك الأعمال (١)، و لا إشكال. و إن كان بعد الشروع في

وجوب الغسل هنا إلا بدعوى اختصاص سببهِ الدم للحدث بما إذا كان خروجه قبل الصلاتين، دون ما إذا خرج بينهما، نظير ما تقدم من الجواهر في تلك المسألة من اختصاص حديثه بما إذا خرج قبل الصبح، الذي سبق ضعفه.

هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً من قرب عموم ما تضمن أنها تغتسل لكل صلاتين لغير اليومية، و أنه لا يختص بالظهرين و العشاءين، حيث يتجه إطلاقه لما إذا رأت الدم بين الصلاتين، و يكون مقتضاه تشريع الغسل في الفرض للثانيه مع جواز ضم غيرها إليها، و إن لم تكن من اليومية. فلاحظ.

مسألة ٣٢: إذا انقطع دم الاستحاضه انقطاع براء قبل الأعمال وجبت تلك الأعمال

(١) كلماتهم في تحرير فروع انقطاع الدم لا تخلو عن تداخل و اضطراب.

فالأولى الإشارة لمبنى المسألة، ثم النظر في صور الانقطاع و فروعه.

فنقول: تكرر منا أن المستحاضه مستمره الحدث باستمرار خروج الدم. لعدم الفرق ارتكازاً في سببهِ الدم للحدث بين وقت و آخر، و لا بين الحدوث و الاستمرار، و أن الاجتزاء لصلواتها بالوظائف المتقدمه للعفو عن الحدث المتخلل تخفيفاً، نظير اجتزاء المسلوس بوظيفته.

و من هنا يتعين البناء على سببهِ الدم للحدث بحدوثه و إن لم يستمر إلى وقت الصلاه. و مجرد ظهور النصوص في وجود الدم وقت الصلاه لا ينافي التعميم لفهم عدم خصوصيه الوقت عرفاً. و إلا فهي ظاهره في مقارنته للقيام بالوظيفه و اتصاله بها، بقريته احتمال جمله منها على التحفظ بالكسوف. و الاستنفار، و تعجيل الصلاه، و الجمع بين الصلاتين، و بيان الوظيفه في تمام اليوم الظاهر في استمراره في تمامه، مع عدم الإشكال ظاهراً في عدم توقف وجوب الوظائف على وجوده حين القيام بها.

و دعوى: أن وجوده قبل الوقت ليس منشأ للخطاب بالوظيفه، لعدم الخطاب بالصلاه، فلا مجال لاستفاده سببهِ للحدث، و إنما يكون منشأ للخطاب بالوظيفه إذا

وجد بعد الوقت، تبعاً للخطاب بالصلاة. وحينئذ إذا خوطب بالوظيفة بعد الوقت لوجود الدم فيه بمقتضى إطلاق النصوص و استفيد سببته للحدث، كان ارتفاعه بانقطاع الدم فيه محتاجاً للدليل. و لذا بينى على كونه منشأً للخطاب بالوظيفة بالإضافة للصلاة الوقت اللاحق لو فرض عدم الإتيان بها لذات الوقت الذى خرج فيه الدم.

مدفوعه بأن وجود الدم قبل الوقت لو سلم عدم كونه منشأً للخطاب بالوظيفة بالإضافة للصلاة ذات الوقت، إلا أنه منشأً للخطاب بها بالإضافة إلى غيرها من الصلوات غير الموقته أو غيرها من الغايات و لو كانت مستحبه.

و على ما ذكرنا فالمعيار فى وجوب الوظائف على خروج دم لم يتعقبه وظيفه رافعه لأثره، من دون فرق بين الحدوث و الاستمرار، فلو لم تأت بالوظيفة من حين خروج الدم إلى انقطاعه و جبت، كما تجب لو استمر بعد الوظيفة، بل بعد الشروع فيها و لو لحظه، بناء على صحة الوظيفة حينئذ و لو لضيق الوقت عن استئنافها.

و دعوى: أن استمرار الدم بعد القيام بالوظيفة معفو عنه، و لذا يجوز معه الدخول فى الصلاة.

مدفوعه بأن العفو يختص بالصلاة التى يؤتى بالوظيفة لها اكتفاء فيها بتخفيف الحدث للضرورة، و لا دليل على العفو عنه مطلقاً، بل هو خلاف إطلاق ما تضمن اعتبار الطهارة فيما تعتبر فيه بعد ما تقدم من عموم سببه خروج الدم للحدث.

و لعله على ما ذكرنا يبتنى ما فى المبسوط و الخلاف من وجوب الوضوء بانقطاع الدم. و لا مجال للإشكال عليه بأن انقطاع الدم ليس من الأحداث، بعد ما نبه له من أن الحدث نفس الدم، فيجب رفعه بعد انقطاعه، و إن اكتفى بالوضوء حاله للضروره.

نعم، خصه بما إذا كان الانقطاع قبل الصلاة دون ما إذا كان فى أثنائها، فضلاً عما إذا كان بعدها، و يأتى الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى. و لعل تخصيصه الوضوء لظهور كلامه فى المبسوط فى أن الاستحاضه القليله يتوضأ لها.

لكن لا مجال لذلك فى كلام غيره ممن أطلق الاكتفاء بالوضوء للانقطاع للبرء،

كما فى القواعد و عن جماعه، بل عن نهايه الأحكام التصريح بعدم وجوب الغسل عليها بالانقطاع.

و أما توجيهه فى كلام غير واحد بأن دم الاستحاضه يوجب الوضوء مطلقا، و لا يوجب الغسل إلا مع الاستمرار الخاص فعلا أو قوه، دون ما لو انقطع الدم للبرء. فهو كما ترى، لاتحاد لسان دليلى سببته للوضوء و الغسل، و لا سيما مع شمول إطلاقاتهم لفرض الانقطاع فى الوقت، بل هو مورد كلام بعضهم. و مثله ما قد يظهر من شيخنا الأعظم قدس سرّه من دعوى: أن وجوب الوضوء للإجماع، لا لإطلاق الأدله.

لاندفاعها بعدم ظهور الإجماع، فضلا عن حجيتها، مع شدة اضطرابهم فى المسأله، و ظهور جملة من كلماتهم فى أن الحكم مقتضى الإطلاقات و القواعد، لا مقتضى إجماع تعبدى. و من هنا صرح جماعه بأنه مع الانقطاع للبرء يجب ما يقتضيه الدم من وضوء أو غسل، كما فى الدروس و جامع المقاصد و الروض و عن الذكرى و غيرها.

و كأن تقييد الانقطاع فى كلامهم بما إذا كان للبرء- مع إطلاق كلام الشيخ قدس سرّه أو ظهوره فى الانقطاع للفترة- لدعوى: أن انقطاعه للفترة بحكم عدم الانقطاع، كما فى جامع المقاصد و غيره. و لعله لعدم خروجها بذلك عن كونها مستحاضه، بمعنى كونها ذات المرض الخاص الموجب لخروج الدم فعلا أو قوه.

و يترتب على ذلك أن الانقطاع لفته إن كان فى الوقت بعد القيام بالوظيفه قبل الإتيان بالصلاه لا يجب معه تجديد الأعمال للصلاه، و إن قيل بوجوبه مع الانقطاع للبرء، بل استمرار خروج الدم حين الانشغال بالوظيفه معفو عنه بالإضافة لصلاتها، كما لو استمر خروجه فى تمام الوقت.

نعم، استثنى من ذلك بعضهم- كما فى جامع المقاصد- ما إذا كانت الفتره تسع للطهاره و الصلاه، فىجب تجديد الوظيفه. لكن لم يتضح وجهه بعد فرض أن الانقطاع للفته بحكم استمرار الدم. و إن كان قبل الوقت و استمر إلى الوقت يجب تجديد الوظيفه لصلاه الوقت و إن قيل بعدم وجوبه مع الانقطاع للبرء، كما تقدم من جماعه.

بل مقتضى ذلك وجوبه حتى لو كان الانقطاع قبل القيام بالوظيفة لصلاه الوقت السابق و استمر إلى صلاه الوقت اللاحق. فلو انقطع الدم قبل الظهر أو بعده لغير براء فقامت بوظيفته للظهرين و صلتها ثم استمر انقطاعه إلى العشاءين و جب تجديد الوظيفة لهما. قال في التذكرة: «لو كان الدم كثيرا فاغتسلت أول النهار و صامت، ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر عند الزوال، لا للصوم و لا للصلاه، إن كان للبراء، و لو كان لا له و جب. و لو كانت تعلم عوده ليلا أو قبل الفجر و جب الأغسال الثلاثة».

و كأنه يبتنى إما على أن سبب الحدث هو خروج الدم و أن النقاء المتخلل بين الدميين بحكم خروج الدم، نظير ما ذكر في الحيض، أو على أن سببه المرض الفعلي اللازم في فرض عود الدم، و عليه فوجوب الوظيفة بخروج الدم لكاشفيتها عن سبب الحدث، لا لسببته بنفسه له، لامتناع سببتهما معا مع ترتبهما.

كما أنه على الوجهين يبتنى حكم الشك في العود، فيرجع على الأول لاستصحاب عدم العود، و على الثاني لاستصحاب المرض. كما يتعين على الثاني عدم كون الانقطاع مع العود بحكم عدم الانقطاع إذا كان العود لتجدد المرض بعد زواله، لا مع استمرار المرض الواحد و تأثيره الدم المنقطع.

و كيف كان، فلا مجال للأول بعد عدم الدليل على التنزيل المذكور. و ثبوته في الحيض - لو سلم - لا يقتضيه هنا بعد ظهور الأدلة في تبعيه الوظائف للدم. و أما الثاني فقد أشار شيخنا الأعظم قدس سرّه لوجهه و إن حاول دفعه. قال: «لا شاهد عليه إلا ما ربما يستفاد من إطلاق الروايات من أن هذا المرض الخاص موجب لهذه الأغسال الثلاثة إلى أن يحصل البرء و الشفاء و أنها إذا فعلها [فعلتها. ظ] عوفيت مما فيه. مع أنه لا ريب في صدق المستحاضه و المرأه الداميه عليها قبل الشفاء، كصدق الحائض في أيام النقاء».

و حاصل هذا الوجه: أن المستفاد من كثير من الأخبار أن الحدث الموجب للأغسال هو كونها داميه لا- نفس دمها. و لكن الإنصاف أنه خلاف المستفاد من كلمات

الأصحاب و معاقد إجماعاتهم من كون حدث الاستحاضه حدثا أو ناقضا أو موجبا للطهاره، كما يظهر ذلك من أكثر الأخبار، سيما الواردة في القليله، فإن الظاهر أن القليله و الكثيره من باب واحد، كما أن كليهما مع السلس و المبطون من باب واحد. فتأمل.

هذا، مع أن الأصل يقضى بالاقتران في الحكم بالحدثيه على نفس الدم، لأنه المتيقن».

لكن إن أراد من الأصل استصحاب عدم سببيه المرض للحدث، فهو - مع معارضته باستصحاب عدم سببيه خروج الدم له - غير جار في نفسه بعد كون السببيه من الأحكام المنتزعه غير المجعوله. و إن أراد منه استصحاب عدم الحدث حين المرض و انقطاع الدم، فهو إنما يجرى في المرض السابق على خروج الدم، و لا - إشكال عندهم في عدم الحدث المقتضى للوظائف معه، و المناسب لكلام من سبق هو الاكتفاء في الحدث بالمرض اللاحق لخروج الدم، و هو مقتضى الاستصحاب للشك في ارتفاع الحدث مع الإتيان بالوظيفه بعد انقطاعه.

و دعوى: أن ذلك إنما يتم بناء على عدم رافعيه الوظيفه للحدث أصلا، أما بناء على ما سبق منا من رافعيته للحدث السابق عليها، و أنها تقتضى تخفيف حدث الاستحاضه، فالشك إنما هو في تجدد الحدث ببقاء المرض، و مقتضى الاستصحاب عدم تجدده، لليقين بعدم الحصه الخاصه منه سابقا.

مدفوعه بأن البناء على ذلك لو أمكن مع كون السبب هو المرض لا نفس خروج الدم فتجدد الحدث لما لم يكن راجعا لتعدد أفراده، بل لاستمرار وجوده مع وحده وجوده عرفا، فمقتضى الاستصحاب بقاءه، كما هو الحال في سائر الأمور التدريجيّه، كالحركه و القراءه و جريان الماء و غيرها. على ما حقق في محله من مباحث الاستصحاب.

و أما الإجماع فلا مجال لتحصيله بعد عدم توجه القدماء لهذه الخصوصيات و اضطراب كلمات المتأخرين و ذهاب غير واحد منهم لما سبق. كما لا مجال للتعويل عليه بعد معلوميه ابتناء كلماتهم على الرجوع لمفاد النصوص، لا على جهات تعبيه

خفيت علينا.

فالعمده ما ذكره من ظهور النصوص في سببهِ نفس الدم للوظائف، بل هو كالمقطوع به من جميعها لا من بعضها، لتعليق الحكم فيها على نفس الدم بأقسامه الثلاثه، من دون فرق بينها، بل لعله في الكثيره أظهر، بسبب كثره نصوصها، و اشتغال جملة منها على الاستنفار الذي يراد به التحفظ عن سيلان الدم الخارج فعلا.

نعم، علق في بعضها على عنوان المستحاضه و الدميه. لكن صدقهما في غير حاله خروج الدم مشكل، بل ممنوع. و قياسه على الحيض تحكم بعد كون الحيض طبيعيا للمرأة في زمن خاص، على أن ذلك ممنوع في الحيض أيضا، فقد سبق أن النقاء المتخلل بين الدميين طهر، و غايه ما يدعى قيام الدليل على أنه بحكم الحيض، الذي عرفت أنه مفقود في المقام. و ما ذكره من أنه قد يستفاد من إطلاق النصوص كون المرض بنفسه موجبا للأغسال ما لم يحصل الشفاء، غير ظاهر المأخذ بعد ما ذكرنا.

نعم، في صحيح ابن سنان بعد ذكر الأغسال للدم: «لم تفعله امرأه قط احتسابا إلا عوفيت من ذلك» «١»، و في صحيح الصحاف: «فإنها إذا فعلت ذلك أذهب الله بالدم عنها» «٢»، و لا- إشعار فيهما بما ذكر. بل لازم البناء على ذلك الاكتفاء في وجوب الوظائف بحدوث المرض في أول أزمته و إن لم يخرج بسبب الدم بعد، و ببقائه في آخرها بعد انقطاع الدم من دون عود، و لا يظن بأحد البناء على ذلك. فتأمل.

و من هنا كان القول المذكور في غايه الضعف. و المتعين ما ذكرنا من أن المعيار على فعله خروج الدم، غايته أن لا يعتبر في وجوب الوظائف استمراره للوقت، بل يكفي وجوده مع عدم تعقبه بالوظيفه المناسبه له الرافعه لأثره و إن انقطع للبرء أو لفته، و مع تعقبه بالوظيفه المناسبه لا- يجب تجديدها في الوقت اللاحق، سواء كان انقطاعه للبرء أم لفته. و خلاف ذلك محتاج إلى دليل خاص على ما يتضح عند الكلام في الفروع التي ذكرها سيدنا المصنف قدس سرّه في هذه المسأله إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

و مما ذكرنا يظهر الحال فى اختلاف مراتب الاستحاضه باختلاف مقدار الدم مع عدم انقطاعه، حيث يتعين ترتيب حكم المرتبه العليا السابقه على الصلاه و إن لم تستمر لوقتها، كما يتعين الاكتفاء به و عدم ترتيب حكم ما دونها، لاندكاك حكم المرتبه الدانيه فى حكم المرتبه العاليه حتى بناء على عدم وجوب الوضوء للصلاه الأولى فى المتوسطه و لجميع الصلوات فى الكثيره، لما سبق من عدم وجوب الوضوء للصلاه الأولى، بل للصلتين غير المفترقتين بعد الغسل حتى فى القليله. فإذا صارت الاستحاضه متوسطه أو كثيره بعد صلاه الصبح ثم صارت قليله قبل الظهر وجب الغسل للظهرين.

و يقتضيه - مضافا إلى ما سبق من عدم خصوصيه الوقت فى سببه الدم للحدث - قوله عليه السلام فى صحيح الصحاف: «ثم لتنظر، فإن كان الدم فيما بينها و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه ما لم تطرح الكرسف عنها، فإن طرحت الكرسف عنها فسال الدم و جب عليها الغسل» (١)، لظهوره فى لزوم الغسل للعشاءين بسيلان الدم بين الظهرين و المغرب، لا بسيلانه عند المغرب.

و مثله فى ذلك إطلاق ما تضمن وجوب الغسل بثقب الدم الكرسف و نفوذه فيه مما تقدم التعرض له عند الكلام فى حكم المتوسطه، حيث لم يقيد فيه بحدوثه وقت الصلاه أو استمراره له.

و بذلك صرح فى الروضه و كشف اللثام، و إليه مال فى جامع المقاصد هنا و نسبه لظاهر البيان، و عليه جرى جملة من متأخرى المتأخرين، بل عن شرح الروضه أنه ظاهر النصوص و الفتاوى. خلافا لما فى الدروس من الاعتبار فى كميته الدم بأوقات الصلاه، مستدلا عليه فيه و فى محكى الذكرى بصحيح الصحاف، و قواه فى جامع المقاصد فى مبحث غايات الغسل، مدعيا أنه الذى يلوح من الأخبار.

لكن صحيح الصحاف ظاهر فى الأول، كما عرفت منا تبعا لغير واحد. و أما

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

غيره من الأخبار فلم يتضح دلالتها عليه عدا ما يظهر من جملة منها من فرض استمرار الكثرة، للأمر فيها بالاستشفار و تعجيل الصلاتين بغسل واحد و نحو ذلك.

لكن الجمود على ذلك يقتضى اعتبار الاستمرار حال الصلاة بل الاستمرار فى تمام اليوم، للأمر فيها بالأغسال الثلاثة لتمام صلوات اليوم، و حيث لا مجال للبناء على ذلك يتعين حملها على مجرد بيان سببه الدم الذى يسيل من خلف الكرسف للحدث الذى يحتاج فى رفعها حكما للغسل لكل صلاتين، و إن لم يستمر لوقت الصلاة، فضلا عن أن يستمر لحالها فى مقابل ما لا يحتاج معه إلا- للوضوء أو مع الغسل الواحد لتمام اليوم، بقرينه المرتكزات المشار إليها آنفا. و منه يظهر الجواب عن قوله عليه السلام فى صحيح الصحاف بعد ما سبق: «و إن كان الدم إذا أمسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيا لا يرقى فإن عليها أن تغتسل فى كل يوم و ليلة ثلاث مرات ...». على أنه لا يبعد كون المراد به أنه لا ينقطع بوضع الكرسف، بل يسيل من خلفه، لا أنه يستمر سيلانه. فلا مخرج عما ذكرنا.

و قد يحمل عليه ما فى القواعد من اعتبار الاستمرار فى وجوب الأغسال الثلاثة، و إلا- فغسل واحد أو غسلان، بحمله على الاستمرار فى الجملة و لو بعد الشروع فى الوظيفة السابقة فى مقابل الانقطاع قبلها، كما يناسبه إطلاقه وجوب الغسل الواحد مع عدم الاستمرار مع وضوح شموله لما إذا انقطع قبل الوقت.

نعم، يصعب تنزيل ما فى الروض على ذلك، حيث قال: «و اعلم أن وجوب الأغسال الثلاثة فى هذه الحالة إنما هو مع استمرار الدم سائلا إلى وقت العشاءين، فلو طرأت القله بعد الصبح فغسل واحد، و بعد الظهر فغسلان خاصة». إلا أنه قد يتعين بلحاظ ما قربه بعد ذلك من أن الاعتبار فى كميته الدم بجميع الأوقات و إن كانت منقطعة فى وقت الصلاة، قال: «فلو حصلت بعد صلاة الفجر و انقطعت قبل الظهر وجب الغسل لها». و إلا كان كلامه متدافعا.

إلا أن ينزل الأول على الاستمرار بعد القيام بالوظيفة للوقت السابق، و الثانى

على الدم فى أول حدوثه. لدعوى: أن مقتضى الوظيفة فى الوقت العفو عن الاستمرار للوقت الثانى، فلا يجب تكرارها للوقت الثانى إلا مع الاستمرار فيه. و أما الدم فى أول حدوثه قبل القيام بالوظيفة له فهو موجب للحدث من دون موجب للعفو عنه، فيجب القيام بالوظيفة له و إن لم يستمر.

لكنه لا يناسب إطلاقه وجوب الغسل لانقطاع الدم للبرء، بل لعل المتيقن منه صورته الانقطاع بعد القيام بالوظيفة فى الوقت السابق، لعدم الفرق بين الانقطاع و تبدل حال الدم من الكثرة للقله بعد التأمل فيما سبق و يأتى. كما لا يناسب ما سبق منه من أن المرأة تصلى بغسلها ما شاءت من الفرائض و النوافل فى الوقت، و أنها لو أرادت الصلاة فى خارجه لزمها تجديد الغسل، إذ مرجع ذلك إلى عدم العفو عن استمرار خروج الدم بين الوقتين، فلا وجه لجواز صلاة الوقت الثانى معه و إن لم يستمر إلا مع الغسل.

ثم إنه بناء على أن المعيار فى كميه الدم بأوقات الصلاة فلو قل الدم قبل الظهر بعد كثرته و علم بعود الكثره بعد صلاة الظهرين فقد يجب الغسل لهما عند من يقول بأن الانقطاع للفته بحكم عدم الانقطاع، على ما تقدم الكلام فيه، حيث قد يدعى أن عود الكثره مستلزم لبقاء حكمها كما كان عود الدم بعد انقطاعه مستلزم لبقاء حكمه. فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى إطلاق وجوب تجديد الوظيفة بانقطاع الدم للبرء فى الدروس و جامع المقاصد و محكى الذكرى و حواشى الشهيدين على القواعد و الجعفرية و شرحها، و مثله ما تقدم من المبسوط و الخلاف من وجوب تجديد الوضوء لو انقطع قبل الصلاة، لأنه و إن اختص بالانقطاع للفته أو كان المتيقن منه ذلك، إلا أن تعليله بأن الدم حدث، فيجب الوضوء لانقطاعه يعم الانقطاع للبرء.

بل عن الذكرى: انى لا أظن أحدا قال بالعفو عن هذا الدم الخارج بعد الطهاره

مع تعقب الانقطاع، إنما العفو عنه مع قيد الاستمرار. انتهى. لكن عن الجامع: ان انقطاع دم الاستحاضه ليس بحدث، فلو انقطع في الصلاه أتمتها، وإن فرغت من الوضوء و انقطع في وقت واحد صلت به. انتهى. و حكى غير واحد نحوه عن المعتمر، و إن لم يتيسر لى العثور عليه فيه، كما مال إليه فى المدارك.

و يظهر ضعفه مما تقدم من أن الانقطاع و إن لم يكن حدثا إلا أن نفس جريان الدم سبب للحدث و العفو عنه مع الاستمرار للضرورة لا ينافى وجوب استئناف الوظيفة له مع عدمه.

نعم، استدل عليه فى المدارك بعموم الإذن لها فى الصلاه بعد الوضوء. و هو موقوف على عدم صلوح قرينه الاضطراب لحمل العموم على صورته الاستمرار. و هو لا يخلو عن إشكال.

و دعوى: أن عدم التعرض فى النصوص على كثرتها لحكم الانقطاع شاهد بعدم وجوب تكرار الوظيفة معه للغفله عنه.

مدفوعه بندره انقطاع الدم فى الأثناء، لابتداء العمل على التعجيل، و لا سيما فى الكثيره، لأن انقطاع الدم فيها لا يكون دفعا غالبا، بل بعد مضى زمن ثقل فيه تدريجا.

على أنه لو حصل الانقطاع فى الأثناء واقعا فالعلم به نادر جدا، لغلبه وضع الكرسف و التعجيل بالوظيفة و الصلاه من دون تبديل له بينهما، فلو فرض الانقطاع فى الأثناء و العلم به فى نادر من الموارد أشكال بناء العرف على الاستمرار فى العمل معه، و عدم وجوب التجديد لتحصيل الطهاره التامه، ليكون إغفال التنبيه عليه فى النصوص شاهدا بامضاء بنائهم.

نعم، لا ينبغى التأمل فى عدم وجوب الفحص عن الانقطاع فى الأثناء، لخروجه عن المتعارف.

هذا و قد سبق أن الانقطاع يقتضى استئناف الوظيفة التى يقتضيها الدم مطلقا وضوءا كانت أو غسلا، لا خصوص الوضوء و إن صرح به بعضهم. فراجع.

(١) لعل الأنسب أن يقول: إن كان الانقطاع فى أثناءها، إذ لو كان بعد الفراغ منها فهو خارج عن مفروض الكلام، و يأتى التعرض لحكمه، و لو كان قبلها لم يصدق الاستئناف بالإضافه إليها. إلا أن يعلم به بعد الشروع فيها أو بعد الفراغ منها.

و كيف كان، فقد صرح بوجود استئناف الصلاه لو كان الانقطاع فى أثناءها فى الدروس و محكى نهايه الأحكام و الموجز و كشف الالتباس. و قد يستظهر من كل من أطلق وجوب الغسل أو الوضوء بالانقطاع، لدعوى: أن مقتضاه وجوبه حتى للصلاه التى انقطع فى أثناءها، الراجع لوجوب استئنافها.

إلا أن يحمل كلامهم على وجوبهما فى مقابل الاستغناء عنهما للعفو عن استمرار الدم بعد القيام بالوظيفة السابقه حتى بالإضافه إلى الصلوات اللاحقه، فلا ينافى جواز المضى فى الصلاه التى انقطع فى أثناءها. و به صرح فى المبسوط و الخلاف، و المنتهى و المختلف و محكى البيان، بل نسبه فى مفتاح الكرامه لكل من تعرض لهذا الفرع عدا الكتب الأربعة المتقدمه.

قال فى السرائر بعد أن حكى ذلك عن المبسوط: «إذا كان انقطاع دم الاستحاضه حدثا فيجب عليها قطع الصلاه و استئناف الوضوء، و إنما هذا كلام الشافعى أورده شيخنا، لأن الشافعى يستصحب الحال. و عندنا أن استصحاب الحال غير صحيح و أن هذه الحال غير ذلك، و ما يستصحب فيه الحال فبدليل، و هو إجماع على التيمم إذا دخل فى الصلاه و وجد الماء فانا لا نوجب عليها [عليه. ظ] الاستيناف بإجماعنا، لا أنا قائلون باستصحاب الحال». و هو فى محله كما اعترف به غير واحد.

و أما الاستدلال عليه فى المختلف و غيره بما تضمن حرمه إبطال العمل. فهو كما ترى..

أولا: لعدم ثبوت العموم المذكور.

و ثانيا: لعدم نهوضه بإثبات صحته فى فرض احتمال عروض المبطل له، على ما

و إن كان بعد الصلاة (١) أعادت الأعمال و الصلاة (٢).

تحقق فى محله من مسأله الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و مثله الاستدلال باستصحاب صحتها. لما تحقق هناك من عدم جريانه مع احتمال مبطلية العارض للشبهه الحكميه. بل بناء على ما تقدم من الإشكال فى عموم الأدله لصوره الانقطاع فى الأثناء لا- تحرز مشروعيه الدخول فى الصلاة فى الفرض، لا- أنها مشروعيه يحتمل عروض المبطل لها، ليتجه الاستدلال بعموم حرمة الإبطال، أو استصحاب الصحه، لو غرض عما تقدم.

و مما سبق يظهر أنه لا مجال لما عن شرح المفاتيح من جعل المقام كالحدث المتخلل فى أثناء الصلاة. إذ فيه: أنه بعد أن كان سبب الحدث هو الدم السابق لا انقطاعه، فإن نهض عموم الأدله بالعفو عن الحدث فى الفرض و مشروعيه الدخول فى الصلاة كانت بتمامها بطهاره حكميه، و إن قصر عن ذلك لم يكن الدخول فيها مشروعاً، لكونها بتمامها مع الحدث.

و لعله لذا قال فى الجواهر: «لم أعر على من احتمل الصحه ثم التجديد و البناء هنا، كما ذكر فى المبطلون». فتأمل. و بالجمله: الظاهر عدم الفرق بين الانقطاع قبل الصلاة و الانقطاع فى أثناءها، بل يجرى فى الثانى ما تقدم فى الأول.

(١) يعنى: مع بقاء وقتها، أما مع خروجه فلا إشكال فى عدم وجوب إعادتها.

(٢) أما وجوب إعاده الأعمال فهو مقتضى إطلاق من تقدم. كما هو مقتضى الوجه المتقدم حيث يقتضى وجوب إعادتها و لو للصلاه اللاحقه لو فرض عدم وجوب إعاده الصلاة المأتى بها، لأن العفو عن الحدث للصلاه السابقه لا يستلزم العفو عنه للصلاه اللاحقه. و لا سيما مع استمرار الدم بعد الصلاة بفتره، لأن صحه الصلاة إنما تبتنى على العفو عن الدم الخارج قبل الفراغ منها، لا المستمر بعدها.

و أما وجوب إعاده الصلاة فهو و إن نسب فى بعض كلماتهم للمشهور، إلا أنه

لم يتضح وجه النسبه، بل لا يظهر من الأصحاب البناء عليه، بل قد يظهر من نزاعهم المتقدم فى صورتى انقطاع الدم قبل الصلاه و فى أثنائها مع عدم تعرضهم لصوره الانقطاع بعدها مفروغيتهم عن عدم وجوب الإعاده فى الفرض.

و قد قواه فى الجواهر و طهاره شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه، مستدلا عليه فى الأول بحصول الامتثال، و اقتضاء الأمر الاجزاء، و إطلاق الأدله. و من الظاهر تفرع الأولين على الثالث، إذ مع فرض قصور الإطلاق فمقتضى حديثه الدم و عموم مانعيه الحدث من الصلاه انكشاف عدم مشروعيه الدخول فى الصلاه بالانقطاع، فلا- امتثال، و لا أمر يقتضى الاجزاء. و مجرد تخيلهما لاعتقاد الاستمرار خطأ لا يقتضى الاجزاء.

فالعمده فى الدليل هو الإطلاق، لظهور الأدله فى الاجتزاء بالوظيفه مع وجود الدم حين الشروع فيها مطلقا أو مع استمراره إلى الفراغ من الصلاه، على الكلام المتقدم.

نعم، قد يدعى انصرافه عن صوره الانقطاع فى الوقت، بسبب ظهور كون الطهاره اضطراريه، فلا- يجتزأ بها مع تيسر الصلاه بالطهاره التامه بعد الانقطاع فى الوقت. و كأن ذلك هو الوجه فيما احتمله فى الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم من وجوب إعاده الصلاه فى الفرض. و به جزم غير واحد ممن تأخر عنهما، منهم سيدنا المصنف قدّس سرّه.

لكن ذلك لا يناسب عدم التنبيه فى النصوص لتأخير الصلاه إلى آخر الوقت و لا للتدارك على تقدير الانقطاع، مع ما هو الظاهر من كثره وقوعه مع التقديم فى القليله و الصفره، بل فى الكثيره أيضا مع إيقاع الصلاه فى الوقت الفضيلى الذى تضمنت النصوص الأمر به.

بل هو لا- يناسب ما يظهر منهم من المفروغيه عن جواز إيقاع الصلاه الموسعه حال الاستحاضه، حيث يكشف عن أن كون الطهاره اضطراريه لا يقتضى الاقتصار فى الصلاه بها على ما يضطر إليه منها.

و قد أشرنا إلى ذلك عند الكلام فى حكم الصلاه غير اليوميه للمستحاضه. على

و هكذا الحكم إن كان الانقطاع انقطاع فتره تسع الطهاره و الصلاه (١).

أن ذلك لو تم لزم الإعادة لو انتقلت الاستحاضه من المرتبه العليا للمرتبه الدانيه، لوضوح أن حدث المرتبه العليا أشد، فيلزم الاقتصار على الأخف مع قدره بالإعادة معه، و لا يظن منهم البناء على ذلك.

و إن شئت قلت: لو لا المفروغيه عن مضي الصلاه الواقعه و عدم لزوم إعادتها بالقدره على تجنب الحدث رأساً أو الأشد منه لكثير السؤال عن ذلك، لكثرة الابتلاء بالفروع المبتنيه عليه الرجعه إلى مقام الثبوت و الإثبات و التي يشتبه فيها الحكم، كما كثير السؤال و البيان في فروع التيمم الذي هو أظهر في الاضطرار و النقص من المقام، فعدم التعرض لذلك في النصوص ظاهر في الإجزاء الذي هو مقتضى الطبع الأولى عند المشرعه، بحيث يحتاج إلى التنبيه. كما أن عدم التعرض له في كلام الأصحاب ظاهر في ذلك، و لو كان البناء على الإعادة لم يخف عليهم، و لنبهوا له، بسبب شيوع الابتلاء بذلك.

نعم، الظاهر عدم جواز البدار مع العلم أو الوثوق بل الظن بالانقطاع في آخر الوقت، لأن ارتكاز نقص الطهاره مانع من إقدام المكلف على الاجتزاء بها مع ظهور أمارات القدره على الطهاره التامه، فلا يبعد انصراف الإطلاقات عنها بسبب ذلك.

بل لا- يبعد ذلك أيضا فيما لو علم بانتقالها للمرتبه الدانيه. و قد تقدم في مباحث الوضوء الجبيري ما ينفع في المقام. فراجع المسأله الواحده و الأربعين و الثامنه و الخمسين من مباحث الوضوء.

(١) تقدم عدم الفرق بين الانقطاع للبرء و الانقطاع للفتره، و أن تفريق بعضهم بينهما بدعوى: أن الثاني بحكم عدم الانقطاع، في غير محله، بل لا يناسب ما صرح به بعض هؤلاء من وجوب إعاده الطهاره حينئذ لو حصل الانقطاع بينها و بين الصلاه، و قد تقدم نقله عن جامع المقاصد، كما حكى عن علامه في نهايه الأحكام و الشهيد.

و منه يظهر أنه لا موقع للكلام في حكم الشك في حال الانقطاع و أنه للبرء أو للفتره،

و إن تقدم أن مقتضى الأصل يختلف فيه باختلاف دليل القول بأن الانقطاع للفترة بحكم عدم الانقطاع. فراجع.

و على هذا يجرى جميع ما تقدم فى الانقطاع للبراء من وجوب الوظيفه لو كان الانقطاع قبلها من غير فرق بين الغسل و الوضوء، و وجوب الصلاه لو كان الانقطاع بعد الشروع فيها قبل الفراغ من الصلاه، و صحه الصلاه الواقعه قبل الانقطاع مع وجوب تجديد الوظيفه لما بعدها. لكن قوى فى الجواهر وجوب إعادة الصلاه هنا.

و هو لا يناسب ما تقدم منه فى الانقطاع للبراء من عدم وجوب الإعادة. بل لعل الانقطاع للبراء أولى بوجوب الإعادة.

هذا، و قد صرح بوجوب انتظار الفتره فى المنتهى و غيره. و هو مبنى على قصور إطلاق النصوص، لنظير ما تقدم فى الانقطاع للبراء. و لازم ذلك وجوب خمسه أغسال فى الكثيره و المتوسطه لو كان لها خمس فترات تسع كل منها الغسل و صلاه واحده، كما نبه له فى العروه الوثقى و أمضاه غير واحد من محشيها.

و دعوى: أن انقطاع الدم لا يكون أشد حالا من الاستمرار. مدفوعه بأنه لا مانع من ذلك إذا كان التخفيف فى صوره الاستمرار لتعذر الطهاره التامه و التشديد فى صوره الانقطاع لتحصيلها، حيث تنصرف نصوص التخفيف عن الصوره المذكوره، لورودها مورد الاضطرار، و يرجع فيها للقواعد. و لذا يبنى على جواز الجمع بين الصلاتين بوضوء واحد للمسلس عملا بالنص، و وجوب إفراده كل صلاه بوضوء مع الفتره المضبوطه بالنحو المذكور هنا، لانصراف إطلاق النص عنها.

نعم، لو كان تحقق الفتره المضبوطه المعلومه شايعا فى المستحاضه امتنع انصراف النصوص عنها و كان عدم التنبيه فيها لزياده الغسل على القدر المذكور فى النصوص موجبا لظهورها فى عدم وجوبه معها، لكنه غير ظاهر، بل غايه الأمر شيوع الفتره غير المعلومه أو غير المضبوطه. و لازم ذلك عدم وجوب تحرى الفتره و الفحص عنها.

لخروجه عن المتعارف، نظير ما تقدم فى حصول الانقطاع بعد الشروع فى الوظيفه قبل

بل الأحوط ذلك أيضا إذا كانت الفتره تسع الطهاره و بعض الصلاه (١)،

الفراغ من الصلاه. كما لا يجب تدارك الصلاه لو حصلت الفتره بعدها، نظير ما تقدم فى الانقطاع للبرء.

كما أنه إذا كانت الفتره فى غير وقت الصلاه لا يجب الزيادة على الغسل الواحد فى المتوسطه، كما لو انقطع الدم ضحى و رجع قبل الظهر، حيث لا يلزم من تجديد الغسل تحصيل الطهاره الاختياريه، فلا موجب لانصراف إطلاق الاجتزاء بالغسل الواحد عن ذلك، بل يجرى فيه ما تقدم من لزوم كون الانقطاع أشد حالا من الاستمرار. أما انتظار الفتره المضبوته فى الوقت فلا موجب للبناء على عدم وجوبه مع كونه مقتضى القاعده فى تحصيل الواجب الاختيارى مع القدره. فتأمل.

(١) تقدم عدم وجوب الإعادة مع سعه الفتره للطهاره و تمام الصلاه، فعدمه مع عدمها أولى، كما قطع به فى الجواهر.

نعم، قد يدعى وجوب انتظار الفتره المذكوره مع ضبط وقتها، للاقتصار فى الصلاه مع الحدث على المتيقن، و هو الجزء الذى لا بد من وقوعه مع الحدث دون ما يمكن وقوعه منها بلا حدث أصلا. و هو الوجه فى احتمال وجوب الإعادة لو قيل به مع سعه الفتره للطهاره و تمام الصلاه. لكن احتمال التفكيك بين أجزاء الصلاه فى اعتبار الطهاره مما يغفل عنه العرف بعد ظهور دليل اعتبارها فى الارتباطيه، فلا ينصرف لأجله إطلاق النصوص. و لذا صرح غير واحد بعدم الاعتناء بالفتره المذكوره، بل نفى الإشكال فيه شيخنا الأعظم قدس سرّه، كما قد يظهر من غيره المفروغيه عنه.

هذا، و لو بنى على الاعتناء بالفتره المذكوره لزم ترجيح الفتره الأوسع التى تستوعب من أجزاء الصلاه الأكثر. كما أنه لو بنى على لزوم الإعادة بحصول الفتره المذكوره لزم إعادتها مره أخرى بحصول الفتره الأوسع، و لو لم تعلم سعه الفتره إلا بعد مضيها لزم إعاده الصلاه بعدها، لانكشاف بطلان الأولى المأتى بها قبلها و وقوعها فى غير محلها، و كذا لو تسامحت فى إعاده الصلاه فيها مع العلم من أول حدوثها

أو شك في ذلك (١)، فضلا عما إذا شك في أنها تسع الطهارة و تمام الصلاة، أو أن الانقطاع لبراء، أو فتره تسع الطهارة و بعض الصلاة (٢).

بسعتها. و كل ذلك مما يكاد يقطع بعدمه، لابتناؤه على تكلف و تعسف مغفول عنه، فعدم التنبيه عليه في النصوص مستلزم لظهورها في عدمه.

(١) بأن احتمال عدم إدراك شىء من الصلاة و أن الفتره بقدر الطهارة أو تنقص عنها. و عدم وجوب الإعادة هنا أظهر، بل يكاد يقطع بعدمه، إذ قد يستلزم التكرار كثيرا، إذ قد تتكرر الفترات، و حيث لا يعلم بسعه الفتره إلا بعد انتهائها غالبا، يلزم التجديد في كل فتره، لاحتمال سعتها حين حدوثها، حتى تصادف الفتره التى تسع بعض الصلاة، بل أوسع الفترات، بناء على ما أشرنا إليه من لزوم اختيارها.

هذا، و حيث عرفت عدم وجوب انتظار الفتره التى تسع بعض الصلاة فعدم وجوب انتظار الفتره التى يحتمل سعتها للبعض أظهر.

(٢) حيث عرفت عدم وجوب الإعادة مع سعه الفتره للطهارة و تمام الصلاة فعدمه مع الشك في سعتها أولى. بل هو مما يكاد يقطع به، بلحاظ ما أشرنا إليه من استلزام الوجوب التكرار كثيرا لو تعدد الفترات حتى تصادف فتره واسعه، نظير ما سبق مع الشك في سعه الفتره لبعض الصلاة.

هذا، و حيث سبق وجوب انتظار الفتره مع سعتها فهل يجب انتظارها لو علم بوقتها مع الشك في سعتها أو لا؟ و جهان لا يبعد البناء على وجوب الانتظار، اما مع الشك في مقدار الفتره و امتدادها فلاستصحاب انقطاع الدم، و أما مع تحديدها و الشك في مقدار زمن الطهارة و تمام الصلاة فللشك في قدره على الواجب الاختيارى الذى يجب معه الاحتياط.

هذا، و فى الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم أنها لا تعتنى بالفتره حينئذ، للزوم الحرج و عموم النصوص. و يشكل بعدم ظهور الفرق فى لزوم الحرج بين العلم بسعه

(مسألة ٣٣): إذا علمت المستحاضه أن لها فتره تسع الطهاره و الصلاه و جب تأخير الصلاه إليها (١)، و إذا صلت قبلها بطلت صلاتها،

الفترة و الشك فيها. و أما العموم فحيث فرض قصوره عن صورته وجود الفتره التي تسع الطهاره و تمام الصلاه فالتمسك به مع الشك في سعه الفتره من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

اللهم إلا أن يقال: لو كان الخارج هو مطلق الفتره التي تسع الطهاره و تمام الصلاه لزم كون عدم الإعادة مع عدم العلم بالفتره إلا بعد الصلاه ليس من باب إجزاء الامتثال، بل من باب إجزاء غير الواجب عن الواجب، و هو بعيد جدا. بل الظاهر كون الخارج خصوص الفتره المعلومه من أول الأمر.

و حينئذ يتردد الأمر بين كون الخارج هو مطلق الفتره المعلومه الحصول من أول الأمر و إن لم يعلم بمقدارها، و كونه خصوص الفتره المعلومه الحصول و المقدار معا من أول الأمر، فيلزم البناء على الثاني اقتصارا في تخصيص العام على المتيقن.

لكنه لا يخلو عن إشكال، خصوصا مع الشك في سعه الفتره، حيث يكون مقتضى الاستصحاب سعتها.

و قد تحصل من جميع ما سبق: أنه لا يجب الإعادة مع الانقطاع بعد الصلاه لبراء كان أو فتره، و إنما يجب انتظاره مع العلم به أو الظن و ضبط وقته و العلم بسعته للطهاره و تمام الصلاه أو الشك في سعته على الكلام المتقدم، دون ما إذا علم بعدم سعته لذلك و علم بسعته للطهاره و بعض الصلاه، فضلا عما إذا شك حتى في ذلك.

مسألة ٣٣: إذا علمت المستحاضه أن لها فتره تسع الطهاره و الصلاه و جب تأخير الصلاه إليها

(١) كما تقدم من المنتهى و غيره عند الكلام في حصول الانقطاع بعد الصلاه.

و تقدم الوجه فيه. بل تقدم في الانقطاع للبراء تعميمه للوثوق، بل الظن. كما أن مقتضى ما تقدم منه قدس سره لزوم الاحتياط بانتظار الفتره لو كانت تسع بعض الصلاه لإتمامها، و إن سبق منا المنع منه.

و لو مع الوضوء و الغسل (١). و إذا كانت الفتره فى أول الوقت فأخرت الصلاه عنها عمدا أو نسيانا عصت (٢)، و عليها الصلاه بعد فعل وظيفتها (٣).

(مسأله ٣٤): إذا انقطع الدم انقطاع براء و جددت الوظيفه اللازمه لها لم تجب المبادره إلى فعل الصلاه (٤)، بل حكمها حينئذ حكم الطهاره فى

(١) أو الوضوء وحده لو كانت الاستحاضه بمرته لا تقتضى ما زاد عليه.

إلا أن ينكشف عدم تحقق الفتره بعد ذلك، حيث ينكشف مشروعيه الصلاه لها بالوظيفه التى أتت بها معها. لكنه خلاف فرض العلم بتحقيق الفتره الذى يختص بصوره الإصابه للواقع، و ليس كالقطع يشمل صوره الخطأ فيه، التى يكون معها جهلا مركبا.

(٢) للزوم تحصيل الواجب الاختيارى بعد فرض اختصاص تشريع الاضطرارى بصوره تعذره، حيث لا يكون فى عرضه حينئذ ليتخير بينهما، كما يتخير بين سائر أفراد الواجب التدريجيه و منها القصر و التمام، بل يكون فى طولته، فهو واجب عينا قبل تحقق الاضطرار، فلا يجوز التفريط فيه بإيقاع النفس فى الاضطرار.

(٣) لتماميه موضوع تشريعها بتحقيق الاضطرار و إن كان مسببا عن تفريطها.

و مجرد عدم الاضطرار إليه فى أول الوقت لا ينافى ذلك.

و إن شئت قلت: قدره على الواجب الاختيارى فى بعض الوقت إنما تمنع من تحقق موضوع الواجب الاضطرارى ما دامت باقيه و لو بتيسر الانتظار، لا بعد ارتفاعها و لو بالتفريط فيه، لإطلاق دليله. و لا سيما مع كثره حدوث الاستحاضه فى أثناء الوقت قبل الصلاه.

(مسأله ٣٤): إذا انقطع الدم انقطاع براء و جددت الوظيفه اللازمه لها لم تجب المبادره إلى فعل الصلاه

(٤) لعدم الموجب لها حينئذ بعد عدم كونها مستحاضه و لا ذات حدث متجدد مستمر، فيقصر عنها ما دل على وجوب التعجيل مما تقدم. و هكذا الحال فى الفتره إذا

جواز تأخير الصلاة (١).

(مسألة ٣٥): إذا اغتسلت ذات الكثيره لصلاه الظهرين و لم تجمع بينهما عمدا أو لعذر وجب عليها تجديد الغسل للعصر (٢)، و كذا الحكم فى العشاءين.

كان أكثر من مقدار الصلاة، حيث يجوز تأخيرها ما لم يلزم وقوع بعض الصلاة حال رجوع الدم.

و منه يظهر جواز التفريق بين الصلاتين لو انقطع قبل الغسل من الكثيره للأولى. كما لا يجب تجديد الوضوء للثانيه إذا لم يتخلل الحدث بينهما حتى لو قيل بوجوب تجديده مع استمرار الدم، لعدم الناقض لطهارتها بعد فرض انقطاع الدم قبل الطهاره للصلاه الأولى.

كما أنه يتعين فى الفرض جواز القيام بالوظيفه قبل الوقت لو كان الانقطاع قبله، لاختصاص ما دل على وجوب إيقاعها فى الوقت بالمستحاضه ذات الدم، لا مطلق ذات حدث الاستحاضه، بل هو مستحب، لعموم ما دل على استحباب الكون على طهاره، مما تقدم التعرض له عند الكلام فى استحباب الوضوء للكون على طهاره.

(١) بل هى من أفرادها الحقيقيه، لا التنزيليه الحكميه. و لذا ليس عليها القيام بالوظيفه فيما يأتى من الصلوات. و يأتى فى المسأله السابعه و الثلاثين ما ينافى ذلك من الجواهر.

(مسألة ٣٥): إذا اغتسلت ذات الكثيره لصلاه الظهرين و لم تجمع بينهما عمدا أو لعذر وجب عليها تجديد الغسل للعصر

(٢) لأنه مقتضى الأمر بالجمع بين الصلاتين فى النصوص و الفتاوى، إذ بعد عدم حمله على الأمر النفسى - لكون المنصرف فى الأوامر الوارده فى الماهيات التى تقبل الاتصاف بالصحه و الفساد بيان حدودها الشرعيه من أجزائها و شرائطها - يتعين حمله على الإرشاد لعدم الاعتداد بالغسل الواحد للصلاه الثانيه مع التفريق، لعدم العفو عن زياده الحدث الحاصل من التفريق، دون بيان شرطيه الجمع فى صحه كلتا الصلاتين، المستلزم لوجوب إعادته الظهر مع عدم الجمع، لعدم المنشأ الارتكازى لها،

ص: ٢٧٧

(مسألة ٣٦): إذا انتقلت الاستحاضه من الأدنى إلى الأعلى - كالتقليل أو المتوسطه إلى الكثيره، و كالتوسطه إلى الكثيره - فإن كان قبل الشروع فى الأعمال فلا إشكال فى أنها تعمل عمل الأعلى للصلاه الآتية (١). أما الصلاه التى فعلتها قبل الانتقال فلا إشكال فى عدم لزوم إعادتها (٢).

و إن كان بعد الشروع فى الأعمال فعليها الاستئناف و عمل الأعمال

ليناسب حمل الأمر المذكور عليه، بخلاف ما ذكرنا.

و لعله لذا صرح جماعه من الأصحاب بجواز التفريق مع تجديد الغسل للثانيه، بل فى جامع المقاصد و المدارك أنه قطعى، و تقدم عند الكلام فى تثليث الأغسال للكثيره عن المنتهى أنه أفضل، مع بيان وجهه. و ما فى الرياض و طهاره شيخنا الأعظم قدس سره من التوقف فى جواز التفريق مع تعدد الغسل فى غير محله، سواء أريد به وجوب الجمع نفسياً أم لتوقف صحه كلتا الصلاتين عليه. و نسبته إلى من أطلق وجوب الجمع بغسل واحد فى غير محله، بل المنصرف منه ما ذكرنا.

(مسألة ٣٦): إذا انتقلت الاستحاضه من الأدنى إلى الأعلى - كالتقليل أو المتوسطه إلى الكثيره، و كالتوسطه إلى الكثيره

(١) لإطلاق دليلها. و قد تقدم فى المسأله الثلاثين و الواحده و الثلاثين ما ينفع فى المقام. و لا مجال لتوهم لزوم أعمال الأدنى أيضاً لها، ليرتفع حدثه السابق بالإضافه لها. لاندفاعه بأن وظيفه الأعلى رافعه لحدث الأدنى، بناء على ما تقدم من اندكاك وظيفه الأعلى فى وظيفه الأعلى و إجرائها عنها.

و أما بناء على عدمه - كما لو قيل بوجوب الوضوء لصلاه الصبح فى المتوسطه دون الكثيره - فلأن ابتناء دم الاستحاضه على التدرج فى الخروج كاشف عن سقوط وظيفه الأدنى بحصول الأعلى، و إلا لزم الجمع بين وظيفتيهما دائماً.

(٢) لعدم الموجب له بعد ظهور كون الحدث المتجدد إنما يمنع من الصلاه الواقعه بعده دون الواقعه قبله. بل مقتضى إطلاق دليل الأدنى صحتها بعد فرض القيام بوظيفته لها.

التي هي وظيفه الأعلى كلها (١). وكذا إذا كان الانتقال في أثناء الصلاة، فتعمل أعمال الأعلى (٢) و تستأنف الصلاة (٣)، بل يجب الاستئناف (٤) حتى إذا كان الانتقال من المتوسطه إلى الكثيره (٥) فيما إذا كانت المتوسطه محتاجه إلى الغسل و أتت به، فإذا اغتسلت ذات المتوسطه للصبح ثم حصل الانتقال أعادت الغسل (٦) حتى إذا كان في أثناء الصبح، فتعيد الغسل

(١) لإطلاق دليلها. و تجزئ بها عن إتمام وظيفه الأدنى التي كانت مشغوله بها، لما ذكرناه من اندكاك وظيفه الأدنى في وظيفه الأعلى، أو سقوطها بحصول الأعلى.

(٢) لإطلاق دليلها.

(٣) بناء على بطلان الصلاة بالحدث في أثنائها، و إلتعین البناء على ما مضى من صلاتها و إتمامها بعد القيام بالوظيفة ما لم يحدث مبطل آخر، و تمام الكلام في ذلك في محله.

(٤) يعنى: استئناف الصلاة بعد القيام بوظيفه الأعلى لو حصل في أثنائها، فيدل على لزوم وظيفه الأعلى لو حصل قبل الصلاة بالأولويه.

(٥) كما هو الحال بالإضافة إلى صلاه الصبح لو حصلت المتوسطه قبلها، و لو حصلت بعدها يتم ذلك بالإضافة إلى أول صلاه بعد حدوثها. و أما لو حصلت الكثيره في أثناء صلاه لا تحتاج للغسل في المتوسطه فالأمر أظهر.

(٦) كما نص عليه في العروه الوثقى. و أقره جماعه من محشيها. قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «لأن إتيانها به قبل حدوث الكثيره لا يجدى في رفع أثرها، فلا بد من رفعه بإعمال مقتضاها و هو الغسل ثانياً».

و قد يقال: هذا إنما يتم مع انقطاع الكثره قبل الغسل الثانى، حيث يلزم من الغسل الثانى الصلاة بطهاره تامه من حدث الكثير، أما مع استمراره - كما لعله الأظهر في محل الكلام - فحيث لا تختص حديثه دم الاستحاضه بحدوثه، بل تعم استمراره فاستئناف الغسل إنما يرفع الحدث السابق عليه، دون المقارن و اللاحق فالصلاه بعده

صلاه بحدث مستمر باستمرار جريان الدم من حين الشروع فى الغسل إلى حين الفراغ منها. أما إكمال الصلاه بالغسل الأول المأتى به للمتوسطه فى الفرض فهو لا يستلزم إلا الصلاه بحدث مستمر من أثناء الصلاه إلى الفراغ منها، و هو أقل من الحدث فى فرض تجديد الغسل و أولى بأن يكون معفوا عنه، فيلزم المكلف اختيار الصلاه به.

لكنه يندفع بأن الحدث مع الصلاه بالغسل الأول و إن كان أقل من الصلاه بالغسل الثانى، إلا أن مقتضى إطلاق سببيه الكثيره للغسل العفو عن الثانى الأكثر دون الأول الأقل، و ليست الأولويه المذكوره ارتكازيه عرفيه ظاهره بنحو تمنع من انعقاد الإطلاق المذكور، و لا عقليه قطعيه بعد التأمل و النظر، ليلزم الخروج بها عن الإطلاق بعد انعقاده، لإمكان أن يكون للقيام بالوظيفه دخل فى العفو عن الحدث إرفاقا و تخفيفا.

كيف و لازم ذلك عدم وجوب الغسل بحدوث الكثيره حتى فى أثناء الصلاه التى لا تقتضى المتوسطه الغسل لها، كالظهر لو وقع الغسل للصبح، بل حتى لو حدثت قبل الصلاه، فيجب المبادره للصلاه ما لم يمض على الدم زمان يساوى زمان الغسل.

كما يلزم ذلك فى حدوث الكثيره رأسا بعد النقاء، فتبادر للصلاه قبل مضى زمان الغسل لعين الوجه المذكور. و كذا فى القليله، فلا- يجب الوضوء للصلاه بحدوثها، بل لو كانت على وضوء فحدثت فى أثناءها أتمتها، أو قبلها بادرت إليها ما لم يمض زمان يساوى زمان الوضوء. و لا يظن من أحد البناء على ذلك، حيث يصعب جدا حمل إطلاق أدله وظائف المستحاضه على صورته مضى زمان بقدر زمان الوظائف، كما لعله ظاهر.

(١) بناء على وجوبه فى الكثيره.

(٢) بناء على بطلان الصلاه بالحدث فى أثناءها، و إلا لزم البناء على ما مضى منها نظير ما تقدم.

و الوضوء اقتصر على أحدهما و تيممت عن الآخر، و إذا قصر عنهما تيممت عن كل منهما (١) وصلت، و إذا ضاق الوقت عن ذلك أيضا فالأحوط الاستمرار على عملها ثم القضاء (٢).

(مسألة ٣٧): إذا انتقلت الاستحاضة من الأعلى إلى الأدنى استمرت على عملها بالنسبة إلى الصلاة الأولى (٣)، و تعمل عمل الأدنى بالنسبة إلى

(١) بناء على عموم بدليه التيمم لضيق الوقت، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى. كما تيمم لو تعذر عليها الغسل بسبب آخر، كالمرض و فقد الماء، بلا إشكال. لعموم دليل بدليه التيمم فيه. و ذلك كله لا يختص بمفروض الكلام، بل يجرى في سائر موارد تعذر الوضوء أو الغسل للمستحاضة.

(٢) المقام من صغريات فقد الطهورين، و يأتي منه قدس سرّه في المسألة الواحدة و العشرين من مبحث التيمم لزوم الاحتياط فيه بالوجه المذكور، كما يأتي الكلام في وجهه إن شاء الله تعالى.

(مسألة ٣٧): إذا انتقلت الاستحاضة من الأعلى إلى الأدنى استمرت على عملها بالنسبة إلى الصلاة الأولى

(٣) لأن التبدل للأدنى لا يوجب الطهر من حدث الأعلى، بل لا يرفعه إلا وظيفته. من دون فرق بين كون التبدل في وقت الصلاة الأولى و كونه قبله، على ما تقدم الوجه فيه في أوائل المسألة الثانية و الثلاثين بعد الكلام في صورته انقطاع الدم رأسا. و لازم ذلك و جوب تجديد وظيفه الأعلى لو حصل التبدل للأدنى بعد القيام بوظيفته قبل الفراغ من الصلاة، للزوم تخفيف الحدث، كما يلزم رفعه رأسا مع قدره لانقطاع الدم، على ما تقدم.

نعم، مما تقدم يظهر عدم وجوب الفحص عن تبدل الدم، لأن المتعارف هو المبادره بعد الوظيفة للصلاة و إكمالها من دون فحص. بل قد يدعى عدم وجوب تجديد وظيفه الأعلى لو كان التبدل للأدنى لفترة غير طويله، لعدم ابتداء الاستحاضة الكثيره على الاستمرار، بل على الصعود و النزول في دفعات غير مضبوطة غالبا. فتأمل.

كما يظهر مما تقدم أن التبدل لو كان بعد الصلاه لم تجب إعادتها بالحدث الأخف فى الوقت.

نعم، لا- يبعد وجوب انتظار التبدل بها لو كان متوقعا، سواء كان بنحو لا يعود الأعلى، أم بنحو الفتره التى تسع الطهاره و تمام الصلاه. فراجع.

(١) لإطلاق دليل وظيفه الأدنى و ظهور دليل وظيفه الأعلى فى فرض بقائه أو عدم رفع حدثه، دون ما لو ارتفع و ارتفع حدثه بالقيام بوظيفته. و لعله لا- إشكال فيه، بالنظر للنصوص و الفتاوى، و لذا قيد وجوب تليث الأغسال باستمرار الكثره فى كلام بعضهم، و لم يظهر الخلاف فيه منهم، و إنما وقع الكلام فى تحديد الاستمرار، على ما أشرنا إليه آنفا.

لكن فى الجواهر: «لو لا- مخافه خرق ما عساه يظهر من الإجماع و تشعر به بعض الأخبار لأمكن القول بإيجابه الأغسال الثلاثه و إن لم يستمر لحظه بعد الغسل، للإطلاق المتقدم». و ظاهره و إن كان فرض انقطاع الدم، إلا أن مقتضى استدلاله شموله لصوره تبدله من الأعلى للأدنى. و كأن مراده بالإطلاق مثل قوله عليه السلام فى صحيح زراره:

«فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداه بغسل و الظهر و العصر بغسل و المغرب و العشاء بغسل ...» (١)، و فى موثق سماعه: «المستحاضه إذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلاتين و للفجر غسلا ...» (٢)، لأن الفعل الماضى لا يقبل الاستمرار، بل يصدق مع عدمه.

و يندفع بأن الإطلاق المذكور لم يتضمن كون جواز الدم موجبا للأغسال الثلاثه لخصوص الصلوات الخمس لذلك اليوم أو لخمس صلوات بعده و لو من غير اليوم لو كان حدوثه بعد صلاه الصبح، فإن بنى على الجمود على الإطلاق لزم الاستمرار على ذلك مدى الشهور و الأيام، و إن بنى على ملاحظه المناسبات الارتكازيه القاضيه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٦.

للظهر و اقتصرت على الوضوء بالنسبه إلى العصر (١) و العشاءين (٢).

بتبعيه الوظيفه للحدث المسبب عن السيلا ن لزم اختصاصه بخصوص السيلا ن الذى لم تتعقبه الوظيفه الرافعه لحدثه، و هو المتعين، كما ذكرنا، بل هو المقطوع به.

(١) لا- يخفى أن الاقتصار على الوضوء لها ليس أثرا للانتقال للأدنى، بل هو المتعين على مبناه قدس سره حتى مع بقاء الاستحاضه على الكثره، بل أثر الانتقال للأدنى أنها لو فصلت بينها و بين الظهر لم يجب تجديد الغسل لها، حيث تقدم وجوبه مع البقاء على الكثره.

و دعوى: أنه يجب تجديد الغسل لو انتقلت للمتوسطه، لأن غسل الظهر إنما يرفع حدث الكثره، و لا بد من رفع حدث المتوسطه قبل أول صلاه بعدها، و هى العصر فى المقام.

مدفوعه بأن الانتقال للمتوسطه حيث فرض قبل الشروع فى غسل الظهر أجزأ غسل الظهر لرفع حدثى الكثره و المتوسطه، لتداخل الأغسال. بل لو كان الانتقال بعد الغسل تعين أجزاءه للعصر، لأن أجزاءه لها مع بقاء الكثره يقتضى أجزاءه لها مع الانتقال للتوسط بالأولويه، و لا سيما مع ما أشرنا إليه آنفا من ابتناء الاستحاضه الكثره غالبا على الصعود و النزول دون الاستمرار على نحو واحد، خصوصا بتبديل الكرسف.

و من هنا لا- يبعد عدم وجوب الغسل للعصر لو انتقلت قبل غسل الظهر للقليله و ارتفعت بعده للمتوسطه. نعم، يتجه الغسل للعشاءين. فتأمل.

ثم أن وجوب الوضوء للعصر فى فرض الانتقال للمتوسطه أو القليله لا- يتم بناء على ما سبق منا من عدم وجوب الوضوء فى المتوسطه و القليله للصلا تين الواقعتين بعد الغسل. إلا أن تخل بالمبادره فيجب تجديد الوضوء، لاختصاص الإجزاء عنه بصوره عدم الفصل، كما تقدم. فراجع.

(٢) حيث لا إشكال فى وجوب الوضوء لهما و إجزائه بعد فرض الانتقال

(مسألة ٣٨): قد عرفت أنه يجب عليها المبادرة إلى الصلاة بعد الوضوء و الغسل (١). لكن يجوز لها إتيان الأذان و الإقامة (٢) و الأدعيه

للمتوسطه أو القليله قبل غسل الظهر، كما يظهر مما سبق.

مسألة ٣٨: ما يستثنى من وجوب المبادرة

(١) لم يسبق منه التعرض لذلك. نعم، قد يستفاد من ذكره لزوم الجمع بين الصلاتين في الكثيره، كما قد يستفاد مما سبق في المسألة الرابعه و الثلاثين من عدم وجوب المبادرة على من قامت بالوظيفه بعد الانقطاع للبرء. و قد تقدم منا التعرض له و لدليله عند الكلام في أحكام أقسام المستحاضه الثلاثه. كما تقدم عدم وجوب المبادرة للصلاه الأولى بعد غسل المتوسطه، غايته أن غسلها لا يجزئ عن الوضوء لها مع عدم المبادرة.

(٢) كما قطع به في محكى الذكرى، و في المدارك: «و لا- يقدح في ذلك الاشتغال بنحو الاستقبال و الأذان و الإقامة من مقدمات الصلاة» و نحوه في جامع المقاصد مضيفا إليه الستر، و مثله في الروض إلا أنه عبر بتحصيل القبلة، الذى لا يبعد كون المراد به الفحص عنها عند الجهل بها الذى هو الظاهر من الاجتهاد فيها الذى حكى عن نهايه الأحكام جوازه، و عن غير واحد إطلاق جواز الاشتغال بمقدمات الصلاة، و زاد عليها في الدروس و محكى نهايه الأحكام انتظار الجماعه.

و الذى ينبغى أن يقال: لا- ينبغى التأمل في جواز ما يتعارف وقوعه من كل فصل، كالأذان و الإقامة، لأن تعارف وقوعه موجب للغفله عن مانعيته، فعدم التنبيه على مانعيته موجب لظهور إطلاق النصوص في جوازه و عدم نهوض قرينه الاضطرار بالمنع عنه.

و كذا ما يتعارف وقوعه من خصوص الاستحاضه و يحتاج تجنبه إلى عناية كتنشيف البدن و الانتقال للمصلى من المتوضأ و المغتسل و لبس الساتر و الاستقبال و نحوها، للوجه المذكور أيضا.

و أما مثل تحرى القبلة و انتظار الجماعه إذا اقتضى زمانا معتدا به فلا يخلو جوازه

المأثوره (١) و ما تجرى العاده بفعله قبل الصلاه، أو يتوقف فعل الصلاه على فعله و لو من جهة لزوم العسر و المشقه بدونه (٢)،
مثل الذهاب إلى

عن إشكال بل لا يبعد عدم جوازه، كما قد يظهر من الخلاف، لعدم تعارفه لا من مطلق المصلى و لا من خصوص المستحاضه، و
لا سيما ما تضمنه جملة من النصوص من المحافظه على الوقت الفضيلي في الصلاتين بتأخير الأولى و تقديم الثانية، لعدم تعارف
حصول الجماعه بالنحو المذكور.

(١) بالمقدار المتعارف الذى هو لا يحتاج إلى زمان معتد به ظاهرا، أما ما زاد عليه فلا يخلو عن إشكال.

(٢) الظاهر أن المعيار على المتعارف، كما لو أمكنت الصلاه قريبا من المتوضأ أو المغتسل و كان ما تسجد عليه فى متناول يدها،
لا يخل الفصل المذكور، و لا تكلف بالوضوء أو الغسل فى مكان الصلاه بعد تهيئه ما تسجد عليه، و لا يكفى مطلق المشقه، كما
لو لم يتيسر لها ذلك و احتاج الانتقال للمصلى و تهيئه ما تسجد عليه أو تستر به إلى زمان طويل، بل الظاهر أنه يكون بحكم
تعسر الغسل أو الوضوء الذى ينتقل معه للتيمم، لمنافاه ذلك للمبادره التى يظهر من الأدله اعتبارها.

نعم، فى صحيح معاويه بن عمار: «فإذا جازت أيامها و رأيت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر... و تضم فخذيهما فى
المسجد و سائر جسدها خارج.. و إن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد و صلت كل صلاه بوضوء» «١». و
ظاهرة جواز ذهابها للمسجد و إطلاقها شامل لصوره بعد المسجد و احتياج المضى إليه إلى زمان طويل، فيجوز و لو لم يلزم
العسر فى الصلاه فى غيره.

اللهم إلا أن يمنع ثبوت الإطلاق له، لعدم وروده لبيان جواز الذهاب للمسجد، بل لكيفيه الصلاه فيه فى صورتى الاستحاضه، مع
المفروغيه عن الذهاب له، فيقتصر على المتيقن منه الذى يناسبه وضع المستحاضه، و هو صوره قربه و عدم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب المستحاضه حديث: ١.

المصلی و تهيئه المسجد و نحو ذلك، و كذلك يجوز لها الإتيان بالمستحبات فى الصلاة (١).

(مسأله ٣٩): يجب عليها التحفظ من خروج الدم (٢) بحشو الفرج

منافاته للتعجيل.

على أنه قد يحمل المسجد على محل الصلاة و السجود فى البيت، لا على المسجد المعروف، لوضوح أن الوضع الذى تضمنه صدر الحديث إنما يتيسر فى الجلوس فى محل السجود فى البيت، بأن ترفع فخذيها و تضمهما لصدرها، و تجلس على عجزتها، فيخرج بدنها عن محل السجود، و لا يتيسر فى المسجد المعروف إلا بجلوسها على حافة الباب، الذى هو كالمتعذر فى حقها.

و ليس المقصود منه تجنب جلوسها فى المسجد بسبب الحدث، كى يناسب المسجد المعروف، دون محل الصلاة، بل تجنب خروج الدم بتخفيف الضغط على الرحم بسبب الجلوس على العجيزه و منع خروج الدم بضم الفخذين للصدر، بخلاف ما لو جلست على قدميها، حيث ينبت القدمان فى الحوض، فيضغط الرحم بثقل البدن، من دون أن يمنع الدم بضم الفخذين. فتأمل.

(١) للإطلاق بعد عدم صلوح قرينه الاضطراب للتقييد بسبب الغفله عن ذلك. لكن المتيقن منه ما لا يحتاج إلى زمان طويل دون غيره، لعدم تعارفه عند عامه المصلين و نحوه فى ذلك التطويل فى نفس أجزاء الصلاة باختيار السور الطوال غير المتعارفه، خصوصا ما زاد عما ورد استحبابه بالخصوص. فلاحظ.

مسأله ٣٩: يجب عليها التحفظ من خروج الدم

اشاره

(٢) كما هو ظاهر الفقيه و المقنع و صريح المعبر و التذكرة و المنتهى و الدروس و الروض و المدارك و محكى التلخيص و التحرير و نهايه الأحكام و البيان، و نفى فى الجواهر و جدان الخلاف فيه، و قد يظهر مما ذكره من وجوب تغيير الخرقه- الذى ادعى عليه الإجماع فى ظاهر كلام جماعه- المفروغيه عنه. فتأمل.

ص: ٢٨٦

بقطنه و شده بخرقه و نحو ذلك (١)، فإذا قصرت و خرج الدم أعادت الصلاة (٢). بل الأحوط إعادته الغسل (٣)، و إن كان العدم أقرب (٤).

بل قال سيدنا المصنف قدس سره: «نسبه إلى ظاهر الأصحاب جماعه، بل قيل: إن الإجماع عليه ما بين ظاهر و صريح مستفيض». و يقتضيه النصوص الكثيره الأمره بالاستتفار و التعصب و نحوهما.

(١) لعل منه تجنب بعض الحركات و أنحاء الجلوس الموجه لخروج الدم، كما أشير إليه في صحيح معاويه المتقدم.

(٢) لا يخفى أن ظاهر نصوص المقام كون الأمر بالتحفظ لتجنب خروج الدم، و مقتضى سوجه في مقام بيان وظيفه المستحاضه كونه بلحاظ مانعيته شرعا، لا لكونه مرغوبا عنه للمرأة، لعدم كون بيانه حينئذ وظيفه للشارع، و لا لحرمة نفسيا، لا بتناء وظيفه المستحاضه على كون الغرض منها تصحيح الصلاة و بيان ما يعتبر فيها. و لازم ذلك كون بطلان الصلاة بدونه متيقنا، إما لمبطليته لها رأسا، أو لمبطليته للطهاره التي هي شرط فيها.

و أما الاستدلال على مبطليته للصلاه بالقاعده، لمانعيه النجاسه من الصلاه.

فهو - مع توقفه على مانعيه الدم المذكور، إما للبناء على عدم العفو عن دم الاستحاضه مطلقا و لو في المحمول، أو لفرض إصابته البدن أو الثوب بمقدار الدرهم - إنما يتم مع العلم بخروجه حين الصلاه، للعفو عن النجاسه مع الجهل بها حين الصلاه، و عدم وجوب التحفظ منها قبلها إذا لم تكن معلومه.

(٣) بل جزم بوجوبه في الروض و الحدائق و محكى نهايه الأحكام و الذكرى، و يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره الميل إليه، و في كشف اللثام أنه لو خرج الدم بعد الوضوء بطل.

(٤) كما مال إليه في الجواهر. قال سيدنا المصنف قدس سره: «لأن سوق الأمر

به مساق الأمر بالوضوء و الغسل يقتضى كونه شرطاً للصلاه لا- غير. مع أن إجمال النصوص فى ذلك موجب للرجوع إلى استصحاب عدم الانتقاض.»

لكنه يشكل بعدم صلوح السياق المذكور للقرينيه على ذلك بعد كون شرط الطهاره شرطاً للصلاه أيضاً. و لا سيما مع ظهور دليل التعجيل بالصلاه فى الاهتمام بتقليل الدم، بنحو يلزم إعاده الطهاره بدونه. بل لما كان ظاهر الأمر بالتحفظ قدح خروج الدم فمقتضى إطلاقه قدحه و لو خرج قبل الصلاه و لازمه بطلان الطهاره به.

و من هنا كان بطلان الطهاره به مقتضى ظاهر النصوص.

على أنه لو فرض إجمالها من هذه الجبهه فلا- مجال لاستصحاب عدم الانتقاض، للقطع بالانتقاض بناء على ما تكرر من كون المستحاضه مستمره الحدث، و أن جواز الصلاه لها مع القيام بالوظيفه ليس لعدم ناقضيه خروج الدم بعدها لها، بل للعفو عن الحدث و الاكتفاء بتخفيفه. و حينئذ يلزم الاقتصار فى العفو على المتيقن، و هو ما لا يمكن تجنبه، دون ما يخرج بسبب عدم التحفظ. و ما فى الجواهر من أن مقتضى النصوص العفو عن حديثه بعد الطهاره، غير مسلم على إطلاقه.

نعم، قد يدعى أن جمله من نصوص المستحاضه و إن اشتملت على التحفظ، إلا أنه اقتصر فى جمله منها على الوضوء و الغسل، و مقتضى إطلاق هذه الطائفه عدم وجوب التحفظ من خروج الدم و عدم مبطليته لا للطهاره و لا للصلاه، فمع فرض إجمال نصوص التحفظ و ترددها بين مبطليته للطهاره و مبطليته للصلاه فقط يتعين البناء على الثانى اقتصاراً فى الخروج عن الإطلاق المذكور على المتيقن.

اللهم إلا أن يقال: إن ما تضمن الاقتصار فى بيان الوظيفه على الوضوء و الغسل لما كان وارداً لبيانها مقدمه للصلاه، فهو فى مقام بيان شرط الصلاه بإطلاقه إنما ينعقد من حيثيتها، دون حيثيه الطهاره بنفسها مع قطع النظر عنها، ليتمكن الرجوع له فى فرض إجمال نصوص التحفظ. على أنه قد يمنع انعقاد الإطلاق لنصوص الاقتصار المذكوره، لانصرافها إلى صوره التحفظ، لأنه المتعارف، و لارتكاز ناقضيه خروج

الدم المقتضى للاقتصار فى العفو عنه على ما لا بد منه. فتأمل.

هذا كله إذا لم يلزم من الاستيثاق بعد خروج الدم ثم الصلاة بعده الاخلال بالموالاه المعبره، أما لو أخل بها- كما لو خرج بنحو يحتاج إلى التطهير، أو فى آخر الصلاة أو نحو ذلك- فلا ينبغى الإشكال حينئذ فى بطلان الطهاره من هذه الجهه.

بقى فى المقام أمور..

الأول: قد يستفاد من إطلاقهم وجوب التحفظ فى جميع أقسام المستحاضه و عدم اختصاصه بالكثيره،

بل قد يظهر من بعض كلماتهم المفروغيه عنه، و أن الكلام إنما هو فى وقته، على ما يأتى فى الأمر الثانى. لكن لا يبعد عدم وجوبه فى القليله، بمعنى عدم قدح زياده الدم ما لم يبلغ الثقب. لخلو نصوصها و نصوص الصفره على كثرتها عن التعرض له، و ورود نصوص التحفظ فى غيرها. بل هو الظاهر من صحيح معاويه بن عمار المتقدم عند الكلام فى إخلال الخروج إلى المسجد بالمبادره، لأن التعرض فيه للكثيره و القليله، و تضمنه التحفظ فى الأولى دون الثانیه ظاهر فى عدم وجوبه فيها.

نعم، تضمن صحيح الصحاف «١» الأمر به عند الغسل من الحيض من دون تفصيل بين الأقسام، و فى خبر زراره: «ثم هى مستحاضه فلتغتسل و تستوثق من نفسها و تصلى كل صلاه بوضوء ما لم ينفذ [يثقب] الدم، فإذا نفذ اغتسلت و صلت» «٢»، و هو ظاهر فى القليله. لكن لا يبعد حمل الأول على كون الاستيثاق لاحتمال الكثره الذى تضمن الفحص عنها بعد الصلاتين الأوليين، و الثانى على كون الاستيثاق للإرشاد إلى تجنب نفوذ الدم الموجب للغسل لا إلى تجنب زيادته من دون أن ينفذ. كما قد يحمل عليه ما تضمنه بعضها «٣» من وضع الكرسف، و إلا فالكرسف وحده لا يمنع زياده خروج الدم فى ضمن عدم بلوغ مرتبه الثقب.

كما لا يبعد أيضا عدم وجوب التحفظ فى المتوسطه، لاختصاص نصوصه بالكثيره بقريته اشتمالها على حكمها. بل قد يظهر من صحيح زراره عدمه فيها،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧، ٩، ٨، ١٠، ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧، ٩، ٨، ١٠، ١٢.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧، ٩، ٨، ١٠، ١٢.

لقوله عليه السلام فيه: «تقعد بقدر حيضها و تستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، و إلا اغتسلت و احتشيت و استشفتت [و استدفرت] و صلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداه بغسل و الظهر و العصر بغسل و المغرب و العشاء بغسل، و إن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد» (١).

لأن التعرض في ذيله للتعصب في الكثيره دون المتوسطه ظاهر في التفصيل بينهما فيه، و يحمل ما في صدره من إطلاق الأمر بالاستئثار على الصلاتين الأوليين بعد غسل النفاس، لاحتمال الكثيره، نظير ما تقدم في صحيح الصحاف. فتأمل.

نعم، لو لزم من عدم التحفظ في القليله و المتوسطه انتقال الاستحاضه للمرتبه العليا فلا إشكال في ترتب حكمها، كما تقدم حمل بعض النصوص عليه.

الثاني: بناء على مبطلية خروج الدم بسبب عدم التحفظ للصلاه دون الطهاره يتعين اختصاص التحفظ بحال الصلاه،

كما قد يظهر من الجواهر. و أما بناء على ما تقدم منا من مبطلية للطهاره أيضا فاللازم عدم اختصاصه بحال الصلاه. و لذا حكي عن بعضهم لزوم تقديمه على الوضوء في القليله و المتوسطه بالنسبه إلى غير الغداه، بناء منهم على عموم وجوب التحفظ لهما.

بل ظاهر المفيد تقديمه حتى على الغسل، حيث قال في المقنع: «و إن كان الدم كثيرا فرشح على الخرق و سال منها وجب عليها أن تؤخر صلاه الظهر عن أول وقتها ثم تنزع الخرق و القطن و تستبرئ بالماء و تستأنف قطنا نظيفا و خرقا طاهره تتشدد بها و تتوضأ و وضوء الصلاه ثم تغتسل ...». لكنه كما ترى، لأن الغسل حال التشدد بالخرق كالمتعذر بعد وضوح عدم إرادته الانغماس في الماء أو ما يشبهه ليستنقع الشداد به و يصل للبشره، لما يستلزمه من تنجس الماء المستنقع فيه بالدم، و تنجس البدن به بعد ذلك فلا يتيسر الصلاه به، خصوصا مع المحافظه على المبادره.

على أن النصوص لا تقتضى ذلك عدا ما قد يشعر به تأخير الغسل عن التعصب

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

فى صحیح زرارہ المتقدم، المعارض بتقدمه على الاحتشاء و الاستتفار فى صدره و فى غيره من النصوص. بل فى صحیح الصحاف: «فلتغتسل ثم تحتشى و تستدفر» (١) و فى حديث عبد الرحمن: «فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر» (٢). و من ثم قال بعضهم فيما حكى عنه: «ان قضيه الأخبار و كلام الأختيار كون الاستظهار بعد الغسل».

نعم، قال فى الجواهر: «و مع ذلك فإيجابه محل نظر، لأولويه فعله فى أثناء الغسل عليه بعده، و لانصراف الذهن إلى عدم إرادته الإيجاب من ذلك، بل هو لغلبه حصول مشقه الغسل فى الأثناء...». و ما ذكره غير بعيد، و إن كان الظاهر أن تأخير الغسل عن الاستظهار أقرب للتعذر منه للمشقه. و أن ما ذكره قدس سره بعد ذلك من وضوح منع تعذره ممنوع.

و كيف كان، فمقتضى ما تقدم و جوب المبادره للتحفظ بعد الغسل بالوجه المتعارف.

الثالث: قرب فى الروض و محكى الذكري و جوب التحفظ من الدم على الصائمه فى تمام النهار،

بناء على توقف الصوم على الغسل، و عن نهايه الأحكام القطع به قال فى الروض: «لأن تأثير الخارج فى الغسل و توقف الصوم عليه يشعر بوجوب التحفظ كذلك»، و قال فى محكى الذكري: «لأن توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم».

لكن لا مجال له بناء على عدم مبطلية الدم للطهاره. بل و كذا بناء على مبطليته لها، لأن ظاهر النص الآتى التوقف على الغسل بالنحو الذى يعتبر فى الصلاه دون ما زاد على ذلك، و إلا لاحتاج إلى تنبيه. بل لعل السيره على خلافه. و غايه ما يقتضى ذلك توقف صحه الصوم على التحفظ بالمقدار الذى يتوقف عليه صحه الصلاه.

بل حيث كان مفاد النص الآتى و جوب القضاء على من لم تغتسل، لا على من لم تصح منها الصلاه فلا يبعد البناء على عدم اعتبار التحفظ فى الصوم أصلا، لأن اعتباره فى الصلاه ليس لعدم صحه الغسل و قصور فى تأثيره، بل لظهور نصوصه فى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

عدم العفو في الصلاة عن الحدث الزائد بزيادة خروج الدم، المناسب لعموم اعتبار الطهارة فيها، و لم يثبت ذلك في الصوم، كما لا عموم لاعتبار الطهارة فيه. و لذا قد يلتزم بصحته مع بطلان الصلاة بالإخلال بالمبادره، أو لخلل آخر في نفس الصلاة. بل لعله لا إشكال فيه بينهم، حيث يبعد جدا بناؤهم على بطلان الصوم لو انكشف بعد خروج الوقت بطلان الصلاة بزيادة ركن مثلا مع فرض الغسل لها. فلاحظ.

الرابع: النصوص و إن اشتملت على الاستنفار و الاستذفار و التلجم و التعصب و ضم الفخذين و الاستيثاق، إلا أن الظاهر رجوع الجميع للأخير من دون خصوصيه لها

لأنه الأثر المقصود منها، بل لو فرض عدم دخلها في منع خروج الدم لم يجب شىء منها.

نعم، قد لا يناسب ذلك الاستذفار الوارد منفردا في صحيح الصحاف «١»، و نسخه في صحيح الحلبي و زواره «٢»، حيث فسر في ذيل صحيح الحلبي بالتطيب و الاستجمار بالدخنه و غير ذلك. لكن الظاهر أنه من الكليني، لا من تتمه الحديث.

و لم أعر على شاهد له في كلام اللغويين، فإنه و إن ذكر غير واحد منهم أن الذفر شده الرائحة، إلا أنهم لم يذكروا الاستذفار بالمعنى المذكور، بل في لسان العرب و غيره: «و استذفر بالأمر اشد عزمه عليه و صلب له». و حمله على ما يناسب المقام غير بعيد و إلا تعين حمله على الاستحباب، لعدم مناسبه لكثرة الدم، و إهمال الأصحاب له في جملة الوظائف بل لعل ذلك يجرى أيضا في ضم الفخذين الذى تضمنه صحيح معاويه بن عمار «٣» المتقدم، لإهمالهم له مع احتياجه للتنبيه لو كان واجبا. و لا سيما مع إهماله في بقيه النصوص مع ظهور بعضها - كمرسله يونس «٤» و صحيح الصحاف «٥» - في فرض كثره الدم بمرتبته شديده.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧، ٢، ٥، ١.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٥، ص: ٢٩٢

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧، ٢، ٥، ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧، ٢، ٥، ١.

(٤) الوسائل باب: ٨ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٧.

ص: ٢٩٢

(مسأله ٤٠): الظاهر توقف صحه الصوم من المستحاضه على فعل الأغسال النهاريه فى الكثيره (١)

(١) هذا الحكم فى الجمله معروف بين الأصحاب، و به صرح فى صوم المبسوط و النهايه و المعتمر و المنتهى، و فى السرائر و الشرائع و النافع و التذكره و القواعد و الإرشاد و المختلف و الدروس و ظاهر الفقيه، بل و الكافى و عن ابن الجنيد و التحرير و نهايه الأحكام و الموجز و شرحه و الجعفرىه و غيرها.

و ربما يكون تركه فى كلام بعضهم ليس للخلاف فيه، بل للاكتفاء بما ذكره تصريحاً و تلويحاً من توقف كونها بحكم الظاهر على الوظائف المذكوره مع مفروغيتهن عن توقف الصوم على الطهاره فى الجمله.

و لعله لذا كان ظاهر بعض كلماتهم المفروغيه عنه، و استظهر فى الحدائق عدم الخلاف فيه، و نفى فى الجواهر وجدانه، كما نسبه إلى مذهب الأصحاب فى المدارك و محكى الذخير و شرح المفاتيح، بل صرح بالإجماع عليه فى جامع المقاصد و الروض و محكى حواشى التحرير و منهج السداد و الطالبية و اللوامع.

و اقتصر فى مبحث الاستحاضه من المبسوط على نسبه إلى روايه أصحابنا، و قد استظهر غير واحد منه التردد فيه، كما يستظهر أيضاً من المعتمر و المنتهى فى المبحث المذكور، لاقتصارهما على نقل كلامه، و فى المدارك و البحار و الحدائق أنه فى محله، كما يظهر التردد أيضاً من كشف اللثام و الحبل المتين و محكى شرح الإرشاد للأردبيلى و مما عن جماعه من متأخرى المتأخرين من تأويل الحديث الآتى بما لا يناسب الحكم المذكور مع انحصار دليله به.

هذا، و يدل على الحكم المذكور صحيح على بن مهزيار: «كتبت إليه امرأه طهرت من حيضها أو دم نفاسها فى أول يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان كله من غير أن تعمل ما عمله المستحاضه من الغسل لكل صلاتين، هل يجوز صومها و صلاتها أم لا؟ فكتب: تقضى صومها و لا تقضى

صلاتها، لأن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْ نَسَائِهِ بِذَلِكَ» (١).

ولعله هو المراد بروايه أصحابنا التي سبق ذكرها من المبسوط، إذ لم يذكر في كلماتهم غيره، ولا يضر إضماره بعد كون روايه مثل ابن مهزيار ممن يعلم أنه لا يروى عن غير الإمام، خصوصا مع ظهور روايه قدماء الأصحاب له وإيداعهم إياه في كتب الحديث واستدلالهم به في المفروغيه عن كونه من أحاديثهم عليهم السلام.

وقد أورد على الاستدلال به بوجهين آخرين.

أحدهما: اشتماله على أمر فاطمه عليها السلام بذلك مع تظافر نصوص الخاصه والعامه بأنها لم تر حمرة قط في حيض ولا نفاس و مع ما هو المعلوم من عدم اخلالها بوظيفه مشروعته. و أما حملها على فاطمه بنت أبي حبيش المعروفه بكثرة ابتلائها بالاستحاضه، و فيها جرت سنتان من سننها الثلاث التي تضمنتها مرسله يونس الطويله «٢». فهو بعيد عن ظاهر إطلاق هذا الاسم، ولا سيما مع إلحاقه بالصلاه والسلام عليها.

نعم، في الوسائل و الحدائق و غيرهما أن ذلك مختص بروايه الكافي و التهذيب و أنه روى في الفقيه و العلل خاليا عن ذكر اسمها عليها السلام، بل فيهما: «لأن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ الْمُؤْمِنَاتِ مِنْ نَسَائِهِ بِذَلِكَ». و هو لو تم كفى في دفع الإشكال، لسقوط روايه الكليني و الشيخ بالمعارضه لروايه الصدوق، و قد تحقق في محله عدم الترجيح لنسخه الزيادة.

إلا- أن الموجود في الطبعة الحديثه للفقيه موافق لروايه الكافي و التهذيب، و مقتضى ذلك التعارض بين روايتي الصدوق في كتابيه المسقط لهما عن الحجية و انفراد روايه الكافي و التهذيب بها. لكن حيث كان الموجود في بعض طبعاته القديمه كما نقله عنه الجماعة الذين لا يقصر نقلهم عن بعض النسخ فغايه الأمر اختلاف نسخ الفقيه المسقط لها عن الحجية، فلا تنهض بمعارضه روايه العلل، و لا سيما مع اختلاف سندها عن سند الفقيه، بل تنهض روايه العلل بمعارضه روايه الكافي و التهذيب.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ٤ و باب: ٥ منها حديث: ١.

و لعل الأولى دفع الإشكال- مضافا إلى أن سقوط التعليل لا يمنع من الاستدلال بأصل الجواب- بأن أمرها عليها السلام بذلك ليس لعمل نفسها، بل لتعليم غيرها. كما ورد نظيره في صحيح زراره الوارد في قضاء الحائض الصوم دون الصلاة على بعض نسخه «١». كما قد يحمل عليه أمره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لنسائه بذلك، لظهوره في أمرهن كلهن أو أكثرهن به و لم يعرف ابتلاؤهن كذلك بالاستحاضه، فضلا عن أن لا يؤدين وظيفتها، و هن في ظل صاحب الشريعة صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ثانيهما: ما تضمنه من قضاء الصوم دون الصلاة، مع ظهور عدم بناء الأصحاب على ذلك، بل العكس هو الأنسب بعموم شرطيه الطهاره في الصلاة، و استثنائها من عموم: «لا تعاد الصلاة» «٢»، و بعدم عموم شرطيتها في الصوم، فلا يبطل بحدث مس الميت مطلقا، و لا بتعمد البقاء على الجنابه إذا لم يتعمد إحداثها في أثناء النهار، و لا بالبقاء عليها عند طلوع الفجر لا عن عمد.

و في التهذيب بعد ذكر الصحيح: «إنما لم يأمرها بقضاء الصلاة إذا لم تعلم أن عليها لكل صلاتين غسلا، و لا تعلم ما يلزم المستحاضه، فأما مع العلم بذلك فالترك له على العمد يلزمها القضاء».

لكنه- مع بعد البناء عليه بالنظر لاستثناء الطهاره من عموم: «لا تعاد»، و لظاهر حال الأصحاب- إن رجع إلى حمل قضاء الصوم فيه على ما يعم الصورة المذكوره لزم أشديه الصوم من الصلاه بالإضافه للطهاره، و قد سبق عدم مناسبتها لما سبق، و إن رجع إلى حمل قضائه على خصوص صورته تعمد ترك الأغسال مع العلم بوجوبها لزم التباين بين موضوعي التفصيل بين الصوم و الصلاه، فيكون التفصيل المذكور فيه موضوعيا مع اتفاقهما في الحكم، و لا مجال لحمل الصحيح عليه، بل هو تعسف يهون دونه طرح الحديث، لأنه من المشكل. كما ذكره في الجمله سيد المدارك و غيره.

هذا، و قد ذكر غير واحد أن تعذر العمل ببعض فقرات الحديث لا يقتضى

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٢) الوسائل كتاب الصلاة باب: ١ من أبواب الركوع حديث: ٥.

رفع اليد عنه رأساً بل يبقى حجه فيما يمكن البناء عليه منها. قال في الجواهر: «إذ هو بمنزلة أخبار متعدده، فلا يبعد و هم الراوى فى بعض دون بعض سيما فى مثل الكتابه التى هى مطنه ذلك».

لكن ذلك إنما يتجه مع عدم الارتباط بين الفقرات. و ليس هو لكونها بمنزلة أخبار متعدده، بل لأن سقوط فقره عن الحجيه ليس لانكشاف كذب الراوى، بل لمانع يكشف عن كذب الظهور، لخطأ الراوى و وهمه - كما تقدم من الجواهر - و لو ياغفاله القرينه، أو لخلل فى الجهه، بحيث لا - يكون الغرض من الكلام بيان الواقع، و لا - تلازم بين الفقرات فى جريان أصالتى الجهه و عدم الخطأ بعد فرض عدم الارتباط بينها.

أما مع الارتباط عرفاً بينها فيشكل بناء العرف و العقلاء على التفكيك بينها فى جريان الأصلين. و لا يبعد كون المقام منه عرفاً، حيث قد يستفاد من الصحيح عرفاً سوق الجواب لبيان التفصيل بين الصوم و الصلاه، لا مجرد بيان حكم كل منهما على استقلاله.

و لا سيما مع التعليل بأمر النبى صلى الله عليه و آله و سلم بذلك الظاهر أو المشعر بأن ذكره لدفع استغراب التفصيل به و توهم أولويه الصلاه بالقضاء، و لبيان أن المعيار فى الأحكام الشرعيه على التعبد، لا على الاستحسانات، كما يظهر من ملاحظه التعليل بذلك فى قضاء الحائض الصوم دون الصلاه و الردع عن القياس فيه «(١)». و إلا فمعلوميه متابعتهم عليهم السلام للنبى صلى الله عليه و آله و سلم فى الأحكام تغنى عن تنبيههم عليهم السلام لصدور الحكم منه صلى الله عليه و آله و سلم لو كان الغرض منه محض الاستدلال على كل من الحكمين على حياله و استقلاله. بل لعل الأنسب بمقامهم عليهم السلام بيان العلل الأخرى الخفيه التى يختصون بعلمها.

و لو غض النظر عن ذلك فحيث كانت أصله عدم الخطأ من الأصول العقلائيه العرفيه فالمرجع فى تحكيمها العرف، و ليس احتمال و هم الراوى فى عكس التفصيل بأبعد من احتمال و همه فى خصوص عدم وجوب قضاء الصلاه، بل لعل الثانى أبعد، لابتناؤه على التفريق بين المتفقين و زياده قوله: «لا تقضى» و هما أبعد عن الخطأ و الغفله

(١) راجع الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض.

من عكس الفرق بين المختلفين، بتخيله على خلاف واقعه أو بالتعبير عنه كذلك، كما يظهر بملاحظته عموم حالات الخطأ عند الناس.

هذا، مضافاً إلى أن السؤال لم يكن عن شرطيه الأغسال في الصوم و الصلاة الذي قد يكثر الابتلاء به تبعاً للابتلاء بالاستحاضه، بل عن حكم من صامت و صلت بدونها، و من الظاهر قله الابتلاء بذلك بنحو لا يناسب ما أشير إليه في التعليل من سبق أمره صلى الله عليه و آله و سلم بذلك في مقام تعليم الحكم بنحو يظهر في تكرر ذلك منه صلى الله عليه و آله و سلم و استمراره عليه، الذي هو ظاهر قوله: «كان يأمر»، و إنما المناسب له أن يكون تعليلاً للحكم بوجوب قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، لشيوع الابتلاء به، و لا سيما مع اشتغال بعض النصوص «١» على تعليله بذلك.

و من ثم قرب في محكى المنتقى وقوع الوهم في ذلك، و أن الجواب و التعليل راجع إليه لا لمورد السؤال، بأن يكون المسؤول عنه في المكاتبه كلا الأمرين و اشتبه جواب أحدهما بجواب الآخر. قال: «و ليس بالمستبعد أن يبلغ الوهم إلى وضع الجواب مع غير سؤاله، فإن من شأن الكتابه في الغالب أن تجمع الأسئلة المتعدده، فإذا لم يعن الناقل نظره فيها يقع له نحو هذا الوهم». و خصوصيه الكتابه بقبول الوهم إنما هو في ذلك، لا في تغيير نفس الجواب بزياده شىء فيه - كما سبق من الجواهر - بل هي أبعد عن قبول الوهم في ذلك من المشافهه.

هذا، و قد يظهر من الوسائل الميل إليه، حيث أورد الحديث في باب وجوب قضاء الحائض و النفساء الصوم دون الصلاة، ثم أشار لكلام المنتقى و غيره. بل هو الظاهر من الصدوق في العلل، حيث أوردته في باب عله قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، مقتصرًا عليه و على حديث آخر يتضمن التعليل بأن الصوم إنما هو في السنه شهر، و الصلاة في كل يوم و ليله، كما قربه الفقيه الهمداني قدس سره و بعض مشايخنا فيما حكى عنه أيضا.

(١) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٢.

لكن قال فى الحدائق بعد نقل الوجه المذكور عن المنتقى: «و هو جيد. إلا أن فتح هذا الباب فى الأخبار مشكل». و لعل وجه إشكاله أن ذلك ليس بنحو يوجب ظهور الحديث فيما ذكر، أو يصحح حمله عليه عرفاً. و مثله أو أبعد منه بقيه الوجوه المذكوره فى كلماتهم لتوجيه الحديث التى أنهاها فى الحدائق إلى سته، و فى البحار إلى ثمانيه، بل أكثر، لرجوع بعضها إلى أكثر من وجه واحد.

نعم، لا- إشكال فى أنه بملا-حظه جميع ما سبق يتضح اضطراب الحديث و الريب فيه بالنحو المانع من نهوضه بإثبات الحكم المذكور و حجيته عليه، بل يرد علمه إلى أهله عليهم السلام.

إن قلت: هذا لا يناسب ظهور استفاده جمهور الأصحاب قديما و حديثا الحكم المذكور من الصحيح، لما سبق من تصريح جملة منهم به و ظهور آخرين فى البناء عليه من دون تصريح لواحد منهم بالخلاف فيه، مع انحصار الدليل عليه بالصحيح المذكور، المستلزم لاعتمادهم عليه من دون أن تمنعهم الجبهه المذكوره، و إنما ظهر التوقف فيه لأجلها من متأخرى المتأخرين، و ليست هى بنحو تخفى على من قبلهم، فعدم توقفهم لأجلها مناسب لوضوح عدم مانعيتها من التعويل عليه، لاطلاعهم على انحصار و هم الراوى له فى الحكم بعدم قضاء الصلاه و لو لعثورهم على نصوص آخر شاهده بالحكم أو على قيام السيره عليه أو غير ذلك.

قلت: لو تم بناء الأصحاب على العمل بالصحيح فليس هو بنحو يرفع الإشكال المتقدم بعد أن كان راجعا للمتن لا للسند. مع أنه لم يتضح اعتماد جمهور الأصحاب على الصحيح فى الحكم المذكور. أما من استظهر فتواه به من أهل الحديث من ذكره للصحيح فى باب صوم الحائض و المستحاضه من كتابه كالكلينى و الصدوق فى الكافى و الفقيه، فلعدم ثبوت فهمه الحكم المذكور منه بعد ما سبق من العلل من إثباته فى باب عله قضاء الحائض الصوم دون الصلاه.

كما أن من اقتصر على نسبه الحكم إلى روايه أصحابنا ممن سبق لم يتضح منه

التعويل على الروايه، و لا سيما المعبر و المنتهى، حيث لم يتضمنا الإشاره لها رأسا، بل نقل كلام الشيخ المتضمن لها لا غير. بل لعل ظاهرهما عدم حمل الروايه التي ذكرها الشيخ على الصحيح، و إلا كان الأنسب لهما ذكره بنفسه بعد تيسر ذلك بسبب إيداعه في كتب الحديث المشهوره. و أما من أفتى بالحكم صريحا فلم يتضح اعتمادهم فيه على الصحيح بعد عدم اشارتهم له.

بل قد يكون مبناه عندهم الشرطيه التي اشتهرت في كلماتهم و سبق التعرض لها عند الكلام في وظيفه المستحاضه بالإضافه للصلاه غير اليوميه، و هي أن المستحاضه إذا فعلت وظيفتها كانت بحكم الطاهر، لا بتنائها عندهم على مانعيه حدث الاستحاضه من الصوم و كون وظيفتها بحكم الطهاره منه، فيبطل بدونها و يصح معها.

كما قد يناسبه عدم اقتصار جملة منهم على الصوم، بل ذكروا غيره مما يمتنع مع الحيض، كدخول المساجد و غيره، كما عمم جماعه منهم الشرط لجميع الأغسال، بل لغيرها و لغير الكثيره من أقسام المستحاضه، و كل ذلك لا ينهض به الصحيح، بل يبتنى في الجملة على الشرطيه المذكوره على ما يتضح فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

و لم يتعرض للاستدلال على الحكم بالصحيح إلا متأخروا المتأخرين فيما عثرت عليه، و منهم بدأت المناقشات في الاستدلال به عليه. و من هنا لا معدل عما سبق من عدم نهوض الصحيح بالاستدلال.

و أما الشرطيه المذكوره فقد سبق في تلك المسأله عدم نهوضها بعموم ترتب أحكام الطاهر مع القيام بالوظائف للصلاه بعد ظهور الأدله في كون المستحاضه مستمره الحدث. كما لا مجال للاستدلال بمفهومها لإثبات بطلان الصوم مع عدم القيام بالوظيفه بعد اختصاص أدله مانعيه الحدث الأكبر من الصوم بالجنابه التي تضمنت الأدله مانعيته منه في الجملة، و بالحيض الذي تضمنت الأدله مانعيته منه مطلقا، دون غيرهما، و لذا لا إشكال ظاهرا في عدم مانعيه مس الميت، و إن كان سببا للحدث الأكبر.

نعم، لو ثبت تنزيل حدث الاستحاضه منزله أحد الحديثين اتجه مشاركته له في كيفية المانعيه الثابته له. و حينئذ فحيث لا إشكال في مشروعيه الصوم من المستحاضه يتعين الاقتصار على المتيقن، و هو حال القيام بالوظائف، لعدم احتمال اعتبار ما زاد عليها. فتأمل. لكن لا دليل على تنزيله منزله الجنابه.

و أما تنزيله منزله الحيض فقد يستدل عليه بقوله في الرضوى: «و الوقت الذى يجوز فيه نكاح المستحاضه وقت الغسل بعد أن تغتسل و تنتظف، لأن غسلها يقوم مقام الطهر للحائض» (١) لأن مجرد تنزيل حال الغسل من الاستحاضه منزله حال الطهر من الحيض لا- يكفى فى قصر جواز الوطء على حال الغسل إلا بضميمه تنزيل أصل حدث الاستحاضه منزله الحيض الذى يحرم الوطء حاله، و بعموم التنزيل المستفاد من سوجه مساق التعليل يستفاد مانعيه الاستحاضه من الصوم.

نعم، تكرر منا عدم نهوض الرضوى بالاستدلال. على أن لازم ذلك بطلان الصوم بحدوث الاستحاضه فى أثناء النهار، لأن الغسل منها إنما يكون بحكم الطهر بالإضافة للزمان اللاحق له، دون السابق عليه، و من الظاهر عموم مانعيه الحيض من الصوم لما إذا حدث فى أثناء النهار، و لا- يظن منهم البناء على ذلك. بل ظاهريهم المفروغيه عن صحه الصوم، بل لا يحتاج إلى المبادره إلى تجديد الغسل له، غاية ما قد يدعى توقفه على الغسل للصلاه الآتية.

و دعوى: أن ذلك مقتضى الشرطيه المتقدمه الراجعه إلى الاكتفاء فى ترتيب أحكام الطاهر- و منها صحه الصوم- على القيام بوظيفه الصلاه، فمع فرض عدم الاخلال بوظيفه الصلاه- إما لحصول الاستحاضه بعد الصلاه، أو للقيام بوظيفتها لو حصلت قبلها- يتعين صحه الصوم.

مدفوعه بأن ذلك إنما يتم لو كان اعتبار الوظيفه فى الصوم تعبدية، أما حيث فرض اعتبارها لكونها موجهه للطهاره الحكيمه من حدث الاستحاضه المفروض

(١) مستدرک الوسائل باب: ٣ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

كونه بمنزله حدث الحيض فاللازم بطلان الصوم بعد ما هو المعلوم من سببيه الدم للحدث قبل القيام بالوظيفة، و أن القيام بها لا يرفعه حكماً إلا بعدها، و لذا لا يشرع الدخول في غير الصلاة مما يتوقف على الطهارة قبل القيام بالوظيفة، و لا يكفي في صحته أو جوازه عدم فعله التكليف بالوظيفة، لعدم الخطاب بالصلاة.

و قد تحصل من جميع ما سبق: أنه لا مجال للبناء على توقف صوم المستحاضه على أغسالها لعدم نهوض الأدله به. كما لا مجال للتعويل فيه على الإجماع المدعى في المقام بعد خلو كلام جماعه عنه، و اضطراب كلمات القائلين به في فروعه - كما يأتي - بنحو يظهر منهم الاضطراب في مبناه و الدليل عليه. و ربما يأتي ما يزيد في وضوح ذلك. فتأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم. و منه نستمد العصمه و التسديد.

ثم إنه لو قيل بدخول الغسل في صحه الصوم فلا- بد من الكلام في تعيين الغسل المعتبر، و قد قال في صوم المبسوط: «و المستحاضه إذا فعلت من [مع. كذا في مفتاح الكرامه] الأغسال ما يلزمها من تجديد القطن و الخرق و تجديد الوضوء صامت و صح صومها ... و متى لم تفعل ما تفعله المستحاضه و جب عليها قضاء الصلاة و الصوم».

و قريب منه في النهايه و السرائر. و مقتضاه توقف صومها على تمام الأغسال الواجب على ذات الكثيره حتى غسل الليل، كما هو مقتضى إطلاق المعتبر و النافع و الشرائع و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و محكى نهايه الأحكام و التحرير و الإرشاد و حاشيته للمحقق الثاني، و يبعد إرادتهم غسل العشاءين لليله اللاحقه ليوم الصوم، لأن الشرط المتأخر و إن كان ممكناً، إلا أنه يبتنى على عنايه، فيبعد إرادته من الإطلاق من دون تنصيص عليه. بل صرح جماعه بعدم إرادته، بل عن غير واحد القطع بذلك.

فقد يحمل كلام من تقدم على إرادته غسلها لليله السابقه، لكن تردد فيه جماعه، بل ظاهر التذكرة و المنتهى الاكتفاء بغسلى النهار، كما أن ظاهر غير واحد الجزم باعتبارهما معاً، و إن حكى عن نهايه الأحكام احتمال الاكتفاء بغسل الفجر مع

لزوم تقديمه، و عن الذكرى اعتبار غسل العشاءين أو تقديم غسل الفجر، و تابعه فى الروض، حيث قال: «و المراد بالأغسال المشترطه فى صحه الصوم الأغسال النهاريه ... و هل يشترط فى اليوم الحاضر غسل ليلته الماضيه؟ و جهان. و الحق أنها إن قدمت غسل الفجر أجزأ عن غسل العشاءين بالنسبه إلى الصوم. و إن أخرته إلى الفجر بطل الصوم هنا. و إن لم نبطله لو لم يكن غيره». و بملاحظه ما ذكرنا و غيره من كلماتهم يظهر اضطرابهم فى ذلك جدا.

و الذى ينبغى أن يقال: إن كان مبنى الحكم هو الشرطيه المذكوره بعد ابتناء العمل بها على تنزيل حدث الاستحاضه منزله حدث الحيض، تعين توقف الصوم على غسلى النهار. لتكون بحكم الطاهر فيه، و على غسل العشاءين ليله السابقه، ليدخل عليها الفجر و هى فى حكم الطاهر، لابتناء الاكتفاء بالأغسال الثلاثه حينئذ على استمرار أثر الغسل فى وقت إلى حين غسل الوقت اللاحق- الذى سبق أنه أحد محتملات مبنى الشرطيه المذكوره- ليتم تحصيل الطهاره الحكميه فى تمام اليوم بها.

نعم، بناء على جواز تقديم غسل الفجر للصائمه أو وجوبه- كما هو ظاهر الروضه و محكى المعالم و مال إليه فى الروض و حكى عن الشهيد القطع به- يتجه الاكتفاء به عن غسل العشاءين المذكور، لاختصاص مانعيه الحيض من الصوم بما إذا كان فى أثناء النهار، و لا إشكال حينئذ فى عدم وجوب غسل العشاءين ليله اللاحقه.

و أما لو ابنت الشرطيه المذكوره على تنزله منزله حدث الجنابه فالمتعين الاكتفاء بغسل العشاءين ليله السابقه، دون غسلى يومه، إلا- أن تقدم غسل الفجر- بناء على مشروعيه تقديمه للصوم- فتجترئ به عن غسل العشاءين، و لا- يعتبر حينئذ غسل الظهرين، فضلا عن غسل العشاءين ليله اللاحقه.

و أما لو كان مبنى الحكم فى المقام هو الصحيح فحيث هو لم يتضمن إلا وجوب القضاء على من لم تأت بالأغسال فهو يدل على توقف الصوم على الغسل من المستحاضه فى الجملة، من دون أن ينهض بتعيين الغسل الدخيل منها، فضلا عن

لزوم جميعها.

و دعوى: أن قوله فيه: «من دون أن تعمل ما عمله المستحاضه من الغسل لكل صلاتين» ظاهر في خصوص الظهرين و العشاءين، فيكون التردد بينهما، دون غسل الفجر، لأنه لصلاه واحده. ممنوعه، بل في ظاهر إرادته وظيفه المستحاضه المعهوده، بما فيها غسل الفجر، كما يناسبه التعبير عن وظيفه المستحاضه الكثيره في جمله من النصوص بأنها الغسل لكل صلاتين، و قد تقدم قرب حملها على بيان أكثر ما يقع بالغسل الواحد، أو أن تعميمها لغسل الفجر بلحاظ إمكان إيقاع الفريضة و النافله به.

على أن احتمال توقف الصوم على غسل الظهرين دونه غير عرفي، لعدم مناسبتة لكلا- المبنيين السابقين و عدم الجهة العرفيه المميزه لغسل الظهرين عنه لو كان اعتبار الغسل تعبديا غير مبن على أحدهما، فلو فرض قصور النص عنه لفظا كان إلحاقه بفهم عدم الخصوصيه لغسل الظهرين قريبا جدا، و لذا كان اعتباره متيقنا بالإضافة لغسل الظهرين بملاحظه كلماتهم المتقدمه و غيرها، فلا إشكال في كونه طرفا للاحتمال من النص.

نعم، الظاهر خروج غسل العشاءين لليله اللاحقه، لأن الشرط المتأخر و إن أمكن عقلا، إلا أن النص منصرف عنه بسبب مخالفته للارتكاز العرفي، فليس الغسل المذكور إلا كغسل الأيام و الليالي اللاحقه مما لا يحتمل من إطلاق النص دخله، بل يتردد الأمر بين الأغسال الثلاثه الأخر، و هي غسل الليله السابقه و غسلا يوم الصوم.

هذا، و حيث لا يحتمل عرفا دخل أحدها غير المعين الراجع إلى اعتبار صرف الوجود من الكلى المنحصر بها، فليس الأمر دائرا بين التعيين و التخير، كي يبتنى جريان البراءه في تلك المسأله على الكلام في تلك المسأله. بل المورد من صغريات العلم الإجمالي، حيث يدور الأمر بين اعتبار الأغسال الثلاثه بتمامها- نظير ما تقدم بناء على التنزيل منزله الحيض- و اعتبار غسل الليله السابقه فقط- نظير ما تقدم بناء على التنزيل منزله الجنابه- و اعتبار غسلى النهار فقط، لاحتمال كون مانعيه حدث الاستحاضه بنحو خاص، لا يقتضى إلا اعتبار الطهاره الحكميه بالنحو المعبر في

صلاه نهار الصوم فقط، و حيث لا متيقن فى البين، لينحل به العلم الإجمالى، يتعين الجمع بينها خروجاً عنه.

و منه يظهر ضعف ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من انحلال العلم الإجمالى بالعلم باعتبار أحد غسلى النهار أو كليهما، لعدم احتمال اعتبار غسل الليله السابقه دونهما. إذ لا وجه لعدم الاحتمال المذكور بعد كونه مناسباً لتنزيل حدث الاستحاضه منزله حدث الجنابه. و مجرد عدم ظهور النص فى التنزيل المذكور لا ينافى احتمال ذلك، فلا مجال لانحلال العلم الإجمالى. كما ظهر بذلك حال بقيه أقوال الأصحاب.

و من ذلك يظهر موهن آخر للحكم المذكور من أصله، لأن مثل هذا الحكم العملى لو كان ثابتاً لكان المناسب وفاء البيانات الشرعيه به و عدم الاقتصار فيه على الصحيح الذى لا يكفى فى بيان الغسل المعبر حتى يحتاج إلى إعمال قواعد العلم الإجمالى، و لا- على أحد التنزيلين المذكورين اللذين لا- إشعار فى النصوص بهما، بل لا يمكن الالتزام بتمام لوازم الثانى منهما- و هو التنزيل منزله الحيض- على ما سبق عند الكلام فيه.

بقي فى المقام أمور..

الأول: تقدم عن الشهيدين و صاحب المعالم وجوب تقديم غسل الفجر للصائمه.

و هو لو تم أغنى عن غسل العشاءين لليله السابقه- كما تقدم من الروض- لوضوح ابتناء احتمال الحاجه إليه على كونه موجبا للطهاره الحكيمه حين طلوع الفجر، و تقديم غسل الفجر- لو تم- مبنى على كونه محققاً لذلك. لكن الصحيح لا ينهض بذلك، بل هو ظاهر فى اعتبار الأغسال المذكوره- فى الجملة- على النحو الذى شرعت فيه للصلاه، و حيث كان ظاهر دليل تشريعها لزوم تأخيرها عن الفجر فلا مجال لمشروعيه التقديم، فضلاً عن وجوبه.

هذا، و أما لو ابنى اعتبار الأغسال على تنزيل حدث الاستحاضه منزله حدث الجنابه أو منزله الحيض، فإن تمت الشرطيه المتقدمه فى كلماتهم على إطلاقها، و هى أن

المستحاضه إن قامت بوظائفها كانت بحكم الطاهر فاللازم عدم تقديم غسل الفجر، بل الاكتفاء به على النحو الذى شرع للصلاه، وإن لم تتم أصلا- كما سبق منا- أو ابتنت على بقاء أثر الغسل فى وقت إلى خروجه- كما تقدم من الروض و عن غيره- المستلزم لارتفاع أثر غسل العشاءين بعد نصف الليل، فقد يدعى أنه يجرى فى الصوم ما تقدم منا فى غيره مما يتوقف على الطهاره و يعلم بمشروعيتها فى حق المستحاضه من لزوم تجديد الوظيفه له، فتغتسل قبيل الفجر للصوم، و إن لم يجز للصلاه، بل يجب تجديده لها.

لكن يقطع بعدم وجوب غسل زائد فى حق الصائمه، إذ لو ثبت لظهر و بان بسبب كثره الابتلاء بالاستحاضه حال الصوم، و مثله وجوب تقديم غسل الفجر، فعدم تعرض الأصحاب للأول أصلا، و لا للثانى إلا لقليل من المتأخرين، شاهد بعدمهما، وفاقا فى الثانى لصريح بعضهم و ظاهر المعظم، كما فى الجواهر.

الثانى: أن استبعاد الترك غير العمدى فى تمام الشهر مانع من حمله عليه و ملزم بحمله على الترك العمدى و لو للجهل بالحكم

لا- يخفى أن الصحيح و إن كان مطلقا لفظا من حيثه كون ترك الأغسال عمديا- مع العلم بالحكم و الجهل به- و كونه غير عمدى، لنسيان الغسل أو انكشاف بطلانه بعد خروج الوقت أو غيرهما، إلا أن استبعاد الترك غير العمدى فى تمام الشهر مانع من حمله عليه و ملزم بحمله على الترك العمدى و لو للجهل بالحكم. و عليه يتعين الرجوع مع الترك غير العمدى لاطلاقات صحه الصوم.

نعم، لو ابتنى توقف الصوم على الغسل على تنزيل حدث الاستحاضه منزله حدث الجنابه لزم البناء على اخلال الترك نسيانا به، لثبوت ذلك فى الجنابه فى الجملة على ما يذكر فى كتاب الصوم. كما أنه لو ابتنى على تنزيل الاستحاضه منزله نفس الحيض بطلان الصوم بالترك مطلقا، لمانعيه الحيض كذلك.

هذا، و كثره الابتلاء بذلك و غيره من فروع المسأله لا يناسب عدم ورود النصوص فيها لو كان أصل الحكم ثابتا. و من ثم كان هذا موهنا آخر له، نظير ما تقدم فى تعيين الأغسال المعتمره.

و الأحوط في المتوسطه توقفه على غسل الفجر (١).

الثالث: أن مقتضى إطلاق فتاوى الأصحاب و معاهد إجماعاتهم عدم الفرق بين صوم شهر رمضان و غيره،

و حيث كان الصحيح مختصا بشهر رمضان فالتعميم يبتنى على إلغاء خصوصيته.

لكنه قد يشكل بلحاظ ثبوت عدم العموم في الجملة في تعمد البقاء على الجنابه، على ما يذكر في محله، بل عن المعتمد إطلاق عدم قدحه في صوم غير رمضان، و من ثم أطلق في المفاتيح اختصاص مانعيه الحدث الأكبر بصوم رمضان. نعم، لو ابتنى الحكم على تنزيل الاستحاضه منزله الحيض نفسه تعين العموم، لعموم مانعيه الحيض. فلاحظ.

الأحوط توقف صومه صوم الاستحاضه على غسل الفجر

(١) كما هو مقتضى إطلاق أكثر الكلمات المتقدمه، لأنهم بين من عبّر بتوقف صوم المستحاضه على الغسل مع غمس القطنه و من عبّر بوجوب قضائه مع الإخلال بالغسل وحده- كما ذكره جماعه- أو مع الإخلال بشىء من وظائفها- كما تقدم من المبسوط و النهايه و السرائر- بل صرح بالتعميم جماعه منهم من تقدم منه أو عنه دعوى الإجماع، عدا صاحب اللوامع، حيث لم يحك عنه إلا الإطلاق. قال في الجواهر: «فما في البيان و عن الجعفريه و الجامع من التقييد بالكثرة شاذ، أو محمول على ما يقابل القله».

و لا يخفى أن الصحيح مختص بالكثيره، لأنها هي التي يجب الغسل معها لكل صلاتين، فينحصر وجه التعميم بتنزيل حدثها الأكبر منزله الجنابه أو الحيض، أو بإلغاء خصوصيه الكثره في الصحيح، الذي قد يسهل بلحاظ كون ذكر حكم الكثره في كلام السائل دون الإمام عليه السلام، كما قد يؤيد بكلمات الأصحاب المتقدمه. و إن كان للتأمل فيه مجال.

هذا، و لو كان الغمس من دون سيلان بعد الفجر فمقتضى إطلاق الأصحاب المتقدم وجوب الغسل للصوم. لكن صرح في جامع المقاصد و الروض و الروضه و غيرها بعدم وجوبه، لما في جامع المقاصد و غيره من تبعيه شرطيته للصوم لشرطيته

للصلاه. و هو مبنى على ما تقدم منهم من عدم وجوب الغسل للمتوسطه إذا حدثت بعد صلاه الفجر. و تقدم ضعفه.

بل عن الشهيد فى حواشيه على القواعد عدم شرطيه الغسل للصوم لو كان الغمس بعد الفجر. الشامل بإطلاقه لما إذا كان قبل صلاته. لكن قال المحقق الثانى فى محكى حواشى التحرير: «و هذا يكاد أن يكون مخالفا للإجماع، فإنى لا أعلم مخالفا بين أصحابنا فى أن المستحاضه يشترط فى صحه صومها فعل ما يلزمها من الأغسال النهاريه، سواء الواحد و غيره. صرح بذلك جمله من أصحابنا».

و أما توجيهه بأنه يبنى على تنزيل حدث المستحاضه منزله حدث الجنابه فى عدم إخلاله لو تجدد فى أثناء النهار من دون عمد. فهو مستلزم لعدم الفرق فى ذلك بين المتوسطه و الكثيره، مع أن ظاهره لزوم الغسل بالكثيره للصوم مطلقا و إن حدثت بعد الفجر.

و من ثم عمم احتمال ذلك لهما معا فى الروض، معللا له بسبق انعقاد الصوم، الراجع لما ذكرنا. و إن ضعفه و دفعه بعموم توقف الصوم على الأغسال. لكن العموم المذكور لا يخلو عن إشكال، لظهور الصحيح فى استمرار الاستحاضه، الراجع لوجودها قبل الفجر، و لا- إطلاق له يشمل تجددتها بعده. و حينئذ يكون مقتضى إطلاق أدله بيان ماهيه الصوم عدم توقفه على الغسل فى الفرض، من دون فرق بين الكثيره و المتوسطه، فضلا عما إذا حدثت المتوسطه بعد صلاه الفجر. فتأمل.

بقى شىء، و هو أن مقتضى إطلاق ما فى النهايه و السرائر من أن المستحاضه لو أخلت بما عليها بطل توقف الصوم على جميع وظائفها المذكوره فى كلماتهم من تغيير القطنه و الوضوء مطلقا و إن كانت قليله. و هو غير ظاهر الوجه بعد اختصاص الصحيح بالغسل فى الكثيره، و غايه الأمر التعدى للمتوسطه لمشاركتها لها فى كون حدثها أكبر. كما أن التنزيل منزله حدث الجنابه أو منزله الحيض إنما يتم فيهما.

نعم، قد يوجه التوقف فى الكثيره على بقيه الوظائف بدعوى: أن المستفاد من

كما أن الأحوط وجوبا توقف جواز وطئها على الغسل (١).

الصحيح اعتبار الغسل الذى تصح معه الصلاه، فمع بطلان الصلاه للإخلال ببقية الوظائف يبطل الغسل لها أيضا، للإخلال بالموالاه المعبره. فلا يصح به الصوم. و لعله عليه يبتنى ما تقدم من المبسوط من اعتبار بقيه الوظائف مع الأغسال، لا مطلقا و لو بدونها، كما فى القليله.

لكنه يندفع بأن الصحيح لم يتضمن اعتبار صحه الصلاه فى صحه الصوم، و لا اعتبار الغسل الذى يؤتى بها معه، بل تضمن وجوب قضاء الصوم فى فرض السائل، و هو عدم القيام بالغسل الذى هو وظيفه الصلاه، و من المعلوم أنه لا يحتمل من السؤال القيام بالغسل وحده، بل الظاهر منه ترك الغسل أصلا، و حينئذ يكفى فى بطلان الصوم فى فرض السؤال دخل الغسل فيه بنفسه و لو لم تترتب عليه الصلاه.

و إن شئت قلت: عدم جواز الصلاه بالغسل فى الفرض ليس لخلل فيه، بل لعدم العفو فى الصلاه عن الحدث الزائد بسبب عدم المبادره، و لا يخل ذلك فى الصوم، كما تقدم فى ذيل الكلام على وجوب التحفظ على الصائمه. فلاحظ.

الأحوط وجوبا توقف جواز وطئها على الغسل

(١) فقد ذهب إلى التوقف عليه الصدوق فى ظاهر الهدايه و الفقيه حاكيا له فى الثانى عن رساله والده، و مثله فى المراسم مع إضافه الاحتشاء، بل ظاهر المبسوط توقفه عليه و على الضوء فى الكثيره، أو مطلقا، كما فى المقنعه و النهايه مضيفا فيهما غسل الفرج.

و ظاهر جماعه توقفه على تمام وظائف المستحاضه حتى تجديد الخرق، كما فى الاقتصاد و السرائر و المنتهى، و نسبه فى المعبر لابن الجنيد و مصباح السيد المرتضى، و فى كشف اللثام لظاهر الجمل و العقود و الكافى و الإصباح و محكى ابن أبى عقيل، و قد يستظهر من كل من ذكر أنها إن فعلت وظائفها حل لها كل ما يحرم على الحائض و كانت بحكم الطاهر، كما فى الغنيه و الوسيله و الشرائع و القواعد و الإرشاد و غيرها، و نسبه فى محكى الذكرى و كشف الالتباس و شرح الجعفرية لظاهر الأصحاب،

و فى التذكرة و المنتهى لظاهر عباراتهم، و فى المعتبر: «أوماً الأصحاب إلى ذلك و لم يصرحوا، و معنى ما قالوه: و يجوز لزوجها و طؤها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة»، و فى الرياض أنه المشهور شهره عظيمه، و لا مجال مع ذلك لما يظهر من جامع المقاصد من اختصاص الخلاف بالغسل، إذ لا- تعلق للوضوء بالوطء، فإنه خروج عن ظاهر عباراتهم، بل صريح جملة منها بمحض الاستبعاد.

على أنه كما أمكن تميز حدث الاستحاضة من بين الأحداث بتوقف حل الوطء معه على الغسل أمكن تميزه من بينها بتوقف حله على الوضوء.

هذا، و قد ذهب إلى عدم توقف حل الوطء على الوظائف فى المدارك و محكى التحرير و البيان و الموجز و مجمع البرهان، و نبه إلى كراهته بدونها فى المعتبر و التذكرة و الدروس و جامع المقاصد و الروض و محكى كشف الالتباس و شرحى الجعفرية. و كيف كان، فقد استدل على التوقف على الوظائف ببعض النصوص..

منها: قوله عليه السلام فى موثق عبد الرحمن أو صحيحه بعد التعرض للوظائف:

«و كل شىء استحل به الصلاة فليأتها زوجها و لتطف بالبيت» «١». و يظهر مما تقدم منا فى مسأله توقف الطواف على الوظائف اندفاع المناقشه فى الاستدلال به، لأن الأمرين قد سبقا فيه بمساق واحد، فلا حاجة إلى التكرار.

و منها: قوله عليه السلام فى موثق سماعه بعد ذكر وظيفتى المتوسطه و الكثيره: «و إن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغسل» «٢». و ما فى الجواهر من منع دلالتة، لاحتمال كون المراد الجواز الذى لا كراهه فيه أو غير ذلك. كما ترى، مخالف للظاهر، لوضوح احتياج الحمل على الكراهه للقربنه.

و أشكل منه ما عن بعض مشايخنا من حمله على الوطء قبل الغسل لتكتفى بغسل واحد للجنابه و الاستحاضه، و إلا فمن المعلوم عدم إرادته المقارنه الحقيقه بأن يكون الوطء فى أثناء الغسل، كما لا مجال لحمله على المقارنه العرفيه بأن يراد الوطء فى

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٦.

الآن المتصل بالفراغ من الغسل، لعدم التزام القائل به، ولا سيما في المتوسطه التي لا يجب عليها لمجموع صلواتها إلا غسل واحد.

لاندفاعه بأن حمله على مطلق القبليه بعيد عن ظاهر التوقيت، و على خصوص ما لا ينافى المقارنه العرفيه لا يختص به الاجتراء بالغسل الواحد. مع أن صرف الكلام للإرشاد إلى التسهيل باختيار مورد الاجتراء بالغسل الواحد بعيد جدا، لخروجه عن وظيفه الشارع الأقدس، من دون إشعار به في الكلام، بخلاف الشرطيه التي هي وظيفه الشارع الأقدس. و أما ما ذكره من عدم القول بلزوم المقارنه العرفيه فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و منها: حديث اسماعيل بن عبد الخالق الذي تقدم عند الكلام في الاكتفاء بأغسال الفرائض للنوافل أنه يقرب حجتيه، فإن فيه بعد بيان حكم الكثيره: «قلت:

يواقعها زوجها؟ قال: إذا طال بها ذلك فلتغتسل و لتتوضأ ثم يواقعها إن أراد» (١).

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن تعليق الجواز فيه على طول الوقت يشهد بأن المراد تعليق جواز خاص، لا مطلق الجواز مقابل الحرمه، فلا يكون مما نحن فيه.

فقد يندفع بأن ظاهر السؤال فيه إرادته الجواز المقابل للحرمه، فيكون ظاهر الجواب فيه تعليقه على الأمور الثلاثة من طول الوقت، و الغسل و الوضوء، و قيام الدليل على كون الأول في مقابل الكراهه لا يمنع من العمل بالظاهر في الأخيرين من شرطيهما لرفع الحرمه.

على أن الظاهر أن التعليق على طول المده ليس لرفع الكراهه، بل للإرشاد لترك المكروه مع عدم الضيق، فالوطء مكروه مطلقا حتى مع طول المده و مع الوضوء و الغسل. فلا مخرج عن ظاهر التعليق على الغسل و الوضوء في كونه لرفع الحرمه.

و لعل ذلك يتضح بملاحظه النظائر. فإذا قيل: إذا قدم المسافر في نهار شهر رمضان هل يأكل في بقيه يومه؟ فقيل: إن احتاج للأكل فليتستر بأكله، لم يكن قيام القرينه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٥.

الخارجيه على جواز الأكل من غير حاجه مانعا من حمل الأمر بالتستر على ظاهره من الوجوب. فلاحظ.

هذا، و قد استدل أو يستدل بنصوص آخر، كموثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضه كيف يغشاها زوجها؟ قال: ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها و حيضتها مستقيمه فلا يقربها في عده تلك الأيام من ذلك الشهر و يغشاها فيما سوى ذلك من الأيام، و لا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أراد» (١)، و موثقه الآخر: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها و هي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عده حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحب» (٢)، و موثق فضيل و زراره عن أحدهما عليهما السلام: «قال: المستحاضه تكف عن الصلاه أيام أقرائها و تحتاط بيوم أو اثنين ثم تغتسل كل يوم و ليله ثلاث مرات و تحتشى ... فإذا حلت لها الصلاه حل لزوجها أن يغشاها» (٣)، و ما في صحيح صفوان عن أبي الحسن عليه السلام:

«تغتسل و تستدخل قطنه بعد قطنه و تجمع بين صلاتين بغسل، و يأتيها زوجها إن أراد» (٤)، و صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «في الحائض إذا رأت دما بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها فلتتعد عن الصلاه يوما أو يومين، فإن صبغ القطنه دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل و يصيب منها زوجها إن أحب و حلت لها الصلاه» (٥).

لكن موثق مالك قد يحملان على إرادته غسل الحيض و النفاس، فيكون المنهى عنه مطلق الوطاء قبل الغسل الواحد، لا الوطاء في كل مره قبل لها بنحو الانحلال، ليرجع إلى مطلوبيه أغسال متعدده لتعم غسل الاستحاضه. و ما ذكره شيخنا

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٢.

(٤) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١٤.

الأعظم قدس سرّه من بعد ذلك في الأول دون الثاني غير ظاهر الوجه. فتأمل.

على أنهما لو حملا- على الانحلال يأتي فيهما ما يأتي في حديث إسماعيل. و موثق فضيل و زراره لو لم يكن ظاهرا في حلّ الصلاة ذاتا المتفرع على الحكم بعدم الحيض، فلا أقل من عدم ظهوره في حلها فعلا المتفرع على تحقق شرطها، و هو الطهاره الحكميه بالقيام بالوظيفة. كيف و إن حملت الصلاة فيه على صرف الوجود لزم الاكتفاء بالقيام بالوظيفة لصلاّه واحده، و إن حملت على مجموع صلاه اليوم لزم عدم جواز الوطء إلا بعد صلاه العشاءين.

و أما صحيحا صفوان و محمد بن مسلم فهما إنما يدلان على حلّ و طء المستحاضه ككثير من المطلقات، لا على لزوم القيام بالوظيفة قبله. و مجرد تأخيره عن ذكر الوظيفة لا يقتضيه. مضافا إلى ما ذكرناه أخيرا في موثق زراره و فضيل.

فالعمده النصوص الثلاثه الأول المؤيده بالرضوى المتقدم في ذيل الكلام في دليل اعتبار الوظيفة في الصوم. و ما في الجواهر من أن التعليل فيه بأن غسلها يقوم مقام الطهر للحائض كالصريح في جواز الوطء مع الإخلال بالوظيفة، لما سبق من جواز و طء الحائض قبل الغسل. كما ترى، لأن التعليل إنما تضمن تنزيل الغسل منزله الطهر من الحيض الذي هو شرط في حل الوطء، لا منزله الطهاره من حدثه بعد انقطاعه التي هي ليست شرطا في حله، بل في رفع كراهته. و الأمر سهل بعد ضعف الرضوى و عدم صلوحه إلا للتأييد مع كون الدليل النصوص الأول.

نعم، قد يشكل الاستدلال بتلك النصوص، فإن حديث عبد الرحمن ظاهر في وجوب تجديد الوظيفة للوطء، دون ما عليه الأصحاب من الاجتزاء بالقيام بها للصلاه، كما يظهر مما تقدم عند الكلام في طواف المستحاضه.

و مثله في ذلك حديث إسماعيل للأمر فيه بالغسل و الوضوء قبل الوطء، بعد التعرض لوظيفه الكثيره. و كذا موثق سماعه، لأن مقتضى التوقيت فيه معاقبه الوطء للغسل، و حيث يمتنع تخلل الوطء بين الغسل الموظف للصلاه و الصلاه، كما يبعد

حملة على معاقبته للصلاة المتعقبه توسعا في التوقيت به، وإلا- كان الأنسب ذكرها بدل الغسل- على أنه لا قائل بلزومه- تعين حملة على تجديد الغسل للوطء. و أظهر منه في ذلك الرضوى.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من تعارف التعبير عن الشرطيه المطلقه من دون معاقبه بمثل ذلك، فالمراد من حين تغتسل. فهو كما ترى، لأنه- مع مخالفته لظاهر التوقيت- إنما يقتضى اعتبار الغسل في الجملة، لا- كل غسل تقتضيه وظيفه المستحاضه، فلا يدل إلا على اعتبار الغسل الأول الذى هو غسل الحيض بعد مضى أيام العاده، و يخرج عما نحن فيه. و لا يبقى دليل لما عليه الأصحاب إلا مفهوم الشرطيه المتقدمه، و قوله فى الرضوى بعد ذكر الوظائف: «و متى اغتسلت على ما وصفت حل لزوجها أن يأتيها» (١). و قد تكرر عدم نهوضهما بالاستدلال.

و بالجملة: لا ينبغى التأمل فى عدم ظهور النصوص المتقدمه فيما عليه الأصحاب، بل هى ظاهره بمجموعها فى اعتبار التجديد للوطء، و حيث لا قائل بلزوم ذلك، بل لا مجال للبناء عليه، لامتناع خفائه عاده مع كثره الابتلاء به، يتعين حملة على الاستحباب.

و يؤيده، كما يؤيد عدم اعتبار القيام بالوظائف للصلاه، ما سبق من عدم اعتبار الغسل من حدث الحيض، مع ما هو المعلوم من أن حدث الاستحاضه أشد. قال فى الجواهر: «و احتمال ابتداء الفرق بانقطاع الدم فيها دونها. ضعيف، لأن الغسل و الوضوء لا يزيل نفس الدم فى المستحاضه. إنما يزيل حكمه، و هو الحدث الحاصل منه ... و منه يظهر فساد الاستدلال أيضا بكون دم الاستحاضه أذى، فيمتنع الوطء معه، إذ الأفعال لا ترفع الدم، إنما ترفع حكمه».

هذا، مضافا إلى منع عموم الأذى الذى علل به تحريم وطء الحائض فى الآيه

(١) لم أعره عليه عاجلا فى مستدرک الوسائل. و من أراد فليرجع إليه فى المطبوع من الرضوى فى باب الحيض و الاستحاضه و النفاس و الحامل و دم القرحة و العذره و الصفراء إذا رأت و ما يستعمل فيها. (منه عفى عنه).

الكريمه لدم الاستحاضه.

ثم إنه قد يستدل لعدم الجواز بالاستصحاب، لليقين بالحرمة حال الحيض.

لكن الاستصحاب محكوم لإطلاقات جواز وطء الزوجه و الأمه و المستحاضه. على أنه مختص بالاستحاضه المسبوقه بالحيض، دون الابتدائيه. و بما إذا لم تقم بالوظيفه أصلا، دون ما إذا تحققت و لو مره، حيث يعلم بالحل حينئذ فيستصحب. و لا يكفى التلازم بين بقاء الحرمة إلى حين القيام بالوظيفه و تجدها بالإخلال بها بعد ذلك إلا بناء على الأصل المثبت.

كما أنه يتنى فى المقام على التسامح فى موضوعه الذى هو خلاف التحقيق، بل الوطاء حال الحيض غير الوطاء حال الاستحاضه، فلا ينهض الاستصحاب باشتراكهما فى الحكم.

بقى شىء، و هو أنه لو تم الاستدلال بالنصوص المتقدمه لما عليه الأصحاب و غض النظر عما ذكرنا فمن الظاهر أن موثق سماعه و حديث إسماعيل قاصران عن القليله، لكن عموم حديث عبد الرحمن شامل لها، و إن لم يتعرض فيه لوظيفتها.

و المتيقن منه الوظيفه التى هى من شئون المستحاضه بما هى مستحاضه، و هى الوضوء و الغسل، دون مثل تطهير الفرج و تبديل الخرقه و الاحتشاء، لأنها من شئون النجاسه الخبيثه التى لا تختص بها، و لا سيما مع الاقتصار فى موثق سماعه و حديث إسماعيل على الغسل فى الكثيره و المتوسطه. بل قد يكون الاقتصار فى موثق سماعه على الغسل مع كون الوضوء من وظائف المتوسطه شاهدا بعدم توقف الوطاء عليه فيها، فلا يتوقف عليه فى القليله بالأولويه.

و به يرفع اليد عن عموم حديث عبد الرحمن و يحمل على خصوص الغسل فى الوطاء. كما يرفع به اليد عن ظهور حديث إسماعيل فى وجوب ضم الوضوء للغسل، فيحمل على الاستحباب. و لا سيما مع عدم وجوبه للصلاه فى الكثيره، حيث يبعد جدا كون الوطاء أشد من الصلاه فى اعتبار الطهاره. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

و أما دخول المساجد و قراءه العزائم فالظاهر جوازهما مطلقا (١).

(١) أما دخول المساجد فلا إشكال ظاهرا في جوازه مع القيام بالوظائف، كما صرح به جملة من الأصحاب، و يقتضيه إطلاق ما تكرر في كلماتهم من أنها تكون بحكم الطاهر إذا قامت بوظائفها. و يدل عليه غير واحد من النصوص منها ما دل على جواز طوافها.

لكن استثنى في المقنعه و المبسوط و النهايه و الوسيله و المراسم دخول الكعبه، و قد يستظهر من الكليني، لذكره الحديث المتضمن لذلك في باب طواف المستحاضه.

و هو مرسل يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: المستحاضه تطوف بالبيت و تصلى و لا تدخل الكعبه» (١). خلافا لما في السرائر و التذكرة و المنتهى و عن التحرير و ابن سعيد من الحكم بالكراهه، حملا للمرسل عليها، كما في المنتهى. لكنه خلاف ظاهره. إلا أن يرجع إلى عدم حجيته لإرساله، فيبني على الكراهه، لقاعده التسامح، بناء على شمولها للمكروه. اللهم إلا أن ينجر بعمل من عرفت. فتأمل.

و أما مع عدم القيام بالوظائف فقد صرح بالجواز في الروض و المدارك و محكى مجمع البرهان و الذخيره و شرح المفاتيح و جملة ممن تأخر عنهم، و هو مقتضى إطلاق الوسيله و الدروس، بل قد يكون مقتضى إطلاق الشيخ في النهايه، حيث قال:

«و المستحاضه لا يحرم عليها شىء مما يحرم على الحائض، و يحل لزوجها وطؤها على كل حال إذا غسلت فرجها و توضأت وضوء الصلاه أو اغتسلت حسب ما قدمناه»، حيث لا يبعد رجوع القيد للوطء.

لكن قال في الجواهر: «فالمشهور بين الأصحاب، كما في موضع من المصابيح توقف جواز دخوله على الغسل، و في آخر: قد تحقق أن مذهب الأصحاب تحريم دخول المساجد و قراءه العزائم على المستحاضه قبل الغسل، إلى أن نقل بعض الأقوال المنافية لذلك، منها جواز دخولها ذلك من دون توقف، كقراءه العزائم أيضا. ثم قال:

(١) الوسائل باب ٩١ من أبواب الطواف، حديث: ٢.

و لا-ريب فى شدوذ هذه الأقوال. و حكى هو عن حواشى التحرير أنه قال: و أما حدث الاستحاضه الموجب للغسل فظاهر الأصحاب أنه كالحيض. و عن شارح النجاه الإجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالأكبر مطلقا عدا المس. ثم قال:

و ظاهرهما الإجماع على وجوب غسل الاستحاضه لدخول المساجد و قراءه العزائم ...

انتهى. قلت: و يؤيده أيضا إطلاق جملة من الأصحاب- كالمصنف و العلامه و غيرهما- وجوب الغسل للغايات الخمس فى مبحث الغايات من غير فرق بين الأسباب الموجه له، كما عن آخرين أيضا، حيث استثنوا مس الميت خاصة.

و العمده فى استفاده الإجماع ظهور مفهوم الشرطيه المتقدمه فى ذلك، و ما ذكره أخيرا من إطلاقهم وجوب الغسل لدخول المساجد من دون استثناء لغسل المستحاضه، كما استثنى بعضهم غسل المس. لكن استفاده الإجماع من الأمرين لا يخلو عن إشكال. لعدم وضوح إجماعهم على المفهوم من الشرطيه المذكوره، كما يظهر مما تقدم فى وطء المستحاضه و صومها، و قد أطال فى الجواهر فى ذلك. بل سبق عدم وضوح حدود الشرطيه المذكوره فى كلامهم و التوقف حتى فى منطوقها.

و مثله الإطلاق المذكور، لأن جملة منهم لم يستثنوا غسل المس أيضا، فلا يبعد إرادتهم وجوبه للغايات المذكوره فى الجملة مع إيكال تفصيله للكلام فى كل غسل غسل. على أن استفاده الإجماع من مثل هذه الظهورات لا يخلو عن إشكال، و لا سيما مع ما سبق من ظهور بعضهم و صريح آخر فى الخلاف.

مضافا إلى الإشكال فى حجيه الإجماع فى مثل هذه المسائل مما ظهر فيه اضطراب كلماتهم و مبانيهم و استدلالاتهم، كما يتضح بملاحظه كثير من الفروع المتقدمه.

و أما الاستدلال بالاستصحاب، لليقين بالحرمة حال الحيض، فتستصحب.

فهو كما ترى. إذ فيه: - مضافا إلى اختصاصه بالاستحاضه المسبوقه بالحيض، و ابتناؤه على التسامح فى موضوع الاستصحاب- أنه مع عدم الغسل من الحيض يعلم ببقاء الحرمة، لوجوب رفع حدث الحيض فى حلّ دخول المساجد، كما تقدم فى ذيل المسأله

نعم، لا يجوز مس المصحف و نحوه إلا بعد الغسل و الوضوء (١) بل

الثانيه عشره فى أحكام الحيض.

و مع الغسل منه يعلم بالحلّ، لتحقق وظيفه المستحاضه به بناء على التداخل، و يشك فى بقاءه مع الإخلال بالوظائف فيما بعد، فيكون هو المستصحب، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سرّه. و لذا كان الأقوى الجواز مطلقاً، وفاقاً لمن تقدم. و منه يظهر جواز قراءة العزائم، كما صرح بعضهم.

هذا، و بناء على عدم الجواز بدون فعل الوظائف فحيث كان الوجه فيه الإجماع المذكور فمقتضى الاقتصار على المتيقن فى الخروج عن مقتضى أصالة البراءة الاقتصار فى الحرمة على صورته عدم فعل الوظائف، أما مع فعلها فيجوز مطلقاً حتى فى غير وقت الوظيفة.

إلا أن يبنى الإجماع على تنزيل حدث الاستحاضه منزله الجنابه أو الحيض، كما يظهر من بعضهم، فإن مقتضى ذلك التحريم مطلقاً، لأن المستحاضه مستمره الحدث، فيقتصر فى جواز إيقاع الأمرين معه على المتيقن من الإجماع، و هو وقت فعل الوظيفة، لما سبق من الإشكال فى عموم معقده لما بعد الوقت، و يتعين حينئذ تجديدها لهما بعده، اقتصاراً فى الخروج عن عموم عدم جواز إيقاعهما على صورته تخفيف الحدث بالتجديد بعد عدم الإشكال ظاهراً فى جواز إيقاعهما فى الجملة و عدم حرمة إيقاعهما مطلقاً و لو مع التجديد.

نعم، الظاهر عدم وجوب تجديد الغسل فى المتوسطه، لظهور دليله فى الاجتراء بالغسل الواحد للطهاره الحكيمه فى تمام اليوم، كما تقدم نظيره فى الطواف. فلاحظ.

مس المستحاضه للمصحف

(١) أما عدم جوازه بدونهما فالظاهر عدم الإشكال فيه. و يقتضيه عموم ما دل على اعتبار الطهاره فيه. و أما جواز إيقاعه معها مع كونها مستمره الحدث فهو يبنى على الشرطيه المذكوره فى كلماتهم التى تقدم الكلام فيها، و أشرنا إلى الكلام فى عمومها

لما بعد الوقت.

بل قد يستشكل في عمومها لغير الغسل - كما صدر من شيخنا الأعظم قدس سرّه و غيره - فيلتزم بوجود تجديد الوضوء مع الفصل المعتد به عن القيام بالوظيفة حتى في الوقت. ولذا حكى عن غير واحد وجوب تجديد الوضوء لكل مشروط بالطهاره، و عن كشف الغطاء التردد في كفايه وضوء واحد لمس واحد مستمر مع الجزم بوجود تكراره بتكرار المس.

هذا، و حيث تكرر منا عدم التعويل على الشرطيه المذكوره يتعين البناء على عدم جواز المس مطلقاً في حق المستحاضه، و لا فائده في التجديد بعد كونها مستمره الحدث.

نعم، إذا وجب المس، لتوقف رفع الهتك عليه أو نحوه، فاللازم الاقتصار في الخروج عن عموم حرمه المس مع الحدث على المتيقن، و هو صورته تخفيف الحدث بإيقاعه مقارناً للوظيفه و لو بتجديدها له، و لم يتضح من الإجماع أو السيره ما يوجب الخروج عن ذلك.

(١) كأنه لاحتمال مانعيه الحدث المستمر حينئذ من المس. لكن حيث كان الدليل هو الإجماع فمع القطع لأجله بعدم المانعيه لا مجال للاحتياط الاستحبابي، و مع عدمه يتعين الرجوع لعموم مانعيه الحدث من المس. فتأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

انتهى الكلام في مبحث الاستحاضه صباح الاثنين السادس و العشرين من شهر شعبان في السنه الواحده بعد الألف و الأربعمائه للهجره. كما انتهى تبييضه ليله السبت الرابع عشر من شهر شوال من السنه المذكوره.

المقصد الرابع فى النفس

مسأله ٤١: تحديد النفس و جملة من أحكامها

(مسأله ٤١): دم النفس (١)

تحديد النفس

(١) الاضافه للاختصاص، بلحاظ سببيه النفس للدم، لأن النفس بالكسر ولاده المرأه، كما فى الصحاح و مختاره و نهايه ابن الاثير و مفردات الراغب و لسان العرب و القاموس و مجمع البحرين و عن غيرها. و لعله المتبادر عرفا.

و لازمه ثبوت النفس حقيقه لمن لا- دم لها حين الولاده، و أن لم تترتب الأحكام، و هو يناسب اشتقاقه من النفس بمعناها المعروف أو من تنفس الرحم، كما احتمله غير واحد. لكن عن المطرزي: أنه ليس بذاك، و صرح فى المبسوط و الخلاف و السرائر و المعتبر و عن جماعه بأنه مأخوذ من النفس بمعنى الدم.

و يؤيده اطلاقه على الحيض الذى هو دم من دون ولد. فإن المناسب لذلك كون النفس عباره عن خروج دم الولاده، فلا نفس حقيقه لمن لا- دم لها حينها، كما صرح به فى الخلاف و المعتبر و المنتهى. و الأمر سهل بعد عدم الإشكال فى كون موضوع الأحكام هو خروج الدم، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و لعله لذا عرفه جماعه من الأصحاب بنفس الدم، و صرح بعضهم بكونه معنى اصطلاحيا له. و عليه تكون إضافته للدم بيانیه. لكن فى كفايه ذلك فى كونه معنى اصطلاحيا له إشكال، لقرب كونهم بصدد بيان موضوع الأحكام، لا- تحديد مفهوم مستحدث.

و أما ما يظهر من بعضهم من كونه معنى شرعيا له، فبعيد جدا، لاحتياج

النقل الشرعى إلى عنايه. مضافا إلى عدم الشاهد له من استعمالات الشارع، إن لم يكن الشاهد منها على خلافه. فلاحظ.

(١) يعنى بسببها. لكن لا يعنى باحتمال عدم استناد الدم المتعقب للولاده لها. لأصالة النفاس فى الدم المذكور، كما عن بعض الأعاظم قدس سرّه. قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «و العمده فى هذا الأصل - مضافا إلى ظهور الإجماع - بناء العرف عليه».

و حيث كان مقتضى الإطلاقات المقاميه لأدله الأحكام الإيكال فى تشخيصها للطرق العرفيه يتعين متابعتهم فى المقام. كما قد يستفاد أيضا من الإطلاقات اللفظيه لبعض النصوص «١» مما تضمن عنوان الولاده و نحوه دون النفاس، و لم ينبه فيه على اعتبار العلم باستناد الدم إليها. فتأمل.

هذا، و لا إشكال ظاهرا فى صدقه و ترتب أحكامه مع صدق الولد على ما تضعه و إن لم يكن تام الخلقه أو لم تحله الحياه. قال فى مفتاح الكرامه: «الظاهر أنه لا كلام لأحد فى الولد الغير التام فى أن حاله كحال التام». لعدم الإشكال ظاهرا فى صدق النفاس به لغه و عرفا فيشملة الإطلاق.

و أما لو كان مضغه فمقتضى إطلاق الشيخ فى المبسوط ترتب الحكم مع السقط ترتب الحكم عليه و به صرح جمع كثير، و فى الجواهر: أنه المعروف بينهم، بل لم أجد فيه خلافا. انتهى. و فى التذكرة: «فلو رأيت مضغه أو علقه بعد أن شهد القوابل أنه لحمه ولد و يتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالإجماع» و نحوه عن شرح الجعفرية.

نعم، توقف فيه فى الحدائق، و عن مجمع البرهان و بعض مشايخنا القول بعدمه، لعدم وضوح صدق النفاس و لا الولاده به، بل عن بعض مشايخنا استيضاح عدم صدقهما. و عدم ثبوت الاجماع الحجه. قال فى الحدائق: «و الظاهر أن أول من ذكر

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

ذلك المحقق في المعتمد والعلامه و تبعهما من تأخر عنهما، و كلام المتقدمين خال من ذلك، كما لا يخفى على من راجعه».

لكن سبق من المبسوط تعميم الحكم للسقط الشامل للمقام، و قد تلقاه من بعده بالقبول. و يناسبه عدم تعرض الأصحاب لتحديد ما يتحقق به النفاس، لأن تطور المضغه حتى تبلغ نحواً يتضح معه صدق الولد تدريجياً يمرّ بمراحل يشتبه فيها بنحو الشبهه المفهوميه، فلو لا المفروغيه عن عموم الحكم للمضغه لاحتيج للتنبيه على الحدّ المذكور بنحو يسهل على العامه تشخيصه.

و من هنا كانت دعوى الإجماع قريبه جداً ككاشفيته عن عموم الحكم شرعاً، إذ من البعيد جداً الخطأ في ذلك بعد كثره الابتلاء به و شيوعه.

نعم، الظاهر عدم ابتناء ذلك على إلحاقه بالنفاس تعبدًا، بل على عموم النفاس له و صدقه عليه، و أن ذكر الولاده في تعريف النفاس - عند اللغويين - مبني على الغلبه، مع كون حقيقته إلقاء الحمل و وضعه و إن لم يصر ولدا عرفاً، أو إرادته ما يعم إلقاء ما يكون أصلاً للولد من الولاده، كما يظهر من جماعه و لعله لذا قال سيدنا المصنف قدّس سرّه:

«لا يبعد الصدق و إن كان لا يخلو من خفاء»، و لا أقل من أدله المقام كون ذلك هو مراد الشارع منه، إلغاء لخصوصيه الولاده - لو كان المراد بها وضع ما يسمى ولدا - كما يناسبه ما هو المرتكز من تبعيه الأحكام لحقيقه الدم التي لا يفرق فيها ارتكازاً بين صدق الولد على المضغه و عدمه، مؤيداً بخلو النصوص عن تحديد النفاس مع شدة الحاجه لذلك لو كان المراد به ما يصدق معه الولد، لما سبق من الابتلاء بموارد الاشتباه في صدقه بنحو الشبهه المفهوميه.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا - فيما حكى عنه - من ظهور النصوص في تبعيه صدق النفاس للولاده. فإن أراد من الولاده فيه ما يعم وضع ما هو أصل الولد، لم ينفع في إثبات مدعاه، و إن أراد منها وضع خصوص ما يصدق عليه الولد عرفاً، فهو غير ظاهر المأخذ.

و قد يؤيد بما ورد من تعميم حكم العده للمضغه و أن المعيار فيها على كونها مبدأ خلق آدمي، ففي موق عبد الرحمن بن الحجاج أو صحيحه عن أبي الحسن عليه السلام:

«سألته عن الحبلى إذا طلقها زوجها فوضعت سقطا تم أو لم يتم أو وضعته مضغه.

فقال: كل شىء يستبين أنه حمل تم أو لم يتم فقد انقضت عدتها و إن كان مضغه» «١»، فإن موضوع العده و إن كان هو الحمل الصادق فى الفرض، لا النفاس المفروض التشكيك فى صدقه فيه، إلا أن جريهما على نحو واحد قريب جدا. فتأمل.

و بالجمله: ترتب الحكم بوضع المضغه قريب جدا بالنظر للنصوص و كلمات الأصحاب.

و مما ذكرنا يظهر ترتب الحكم على العلقه لو أحرز كونها مبدأ نشوء آدمي، كما فى الدروس و عن نهاية الأحكام و البيان و المذكرى و كشف الالتباس، و قد تقدم من التذكرة و عن شرح الجعفرية الإجماع عليه، كما يظهر من تعليل عدم ترتب الحكم معها و مع النطفه فى المعتبر و المنتهى بعدم تعيين الحمل معهما المفروغيه عن ترتبه لو أحرز كونها مبدأ نشوء آدمي، و أن المانع عدم الإحراز.

لكن توقف فيه فى جامع المقاصد حتى مع العلم بذلك، لانتفاء التسميه. قال فى الروض: «و لا وجه له بعد فرض العلم. و لأننا إن اعتبرنا مبدأ النشوء فلا فرق بينها و بين المضغه مع العلم» و دفعه فى المدارك بعدم صدق الولاده عرفا حتى مع العلم.

و يشكل: بأن المراد بالولاده إن كان هو وضع الولد فهو غير متحقق فى المضغه، و إن كان هو ما يعم وضع مبدأ الولد فهو متحقق فى العلقه، و لا وجه للفرق بينهما.

اللهم إلا- أن يكون وضوح مسانحه المضغه للإنسان لكونهما معا لحما عرفا هو منشأ الفرق بينها و بين العلقه، حيث يكون تبدل العلقه له من سنخ التحول و الاستحاله، و تبدل المضغه له من سنخ التكامل و التطور فى الشىء الواحد عرفا، و المراد بمبدأ نشوء الأدمى الثانى، لا ما يعم الأول.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب العدد حديث: ١.

و قد يظهر ذلك من حديث عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم، حيث قد يظهر في أن مبدأ صدق الحمل هو المضغه و أنها أخفى أطواره.

و أظهر من ذلك النطفه المستقره في الرحم بعد التلقيح. و لعله لذا لم يعرف القول بترتب الحكم عليها. بل نفى غير واحد الإشكال في عدم ترتبه، و إن كان مقتضى التعليل المتقدم من المعتبر و المنتهى ترتبه في فرض إحراز حالها، و قد ينسب للذكرى احتمالاه.

و أما ما سبق من ظهور حالهم في عموم الحكم لكل ما يكون مبدأ نشوء آدمى، لعدم تحديدهم ما يتحقق به النفاس مع شدة الحاجة لتحديده. فلا مجال له هنا، لعدم شيوع الابتلاء بذلك بسبب غلبه تعذر العلم بكون العلقه مبدأ نشوء آدمى - كما صرح به غير واحد- لكثرة ابتلاء النساء بالقضاء دم آخر متجمع في الحيض و الاستحاضه مشتبهه بها، و تعذر تمييز النطفه الملحقه قبل تحولها، و ليس الحال كالمضغه التي لا- تبلى المرأه غالبا بالقضاء مشابه لها في غير حال الحمل، فيتيسر تمييزها بسبب ذلك. فلاحظ.

هذا، و حيث فرض عدم نهوض الأدله بكون الدم المذكور نفاسا فمن الظاهر عدم البناء على حيضيته لو كان فاقدا لشرائط الحيض، كما لو لم يبلغ اقله او لم ينفصل عن الحيض السابق بأقل الطهر. و أما لو كان واجدا لشرائطه فالبناء على حيضيته مبنى على ثبوت عموم يقتضى حيضيه كل دم بعد البلوغ واقعا، و قد سبق في التنبيه الأول من تنبيهات قاعده الإمكان تقريب العموم المذكور.

لكن الظاهر قصوره عن الدم في المقام، لاختصاص الدليل عليه بالنصوص الواردة في بعض الموارد الخاصه بضميمه عدم الفصل، الذى لا مجال لإحرازه في المقام بعد مسانخه الدم المذكور لدم النفاس و مباينته لدم الحيض ارتكازا كما سبق قصور قاعده الإمكان عن إثبات حيضيه الدم في مورد الشبهه الحكيمه.

و حيث سبق في أول مبحث الاستحاضه تقريب انحصار دم المرأه بالدماء الثلاثه بتردد الدم في المقام بينها، و قد سبق أن اللازم في مثل ذلك ترتيب أحكام

الاستحاضه، لأن مقتضى أصله عدم الحيض و النفاس عدم ترتب أحكامهما و تكليف المرأه بالعباده، و حيث يعلم ببطلانها مع عدم القيام بوظائف المستحاضه يتعين قيامها بها. فراجع.

ثم أنه لو علم بأن المضغه أو العلقه- على القول بترتب حكم النفاس عليها- مبدأ نشوء آدمى فلا إشكال. أما لو شك في ذلك بنحو الشبهه الموضوعيه فقد صرح غير واحد بقبول شهاده القوابل في ذلك، كما تقدم من التذكرة و عن غيرها دعوى الإجماع عليه. و في الدروس و عن الذكرى و غيرها لزوم الأربع.

قال سيدنا المصنف قدس سره: «لا إشكال في حجيه شهاده القوابل الأربع في الجملة في إثبات الولاده و النفاس، و إنما الإشكال في حجيه شهاده الاثنتين و الواحده، فعن المفيد و غيره ذلك. و يشهد به بعض النصوص الواجب حمله على الحجيه بالنسبه إلى النصف أو الربع جمعا بين النصوص ... و الكلام في ذلك موكول إلى محله من كتاب الشهادات».

لكن الظاهر من نصوص الشهاده (١) قبول شهادتهن في الأمور الحسيه، كالعذره، و استهلال المنفوس، الذي هو مورد التفصيل الذي أشار إليه قدس سره، دون الأمور الحدسيه الاجتهاديه، كالمقام، بل الرجوع إليهن فيها ليس بملاك الشهاده، بل بملاك الرجوع إلى أهل الخبره، الذي لا- يتقيد بعدد و لا- نوع و لا- عداله، بل المعيار فيه الثقه بمقتضى بناء أهل العرف، فلا بد في الخروج عنه من دليل، و لا يتضح لنا عاجلا.

و حمله على الشهاده قياس.

هذا، و لو لم يتيسر طريق للإحراز يتعين البناء على عدم النفاس لاستصحاب عدمه، و الحكم بالحيض، لقاعده الإمكان، و مع تعذره فبالاستحاضه، بناء على ما تقدم في أول بحث الاستحاضه من أنها الأصل في الدم الذي ليس بحيض و لا نفاس.

و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) راجع الوسائل باب: ٢٤ من أبواب كتاب الشهادات.

(١) أما بعدها فهو المتيقن من النص و الفتوى، المدعى عليه الإجماع فى كلام غير واحد و أما معها فهو المصرح به فى كلام جماعه كثيره، كالشيخ و الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم، كما قد يظهر من آخرين، و فى جامع المقاصد و عن شرحى الجعفرىه و كشف الالتباس أنه المشهور، و ظاهر الخلاف الاجماع عليه عندنا، حيث قال: «الدم الذى يخرج قبل خروج الولد لا-خلاف فى أنه ليس بنفاس، و ما يخرج بعده لا خلاف فى كونه نفاسا، و ما يخرج معه عندنا يكون نفاسا، و اختلف اصحاب الشافعى ...».

و استدل عليه.. تاره: بصدق النفاس به، لأنه دم قد خرج بخروج الولد.

و أخرى: بموثق السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «قال: قال النبى صلى الله عليه و آله: ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل. يعنى: إذا رأت الدم و هى حامل لا تدع الصلاه، إلا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق و رأت الدم تركت الصلاه» «١»، و الصحيح عن زريق (رزيق) عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان رجلا- سأله عن امرأه حامله رأت الدم. قال: تدع الصلاه. قلت: فإنها رأت الدم و قد أصابها الطلق فرأته و هى تمخض. قال: تصلى حتى يخرج رأس الصبى، فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاه ... قلت: جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل و دم المخاض؟ قال: إن الحامل قذفت بدم الحيض، و هذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس ...» «٢»

و يشكل الأول بعدم وضوح صدق النفاس فى المقام بعد عدم التفات العرف لمثل هذه التدقيقات، ليعلم إطلاقهم النفاس فى المقام، بل تفريقهم فى صدقه بين دم المخاض الخارج قبل خروج جزء من الولد، و المقارن لخروجه قبل إتمام الولاده بعيد.

بل هو مردد ارتكازا بين خصوص الخارج بعد الولاده، فيقصر عنهما معا، و مطلق

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧.

الخارج بسبب تهيؤ الرحم لها، فيشملهما.

كما أن مقتضى الجمود على تعريف اللغويين بولاده المرأة إذا وضعت - لو كان حجه - قصوره عن المقام. و ما عن بعض مشايخنا من صدق الولاده بالشروع فيها، غير ظاهر. ولا أقل من إجمال النفاس بالإضافه للفرد المذكور، فيرجع لعموم أحكام الطاهر.

و الثاني باشتمال موثق السكوني على عدم حيض الحامل - الذي سبق عدم الالتزام به - و باحتمال كون التفسير من الراوى. و بضعف حديث زريق «رزيق» لعدم النص على توثيقه، و عدم وضوح انجباره بعمل الأصحاب بعد عدم إشاره الأكثر له فى مقام الاستدلال و عدم إثباته فى كتب الحديث المشهوره، و إنما حكى عن مجالس الشيخ قدس سره.

و لعله لذا حدد فى الغنيه النفاس بما يخرج عقيب الولاده، و حكاه غير واحد عن المرتضى، كما حكاه فى كشف اللثام عن الجمل و العقود و الكافى و الإصباح و الجامع.

و يدل عليه موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى المرأة يصيبها الطلق أياما أو يوما أو يومين، فترى الصفرة أو دما. قال: تصلى ما لم تلد...» (١)، و قريب منه موثقه الآخر (٢)، إن لم يكن عينه.

اللهم إلا - أن يقال: اشتمال موثق السكوني على عدم حيض الحامل لا - يمنع من الاستدلال به فى المقام، لما تكرر من إمكان التفكيك فى الحجيه بين مضامين الحديث الواحد. و ليست فقره المذكوره متفرعه على مفاد النبوى الذى هو عدم حيض الحامل، ليمتنع العمل بها بامتناع العمل به، بل هى أمر زائد على مفاده راجعه لتحديد مبدأ النفاس. و احتمال كون التفسير من الراوى بعيد، لا يناسب التفصيل الذى تضمنه، لما ذكرناه من زيادته على مضمون النبوى. فليس من شأن غير الإمام التفسير به.

و زريق (رزيق) و إن لم ينص أحد على توثيقه إلا أنه قد تستفاد رفعه شأنه مما عن ابن النديم من عدّه من مشايخ الشيعة الذين رووا الفقه عن الأئمه عليهم السلام. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب النفاس حديث: ٣.

و من هنا لا يبعد البناء على ذلك و الخروج عن ظاهر موثقى عمار بحملهما على الشروع فى الولاده فى قبال ما يخرج حاله الطلق قبل ظهور شىء من الولد. بل جوّز فى كشف اللثام كون ذلك مراد من سبق نسبه الخلاف إليه. و قد يؤيده ما سبق من الخلاف من ظهور دعوى الإجماع على النفاس فى المقام. فلاحظ.

(١) بلا خلاف، كما فى جامع المقاصد و الحدائق و عن شرحى الجعفرى، و إجماعا، كما فى الناصريات و الخلاف و الغنيه و المعبر و المنتهى و التذكرة و الروض و المدارك و كشف اللثام و محكى الذكرى و غيرها. و كفى بذلك دليلا فى مثل هذه المسأله التى يشيع الابتلاء بها، فيمتنع عادة خفاء حكمها.

مضافا إلى أن المراد بالتحديد إن كان هو نفى نفاسيه ما نقص عن الحد- كما هو المراد من التحديد فى الحيض- فهو مخالف لإطلاق أدله أحكام النفاس، حيث لا إشكال فى صدقه عرفا حتى مع فقد الحد.

و لا مجال للاستدلال عليه بدعوى كون النفاس بمنزله الحيض، لما يأتى فى تحديد أكثر النفاس من عدم ثبوت ذلك. و إن كان هو تحقق النفاس بقدر الحد و لو مع انقطاع الدم- كما لعله الظاهر من بياناتهم- فهو مخالف لإطلاق أدله أحكام الطاهر، لأنها و إن كانت مقيده بأدله أحكام النفاس، إلا أن مبدأ النفاس لما كان هو وضع الولد فاستمراره عرفا إنما يكون باستمرار أثره، و هو الدم، و لا أقل من عدم وضوح استمراره بدونه، فيرجع مع انقطاعه لاطلاقات أحكام الطاهر.

هذا، و قد يستدل أيضا بخبر ليث المرادى عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن النفاس كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلاة، و كيف تصنع؟ قال: ليس لها حد» (١)، بدعوى: أن تعذر العمل به فى طرف الكثره لا يمنع من حجيته فى طرف القله.

و يشكل بقوه ظهوره فى نفى التحديد من طرف الكثره بقريته قوله: «حتى يجب

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب النفاس حديث: ١.

عليها الصلاه» فيتعين سقوطه عن الحجيه لا حملة على نفى التحديد من طرف القله.

نعم، قد يستدل بصحيح على بن يقطين: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن النفساء و كم يجب عليها ترك الصلاه؟ قال: تدع الصلاه ما دامت ترى الدم العبيط إلى ثلاثين يوما، فإذا رقت و كانت صفره اغتسلت و صلّت إن شاء الله تعالى» (١)، و حديث الأعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرايع الدين: «قال و النفساء لا تقعد أكثر من عشرين يوما إلا أن تطهر قبل ذلك ...» (٢)، و حديث الفضل عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون: «قال: و النفساء لا تقعد عن الصلاه أكثر من ثمانية عشر يوما، فإن ظهر قبل ذلك صلت» (٣).

بدعوى: أن مقتضى الغايه فى الأول و الاستثناء فى الثانى و إطلاق الثالث انتهاء النفاس بانقطاع الدم و إن قل أمده و لا يمنع من العمل بها فى ذلك اشتمالها على التحديد فى طرف الكثره بما قد لا يلتزم به، لإمكان التفكيك فى الحجيه بين مضامين الحديث الواحد مع عدم الارتباطيه بينها و عدم تفرع بعضها على بعض. فتأمل جيدا.

الكلام فى أكثر النفاس

منها قول المشهور بأن أكثر النفاس عشره أيام من حين الولاده

إشاره

(١) كما فى المقنعه و النهايه و الخلاف و التهذيب و الاقتصاد و إشاره السبق و الغنيه و الوسيله و السرائر و الشرائع و النافع و المعبر و التذكره و المنتهى و القواعد و الإرشاد و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و محكى نهايه الأحكام و التحرير و الذكرى و البيان و كشف الرموز و جمله غيرها، و قد يظهر من المقنع، حيث أفتى به أولا، ثم ذكر أنه قد روى مضامين آخر، و نحوه فى الناصريات، كما حكاه غير واحد عن على بن بابويه.

و هو الأشهر كما عن الجعفرية، و المشهور، كما فى التذكره و جامع المقاصد و اللمه و محكى الذكرى و كشف الالتباس و فوائد الشرائع و شرح الجعفرية، و مذهب الأكثر، كما فى المبسوط و كشف اللثام، بل ظاهر أو محتمل الغنيه الإجماع عليه، بل هو

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٥.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٤.

ص: ٣٢٨

صريح الخلاف و إن صرح فيه أيضا قبل ذلك بوجود الخلاف.

و كيف كان،

فقد استدل عليه بوجوه:

الأول: عموم أحكام الطاهر،

حيث يجب الاقتصار في الخروج عنه على المتيقن، و هو ما لا- يزيد على الحد المذكور. و يشكل بأن الظاهر كون النفاس كالحيض أمرا واقعا محدد المفهوم عند العرف، و هو خروج الدم المسبب عن الولاده لا إجمال في مفهومه.

و تحديده شرعا إما أن يرجع إلى بيان حدّ الواقعي الذي يرتفع معه واقعا و إن خفى على العرف لبقاء الدم، نظير ما سبق في الحيض، أو إلى بيان حدّ أحكامه و أن بقى بقاء الدم.

و على الأول يتعين الرجوع لاستصحابه، لتماثيه أركانه، و ليس هو من استصحاب المفهوم المردد، لما ذكرنا من عدم الإجمال في المفهوم، و إنما الشك في حال المصداق، كما لا- مجال لما قد يظهر من شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه من عدم جريان الاستصحاب في التدريجيات، بعد أن حققنا في محله تبعا له و لغيره من جريانه. و بذلك يستغنى عن استصحاب أحكام النفاس الذي قد يشكل بعدم إحراز بقاء الموضوع.

و على الثاني يتعين الرجوع لإطلاق أدله أحكام النفاس المقدم على إطلاق أدله أحكام الطاهر، لأن تحديده يكون من سنخ التقييد له، فيقتصر فيه على المتيقن.

هذا، و قد يدعى الاستغناء عن استصحاب النفاس على الوجه الأول، لأنه حيث كان المعيار في تشخيص الموضوع على العرف بمقتضى الإطلاقات المقاميه، و كان العرف حاكما بتبعيه النفاس للدم، فردع الشارع عن ذلك ببيان الحدّ له يقتضى الاقتصار في الخروج عما عليه العرف على المتيقن مما ردع الشارع عنه في فرض إجمالا، عملا بالإطلاق المقامي في المشكوك، بلا حاجه للاستصحاب.

لكنه لا- يخلو عن إشكال، لعدم بناء العرف على نفاسيه كل يوم يوم بنحو العموم الانحلاطي، ليقصر في الخروج عن العموم المذكور على المتيقن، بل يرجع بناؤهم إلى أمر واحد، و هو تبعيه النفاس لاستمرار الدم، فبيان الشارع لحدّه راجع إلى تخطئتهم

فى الأمر المذكور و إجمال حدّ النفاس، و يتعين الرجوع للاستصحاب، كما سبق.

نعم، لا مجال للاستصحاب المذكور فيما لو لم ترى الدم إلا بعد مضى الحد المحتمل الأقل، كما لو رأته فى اليوم الحادى عشر من الولادة، بناء على أن لازم البناء على التحديد بالثمانى عشر يوماً مثلاً البناء على كونه نفاساً، لوضوح أن الشك فى التحديد بالثمانى عشر و احتمال كون الحد عشره أيام مستلزم للشك فى حدوث النفاس الذى يكون المرجع فيه استصحاب عدمه.

كما لا- مجال فى مثله للرجوع إلى عموم أحكام النفاس على الوجه الثانى المتقدم، لعدم وضوح بناء العرف على نفاسيته، بل مقتضى استصحاب عدم النفاس الرجوع لعموم أحكام الطاهر، كما قرر فى الاستدلال بهذا الوجه. لكنه فرض نادر.

الثانى: الإجماع

المدعى فى الخلاف و الغنيه المعتضد بالشهره العظيمه التى كادت تكون إجماعاً، كما فى الجواهر. و يشكل بما أشرنا إليه آنفاً من صراحه صدر كلام الخلاف فى تحقق الخلاف بين أصحابنا. و من ثم قد يكون مرجع الإجماع المدعى منه بعد ذلك إلى الاجماع على القاعده المقتضيه بنظره للرجوع إلى عموم احكام الطاهر بالوجه المتقدم او الاجماع على بطلان الأقوال الأخر التى حكاها عن العامه، كما احتمله شيخنا الأعظم قدس سرّه و إن كان بعيداً عن ظاهر كلامه.

كما ان كلام الغنيه غير صريح فى دعوى الإجماع على الحكم المذكور، فإنه بعد أن حدد النفاس بعشره أيام قال: «وهى و الحائض سواء فى جميع الأحكام إلا- فى حكم واحد، و هو أن النفاس ليس لأقله حد. و ذلك بدليل الإجماع» حيث يحتمل رجوع الإجماع للمستثنى وحده. على ان ظهور حال الخلاف و الغنيه و نحوهما مما يكثر فيه دعوى الإجماع فى موارد الخلاف تمنع من التعويل على الإجماع المذكور فى المقام، و لا- سيما مع ظهور الخلاف من بعض أساطين الأصحاب، و ظهور كلام جملة منهم فى أن المسأله من المسائل الخلافيه النظرية منهم الشيخ نفسه فى المبسوط، حيث اقتصر على نسبه القول بالعشره للشهره دون أن يظهر منه الفتوى به.

بل أدنى نظر فى النصوص و كلام الأصحاب يشهد بكونها من المشكلات التى لا يستوضح حالها من الإجماع و نحوه. و منه يظهر اندفاع ما عن بعض مشايخنا من الاستدلال بالشهره الفتاويه فى المقام، بدعوى امتناع خطئها عادة فى مثل هذه المسأله التى يكتر الابتلاء بها.

وجه الاندفاع: أن ذلك إنما يتم مع عدم ظهور الخلاف للشهره، و لا مجال له فى مثل هذه المسأله التى يظهر اضطراب عمل الشيعه و فتاوى فقهاءهم فيها من الصدر الأول، كما يظهر بملاحظه بعض نصوص المسأله «١»، و إنما استقرت الشهره على العشره بعد الشيخ، و لا أهميه لمثلها.

الثالث: ما تضمن أن النفاس حيض محتبس،

كما ذكره غير واحد. و يشكل بعدم ثبوت المضمون المذكور من النصوص.

نعم، فى خبر مقرر عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: سأل سلمان رحمه الله عليا عليه السلام عن رزق الولد فى بطن أمه. فقال: إن الله تبارك و تعالى حبس عليه الحيضه فجعلها رزقه فى بطن أمه» «٢». و هو إنما يدل على أن رزق الولد قبل خروجه من دم الحيض. كما تضمنه صحيح سليمان بن خالد «٣»، لا أن النفاس الخارج بعد خروج الولد من سنخ دم الحيض.

نعم، أرسل ذلك فى كلام غير واحد إرسال المسلمات. لكنه غير واضح الوجه، بل هو لا يناسب كون الحيض رزق الولد، بل الأنسب به عدم خروج دم الحيض إلا بعد مضى مقدار الطهر بعد الوضع ليتجمع فى المده المذكوره لو لم يتحول للرضاع.

على أنه لو تم لم يستلزم مشاركته للحيض فى حدوده، لظهور أدله التحديد فى ثبوت الحدود للحيض بعنوانه، لا لسنخ دمه. و إنما يتجه ذلك لو ورد بلسان التنزيل الشرعى. و لم يثبت.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٧، ٩، ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٤.

الرابع: بعض النصوص المدعاة في المقام،

ففي السرائر: «و ذكر الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رضى الله عنه في جواب سائل سأله فقال: كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلاة و كم مبلغ ذلك؟ فقد رأيت في كتابك كتاب أحكام النساء أحد عشر يوما، و في الرسالة المقنعه ثمانية عشر يوما، و في كتاب الاعلام أحدا و عشرين يوما، فعلى أيها العمل دون صاحبه؟ فأجابه بأن قال: الواجب على النفساء أن تقعد عشره أيام، و إنما ذكرت في كتبي ما روى من قعودها ثمانية عشر يوما و ما روى في النوادر استظهارا بأحد و عشرين يوما. و عملي في ذلك على عشره أيام، لقول الصادق عليه السلام:

لا يكون دم نفاس زمانه أكثر من زمان الحيض» (١).

و في المقنعه: «و أكثر أيام النفاس ثمانية عشر يوما. و قد جاءت أخبار معتمده بأن أقصى [انقضاء] مده النفاس مده الحيض، و هو عشره أيام. و عليه العمل لوضوحه عندى»، بناء على ان هذا الذيل من المقنعه، كما هو الموجود في المطبوع منها، المناسب لعبارة التهذيب في شرحها، و عليه جرى في المختلف و المدارك و الوسائل و غيرها.

لكن نسبه في جامع المقاصد و الروض و محكى الذكرى للتهذيب، و قد يناسبه ما سبق من السرائر من نسبه الثمانية عشر يوما للمقنعه. كما نسبه في كشف اللثام لكلا الكتابين، كل منهما في موضع من كلامه.

قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «لا يهم تحقيق ذلك، لأن إرسال الشيخ لا يقصر عن إرسال المفيد».

و في التهذيبين بعد أن ذكر حديث ابن سنان المتضمن أنه تسع عشره ليله قال:

«و قد روينا عن ابن سنان ما ينافى هذا الخبر، و أن أيام النفساء مثل أيام الحيض ...» و في النافع: «و في أكثره روايات أشهرها أنه لا يزيد عن أكثر الحيض». لكن هذه النصوص كما ترى لا تنهض بإثبات المطلوب بعد إرسالها.

و دعوى: أن إرسال مثل الشيخين لا يقصر عن إرسال مثل ابن أبي عمير

(١) السرائر ص: ٥ عند الكلام في أخبار الآحاد في أواخر المقدمة قبيل كتاب الطهاره.

و نحوه من أصحاب الاجماع ممنوعه، لا ببناء قبول مراسيل هؤلاء على دعوى أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقه، و لم يدع ذلك أحد في حق مثل الشيخين، بل لا مجال لدعواه، و لا سيما مع تعدد الوسائط بينهم و بين المعصومين عليهم السلام.

مضافا إلى قرب كونها منقوله بالمعنى، و أن المراد بأيام الحيض فيما أرسله في التهذيبيين عن ابن سنان أيام العاده، و أن المراد بباقيها النصوص الكثيره المتضمنه اقتصار النفساء على مقدار عاداتها وحده أو مع الاستظهار، كما يناسبه ظهور ما تقدم من المقنعه و النافع في كثره النصوص المدعاه، مع أنه ليس في كتب الحديث و الفقه التي بأيدينا عين و لا أثر لنص يتضمن تحديد النفاس بعشره، و إنما الموجود فيها نصوص العاده، بل هو كالمقطوع به بملاحظه اقتصار الشيخ في التهذيب و المحقق في المعتمد في شرح المقنعه و النافع على نصوص العاده.

نعم، في الرضوى: «و النفساء تدع الصلاه أكثره مثل أيام حيضها، و هي عشره أيام، و تستظهر بثلاثه أيام، ثم تغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضه، و قد روى: ثمانيه عشر يوما، و روى: ثلاثه و عشرين يوما. و بأى هذه الأحاديث أخذه جاز» «١». لكنه - مع ندرته، و ضعفه في نفسه - مشتمل على الاستظهار زائدا على العشره، و مخير بين ذلك و بقيه الروايات.

و من هنا يلزم النظر في نصوص الرجوع للعاده، و هي كثيره، ذكر منها في الوسائل تسعه. منها صحيح زراره عن أحدهما عليهما السلام: «قال: النفساء تكف عن الصلاه أيامها التي كانت تمكث فيها، ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضه» «٢» و صحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: النفساء متى تصلى؟ قال: تقعد قدر حيضها و تستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، و إلا اغتسلت و احتشت و استتفرت و صلت ...» «٣» و غيرهما. و عليها اقتصر الكليني مضيفا إليها ما يدل على استمراره

(١) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢ و باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

لثمانيه عشر، و يظهر منه عمله بمضمونها. و قد أشار في الجواهر إلى الاستدلال بها تاره: بأن المنساق منها مساواه النفاس للحيض.

و أخرى: بأنها أمرت بالرجوع للعادة، و أقصاها عشره فأقصاها عشره.

و ثالثه: بأن يراد بأيامها الأيام التي يمكن أن يكون الدم فيها حيضا. و الكل كما ترى، لاندفاع الأول- مضافا إلى اختصاص النصوص بذات العاده- بأن مساواه النفاس للحيض في الرجوع للعادة لا يستلزم مساواته له في الحدّ، كيف و مرجع الأمر بالرجوع للعادة حجيتها و لزوم التعيين بها ظاهرا، لا إلى التحديد بها واقعا في الحيض، فضلا عن النفاس، فكما أمكن زياده الحيض على العاده واقعا يمكن ذلك في النفاس بل لا إشكال فيه فيما لو كانت العاده دون العشره، و لذا نصت النصوص على الاستظهار.

و أما فهم عموم مساواه النفاس للحيض من ذلك بإلغاء خصوصيه الرجوع للعادة أو بتفكيح المناط أو عدم الفصل، فهو يحتاج إلى لطف قريحه، أو قرينه خاصه لا تنهض بها نفس النصوص، و قد يأتي الكلام فيها.

و منه يظهر اندفاع الثاني، لأن الرجوع في النفاس للعادة إذا كانت عشره أيام إنما هو لحجيتها عليه ظاهرا، لا لتحديدها به واقعا، مع أنه مختص بمن تكون عاداتها عشره. و لعله لذا أمر قدس سرّه بالتأمل.

و أما الثالث فهو مخالف لظاهرها، كما اعترف به قدس سرّه في الجمله، بل لصريح جملته منها، كصحيح زراره الأول، لاشتماله على توصيف الأيام بأنها التي كانت تمكث فيها، و قريب منه غيره. كما لا يناسب ما اشتمل عليه جملته منها من ضم الاستظهار.

نعم، قد يستدل بما تضمن منها الاستظهار للعشره، و هو صحيح يونس:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه ولدت، فرأت الدم أكثر مما كانت ترى، قال: فلتتعد أيام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشره أيام، فإن رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلاه...» «١»، بناء على أن المراد انتهاء الاستظهار بانتهاء العشره، إما لما

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

ذكره الشيخ من أن الباء هنا بمعنى (إلى) لقيام حروف الصفات بعضها مقام بعض، أو لأن المراد كون الاستظهار بالانتهاء للعشره لا بتمامها. و يؤيده صحيحه الآخر الوارد بنفس السند و المتن فى الحيض «١».

و قد يوجه الاستدلال به حينئذ بما فى الجواهر من أن المراد بالاستظهار طلب ظهور الحال، فلو لم يكن أكثره عشره لما كان فى انتظارها ظهور الحال.

لكنه يشكل بأن طلب ظهور الحال عندهم - كما يظهر مما سبق منهم فى الحيض - إنما هو بمعنى طلب ظهور حال الدم، و أنه ينقطع على العشره أو يستمر بعدها، فإن انقطع انكشف نفاسيه ما زاد على العاده، و إن استمر انكشف عدمها، و من الظاهر أن الانكشاف المذكور - لو تم - تعبدى و لا يستلزم بوجه كون أكثر النفاس عشره.

على أنه تقدم فى الحيض أن الاستظهار ليس هو طلب ظهور الحال، بل هو الاحتياط و الاستيثاق مراعاة لاحتمال الحيضيه أو النفاسيه، و حينئذ يمكن تشريع الاحتياط المذكور قبل العشره، دون ما بعدها و إن كان الاحتمال موجودا، و لذا تضمنت جمله من النصوص هنا و فى الحيض الاستظهار باليوم و الیومین و الثلاثه، مع أنها قد لا تبلغ العشره و تنزىل الجميع على العشره كما فى الجواهر فى غير محله، كما سبق.

و منه يظهر ضعف ما عن بعض مشايخنا من أنه لو لم يكن أكثر النفاس عشره لم يكن وجه لاقتصار الاستظهار عليها.

ثم أنه قد يستأنس بذلك و بالرجوع للعاده لمساواه النفاس للحيض فى الأ-كثر مؤيدا بتساويهما فى الأحكام الأخر، بل فى الجواهر أنه يشعر به ما فى صحيح زراره الآخر المتقدم بعد الحكم برجوع النفاس للعاده ثم الاستظهار: «قلت: و الحائض. قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، و إلهى مستحاضه تصنع مثل النفاس سواء ...» «٢».

لكن الجميع كما ترى أشبه بالقياس لا ينهض بإثبات حكم شرعى، و لا سيما

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

مع اختلافهما في الحدّ الأقل. و لا ظهور للصحيح في مساواه الحائض للنفساء مطلقا، بل في خصوص الرجوع للعاده و الاستظهار، فيجرى فيه ما تقدم.

منها اكثر النفاس خروجها قبل الثمانيه عشر

اشاره

نعم، قد يستدل بما يأتي من النصوص الداله على خروجها من النفاس قبل الثمانيه عشر، بناء على عدم الواسطه بين العشره و الثمانيه عشر، على ما يأتي الكلام فيه و في بقيه الوجوه المستدل بها لهذا القول.

هذا، و قد سبق عن المفيد القول بالثمانيه عشر في بعض كتبه، و عليه جرى في الفقيه و الهدايه و الانتصار و الموصليات و المراسم و محكى جمل المرتضى و ابن الجنيد، و قربه في المختلف و المنتهى و محكى التنقيح في الجمله على ما يأتي كما نفى عنه البعد في محكى مجمع البرهان. و لعله إليه يرجع ما عن ابن عقيل، فإن كلامه و أن تضمن أن أقصى جلوسها واحد و عشرون يوما، إلا أن ظاهره كون النفاس تعبدا هو الثمانيه عشر، و أن ما زاد عليها استظهار. قال قدس سرّه فيما حكى عنه: «أيامها [عند آل الرسول عليهم السلام] أيام حيضها، و أكثره أحد «١» و عشرون يوما، فإن انقطع دمها في تمام حيضها صلت و صامت، و إن لم ينقطع صبرت ثمانيه عشر يوما، ثم استظهرت بيوم أو يومين، و إن كانت كثيره الدم صبرت ثلاثه أيام، ثم اغتسلت و احتشت و استشرفت و صلت» فيكون نظير ما ذكره الصدوق في الأمالي من أن أكثر النفاس ثمانيه عشر يوما و تستظهر بيوم أو يومين كما ربما يرجع اليه ما سبق من السرائر عن المفيد في كتاب الاعلام بأن يختص بكثيره الدم.

نعم، ما ذكره في صدر كلامه من أن أيامها أيام حيضها لا يناسب ذلك. إلا أن يبتنى على نحو جمع بين النصوص يأتي الكلام فيه.

و الحاصل: أن القول المذكور معتد به بين القدماء، بل في الانتصار: «و مما انفردت به الإماميه القول بأن أكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانيه عشر يوما ...»

(١) في نسخه ذكرت في مفتاح الكرامه (أحد عشر يوما). لكنها مع - اختصاصها به و عدم وجودها في كلام غيره ممن نقل كلام ابن أبي عقيل كالمحقق و العلامه و غيرهم - لا تناسب بقيه كلامه. (منه عفى عنه).

و الذى يدل على صحه ما ذهبنا إليه الاجماع المتردد ذكره.. و أيضا فإن الأيام التى ذكرناها مجمع على أنها نفاس ... و قد تكلمنا فى هذه المسأله فى جمله ما خرج لنا من مسائل الخلاف». و نحوه ذكر فى الموصليات لكن حكى فى السرائر عن مسائل خلافه العدول إلى القول بالعهده، و أنه قال: «عندنا الحد فى نفاس المرأه أيام حيضها التى تعهدنا، يعنى: أكثرها. و قد روى: أنها تستظهر بيوم أو يومين. و روى فى أكثره: خمسه عشر يوما. و روى أكثر من هذا. و الأثبت ما تقدم».

بل قد يظهر من السرائر انحصار القول بالثمانيه عشر بالمفيد و المرتضى، و أنهما عادا عنه، و أنه ليس فى أصحابنا من ثبت عليه. لكن يظهر ضعفه مما تقدم من نسبته لغيرهما، و باحتمال عودهما من العشره إلى الثمانيه عشر، دون العكس. و لا سيما مع ما صرح به فى الخلاف و المبسوط من اختلاف أصحابنا فى التقدير بالوجهين، الظاهر فى ثبوتهم عليه.

و كيف كان،

فيدل عليه جمله من النصوص:

منها: ما ورد فى قضيه أسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن أبى بكر.

و هى على طائفتين:

الأولى: ما تضمن مجرد أمر النبى صلى الله عليه و آله و سلم لها بوظيفه المستحاضه بعد الثمانيه عشر، كصحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «ان أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبى بكر فأمرها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حين أرادت الإحرام من ذى الحليفه أن تحتشى بالكرسف و الخرق و تهل بالحج، فلما قدموا مكه و قد نسكوا المناسك و قد أتى بها ثمانيه عشر يوما فأمرها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن تطوف بالبيت و تصلى و لم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك» «١» و غيره.

و لا يخفى أنها بمدلولها المطابقى إنما تدل على عدم زياده النفاس عنها، و لا تنافى انتهاءه قبلها، كما يأتى التنبيه عليه فى بعض النصوص، إلا أنه يمكن الاستدلال

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٦.

بها بضميمه استبعاد جهل أسماء بالحكم، بحيث يمضى عليها ثمانية أيام أو أكثر قد طهرت من نفاسها و هي ترتب أحكامه، فترك الصلاة، و تبقى على حج الأفراد من دون أن تعمل بتشريع المتعه الذى نزل فى الحجه المذكوره بعد مضى ما يقرب من عشره أيام من ولادتها تقريبا. لأنها ولدت فى أول خروجهم من المدينة- كما تضمنته بعض النصوص - «١» و نزلت المتعه بعد دخولهم مكه و قيامهم بأعمال العمره و كان طريقهم ثمانية أو تسعه أيام، كما تضمنته بعض النصوص أيضا، حيث يصلح ذلك متبها للسؤال عن حكمها، كما سألت عن كيفية إحرامها فى أول الأمر، و عن طوافها و صلاتها بالبيت بعد قضاء المناسك.

بل شيوع الابتلاء بالنفاس و عدم الداعى لإخفاء حدّه فى عصره صلّى الله عليه و آله و سلم مما يمتنع معه عادة خفاء حكمه على عامه النساء، فضلا عن مثل أسماء ممن يستحکم اتصاله ببيت النبي صلّى الله عليه و آله و سلم.

الثانية: ما ورد مورد تحديد النفاس، و هو صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفاس كم تقعد؟ فقال: أن أسماء بنت عميس أمرها رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم أن تغتسل لثمان عشره [لثمانى عشره. فى ثمان عشره. يب. لثمان عشر. صا] و لا بأس بأن تستظهر بيوم أو يومين» «٢» و لعله إليه يرجع مرسل الصدوق «٣» فى الفقيه.

و قد يستشكل فيه- كما أشار إليه سيدنا المصنف قدّس سرّه- تاره: بأن تذكير العدد يناسب كون المراد الليالى، لا الأيام.

و أخرى: بأن اشتماله على الاستظهار الذى هو فرع الاحتمال مستلزم لعدم كون الحد الثمانية عشر، و إمكان تجاوزه للعشرين، بل لما زاد عليها، حيث لا يظهر منه أن أيام الاستظهار غايه أيام النفاس، مع أنه صرح فيما تقدم من الانتصار بأن الثمانية عشر هي الحدّ مع الاستظهار التام، كما نفى فى المبسوط الخلاف فى أن حكم الزائد

(١) راجع البحار ج: ٢١ باب: ٣٦ ص: ٣٧٨ الطبعة الحديثه.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٥.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢١.

حكم الاستحاضه.

و ثالثه: بأن صريح صدره السؤال عن الحد، و لم يتعرض فى الجواب لذلك، و حينئذ يشكل العمل بأصالة الجبهه و أصاله عدم النقصان معا، للعلم بوجود الخلل فى أحدهما.

لكن يندفع الأول: بأن التسامح فى تذكير العدد و تأنيته شايح فى الاستعمالات، فلا ترفع اليد لأجله عما فهمه الأصحاب و تضمنته النصوص الأخر من إرادته الأيام.

و لا سيما بعد تضمن الحديث الإشاره إلى قصه أسماء المعهوده و قد صرحت جمله من النصوص «١» بأنها بقيت ثمانيه عشر يوما. على أن الأمر يهون بناء على ما سبق منا فى الحيض من تقريب كون المراد بالأيام ما يعم الليالى.

و الثانى بأنه لا مجال للتعويل على دعوى الإجماع المتقدمه مع ما تقدم من ابن أبى عقيل و الصدوق فى الأمالى من مشروعيه الاستظهار. و لا سيما مع ما هو المعلوم من أن منشأ بناء الأصحاب على الثمانيه عشر هو النصوص التى قد يمكن تنزيلها على ما لا ينافى جواز الاستظهار المذكور، بل يمكن كونه وجه جمع بين بعضهما، كما يأتى التعرض له.

مع أنه لو تعذر البناء عليه فلا مانع من التفكيك فى العمل بالحديث بين الثمانيه عشر و الاستظهار لعدم التلازم بين إمكان زياده النفاس على الثمانيه عشر و وجوب ترتيب أثره، بل يمكن زيادته واقعا مع عدم ترتيب أثره إلا فى الثمانيه عشر، و حينئذ فحيث سئل فى الحديث عن قعود المرأه و ترتيبها أثر النفاس فقد تضمن الجواب قعودها ثمانيه عشر بملاك التعبد بالنفاس لسنه أسماء، و ما زاد بملاك الاستظهار، و لا ارتباطيه بينهما، ليمتنع العمل بالحديث فى أحدهما دون الآخر.

كما يندفع الثالث بأن نقل قصه أسماء بعد السؤال عن تحديد القعود ظاهر فى سوقها للتحديد، فيكون الجواب مطابقا للسؤال، و لا موجب مع ذلك للعلم إجمالا بمخالفه أصاله الجبهه أو أصاله عدم النقصان للواقع. و من هنا كان الظاهر وفاء

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس.

الصحيح بالاستدلال.

نعم، في مرفوع إبراهيم بن هاشم: «سألت امرأه أبا عبد الله عليه السلام فقالت: إني كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى أفتوني بثمانيه عشر يوماً. فقال أبو عبد الله عليه السلام:

و لم أفتوك بثمانيه عشر يوماً؟ فقال رجل: للحديث الذي روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لأسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن أبي بكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن أسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و سلم و قد أتى لها ثمانيه عشر يوماً، و لو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل و تفعل ما فعله المستحاضه» (١)، و نحوه في ذلك حديث حمران المروى عن كتاب الأغسال لابن عياش المتضمن سؤال امرأه محمد بن مسلم حيث كانت تقعد في نفاسها أربعين يوماً، ثم افتوها بثمانيه عشر يوماً لقصة أسماء المذكوره، و فيه: «فقال أبو جعفر عليه السلام: إنها لو سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل ذلك و أخبرته لأمرها بما أمرها به.

قلت: فما حد النفساء؟ قال: تقعد أيامها التي كانت تطمئث فيهن أيام قرئها، فإن هي طهرت، و إلا استظهرت بيومين أو ثلاثة ثم اغتسلت و احتشت ...» (٢).

و هما صريحان في عدم صلوح قصه أسماء للتحديد، فيلزم لأجلهما رفع اليد عن ظهور صحيح محمد بن مسلم في التحديد بها، و حملة على التهرب عن الجواب بذكرها الموهوم له. كما يرفع بهما اليد عن الطائفة الأولى المبتنيه على استبعاد جهل أسماء بحد النفاس.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال لحمل صحيح محمد على التهرب عن الجواب بعد تضمنه الاستظهار، حيث يكون بسببه صريحا في التصدي لوظيفة النفساء، فتستحكم معارضته للخبرين المذكورين، و يتأيد مضمونه بالطائفة الأولى بملاحظه ما تقدم في تقريب الاستدلال بها.

مع أن الأول ضعيف في نفسه لاشتماله على الرفع، و الثاني و إن كان سنده معتبرا في كتاب الأغسال لابن عياش، إلا أنه لم تثبت وثاقه ابن عياش، بل قال

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

النجاشى فى ترجمته: «رأيت هذا الشيخ و كان صديقا لى و لوالدى و سمعت منه شيئا كثيرا، و رأيت شيوخنا يضعفونه فلم أرو عنه شيئا و تجنبتة. و كان من أهل العلم و الأدب القوى و طيب الشعر و حسن الخط. رحمه الله و سامحه» مع أن راوى الحديث عن الكتاب المذكور صاحب المعالم و لم يتضح طريقه إليه بعد عدم كونه من الكتب المشهورة، و طول الفاصل الزمنى بينهما. و لا سيما مع غرابه ما تضمنه من جهل امرأه محمد بن مسلم الذى هو من أركان الطائفة بالحكم. كما لا مجال لدعوى انجبار ضعف الحديثين بعمل الأصحاب، لعدم وضوح اعتمادهم عليهما، خصوصا الثانى منهما، بل لعله على النصوص الأخر المتقدمه، لدعوى رجحانها على نصوص الثمانيه عشر.

و منها: ما فى العيون بسنده عن الفضل بن شاذان

أن فى كتاب الرضا عليه السلام للمأمون فى شرايع الدين: «و النفساء لا تقعد عن الصلاه أكثر من ثمانيه عشر يوما، فإن طهرت قبل ذلك صلت، و إن لم تطهر حتى تجاوز ثمانيه عشر يوما اغتسلت و عملت بما تعمل المستحاضه» (١).

و ما عن بعض مشايخنا من الإشكال فى سنده بعدم صحه طريق الصدوق للفضل. غير ظاهر، إذ ليس طريقه إلا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عن على بن محمد بن قتيبه النيسابورى و الأول قد أكثر الصدوق الروايه عنه مترضيا عليه، و مثل ذلك ظاهر فى رفعه مقامه بنظره الشريف، و الثانى قال عنه الشيخ قدس سرّه فى رجاله: «نيسابورى فاضل»، و ذكر النجاشى أن الكشى اعتمد عليه فى كتاب الرجال، و يشهد بذلك النظر فى الكتاب المذكور، و اعتماد الكشى عليه- الذى صرح الشيخ أنه بصير بالرجال- ملازم لوثاقته عنده. و هو لا ينافى ما صرح به النجاشى نفسه من أن الكشى قد روى عن الضعفاء. لأنه طعن فيمن يروى عنه لا فيمن يعتمد عليه، على أن الصدوق بعد أن روى الكتاب المتقدم بالسند المذكور رواه بسند آخر يخالفه قليلا فى المتن، ثم قال: «و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضى الله عنه عندى

(١) الوسائل باب: ٣ من ابواب النفاس حديث: ٢٤ و كتاب عيون أخبار الرضا باب: ٣٥ ج ٢ ص ١٢٤ طبع النجف الأشرف.

أصح» و الظاهر ابتناء التصحيح المذكور منه مع قله الوسائط على وثاقتها عنده، بل ما فوق الوثاقه. فلاحظ.

و أما الإشكال فيه بأنه لا مجال للتعويل على أصاله الجبهه فيه، لكون المكتوب له ممن يخاف سلطانه و جوره. فيندفع بالنظر في مجموع الكتاب، لاشتماله على جملة كثيره من أصول الدين و فروعها التي تتميز بها الخاصه، أولى بأن يتقى فيها من هذا الحكم. و لا سيما مع عدم ثبوت القول بالثمانيه عشر من العامه، حيث لم ينسبه أحد من أصحابنا إليهم.

غايه الأمر أن الشيخ في التهذيب قال في الجواب عن الأخبار المختلفه المشتركه في عدم الإرجاع للعاده، و منها أخبار الثمانيه عشر. «يحتمل أن تكون هذه الأخبار خرجت مخرج التقيه، لأن كل من يخالفنا يذهب إلى أن أيام النفاس أكثر مما نقوله، و لهذا اختلفت ألفاظ الأحاديث كاختلاف العامه في مذاهبهم، فكأنهم أفتوا كل قوم منهم على حسب ما عرفوا من آرائهم و مذاهبهم».

و منها: خبر حنان بن سدير:

«قلت: لأى عله أعطيت النفساء ثمانيه عشر يوماً، و لم تعط أقل منها و لا أكثر؟ قال: لأن الحيض أقله ثلاثه أيام، و أوسطه خمسه أيام، و أكثره عشره أيام، فأعطيت أقل الحيض و أوسطه و أكثره» «١» و نحوه مرسل الفقيه «٢»، بل لعله هو منقولاً بالمعنى.

و الإشكال فيهما بوهن التعليل فهو يشبه تعليقات العامه. كما ترى، لمألوفيه هذا السنخ في التعليقات الوارده للأحكام الشرعيه. فالعمده ضعف سند الأول و إرسال الثانى. و مثله فى ذلك مرسل المقنع: «روى: انها تقعد ثمانيه عشر يوماً» «٣» فلا تصلح إلا للتأييد.

و مثلها ما رواه الأعمش عن الصادق عليه السلام فى حديث شرايع الدين من قوله:

(١) علل الشرائع باب: ٢١٧ ص: ٢٩١. و رواه فى الوسائل بايجاز باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٣.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٦.

«و النفساء لا- تقعد أكثر من عشرين يوما، إلا أن تطهر قبل ذلك، فإن لم تطهر قبل العشرين اغتسلت و احتشت و عملت عمل المستحاضه» «١»، بناء على الجمع بينه و بين نصوص الثمانيه عشر بحمل اليومين فيه على الاستظهار. و منه يظهر وجه الاستدلال بالصحيح الذى أشار إليه فى المعبر. قال بعد نقل كلام ابن أبى عقيل المتقدم: «و قد روى ذلك البزنطى فى كتابه عن جميل عن زراره و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام» «٢» و نحوه فى المنتهى و التذكرة، بل فى الأول أن الشيخ رواه أيضا لا بالسند المذكور، و إن لم أجده فى التهذيبن. حيث يجمع بينه و بين نصوص الثمانيه عشر بحمل ما زاد على الثمانيه عشر على الاستظهار، كما يجمع بينه و بين صحيح محمد بن مسلم الذى اقتصر فى الاستظهار فيه على اليومين و حديث الأعمش المقتصر فيه على العشرين على غير كثيره الدم، و أن الكثيره تزيد فيه يوما.

و كذا الحال فى صحيح ابن سنان: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تقعد النفساء تسع عشره ليله، فإن رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضه» «٣» كذا رواه فى التهذيب و الاستبصار و المختلف و المنتهى و غيرها.

نعم، رواه فى الوسائل عن الشيخ و فى الحدائق و الجواهر و غيرها: «سبع عشره» «٤»، فلا يصلح للاستدلال، لصعوبه جمعه مع النصوص المتقدمه. لكن الظاهر أنه اشتباه، لما هو المعلوم من أخذ الوسائل له من التهذيبن، و الظاهر متابعه الحدائق و الجواهر و من بعدهما له.

نعم، لا مجال للاستدلال بصحيح محمد بن مسلم: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلى؟ قال: ثمانيه عشره، سبعة عشره ثم تغتسل و تحتشى و تصلى» «٥» لأن التخيير المذكور لا يناسب هذا القول و لا نصوصه المتقدمه، و قوه

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٥.

(٢) المعبر ص: ٦٧.

(٣) التهذيب ج: ١ ص: ١٧٧ طبع النجف الاشرف. و الاستبصار ج: ١ ص: ١٥٢ طبع النجف الاشرف.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٤.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٢.

ظهورها فى لزوم الثمانيه عشر. بل لم يعرف القول بمضمونه عن أحد و احتمال كونه ترديدا من الراوى فيما قاله الإمام عليه السلام- مع مخالفته لظاهره- لا يصحح الاستدلال به على الثمانيه عشر، كما صدر من بعضهم. فالعمده ما سبق.

هذا، و لا بد من البناء على عدم وجوب الاستظهار المذكور، بصراحه نصوص قصه أسماء على كثرتها فى عدم زيادتها عليها و قوه ظهور صحيح محمد بن مسلم فى عدم وجوبه بل ليس مقتضى الجمع المذكور إلا جوازه.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للجمع المذكور، بلحاظ روايه الفضل كتاب الرضا عليه السلام للمأمون، للنهى فيه عن جلوسها أكثر من ثمانيه عشر يوما، حيث لا- يناسب جواز الاستظهار لها بالزيادة. و حمله عن النهى عن الجلوس متعبده بالنفاس، فلا ينافى مشروعيه الجلوس استظهارا، بعيدا عن ظاهره. و من ثم كان التعارض بينه و بين نصوص الاستظهار مستحكما.

و قد ترجح عليه بكثره العدد، و بموافقه ما تقدم فى الوجه الأول للاستدلال على العشره من أن الاستمرار على أحكام النفاس مقتضى عموم أدله تلك الأحكام، أو استصحاب النفاس، بناء على ما تقدم فى الحيض من عدم منافات تشريع الاستظهار للاستصحاب. فراجع التنبيه الخامس بعد الكلام فى دليل وجوب الاستظهار.

و بذلك يتم ما عن ابن أبى عقيل، و ما عن كتاب الأحكام للمفيد لو رجع إليه، بأن كان مختصا بكثيره الدم، و إلا لم يكن له وجه ظاهر.

هذا كله فى دليل القول بالثمانيه عشر. لكن المراد بذلك إن كان هو الرجوع لها مطلقا و لو لذات العاده- كما هو ظاهر من قال بذلك من قدماء الأصحاب، بل صريح بعضهم- فهو مما لا مجال له بلحاظ نصوص الإرجاع للعاده لكثيره عددها، و وضوح دلالتها، و قوه سند جمله منها، و اشتهارها بين الأصحاب روايه و عملا حتى اقتصر عليها الكلينى رضى الله عنه فى باب النفساء مضيفا إليها مرفوع إبراهيم ابن هاشم المتقدم المتضمن عدم صلوح قصه أسماء للتحديد.

منها ما قد يظهر من كلام ابن ابي عقيل بان مقدار النفاس بذات العاده بحسب طبعها

و أما ما قد يظهر من كلام ابن ابي عقيل المتقدم من حملها على بيان مقدار النفاس بذات العاده بحسب طبعها، و إن لزم الخروج عنه مع استمرار الدم بعد العاده للثمانية عشر، و به يرتفع التدافع في كلامه. فهو مخالف لصريحها، حيث تضمنت ترتيب أحكام الاستحاضه مع استمرار الدم بعد العاده مطلقا أو بعد الاستظهار.

و إن كان في خصوص من لا عاده لها، جمعا بين الطائفتين - كما قربه شيخنا الأعظم، و في المنتهى: «كأنه أقرب إلى الصواب» و إليه قد يرجع ما في المختلف و استحسنة في محكى التنقيح، و ربما مال إليه غير واحد من متأخري المتأخرين من حمل النصوص الثمانية عشر على المبتدئه بأن يراد منها مطلق من لا عاده لها ترجع إليها - فهو بعيد عن نصوص الثمانية عشر، لأن ذات العاده في الحيض إن لم تكن أكثر خارجا من غيرها، فلا أقل من كونها الأصل في النفساء عرفا، و لذا اقتضت النصوص الأول على بيان حكمها مع إطلاق عنوان النفساء في موضوعها، فيبعد جدا حمل إطلاق نصوص النفساء على غيرها.

نعم، لو كان مفادها مجرد بيان أن الثمانية عشر أكثر النفاس - كما تضمنت النصوص أن أكثر الحيض عشره - كان البناء على ذلك سهلا، لأن مجرد كون الثمانية عشر أكثر لا تستلزم العلم بنفاسيه الدم المستمر إليها المستلزم للعمل عليه، ليكون مقتضى الإطلاق عمل جميع النساء عليه، و يصعب تنزيله على غير ذات العاده، بل لا بد في العمل عليه مع الاستمرار من ضم الاستصحاب أو قاعده الإمكان، فلا تنافي أماريه العاده على عدم نفاسيه ما زاد عليها مطلقا أو بعد الاستظهار، ليختص العمل على الثمانية عشر بغير ذات العاده.

لكن من الظاهر أن النصوص المذكوره لم تتضمن ذلك، بل تضمنت عمل النفساء على الثمانية عشر، و لا مجال لحمل إطلاقها على غير ذات العاده، لما ذكرنا.

و يؤيده ما تقدم في مرفوع إبراهيم بن هاشم و حديث حمران من الردع عن الفتوى بالثمانية عشر، لعدم صلوح قصه أسماء للتحديد، لقوه ظهورهما في عدم

التحديد بذلك، لا في قصور التحديد به عن ذات العاده، بل ما في الثاني من الإرجاع للعاده بعد إنكار التحديد بالثمانية عشر كالصريح في المفروغيه عن التنافي بين التحديدين و عدم إمكان الجمع بينهما.

و ما ذكره شيخنا الأعظم قدّس سرّه من سوقهما للردع عن تخيل عموم الثمانية عشر لذات العاده و عن الاستشهاد فيها بقصه اسماء. في غايه البعد، بل الغرابه، إذ لا- إشعار فيهما بكون أسماء و لا- السائله ذات عاده، و لا بالردع عن عموم التحديد مع المفروغيه عن أصله، بل ظاهرهما الردع عن أصل التحديد، كما ذكرنا. و ليس الاقتصار في الثاني على بيان حكم ذات العاده كاشفا عن كون الغرض الردع عن العموم لها لا- عن أصل التحديد- كما ذكره قدّس سرّه- بل لأنها الأصل في النساء مع المفروغيه عن التنافي بين التحديدين، كما ذكرنا.

و أما ما ذكره غير واحد في وجه منع الحمل المذكور من استبعاد عدم العاده لأسماء بنت عميس عند نفاسها بمحمد لأنها تزوجت بأبيه بعد قتل جعفر بن أبي طالب عليه السلام و كانت قد ولدت له عدّه أولاد. فهو غير ظاهر، إذ لا استبعاد في كونها مضطربه لم تستقر لها عاده. مع أن مرفوع ابن هاشم و حديث حمران قد تضمننا أن أسماء لم تكن وظيفتها الثمانية عشر، فيكون مقتضى الجمع المذكور أنها ذات عاده. فالعمده ما ذكرنا. و لعله هو الوجه في ظهور حال القدماء في عدم الفرق بين ذات العاده و غيرها، لإطلاق أصحاب كل من القولين حكم النفساء. و لذا لَوَّح في الجواهر بأن الجمع المذكور خرق للإجماع المركب.

هذا، و قال الفقيه الهمداني قدّس سرّه: «لو لا- مخالفه الإجماع لأمكن الجمع بين بعض الأخبار المتقدمه و هذه الروايات «(١) بالالتزام بكون الثمانية عشر حدّ النفاس، فلو جاوزها الدم لرجعت إلى عادتها، لكن يجوز لها بعد العاده أن تعمل عمل المستحاضه اعتناء باحتمال طهارتها، كما لها ترك العباده اعتناء باحتمال انقطاع الدم قبل بلوغ الحد.

(١) و هي روايات الثمانية عشر. (منه عفى عنه).

لكن يتوجه على هذا التوجيه- مع ما فيه من البعد، و مخالفته لفتاوى الأصحاب- عدم تطرقه بالنسبه إلى جمله من الأخبار المتقدمه، منها موثقه الجوهرى «١»، و مرسله المفيد».

بل هو لا يلائم جميع الأخبار، لظهور أخبار الاقتصار على العاده فى لزوم العمل بعدها عمل المستحاضه، و ظهور أخبار الثمانيه عشر فى البدء بأعمال المستحاضه بعدها لا فى انكشاف لزومها من أول الأمر، و ظهور ما تضمن أن أكثر النفاس عشره- كمرسله المفيد- فى التحديد الواقعى بها.

و ظهور مرفوع ابن هاشم و حديث حمران فى عدم التحديد بالثمانيه عشر، و ظهور الثانى منهما فى التنافى بين التحديدين. و كأن التوجه لمثل هذا الاحتمال ناشئ عن الاهتمام برفع التعارض بين النصوص، فيتعمل بالجمع بينها و إن لم يكن عرفيا.

و من ذلك يظهر ضعف ما احتمله فى المدارك من الجمع بالتخير بعد العاده إلى الثمانيه عشر بين ترتيب أحكام النفساء و أحكام الطاهر. فإنه- مضافا إلى فقد الشاهد عليه- مخالف لظهور نصوص الرجوع للعاده جدا، و لمرفوع إبراهيم بن هاشم و خبر حمران فى الردع عن التحديد بالثمانيه عشر، و لظهور الثانى فى التنافى بين التحديدين. و من هنا كان الظاهر استحكام التعارض بين الطائفتين، كما هو ظاهر جمهور الأصحاب رضى الله عنهم.

و حينئذ لا ينبغى التأمل فى ترجيح نصوص العاده، لقوتها بما سبق، و وهن نصوص الثمانيه عشر باختلاف مضامينها، و قرب كون الغرض من سوقها إبطال أقوال العامه المكثره التى هى من الثلاثين إلى السبعين بما لا- يبعد كثيرا عن أقوالهم، و لا عما عليه العرف، مع الاحتجاج له بما لا يسعهم رده من قصه أسماء، بخلاف الرجوع للعاده فإنه أمر اختص به الأئمه عليهم السلام يبعد عما عليه العرف و العامه من دون حجه تلزم خصومهم و تمنع التشنيع عليهم.. بل ربما كان استغرابه مانعا من التصريح به حتى للخاصه فى بعض الموارد، و سببا فى اختلاف النصوص و عدم

(١) و هى روايه حمران المتقدمه المرويه عن كتاب الاغسال لابن عياش الجوهرى. (منه عفى عنه).

إجماعها عليه، كى لا يعرفوا به، حذرا من التشهير بهم و بأحكامهم و أخبارهم عن أئمتهم الأطهار عليهم السلام.

بل ربما كانت مخالفه هذا الحكم لما عليه العرف فى مقدار النفاس و صعوبه جرى النفاس عليه - التى هى كالمريضه لا يسهل عليها القيام بوظائف المستحاضه - هما السبب فى عدم إعلان المعصومين عليهم السلام له من أول الأمر، بل تركوا الناس أولا على ما عليه العرف، ثم تدرجوا فى تقليل مدته النفاس، حتى انتهوا أخيرا للإرجاع للعاده، إما لسبق تشريعه مع المصلحه فى تأخير بيانه، أو لسبق تشريع الثمانيه عشر، ثم نسخ مع المصلحه فى عدم الاجهار بنسخه بالإرجاع للعاده إلا تدريجا بالوجه الخاص.

و بذلك قد يفسر شده اختلاف المسلمين فى تحديده، كما قد يفسر جهل أسماء بنت عميس به، بل جهل امرأه محمد بن مسلم على ما تضمنته روايه حمران المتقدمه، فكانت تتنفس بأربعين يوما ثم أفتوها بثمانيه عشر حتى أرسلت للإمام الباقر عليه السلام فأوضح لها الحال «١».

و بالجمله: لا مجال بعد ما ذكرنا للتعويل على نصوص الثمانيه عشر يوما.

و أولى منها فى ذلك صحيح على بن يقطين «٢» المتقدم المتضمن جلوسها ثلاثين مع كون الدم عبيطا، و موثق حفص «٣» و خبر الجعفرىات «٤» المتضمنان قعودها أربعين، و صحيح محمد بن مسلم «٥» المتضمن قعودها ثلاثين أو أربعين إلى الخمسين، و موثق الخثعمى «٦» المتضمن جلوسها كما جرت مع اولادها، فإن لم تلد قبل ذلك فبين الأربعين إلى الخمسين و مرسل المقنع «٧» المتضمن جلوسها بين الأربعين إلى الخمسين، و مرسله الآخر المتضمن قول الصادق عليه السلام: «إن نساء كم لسن كالنساء الأول، إن نساء كم أكثر لحما و أكثر دما فلتقعد حتى تطهر» «٨» و نحوه خبر ليث «٩» المتقدم المتضمن نفى الحد

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٦.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٧.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٣.

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٨.

(٧) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٨.

(٨) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٧.

(٩) الوسائل باب: ٢ من أبواب النفاس حديث: ١.

ص: ٣٤٨

للنفاس، و قريب منهما فى ذلك موثق أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: النفساء إذا ابتليت بأيام كثيره مكثت مثل أيامها التى كانت تجلس قبل ذلك، و استظهرت بمثل ثلثى أيامها، ثم تغتسل و تحتشى و تصنع كما تصنع المستحاضه، و أن كانت لا- تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، و استظهرت بثلثى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضه تحتشى و تغتسل» (١) لقوه ظهوره فى إرادته أيام النفاس دون أيام الحيض.

فإن هذه النصوص - مع اختلاف مضامينها و ضعف بعضها - متروكه بين الأصحاب معارضه لنصوص الرجوع للعاده بالتقريب المتقدم فى معارضته نصوص الثمانيه عشر لها، و هى أولى من نصوص الثمانيه عشر بالطرح، لأن كل ما تضمن منها حدا من الحدود أقل عددا من تلك النصوص، و جمله منها موافقه لبعض أقوال العامه صريحا، و الباقي منها أقرب لأقوالهم. قال فى الفقيه: «و الأخبار التى رويت فى قعودها أربعين يوما و ما زاد إلى أن تطهر معلوله كلها وردت للتقيه لا- يفتى بها إلا- أهل الخلاف». كما أشرنا آنفا إلى عدم القائل بصحيح محمد بن مسلم المتضمن التخيير بين السبع عشره و الثمان عشره (٢)، و مثله ما أشير إليه فى الرضوى السابق (٣) مما تضمن التحديد بثلاثه و عشرين، بل تمام مفاده، على ما سبق فى دليل العشره و من هنا يتعين الاقتصار فى المقام على نصوص الإرجاع لعاده الحيض.

نعم، يبقى الإشكال فيما سبق من عدم نهوضه ببيان حدّ الحيض الواقعى. و هو لا يهيم فى ذات العاده التى لا تتجاوز عاداتها مع الاستظهار العشره، بناء على ما يأتى من عدم لزوم تحيضها بالعشره لو قصرت الأيام المذكوره عنها، حيث لا أثر عملى لتحديد أكثر الحيض فيها، و إنما يظهر الأثر فى موردين:

الأول: ذات العاده التى تتجاوز أيامها مع الاستظهار العشره، حيث يجوز لها

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٠.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ١.

استيفاء أيام الاستظهار لو لم يكن أكثر النفاس عشرة، دون ما لو كان كذلك، لأن الاستظهار فرع الاحتمال.

و دعوى: أن مرسل بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا كانت أيام المرأة عشرة لم تستظهر، فإذا كانت أقل استظهرت» (١) ظاهر في عدم جواز الاستظهار بالنحو المستلزم للزيادة على العشرة، لأن المستفاد عرفاً أن عدم جوازه مع كون العادة عشرة إنما هو لأن منتهى القعود عشرة.

مدفوعه - مضافاً إلى عدم ثبوت حجيه المرسل - بأن استفاده ذلك إنما هي للمفروغيه عن عدم تجاوز زمان القعود واقعا العشرة، فلا - موضوع مع الزيادة عليها للاستظهار الذى هو فرع الاحتمال، و حيث يختص ذلك بالحيض فلا وجه للتعدى منه للنفاس المفروض عدم ثبوت ذلك فيه. على أن كون المراد بالأيام فى المقام أيام الحيض موجب لانصراف الاستظهار إليه، و لا أقل من كونه المتيقن دون النفاس. فلاحظ.

الثانى: من ليس لها عادة ترجع إليها، كالمبتدأه و المضطربة، حيث يبتنى عدم جواز تنفسها بأكثر من عشرة على ثبوت كونها أكثر النفاس، و إلا - كان جواز الزيادة عليها مقتضى ما تقدم منا فى الوجه الأول من وجوه الاستدلال للتحديد بالعشرة من أن المرجع فى المقام استصحاب النفاس أو عموم أحكامه المقدمان على عموم أحكام الطاهر. و من هنا كان إثبات التحديد بها مهما جدا.

إذا عرفت هذا فالظاهر انحصار وجه التحديد بها باستفادته من نصوص الرجوع للعادة، لا للتلازم بين الأمرين واقعا، لما تقدم، بل لاستفادته منه عرفاً بعد ورود النصوص لبيان حكم مطلق النساء، لا خصوص ذات العادة منها مع فرض عدم ثبوت التحديد بوجه آخر، فإن إهمال بيان مثل هذا الأمر المهم و الاكتفاء من السائل و المجيب فى بيان حدّ النفاس بالإرجاع للعادة مما يناسب المفروغيه عن اتفاق النفاس و الحيض فى الحدّ واقعا كما اتفقا فى الارجاع للعادة فى مقام الظاهر. و إلا كان

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و إذا رأته بعد العشره لم يكن نفاسا (١)،

البيان قاصرا. مؤيدا ذلك بتحديد الاستظهار بالعشره فى صحيح يونس المتقدم «١» الذى ورد نظيره متنا و سندا فى الحيض «٢»، كما سبق، حيث يقرب جدا وحده منشئهما، و هو عدم احتمال التجاوز عنها الذى هو موضوع الاستظهار.

و يشهد بما ذكرنا أو يؤيده ظهور مفروغيه الأصحاب عن استفاده التحديد المذكور من هذه النصوص، حتى عبر مثل المفيد بالحد المذكور فى بيان مفادها، و فهمه مثل الشيخ و غيره مرسلين له إرسال المسلمات، و كان كلامهم و خلافهم منصبا على التحديد بالعشره عملا بهذه النصوص أو بالثمانيه عشر عملا بنصوصها، إذ يكشف ذلك عن إفادتها التحديد المذكور بالقرينه الحالیه الارتكازيه المذكوره، و التى لم يحتاجوا للتنبيه عليها لاستيضاحها.

مضافا إلى قرب دعوى الإجماع على عدم الفصل بين التحديد بالثمانيه عشر عملا بنصوصها و التحديد بالعشره، فمع ثبوت بطلان الأول بنصوص الإرجاع للعاده يتعين الثانى. و ملاحظه مجموع ذلك توجب الاطمئنان بما عليه الأصحاب. و الأمر مع ذلك محتاج للتأمل. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم، و منه نستمد العون و التسديد.

هذا، و قد تقدم من السرائر عن المفيد القول فى كتاب أحكام النساء بأحد عشر يوما، و فى كتاب الاعلام بأحد و عشرين يوما. و لم يعرف وجههما.

نعم، أشرنا آنفا إلى احتمال رجوع الثانى إلى قول ابن أبى عقيل بأن يكون مختصا بكثيره الدم، فيشاركه فى الاستدلال المتقدم له. ثم إن الكلام فى دخول الليل هنا هو الكلام فى الحيض. فراجع ما تقدم فى الفصل الثالث منه.

إذا رأته بعد العشره لم يكن نفاسا

(١) إن كان المراد به ما يستمر بعد العشره مع الرؤيه فيها فسيأتى الكلام فيه. و إن كان المراد به ما يبدأ بعد العشره فالظاهر أنه مفروغ عنه بناء على التحديد

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب الحيض حديث: ٢.

و إذا لم تر فيها دما لم يكن لها نفاس أصلا (١).

المتقدم، لأن المراد به التحديد بلحاظ الزمان المتصل بالولادة، لا المنفصل عنها، كما هو المنصرف من جميع نصوص التحديد.

بل هو ظاهر موثق مالك بن أعين الجهني: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم؟ قال نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عده حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها إن أحب» (١)، و موثق عبد الرحمن بن أعين الشيباني: «قلت له: إن امرأه عبد الملك ولدت فعدها أيام حيضها ثم أمرها فاغتسلت و احتشت ... فقالت: لا تطيب نفسي أن أدخل المسجد ... فقال: قد أمر بذا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ...» (٢)، و لا أقل من كونه مقتضى استصحاب عدم النفاس الذي سبق في الاستدلال للتحديد بالعهده جريانه حتى لو لم يثبت التحديد بها و شك في الحد.

(١) بلا إشكال ظاهر. و قد نفى الخلاف فيه في جامع المقاصد و محكى أحد شرحى الجعفرية، كما ادعى الإجماع عليه صريحا في التذكرة و المدارك و محكى شرح الجعفرية الآخر، و ظاهرا في كشف اللثام. و فى الجواهر: «إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا حد الاستفاضه، بل لعله متواتر». كما لا- يجب الغسل عند علماء أهل البيت، كما فى التذكرة، و إجماعا كما فى الخلاف.

هذا، و المتيقن من الاجماع المذكور نفى أحكام النفاس فلا يجب الغسل، لأن ذلك هو المهم فى مقابل بعض العامه القائلين بوجوبه. و أما انتفاء عنوانه حقيقه فهو و إن صرح به فى معقد إجماع بعضهم و جمله من كلماتهم و استدلالاتهم، إلا أنه يشكل حصول العلم به من الإجماع المذكور بعد كونه أمرا واقعا يحتمل صدقه، كما سبق فى تعريف النفاس و قرب كون المراد من معقد الإجماع لبا نفى الأحكام.

و كيف كان، فيكفى الإجماع المذكور فى الخروج عن إطلاق نصوص الأحكام

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٩.

لو فرض صدق النفاس لغه. مضافا إلى قرب انصرافها عن الفرض حينئذ، لارتكاز تبعيه الحدث للدم، كما يشهد به ظهور المفروغيه عنه في نصوص التحديد فلاحظ.

مبدأ حساب الأكثر من حين تمام الولاده

(١) قال سيدنا المصنف قدس سره: «كما عن شرح البغيه التصريح به، و إن لم يعثر على مصرح به ممن تقدم ... مع أنه مما لا ينبغي الإشكال فيه، إذ لو كان الحساب من حين خروج أول جزء من الولد يلزم البناء على الطهر مع عدم تحقق الولاده فيما لو خرج جزء من الولد و بقي غير منفصل حتى مضى أحد عشر يوما، و هو مقطوع بفساده».

و زاد عليه بعض مشايخنا- فيما حكى عنه- أن عنوان النفساء الوارد في الروايات كما يصدق على من خرج منها بعض الولد يصدق على من خرج منها تمام الولد، فمقتضى إطلاق نصوص التحديد البدء بالحدّ حينئذ.

و يندفع الأول: بأن ندره الفرض المذكور تمنع من حصول القطع بفساد اللازم المزبور من السيره أو نحوها، بل القطع بفساده مساوق للقطع بالمدعى، و لا يصلح دليلا عليه.

و الثاني بأنه بعد الاعتراف بصدق عنوان النفساء من حين خروج بعض الولد لا ينفع صدقه عند خروج تمامه بعد وضوح وحده النفاس، حيث لا إشكال في أن مبدأ العدّ حدوث النفاس، لا في أثناءه.

فالعمده في الاستدلال: أن الظاهر عدم صدق النفاس و النفساء عرفا إلا بعد خروج الولد بتمامه، و وضعها له، فيكون بدء العدّ حينئذ و مجرد ترتب حكم النفاس على خروج الدم عند خروج بعض الولد و كونه من ماهيه دم النفاس، كما يظهر من أحد الخبرين «١» المتقدمين في تلك المسأله لا ينافى عدم صدق النفاس به الذي هو موضوع التحديد. مضافا إلى ظهور موثقى مالك و عبد الرحمن «٢» المتقدمين فيما لو لم

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤، ٩.

لا من حين الشروع فيها، وإن كان جريان الأحكام عليه من حين الشروع (١). ولا يعتبر فصل أقل الطهر بين النفاسين (٢)، كما إذا ولدت

تر في العشره دما في أن مبدأ الحساب من حين الوضع و الولاده غير الصادقين إلا بخروج تمام الولد.
(١) كما تقدم في أول المسأله.

كون النقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد بحكم النفاس

(٢) قد يظهر منه امتناع تخلل ما دون أقل الطهر بين أجزاء النفاس الواحد.

و لآزمه كون النقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد بحكم النفاس، كما صرح به في مستمسكه و سبقه إليه جملة من الأصحاب، كما في المبسوط و الخلاف و السرائر و المعتبر و الشرائع و التذكرة و المنتهى و القواعد و الإرشاد و الدروس و الروض و الروضه و غيرها، و عن كشف الالتباس نسبه لسائر عبارات الأصحاب، و عن مجمع البرهان الإجماع عليه، و في الجواهر أنه لا يعرف فيه خلافاً.

و قد يستدل عليه - مضافاً إلى ذلك، و إلى أن النفاس بحكم الحيض أو فرد منه حقيقه - بما تضمن أن أقل الطهر أو القرء عشره أيام «١».

لكن لا - مجال للتعويل على دعوى الإجماع في الحيض على ما تقدم، فضلاً عن النفاس، الذي قد يظهر منهم تفرع حكمه على حكم الحيض.

و كون النفاس بحكم الحيض أو فرد منه غير ثابت، على ما يظهر بمراجعه الوجه الثالث للاستدلال على أن أكثر النفاس عشره أيام. على أنه لا ينفع مع ما تقدم منا من منع ذلك في الحيض. و مع ما سبق هناك من أن النقاء ليس حيصاً قطعاً، غايه الأمر أنه بحكمه، و حينئذ فكون النفاس بحكم الحيض لا يستلزم كون النقاء المتخلل بين أجزائه بحكم النقاء المتخلل بين أجزاء الحيض.

و أما ما تضمن أن أقل الطهر عشره فقد سبق منا في الحيض أنه لا بد من حمله على

(١) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الحيض.

الطهر بين الحيضتين، دون أجزاء الحيضه الواحده، فضلا عن أجزاء النفاس الواحد.

ولا سيما مع بنائهم في مسأله التوأم على أن الطهر المتخلل بين النفاسين لا يلزم أن يكون بقدر العشره. ولذا نقض بذلك على الاستدلال المذكور في كشف اللثام هذا و عن بعض مشايخنا الاستدلال بإطلاق ما تضمن رجوع النفساء إلى عاداتها و تنفسها بقدر أيامها، حيث يشمل ما إذا تخلل النقاء الدم المرثى في الأيام المذكوره. و يتم في غير ذات العاده بعدم الفرق، حيث يبعد جدا كون النقاء بين الدميين نفاسا في ذات العاده دون غيرها.

و فيه: أن الارجاع للعاده العديده لا ينهض بنفسه ببيان ما يحقق النفاس، و انه يشمل النقاء المتخلل، بل يمكن أن يكون خصوص الدم، فيكون النفاس منه بقدر العاده و لو مع التفرق، فلو رأت بقدر العاده متفرقا في ضمن اثني عشر يوما كان كله نفاسا.

نعم، قد يتم الاستدلال بضميمه ما تضمن أن مبدأ الحساب من حين الولاده إلى مضي مقدار العاده، لأن مضي مقدارها منه يشمل صورته تخلل النقاء. لكن الظاهر أو المنصرف منه فرض وجود الدم فيها، و لذا تضمنت الاستظهار و ترتيب أحكام المستحاضه، فكما لا إشكال في قصورها عما لو لم ترد ما في العاده، أو رأتها في آخرها أو انقطع قبل مضيها و لم يعد فيها، حيث لا إشكال عندهم في عدم نفاسيه النقاء الحاصل في مده العاده، كذلك لا تشمل النقاء المتخلل بين الدميين في طرفيها.

و ليس خروج تلك الصور تخصيصا مع شمول الإطلاق لها كي يتعين شموله للمقام و يتعين العمل به فيه بعد عدم الدليل على التخصيص بالإضافة إليه.

و بعبارة أخرى: النصوص المذكوره وارده لبيان مقدار الجلوس ظاهرا في ظرف تحقق مقتضيه، و هو الدم، لا في تشريع الجلوس قدر العاده رأسا، كي يكون مقتضى إطلاقه العموم لصوره عدم الدم أو انقطاعه.

كما لا مجال للرجوع للاستصحاب. إذ لو أريد به استصحاب النفاس، فالظاهر عدم صدق النفاس على النقاء عرفا، لما تقدم عند الكلام في عدم الحد لأقله من أن بقاء

توأمين، وقد رأت الدم عند كل منهما، بل النقاء المتخلل بينهما طهر و لو كان لحظه، بل لا يعتبر الفصل بين النفاسين أصلاً، كما إذا ولدت و رأت الدم إلى العشرة، ثم ولدت آخر على رأس العشرة و رأت الدم إلى عشرة أخرى، فالدمان جميعاً نفاسان متواليان (١)، و إذا لم تر الدم حين الولادة و رآته قبل

النفاس ببقاء الدم. و لو فرض إجماله من هذه الجهة كان من استصحاب المفهوم المردد الذى لا يجرى على التحقيق. و إن أريد به استصحاب أحكامه فهو - مع الإشكال فيه بعدم إحراز الموضوع الذى يجرى فى غالب استصحابات الأحكام التكليفية التى موضوعها فعل المكلف القابل للتقييد - محكوم لعموم أحكام الطاهر التى يلزم الاقتصار فى الخروج عنها على المتيقن من مورد التخصيص، و هو النفاس بمعنى حال الدم. و من هنا يشكل البناء على ذلك، كما فى الحدائق و عن الذخيره.

و قد تقدم فى الحيض ما قد ينفع فى المقام، حيث أطلنا الكلام هناك فى الاستدلال للوجهين. فراجع.

هذا، و أما البناء على نفاسيه الدم الثانى إذا كان فى العاده أو العشرة فهو مبنى على ما يأتى إن شاء الله تعالى فى الدم المنفصل عن الولادة.

حكم التوأمين

إشارة

(١) قال فى الناصريات عند الكلام فى مسألة التوأمين: «لست أعرف لأصحابنا نصاً صريحاً فى هذه المسألة. و الذى يقوى فى نفسى أن النفاس يكون من مولد الأول ...» ثم استدلى على ذلك. و فى المبسوط: «و إذا ولدت ولدين و خرج معهما جميعاً الدم كان أول النفاس من الولد الأول، و تستوفى أكثر النفاس من وقت الولادة الأخير، لأن اسم النفاس يتناولهما ...»، و قريب منه فى الخلاف و جواهر القاضى و الوسيله و السرائر و المعتبر و الشرائع و التذكرة و المنتهى و القواعد و الإرشاد و محكى المهذب و الإصباح و الجامع و غيرها، و فى الدروس أن لها نفاسين، و هو ظاهر كل من استدلى بأن اسم النفاس يتناولهما، بل هو صريح السرائر، و كالصريح مما فى المعتبر من

قعودها للثاني و إن كان ما بين الولادتين عشره أو أكثر.

و كيف كان، فلا ينبغي التأمل في نفاسيه الدم المتعقب للأول. و قد نسبه إلى علمائنا في المنتهى و التذكرة، و في الجواهر أنه لم يعثر على مخالف فيه. و أن كان في كفايه ذلك في الاجماع الحجة منع بعد ما سبق من الناصريات من عدم العثور على نص فيه لأصحابنا، و ما في السرائر، حيث قال بعد تحقيق وجه المسألة بتمامها: «فليحظ ذلك و يحقق فقد شاهدت جماعه ممن عاصرت من أصحابنا لا- يحقق القول في ذلك». لعدم كشف الإجماع عن الحكم الشرعي في المسائل المستحدثة التحرير و التي يبتنى الحكم فيها على النظر، فالعمده في الدليل صدق النفاس عرفا، فيشملة إطلاق أدله التحديد المتقدمه، كما أشير إليه في المبسوط و غيره.

و أما ما في صدر كلام المحقق في المعتبر من التردد فيه، لأنها حامل، و لا حيض و لا نفاس مع حبل. فهو كما ترى، لأن امتناع اجتماع الحيض مع الحبل لو تم - كما هو مختاره قدس سره - فامتناع اجتماع النفاس معه خال عن الدليل، ليخرج به عن الإطلاق.

و عموم التساوي بينهما ممنوع، كما تقدم. و ليس المعيار في النفاس إلقاء الحمل، كى لا يصدق مع إلقاء بعضه، بل الولاده- الصادقة في الفرض - كما يشهد به الرجوع للغه و العرف، و إطلاق بعض نصوص التحديد و غيرها، حيث تضمن الولاده و الوضع «١».

و بذلك يظهر الفرق بين النفاس و العده، حيث قيل بعدم خروجها عن العده بوضع الأول فإن المعيار في الخروج عنها وضع الحمل غير الصادق به، دون الولاده.

فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر، كما عن بعض العامه.

غايه الأمر أنه لا يجتمع النفاس بالولد مع الحبل به بناء على ما سبق - في وجه ابتداء العدّ من إكمال الولاده - من عدم صدق النفاس عرفا إلا بعد انفصال الولد.

و هو أجنبي عن محل الكلام.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣، ٤، ٩ و باب: ٤ منها حديث: ١، ٣.

هذا، و لو فرض عدم صدق النفاس به أمكن استفاده إجراء حكمه مما تقدم فى وجه جريانه بخروج بعض الولد و أن لم ينفصل مما صرح فيه بترك الصلاه بخروج بعضه أو بالولاده، لدخوله فى إطلاقه أو فهمه منه بالأولويه العرفيه. فتأمل جيداً.

و أما نفاسيه الدم المتعقب للثانى إذا لم يتجاوز أكثر النفاس من ولادته فقد قطع به فى المنتهى، بنحو يظهر فى عدم الخلاف فيه، و هو داخل فى معقد إجماع التذكرة و نفى العثور على الخلاف فى الجواهر، و إن عرفت الإشكال فى حجيه ذلك.

و لا إشكال فيه مع فصل أقل الطهر بين الدميين، حيث لا أشكال فى صدق النفاس به. و أما مع عدم الفصل به فقد يشكل بأنه إن بنى على وحده النفاس لزم زيادته على الحدّ، و إن بنى على تعدده فلا بد من الفصل بأقل الطهر، لأن النفاس كالحيض عندهم فى الأحكام، كما فى الجواهر. قال: «و خصوصاً فى ذلك، كما يشعر به حكمهم بعدم حيضيه الدم السابق على الولاده بدون تخلل أقل الطهر ... و كذا اللاحق بعد انتهاء مده النفاس ...»

و لا يخفى أن مقتضى هذا الوجه - لو تم - عدم نفاسيه الثانى شرعاً و إن كان نفاساً عرفياً، لعدم الإشكال فى أن امتناع الزيادة على الحد إنما تقتضى خروج الآخر عن الحد دون الأول بعد فرض صدق العنوان عليه، و كذا اعتبار فصل أقل الطهر، كما يشهد به ملاحظه كلماتهم فى الحيض. و قد تقدم منا توضيحه فى الفصل الخامس فى الدم المتقطع من مباحث الحيض.

اللهم إلا - أن يقال: ما تقدم مختص بالحيض، لاختصاص دليله به، و هو بعض النصوص و قاعده الإمكان، التى كان ظاهر بعض أدلتها ذلك، دون النفاس الذى كان مقتضى إطلاق أدلته التنفس بعد الولاده، حيث لا يفرق فى تطبيقها بين الولادتين، و بعد تعارض التطبيقين يكون المرجع الأصل المقتضى لعدم نفاسيه كلا الدميين، لو لا ظهور المفروغيه عن الحكم بالنفاس فى الجملة فى الفرض، فيعمل على مقتضى العلم الإجمالى فى كل منهما، إلا أن يتداخل النفاسان فى بعض الوقت - كما لو كان مجموعهما

خمسه عشر يوما- حيث يعلم بتنفس المرأه فى وقت التداخل- كالخمسه المتوسطه- فيستصحب فيما بعده، كما يستصحب عدمه فيما قبله، و لا يكون العلم الإجمالى منجزا.

فتأمل. بل قد يدعى القطع بنفاسيه الثانى مطلقا، فيتعين البناء على عدم نفاسيه الأول كذلك، للوجه المتقدم من امتناع تجاوز النفاس الواحد عشره و لزوم الفصل بين النفاسين بأقل الطهر.

إلا أن يقال: مقتضى إلحاق النفاس بالحيض- الذى هو مبنى هذا الوجه- هو البناء على نفاسيه الأول، دون الزائد على الحد من الثانى، كما أفتى به أولا فى محكى كشف الغطاء، و إن قوى بعد ذلك ما عليه الأصحاب من كونه نفاسا مستقلا. فلاحظ.

و كيف كان، فيندفع الوجه المتقدم بأنه إن كان المعيار فى النفاس على وضع الحمل بتمامه يتعين البناء على وحده النفاس فى المقام، و أن مبدأ العدّ الولاده الثانیه.

و ترتيب أحكام النفاس على الأولى يبتنى على الإلحاق، نظير ترتيبها على الدم بخروج أول جزء من الولد، كما تقدم، فلا ينافى التحديد.

و إن كان المعيار فيه على الولاده- كما هو الظاهر، على ما سبق- فاللازم البناء على تعدد النفاس و إن اتصل الدم، لأن وحده الأمر الاستمرارى المقومه لفرديته إنما تكون بعدم انقطاعه إذا لم تكن هناك جهه أخرى صالحه لاعتبار وحدته و فرديته.

فالطواف مثلا و إن كان أمرا استمراريا إلا أنه لما كان تشريعه سبعة أشواط، فوحدته شرعا إنما تكون بإكمال السبعه و لو مع تخلل الفصل بين أجزائه، كما أن الأربعة عشر شوطا طوفان و إن اتصلت، كما تقدم عند الكلام فى اعتبار التوالى فى أقل الحيض. و فى المقام حيث فرض تبعيه النفاسيه شرعا و عرفا للولاده تعين تعدده بتعددتها و لو مع الاتصال. و لا دليل على لزوم الفصل بين النفاسين بطهر، بل إطلاق الأدله ينفيه، كما أشار إليه فى كشف اللثام.

و أما ما تضمن أن أقل الطهر عشره. فهو- مع اختصاصه بما بين الحيضتين، كما

تقدم عند الكلام فى النقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد- إنما يقتضى عدم نقص الطهر فى فرض ثبوته عن العشره، لا لزوم الفصل بين النفاسين بعشره بحيث يمتنع اتصالهما.

و إلحاق النفاس بالحيض فى ذلك للإجماع على اشتراكهما فى الأحكام. كما ترى، لا- مجال له مع كون المعروف بين الأصحاب فى المقام عدم اعتبار الفصل بين النفاسين، وإن لم يبلغ مرتبه الإجماع الحجج، كما تقدم.

و إنما يتجه ذلك لو كان الاشتراك مقتضى عموم دليل لفظى، حيث يتعين الاقتصار فى الخروج عنه على مورد قيام الحجج من إجماع أو غيره، و قد سبق فى الوجه الثالث للاستدلال على تحديد أكثر النفاس بعشره عدم ثبوت العموم المذكور.

بل لو فرض ثبوته أشكال عمومه للمقام، لأن امتناع اتصال الحيضتين ليس مقتضى دليل شرعى، بل غاية الأمر أن المستفاد مما دل على تحديد الحيض بالعشره امتناع حيضيه ما زاد عليها متصلاً، لعدم المنشأ لتعدد الحيض مع الاتصال، فهى عرفاً حيضه واحده تمنع منها أدله التحديد، لا حيضتان قام الدليل على امتناع اتصالهما.

أما النفاس فحيث فرض تعدده بتعدد الولاده فامتناع الاتصال فيه يحتاج إلى دليل، و هو مفقود فيه و فى الحيض.

و منه يظهر أن ما تضمن أن أقل الطهر عشره- لو شمل ما بين النفاسين- لا يمنع من فصل النقاء الذى لا يبلغ العشره بين النفاسين إذا لم يتجاوز مع دم النفاس الأول أو الثانى العشره، كما لو رأت الدم بعد ولاده الأول خمسه أيام، ثم نقت خمسه أخرى، ثم ولدت الثانى و رأت الدم معه، او رأت الدم بعد ولاده الأول عشره أيام، ثم نقت خمسه ثم ولدت الثانى و رأت الدم معه خمسه أيام. غاية الأمر أنه يمنع من كون النقاء المذكور طهراً، فيلزم البناء على نفاسيته إلحاقاً بالنفاس الأول أو الثانى، كالتقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الواحد عندهم. بل ربما يلتزم بذلك أيضاً لو أمكن إلحاقه بكل من النفاسين على نحو التبعض لتعذر إلحاقه بخصوص أحدهما، كما لو كان سته

أيام بين نفاسين كل منهما سبعة أيام. و استبعاد ذلك ليس بأولى من استبعاد شمول دليل تحديد الطهر لما يكون بين النفاسين.

نعم، لو امتنع إلحاقه بالنفاسين مطلقا و لو بنحو التبويض - كما لو كان فى الفرض ثمانية أيام- اتجه البناء على العكس، و إتمام الطهر من أحد النفاسين، و العمل بمقتضى العلم الإجمالى فى المقدار الصالح للتميم من كل منهما، أو إتمامه من خصوص الثانى منهما، عملا بالاستصحاب. فتأمل.

و دعوى: لزوم رفع اليد عن العموم المذكور فى المقام، للإجماع على ترتيب أحكام النفاس فى كل من الدميين، المستلزم لعدم اعتبار كون الفاصل بينهما أقل الطهر. مدفوعه بما سبق من عدم ثبوت الإجماع الحجج فى المقام. و لا سيما مع أن ظاهر كلام الأ-كثرفرض الصورة الغالبة، و هى صورة استمرار الدم و تداخل النفاسين من دون فصل بينهما، التى عرفت قصور العموم عن إثبات لزوم الفصل فيها بين النفاسين، و لم يذكر صورة الفصل بين الولادتين بأكثر من عشرة إلا بعض المتأخرين، تبعا لما سبق من المعتبر، و هو لا يكفى فى انعقاد الإجماع قطعاً.

و مثله ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه من معارضه العموم المذكور بعموم ما تضمن تبعيه النفاس للولاده و عموم ما دل على الرجوع للعادة، و عموم ما تضمن عدم زياده النفاس على العشرة. قال قدس سرّه: «فإذا فرضنا أنها رأت الدم عقيب الأول، فانقطع على مقدار عاداتها، كالتسعة، ثم رأت البياض فى التسعة، ثم ولدت الثانى و رأت الدم، فإما أن يرفع اليد عن عموم تحيض النفساء مقدار عاداتها فنخصصها بمن لم تر بعده قبل أقل الطهر نفاسا آخر، و إما أن يرفع اليد عن عموم جعل أكثر النفاس عشرة، فيقال: ان نفاسها نفاس واحد و هو عشرون مثلا، أو يقال بأن دم الولاده الثانى ليس بنفاس، و إما أن يقال بأن عموم أدله الطهر مخصصه بما عدا ما بين النفاسين. و من الظاهر عند المتأمل المنصف أولويه التخصيص فى العموم الأخير».

وجه الإشكال فيه: ما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سرّه من أن عموم أقل الطهر

عشره، و عموم أكثر النفاس عشره، يتضمنان التحديد الواقعي، و عموم: تبعيه النفاس للولاده، و عموم الرجوع للعادة، يتضمنان طريقيهما لإحراز النفاس في مورد الشبهه الموضوعيه، نظير قاعده الإمكان و حجيه العاده في الحيض. و اللازم تقديم عموم التحديد الواقعي لحكومته عرفا على عموم حجيه الطريق في المقام الظاهر، لرافعيته لموضوعه، و هو الإمكان و الشك، حيث يعلم بسبب التحديد الواقعي بكذب الطريق. و لذا لا- الإشكال في تقديم عموم تحديد الطهر على عموم الرجوع للعادة في الحيض، و تقديم عموم تحديد الحيض على عموم حجيه الصفات فيه.

هذا كله بناء على عموم تحديد أقل الطهر بعشره لما بين النفاسين. لكن أشرنا آنفا إلى اختصاصه بما بين الحيضتين، فلا موجب لرفع اليد عن العمومات الأخر.

و يتجه ما ذكره الأصحاب، و إن لم يبلغ مرتبه الإجماع الحجه. فلاحظ، و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

بقي في المقام أمران:

الأول: الكلام في الفرق بين القول بوحده النفاس و بتعدده في التوأمين

ذكر في الروض و الحدائق و محكى الذخير و حاشيه الروضه أنه يظهر الفرق بين القول بوحده النفاس و القول بتعدده في النقاء المتخلل بين دمى الولادتين إذا لم يفصل بين الولادتين عشره أيام أو مقدار العاده، كما لو ولدت الأول فرأت الدم أربعة أيام، ثم نقت يوما أو يومين، ثم ولدت الثاني فرأت الدم و استمر بها. فإن قيل بوحده النفاس و بدئه بولاده الأول كان النقاء المذكور نفاسا، و إن قيل بتعدده كان طهرا.

لكنه مبني.. أولا: على ما سبق منهم من نفاسيه النقاء المتخلل بين أجزاء نفاس واحد دون المتخلل بين نفاسين، و قد سبق المنع من نفاسيتهما معا.

و ثانيا: على اختصاص ما تراه بعد الولاده الثانيه بالنفاس الثاني، و عدم تداخل النفاسين فيما يتمم عشره أو مقدار العاده للأول من الثاني، و هو- مع مخالفته لما اعترف به بعض من تقدم كالمحقق الخوانساري في محكى حاشيه الروضه من تداخل

النفاسين - مخالف لإطلاق أدله التحديد، بناء على شمولها للدم المتقطع الذى هو مبنى نفاسيه الدم الثانى فى النفاس الواحد الذى يتوقف على نفاسيه النقاء المتخلل عندهم.

ولا- يهيم مع ذلك دعوى: أن الدم المتأخر منسوب عرفا للولاده الثانیه. على أنها غير ظاهره، لعدم كفايه ذلك فى الخروج عن إطلاق الأدله.

و أما دعوى اختصاص ما دل على امتناع تخلل النقاء بين أجزاء نفاس واحد بما إذا كان كلا الدميين منسوب لولاده واحده، دون المقام، حيث ينسب الثانى للولادتين معا. فيدفعها- مضافا إلى الانتقاض بالنقاء المتخلل بين أجزاء النفاس الثانى، كما لو استمر الدم بعد ولاده الثانى فى الفرض المتقدم ثلاثه أيام ثم نقت ثلاثه أيام ثم رأت الدم يومين - أن ذلك مخالف لإطلاق أن أقل الظهر عشره الذى هو الدليل عندهم فى المقام على نفاسيه النقاء المتخلل بين أجزاء نفاس واحد، حيث يلزم الاقتصار فى الخروج عنه على المتيقن، و غايته ما بين النفاسين غير المتداخلين، دون ما إذا كان فى ضمن نفاس واحد و أن كان بعضه متداخلا مع نفاس آخر.

نعم، لو كانت نفاسيه الدم الثانى فى النفاس الواحد المتقطع مستفاده من أدله ليه لا إطلاق لها اتجه الاقتصار فيها على المتيقن، و هو صوره عدم تجدد سبب نفاس آخر، فلا يحرز أن النقاء المفروض متخلل بين دمى نفاس واحد.

الثانى: لو ألت الولد الواحد قطعاً متفرقه

فعن الموجز و كشف الالتباس و غايه المرام القطع بأن حاله حال التوأمين. فإن كان المراد أن حاله حالهما فى تعدد النفاس - كما هو ظاهر كشف اللثام و احتمله فى محكى الذكرى - فهو لا يخلو عن إشكال، بل منع، لعدم صدق الولاده إلا بصدق الولد عرفا على المولود، و هو لا يكون إلا بإتمام القطع المتعاقبه، إذ كل منها بعض الولد لإتمامه، فلا يصدق بإلقائه الولاده التى هى مبدأ العدّ فى مده النفاس على ما سبق. و لا وجه لما فى الحدائق من إمكان الاستناد للعمومات المتقدمه فى البناء على تعدد النفاس بتعدد الولاده. و لعله لذا تنظر فى الدروس فى تعدد الولاده.

و إن كان المراد ترتيب آثار النفاس على الدم المقارن لأول جزء لأنه من ماهية دم النفاس، و إن لم يكن له عدّ مستقل به- كما هو المتيقن مما عن نهايه الأحكام من أنه لو سقط عضو من الولد و تخلف الباقي و رأت الدم فهو نفاس- فهو المستفاد مما تضمن ترتب أحكام النفاس بظهور أول جزء من الولد، فانه لو فرض انصرافه إلى صورته الاتصال فخصوصيته ملغيه عرفا، حيث يستفاد منه عرفا أن المعيار في ترتب الحكم على الدم الشروع في الولاده.

خلافًا لما في الجواهر من الفرق بين الاتصال و التقطع. كما لا وجه مع ذلك لتوقف ترتب أحكام النفاس عليه على كونه نفاسا مستقلا، كما يظهر من شيخنا الأعظم قدّس سرّه. و لا لما يظهر منه أيضا من التنافي بين كونه نفاسا و كون مبدأ العدّ تمام الولاده. بل مقتضى النظر في جميع الأدله البناء عليهما معا.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من عدم استبعاد كون مبدأ العشره سقوط معظم الأجزاء التي تصدق معه الولاده و إن بقي بعض الأجزاء، كما لو ولدت الحمل متصلا و بقي منه بعض أصابعه أو نحوه مما لا تتوقف الولاده على إلقائه. فهو لا يخلو عن إشكال، للفرق عرفا بين ولاده الناقص متصلا و تدرج الأجزاء المتقطعه في الإلقاء بالمقدار الذي يصدق بمجموعه الولد الناقص، لأن اتصال الناقص- و لو بمقدار عضو كاليد- موجب للاعتداد به عرفا، بحيث يصدق عليه الولد و على وضعه الولاده، بخلاف ما لو تقطع، لأن النظر يكون للأجزاء التي لا يصدق بوضع كل منها الولاده، إلا بلحاظ تماميتها.

على أن البناء في كلتا الصورتين على عدم ترتيب أحكام دم النفاس على ما يقارن وضع الجزء الأخير لو كان بعد مضي أكثر النفاس على وضع ما يصدق به الولد الناقص بعيد عن المرتكزات جدا. و لا سيما بعد النظر إلى ما تضمن بدء ترتبها بظهور أول جزء من الولد، حيث قد يستفاد من ذلك أن الدم المقارن لأي جزء من الولد محكوم بالنفاس و واجد لحقيقته لإلغاء خصوصيه التقدم و التأخر عرفا.

نعم، يبقى الإشكال فى مده الاستمرار على ذلك بعد فرض كون مبدأ العدّ الولاده التى تصدق قبله بوضع المقدار المعتمد به من الولد. و من هنا قد يجعل له عدّ مستقل، لا لكونه ولاده بل لدعوى إلغاء خصوصيه الولاده فى العدّ عرفا، و فهم أن المعيار مطلق عمليه الوضع و لو للقطعه. و إليه قد يرجع ما سبق منهم من دعوى تعدد الولاده فى المقام. لكنه لا يخلو عن إشكال. و الأقرب الاقتصار على ما يرى من سنخ دم النفاس عرفا. فتأمل.

و مما ذكرنا يظهر حال ما ذكره الفقيه الهمداني قدّس سرّه من أن الأقرب تعدد النفاس إذا كان خروج كل قطعه بمنزله ولاده مستأنفه عرفا، و إلا فالمجموع نفاس واحد ابتداءه من أول ظهور الجزء الأول، و منه يبدأ العد، لا من وضع الجزء الأخير، حيث لا وجه له مع وحده النفاس عرفا، بل عقلا.

إذ فيه.. أولاً: أن المعيار فى اختلاف الفرضين غير ظاهر، لعدم صدق الولاده إلا بوضع الولد غير الحاصل بوضع الجزء إلا أن يكون بنحو يصدق عليه الولد الناقص، و لا يمكن فرضه فى أكثر من قطعه واحده.

و دعوى: أن وضع القطع المتعدده إن كان بمخاض واحد فمجموعه ولاده واحده، و إن كان مع اختصاص كل منها بمخاض لزم تعدد الولادات بعدد القطع.

ممنوعه لا يساعد عليها العرف، بل المعيار عندهم فى صدق الولاده ما ذكرنا. إلا أن يرجع إلى ما سبق احتمالاه من أن الموضوع أعم من الولاده. فتأمل.

و ثانياً: أن لازم ما ذكره فى الفرض الثانى عدم ترتب حكم النفاس على الدم المصاحب لوضع القطعه الأخيره إذا كان بعد مضى أكثر النفاس على ظهور أول جزء من الولد، و هو بعيد جدا كما سبق.

و ثالثاً: أن وحده الولاده و النفاس لا تنافى كون مبدأ النفاس ظهور أول قطعه، و مبدأ العدّ إكمال الولاده بوضع آخر قطعه، كما يظهر مما سبق، و عليه العمل.

العشره و انقطع عليها فذلك الدم نفاسها (١).

(١) كما في السرائر و المعتبر و الشرائع و التذكرة و المنتهى و القواعد و الإرشاد و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و كشف اللثام و محكى الجامع و غيرها، و يستفاد ممن ذكر الفرع الآتى، و يظهر من غير واحد المفروغيه عنه فى الجملة.

قال فى المدارك: «و اعلم أن هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب. و هو محل إشكال، لعدم العلم باستناد هذا الدم إلى الولاده، و عدم ثبوت الإضافه إليها عرفاً».

و قد استدل له فى كلام غير واحد بأنه دم بعد الولاده، فيكون نفاساً، و لكنه كما ترى، لعدم الدليل على تحديد النفاس بذلك، بل المتيقن منه الدم المستند للولاده، بل الظاهر اختصاصه به عرفاً. و ترتيب أثره على كل دم متصل بالولاده إنما هو لإحراز ذلك فيه بالأصل المشار إليه فى أول هذا الفصل. فراجع.

و مثله ما تضمن تحديد النفاس بالعاشره، لما سبق من عدم ثبوت ذلك فى نص معتبر، لينظر فى لسانه، غايه الأمر أنه قد يستفاد مما تضمن الرجوع للعادة العددية تبعاً، بأن يفهم منه مساواه النفاس للحيض فى الحد ثبوتاً مع تساويهما فى الرجوع للعادة ظاهراً، و من الظاهر أن تحديد الحيض بالعادة العددية و بالعاشره لا يرجع إلى بيان زمان إمكان الحيض و لزوم الحكم به، بل إلى بيان مقداره- كما هو الحال فى تحديد النفاس بالعاشره فى بعض النصوص غير المعتبره- و إنما يستفاد إحرازه و وقته من طرق أخرى كالعاده الوقتيه و التمييز و قاعده الإمكان، و لا موضوع للعاده الوقتيه فى النفاس، كما لا إشكال فى عدم حجيه التمييز فيه.

و أما قاعده الإمكان فلا- دليل على الرجوع إليها فيه بعد اختصاص أدلتها بالحيض، و كونه فيه ارتكازيه دون النفاس، لتوقف العرف عن البناء على النفاسيه مع انفصال الدم عن الولاده بنحو معتد به.

نعم، لو ثبت عموم مساواه النفاس للحيض فى الأحكام كان دليلاً على جريان

القاعده المذكوره فيه. لكن سبق عدم ثبوته، و إن جرى عليه الأصحاب فى غير مورد، و منها المقام. على أنه لو ثبت كان مقتضاه البناء على نفاسيه الدم و إن كان مبدؤه بعد الولاده بعشره أيام، لما أشرنا إليه من عدم ورود نصوص التحديد بها للتوقيت، مع أنه ليس بناؤهم على ذلك. و كأنه لفهمهم من دليل التحديد بالعشره التوقيت بها، الذى سبق المنع عنه.

نعم، يظهر من نصوص الإرجاع للعاده المفروغيه عن نفاسيه الدم، و المتيقن منه صورته اتصاله بالولاده حقيقه أو عرفا، لأنه المتيقن من نفاسيه الدم الخارج بعدها. و مثلها النصوص المتضمنه أن مبدأ العَدِّ من تمام الولاده، لما سبق - فى حكم النقاء المتخلل بين الدميّن - من أنها وارده لبيان مقدار الجلوس بعد الفراغ عن تحقق مقتضيه، و هو الدم، و لا تشمل صورته انفصال الدم.

و بعبارة أخرى: جميع نصوص العاده وارده لبيان مقدار جلوس النفساء بعد الفراغ عن كونها نفساء، لا بمعنى كونها ذات ولد، بل بمعنى كونها ذات دم نفاس، فلا تنهض بإثبات نفاسيه الدم، بل يلزم الاقتصار فيه على المتيقن، و هو ما يكون متصلا بالولاده، حسبما تقتضيه طبيعه النساء المعهوده للعرف.

و من هنا لا- مجال للبناء على نفاسيه كل دم تراه فى العشره و أن كان فى طرفها، لو لا ظهور مفروغيه الأصحاب عنه التى فى نهوضها بإثباته إشكال، لعدم وضوح شيوع الابتلاء بذلك، ليعد خطؤهم فيه، بل هو من الفروع الفرضيه التى يبتنى كلامهم فيها على النظر و الاجتهاد و النظر فى مفاد الأدله، فمع عدم ظهور صحه اجتهادهم لا تعويل على تسالمهم فى الخروج عن استصحاب عدم النفاس و عموم أحكام الطاهر.

نعم، لو علم باستناد الدم إلى الولاده كان من أفراد النفاس العرفى، و إن لم يتسن للعرف تشخيصه، فيكون مقتضى إطلاق أدله أحكام النفساء ترتبها عليه، كما يكون مقتضى إطلاق أدله التحديد استيفاء الحدّ له - إما بقدر العاده أو العشره - و أن

خرج عن العشره من حين الولاده- كما عن بعض مشايخنا- لما عرفت من ورود أدله التحديد بالعشره و العاده من حين الولاده لبيان المقدار فى فرض وجود دم النفاس، لا التوقيت، فلا تنهض بالمنع عن ترتيب أحكام النفاس عليه فى الفرض، لخروجه عن موضوعها.

بل يجرى ذلك حتى لو انفصل عن الولاده بمقدار العاده أو العشره. لكن العلم باستناد الدم للولاده فى ذلك فرض غير معلوم التحقق فى الخارج.

مع أنه لم يتضح عموم مفهوم النفاس عرفا لكل دم يستند للولاده، كما لم يثبت تحديده بذلك بوجه معتبر، بل يقرب اختصاصه عرفا بالدم الطبيعى للنساء، و هو المتصل بالولاده المعدود عرفا من توابعها و آثارها.

كما لم يتضح إطلاق أدله التحديد بنحو يشمل المنفصل- لو فرض عموم مفهوم النفاس- لأن النصوص بين ما هو مختص بالمتصل و ما هو منصرف إليه. و كذا الحال فى إطلاق أحكام النساء لو فرض عموم مفهوم النفاس. لانحصار الدليل على جملة منها بالإجماع على مشاركته النفاس للحيض فى الأحكام الذى لا- يبعد اختصاصه بما يكون فى ضمن العشره، و بالنصوص الظاهره فى فرض رؤيه الدم فيها متصلا بالولاده.

و دعوى: إلغاء خصوصيه مواردنا، لارتكاز تبعيه الحكم للنفاس و أنه موضوع الحدث من دون خصوصيه لوقته. ممنوعه، إذ لا مجال لاستبعاد اختلاف حكم النفاس باختلاف ذلك. و لا سيما مع احتمال رجوع التحديد بالعاده أو العشره أو غيرهما لحكم النفاس شرعا، لا لموضوعه واقعا، كما يناسبه التعرض فى الأسئلة و الأجوبه للعمل، و ليس كالتحديد فى الحيض بلسان تحديد الموضوع الواقعى، إذ لو تم ذلك رجع إلى عدم ترتب الأحكام على النفاس فى بعض حالاته، فكيف يمكن مع ذلك فهم عدم خصوصيه موارد الأدله المتقدمه؟! و لو فرض الإطلاق فى نصوص بعض الأحكام لم يبعد انصرافه للنساء المعهوده ذات الأحكام الخاصه التى كان المتيقن منها من اتصل

دمها بالولادة. و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. و هو سهل بعد ما ذكرناه أولا من عدم العلم باستناد الدم للولادة في الفرض، و عدم ظهور عموم نفاسيه ما يستند إليها. فلاحظ.

هذا، و بناء على ما عليه الأصحاب من نفاسيه الدم المنفصل عن الولادة فقد وقع في كلماتهم إطلاق نفاسيه العاشر أو ما يرى في العشرة. و لا إشكال فيه عندهم تقريبا لو كانت وظيفه المرأة الرجوع للعشرة، إما لأن عاداتها عشرة، أو للبناء على ذلك حتى فيمن عاداتها دون العشرة مطلقا أو إذا لم يتجاوز دمها العشرة- على ما يأتي الكلام فيه في بعض المسائل الآتية- أو لكونها مضطربه أو مبتدأه.

و أما لو كانت وظيفتها الرجوع للعاده التي هي دون العشرة فقد يشكل التنفس بما يرى بعد العاده قبل العشرة. قال في محكي الذكري: «و على اعتبار العاده ينبغي أن يكون ما صار فيها نفاسا دون ما زاد عليها. و يحتمل اعتبار العشرة إذا لم يتجاوز، كما لو انقطع دم المعتاده على العشرة. أما مع التجاوز فالرجوع إلى العاده قوي».

و في جامع المقاصد: «و التحقيق أن يقال: على اعتبار العاده إنما يكون العاشر نفاسا إذا لم يتجاوز الدم العاشر، أو كانت مبتدأه أو مضطربه أو ذات عاده هي عشرة، لمصادفته جزءا من العاده. و كذا لو كانت أقل و صادف الدم جزءا منها، إلا أن ذلك الجزء هو النفاس خاصه مع التجاوز» و قريب منه في الروض و الروضه و المسالك و المدارك و غيرها.

بل استشكل في الرياض في نفاسيه ما يرى بعد العاده حتى إذا لم يتجاوز العشرة. قال: «للشك في صدق دم الولادة عليه، مع كون وظيفتها الرجوع إلى أيام العاده التي لم تر فيها شيئا بالمره». و يدفعه ما أشار إليه في الجواهر من عدم الأمر لها بالرجوع للعاده في هذا الحال، لما هو المعروف بينهم من تحيض ذات العاده بتمام العشرة إذا لم يتجاوزها الدم، و ألحق به هو قدس سرّه تبعا لهم النفاس في ذلك، و لم يحكموا بالاقتصار على العاده إلا مع تجاوز الدم العشرة.

هذا، وقد أصر سيدنا المصنف قدس سره على نفاسيه ما فى العشره مطلقا و لو بعد العاده، و دفع ما سبق منهم بأن ما تضمن اقتصار النفساء على عاداتها مختص بما إذا رأت الدم فى العاده، أما مع عدم رؤيته إلا بعدها مع تجاوزه العشره فنصوص العاده قاصره عنه، و يتعين البناء على نفاسيته لقاعده الإمكان التى عليها المعول فى هذه المسائل.

و بملاحظه مجموع ما ذكره يتضح ابتناء كلامه على التفكيك بين التحديد بالعاده العديده و التحديد بالعشره، و أن مرجع الأول بيان المقدار من دون نظر للتوقيت، و جعل المبدأ فى بعض نصوصه الولاده أو انصراف جميع نصوصه لذلك، إنما هو لفرض وجود الدم حينئذ، لا لبيان وقت التنفس لذات العاده، فلا ينافى تأخر تنفسها بالقدر المذكور أو بغيره مع تأخر الدم، لقاعده الإمكان، أما الثانى فمرجهه إلى التوقيت، بالعشره من حين الولاده، فيمنع من تأخر التنفس عن ذلك و لو مع تأخر الدم، و يكون واردا على قاعده الإمكان.

و لذا ذكر أنه لو أمكن الجمع بين الأمرين فى الدم المنفصل عن الولاده تعين، فلو كانت عاداتها أربعه أيام فرأت الدم فى ثالث الولاده كان نفاسها إلى سادس الولاده، أو رأتها فى سادسها كان نفاسها إلى تاسعها.

أما لو تعذر الجمع بين الأمرين كما لو رأتها فى الفرض فى ثامن الولاده، أو كانت عاداتها سبعة فرأت الدم فى سادس الولاده، فحيث لا مجال لرفع اليد عن التوقيت بالعشره يدور الأمر بين تخصيص عموم التنفس بقدر العاده بغير الأيام الخارجه عن العشره، فتتبع العاده فى الفرضين، و تتنفس فيهما إلى العشره من الولاده بثلاثه فى الأول و خمس فى الثانى، و بين قصره على صورته استيعاب العشره للعاده، فيخرج الفرضان المتقدمان و نحوهما عن عموم التحيض بالعاده رأسا، و يكون المرجع فى التنفس بالدم الحاصل فى ضمن العشره قاعده الإمكان لا غير.

لكن يشكل ما ذكره قدس سره - مضافا إلى ما سبق من عدم الدليل على جريان قاعده الإمكان فى النفاس - بما أشرنا إليه آنفا من أن التحديد بالعشره واقعا مستفاد

تبعاً من نصوص التحديد بالعاده ظاهراً لذات العاده، فإن بنى على رجوع التحديد فى النصوص للتوقيت و بيان أمد النفاس من حين الولاده، فكما تدل على أن النفاس لا يتجاوز واقعا العشره من حين الولاده، لا حدوثاً و لا استمراراً، كذلك تدل على أنه لا يتجاوز ظاهراً لذات العاده مقدار العاده من حين الولاده، فتكون العاده لصاحبته حاكمه على قاعده الإمكان حكومه الأماره على الأصل.

و إن بنى على رجوع التحديد لبيان المقدار دون التوقيت، فهو لا- يصلح للتوقيت من حين الولاده لا- بقدر العاده ظاهراً و لا بالعشره واقعا- كما تقدم أنه الظاهر- بل المرجع فى الوقت قاعده الإمكان- المفروض جريانها فى النفاس عندهم- و حينئذ كما يمكن فى ذات العاده التنفس بالدم المرئى بعدها فى ضمن العشره، يمكنها التنفس به بعدها، سواء حدث بعدها أم فيها و استمر بعدها فلو كانت عاداتها سته ايام تنفست بها سواء رأت الدم فى سادس الولاده أم فى الثانى عشر و استمر، كما يمكن لغير ذات العاده التنفس بالعشره سواء رأتها فى العشره أم بعدها إذا استمر، كما سبق منا عند الكلام فى الدم المنفصل.

و لا مجال للتفكيك بين التحديد بالعاده و التحديد بالعشره فى كون الأول للتقدير و الثانى للتوقيت مع وحده لسان دليلهما.

و أشكل من ذلك ما ذكره السيد الطباطبائى قدس سرّه فى العروه الوثقى من أن ذات العاده لا تنفس بالدم المتجاوز عن العشره من حين الولاده إذا رأتها بعد مضى قدر عاداتها، أما إذا رأتها قبل ذلك تنفست بقدر عاداتها منه إن أمكن، كما لو كانت عاداتها سبعة ايام و رأتها فى ثانى الولاده، فإنها تنفس إلى الثامن، و إن لم يمكن تنفست بما دون عاداتها من دون أن تتجاوز العشره من حين الولاده، كما لو رأتها فى الفرض فى الخامس من الولاده، فإنها تنفس سته ايام.

إذ فيه: أن التحديد بالعاده إن كان للتوقيت لزم عدم الاستمرار فى التنفس بعد مضى قدرها من حين الولاده، و لا تتم مقدار العاده و إن أمكن قبل مضى العشره. و إن

كان لبيان المقدار، فإن بنى على جريان قاعده الإمكان فى النفس لزم التنفس بالدم و إن كان مبدؤه بعد مضى قدر العاده من حين الولاده، و إن بنى على عدم جريانها فيه لزم عدم التنفس بالدم المنفصل مطلقا و إن كان مبدؤه قبل مضى مقدار العاده من حين الولاده، خصوصا إذا تعذر تميم مقدار العاده من حين العشره. فتأمل جيدا.

و لعله لذا قد يظهر من الجواهر البناء على أن التحديد مع لبيان المقدار دون التوقيت، و أن جعل مبدأ الحساب الولاده فى بعض النصوص لفرض وجود الدم حينها. و لذا مال إلى أنها لو رآته بعد العاده فى ضمن العشره و استمر كان لها التنفس بقدر عادتها إلى ما بعد العشره.

نعم، لو رآته بعد العشره فلا نفاس لها، للفرق بينهما بالإجماع، أو بجريان استصحاب النفس فى الأول و عدمه فى الثانى. و هو و إن كان أقرب إلى مفاد النصوص مما ذكره سيدنا المصنف قدس سره إلا أنه يشكل أيضا بأنه لا مجال للفرق بين الفرضين بالإجماع، لظهور كلمات الأصحاب فى عدم الفرق فى نفي نفاسيه ما بعد العشره بين الحدوث و الاستمرار فكما لا يكون الدم الحادث بعدها نفاسا لا يستمر النفس باستمرار الدم الحادث فيها و تجاوزه لها.

فإن بنى على تماميته لزم البناء على نفي النفاسيه فى المورد، و إن لم ينهض بالحجيه - كما هو الظاهر، و يتضح وجهه مما تقدم - فإن بنى على جريان قاعده الإمكان فى النفس لزم البناء على النفاسيه فى المورد، و الخروج بها عن استصحاب عدم النفس فى الثانى، و إن بنى على عدم جريانها - كما سبق - فحيث كان الدم المنفصل عن الولاده خارجا عن مورد نصوص التحديد الظاهره فى مجرد بيان المقدار دون التوقيت - كما تقدم - يتعين الرجوع فيه لاستصحاب عدم النفس، من دون فرق بين الفروض المتقدمه، كما تقدم.

نعم، بناء على ما فهمه الأصحاب من ورود النصوص للتوقيت يتجه نفاسيه ما يرى فى العاده، دون غيره فى حق من ترجع لعادتها، كما تقدم من جماعه. فتأمل

و إذا رأته حين الولادة ثم انقطع ثم رأته قبل العشره و انقطع عليها (١) فالدمان و النقاء بينهما كلها نفاس واحد (٢). و أن كان الأحوط استحبابا في النقاء الجمع بين عمل الطاهره و النفساء.

(مسألة ٤٢): الدم الخارج قبل ظهور الولد ليس بنفاس (٣)،

جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

إذا رأته حين الولادة ثم انقطع ثم رأته قبل العشره و انقطع عليها

(١) أما لو لم ينقطع عليها فسيأتى الكلام فيه.

(٢) لا إشكال في نفاسيه المتصل بالولاده، لأنه المتيقن من أدله التنفس، كما تقدم. و أما النقاء المتخلل بالكلام في نفاسيته بعد فرض نفاسيه الدم الثاني قد تقدم قبيل الكلام في حكم التوأمين، و تقدم هناك التعرض لمن صرح بالحكم المذكور في المتن. و أما الدم الثاني فنفاسيته تبتنى على ما تقدم في الفرع السابق، لأنهما من باب واحد.

و منه يظهر أنه لو لم ينقطع على العشره جرى فيه ما تقدم هناك، كما في الجواهر.

و لذا صرح في جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه بعدم نفاسيته إذا كان بعد مضي مقدار العاده، و إلا فالنفاس منه ما يكون في العاده لا غير. و كان على سيدنا المصنف قدس سره الحكم بنفاسيته مطلقا، لقاعده الإمكان بعد اختصاص نصوص الرجوع للعاده بصوره وجود الدم فيها، فيخرج الفرض عنها. و لا أقل من البناء على ذلك إذا كان مقتضى العاده العديده بالنحو الذي يناسبها، فلو كانت عاده المرأه سبعة أيام فانقطع في ثانی الولاده و عاد في سادسها و تجاوز العشره، فيبنى على نفاسيه الثاني إلى السابع.

نعم، لو كان انقطاع الأول بعد مضي مقدار العاده اتجه عدم نفاسيه الثاني، كما لو استمر بعد العاده.

مسألة ٤٢: الدم الخارج قبل ظهور الولد ليس بنفاس

(٣) إجماعا، كما في التذكرة و المنتهى و المختلف و المدارك و محكي حاشيه

فإن كان متصلاً بالولادة (١) و علم أنه حيض و كان (٢) بشرائطه جرى عليه حكمه (٣)

الإرشاد، كما نفى الخلاف فيه في الخلاف و جامع المقاصد و محكى كشف الرموز و التنقيح و شرحى الجعفرية و غيرها. و يقتضيه قوله عليه السلام في موثقى عمار فيمن يصيبها الطلق فترى الصفره أو الدم: «تصلى ما لم تلد» (١)، و فى موثق السكونى: «إذا رأَت الدم و هى حامل لا تدع الصلاة إلا أن ترى على رأس الولد» (٢)، و نحوه حديث زريق [رزيق] الآتى، و قد تقدمت كلها عند الكلام فى نفاسيه ما يرى حين الشروع فى الولادة.

(١) الظاهر أن مراده الاتصال بالدم المسبب عنها المحكوم بالنفاسيه، سواء كان خروجه عند الشروع فى الولادة بخروج بعض الولد، أم بتمامها، لأن المعيار فى احتمال شرطيه الطهر على تخلله بين الحيض و النفاس، و لا ينفع اتصاله بالولادة لو لم تر حينها الدم، بل تأخر عنها دم النفاس، بل يلحقه ما يأتى فى المنفصل. و منه يظهر أنه مع اتصال الدميين لا بد فى واجديه ما قبل الولادة لشرط الحيض من مضى ثلاثه أيام عليه إلى حين الشروع فى الولادة حيث يحكم بنفاسيه الدم، لا إلى حين الفراغ منها.

(٢) بناء على ما تقدم من إمكان حيض الحامل.

(٣) لإطلاق أدلته. و أما لزوم الفصل بين الحيض و النفاس بطهر عشره فهو غير ثابت، كما لم يثبت لزوم الفصل بها بين النفاسين، على ما سبق فى ولاده التوأمين، لأن المقامين من باب واحد.

و دعوى: استفادته فى المقام مما دل على لزوم الفصل بها بين النفاس و الحيض المتأخر بضميمه عدم الفصل كما فى الروض. ممنوعه، لأن مجرد عدم الفصل لا- ينفع ما لم يرجع إلى الاجماع على القول بعدم الفصل و هو غير ثابت، و لا سيما مع ثبوت الخلاف من بعضهم، كما سيأتى إن شاء الله تعالى، بل صرح فى المنتهى بأن بينهما فرق ما.

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب النفاس حديث: ١، ٣.

(٢) الوسائل باب: ٤ من أبواب النفاس حديث: ٢.

كما لا محذور أيضا في لزوم استمرار جلوس المرأة أكثر من عشرة أيام لو كان مجموع الحيض و النفاس زائدا عليهما، إذ ليس مفاد الأدله إلا عدم زياده كل منهما على العشره، لا عدم زياده مجموعهما لو اتصلا، و لذا أمكن اتصال النفاسين و زياده جلوس المرأة على العشره في النفاس بمقدار الولاده.

كما أن النصوص النافيه لنفاسيه ما يخرج قبل الولاده و لزوم الصلاه المتضمنه معه لا تمنع من ذلك أيضا، لا بتناء موثق السكوني على عدم حيض الحامل، و لا بد من رفع اليد عنه في ذلك، لما تقدم، و ظهور موثقي عمار في دم المخاض المسبب عن الطلق، و لا نظر فيهما للدم الخارج حين المخاض المفروض كونه حيضا.

و أظهر منهما في ذلك حديث زريق [رزيق] عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان رجلا سأله عن امرأه حامله رأته الدم. قال: تدع الصلاه. قلت: فإنها رأته الدم و قد أصابها الطلق فرأته و هي تمخض. قال: تصلى حتى يخرج رأس الصبي ... قلت: جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل و دم المخاض؟ قال: إن الحامل قذفت بدم الحيض، و هذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد، فعند ذلك يصير دم النفاس، فيجب أن تدع في النفاس و الحيض، فأما ما لم يكن حيضا أو نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم» (١).

غايه الأمر أنه ظاهر في أن الأصل في دم الحامل أن يكون حيضا ما لم تكن في حال المخاض فالاصل في دمها أن يكون منه لا من الحيض، و هو لا ينافي ترتب أحكام الحيض عليه لو علم بحيضيته، كما هو مفروض المتن، عملا بعموم أدلتها.

بل مقتضى العمومات المذكوره جريان حكمه و إن كان فاقدا لشرائطه، كما تقدم منا عند الكلام فيما يرى في غير سن الحيض أو فاقدا لحده من أن أدله الشروط المذكوره لما كانت بلسان تحديد الحيض الواقعي فلو فرض الخروج عنها و العلم بحيضيه فاقدها تعين حملها على التحديد الغالبى الذى لا- ينافي ترتب الأحكام على الفاقد للحد، لا على تصرف الشارع في مفهوم الحيض الذى هو موضوع أحكامه،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الحيض حديث: ١٧.

و كذا إذا كان منفصلا عنها بعشره أيام نقاء (١). و إن كان منفصلا عنها بأقل من عشره أيام نقاء و كان بشرائط الحيض (٢)، أو كان متصلا بالولادة و لم يعلم أنه حيض و كان بشرائطه (٣) فالأحوط وجوبا الجمع فيه بين أحكام الحيض و الاستحاضه (٤).

ليخرج فاقد الحدّ عن الحيض شرعا، و لا على تخصيص عموم أحكامه، كى لا تترتب على الفاقد و إن كان حيضا كما هو مختار سيدنا المصنف قدس سرّه. و منه يظهر أنه لو ثبتت شرطيه الفصل بين الحيض و النفاس بعشره، أو عدم زياده مجموعهما متصلين على العشره، لم يمنع من ترتيب أحكام الحيض فى الفرض، لأن دليل الشرطين المذكورين على غرار أدله الشروط المتقدمه لا يمنع من ترتب حكم الحيض على الفاقد لو علم بحيضيته.

(١) بلا إشكال بناء على حيض الحامل. و قد سبق أن المعيار على دم النفاس، لا على نفس الولاده.

(٢) أما لو كان فاقدًا لها فيحكم بعدم ترتب حكم الحيض عليه مع عدم العلم بحيضيته، لعدم جريان قاعده الإمكان فيه بلا إشكال. و أما مع العلم بحيضيته فيبتنى على ما تقدم.

(٣) أما لو كان فاقدًا لها فيحكم بعدم ترتب حكم الحيض، لما سبق من عدم جريان قاعده الإمكان فيه بلا إشكال.

(٤) فى القواعد أنه استحاضه، و قواه فى جامع المقاصد و ظاهر الروض و المسالك و محكى الذكري، حيث ذكر أنه لم يثبت كفايه فصل الولاده عن الطهر، و فى الدروس: «و دم الطلق استحاضه إلا أن يتخلل بينه و بين الولاده عشره». بل فى الخلاف: «الدم الذى يخرج قبل الولاده ليس بحيض عندنا» كما أطلق فى مسأله معاقبه الحيض للنفاس نفى الخلاف فى اعتبار الطهر بين الحيض و النفاس.

لكن يوهنه استدلاله على نفى حيضيه الدم الذى قبل الولاده بالاجماع على عدم حيض الحامل المستئين حملها، حيث يظهر منه ابتناء المسأله على ذلك، كما هو ظاهر المبسوط، و لعله مبنى ما فى الشرائع من كونه طهرا، لأنه ممن يرى عدم حيض الحامل. بل حيث كان مختاره فى الخلاف عدم حيض الحامل تعين اختصاص نفيه الخلاف فى اعتبار الطهر بين الحيض و النفاس بالحيض المتأخر.

هذا، و يظهر من التذكرة التردد فى عدم حيضيه الدم السابق على الولاده، بل قد يظهر من المنتهى و محكى نهايه الأحكام الميل إلى حيضيته و عدم اعتبار فصل أقل الطهر بين الحيض المتقدم و النفاس، كما قواه فى المدارك و محكى الحواشى المنسوبه للشهيد على القواعد و الذخير، و يظهر من بعض عباراتهم و صريح آخر عدم الفرق بين اتصال الدميين و الفصل بينهما بأقل من عشره.

و يظهر وجه البناء على الحيضيه مع اتصال الدميين مما تقدم من عدم الدليل على لزوم الفصل المذكور، بل مقتضى إطلاق أدله أحكامه عدمه. مع أنه لو فرض ورود عموم قاض بلزوم الفصل بين الحيض و النفاس يجرى فيه بعض ما يأتى فى صورته الفصل بأقل من عشره بينهما كما يظهر بالتأمل فيه. و الظاهر أن وجه توقف سيدنا المصنف قدس سرّه فى ذلك مع جزمه به فى صورته العلم بأنه حيض قصور قاعده الإمكان و العاده و نحوهما من طرق إحراز الحيض عن إحراز الحيضيه إذا كان الشك للشبهه الحكيمه، كما نبه له فى مستمسكه.

لكنه كما ترى، إذ بعد فرض قضاء إطلاقات الأحكام بترتيبها على الحيض الواقعى و نفى اشتراط فصل أقل الطهر يتمحض الشك فى الشبهه الموضوعيه التى هى موضوع قاعده الإمكان.

نعم، قد تضمن موثقا عمار و حديث زريق [زريق] المتقدمه الحكم بعدم حيضيه دم المخاض الخارج حين الطلق. و مقتضى إطلاقها عدم حيضيته حتى لو تخلل بينه و بين النفاس أقل الطهر، خلافا لما تقدم من الدروس. و بها يخرج عن عموم قاعده

الإمكان. لكن موردها ما إذا بدأ خروج الدم حاله المخاض، و لا تشمل ما لو بدأ قبله و استمر حينه، فيتعين البناء على حيضيته، لعدم المخرج عن قاعده الإمكان فيه.

هذا كله مع اتصال الدميين، و أما مع الفصل بينهما بأقل من عشره فقد استشكل سيدنا المصنف قدس سره في حيضيه الدم السابق على الولادة بمنافاه عموم: أن أقل الطهر عشره لها، بدعوى: شموله للطهر بين النفاس و الحيض، و إن لم يمنع من اتصالهما، كما سبق في التوأمين.

و يشكل - مضافا إلى ما سبق غير مره من اختصاصه بما بين الحيضتين - بأنه لا ينهض بالمنع من حيضيه الدم السابق إذا أمكن إلحاق النقاء بالحيض - كما لو رأت الدم خمسه ايام ثم النقاء خمسه ثم النفاس عشره - أو بالنفاس - كما لو رأت الدم عشره ثم النقاء خمسه ثم النفاس خمسه - أو بهما - كما لو رأت الدم ستة ايام، ثم النقاء ثمانية، ثم النفاس ستة - نظير ما تقدم منا في النقاء المتخلل بين النفاسين في التوأمين. لأن ذلك هو المناسب لما ذكره من أن عموم التحديد هو الملزم بالبناء على حيضيه النقاء المتخلل بين دمى حيضه واحده.

و أما ما ذكره قدس سره من أن هذا النقاء ليس بنفاس، لأن النفاس هو الدم حال الولادة أو بعدها، و لا يشمل ما قبلها من الدم فضلا عن النقاء، و ليس بحيض، لأن النقاء لا يكون حيضا إلا إذا تخلل دمى حيضه واحده. فهو كما ترى، لأن تحديد النفاس بالدم الخارج حين الولادة أو بعدها إنما هو بلحاظ النفاس الحقيقي، كتحديد الحيض بأنه الدم المخصوص، و عدم نفاسيه الدم الخارج قبل الولادة فضلا عن النقاء حقيقه بلحاظ ذاتيهما لا ينافى نفاسيه النقاء حكما فرارا عن محذور نقصان الطهر عن عشره، كما حكم بحيضيته في بعض الموارد لذلك.

كما أنه لا - وجه لاختصاص حيضيه النقاء بما إذا تخلل دمى حيض واحد بعد كون منشأ الحكم بحيضيته في ذلك فرارا عن محذور نقص الطهر الذي يجرى في المقام، كما اعترف به بعد ذلك.

و مثله ما يظهر منه قدس سره من التعويل فى المقام على الإجماع على كون النقاء طهرا.

إذ لا مجال له بعد عدم دعواه من أحد فى المقام، غاية أنه لم يظهر منهم احتمال حديثه، و هو لا يكفى فى تحصيل الإجماع بعد احتمال كون منشئه مجرد الاستبعاد، و لا سيما مع عدم تحرير المسألة ممن يرى إمكان حيض الحامل قبل العلامة قدس سره مع اضطرابه فيها و اختلاف كلامه فى كتبه.

و من هنا يختص الإشكال بما إذا تعذر إلحاق النقاء بأحد الأمرين من الحيض و النفاس أو كليهما، كما لو رأت الدم عشرة أيام ثم النقاء ستة أيام ثم النفاس عشرة أيام، نظير ما تقدم فى التوأمين. و إن كان قد يندفع فيما إذا أمكن تتميم الطهر من آخر الدم الأول مع المحافظة على حيضيه أوله، كما فى الفرض المتقدم، فيبنى على حيضيه الستة الأولى من الدم فقط، و حينئذ ينحصر الإشكال فيما إذا تعذر ذلك أيضا، كما إذا رأت الدم أربعة أيام، ثم النقاء ثمانية، ثم النفاس عشرة. فتأمل.

و أما ما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره من أنه يحتمل أيضا كون النقاء المذكور حدثا ثالثا غير الحيض و النفاس، قال فى الجواب عن عمومات تحديد الطهر: «مع أنها إنما تنفى كون الأقل طهرا، فلعله حيض أو نفاس أو حالة حدث بين الحالتين» فيتعين البناء عليه مع تعذر إلحاقه بأحد الحدثين أو تتميمه من الدم الأول. فالظاهر أنه لا مجال للبناء عليه، إذ لازمه البناء على كون الدميين اللذين يفصل بينهما أقل من عشرة حيضتين، عملا بقاعده الإمكان، مع كون النقاء حدثا آخر غير ملحق بهم، فظهور امتناع ذلك من النصوص و الفتاوى شاهد ببطلان الاحتمال المذكور. فلاحظ.

نعم، قد يدفع الإشكال فى حيضيه الدم الأول فى الفرض المذكور و فى بقيه الفروض المتقدمة لو غرض النظر عما ذكرناه فيها بما أشرنا إليه فى مسألة التوأمين و فصلنا الكلام فيه فى الفصل الخامس من مباحث الحيض من أن اعتبار فصل أقل الطهر لا يمنع من حيضيه الدم السابق عليه، بل من حديثه ما لم يتم معه الطهر بعده، لأن موضوع قاعده الإمكان فى الحيض هو إمكان حيضيه الدم بلحاظ ما سبق عليه

و قارنه، لا بلحاظ جميع الجهات حتى اللاحقه له.

و حينئذ حيث فرض تماميه شروط الحيض فى الدم السابق على الولاده، لواجديته لحدده و تقدم طهر كامل عليه، فتعقبه بالنقاء الذى لا يبلغ قدر أقل الطهر لا يمنع من حيضيته، بل من نفاسيه الدم المقارن للولاده، لأن مرجع التحديد حينئذ إلى أن الطهر لو بدأ لزم أن يستمر عشره أيام، و لا حدث إلا بعدها، لا أنه لو انتهى لزم أن يتقدم عشره أيام و لا حدث إلا قبلها.

فإن أمكن البناء على عدم نفاسيه الدم المقارن للولاده، لعدم جريان قاعده الإمكان فيه حينئذ فهو، و إن فرض القطع بنفاسيته و لو للإجماع المدعى رجوع إلى تخصيص عموم تحديد الطهر فى المورد، لمنافاته لمفاده، من دون وجه للبناء على عدم حيضيه الدم السابق عليه، لعدم منافاته له.

و كأنه إلى هذا يرجع ما فى محكى نهايه الأحكام، قال فى تقريب حيضيه الدم السابق على الولاده: «لتقدم طهر كامل عليه. و نقصان الطهر إنما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله، و هنا لم يؤثر فيما بعده، لأن ما بعد الولد نفاس إجماعاً، فأولى أن لا يؤثر فيما قبله.

و نمنع حينئذ اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقاً، بل بين الحيضتين».

هذا كله إذا كانت حيضيه الدم السابق مقتضى قاعده الإمكان، و أما إذا علم بحيضيته وجدانا فالأمر أظهر، لأنه - لو لم يتم ما سبق - يدور الأمر - بعد فرض الإجماع على نفاسيه الدم اللاحق - بين تخصيص عموم أحكام الحيض فى الدم السابق و تخصيص عموم تحديد الطهر فى المورد، و ليس الأول بأولى من الثانى.

و قد تحصل من جميع ما تقدم: أنه كما لا يعتبر الفصل بين النفاس و الحيض السابق عليه بطهر كذلك لا يعتبر فى فرض الفصل بينهما كون الطهر الفاصل عشره أيام، فيحكم بحيضيه الدم الخارج قبل النفاس مع إمكانها، فضلاً عما إذا علم بحيضيته.

نعم، لو بدأ ظهور الدم حاله الطلق و المخاض فلا مجال للرجوع فى حيضيته

(مسأله ٤٣): إذا تجاوز دمها العشره من حين الولادة، فإن كانت ذات عاده وقتيه و عدديه و قد رأت الدم فى تمامها- كأن ولدت فى أول العاده و رأت الدم من حين الولادة و استمر حتى تجاوز العشره- اقتصر فى النفاس على عاداتها (١)،

لقاعده الإمكان، فإن علم بحيضته وجدانا فهو، و إلا كان استحاضه، كما تقدم. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

مسأله ٤٣: إذا تجاوز دمها العشره من حين الولاده رجعت لعاداتها فى الحيض

(١) كما فى التذكرة و المنتهى و القواعد و الإرشاد و المختلف، حاكيا له فيه عن جميع كتبه، و حكاها فى مفتاح الكرامه عن تأخر عنه، و قال: «و لو ادعى مدع إجماع المتأخرين على ذلك كان فى محله» و فى الرياض أنه المشهور. و يقتضيه النصوص الكثيره المتضمنه الرجوع للعاده التى سبق أنها عمدته الدليل على تحديد الأكثر بالعشره و به صرح فى الدروس و اللمعه و جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و محكى البيان و غيرها.

خلافًا للمحقق، قال فى النافع: «و تعتبر حالها عند انقطاعه فإن خرجت القطنه نقيه اغتسلت، و إلا توقعت النقاء أو انقضاء العشره، و لو رأت بعدها دما فهو استحاضه» و نحوه فى المعتبر، بل فيه أيضا: «لا يرجع النفساء مع تجاوز الدم إلى عاداتها فى النفاس، و لا إلى عاداتها فى الحيض، و لا إلى عاده نساءها، بل تجعل عشره نفاسا، و ما زاد استحاضه حتى تستوفى عشره، و هو أقل الطهر».

و نسب فى كلام بعضهم للأصحاب، بل فى الخلاف و التهذيب و المعتبر دعوى الإجماع على نفاسيه العشره، و مقتضى إطلاق معقده عدم الفرق بين انقطاع الدم عليها و تجاوزه عنها من ذات العاده و غيرها.

و لذا قال فى محكى الذكرى: «الأخبار الصحيحه المشهوره تشهد برجوعها إلى عاداتها فى الحيض، و الأصحاب يفتون بالعشره، و بينهما تناف ظاهر. و لعلهم ظفروا

بأخبار غيرها ... و حينئذ فالرجوع إلى عاداتها- كقول الجعفي في الفاخر و ابن طوس و الفاضل رحمهما الله- أولى. و كذا الاستظهار، كما هو هناك.

نعم، قال الشيخ: لا خلاف بين المسلمين أن عشره أيام إذا رأت المرأة الدم من النفاس ... و الزائد على العشره مختلف فيه. فإن صح الإجماع فهو الحجة. و لكن فيه طرح للأخبار الصحيحه أو تأويلها بالتقييد». و كأن نسبه للأصحاب لاقتصارهم على بيان أكثر النفاس الظاهر في الرجوع إليه مع استمرار الدم، من دون تعرض لحكم ذات العاده.

اللهم إلا- أن يبتنى اقتصارهم على بيان الأ-كثر على المفروغيه حينئذ عن مساواه النفساء للحائض في الوظيفة الواقعيه و الظاهريه حينئذ، نظير استدلالهم عليه بالنصوص المتضمنه للرجوع للعاده من دون أن تشير إلى بيان الأكثر.

كما لا يبعد كون ذلك هو مبنى دعوى الشيخ الإجماع المتقدم، لسوقه في مساق الأخبار، و مناسبتة لما في الاستبصار، حيث ذكر أن نصوص الرجوع للعاده مجمع على مضمونها، ثم قال: «لأنه لا-خلاف في أن أيام الحيض في النفاس معتبره، و إنما الخلاف فيما زاد على ذلك».

و لعله لذا كان ظاهر المنتهى ندره بالقول بالانتظار للعشره، حيث قال: «لو انقطع الدم لدون العشره أدخلت قطنه، فإن خرجت نقيه اغتسلت وصلت ... و إن خرجت ملوثة صبرت إلى النقاء أو يمضى مده الأكثر، و هى عشره أيام إن كانت عاداتها، و إلا صبرت عاداتها خاصه و استظهرت بيوم أو يومين. و كذا البحث لو استمر بها الدم ... و بعض المتأخرين غلط هاهنا فتوهم أن مع الاستمرار تصبر عشره». و كأنه عرض بالمحقق قدّس سرّه.

و كيف كان، فيدل على الرجوع للعاده الوقتيه النصوص الكثيره المتضمنه لذلك، التى هى عمده الدليل على تحديد الأكثر بالعشره، كما سبق. بل لو فرض تماميه بعض ما يدل على التحديد بالعشره غيرها لم يناف ذلك، لأن كون الأكثر عشره لا

يستلزم التحيض بها، و إنما يتحيز بها حينئذ لقاعده الإمكان أو استصحاب النفاس، و هما محكومان لأماريه العاده المستفاده من النصوص المذكوره فنصوص الرجوع للعاده لا تنافى دليل التحديد المذكور حتى بالعموم و الخصوص.

نعم، قد تضمن جملة من النصوص إضافة الاستظهار لأيام العاده، و منه صحيح يونس المتضمن الاستظهار بعشره «١» و قد يظهر من المعتبر الاعتماد عليه فى مختاره. لكن الاستظهار عنوان خاص غير التعبد بالنفاس يأتى الكلام فيه فى المسأله الرابعه و الأربعين إن شاء الله تعالى.

ثم إن النصوص المذكوره بين ما عبر فيه بأنها تجلس أيامها التى كانت تجلس فيها أيام حيضها و ما عبر فيه بأنها تجلس قدر أيامها المذكوره. و ظاهر الثانى إرادته العاده العدديه، و عليه يحمل الأول، كما يناسبه ما هو المرتكز من عدم التناسب بين وقت الحيض و وقت النفاس، لأن ذات العاده الوقتيه كثيرا ما لا تلد فى أول أيام عاداتها، و حيث لا إشكال فى أنها تتنفس بالولاده كان وقت النفاس تابعا لها، و لا تعويل فيه على العاده الوقتيه، بل المعيار على العاده العدديه لا غير، كما هو ظاهر الأصحاب فى المقام.

هذا و مقتضى إطلاق المختلف و المنتهى و الإرشاد و اللغه عدم الفرق فى ذلك بين انقطاع الدم على العشره و تجاوزه عنها، و هو مقتضى إطلاق النصوص المذكوره.

لكن صرح فى القواعد و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك باختصاص ذلك بما إذا تجاوز الدم العشره، أما مع انقطاعه عليها فالجميع نفاس، و هو ظاهر التذكرة و الدروس و كشف اللثام.

و استدل عليه بحمله على الحيض، بناء منهم على ثبوت التفصيل المذكور فيه.

لكن تقدم فى الحيض عدم ثبوت هذا التفصيل فيه، كما تقدم هنا عدم ثبوت عموم إلحاق النفاس بالحيض، فلا مخرج عن إطلاق نصوص الرجوع للعاده. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

و الزائد عليه استحاضه (١)، و إن رآته في أثناء العاده الوقتيه جعلت ما يساوى عاداتها العدديه نفاسا (٢)، و الباقي استحاضه، كما إذا كانت العاده سبعة في أول الشهر، فولدت في أول الرابع، و رأت الدم حينئذ، فإن نفاسها إلى العاشر الذى هو سابع الولاده، و كذا إذا رآته بعد العاده الوقتيه، كما إذا كانت عاداتها الخمسه الأولى من الشهر فولدت في أول السادس منه، كان نفاسها الخمسه الثانيه لا غير. و إذا لم يمكن الرجوع إلى عاداتها العدديه، لكون الدم المرثى في العشره أقل من العشره، اقتصرت على المقدار الذى ينتهى بالعشره (٣)، كما إذا ولدت في المثال الأخير أول الشهر و رأت الدم في الثامن، فإن نفاسها يكون ثلاثه أيام لا غير.

(مسأله ٤٤): إذا رأت الدم في عشره الولاده و استمر حتى تجاوز العشره من حين الولاده فإن لم تكن ذات عاده لأنها مبتدئه أو مضطربه أو ناسيه (٤) كان نفاسها تمام العشره (٥).

(١) يعنى: واقعا، و إن كان عليها ترتيب آثار النفاس عليه ظاهرا عنده قدس سرّه من باب الاستظهار عند الشك في تجاوز الدم العشره. و يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى في المسأله الرابعه و الأربعين.

(٢) لما سبق من أن المعيار فى المقام على العاده العدديه دون الوقتيه. و منه يظهر الحال فيما بعده.

(٣) تقدم الكلام فيه فى الدم المنفصل عن الولاده.

(٤) يأتى الكلام فى الناسيه، لخصوصيه لها فى المقام.

مسأله ٤٤: حكم غير ذات العاده و ذات العاده إذا رأت الدم فى عشره الولاده و استمر حتى تجاوز العشره من حين الولاده

(٥) كما صرح به جماعه، بل الظاهر عدم الإشكال فيه فى الجمله، بناء على أن العشره هى أكثر النفاس، لمفروغيتهم ظاهرا عن أصاله النفاس - لقاعده الإمكان أو

لاستصحابه- مع عدم المخرج عنها من عادة أو نحوها، نظير الحيض، كما يناسبه اقتصارهم في بيان وظيفه النفساء على بيان أكثر النفاس، حيث لا يصلح ذلك لبيان وظيفتها لو لم يرجع للأصل المذكور. و حيث كان الابتلاء بالفرع المذكور شايعا كان خفاء حكمه عليهم و خطؤهم فيه بعيدا جدا، بل ممتنعا عادة.

كما ربما يستفاد من نصوص الإرجاع للعادة، لأن الاقتصار في بيان حكم النفساء على الحكم برجوعها لعاداتها في الحيض لو لم يبتن على المفروغيه عن مشاركته النفساء للحائض في الأمد الواقعي و الظاهري حتى في غير ذات العادة لا يكون مستوفيا لحكم أقسامها، بل يكون ناقصا، نظير ما تقدم في وجه استفادته تحديد أكثر النفاس بالعهده من النصوص المذكوره. فلاحظ ما سبق هناك، لأن له نفعاً في المقام.

و هو لا- ينافي ما تكرر منا من عدم ثبوت عموم مشاركته النفساء للحائض، لأن ظهور مفروغيه الأصحاب و النصوص المذكوره يغني عن العموم المذكور في المقام.

لكن قال في الذكري: «و لو استمر فحكمها حكم الحائض» و في محكي البيان:

«و لو كانت مبتدأه و تجاوز العشره فالأقرب الرجوع إلى التمييز ثم النساء ثم العشره، و المضطربه إلى العشره مع فقد التمييز». كما احتمال في المنتهى و محكى التحرير جلوسها سته أو سبعة، و إن قرب في الأول بعد ذلك جلوسها ثمانية عشر، كما تقدم نقله عنه عند الكلام في تحديد أكثر النفاس.

و يظهر منهم أن الوجه فيه عموم مشاركته النفساء للحائض، و أن النفاس حيض حقيقه. و هو لو تم اقتضى اعتبار الأمور الثلاثه بنحو الترتيب، و هى التمييز و أقراء النساء و التحيض بالعدد، كما هو ظاهر الذكري، لا خصوص الأولين، كما يظهر من البيان، و لا خصوص الأخير كما هو محتمل المنتهى و محكى التحرير، و هو- كالأخير- مستلزم لعدم تنفسها بالعهده أصلا مع تجاوز الدم عنها، و هو مما تأباه كلمات الأصحاب جدا، لظهور تحديدهم لأكثر النفاس بالعهده في تنفس المرأه بها، كما تقدم.

و كيف كان، فقد سبق غير مره أن عموم التنزيل غير ثابت، و غايه الأمر أن يتشبت في ذلك بما تقدم قريبا من أن المستفاد من نصوص الإرجاع للعاده مشاركه النفساء للحائض في الأمد الواقعي و الظاهري حتى في غير ذات العاده.

لكنه يشكل بأن رجوع الحائض للتمييز لما كان لتعيين الوقت و المقدار معا، و كان ذلك متعذرا في النفساء، لعدم الإشكال ظاهرا في نفاسيه الدم المتصل بالولاده مطلقا- و إن كان فاقدا للصفات و كان ما بعده واجدا لها- فلا مجال لاستفاده حجيه التمييز في النفاس في خصوص المقدار من دليل المشاركة المذكور، لعدم ابتناء دليل حجيته في الحيض على الانحلال بنحو يمكن التفكيك فيها بين الوقت و المقدار.

و لأجله قد يشكل الرجوع لأقراء النساء و للعدد في النفاس بدليل المشاركة، لأن حجيتها في الحيض في فرض فقد التمييز الحجة لترتبهما عليه، فلا- ينهض دليل المشاركة بإثبات حجيتها في النفاس- المفروض فيه عدم حجيه التمييز رأسا- ابتداء. فتأمل.

هذا كله بناء على عموم حجيه التمييز و أقراء النساء و التحيض بالعدد في الحيض لمستمره الدم حتى في الدور الأول. كما لعله المعروف بينهم، أما بناء على ما تقدم منا من عدم حجيته إلا- في الدور الثاني و ما بعده، و أنها في أول الدم ترجع لقاعده الإمكان و تحيض بعشره، فالأمر أظهر، إذ ليس في النفاس إلا دور واحد، و هو المتصل بالولاده، فيكون نفاسها عشره حتى لو بنى على مشاركه النفساء للحائض مطلقا أو في خصوص الأمد الواقعي و الظاهري.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا- ينفع في الرجوع لأحد هذه الأمور حمل أيام الأقراء في نصوص المقام على مطلق الأيام التي يجب التحيض فيها- لعاده أو تمييز أو أقراء النساء أو تحيض بالعدد- لا خصوص أيام العاده. قال في كشف اللثام في تقريب الرجوع لغير العاده مما تقدم: «و يجوز تعميم أيام الأقراء المحكوم بالرجوع إليها لجميع ذلك».

و إليه قد يرجع ما في المنتهى، قال في تقريب احتمال تنفسها بسته أيام أو سبعة:

«و لأن قوله عليه السلام: تجلس أيام حيضها التي كانت تحيض، كما يتناول الماضي يتناول المستقبل. وفيه ضعف». إذ بما ذكرنا يتضح أن الأيام التي يجب التحيض فيها لغير ذات العادة هي العشرة في أول رؤيه الدم، و هو الدور الأول له، الذي عرفت اختصاص النفاس به. على أن حمل أيام الأقراء في النصوص على مطلق الأيام التي يجب التحيض فيها بعيد جدا، و لذا اعترف في المنتهى بضعفه، بل ليس المفهوم منها إلا أيام العادة.

و أضعف من ذلك الاستدلال للرجوع لأقراء نساءها في كلام غير واحد بموثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: النفساء إذا ابتليت بأيام كثيره مكثت مثل أيامها التي كانت تجلس قبل ذلك، و استظهرت بمثل ثلثي أيامها ثم تغتسل و تحتشى و تصنع كما تصنع المستحاضه، و إن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيام أمها أو أختها أو خالتها، و استظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضه تحتشى و تغتسل» (١).

إذ فيه: أنه ظاهر جدا في رجوع النفساء لعادتها أو عاده نساءها في النفاس، لا في الحيض، نظير موثق الخثعمي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النفساء. فقال: كما كانت تكون مع ما مضى من أولادها و ما جربت. قلت: فلم تلد فيما مضى. قال: بين الأربعين إلى الخمسين» (٢)، و هو مخالف للنصوص المعول عليها و الفتاوى عدا ما يظهر من صاحب الوسائل، فلا مجال للعمل به في مضمونه، و لا- للاستدلال به على المدعى. و تعذر العمل به في مضمونه لا يصحح حمله على العادة في الحيض، بنحو يكون دليلا عليه، كما تقدم في الحيض.

على أنه قد رمى في المعبر و المنتهى و الروض الموثق بالشذوذ بعد الاستدلال به للمدعى، و في جامع المقاصد أنه لا عمل عليه، كما يناسبه عدم التعرض للرجوع لأقراء النساء و لا لغيره- و هو التمييز و التنفس بالعدد- في كلام الأصحاب، و اقتصارهم على بيان أكثر النفاس، بنحو يظهر منهم لزوم التنفس بالأكثر، بل ظاهر

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢٠.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١٨.

و إن كانت ذات عاده عدديه اقتصرت عليها (١) فى أول الدم (٢)، فجعلته

جمله من الفروع التى ذكروها المفروغية عنه، و قد سبق استبعاد خطئهم فى ذلك، بل امتناعه عاده بسبب شيوع الابتلاء به، و إنما لم يكن الرجوع لعاده الحيض منافيا له، لاستدلالهم بنصوصه الظاهر فى عملهم بها، بل هو صريح بعض عباراتهم، كما تقدم. و من هنا لا مجال للخروج عما يظهر منهم من التنفس بالعشره، مع عدم وجود عاده فى الحيض يرجع إليها.

هذا كله مع تجاوز الدم العشره، و أما مع عدمه فالظاهر عدم الإشكال بينهم فى نفاسيه المجموع و يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عنه. و الوجه فيه اختصاص أدله الرجوع للتمييز و عاده نسائها و التحيض بالعدد بالمستحاضه التى يتجاوز دمها العشره، دون من لم يتجاوز دمها التى هى حائض أو نفساء فى تمام المده بمقتضى قاعده الإمكان أو الاستصحاب، بل تقدم من بعضهم البناء على ذلك حتى فى ذات العاده، و إن سبق المنع منه.

بقى شىء: و هو أنه سبق فى الحيض عدم حجيه العاده المنسيه مطلقا حتى فى القدر المتيقن منها لو علم بها إجمالا، فمن كانت عاداتها مردده بين الثلاثه أيام و الخمسه تتحيز بمقتضى الوظيفه المتأخره عن العاده و إن كان أكثر من خمس، و حيث كان دليل ذلك مختصا بالحيض يتوقف التعدى منه للنفس على إحراز مشاركته للحيض مطلقا أو فى خصوص المقام، و هو تعيين الأمد ظاهرا كما هو غير بعيد، و لو لاه كان مقتضى إطلاق ما دل على رجوع ذات العاده إليها هو حجيتها فى المتيقن، و الرجوع فى المشكوك لقاعده الإمكان أو الاستصحاب، و لا تتنفس فيما زاد عليه فى ضمن العشره. و الأمر لا يخلو عن إشكال، فيلزم لأجله الاحتياط، و إن كان الأمر قد يهون بسبب تشريع الاستظهار فلاحظ و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) لما تقدم فى المسأله السابقه من اقتصار ذات العاده عليها.

(٢) لما تقدم فيمن رأَت الدم بعد العشره من أن نصوص الرجوع للعاده بين ما

نفاسا، و ما زاد عليها استحاضه (١)، فإذا كانت عاداتها خمسه أيام وقد ولدت في أول الشهر فالدم في الخمسه الأولى نفاس، و الزائد عليه إلى ما بعد العشره استحاضه، سواء كانت الخمسه الأولى عاده وقيته لها أم لا (٢)، إما لكون عاداتها الوقتيه في الوقت المذكور، أو بعضها في غيره، أو لعدم كونها ذات عاده وقيته.

(مسأله ٤٥): النفساء بحكم الحائض في الاستظهار عند تجاوز الدم أيام العاده (٣)،

صرح فيه بأن مبدأ العدّ الولاده، و ما هو منصرف لذلك، و أن الدم المتصل بالولاده هو المتيقن من أصله نفاسيه الدم الخارج بعد الولاده.

(١) يعنى: واقعا، و إن كان عليها ترتيب آثار الحيض ظاهرا من باب الاستظهار عنده قدس سره على ما يأتي الكلام فيه في المسأله الرابعه و الأربعين إن شاء الله تعالى.

(٢) لما تقدم في المسأله السابقه من أنه لا عبره بالعاده الوقتيه في النفاس.

مسأله ٤٥: النفساء بحكم الحائض في الاستظهار عند تجاوز الدم أيام العاده

اشاره

(٣) كما في الذكري و المسالك، كما تعرض للاستظهار في المنتهى و جامع المقاصد. و لعل إهماله في كلام أكثر الأصحاب اكتفاء بما صرح به بعضهم و يظهر من آخرين من مشاركته النفساء للحائض في الأحكام، و لا سيما مع استدلالهم بالنصوص المشتمله عليه، و ظهور بعض كلماتهم في العمل بها فيه، و منه ما ذكره المحقق في المعبر من استدلاله بما تضمن الاستظهار للعشره على وجوب التنفس بها حتى لذات العاده.

و كيف كان، فالكلام.. تاره: يقع في حكم الاستظهار.

و أخرى: في مقداره.

أما حكمه فظاهر مساق كلمات جمله منهم و صريح بعضها أنه على نحو

الاستظهار فى الحيض، فيجرى فيه ما سبق من الخلاف فيه. و لذا كان ظاهر سيدنا المصنف قدّس سرّه وجوبه وجوبا ظاهريا طريقيا لاحتمال عدم تجاوز الدم العشرة، فمع تجاوزه عنها ينكشف كون ما زاد على العاده استحاضه، و مع عدمه ينكشف كون الدم بتمامه نفاسا.

و قد سبق منا عدم تماميه ذلك فى الحيض فهو لا يتم هنا، لعين الوجه المذكور هناك. كما لا مجال هنا لما سبق منا هناك من تخصيص الاستظهار بالدور الأول، إذ ليس للنفاس إلا دور واحد قد اختلفت النصوص فيه، فاشتمل أكثرها عليه، و اقتصر على أيام العاده فى صحيح زراره عن أحدهما عليهما السلام: «قال: النفساء تكف عن الصلاه أيامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل كما تعمل المستحاضه» «١»، و موثق عبد الرحمن بن أعين: «قلت له: إن امرأه عبد الملك ولدت فعُدّلها أيام حيضها ثم أمرها فاغتسلت و احتشت و أمرها أن تلبس ثوبين نظيفين، و أمرها بالصلاه. فقالت له: لا تطيب نفسى أن أدخل المسجد، فدعنى أقوم خارجا منه و أسجد فيه. فقال: قد أمر بذا رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلم. قال: فانقطع الدم عن المرأه و رأت الطهر، و أمر على عليه السلام بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأه و رأت الطهر، فما فعلت صاحبكم؟ قلت: لا أدرى». «٢»

و ربما يجمع بين الطائفتين بحمل الاستظهار على الاستحباب، كما نسب للمشهور فى الحيض، و قد سبق هناك أن الجمع المذكور تبرعى، لظهور كل من الطائفتين فى لزوم العمل على مقتضاها، و هو جار هنا، و إن زاد الأمر هناك بإباء بعض النصوص عن الجمع المذكور، و لا نظير له هنا.

و لعل الأقرب الجمع بالتخير، فإن ذلك و إن كان خلاف ظاهر كل من الطائفتين، لظهورها فى لزوم ما تضمنته، إلا أنه لا يبعد عرفا بلحاظ اختلاف نصوص الاستظهار فى مقداره، الذى تقدم نظيره فى الحيض، و تقدم هناك كما يأتى هنا حملة على التخير، فإن التخير فى مقداره مع ظهور كل طائفة فى لزوم المقدار الذى تضمنته،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٩.

مناسب للتخير في أصله مع الاشتراك بينهما في الدوران بين محدورين، وحيث لا يأبى العرف الحمل عليه و الجمع به بلحاظ ذلك. بل سبق أن ذلك مقتضى الجمع بين النصوص، لقوه ظهورها في عدم وجوبه، و ذلك هو العمده في البناء على الاستحباب.

لكنه حيث كان مختصا بالحوض فالتعدى منه للنفاس لا يخلو عن إشكال، و إن كان قريبا، فلا ينبغي ترك الاحتياط.

نعم، لا يبعد استحبابه بلحاظ خصوص الوطء، كما يناسبه موثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها و هي في نفاسها من الدم؟

قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عده حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها إن أحب» (١)، لقوه ظهوره في أن الاستظهار مانع للزوج من الوطء و إن أحب، و هو إنما يكون مع مطلوبيته و لو استحبابا.

هذا كله في حكم الاستظهار، و أما مقداره فقد اختلفت نصوصه فيه، فأطلق في صحيح يونس (٢) من دون ذكر مقدار له، و قدر بيوم في موثق مالك بن أعين المتقدم، و بيومين في صحيح زراره (٣) و موثقه (٤)، و في صحيح يونس الآخر (٥) أنها تستظهر بعشره أيام الذي تقدم حمله على الاستظهار بإتمام العشره، و في خبر حمران أنها تستظهر بيومين أو ثلاثه (٦).

و الظاهر الجمع بينها بالتخير عرفا بقريته ثبوت ذلك في الحيض كما تقدم، فانه يصلح للكشف عرفا عن ابتناء الاستظهار على التخير بنحو يتعين في وجه الجمع بين النصوص في النفاس، مؤيدا بالتصريح بالتخير فيه في خبر حمران المشار إليه. و قد سبق في الحيض أن المستفاد حينئذ التخير بين اليوم و ما زاد عليه إلى العشره، لا بين خصوص المراتب التي تضمنتها النصوص، كما تقدم هناك التعرض لبعض الوجوه الأخر في الجمع مع بيان ضعفها. فراجع، فإن المقامين من باب واحد.

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

ص: ٣٩١

و فى لزوم الاختبار عند ظهور انقطاع الدم (١).

و يحرم عليها ما يحرم على الحائض، و يندب لها ما يندب لها، و يكره لها ما يكره لها (٢)

(١) كما فى النهايه و النافع و المعتبر و المنتهى و التذكرة. و هو مقتضى إطلاق جماعه مشاركه النفساء للحائض فى الأحكام، على ما يأتى، فإن تم الإجماع على ذلك، و إلا كفى فى وجوبه إطلاق بعض نصوصه، و هو موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام:

«قلت له: المرأة ترى الطهر و ترى الصفرة أو الشىء فلا تدرى أ طهرت أم لا؟ قال:

فإذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائط و ترفع رجلها ...» (١)، و مرسل يونس عنه عليه السلام: «سئل عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدرى أ طهرت أم لا؟ قال: تقوم قائما و تلزق بطنها بحائط و تستدخل قطنه ...» (٢)، فإن موضوعهما الشك فى الطهر الحاصل للنفساء أيضا، لا خصوص الطهر من الحيض، كما هو موضوع النصوص الأخرى.

مضافا إلى أن عدم جواز ترتيب أحكام الطهر. بمجرد انقطاع الدم عن الخروج للظاهر مقتضى استصحاب النفاس، أو استصحاب خروج الدم - بناء على ما هو الظاهر من جريانه فى التدريجات فتأمل - أو استصحاب الحدث و عدم الطهاره بعد الغسل. و عدم جواز ترتيب آثار النفاس مقتضى المرتكزات التشريعيه و العرفيه على ما تقدم تقريره هناك بنحو قد يجرى هنا.

نعم، تقدم هناك أن مقتضى بعض النصوص «٣» عدم وجوب الاختبار ليلا، و بعضها شامل للنفاس. كما تقدم الكلام فى كيفية الاختبار و فى فروع ذلك بنحو يجرى فى المقام. فراجع.

يتعلق بالنفاس جميع ما يتعلق بالحيض على السواء من المحرمات و المكروهات

إشارة

(٢) قال فى المبسوط: «و يتعلق بالنفاس جميع ما يتعلق بالحيض على السواء من المحرمات و المكروهات، و نحوه فى الشرائع و النافع و المعتبر و المراسم و الوسيله و محكى

(١) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب الحيض حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب الحيض.

الجمال، و في المعتبر: «و هو مذهب أهل العلم لا أعلم فيه خلافا» و في المدارك: «هذا مذهب الأصحاب»، و زاد في التذكرة عدم الخلاف في كفاره وطئها، و قال: «و لا نعلم في ذلك خلافا» كما زاد في جامع المقاصد الاشتراك في المندوبات.

بل عمم مشاركتها لها في جميع الأحكام في الاقتصاد و إشاره السبق و الغنيه و السرائر و القواعد و الإرشاد و اللمعه، مدعيا في الغنيه الإجماع عليه، و في السرائر عدم الخلاف فيه. و في المسالك أنه قول الأصحاب، و في المنتهى: «و حكم النفساء حكم الحائض في جميع ما يحرم عليها و يكره و يباح و يسقط عنها من الواجبات و يستحب، و تحريم وطئها و جواز الاستمتاع بما دون الفرج لا- نعلم فيه خلافا بين أهل العلم، و إنما يتفاوتان في أقل أيامه، فلا حد له هاهنا، و في أكثره على رأى، و بانقضاء العده، فإن الحيض عله بخلاف النفاس، إذ المقتضى للخروج من العده إنما هو الوضع، و بالدلاله على البلوغ، فإنه يحصل بالحيض دونه، لحصوله بالحمل قبله».

و زاد بعضهم في المستثنيات عدم الرجوع لعادتها في النفاس، و لا لعاده نساءها فيه و في الحيض، و لا للتمييز، و عدم التحيض بالعدد، و عدم اعتبار الفصل بأقل الطهر بين النفاسين، و الخلاف في اعتبار الفصل به بين الحيض و النفاس.

و لعل إهمال هذه المستثنيات في كلام بعض من أطلق الاشتراك في الأحكام لأن مراده بها خصوص الأحكام اللاحقه للحيض و المترتب عليه، دون ما يرجع إلى تحديده أو تشخيصه، كالرجوع لأقراء النساء و اعتبار الفصل بأقل الطهر، و إنما لم يستثنوا الدلاله على البلوغ و الخروج عن العده به لعدم الموضوع لهما فيه، بسبب استنادهما لما هو أسبق منه. و لذا نبه بعضهم على إنه قد يستند الخروج عن العده نادرا كما في النفاس من الزنا، لأنه بحكم القرء الذى يستند إليه الخروج من العده.

نعم، حمل الأحكام على ما ذكرنا لا يناسب استثناء عدم الحد للأقل في كلام بعضهم، بل هو مناسب لإرادتهم الاشتراك في جميع الجهات.

فلا بد أن يكون عدم استثنائهم بقيه الأمور المتقدمه لوضوح حالها، أو للغفله عنها.

و من هنا لا مجال لدعوى الإجماع الحجة على المشاركة في جميع الأحكام حتى الرجوع لتحديد الحيض و تشخيصه، و لا سيما مع ما هو المعلوم من طريقتهم من الرجوع في تحديد النفاس و تشخيصه لظاهر أدلته الخاصة التي قد تقتضى المشاركة و قد لا تقتضيها.

و لو فرض البناء فيها على المشاركة فليس هو لكون المشاركة بنفسها مورداً لإجماع تعبدى حجه في قبال الأدلة الأخرى، بل مقدم عليها، بل لكون دليل الحكم مقتضياً لها و هو المتبع فيها. و لو فرض تحقق الإجماع عليها فهو راجع إلى ثبوت الإجماع على الحكم نفسه في النفاس لا إلى الإجماع على عنوان المشاركة.

بل غايه ما يدعى هو الإجماع على المشاركة في خصوص الأحكام اللاحقه للحيض بعد الفراغ عن تحديده و تشخيصه، كما يظهر منهم الجرى على ذلك في كثير من الموارد مع عدم ظهور دليل عليها غير الإجماع المذكور على أنه قد يشكل تحصيل الإجماع التعبدى الحجة على ذلك. لبعده اطلاعهم على دليل تعبدى يتضمن عموم التنزيل قد خفى علينا، و عدم وضوح جهه ارتكازيه تقتضى ذلك أدركها المدعون للمشاركة أو للإجماع عليها، و عدم كون جميع الأحكام شايعة الابتلاء و مورداً لسيره عمليه استندوا إليها في الدعويين المذكورين ليحرز بذلك رأى المعصوم عليه السلام الذى هو المعيار فى حجه الإجماع.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن المتيقن من الإجماع هو المساواه فى أحكام الحائض كحرمه الصلاة و الصوم و قراءه العزائم و كراهه قراءه القرآن، لأن ذلك هو المستفاد من مثل قوله فى الشرائع: «و يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض، و كذا ما يكره»، دون أحكام نفس الحيض مما يمكن أن يرجع للحائض بنحو العناية، كتحريم وطئها و وجوب الكفاره به و كراهه سؤرها.

ففيه: أن ذلك لا يناسب اقتصارهم فى بيان أحكام النفاس على مثل البيان المذكور، مع ما هو المعلوم من بنائهم على حرمه الوطء و نحوها، فلا بد من كون

مرادهم المشاركة في مطلق أحكام الحيض التحريميه و التنزيهيه، كما هو ظاهر عباره المبسوط المتقدمه أو مطلق أحكامه و لو كانت وضعيه، كما هو ظاهر غيرها.

فالعمده ما عرفت من عدم وضوح الإجماع التبعدي الحجه، لا في مطلق الأحكام اللاحقه للحيض، و لا في خصوص الأحكام التكليفيه منها.

هذا، و قد سبق عند الكلام في أكثر النفاس أنه لا مجال لدعوى عموم جريان أحكام الحيض في النفاس لأنه من أفراد حقيقه أو تنزيلا- كما لا- مجال للاستدلال عليه بما في صحيح زراره بعد الحكم برجوع النفساء لعادتها ثم الاستظهار ثم القيام بوظيفه المستحاضه من قوله: «قلت: و الحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، و إلا فهي مستحاضه تصنع مثل النفساء سواء» «١». لما أشرنا إليه هناك من أنه ظاهر في مساواه الحائض للنفساء في الحكم المذكور في الصحيح، لا مطلقا.

و لو سلم ظهوره في عموم المساواه فمقتضى مساواه الحائض للنفساء ثبوت أحكام النفساء للحائض، دون العكس الذي هو المطلوب، بل هو موقوف إما على التعبير بمساواه النفساء للحائض، أو بالتساوى بينهما.

و دعوى: أنه لو لم يثبت حكم الحائض للنفساء لم تكن الحائض مثل النفساء بل تزيد عليها. مدفوعه بأن الحكم بأن الحائض مثل النفساء مسوق عرفا لنفي نقص الحائض عن النفساء في الحكم، لا لنفي زيادتها عليه فيه. فينحصر وجه استفاده مشاركة النفساء بالإجماع الذي عرفت حاله.

نعم، لا ينبغي التأمل بعد النظر في كلمات الأصحاب و النصوص في المفروغيه عن نحو من المشاركة بين النفساء و الحائض، لا بمعنى ثبوت بعض الأحكام لهما معا، بل بمعنى الاكتفاء في إثبات الحكم للنفساء بثبوتها في الحائض. كما يناسبه أن الأدله لم ترد- غالبا، بل دائما- لبيان تشريع أحكام النفساء، كما وردت في أحكام الحائض، بل أحكام النفساء بين ما لم يرد فيه نص أصلا، و إنما استفيد من الإجماع أو العمومات،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

و ما ورد فيه النص تبعا لبيان حكم آخر، كتحديد النفاس أو غيره، بنحو يظهر في المفروغيه عن ثبوت الحكم في النفاس من دون أن يتصدى فيه لبيانه، كما أن النصوص في النفاس لم ترد لبيان خصوصيات أحكامه و فروعها الخفيه، كما وردت في الحيض، فلولا- المفروغيه عن مشاركته النفساء للحائض في الأحكام بنحو يستغنى عن إثباتها لها بثبوتها فيها لم يكن وجه للمفروغيه عن ثبوت الحكم في النفاس مع عدم تصدى الأدله لتشريعه فيه، و لا لإهمال التعرض لفروعه و خصوصياته مع شدة الحاجة لبيانها.

لكن المتيقن من ذلك الأحكام الثابته للحيض من حيثه حديثه و خبثته و استفذاره، لأنها جهه ارتكازيه يقرب ابتناء مفروغيه الأصحاب عن المشاركة في الأحكام- تبعا لما يستفاد من النصوص بالتقريب المتقدم- على إدراكهم مشاركة النفاس للحيض فيها و لو بمعونه المرتكزات و السيره المأخوذه يدا بيد متصله بعصور المعصومين عليهم السلام. و لا ينافيه قصور عبارتهم عن التحديد بذلك، لقرب غفلتهم عن هذه الجهه تفصيلا، و إن كانت مدرکه لهم إجمالا. فالبناء على المشاركة بالوجه المذكور قريب جدا. و استفاده المشاركة فيما زاد على ذلك في غايه الإشكال، لابتناؤه على أمر تعبدى محض غير ارتكازى يبعد اطلاعهم عليه و خفاؤه علينا، و لا أقل من كونه خلاف المتيقن بلحاظ ما تقدم. فلاحظ.

و الله سبحانه و تعالى العالم بحقائق الأحكام، و منه نستمد العون و التسديد.

و من هنا كان المناسب النظر في كل حكم من أحكام الحيض، و في نهوض الأدله بإثباته للنفساء.

الأول: تحريم العبادات المشروطه بالطهاره،

و يقتضيه- مضافا إلى كونه متيقنا من معقد الاجماع على مشاركتها للحائض في الأحكام، لأنه من أظهر الأحكام التي هي مورد الابتلاء و يمتنع الخطأ معه عادة، و إن لم ينهض الإجماع بإثبات عموم المساواه في مطلق الأحكام أو خصوص ما ثبت من الحيثيه المتقدمه، و إلى كونه مقتضى عموم شرطيه الطهاره فيها، و عموم تحريم الصلاه حال الحدث، الذي تقدم في الحيض

تقريب دلالاته على الحرمة الذاتية- ما ورد في نصوص تحديد مبدأ النفاس «١» ومنتهاه «٢» من ترك النفساء للصلاه و موثق عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن النفساء تضع في شهر رمضان بعد صلاه العصر أ تتم ذلك اليوم أو تظفر؟ فقال:

تظفر ثم لتقض ذلك اليوم» «٣»، وقد يشعر بالمفروغيه عن عدم مشروعيه الصوم لها صحيح ابن مهزيار «٤» المتقدم في صوم المستحاضه.

هذا، و الموثق صريح في وجوب قضاء الصوم عليها، و حديث زريق [رزيق] المتقدم في مبدأ النفاس ظاهر في عدم وجوب قضاء الصلاه عليها، لقوله فيه: «قلت فإنها رأت الدم و قد أصابها الطلق فرأته و هي تمخض. قال: تصلى حتى يخرج رأس الصبي، فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاه. و كل ما تركته في تلك الحال لوجع أو لما هي فيه من الشده و الجهد قضته إذا خرجت من نفاسها ...» «٥».

فإن التنبيه على قضاء ما يفوتها حال الطلق ظاهر في عدم وجوب قضاء ما يفوتها حال النفاس، و أن التكليف بالقضاء يدور مدار التكليف بالاداء.

و أما بقيه فروع حرمة العبادات المشروطه بالطهاره حال النفاس مع وجوب قضائها أو عدمه بعده، فإن تم مشاركته النفساء للحائض في الأحكام الثابته لها من الحيثيه المتقدمه- كما قربناه- أو مطلقا، فهو، و إلا لزم الرجوع لما تقتضيه الأدله الأخر أو الأصول مما يظهر بالتأمل، و لا يسع المقام تفصيل الكلام فيه، بل قد يظهر بعضه مما تقدم في الحيض.

الثاني: تحريم وطئها.

و يقتضيه- بعد كونه متيقنا من معقد الإجماع على مشاركتها للحائض بالوجه الذي تقدم في سابقه- موثق مالك بن أعين: «سألت أبا جعفر عليه السلام

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧ و باب: ٤ من أبواب النفاس.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الحيض حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الحيض حديث: ١٧.

ص: ٣٩٧

عن النفساء يغشاها زوجها و هي في نفاسها من الدم؟ قال: نعم، إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدّه حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أحب» (١).

و مقتضاه و إن كان هو الحرمه حتى بعد الطهر من النفاس قبل الغسل، إلا أنه يتعين رفع اليد عنه و حمله على الكراهه لما ورد في الحيض. بناء على ما سبق من تقريب مشاركتها للحائض بالوجه المتقدم، لظهور أن ثبوت الحكم للحائض من حيثه الحدث.

و أما ما يظهر من الوسائل من الاستدلال له بموثق ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا انقطع الدم و لم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء» (٢). فكأنه مبني على المفروغيه عن مشاركتها للحائض، و إلا- فالحديث قد حذف منه السؤال بسبب تقطيع الروايات، و مقتضى ذكر الشيخ له في أبواب الحيض كون السؤال فيه عن الحائض، و لا أقل من إجماله، إذ لا مجال للبناء على إطلاقه بعد ثبوت النقص فيه.

على أنه لو فرض إطلاقه فمقتضى موثق مالك رفع اليد عنه في النفاس و العمل به في الحيض، لو غرض النظر عن مشاركة النفساء للحائض، بحيث يكون الدليل على الترخيص في الحيض دليلاً عليه في النفاس.

هذا، و عن بعض مشايخنا الاستدلال على الجواز بالسيره القطعيه على نكاح الكتابيات و المخالفات مع أنهن لا- يغتسلن من النفاس أو يغتسلن غسلًا باطلا- و هو موقوف على التعدي عن مورد السيره لمورد الموثق الظاهر في فرض مشروعيه الغسل و صحته من المرأة. و لازمه كراهه من كراهه المخالفات و الكتابيات من حيثيه المذكوره، لما دل على كراهه الوطء قبل الغسل بعد فرض عدم الفرق بين من يشرع منها الغسل و يصح و غيرها.

نعم، قد يستشكل في دلاله موثق مالك بن أعين على الحرمه بأن المفروض فيه

(١) الوسائل باب: ٧ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب النفاس حديث: ٢.

استمرار الدم بعد مضي قدر العاده و الاستظهار، و لعل الأمر بالغسل من جهته، نظير ما ورد في المستحاضه، فيلحقه ما تقدم فيها. فتأمل جيدا.

هذا، و قد تقدم في الحيض الكلام في فروع حرمه الوطء، و جريانه في النفاس يبتنى على تماميه مشاركته للحيض، نظير ما تقدم في حرمه العبادات. و منه يظهر الحال في وجوب الكفاره بوطنها، الذي تقدم من التذكرة التنصيص على عموم المساواه للخلاف المتقدم فيه، ثم قوله: «و لا نعلم في ذلك خلافا» كما هو ظاهر غيره أيضا، فإنه حيث كان من لواحق حرمه الوطء الثابت للحيض من حيثيه الأذى و القدر يدخل في موضوع المساواه التي تقدم تقريبها.

و من الغريب تمسك سيدنا المصنف قدس سره بأصالة المساواه فيه مع ما سبق منه من أن المتيقن من معقد الاجماع المساواه في أحكام الحائض، دون أحكام الحيض و إن رجعت للحائض بنحو من العناية. و قد تقدم في الحيض التعرض لبعض الفروع المترتبة على ثبوت الحكم المذكور في النفاس. فراجع.

الثالث: تحريم دخولها للمساجد.

و العمده فيه: أنه متيقن من الإجماع على مشاركتها للحائض في الأحكام، لشيوع الابتلاء به، نظير ما تقدم في سابقيه.

مضافا إلى ظهور المفروغيه عنه من موثق عبد الرحمن بن أعين: «قلت له: إن امرأه عبد الملك ولدت فعدها أيام حيضها، ثم أمرها فاغتسلت... فقالت له: لا تطيب نفسي أن أدخل المسجد... فقال: قد أمر بذا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم...» «١»، لأن عدم طيب نفس المرأه بدخول المسجد بعد مضي عده النفاس الشرعيه إنما هو لكون استمرار الدم بعد ذلك يشبه النفاس أو يحتمله، و هو يناسب المفروغيه عن عدم دخول المسجد حال النفاس، و ظاهر الجواب الإقرار على ذلك، و إن تضمن الردع عن التوقف بعد مضي عده النفاس.

و أما ما ورد في قصه أسماء بنت عميس من عدم طوافها بالبيت في نفاسها،

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ٩.

فعله لتوقف الطواف على الطهارة، لا لحرمة دخول المسجد. و الكلام فى فروع ذلك مبنى على مساواتها للحائض فى الأحكام مطلقا، أو فى خصوص ما ثبت لها من الحيثية المتقدمة، لظهور أن الحكم المذكور من ذلك.

الرابع: تحريم قراءة العزائم.

و الكلام فى بيتنى على ثبوت المساواة للحائض مطلقا أو فى خصوص ما ثبت من الحيثية المتقدمة، لظهور أن الحكم المذكور من ذلك.

و نظيره فى ذلك كراهه قراءة غيرها من القرآن لو تمت فى الحائض.

و أما الاستدلال على الحكمين المذكورين بالإجماع و إن لم تثبت به المساواة، للتقريب المتقدم فى سوابقه، فلا- يخلو عن إشكال، لعدم شيوع الابتلاء بقراءة العزائم، ليمتنع الخطأ فيها عادة. و كراهه قراءة القرآن حيث لم تكن حكما إلزاميا فقد يتسامحون فى دليلها.

الخامس: تحريم مس كتابه القرآن المجيد.

و حيث تقدم أنه لا- دليل عليه فى الحيض إلا- عموم مانعيه الحدث اتجه عمومه للنفساء. و مثله فى ذلك كراهه تعليقه على ما تقدم فى الحيض.

و أما حرمة مس الاسم الشريف فقد سبق فى الحيض أن دليلها- لو تم- وارد فى الجنب. و لو تم التعدى منه للحائض تعين التعدى للنفساء، لاتحاد الوجه فيهما.

فراجع أول الفصل السابع من مباحث الحيض.

السادس: كراهه سورها على ما تقدم فى الأسار.

و الظاهر أن جريانها فى النفساء مبنى على عموم مساواتها للحائض فى جميع الأحكام أو فى خصوص ما ثبت من الحيثية المتقدمة، حيث لا يبعد كون ثبوت الحكم المذكور للحائض من الحيثية المذكورة.

و إن كان قد يتأمل فيه و يحتمل كونه لخصوصيتها البدنية، دون الاستقذار. فتأمل.

و الظاهر أن جريانها فى النفساء مبنى على عموم المساواه لجميع الأحكام، أما بناء على ما ذكرنا من اختصاصه بما ثبت من الحثيه الخاصه فلا مجال للبناء عليه، لعدم الدليل على دخلها فى ثبوتها للحائض، بل صريح

و تقضى الصوم و لا تقضى الصلاة (١)، و لا يصح طلاقها (٢)،

بعض نصوصه أن عليته خوف الشيطان «١».

و يشهد بعدم مشاركته النفساء لها فى ذلك المرسل عن مكارم الأخلاق عن أبى الله عليه السلام: «قال: لا تختضب و أنت جنب، و لا تجنب و أنت مختضب، و لا الطامث، فإن الشيطان يحضرها عند ذلك. و لا بأس به للنفساء» «٢»، و فى مرسله الآخر عنه عليه السلام:

«قال: تختضب النفساء» «٣»، من دون نص بالنهى كما ورد فى الحائض.

الثامن: كراهه حضورها عند الميت حال النزح

على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

و لا- يبعد ثبوت الحكم المذكور لها من الحيثية المتقدمه، كما يناسبه تعليقه فى بعض نصوصه بأن الملائكة تتأذى بذلك، و تعميمه فى بعضها للجنب «٤»، فيدخل فى موضوع المساواه التى تقدم تقريبها. فلاحظ.

التاسع: استحباب الذكر لها فى أوقات الصلاة.

و الكلام فيه كما فى كراهه الخضاب، لأن ثبوته للحائض ليس من الحيثية المذكوره، بل للبديله عن الصلاة، و من المحتمل عدم مشاركته النفساء لها فى ذلك، لأن الابتلاء بالنفاس أقل من الابتلاء بالحيض فى غالب النساء، و لأن النفساء مجهده كالمريضه بنحو يناسب التخفيف عنها حتى فى المستحبات و المكروهات. و ربما كانت هناك أحكام آخر يظهر حالها مما تقدم.

فلتلاحظ.

تقضى الصوم و لا تقضى الصلاة و لا يصح طلاقها

(١) تقدم الكلام فيه عند التعرض لحرمة العبادات المشروطه بالطهاره عليها.

(٢) لا يخفى أن ثبوت الحكم المذكور للحيض تعبدى، و لا قرينه على كونه من الحيثية المتقدمه التى سبق أنها مورد المساواه الارتكازيه، إلا أن الإجماع المدعى فى

(١) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه، و باب: ٤٢ من أبواب الحيض

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب الجنابه حديث: ١٣.

(٤) راجع الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار.

ص: ٤٠١

كلماتهم كاف في إثبات مانعيه النفاس من الطلاق، وإن لم تثبت به المساواه بعنوانها، لأن شيوع الابتلاء بالحكم مانع من الخطأ فيه عادة. فتأمل. على أن النصوص وافيه به، إذ يقتضيه - مضافا إلى إطلاق ما تضمن اعتبار وقوعه حال الطهر «١» - صحيح جماعه من الفضلاء عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالوا: «إذا طلق الرجل في دم نفاس أو طلقها بعد ما يمسه فليس طلاقه إياها بطلاق» «٢» وغيره.

ومثله الظهار في دعوى الإجماع، وفي النصوص المتضمنه اعتبار الوقوع حال الطهر «٣». وفي مرسل الصدوق و ابن فضال عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يكون الظهار إلا على مثل موضع الطلاق» «٤» و ظاهرهم المفروغيه عن العمل بمضمونه. و يجرى هنا ما تقدم في الحيض من المستثنيات و بعض الفروع المتقدمه، لأن الأدله فيهما على نحو واحد. فراجع.

(١) كوجوب الغسل عليها، و كفيته، و حكمه. أما وجوب الغسل فلا كلام فيه. و يدل عليه من النصوص موثق سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «و غسل النفساء واجب» «٥» و ما ورد في بيان حدّ النفاس.

نعم، في خبر معاويه بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعتة يقول: ليس على النفساء غسل في السفر» «٦». و قد حمله الشيخ قدس سرّه على ما إذا تعذر الغسل عليها، لعدم الماء أو لمحذور في استعماله. و هو - كما ترى - مخالف لظاهره، لقوه ظهوره في خصوصيه السفر، و إن كان غلبه صعوبه الغسل ارتكازا هو الحكمه في الحكم. لكن

(١) راجع الوسائل باب: ٨، ٩ من أبواب مقدمات الطلاق و شروطه.

(٢) الوسائل باب: ٨ من أبواب مقدمات الطلاق و شروطه حديث: ٥.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢ من كتاب الظهار.

(٤) الوسائل باب: ٢ من كتاب الظهار حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ١ من أبواب النفاس حديث: ٣.

قد يتعين ما ذكره قدّس سرّه بلحاظ ظهور عدم العامل به على إطلاقه، و لا سيما عن بعض نسخ التهذيب المخطوطة: (النساء) بدل (النفساء) و فى المنتهى أنه مخالف للإجماع.

و يشهد به إهمالهم التعرض للحكم المذكور مع شدة الحاجة لبيانه، لشيوع الابتلاء بمورده، فيمتنع عادة الخطأ فى ذلك. مضافا إلى قوه ظهور نصوص قصه أسماء بنت عميس فى وجوب الغسل عليها فى السفر. و احتمال كونه من حيثه الاستحاضه إن تم يقتضى وجوب غسل النفاس بالأولويه العرفيه. فتأمل جيدا. و الأمر سهل بعد ضعف سند الخبر.

و أما كيفيه الغسل فالظاهر عدم الإشكال بينهم فى أنه كغسل الحيض الذى هو كغسل الجنابه نصا و فتوى، و به صرح جماعه مرسلين له إرسال المسلمات، كما هو داخل فى معاهد الإجماع المتقدم على المساواه. و هو المناسب لعدم التعرض لكيفيته فى النصوص، إذ لو لا المفروغيه عن كونه كغسل الجنابه و الحيض لاحتيج للسؤال عنه و عن غيره من الأغسال، و لا سيما بناء على دلالة النصوص على اعتبار الترتيب فى غسلهما على خلاف مقتضى الإطلاق، حيث يكون ذلك متارا للسؤال عن غيرهما. بل ذلك هو المناسب للتداخل بين الأغسال.

بل عدم التعرض فى نصوصه لكيفيه الغسل المجزى عن الغسلين أو الأغسال يشهد بالمفروغيه عن ذلك أيضا، كما ذكرناه فى مبحث غسل الحيض. و من ثم كان المفهوم من نصوص غسل الجنابه و الحيض بيان كيفيه جميع الأغسال المشروعه، و إنما خص البيان بهما لأهميتهما و كثره الابتلاء بهما و على ذلك جرى الأصحاب فى جميع الأغسال حتى المستحبه.

و أما حكم الغسل فليس مورد الكلام فيه إلا أجزاءه عن بقيه الأغسال و عن الوضوء و انتقاضه بالحدث الأصغر فى أثناءه. و يظهر الحال فى الأول مما تقدم فى المسأله الثالثه و السبعين من مباحث الوضوء، و فى الأخيرين مما تقدم فى غسل الحيض، لأن الأدله بالإضافه إليهما على نهج واحد.

(مسألة ٤٦): إذا استمر الدم بعد العشرة شهرا أو أكثر أو أقل، فإن كانت لها عادة بينها وبين النفاس عشرة أيام (١) كان حيضا في أيام العادة

(١) ظاهره المفروغيه عن اعتبار الفصل بين النفاس و الحيض للتأخر عنه بعشره أيام، كما صرح به في المبسوط و السرائر و المعبر و المنتهى و التذكرة و غيرها، بل ظاهر غير واحد المفروغيه عنه، و في الخلاف أنه لا خلاف فيه. لكن الذى يظهر من إطلاق جامع المقاصد- أن النفاس يفترق عن الحيض بوجود القول بعدم اعتبار الفصل بين الحيض و النفاس بطهر- وجود الخلاف فى ذلك، بل صرح فى الروض بتعميم القول المذكور للحيض المتأخر، بل تقدم منه دعوى عدم القول بالفصل بينه و بين الحيض المتقدم الذى سبق وجود الخلاف فيه.

نعم، لم يعرف القول بعدم اعتبار الفصل بين النفاس و الحيض المتأخر و لم ينسب لأحد، كما سبق منع عدم الفصل بينه و بين المتقدم، و تصريح المنتهى بالفرق بينهما.

و كيف كان، فقد استدل على اعتبار الفصل المذكور فى المبسوط و الخلاف و غيرهما بما تضمن أن أقل الطهر عشرة أيام. و يظهر ضعفه مما تقدم فى التوأمين، و فى الدم السابق على الولاده.

نعم، يمكن الاستدلال على لزوم الفصل بين النفاس و الحيض اللاحق له بالنصوص المتضمنه أن المراه مع استمرار دمها بعد أيام النفاس الشرعى تعمل عمل المستحاضه، لعمومه لما إذا صادف ذلك عاداتها أو كان بصفات الحيض، فضلا عما إذا لم يكن كذلك.

مضافا إلى صحيح عبد الله بن المغيرة عن أبي الحسن الأول عليه السلام: «فى امرأه نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك. قال: تدع الصلاة، لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» (١)، فإنه لو لا المفروغيه عن

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ١.

لزوم الفصل بين النفاس و الحيض المتأخر بطهر لم يحتج للتعليل المذكور.

و دعوى: أن مقتضى فرض السائل أنها تركت الصلاة ثلاثين يوماً كون نفاسها تمام الثلاثين، و حيث لم يردع الإمام عليه السلام عن ذلك فلا بد من تنزيل التعليل على كون أيام النفاس نفسها طهراً، بأن لا يراد بالطهر ما يقابل الحيض و النفاس معاً، بل ما يقابل الحيض وحده، فيدل على الاكتفاء بالفصل بأيام النفاس، لا لزوم الفصل بين النفاس و الحيض بالطهر منهما معاً، غاية أنه يبتنى على فرض كون النفاس ثلاثين يوماً، و عدم العمل به فى ذلك مستلزم لسقوطه عن مقام الاستدلال، لا الاستدلال به على لزوم الفصل بين النفاس المحدد بما سبق و الحيض بطهر، كما هو المدعى.

مدفوعه بأنه لم يفرض فى السؤال سبق الحيض منها، ليكون المراد الفصل بين الحيضتين بطهر و يمكن حمل الطهر على حال عدم الحيض و لو قارن النفاس، بل ظاهر فرض النفاس فى السؤال كون المراد الفصل بينه و بين الحيض و كون المراد بالطهر الطهر منهما، فيلزم تنزيل الجواب على أن النفاس الشرعى ليس هو تمام الثلاثين، بل ما دونهما مما يتحقق معه الفصل بالطهر بينه و بين الحيض و إن قارن الدم الزائد عليه الذى جلست فيه المرأة لتخيل نفاسيته. و بذلك يستفاد الردع عما تخيلته المرأة و عملت عليه فى النفاس. و لعل عدم التصريح به للمفروغية عن عدم مشروعيتها جلوسها المذكوره بين الإمام عليه السلام و السائل، أو للتقيه، أو لغيرهما.

و أما قدر الطهر بعد المفروغية عن لزوم الفصل به فالظاهر عدم الإشكال فى لزوم بلوغه العشره أيام، و قد يستفاد من الصحيح، بضميمه أن المرتكز كون لزوم الفصل بالطهر لاحتياج الحيض لتجمع الدم بعد نفاذه بالنفاس، لاتحادهما سنخاً، فيراد بالطهر فى الصحيح الطهر المعود الذى لا بد منه قبل الحيض، الذى لا يكون دون العشره.

و بعبارة أخرى: المرتكز أن اعتبار الطهر لأجل ما بعده، و حيث كان ما بعده فى المقام هو الحيض كان المناسب اعتبار الطهر المعبر فيه، و أقله عشره أيام. فلاحظ.

(١) قال في المعبر: «لا ترجع النفساء مع تجاوز دمها إلى عاداتها في النفاس ...»

بل تجعل عشره نفاسا، و ما زاد استحاضه حتى يستوفى عشره، و هو أقل الطهر» و ظاهر ذيل كلامه أن لزوم البناء على الاستحاضه في الزائد على العشره الأولى مختص بالعشره الثانيه، تحقيقا لأقل الطهر، ثم لا ملزم بالبناء على الاستحاضه، بل ترجع إلى ما تقتضيه القاعده في حيضه الدم في العشره الثالثه، على ما ورد في مستمره الدم، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره.

لكن قال في الروض: «و إن كانت ذات عاده جعلت بقدر عاداتها في الحيض من الدم نفاسا، و الباقي استحاضه إلى تمام طهرها المعتاد، ثم ما بعده حيضا». و قريب منه في محكى نهايه الأحكام. و ظاهرهما استيفاء قدر الطهر المعتاد، بحيث تنقلب عاداتها الوقتيه تبعاً للنفاس و لو في الدور الأول من الحيض، فإذا كانت عاداتها في الحيض سبعة من أول الشهر فولدت في الحادى عشر من الشهر تنفست بسبعة، تم عملت عمل المستحاضه ثلاثه و عشرين يوماً- بقدر طهرها المعتاد- و يكون حيضها السبعة من أول العشره الثانيه من الشهر الثاني.

و ما استظهره شيخنا الأعظم قدس سره من أن مرادهما استيفاء وقت طهرها و إن لم تستكمل مقداره، فتعمل عمل المستحاضه في الغرض المتقدم ثلاثه عشر يوماً، و مرجعه إلى التحيض بوقتها المعتاد- كما في المتن- مخالف لظاهر كلامهما جدا. و لا سيما مع ما في الروض من أن نفاس المبتدئه و المضطربه عشره، ثم تجعلان ما بعدها استحاضه حتى يمضى شهر من الولاده، و يرجعان في الشهر الثانى لوظيفه مستمره الدم. فإن المناسب لذلك بناؤه على عدم التحيض حتى للمعتاده إلا في الشهر الثاني.

و ما استظهره شيخنا الأعظم قدس سره من تفصيله في ذلك بين المعتاده و غيرها بعيد. و لعله لذا جعل في الجواهر المسأله ذات قولين من دون إشاره للتفصيل المذكور.

قال قدس سره: «ثم إذا استمر الدم في النفساء و جلست الأيام الموظفه لها فهل يعتبر بالنسبه

إلى ما عليها من أحكام مستمره الدم فصل أقل الطهر فحسب ثم ينتقل إلى تعرف حال دمها، أو مضى شهر؟ يظهر من الأصحاب- كالمصنف في المعتبر- الأول. و يحتمل الثاني. و يظهر وجهه مما تقدم لنا في المباحث السابقه في الحيض».

هذا، و مبنى القولين على شمول أدله وظائف مستمره الدم للمقام، و إنما الخلاف في أن مقتضى أدلتها إعمالها بمجرد الإمكان- بمضى أقل الطهر- أو بعد مضى شهر من الولاده.

لكن قد يستشكل في ذلك، لعدم الإطلاق في نصوص الوظائف المذكوره لكل من استمر بها الدم بنحو يحتمل كونه حيضاً، لاختصاص بعضها بمن استمر بها الدم بعد الحيض، و ظهور ما تضمن منها أخذ عنوان المستحاضه فيمن اختلط حيضها بطهرها أو استمر دمها بعد الحيض، دون من حكم على دمها في زمان ما بأنه دم استحاضه- كما في المقام- و ظهور ما تضمن أخذ استمرار الدم في الموضوع في إرادته الاستمرار المثير لاحتمال الحيض لتوقعه عرفاً من المرأه، فينصرف عن استمرار دمها بعد النفاس، لما هو المرتكز و لو بسبب العاده من استناد الدم للولاده، فإن لم يكن نفاساً فهو دم عله و استحاضه مسببه عنها، و الحكم بحيضيته لو تم تعبد شرعى لا- يناسب المرتكز المذكور، و لا- سيما مع ما تقدم من قصور قاعده الإمكان عن إثبات الحيضيه في الدم المستمر إذا لم يكن حيضاً حين حدوثة.

و لعله لذا اعترف سيدنا المصنف قدس سرّه بأن مورد نصوص مستمره الدم غير المسبوقه بالنفاس. غايه الأمر أنه استظهر عموم الحكم لها للإلغاء الخصوصيه المذكوره عرفاً، و لا سيما بملاحظه قوله عليه السلام في مرسله يونس الطويله: «ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم سن في الحيض ثلاث سنن يبين فيها كل مشكل لمن سمعها و فهمها حتى لا [لم] يدع لأحد مقالا فيه بالرأى» (١) حيث يستفاد منه استقصاء أقسام مستمره الدم.

و يشكل بلحاظ ما ذكرنا من الخصوصيه للدم المستمر بعد الولاده، و الحديث

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب الحيض حديث: ١

إنما يدل على استقصاء أقسام المستحاضه، لا مستمره الدم.

نعم، لو تم عموم تنزيل النفاس منزله الحيض كان استمرار الدم معه بمنزله الاستمرار بعد الحيض موجبا لشمول حكمه و حكم المستحاضه بالمعنى المتقدم الذى أخذ فى موضوع بعض نصوص وظائف مستمره الدم. لكن سبق المنع من ذلك.

ثم أنه لو فرض عموم أدله الوظائف المذكوره للمقام لم يبعد الخروج عنه بنصوص المقام المتضمنه لزوم ترتيب أحكام المستحاضه بعد مضى مده النفاس الشرعيه، فإنها و إن كانت بصدد الحكم بالاستحاضه حدوثا فى مقابل استمرار النفاس، الذى هو مقتضى النظر العرفى بدوا، و ذهب إليه العامه و تضمنته جمله من النصوص، و لا- أقل من كونه المتيقن منها، إلا أن عدم التنبه فيها على كثرتها- كالنصوص المتضمنه لما زاد على ذلك كالثمانيه عشر و غيرها- لترتيب أحكام الحيض بعد ذلك- بمضى أقل الطهر أو الشهر- ظاهر فى الاستمرار على حكم المستحاضه فى تمام الدم المستند عرفا للولاده للغفله عنه بدونه بسبب انسباق الذهن إلى أن البناء على الاستحاضه فى مقابل النفاس المتوهم، فكما كان من جمله الاحتمالات الأقوال و كون تمام الباقي نفاسا، تبعا لنظر العرف البدوى، كذلك ينصرف الذهن من الأمر بإجراء حكم المستحاضه جريانه فى تمامه.

و لا سيما بملاحظه حديث حمران «١» المتضمن أن امرأه محمد بن مسلم كانت تقعد فى نفاسها أربعين يوما، ثم أفتوها بثمانيه عشر لقصه أسماء بنت عميس، و ردع الإمام عليه السلام عن ذلك ببيان التحديد بقدر العاده ثم الأمر بالاستظهار ثم بأعمال المستحاضه، فإن لزوم التحيض مع ذلك ببعض الدم المذكور مغفول عنه جدا مع ذلك و يحتاج الى عناية فى البيان خصوصا لو كان المراد التحيض بمضى أقل الطهر، الذى هو خلاف المتعارف فى جلوس المرأة. بل هو لا ينافى ما تضمنته النصوص من أمر النبى صلى الله عليه و آله و سلم أسماء بنت عميس بالقيام بأعمال المستحاضه بعد الثمانيه عشر يوما من

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب النفاس حديث: ١١.

دون استئصال عن مقدار عاداتها و حال الدم بعدها، إذ لو كانت عاداتها العديديه سبعة، مثلا، و عليها نفاسها، و بعد عشره أيام منها تدخل عاداتها الوقتيه يلزمها التحيض من الثامن عشر، و كذا لو لم يكن لها عادة وقتيه، حيث يجب عليها التحيض بالتمييز أو العدد حينئذ، و لو لم يكن لها عادة عديديه و كان نفاسها عشره فكون لزوم البناء على الاستحاضه لها يومين فقط يحتاج إلى تنبيه، للغفله عنه بدونه جدا، كما يحتاج للتنبيه على ذلك في كلام الأئمه عليهم السلام الناقلين للواقعه، لثلا ينسبق خلافه في حق بقيه النساء.

و بالجملة: النظر في مجموع نصوص النفاس و ملاحظه ظروف صدورها قد يشرف بالناظر فيها على القطع بعدم التحيض بالدم المنسوب للولاده عرفا.

و لو غرض النظر عن جميع ذلك كفى إطلاق صحيح عبد الله بن المغيره (١) المتقدم، حيث لم يفصل فيه في حيضيه الدم الثاني بين كون تمام الدم الأول محكوما بعدم الحيضيه و كون آخره محكوما بها لعاده أو تمييز أو غيرهما، و أنه على الثاني لا بد من مضي أقل الطهر بين الدميين في حيضيه الدم الثاني، و لا يكفي مضي الطهر بعد النفاس الشرعي.

و مثله في ذلك صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن امرأه نفست فمكثت [و بقيت. يب. صا] ثلاثين ليله [يوما] او اكثر ثم [و. صا] طهرت وصلت ثم رأته دما أو صفره. قال: إن كانت [كان. صا] صفره فلتغتسل و لتصل و لا تمسك عن الصلاه، فإن [و إن. يب. صا] كان دما ليس بصفره فلتمسك عن الصلاه أيام قرئها. ثم لتغتسل و لتصل» (٢) و من الثاني يظهر أنه لا مجال لاحتمال التحيض مع استمرار دم النفاس حتى بعد الشهر.

و دعوى: أن اشتمالهما على التنفس بتمام الدم مانع من الاستدلال بهما. ممنوعه، لأن اشتمال الخبر على ما لا يمكن الالتزام به لا يمنع من العمل به فيما يمكن الالتزام

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب النفاس حديث: ٣.

به إذا لم يتضمن تفرعه عليه. و لا سيما مع أنهما لم يتضمنا أمر الامام عليه السلام بالتنفس بتمام الدم، بل مجرد عمل المرأة على ذلك، و سكوت الامام عليه السلام عن ذلك لا- يكون تقريراً له بعد أن كان مصب السؤال و الجواب أمراً آخر لا- دخل له بذلك، و لعل عدم الردع لعدم الأثر العملي- بناء على عدم وجوب التدارك مع الجهل بالحكم لا عن تقصير- أو للمفروغيه عن كون عملها في غير محله بين الإمام عليه السلام و السائل، أو غيرهما.

بل سبق تقريب ظهور قوله عليه السلام في صحيح ابن المغيرة: «لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» في الردع عن ذلك، و هو المناسب للحكم في صحيح ابن الحجاج بحيضه الدم الثاني من دون اعتبار فصل أقل الطهر، بناء على ما سبق من لزوم الفصل به بين النفاس و الحيض المتأخر.

و بالجملة: لا مجال للتوقف عن الاستدلال بالصحيحين لذلك. كما لا مجال لحملها على صورته عدم اقتضاء القاعده في مستمره الدم التحيض بالدم المفروض فيهما، بأن تكون المرأة ذات عاده و قتيه لم يصادفها الدم.

إذ فيه: أن إطلاقهما أقوى من إطلاق أدله القاعده لو كان شاملاً للمقام، فيتعين رفع اليد بهما في المقام عن إطلاق أدله القاعده، و لا- سيما مع اعتضادهما بما تقدم، و مع ما سبق من أن شمول نصوص القاعده للدم المسبب عن النفاس مبنى على إلغاء خصوصيه موارد عرفا، إذ لا أقل من كون ما تقدم مانعا من التعميم بالوجه المذكور للدم المستمر المسبب عن النفاس.

نعم، لا بد من كون الاستمرار بنحو يكون الدم دم نفاس عرفا، دون ما لو طالت مدته كثيرا بنحو لا يتعارف في النفاس، و لا سيما لو تبدل حاله، كما لو خف بعد مده من الولاده حتى أشرف على الانقطاع ثم كثر، و خصوصا لو تجدد له سبب ظاهر، حيث تقصر النصوص المتقدمه عنه قطعاً، فتشمله نصوص مستمره الدم، و لو بلحاظ ما سبق في كلام سيدنا المصنف قدس سرّه من إلغاء خصوصيه موارد عرفا، فإن ما تقدم منا يرجع إلى خصوصيه دم النفاس العرفي، لا خصوصيه الدم المسبوق بالولاده و لو لم يكن نفاسا عرفا. فتأمل جيدا.

و إن لم تكن لها عادة (١) و كان هناك تمييز بينه و بين النفاس عشره أيام كان

هذا، و لو بنى على شمول نصوص مستمره الدم لدم النفاس من دون مخرج عنها، لغض النظر عن جميع ما ذكرنا، فإن بنى على كون النفاس بمنزله الحيض كانت المرأه كمن استمر بها الدم بعد الحيض، حيث يظهر مما تقدم أنها ترجع بعد مضي أقل الطهر إلى عاداتها الوقتيه قربت أو بعدت. فإن لم تكن لها عادة وقتيه أو نسيته رجعت للتمييز و لو استلزم الحيض أكثر من مره فى الشهر الواحد، خلافا لما يظهر من شيخنا الأعظم قدس سرّه من الإشكال فيه فى الناسيه، و لما فى الجواهر من منافاته فيها و فى غيرها لما تضمن أن الحيض فى كل شهر مره «١».

فإن لم تكن ذات تمييز تحيضت بأقراء أقاربها أو بالعدد على نحو يقتضى التحيض فى الشهر مره، المستلزم فى المقام لبدء التحيض بهما بعد مضي شهر من الولاده.

و إن لم بين على كون النفاس بمنزله الحيض كانت المرأه بحكم ذات الدم المستمر المحكوم حين حدوثه بالاستحاضه، كما لو رأت الدم قبل مضي أقل الطهر و استمر. و يظهر مما تقدم أنها ترجع بعد مضي أقل الطهر إلى عاداتها ثم إلى التمييز على الوجه الذى تقدم فى الفرض السابق، و مع عدمهما تحيض بأقراء الأقارب أو بالعدد بعد مضي شهر من الحيض السابق، على ما سبق فى الأمر الثانى من تتميم المسأله العاشره من مباحث الحيض، و حيث لا-حيض سابق فى المقام أشكل الحال، و إن كان قد يستفاد من النصوص التحيض بمجرد الإمكان و مضي أقل الطهر.

بل لا إشكال فيه بناء على نهوض قاعده الإمكان بإثبات حيضيه الدم باستمراره إذا امتنعت حيضيته بحدوثه. لكن سبق المنع من نهوضها بذلك. و منه يظهر حال جمله من كلماتهم فى المقام مما تقدم ما لم يتقدم. و لا يسعنا استقصاء الكلام فيها. فلاحظها.

(١) يعنى: ترجع إليها، و لو لكونها ناسيه لها.

(١) الوسائل باب: ٩ من أبواب الحيض حديث: ٢

حيضا في أيام التمييز و استحاضه في غيرها، و إن لم تكن لها عادة و لا- تمييز رجعت إلى اختيار العدد (١)، كما تقدم في الحائض (٢). و كذلك إذا كانت ذات عادة أو تمييز و لم يكن بينه و بين النفاس عشره أيام، فإنها ترجع إلى العدد أيضا (٣).

(١) مقتضى ما تقدم منه قدس سرّه رجوع المبتدئه- التي يمكن فرضها في المقام- مع عدم التمييز لعادة أقاربها، ثم التحيض بالعدد، و مراعاة المضطربه الاحتياط بينه و بين التحيض بالعدد. و أما الجزم بالانتقال من التمييز للحيض بالعدد رأسا فيختص عنده قدس سرّه بالناسيه. على إشكال تقدم التعرض له منا. فراجع.

(٢) لم يتقدم منه في الحيض تعيين مبدأ العدد، و يستفاد منه مما يأتي التعجيل بمجرد مضي أقل الطهر، و قد تقدم الكلام في ذلك هنا و هناك.

(٣) مقتضاه التعجيل بالتحيض بالعدد و عدم انتظار الدور الثاني للعادة، و لا للتمييز لو كان.

و لا يخلو عن إشكال، بل منع، فإن مقتضى إطلاق رجوع ذات العاده أو التمييز لهما انحصار المرجع بهما. و مجرد تعذر الرجوع لأحدهما في الدور الأول لا يوجب خروجها عنهما و تبدل وظيفتها، بل يلزم انتظار الدور الثاني. و لا يظن منه قدس سرّه البناء على ذلك في الحيض كما لو كانت عادة المرأة سبعة أيام اول الشهر فتأخر دمها الى العشرين منه فتحيضت بالسبعة بعد العشرين، ثم استمر دمها الى الشهر الثاني، حيث لا يظن منه قدس سرّه البناء على رجوعها للوظيفه المتأخره عن العاده في الشهر الثاني بعد مضي أقل الطهر، لعدم الفصل بين حيضها و عاداتها بعشره في الشهر المذكور، بل بثلاثه. بل الظاهر أنها لا تتحيض فيه، بل تنتظر وقت عاداتها في الشهر الثالث، لما ذكرنا. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين.

انتهى الكلام فى مبحث النفاس ليله الثلاثاء الثامن و العشرين من شهر ذى الحجه الحرام من السنه الأولى بعد الألف و الأربعمائه للهجره النبويه على صاحبها و آله أفضل الصلاه و أزكى التحيه. فى النجف الأشرف ببركه الحرم المشرف على مشرفه الصلاه و السلام. بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفى عنه نجل علامه الجليل حجه الإسلام السيد (محمد على) الطباطبائى الحكيم دامت بركاتة.

و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق، و هو حسبنا و نعم، الوكيل. كما انتهى تبليغه بعد تدريسه ليله الأربعاء التاسع و العشرين من الشهر المذكور بقلم مؤلفه الفقير حامدا مصليا مسلما.

الفصل السابع: فى أحكام الحائض ٥

يحرم على الحائض جميع ما يشترط فيه الطهاره من العبادات و غيرهما مما يحرم على المحدث، على كلام فى مثل مس اسم الله تعالى مما اختص دليله بالجنب ٥

الكلام فى أن حرمة العبادات على الحائض ذاتيه أو تشريعيه ٧

ثمره النزاع فى الحرمة الذاتيه و التشريعيه ١٣

يحرم وطء الحائض على الواطئ و عليها ١٧

هل يكون وطء الحائض كبيره؟ ٢٠

إدخال بعض الحشفه ٢٠

الوطء فى الدبر ٢٢

يجوز الاستمتاع بالحائض بغير الوطء ٢٤

الوطء بعد الطهر من الحيض قبل الغسل منه مع الكلام فى مفاد الآيه الشريفه ٢٥

هل يقوم التيمم مقام الغسل؟ ٢٩

هل يجب غسل الفرج قبل الوطء؟ ٣٠

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهاره؛ ج ٥، ص: ٤١٥

الكلام فى وجوب الكفاره بوطء الحائض ٣٢

مقدار الكفاره فى وطء الزوجه ٣٤

الكلام فى دفع قيمه ٣٩

موارد سقوط الكفاره ٤١

كفاره وطء الأمه الحائض ٤٣

الكلام فى بعض اقسام الأمه ٤٤

الكلام فى عموم حكم الزوجه لأقسامها ٤٧

وطء غير الزوجه و الأمه ٤٧

يجوز دفع كفاره الزوجه الحائض وطء الحائض لمسكين واحد ٤٨

الكلام فى وجوب الكفاره بالوطء فى الدبر، أو بإدخال بعض الحشفه ٤٩

وطء الميته ٤٩

ص: ٤١٥

المعيار فى اول الحيض و وسطه و آخره ٥٠

الكلام فى تعدد الكفاره بتعدد الوطء ٥٢

لو فجا الحيض فى أثناء الوطء ٥٦

وطء من يخرج حيضها من غير الفرج ٥٧

لو تعذرت الكفاره فى المقام و غيره. و حكم ما لو تجددت القدره عليها بعد فعلا لبدل المسقط ٥٧

المعيار فى تعذر الكفاره ٦٢

الكفاره تتبع الواقع لا اعتقاد الزوج ٦٣

الوطء مع اشتباه الحيض ٦٣

قبول قول المرأه فى الحيض ٦٤

الكلام فى مشاركه النفساء للحائض فى حكم الكفاره ٦٧

لا يصح طلاق الحائض و ظهارها بشروط ٦٨

الكلام فى الوظيفه مع اشتباه الحيض و التخيير فى التعبد به بين الأقل و الأكثر ٧٣

الكلام فى أن المدار فى هذا الحكم على الحيض أو حدثه ٧٤

يجب الغسل من الحيض لكل مشروط بالطهاره، و يستحب للكون على الطهاره ٧٦

كيفية غسل الحيض ٧٧

الكلام فى انتقاض غسل الحيض بتخلل الحدث الأصغر فيه ٧٩

الكلام فى أجزاء غسل الحيض عن الوضوء ٨١

الكلام فى أن الوضوء مشروع قبل الوضوء أو بعده ٩١

يجب على الحائض قضاء الصوم الذى يفوتها حال الحيض مع الكلام فى اختصاص ذلك بصوم رمضان و عمومه لغيره ٩٥

لا يجب على الحائض قضاء الصلاه ٩٧

الكلام فيما لو لم يستغرق الحيض وقت الصلاة، مع تحديد مقتضى الأصل في ذلك الذي يرجع إليه مع فقد الدليل الخاص ٩٩

إذا حاضت المرأة في أثناء الوقت ١٠١

لا يكفي في وجوب القضاء سعة للصلاة بالتيتم أو نحوها من الصلوات الاضطراريه، مع الكلام في تعذر الصلاة التامه من غير

جهه الحيض ١٠٦

لو علمت المرأة بمفاجأه الحيض لها لما يلزمها المبادره للصلاه ١٠٧

لو شكت في سعه الوقت لها ١٠٨

ص: ٤١٦

إذا طهرت المرأة في أثناء الوقت ١٠٩

إذا لم يسع الوقت الطهارة و ركعه لم يجب عليها الأداء فضلا عن القضاء ١٠٩

إذا وسع الوقت الطهارة و الصلاة التامة و جب أدائها، مع الكلام في أن المعيار في ذلك على الوقت الاختياري أو الاضطراري أو
الفضيلي ١١٢

الكلام فيما لو أدركت من الوقت مقدار أداء الصلاة الاضطراريه ١١٩

الكلام في استحباب القضاء لو طهرت قبل خروج الوقت بمقدار لا يسع الركعه ١٢٠

هل يشرع للحائض الغسل من الحدث الأكبر؟ ١٢٢

تشرع الأغسال المستحبه من الحائض ١٢٦

يشرع الوضوء للحائض ١٢٧

يستحب للحائض الوضوء و الذكر في أوقات الصلاة ١٢٧

الكلام في أن الوضوء المذكور مطهر ١٣٣

الكلام في مشروعيه التيمم بدلا عن الوضوء المذكور لو تعذر ١٣٤

الكلام في قيام الغسل مقام الوضوء المذكور ١٣٥

هل يجزى الوضوء المذكور إذا أحدثت بالأكبر غير الحيض؟ ١٣٦

يكره الخضاب للحائض ١٣٦

يكره للحائض حمل المصحف و تعليقه و لمس هامشه و ما بين سطوره ١٣٧

المقصد الثالث: في الاستحاضه ١٣٩

تحديد الاستحاضه مفهومها و بيان صفات دمها ١٤٠

لا حدّ لقليل دم الاستحاضه و لا لكثيره و لا للطهر المتخلل بين أفراده ١٤٠

تحديد موارد الاستحاضه مع الكلام في انحصار دم المرأة الخارج من الرحم بالحيض و الاستحاضه و النفاس و في الدم الخارج
من غير الرحم ١٤١

الكلام فى شرطيه ناقضيه الاستحاضه للطهاره ١٥٣

تحديد صور الاستحاضه الثلاث القليله و المتوسطه و الكثيره ١٥٤

هل يجب الفحص عن صور الاستحاضه الثلاث ١٥٩

لو تعذر الفحص عن صور الاستحاضه ١٦٣

كيفيه الفحص ١٦٧

لو صلت من دون فحص ١٦٨

هل يجب تبديل القطنه أو تطهيرها فى القليله؟ ١٦٩

هل يجب تبديل الخرقه فى القليله؟ ١٧٠

ص: ٤١٧

هل يجب تطهير الفرج في القليله؟ ١٧٢

يجب في القليله الوضوء لكل صلاه فريضه ١٧٢

الكلام في الصفره ١٧٩

الكلام في جواز الاكتفاء بوضوء واحد لفريضتين، و في الاجتراء بغسل الحيض أو غيره لفريضتين ١٨٥

هل تحتاج النافله للوضوء؟ مع الكلام في مقتضى الأصل ١٨٦

المعيار في وحده الصلاه ١٩٣

لا يعتبر إيقاع الوضوء بداعى الصلاه التى يؤتى بها معه ١٩٣

تجب المبادره للصلاه بعد الوضوء ١٩٣

لا يجب إعادة الوضوء لصلاه الاحتياط و الأجزاء المنسيه ١٩٥

هل يجب إعادة الوضوء لإعاده الصلاه؟ ١٩٨

لا تجب إعادة الوضوء لسجود السهو على تفصيل و كلام ١٩٩

الكلام في وجوب الوضوء لكل صلاه في الاستحاضه المتوسه ١٩٩

الكلام في وجوب تجديد القطنه في المتوسطه ٢٠٤

الكلام في وجوب تبديل الخرقه و تطهير الفرج في المتوسطه ٢١٢

يجب في المتوسطه غسل واحد في اليوم ٢١٢

حكم ما لو تلوثت الخرقه بدم الكرسف و لم ينفذ الدم فيها ٢١٢

الكلام في وجوب إيقاع الغسل قبل صلاه الصبح ٢١٢

إذا كان عدم سيلان الدم للتعجيل في تبديل الكرسف ٢١٦

إذا سال الدم من دون كرسف ٢١٦

هل تجب المبادره من الغسل للصلاه؟ ٢١٧

هل يجب تبديل القطنه فى الاستحاضه الكثيره؟ ٢١٧

هل يجب الوضوء لكل صلاه فى الكثيره؟ ٢٢٠

يجب فى الكثيره أغسال ثلاثه ٢٢٦

الكلام فى استحباب الغسل لكل صلاه و فى مشروعيه الغسل التجديدى فى الكثيره ٢٢٨

لا يجوز الفصل بين الظهرين و العشاءين، كما تجب المبادره لهما بعد الغسل ٢٢٨

الكلام فى الجمع بين أكثر من صلاتين بغسل واحد.

مع الكلام فى عموم ترتيب أحكام الطاهر مع القيام بوظائف المستحاضه ٢٣٠

حكم الصلاه غير اليوميه المستحاضه ٢٣٣

ص: ٤١٨

حكم الطواف للمستحاضه ٢٣٩

الكلام فى النوافل الرواتب ٢٤٥

هل يجوز إيقاع الفريضة اليوميه مع صلاه غير يوميه بغسل واحد ٢٤٩

هل يجب إيقاع الوظيفه فى الوقت أو يجوز تقديمها؟ ٢٤٩

تداخل الاستحاضه مع غيرها من أسباب الحدث الأكبر و الأصغر ٢٥١

لو حدثت المتوسطه بعد صلاه الصبح ٢٥٢

إذا لم تغتسل ذات المتوسطه لصلاه الصبح ٢٥٦

إذا حدثت الكثيره فى أثناء النهار ٢٥٧

إذا انقطع دم الاستحاضه للبرء أو مع العدد ٢٥٨

هل المعتبر فى كميته أوقات الصلاه ٢٦٦

لو انقطع الدم قبل إكمال الصلاه ٢٦٨

إذا انقطع الدم بعد الصلاه قبل خروج الوقت ٢٦٩

انقطاع الدم لفته ٢٧١

إذا علمت المستحاضه بأن لها فتره ٢٧٥

إذا انقطع الدم انقطاع برء أو فتره طويله لم تجب المبادره للصلاه بعد القيام بالوظيفه ٢٧٦

إذا لم تجمع ذات الكثيره بين الصلاتين أوجب تجديد الغسل للثانيه ٢٧٧

إذا انتقلت الاستحاضه من الأدنى للأعلى ٢٧٨

إذا انتقلت الاستحاضه من الأعلى للأدنى ٢٨١

ما يستثنى من وجوب المبادره للصلاه ٢٨٤

فى وجوب التحفظ من خروج الدم ٢٨٦

يختص وجوب التحفظ بالكثيره ٢٨٩

يبدأ وجوب التحفظ بعد الغسل و لا يختص بحال الصلاه ٢٩٠

الكلام فى وجوب التحفظ على الصائمه ٢٩١

المعيار فى التحفظ ٢٩٢

الكلام فى توقف صوم المستحاضه على الأغسال النهاريه، مع تعيين تلك الأغسال ٢٩٣

الكلام فى توقف جواز وطء المستحاضه على الغسل ٣٠٨

الكلام فى دخول المساجد و قراءه العزائم للمستحاضه ٣١٥

الكلام فى مس المستحاضه للقرآن و نحوه ٣١٧

المقصد الرابع: فى النفاس ٣١٩

ص: ٤١٩

تحديد النفاس مفهوما ٣١٩

الكلام فى إسقاط المضغه ٣٢٠

الكلام فى إسقاط العلقه ٣٢٤

الكلام فى إلقاء النطفه ٣٢٤

الدم الخارج حين الشروع فى الولاده ٣٢٥

لا حدّ لقليل النفاس ٣٢٧

الكلام فى أكثر النفاس ٣٢٨

ما تراه بعد العشره ليس نفاسا ٣٥١

إذا لم تر دما فى ضمن العشره من حين الولاده لم يكن لها نفاس ٣٥٢

مبدأ العد بعد إكمال الولاده ٣٥٣

النقاء المتخلل بين الدميين من نفاس واحد ٣٥٤

لا يعتبر تخلل الطهر بين النفاسين مع الكلام فى التوأمين ٣٥٦

الكلام فى الفرق بين القول بوحده النفاس وبتعددده فى التوأمين ٣٦٢

إذا ألفت الولد قطعه قطعه ٣٦٣

الكلام فيما لو انفصل الدم عن الولاده ٣٦٦

الكلام فيما لو عاد دم النفاس بعد انقطاعه ٣٧٣

الدم الخارج قبل ظهور الولد ٣٧٣

إذا تجاوز دم الولاده العشره من حينها تنفست بقدر رعايتها و كان الزائد استحاضه ٣٨٤

الكلام فى غير ذات العاده إذا تجاوز منها العشره ٣٨٤

الناسيه لعادتها ٣٨٤

الكلام فى استظهار النفساء بعد مضى قدر عاداتها ٣٨٩

الكلام فى وجوب الاستبراء على النفساء ٣٩٢

الكلام فى أحكام النفساء مع الكلام فى ثبوت عموم مشاركه النفساء للحائض فى الأحكام ٣٩٢

يحرم على النفساء العبادات المشروطة بالطهاره ٣٩٦

يحرم وطء النفساء، مع الكلام فيما لو طهرت من النفاس و لم تغتسل ٣٩٧

تحريم دخولها المساجد و قراءتها العزائم و من الكتاب و الاسم الشريف ٣٩٩

الكلام فى كراهه سؤر النفساء ٤٠٠

الكلام فى كراهه الخضاب عليها ٤٠٠

الكلام فى كراهه حضورها عند المحتضر ٤٠١

ص: ٤٢٠

الكلام فى استجاب الذكر لها فى اوقات الصلاه ٤٠١

لا يصح طلاق النفساء وظهارها ٤٠١

الكلام فى وجوب غسل النفساء و و كلفته و أحكامه ٤٠٣

الكلام فىما لو استمر الدم بعد العشره شهرا أو أكثر.

مع الكلام فى شروط الحيض المتأخر عن النفاس ٤٠٤

الفهرست ٤١٥

ص: ٤٢١

سرشناسه : طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵- م.

عنوان و نام پدید آور : مصباح المنهاج / تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر : نجف : دار الهلال، ۱۴۲۷ ق. = ۲۰۰۶ م. = ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹ ؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱ ؛ ج. ۸: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۴-۸ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق. = ۲۰۰۵ م. = ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق. = ۲۰۰۹ م. = ۱۳۸۸)

یادداشت : ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت : چاپ قبلی: محمدسعید طباطبائی حکیم، ۱۴۱۵ ق. = ۱۹۹۴ م. = ۱۳۷۳.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب التجاره. - ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۴۱۸۹۴

تمه كتاب الطهاره

تمه المبحث الرابع

المقصد الخامس فى غسل الأموات

اشاره

المقصد الخامس فى غسل الأموات (١) و فيه فصول:

الفصل الأول فى أحكام الاحتضار

اشاره

الفصل الأول فى أحكام الاحتضار

مسأله ١: الكلام فى وجوب الاستقبال بالميت حال الاحتضار و جملة من أحكامه

اشاره

(مسأله ١): يجب على الأحوط توجيه المحتضر إلى القبلة (٢)،

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على سيدنا و نبينا محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) الأنسب بمباحث هذا المقصد أن يقال: فى أحكام الأموات.

وجوب الاستقبال حال الاحتضار

اشاره

(٢) فقد أوجبه فى المقنعه و الوسيله و الشرائع و المنتهى و الإرشاد و الدروس و اللمعه و الروض و جامع المقاصد و ظاهر النهايه و المبسوط- فى بحث القبلة- و التهذيب و المراسم و المختلف، و قواه فى نكت النهايه، كما حكاه عن الصدوق- و إن كان

كلامه فى الفقيه و المقنع و الهدايه لا- يساعدا عليه- و حكى أيضا عن المهذب و الاصباح و التلخيص و الذكرى و البيان و الجعفرىة و شرحها. و فى الروض و الروضه و المدارك و الحقائق و عن الكفايه أنه المشهور، و فى جامع المقاصد و عن شرح الجعفرىة أنه الأشهر، و عن الذكرى أنه الأشهر نضا و فتوى، و عن المفاتيح أنه مذهب الأكثر.

و فى النافع و محكى التنقيح و المفاتيح أنه الأ-حوط، و ظاهر التذكرة و القواعد و محكى التحرير و غايه المرام التردد فيه. بل صرح بالاستحباب فى الخلاف و السرائر- كما فى المطبوع منه و حكاها عنه بعضهم، و يناسبه مساق كلامه، و إن نسب له غير

ص: ٥

واحد القول بالوجوب- وإشاره السبق و المعتبر و كشف اللثام و المدارك، و هو ظاهر النهايه و المبسوط- فى بحث أحكام الميت- و الاقتصاد، و حكى عن المصباح و مختصره و الجامع و المفيد فى الغريه و السيد المرتضى و كشف الرموز و مجمع البرهان و الكفايه.

و مقتضى نسبه فى التذكره للباقيين عدا المفيد و سلالر أنه المشهور، بل ظاهر الخلاف دعوى الإجماع عليه.

و كيف كان، فقد استدلل للوجوب بجملة من النصوص:

الأول: صحيح سليمان بن خالد:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة. و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبل [مستقبلاً بباطن] قدميه و وجهه إلى القبلة» (١).

و فيه: أن ظاهره إرادته التوجيه بعد الموت، بل هو كالصریح منه، فإن حمل الميت على المشرف على الموت أو على نفس الذات المعروضه له فى موارد حمل الموت عليه و إن كان مألوفاً، نظير قولنا: خبزت الخبز، و طحنت الطحين، و كتبت الكتاب، إلا أن حمل الفعل و هو (مات) على معنى: (احتضر) بعيد فى نفسه، خصوصاً مع كون فاعله «الميت» الذى يراد منه الذات أو المشرف على الموت، كما نبه له شيخنا الأعظم قدس سره فى الجمله. و إمكان حمل الاحتضار على الميت بعد حمله على الذات بنفسها- كما ذكره سيدنا المصنف قدس سره- عرقى لا- عرفى صالح لأن يحمل عليه الكلام. مضافاً إلى عدم مناسبه ذلك لأخذ الاستقبال قيدها فى التسجيه التى هى التغطيه بثوب و نحوه، و التى هى بعد الموت بلا إشكال. و حمل التسجيه على التوجيه أو التمديد مما لا شاهد له فى كلام أهل اللغة و لا فى الاستعمال.

و ما فى الجواهر من أن التسجيه هنا ليست بمعنى التغطيه، لأن التغطيه مستحبه مطلقاً لا مقيده بالاستقبال، و لأن قوله عليه السلام: «و كذلك إذا غسل ...» كالصریح فى أن الحكم السابق هو التوجيه دون التغطيه. كما ترى؛ لأن استحباب التغطيه مطلقاً لا ينافى الأمر بالمقيد منها بنحو التعدد المطلوب. كما لا مانع من حمل قوله عليه السلام: «و كذلك إذا غسل ...» على إرادته تشبيه حاله التغطيه بحاله الموت فى القيد، و هو الاستقبال، لا فى

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

المقيد، و هو التسجيه، ليتعين حملها على التوجيه.

و دعوى: أن الحمل على حاله الاحتضار مقتضى قرينه السياق بلحاظ قوله عليه السّلام: «و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة».

مدفوعه: بأن الاستشهاد بقرينه السياق المذكوره إن كان بلحاظ أن الاستقبال يجب حال التغميل لا- بعده- كما يظهر من الجواهر- فمن الظاهر أن مقتضى ذلك هو الاستقبال حال الموت لا قبله حاله الاحتضار، كما هو المدعى. إلا أن يحمل الموت فى الصدر على حال الاحتضار الذى له نحو من الاستمرار كالتغميل. و قد عرفت منعه.

و إن كان بلحاظ لزوم الاستقبال عند إرادته التغميل قبله آنا ما- كما يظهر من الحقائق- فمن الظاهر أن تقديم الاستقبال على التغميل إنما هو لتوقف إحراز التغميل حال الاستقبال عليه، و إلا فيكفى فى تحقق المطلوب الشرعى الاستقبال حين التغميل من دون أن يسبقه أصلا. و لا مجال لاحتمال اعتبار ذلك فى الموت، لظهور التوقيت بالأمر الآنيه الحدوث التى لا استمرار لحال حدوثها فى إرادته إيقاع الفعل بعد حدوثها بنحو الموالاه العرفيه.

و إن كان بلحاظ ظهور قوله عليه السّلام: «يحفر له ...» فى إرادته ما قبل التغميل، لأن الحفر سابق عليه. ففيه: أن بيان الحفر تجاه القبلة ليس لكونه محققا للاستقبال بالميت قبل التغميل، بل لبيان كيفية الاستقبال المطلوب، بلحاظ أن الحفر حيث يكون فى جانب الرجلين فكونه تجاه القبلة مستلزم لكونهما تجاهها، أو لبيان الكيفيه التى يسهل معها جريان ماء التغميل.

و بالجملة: لا تنهض قرينه السياق بصرف الحديث عن ظاهره فى إرادته الاستقبال بعد الموت، بل هى به أنسب، لأن الجامع بين حاله التغميه بعد الموت و حاله التغميل ارتكازى، بخلاف الجامع بين حالتى الاحتضار و التغميل.

و مثله ما فى الجواهر قال: «فإن المعهود من المسلمين فى جميع الأعصار توجيه الميت إليها حال الاحتضار، لا بعد الموت، و فى المفاتيح أنه قد أطبق العلماء على أن زمان التوجيه قبل الموت، و إن اختلفوا فى وجوبه و استحبابه. انتهى. فإذا كان ذلك هو المعروف و جب صرف اللفظ إليه، بل كان ذلك هو المنساق منه».

إذ فيه: أن ذلك لو تم ليس بنحو يوجب رفع اليد عما تقدم. على أنه غير تام، فإن بقاء الميت بعد الموت متوجها إلى القبلة ليس بعيدا عن السيره، بل ربما أُدعى ظهور الأدلة في وجوبه، كما يأتي إن شاء الله تعالى، فلا بعد في حمل النص على الاستقبال بعد الموت لو كان محتملا منه، فضلا عما إذا كان ظاهرا منه، بل هو كالصريح فيه، كما ذكرنا.

الثاني: موثق معاوية بن عمار:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت، فقال: استقبل بباطن قدميه القبلة» (١).

وقد استشكل في الاستدلال به غير واحد بأنه لا قرينه فيه على كون المسؤول عنه حكم الاستقبال، ليكون ظاهر الأمر به وجوبه، بل قد يكون لبيان كيفية الاستقبال من دون نظر لحكمه. وقد يدفع بما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره من ظهوره في السؤال عن حكم الميت، لأن ذلك هو الظاهر من إطلاق السؤال عن الموضوع. لكن اشتمال الجواب عن بيان كيفية الاستقبال و عدم الاقتصار على الأمر به مقرب لاحتمال كون المسؤول عنه الكيفية. فتأمل.

مضافا إلى أن ظاهر السؤال فيه عن الميت إرادته المتصف فعلا بالموت، لأن المشتق حقيقه في المتلبس، فيكون ظاهرا في إرادته الاستقبال به بعد الموت، وقد عرفت أنه لا مانع من الحمل عليه.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن الجواب يأبى الحمل على ذلك، لعدم كون التوجيه إلى القبلة من أحكام الميت بعد الموت، بل ورد الأمر بتعجيل جهاز الميت، فإطلاق الأمر بالاستقبال يقتضى إرادته المحتضر من الميت. فهو كما ترى؛ لأن الإطلاق لا يصلح قرينه على تعيين الموضوع في فرض إجماله، فضلا عن صرفه عن ظاهره، بل يتعين إبقاء الميت على ظاهره، و هو المتصف فعلا بالموت، و يكون المراد الأمر بالاستقبال به ما دام على الأرض، كما قرنه قدس سره بعد ذلك. و لا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

الثالث: ما رواه الصدوق عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال:

«دخل رسول الله صلى الله عليه و آله على رجل من ولد عبد المطلب و هو في السوق و قد وجه لغير [إلى غير]

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٤.

القبله، فقال: وجهوه إلى القبلة، فإنكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة وأقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض» (١).

وقد استشكل في الاستدلال به من وجوه..

أولها: ما ذكره غير واحد من ضعفه في نفسه. وانجباره بفتوى من سبق غير ظاهر، لعدم وضوح اعتمادهم عليه، بل استدل بعضهم - كالشيخ في التهذيب - بغيره.

لكنه يندفع: بأن الصدوق وإن رواه مرسلًا في الفقيه، إلا أنه رواه مسندًا في العلل عن شيخه محمد بن علي ماجيلويه - الذي أكثر من الرواية عنه في كتبه المعروفة مترضيا عليه، بل قيل: أنه لم يرو عنه فيها إلا مترضيا عليه، و ظاهره جلالته في نفسه زائدا على كونه ثقة عنده - عن محمد بن يحيى - الظاهر أنه العطار الثقة العين - عن محمد بن أحمد - الظاهر أنه ابن يحيى العطار الذي هو كسابقه - عن أحمد بن أبي عبد الله، المنحصر بالبرقي الثقة.

كما رواه في ثواب الأعمال عن شيخه محمد بن موسى بن المتوكل - الذي أكثر الرواية عنه مترضيا عليه، و عن ابن طاوس في فلاح السائل بعد ذكر حديث هو في طريقه: أن رواه ثقات بالاتفاق - عن عبد الله بن جعفر - الذي لا إشكال في أنه الحميري الثقة العين - عن أحمد بن أبي عبد الله المتقدم.

أما أحمد بن أبي عبد الله المذكور فقد رواه عن أبي الجوزاء المنبه بن عبد الله عن الحسين بن علوان عن عمرو بن خالد.

و أبو الجوزاء قد نص النجاشي على أنه صحيح الحديث. و صحه الحديث باصطلاح القدماء و إن لم تكن بالمعنى المراد للمتأخرين - و هو وثاقه رجال السند - بل بمعنى مطابقته للواقع أو للأمارات المعبره، فلا يروى المناكير و لا عن الضعفاء، و لا يضطرب في حديثه، إلا - أن الاهتمام بوصف الشخص بها إنما هو لأجل بيان أنه يعول على رواياته، و هو فرع وثاقته في نفسه، فهو ظاهر في المفروغية عن ذلك.

و الحسين بن علوان قال النجاشي في ترجمته: «الحسين بن علوان الكلبي مولاهم، كوفي عامي، و أخوه الحسن، يكنى أبا محمد، ثقة، روي عن أبي عبد الله عليه السلام».

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٦.

و الظاهر منه رجوع التكنيه و التوثيق للحسين - كما قربه بعض مشايخنا- لأنه المترجم، و الحسن المذكور تبعا، كما هو كثير النظائر في كلام النجاشي. مضافا إلى أنه من رواه تفسير القمي و الظاهر من كلامه أنه لا يذكر فيه إلا ما رواه الثقات.

و أما عمرو بن خالد فهو الواسطي الذي حكى الكشي عن ابن فضال أنه ثقه «١».

مضافا إلى أنه من رجال كتاب كامل الزياره، الذي صرح مؤلفه بأنه لا يثبت فيه إلا ما رواه الثقات. و من هنا لا ينبغي التوقف في اعتبار سند الحديث و حجيته في نفسه.

ثانيها: ما في المعبر من أنه وارد في قضيه خاصه لا- عموم فيها. و فيه: أنه لا ينبغي التوقف في إلغاء خصوصيه المورد في مثل ذلك، إذ خصوصيه كونه من ولد عبد المطلب مما قد يقطع بعدم دخلها، و عدم تعرض الامام عليه السلام للخصوصيات الأخرى غير كونه في السوق ظاهر في عدم دخلها.

ثالثها: ما في المعبر أيضا من أن التعليل فيه كالقرينه الداله على الفضيله، و تابعه عليه غير واحد، حتى قال شيخنا الأعظم قدس سرّه تعريضا بمن أنكر ذلك:

«و منع إشعاره بالاستحباب خلاف الانصاف ممن له ذوق سليم». لكن استشكل فيه الفقيه الهمداني قدس سرّه بأن بيان الفائده إنما يمنع من الظهور في الوجوب إذا كانت الفائده عائده للمخاطب نفسه، بخلاف ما إذا كانت عائده للغير، كما في المقام، مدعيا ظهور الفرق بينهما حتى استغنى عن إيضاحه.

و هو غير ظاهر، لأن الوجه في مانعيه ذكر الفائده العائده للمخاطب من ظهور الأمر في الوجوب هو تبعيه داعويه الأمر لداعويه الفائده المذكوره، فإذا لم تكن ملزمه لم تكن داعويه الأمر إلزاميه، و ذلك يجري في ذكر الفائده العائده للغير إذا كان المخاطب يهتم نوعا بنفعه، كما في المقام، لأن المخاطب حضار الميت الذين يهتم نفعه غالبا، و لذا كان ظاهر ذكر الفائده في الحديث المتقدم تأكيد الداعي لمتابعه الأمر في نفوسهم. نعم إذا لم يكن الغير ممن يهتم المخاطب بنفعه لم يكن ذكر الفائده العائده له موجبا لتبعيه داعويه الأمر لداعويتها، لفرض عدم الداعويه لها، فلا- تنهض بالقرينيه و الخروج عن ظهور الأمر في الوجوب، نظير الفائده التبعديه العائده للمخاطب التي

(١) رجال الكشي: ٢٠١ طبع النجف الأشرف.

لا يهتم بتحصيلها نوعا بطبعه.

الرابع: حديث الحسين بن مصعب

عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: جرت في البراء ابن معرور الأنصاري ثلاث من السنن، أما أولهن فإن الناس كانوا يستنجون بالأحجار... فاستنجدى بالماء... فجرت السنه في الاستنجاء بالماء. فلما حضرته الوفاه كان غائبا عن المدينه، فأمر أن يحول وجهه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. وأوصى بالثلث من ماله، فنزل الكتاب بالقبلة، و جرت السنه بالثلث» (١)، حيث قد يظهر من الوسائل الاستدلال به.

و يشكل بأنه- مع عدم وضوح اعتبار سنده- لا ينهض بالمطلوب.. أولا:

لإجمال مورد أمر البراء و عدم وضوح كونه التوجيه حاله الاحتضار، بل قد يكون هو التوجيه بعد الموت حاله الدفن، كما لعله الأنسب بأن يأمر به، إذ لو كان مهتما بالتوجه حاله الاحتضار لكان الأنسب قيامه به بنفسه و محافظته عليه قبل عجزه عنه.

و ثانيا: لأنه إنما أمر بالتوجه إلى النبي صلى الله عليه وآله و هو حينئذ بالمدينه كما يناسبه ما تضمنه من نزول الكتاب بمدح الاستنجاء بالماء بضميمه ما تضمنته نصوص آخر «٢» من حديث النبي صلى الله عليه وآله مع الذي كان يستنجدى به حين نزول الآية. و حمله على أن التوجه للمدينه مستلزم للتوجه لمكه، لأنه في موضع يلزم فيه ذلك، لا يخلو عن تكلف، كالأستشهاد له بقوله عليه السلام: «فنزل الكتاب بالقبلة»، لوضوح أن الكتاب الشريف لم يتضمن استقبال القبلة إلا في حال الصلاة، فلا بد أن يكون الأستشهاد به بلحاظ تضمنه تشريع أصل الاستقبال و إن لم يكن في المورد الذي أمر به البراء، و حينئذ كما يمكن التوسع فيما يستقبل فيه يمكن التوسع فيما يستقبل و يتوجه إليه. و حمل الكتاب على ما كتبه الله لا على القرآن الكريم - مع عدم مناسبه لمقابلته بجريان السنه في الثلث - يمنع من الأستشهاد به على أن القبلة هي الكعبه.

و ثالثا: لأنه لا- ظهور له في الوجوب، لعدم ابتناء أمر البراء عليه، و عدم ملازمته لجريان السنن فيه. و أما قوله: «فنزل الكتاب بالقبلة» فحيث ذكرنا في الوجه السابق أن الكتاب لم ينزل بالتوجه للكعبه إلا في الصلاة، و أن الأستشهاد به يبتنى على التوسع،

(١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث ٦.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوه.

فمن الممكن أيضا التوسع من حيثيه الإلزام وعدمه. وبالجملة: الحديث المذكور لا يخلو عن اضطراب في نفسه، فلا مجال للتعويل عليه في المقام. ولا سيما مع ما في صحيح معاوية بن عمار عنه عليه السّلام: «قال: كان البراء بن معرور الأنصاري بالمدينة و كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بمكة و المسلمون يصلون إلى بيت المقدس فأوصى إذا دفن أن يجعل وجهه إلى رسول الله صَلَّى الله عليه وآله فجرت فيه السنه و نزل به الكتاب» (١)، و قريب منه صحيحه الآخر (٢).

الخامس: مرسل الدعائم

عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنه قال: «من الفطره أن يستقبل بالعليل القبلة إذا احتضر» (٣). حيث يظهر من بعضهم الاستدلال به. وفيه - مع عدم ظهوره في الوجوب، لأن الفطره أعم منه - أن إرساله مانع من الاستدلال به. و دعوى: انجباره بالشهره. ممنوعه، لعدم ظهور حال المشهور في الاعتماد عليه، بل ظاهرهم عدمه.

و أضعف منها دعوى: جبرها لضعف الدلاله فيه و في بقيه النصوص المستدل بها، لما هو المعلوم من عدم نهوض الشهره بضعف الدلاله. إلا أن تكشف عن قرائن قد خفيت علينا، و هو غير حاصل في المقام.

و مثلها الاستدلال ببعض النصوص الظاهره في بيان كيفية الاستقبال لا في حكمه، كصحيح ابن أبي عمير عن ابراهيم الشعيري [و عن. يب في] غير واحد عن أبي عبد الله عليه السّلام: «في توجيه الميت. قال: تستقبل بوجهه القبلة و تجعل قدميه مما يلي القبلة» (٤) و غيره.

هذا، و لو فرض تماميه دلاله بعض النصوص المتقدمه لزم رفع اليد عنها بصحيح سليمان بن خالد المتقدم الذي سبق قوه ظهوره في الأمر بالاستقبال بالميت بعد الموت، فإنه لا يناسب وجوبه قبله جدا. بل غايه ما يمكن البناء على استحبابه، حيث قد يتسامح فيه فيحسن بيان الأمر به بعد الموت أيضا و لو بملاك آخر. مؤيدا بما في الإرشاد من قول النبي صَلَّى الله عليه وآله حين وفاته لأمر المؤمنين عليه السّلام: «ضع يا على رأسى في حرك فقد جاء أمر الله تعالى، فإذا فاضت نفسى فتناولها بيدك و امسح بها وجهك،

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب الدفن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦١ من أبواب الدفن حديث: ٢.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب الاحتضار و ما يناسبه حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

ص: ١٢

ثم وجهني إلى القبلة و تول أمرى ... » (١) و نحوه فى المناقب (٢).

و أما ما فى الجواهر من احتمال إرادته الاستمرار على الاستقبال بعد الموت منه، لا حدوثه بعده مع عدمه حال الاحتضار. قال: «و إلا- فمن المعلوم أنه راجح، و يستبعد عدمه منه صلى الله عليه و آله إن لم يمتنع». فهو كما ترى، لأنه كالصریح فى إرادته الحدوث لا الاستمرار، و لا غرابه فى عدم حصوله منه صلى الله عليه و آله و سلم مع استحبابه، إذ قد لا تساعد عليه الظروف المحيطة به صلى الله عليه و آله من حيثه المكان أو غيره.

و مثله ما ذكره قدس سره من تأييد وجوب الاستقبال باستمرار العمل عليه فى الأعصار و الأمصار، قال: «و ليس شىء من المستحب يستمرن عليه كذلك، بل قد يعدون الموت إلى غيرها من سوء التوفيق و من الأمور الشنيعة. فتأمل».

إذ فيه: أنه لو تم ما ذكره من السيره و الارتكاز فمن الظاهر أن عامه الناس كثيرا ما يهتمون ببعض المستحبات المتعلقة بالميت بنحو يزيد على اهتمامهم بالواجبات، و إلا فلو كان الأمر بهذا الظهور لم يقع الخلاف من القدماء.

بل الانصاف أن ملاحظه حالات المحتضرين المختلفه و ما يحيط بهم كثيرا من ملابسات بدنيه و نفسيه و خارجيه تقتضى استبعاد وجوب مثل هذا الأمر الذى كثيرا ما يصعب القيام به، و لا يسهل تشخيص بلوغ الكلفه فيه مرتبه الحرج أو التعذر المسقط للتكليف. نعم لا ينبغى التوقف فى استحبابه بعد ما سبق من تماميه سند حديث زيد بن على، و اعتضاده بمرسل الدعائم المتقدم.

بقى فى المقام أمور:

الأول: ظاهر حديث زيد بن على عليه السلام الأمر بالاستقبال فى تمام حال الاحتضار،

لظهور الفائده التى تضمنها فى الاستمرار فى تمام الحال المذكور و مثله فى ذلك مرسل الدعائم. غايته أن الأمر به انحلالى بنحو تعدد المطلوب، فالإحلال به أول حال الاحتضار لا ينافى الأمر به فى ما يبقى منه، كما فعل صلى الله عليه و آله و سلم. أما بقيه النصوص - لو تمت دلالتها - فالمتيقن منها كون الموت إلى القبلة بحيث يكون متوجها قبله أنا ما - كما قد

(١) الإرشاد: ١٠٩ طبع النجف الأشرف سنة ١٣٩٢ هـ.

(٢) المناقب ج ١: ٢٠٣ طبع النجف الأشرف.

يظهر مما يأتي عن الذكرى- لأنه المتيقن من حمل الميت على المشرف على الموت، و ليس الاستقبال به حاله الاحتضار إلا لتحصيل ذلك.

نعم، لا- يبعد لزوم المبادره إليه في أول حال الاحتضار ظاهرا لو خيف قصره بحيث يفوت الاستقبال لو لم يبادر إليه، لصلوح الاحتضار عرفا لأن يكون أماره على الموت تصلح لتنجز احتماله. هذا و حيث عرفت اختصاص دليل الاستقبال حال الاحتضار بحديث زيد و مرسل الدعائم، و أن ظاهرهما أو المتيقن منهما الاستحباب تعين البناء على استحبابه في تمام الحال المذكور. فتأمل جيدا.

الثاني: قال في محكى الذكرى: ان ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته،

«و أن الواجب أن يموت على القبلة، و في بعضها احتمال دوام الاستقبال، و نبه عليه ذكره حال الغسل، و وجوبه حال الصلاة و الدفن و إن اختلفت الهيئه عندنا».

هذا، و لا يخفى أن ما كان من النصوص موضوعه المحتضر فلا موضوع له بعد الموت، بل خبر زيد بقربنه الفائده المذكوره فيه ظاهر في تماميه الغرض من الأمر بالاستقبال إلى حين الموت. و ما كان منها موضوعه الميت فحيث لا يصح الاستدلال به إلا بعد حملة على المشرف على الموت أو على الذات المعروضه له لا بقيده فهي و إن أمكن إرادته الاستمرار لما بعد الموت منها، إلا أن المتيقن من إطلاقها إرادته الموت حاله الاستقبال، لأن أخذ العنوان بلحاظ الأول أو المشارفه في مثل ذلك ظاهر في الاهتمام بحاله حصوله، لا الاكتفاء بصرف وجود الاستقبال و لو آنا ما.

و لا وجه لما في الروض و المدارك من أن مقتضى إطلاق النصوص الاستمرار عليه بعد الموت. و ما عن محكى المصايح من ظهور صحيح سليمان بن خالد في ذلك.

بل كأنه مبنى على تنزيل الميت على المتصف فعلا بالموت، الذى لو تم كان قاصرا عن حال الاحتضار، و هو خلاف الفرض. و من هنا يتعين الاقتصار في وجوب الاستقبال على المتيقن عملا- بأصالة البراءه، بناء على ما هو التحقيق من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية و نحوها مما يكون موضوعه فعل المكلف الذى هو كلى قابل للتقييد، لعدم العبره بالتسامح العرفى فى موضوع الاستصحاب.

و إلا كان مقتضى الاستصحاب وجوب إبقائه مستقبلا ما لم يرفع عن الأرض،

إذا لا يجب الاستقبال به حاله الرفع قطعاً، فإذا وضع عليها كان مقتضى الاستصحاب عدم وجوب الاستقبال به.

ولا مجال لاستصحاب وجوبه بعده حتى بنحو الاستصحاب التعليقي. وما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أنه ربما يجرى، فيقال: كان قبل الرفع بحيث لو وضع لوجب الاستقبال به، فكذا بعد ما رفع. كما ترى، فإنه لا يتعين بالقضيه التعليقيه قبل الرفع، إذ لا معنى لوضعه قبل رفعه، بل المتيقن بضميمه وجوب الاستقبال به ما دام على الأرض، ولا موضوع له بعد الرفع.

ومثله ما ذكره قدس سرّه من ظهور قوله عليه السّلام في صحيح سليمان: «و كذلك إذا غسل» في عدم وجوب الاستقبال به بين الموت والتغسيل، وإلا كان المناسب أن يقول: إلى أن يغسل. وبذلك يمتنع الرجوع لاستصحاب وجوب الاستقبال ما لم يرفع وإن كان جارياً في نفسه.

لاندفاعه: بأن غلبه نقله قبل التغسيل عن موضعه تمنع من التعبير بما يدل على استمرار وجوب الاستقبال إلى حين التغسيل، وإن كان واجباً كلما وضع على الأرض.

فالعمده ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب لا قبل رفعه ولا بعده. فلاحظ.

هذا، كله بناء على ظهور النصوص المتقدمه في الاستقبال حين الاحتضار. أما بناء على ما ذكرنا آنفاً من ظهور صحيح سليمان بن خالد و موثق معاويه بن عمار في الاستقبال به بعد الموت فالكلام يقع تاره: في حكمه، و أخرى: في أمده.

أما الأول فلا مجال لاستفاده وجوبه من صحيح سليمان بن خالد، لأن الأمر فيه بالاستقبال قيذاً في التسجيه- التي سبق أنها بمعنى التغطية المستحبه- يمنع من استفاده وجوبه من الأمر المذكور. و مجرد ظهور الأمر في أن المقصود الأصلي بالبيان هو القيد دون المقيّد- كما تقدم آنفاً- لا يكفي في حمله على الوجوب بعد فرض عدم وجوب المقيّد. فلم يبق إلا موثق معاويه الذي تقدم احتمال حمله على كيفيه الاستقبال دون حكمه، ليكون ظاهر الأمر فيه الوجوب، بل المتيقن منه الرجحان، و لو بنحو الاستحباب. فتأمل.

مضافاً إلى ظهور عدم بناء الأصحاب على ذلك، لعدم تنبيههم عليه، و إنما

وقع كلامهم فى الاستقبال حال الاحتضار، و من البعيد جدا اكتفاؤهم عن بيانه بمجرد غلبه إبقائه على حالته حين الاحتضار الذى اختلفوا فى وجوب الاستقبال به حينه و استحبابه. إذ قد لا يستقبل به حاله الاحتضار، عصيانا لوجوبه، أو للبناء على استحبابه، أو لتعذره، فيحتاج لبيان وجوبه بعده لو كان ثابتا، لشده الحاجه إليه، فعدم بيانهم ظاهر فى مفروغيتهم عن عدمه، و حيث لا يمكن عادة خطؤهم فى ذلك، بسبب شيوع الابتلاء بالمسأله، و لا سيما فى الموارد الملفته للنظر، كالوقائع الحربيه التى يكثر فيها القتل. لزم البناء على عدم وجوبه. بل يأتى فى صحيح يعقوب بن يقطين «١» التصريح بعدم وجوب الاستقبال حين التغسيل، و هو مناسب لعدم وجوبه قبله، لاستبعاد خصوصيه التغسيل فى عدم الوجوب، بل الأنسب أولويته بالوجوب. و من هنا يتعين البناء على الاستحباب. فلاحظ.

و أما الثانى - و هو الكلام فى أمد الاستقبال فمن الظاهر أن حديث سليمان بن خالد لم يتضمن بيان أمد الاستقبال، بل مجرد الأمر بإحداثه بعد الموت، إلا أن القطع بعدم إرادته صرف الوجود و لو آنا ما، و لا سيما مع أخذه قيذا فى التسجيه المبتنيه على الاستمرار، مستلزم لكون المتيقن منه إرادته الاستمرار مده بقاءه على الأرض.

أما موثق معاويه بن عمار فحيث لم يكن الموضوع فيه الموت، بل الميت الذى هو عنوان استمرارى، فهو ظاهر فى أن الأمر بالاستقبال يستمر باستمراره، غايته أنه يسقط حاله رفعه و نقله عن موضعه، لاستبعاد الأمر به حينئذ و لو استحبابا، فلا ينافى ثبوته كلما وضع، عملا- بإطلاقه. نعم بناء على أن الموثق غير وارد للأمر بالاستقبال، بل لبيان كفيته بعد الفراغ عن مشروعيته، فلا إطلاق له فى مشروعيته، بل يقتصر فيه على المتيقن المتقدم، و هو ما قبل رفعه فى المره الأولى. هذا كله قبل إكمال تغسيله، أما بعده فسيأتى الكلام فيه عند التعرض لكيفيه الاستقبال إن شاء الله تعالى.

الثالث: صرح بعضهم بأنه لا فرق بين الرجل و المرأة فى هذا الحكم،

كما صرح غير واحد بأنه لا فرق بين الصغير و الكبير. و من الظاهر أن حديث زيد بن على عليه السلام الذى هو عمده ما تضمن الاستقبال حال الاحتضار وارد فى قضيه خاصه لا إطلاق

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

لها، بل مورده الرجل. إلا أن الظاهر إلغاء خصوصيته عرفا و التعدى منه للمرأة.

كما لا يبعد التعدى منه للصغير و إن لم يخل عن إشكال، بلحاظ أن عدم بلوغه مرتبه التكليف و الخطاب و سقوط القلم عنه قد يناسب عدم حصول الفائده التي تضمنها الحديث أو قله الاهتمام بتحصيلها له. و أما صحيح سليمان بن خالد و موثق معاويه بن عمار الظاهران في الاستقبال بعد الموت فحيث كان موضوعهما الميت كان إطلاقهما شاملا للمرأة و الصغير بلا إشكال.

نعم، صرح غير واحد بقصور الحكم عن الكافر، بل ظاهر بعضهم المفروغيه عنه. و كأنه لظهور كون الحكم المذكور كسائر أحكام الميت المذكوره له متفرعه على احترامه، و لا حرمه للكافر. و لذا ورد التصريح بعدم ثبوت بعض أحكام الميت له في بعض النصوص، بل الظاهر الإجماع عليه في جميعها، على ما يذكر في محله. مضافا إلى ما يأتي في غير المؤمن.

بل في الروض: «و قد كان ينبغي اختصاص الحكم بمن يعتقد وجوبه، فلا يجب توجيه المخالف إلزاما له بمذهبه، كما يغسل غسله و يقتصر في الصلاه على أربع تكبيرات». و مراده بقريته ذيل كلامه بإناطه الحكم بمن يعتقد ثبوته ليس هو كون اعتقاد المحتضر للوجوب منجزا له ظاهرا في حق الحاضرين له و اعتقاده عدمه معذرا منه في حقهم، لينافي ما هو المعلوم من أن المعيار في تنجيز الحكم على المكلف اعتقاده، لا اعتقاد من يتعلق به الفعل، كالمحتضر في المقام، و الميت في أحكامه، و المتفق عليه في وجوب النفقه و غيرهم، بل مراده أن اعتقاد المحتضر المخالف لعدم الوجوب رافع له في حق الحاضرين واقعا، لقاعده الإلزام الجاربه في حق المخالفين و نحوهم من أهل الأديان الباطله. و منه يظهر أنه لا مجال لما في حاشيه جمال الدين الخوانسارى من الإشكال عليه بأن المناط رأى الحاضر لا الميت.

نعم، قد يشكل ما ذكره قدس سرّه بعدم وضوح كون المورد من صغريات قاعده الإلزام، لأن الاستقبال بالميت و إن كان من شئون احترامه، إلا أنه لم يتضح كونه من حقوقه التي يكون سقوطها مقتضى إلزامه، و لا سيما الاستقبال به بعد الموت. و أما الاستشهاد لذلك بأنه يغسل غسله، و يقتصر في الصلاه عليه على أربع تكبيرات. فلا

مجال له، لعدم وضوح ثبوت الأول، و دلالة النصوص الخاصه على الثانى فى الجملة.

و يأتى الكلام فيهما فى محله إن شاء الله تعالى.

فالعمده فى المقام حديث زيد- الذى هو عمده الدليل على الاستقبال حال الاحتضار- وارد فى قضيه خاصه لا إطلاق لها، و موردها غير المخالف، لعدم ظهور الخلاف و الافتراق بين الأمة إلا بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم. بل التعليل فيه لا يناسب العموم للمخالف. كما أن المتيقن من قوله عليه السلام فى صحيح سليمان بن خالد الوارد فى الاستقبال بعد الموت: «إذا مات لأحدكم ميت» هو المؤمن، لأن إضافته للمخاطبين قد يكون بلحاظ اخوته معهم فى الدين. نعم الظاهر ثبوت الإطلاق لموثق معاويه بن عمار الذى تقدم أنه وارد فى الاستقبال بعد الموت أيضا، بناء على أنه وارد لبيان الأمر بالاستقبال، لا لبيان كيفيته بعد الفراغ عن مشروعيته، فيحتاج إخراج المخالف منه لدعوى انصرافه عنه بلحاظ عدم أهليته للاحترام. فتأمل.

الرابع: لا إشكال فى سقوط وجوب الاستقبال - لو تم فى نفسه - واقعا بتعذره.

و الظاهر سقوطه عن التنجز بالجهل بالقبله و اشتباها بين جميع الجهات، كما نبه له فى الجملة غير واحد، لتعذر الاحتياط فيه بالتكرار، و انحصار الأمر بالاحتمال الذى هو حاصل على كل حال. لكن عن الذكرى احتمال الوجوب بالنسبه للأربع جهات، فضلا عن الجهتين.

و هو كما ترى، إذ بناء على أن الواجب هو الاستقبال فى خصوص حال الموت فالجمع بين أكثر من جهة متعذر فيه، و بناء على أن الواجب الاستقبال فى تمام حال الاحتضار فالجمع بين أكثر من جهة فيه و إن كان ممكنا إلا أن الموافقه القطعيه الإجماليه معه مقترنه بالمخالفه كذلك، و من ثم لا ترجح على الموافقه الاحتماليه الحاصله بتوجيهه إلى جهة واحده، على ما ذكرناه عند الكلام فى أن التخيير عند الدوران بين محذورين ابتدائي أو استمرارى. و إنما يتم ما ذكره لو كان الواجب هو مسمى الاستقبال و لو فى آن ما من حال الاحتضار، حيث يمكن حينئذ الاحتياط التام بجعله فى حال الاحتضار إلى تمام الجهات الأربع. لكن لا يظن بأحد البناء عليه.

نعم، لا يبعد البناء على حرمة المخالفه القطعيه بالتوجه إلى ما يعلم بخروجه

بأن يلقى على ظهره و يجعل وجهه و باطن رجليه إليها (١).

عن القبله، لأن تعذر الموافقه القطعيه لا يستلزم جواز المخالفه القطعيه، على ما ذكرناه في مباحث العلم الإجمالى من الأصول. كما أن الكلام فى سعه الاستقبال مطلقا أو فى حال الجهل بها، و الكلام فى طرق التعبد بها حال الجهل موكول إلى محله من مباحث القبله من كتاب الصلاه.

كيفية استقبال المحتضر و الميت

اشاره

(١) كما صرح به جماعه من الأصحاب، و يظهر من غير واحد أنه من المسلمات، بل فى المعتمد و التذكرة و المستند و ظاهر كشف اللثام دعوى الاجماع عليه، و عن الذخيره نفى الخلاف فيه، و عن الخلاف دعوى الإجماع عليه، و يأتى التعرض لما ذكره.

و يقتضيه النصوص الكثيره المتقدم بعضها بعد الجمع بينها و ضم بعضها إلى بعض، حيث تضمن بعضها الاستقبال بالوجه و القدمين - كصحيح سليمان بن خالد و ابن أبى عمير عن الشعيرى «١» المتقدمين - و بعضها الاستقبال بالقدمين - كمثوق معاويه بن عمار «٢» المتقدم و مرسل الصدوق «٣» - و بعضها الاستقبال بالوجه كصحيح ذريح عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «و إذا وجهت الميت للقبله فاستقبل بوجهه القبله لا تجعله معترضا كما يجعل الناس، فإنى رأيت أصحابنا يفعلون ذلك، و قد كان أبو بصير يأمر بالاعتراض، أخبرنى بذلك على بن أبى حمزه «٤». فإذا مات الميت فخذ فى جهازه» «٥». فإن المستفاد من مجموعها لزوم الامتداد نحو القبله بنحو تكون فى جهه الرجلين، فى مقابل ما إذا كانت فى جهه الرأس، و الاعتراض الذى عليه بعض العامه، و يراد بالاستقبال بالوجه ما يحصل بسبب انحداره إلى أسفل خصوصا مع رفع الرأس قليلا على الوساده و نحوها.

نعم، لم تتضمن النصوص الاستلقاء على الظهر، بل مقتضى إطلاقها تأدى الوظيفه بالاضطجاع على أحد الجانبين، و بالانكباب على الوجه، و بالجلوس مع مدّ الرجلين الذى كثيرا ما يكون المريض عليه. كما يناسبه اشتراك حالتى التغسيل

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٤.

(٤) لا يبعد أن يكون قوله: (فإني رأيت ... إلى قوله: أبي حمزة) من كلام بعض رجال السند. (منه عفى عنه)

(٥) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

ص: ١٩

و الاحتضار فى كئفئه الاستقبال مع تضمن جملة من نصوص التفسيل «١» إقعهه، و إضجعهه على كل من الجانبين، فى أثناء التفسيل، و منها ما تضمن الأمر بالاستقبال به «٢». و هو مقتضى إطلاق المقنعه و الخلاف - مدعيا فيه الإجماع على الكئفئه - و النهايه و المراسم و الوسيله و غيرها، و لعل ذكر جماعه من الأصحاب الاستلقاء على الظهر لأنه الأيسر على المحتضر غالبا، و الأسهل فى توجيه الميت بعد الموت، أو لتخيلهم وجوبه بسبب السيره، التى قد تكون ناشئه عن ذلك، و لا مجال لمتابعتهم فيه بعد ما ذكرنا.

هذاه، و لو تعذرت الكئفئه المذكوره، كما لو كان منحرف الرجلين فوجب الممكن منها بامتداد باقى الجسد للقبله لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح جريان قاعده الميسور فى ذلك بعد عدم تماميه العمومات المستدل بها. اللهم إلا أن يستفاد من النصوص أن ذكر الاستقبال بباطن القدمين للكنايه عن امتداد البدن نحو القبلة و إن كانت الأطراف منحرفه عنها، فى مقابل الاعتراض، فيدخل ذلك فى الاطلاق بلا حاجه لقاعده الميسور. فتأمل.

و أشكل من ذلك ما فى العروه الوثقى من الانتقال إلى الكئفيات الأخرى فى الاستقبال بتوجيهه جالسا، أو مضطجعا على الأيمن أو الأيسر مع تعذر الجلوس.

فإن الظاهر أن مراده الاضطجاع على أحد الجانبين مع الاعتراض الذى هو أحد وجوه الاستقبال حال الصلاه. و يشكل - مضافا إلى ما ذكرناه من عدم جريان قاعده الميسور فى المقام - بأن الاضطجاع لا يعد ميسورا عرفا للكئفيه المطلوبه، و لا دليل آخر على بدليته منها. بل هو بالنحو المذكور ينافى ما تضمن النهى عن الاعتراض، كما أشار إليه فى الجواهر. نعم تقدم أن الجلوس فى الجملة داخل فى الكئفيه المطلوبه، و مشمول لإطلاق أدلتها. فلاحظ.

بقى شىء:

و هو أن يعقوب بن يقطين روى فى الصحيح قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل، موجها وجهه نحو القبلة أو يوضع على يمينه و وجهه نحو القبلة؟ قال: يوضع كيف تيسر، فإذا طهر وضع كما يوضع فى

(١) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت.

(٢) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٣، ٥.

بل الأحوط وجوب ذلك على المحتضر نفسه إن أمكنه ذلك (١)

قبره» (١). و مقتضاه تبدل هيئته الاستقبال بعد الغسل.

نعم، الظاهر عدم وجوب ذلك، لعدم تنبيه الأصحاب عليه، حيث يظهر منهم البناء على عدم الوجوب، و لو كان واجبا لم يخف عليهم لشيوع الابتلاء بذلك، كما تقدم في نظيره.

هل يعتبر استئذان الولي في الاستقبال

إشارة

(١) كما استظهره في الجواهر و شيخنا الأعظم قدس سره. و هو غير بعيد. من دون فرق بين البناء على كونه واجبا كفاثيا و كونه مختصا ببعض المكلفين، كالولي أو الحاضرين، فإن اهتمام الشارع بإيصال النفع إليه بفعل الغير يناسب تكليفه به مع قدرته عليه، و إن كان ذلك لا- يناسب الجمود على مفاد النصوص. بل في الجواهر أنه قد يدعى اختصاص الوجوب به حينئذ، لانصراف الأمر للغير في الأخبار السابقة إلى الغالب من صورته عجزه، بنحو يمنع من حجبه إطلاقها في فرض قدرته، و لم يستبعده شيخنا الأعظم قدس سره.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأن اهتمام الشارع بإيصال النفع إليه مع عجزه بتكليف الغير لا ينافي عموم تكليف الغير لصورته قدرته، و لا سيما إذا كان معذورا لغفله أو نحوها، ليعتد بالانصراف المدعى. فتأمل.

هذا، و لو كان الاستقبال به بعد الموت واجبا فلا مجال للبناء على تكليفه به بحيث يجب عليه تحصيله بتهيئه مقدماته لو احتمل فوته بعد الموت بدونها، لعدم وضوح كون الغرض منه فائده عائده إليه، ليجرى فيه ما سبق.

بقي في المقام أمران:

الأول: صرح في الشرائع وغيره بأن التكليف بالاستقبال كفاثيا،

بل في الجواهر:

«بلا- خلاف أجده فيه». و قد يظهر من بعض عباراتهم مشاركته لبقية أحكام الميت في وجه ذلك. و لا يخلو عن إشكال بعد كون عمده الدليل عليه حديث زيد، و لا ظهور له في عموم الخطاب للمكلفين، بل هو ظاهر في تكليف خصوص الحاضرين- كما قد يظهر من كلام المقنعه الآتي في التلقين- و إلغاء خصوصيتهم عرفا غير ظاهر، لقرب

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

ص: ٢١

خصوصيتهم بسهولة ذلك عليهم.

و منه يظهر أنه لا- مجال لاستفاده العموم من التعليل، بدعوى: أن اهتمام الشارع بإيصال النفع المذكور للمحتضر لما كان بنحو يقتضى تكليف غيره فلا خصوصيه للحاضر فيه. لاندفاعها بأن الاهتمام المذكور قد لا يكون بمرتبته تقتضى تكليف غير الحاضر ممن يكون التكليف عليه أشق من التكليف على الحاضر.

نعم، بناء على ما ذكرنا من استحبابه لا- يبعد البناء على عموم المكلفين بلحاظ التعليل المذكور، لعموم حسن إيصال النفع للمؤمن.

هذا، و أما الاستقبال بعد الموت فالمتيقن من صحيح سليمان بن خالد «١» توجه الخطاب به لأهله، و مقتضى إطلاق موثق معاويه بن عمار «٢» توجيهه لعموم المكلفين، بناء على وروده للأمر به، لا لبيان كلفيته بعد الفراغ عن مشروعيتها.

هذا، و قد ادعى فى الحدائق أن جميع أحكام الميت- و منها أحكام الاحتضار- متوجهة إلى الولي. و هو مبنى.. أولاً: على كون المورد من موارد الرجوع للولي. و ثانياً:

على منافاه الرجوع للولي لتكليف غيره. و سيأتى فى الأمر الثانى المنع من الأول، و فى المسألة الثانیه فى الفصل الثانى المنع من الثانى.

الثانى: صرح فى العروه الوثقى بلزوم استئذان الولي فى الاستقبال المذكور.

إشارة

و قد يظهر مما سبق من الحدائق من الكلام فى اختصاص التكليف اختباره.

و قد يستدل عليه بوجوه:

أولها: عموم ما دل على أن أولى الناس بالميت أولاهم بميراثه،

لدعوى: عمومها للمقام، لعموم بعض معاهد الإجماع الذى هو الدليل عليه. قال فى الجواهر: «قد يظهر من جامع المقاصد و غيره فيما يأتى تعميم حكم الولاية بالنسبة إلى سائر أحكام الميت، بل استظهر فى الأول الإجماع على ذلك».

و يشكل بعد ثبوت العموم المذكور، و المتيقن من معقد الإجماع المدعى في جامع المقاصد غير ذلك مما يترتب بعد الموت، كالتغسيل و ما بعده.

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٤.

ص: ٢٢

و ذكر العلماء رضى الله عنهم أنه يستحب نقله إلى مصلاه (١)

ثانها: قوله تعالى: و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله

﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (١).

و يشكل بأنه ظاهر فى تعيين الأولى بعد الفراغ عن كون المورد من موارد الحاجه للأولى، لا فى بيان توقف الأفعال على مراجعه الولى، فلو تم إطلاق الخطاب بالأحكام يقتضى عدم الحاجه إليه كان واردا عليه.

ثالثها: أن التوجيه المذكور تصرف فى بدن المحتضر لا يجوز بغير إذن الولى.

وفيه.. أولا: أن ولى المحتضر نفسه مع كماله، و وليه الخاص مع الحجر عليه.

و لازم ذلك الاستئذان من أحدهما مع الإمكان، و بدونه لا وجه للاكتفاء بإذن الولى فى تجهيزه، لاختصاص دليل ولايته بما بعد الموت، بل يلزم الرجوع لما تقتضيه القواعد فيمن لا ولى عليه مع الاحتياج للولى، من الرجوع للحاكم الشرعى - لو تم عموم ولايته - أو لما تقتضيه القواعد فى الأمور الحسبيه من الاقتصار على المتيقن باستئذان كل من يحتمل اعتبار إذنه.

و ثانيا: أن مقتضى إطلاق الخطاب بالتوجيه للقبله حال الاحتضار و بعد الموت فى النصوص السابقه جواز التصرف فى بدن المحتضر و الميت بذلك من دون إذن، و به يخرج عن عموم الحرمة.

و دعوى: أن النصوص المذكوره وارده لبيان وجوب التوجيه من دون نظر للسلطنه على القيام به. ممنوعه، بل الظاهر منها جواز القيام به فعلا و سلطنه المخاطبين به عليه بنحو يستغنى عن الاستئذان من أى شخص. و لعله لذا ذكر فى الجواهر أنه قد يظهر من الأصحاب عدم اعتبار إذن الولى، لعدم تعرضهم لذلك. ثم إنه لا يفرق فى ذلك بين البناء على وجوب الاستقبال و البناء على استحبابه. كما أنه ينفع فى الآداب الآتية، و لو كان فى بعضها مخرج عنه ينه عليه إن شاء الله تعالى.

فى استحباب نقل المحتضر إلى مصلاه إن اشتد عليه النزاع

(١) كما تضمنته جمله من النصوص. فى موثق ليث أو صحيحه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إن أبى سعيد الخدرى قد رزقه الله هذا الرأى و أنه اشتد نزعه

(١) سورة الأنفال: ٧٥.

ص: ٢٣

فقال: احمولوني إلى مصلاى فحملوه فلم يلبث أن هلك» (١). و قريب منه غيره فى قصه أبى سعيد، و ما تضمن الأمر به ابتداء.

لكن فى صحيح عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: «إذا عسر على الميت موته و نزعته قرب إلى مصلاه الذى كان يصلى فيه» (٢) و فى خبر حريز عن أبى جعفر عليه السلام: «قال:

إذا دخلت على مريض و هو فى النزاع فقل له: ادع بهذا الدعاء يخفف الله عنك ... ثم لفته كلمات الفرج، ثم حول وجهه إلى مصلاه الذى كان يصلى فيه، فإنه يخفف عنه و يسهل أمره بإذن الله» (٣). و قد يحملان بقريته النصوص الأخرى على الكناية عن النقل إلى المصلى، و إلا يطرحان لعدم نهوضهما بمعارضه النصوص الأخرى، لأنها أظهر، و أشهر روايه، و عليها عمل الأصحاب، مع بعد الجمع بالحمل على التخيير. فتأمل.

هذا، و أما الاستدلال عليه فى المعتبر بأن مواطن الصلاه مظنه الرحمه و هو مقام استرحام. فهو كما ترى، إذا الظن بنفسه لا ينهض بالمطلوب، بل لا بد فيه من النصوص، فتكون هى العمده فى المقام.

ثم إن الظاهر من المصلى فى النصوص و جملة من الفتاوى المكان الذى يصلى فيه، لأن ذلك هو مفاد الهيئه، و مقتضى التوصيف فى بعض النصوص بقوله: «الذى يصلى فيه» و المناسب للأمر فى جملة منها بنقل المحتضر و حمله إليه، لظهوره فى كون المصلى ثابتا لا يتنقل.

لكن فى الفقيه و نسخه من المقنع و المسالك و الروض و الروضه و كشف اللثام و عن المدارك و غيرها أنه الذى كان يصلى فيه أو عليه، و ظاهر جملة منها إرادته التخيير بين المكان الذى يصلى فيه و الفراش الذى يصلى عليه. و كأنه لصحيح زراره:

«قال: إذا اشتد عليه النزاع فضعه فى مصلاه الذى كان يصلى فيه أو عليه» (٤)، بحمله على التوسع فى إطلاق المصلى على فراش الصلاه لتنزله منزله مكانها، فيكون للمصلى فردان: حقيقى، و هو مكان الصلاه، و مجازى، و هو فراشها، أشير لكل منهما فى صله الموصول الذى أريد بتوصيف المصلى به شرحه. و منه يظهر أنه لا يبتنى على استعمال

(١) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

المصلى فى معينين، كما أشار إليه سيدنا المصنف قدس سره.

لكن ذلك ليس بأولى من حمل: «أو عليه» فى الصحيح على خصوص الأرض التى يصلى عليها، و يكون العطف بين أمرين متلازمين خارجا، نظير العطف بين المترادفين، كما هو الظاهر من بعض نسخ المقنع، حيث قال: «الذى يصلى فيه أو عنده».

و لعل الثانى أنسب بلحاظ تضمن الصحيح الأمر بوضع المحتضر فى المصلى، الظاهر فى كونه من سنخ المكان الثابت الذى ينقل إليه المحتضر، لا المنقول الذى يوضع تحته.

و أشكل من ذلك ما فى الوسيله من الجمع بين الأمرين، حيث قال: «و نقله إلى موضع صلاته، و بسط ما كان يصلى عليه تحته» و نحوه ما عن ابن سعيد، حيث لا شاهد على ذلك. إلا أن يبتنى على دعوى إجمال المصلى فى النصوص و تردده بين المكان و الفراش، فيحتاج بالجمع بينهما. و يظهر ضعفه مما تقدم.

(١) كما قيده بذلك فى المقنع و المبسوط و النهايه و الوسيله و السرائر و التذكرة و المنتهى و القواعد و الدروس و غيرها، بل لعله المعروف. لأن النصوص بين ما قيد فيه به كصحيح عبد الله بن سنان المتقدم و غيره، و ما اختص مورده به، كحديث ليث المتقدم و غيره.

و أطلق فى الشرائع و النافع و المعبر و الإرشاد و اللمعه، بل فى الحدائق أنه ظاهر الأكثر، و إن لم يتضح لنا وجهه بعد ما عرفت منهم. و قد يستدل له - مضافا إلى عموم الوجه الاعتبارى المتقدم من المعبر، و الذى عرفت حاله - بأن المناسبات الارتكازيه تقتضى بمطلوبيه الكون فى المصلى، و أن ذكر الفائده التى تضمنتها النصوص من تسهيل أمره إنما هو لتأكيد الداعى لذلك ببيان الفائده، لا بنحو تكون قيدها فى المطلوبيه. و لا سيما و أن الفائده المذكوره كما تقتضى النقل بعد اشتداد الترع لتخفيف الأمر كذلك تقتضى النقل بدونه لتجنب حصول الشده.

و استشكل فيه فى الجواهر بورود النهى عن مس المحتضر «١»، و بمخالفته لمفهوم

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

الشرط في بعض النصوص الموافق لفتوى الأكثر.

و يندفع: بأنه لا تلازم بين النقل و المس الممنوع عنه، و لو استلزمه أشكال الحال حتى مع اشتداد النزاع، و لذا جمع في الرضوى بين الأمر بالنقل مع اشتداد النزاع و النهى عن المس «١». و لا مجال للتعويل على المفهوم مع التعليل المتقدم، بل يتعين حمله على أنه مسوق لتحقيق مورد شده الحاجه لذلك، فلا- ينافى المطلوبيه بدونه. كما قد يمكن ذلك في عبارات الأكثر على أنها لا تنهض بالخروج عن ظاهر التعليل.

اللهم إلا أن يقال: الوجه المذكور إنما يقتضى رجحان كون المحتضر في المصلى مطلقاً، و هو لا يستلزم استحباب نقله إليه في حق الغير، إذ قد ينافى سلطنته أو سلطنه و ليه على نفسه و ماله، بل لا بد في استحبابه في حق الغير فعلاً من ترخيص الشارع له فيه، الذى هو أولى بالمحتضر من نفسه، و المتيقن منه صورته اشتداد النزاع، لاختصاص النصوص به. و لا- مانع من اختصاص الاستحباب بها مع عموم التعليل المتقدم، لأن اهتمام الشارع بالنقل للمصلى أو بحصول فائدته المذكوره للمحتضر قد لا تكون بمرتبته تقتضى رفع اليد عن السلطنه إلا في حال النزاع و فعلية الحاجه للفائده المذكوره.

و بعبارة أخرى: الوجه المتقدم إنما يقتضى رجحان كون المحتضر في المصلى مطلقاً بحيث يحسن منه نفسه السعى له و لو بالأمر بنقله إليه، و كذا من غيره لو لم يناف السلطنه، كما لو كان مفوضاً إليه الأمر من قبله. و يعضده في ذلك ما عن مصباح الأنوار عن سلمى ممرضه الزهراء عليها السلام قالت: «ثم قالت يا سلمى هلمى ثيابى الجدد فأتيته بها فلبستها، ثم جاءت إلى مكانها الذى تصلى فيه فقالت: قربي فراشى إلى وسط البيت، ففعلت، فاضطجعت ...» «٢».

أما مع منافاته للسلطنه فلا يجوز له إلا في حال اشتداد النزاع عليه، لأنه المتيقن من النصوص. و منه يظهر أنه لا مجال للاستدلال على استحباب النقل بنحو ينافى السلطنه بما ورد في قصه أبى سعيد الخدرى حتى في صورته اشتداد النزاع، لصراحه حديث ليث المتقدم في إذن أبى سعيد نفسه بذلك. اللهم إلا أن تكون حكاية

(١) كتاب الفقه الرضوى: ١٧.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

الامام عليه السّلام للقصة ظاهره فى الحث على النقل للمصلّى، و حيث يغلب تعذر استئذان المحتضر مع اشتداد النزاع عليه يكون ظاهرا فى عدم اعتبار إذنه. على أنه يكفى إطلاق صحيحى عبد الله بن سنان و زراره المتقدمين، معتضدا بإطلاق النصوص الأخرى التى لم تبلغ أسانيدها درجه الاعتبار. فتأمل.

استحباب تلقين المحتضر الشهادتين و الإقرار بالنبي ص و الأئمة ع و سائر الاعتقادات الحقّه

إشارة

(١) و يقتضيه - مضافا إلى رجحانه ذاتا، خصوصا فى هذا الحال الذى يكون الملقّن فيه أحوج ما يكون للتذكير بالحق و الثبات عليه - النصوص، ففى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: إذا حضرت الميت قبل أن يموت فلقنه شهادته أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أن محمدا عبده و رسوله» (١). بل فى خبر أبى خديجه عنه عليه السّلام: «ما من مؤمن يحضره الموت إلا - و كل به إبليس من شياطينه من يأمره بالكفر و يشككه فى دينه حتى يخرج نفسه [فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه]» (٢). فإذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادته أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلّى الله عليه و آله حتى يموتوا» (٣).

و ظاهره استحباب الاستمرار عليها حتى الموت.

لكن فى موثق إسحاق بن عمار عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام: «إن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: لقنوا موتاكم لا - إله إلا - الله، فإن من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» (٤) و نحوه غيره مما هو صريح فى استحباب الختم بلا إله إلا الله، الذى قد لا يحرز إلا بتكرارها وحدها عدة مرات، و مقتضى القاعده - بعد غض النظر عن ضعف سند الأول - الجمع باستحباب كلا الأمرين، و إن كان الثانى أفضل لظهور دليله فى قوه ملاكه.

و أما الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام و عن حفص بن البختري عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال إنكم تلقنون موتاكم عند الموت لا - إله إلا - الله، و نحن نلقن موتانا محمد رسول الله صلّى الله عليه و آله» (٥). فلا يبعد حملة على إرادته ضم التلقين بالرسالة للتلقين

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) ما بين القوسين ساقط فى روايه الحديث مرسلا فى الفقيه.

(٣) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الاحتضار حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

ص: ٢٧

بالتوحيد، في مقابل ما قد ينسب للعامه أو يتوهم من مثل موثق إسحاق المتقدم من الاقتصار على التوحيد، لا على إرادته الاقتصار على التلقين بالرسالة، لمنافاته للنصوص الكثيره المشتمله على الأمر بالتلقين بالتوحيد.

و أما ما عن الوافى من أن ذلك لأنهم مستغنون عن تلقين التوحيد، لأنه خمر بطينتهم. فهو كما ترى، لأن المراد بموتانا إن كان هو الأئمه عليهم السّلام فلا فرق معتد به بين التوحيد و الرسالة في حقهم. مع أنهم مستغنون عن التلقين مطلقا، ولذا لم يرو في شىء من الأخبار المتضمنه لنقل كيفية وفاياتهم عليهم السلام. و إن كان هو غيرهم عليهم السّلام من أقربائهم نسبا و سببا و مواليهم و نحوهم، لبيان الحث على ذلك- كما هو الظاهر- فهم في حاجه للأمرين، بل تضمنت بعض النصوص الآتيه تلقينهم عليهم السّلام بعض بنى هاشم كلمات الفرج أو نحوها، كما تضمنت النصوص المتقدمه الحث على تلقين التوحيد، و قد ذكر أكثر ذلك في الحداثق و الجواهر.

هذا، و المعروف بين الأصحاب استحباب التلقين، بل في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، و في كشف اللثام أنه اتفاقى. لكن في المقنعه: «و إذا حضر العبد المسلم الوفاء فالواجب على من يحضره من أهل الإسلام أنه يوجهه إلى القبلة ... ثم يلقنه: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أن محمدا عبده و رسوله و أن أمير المؤمنين على ابن أبى طالب عليه السّلام ولى الله القائم بالحق بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و يسمى الأئمه له واحدا [واحدا].

ظ] ليقر بالإيمان ... و يستحب أن يلقن كلمات الفرج». و هو ظاهر في وجوب التلقين بقرينه عطفه على الواجب و تعقيه باستحباب تلقين كلمات الفرج، و إن كان هو بعيدا في نفسه بعد ظهور إطباق الأصحاب على الاستحباب حتى لم يسيروا إلى خلافه.

و من ثم لا يبعد حمله على شدة الاستحباب، الذى لو تم جرى فى الاستقبال أيضا.

و كيف كان، فلا مجال للبناء على الوجوب بعد ما عرفت من الأصحاب، لما تكرر فى نظائره من استبعاد خطئهم فى مثل ذلك مما يشيع الابتلاء به. بل نصوص التلقين بالشهادتين و بكلمه الاخلاص وحدها ظاهره فى جواز الاقتصار على ما تضمنته و عدم وجوب التلقين بما زاد عليه كالولايه. و أما التعليل فلا مجال لسوقه قرينه على الاستحباب بعد وضوح كون الفائدة دفع خطر الهلكه، حيث لا بعد فى

و الإقرار بالنبي صَلَّى اللهُ عليه وآله (١) و الأئمة عليهم السَّلام (٢)، و سائر الاعتقادات الحقّه (٣)،

و جوب تحصيل ذلك للمحتضر على من حضره. و لا- أقل من عدم نهوض النصوص المشتمله على التعليل برفع اليد عن النصوص الخاليه عنه لو كانت ظاهره فى الوجوب.

فلاحظ.

(١) الإقرار به صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم إنما هو بالإقرار برسالته، و هو حاصل بالشهادتين.

(٢) كما يقتضيه- مضافا إلى رجحانه ذاتا، كما تقدم فى الشهادتين، و إلى ما تقدم فى خبر أبى خديجه من رفع التلقين خطر تشكيك الشيطان المحتضر فى دينه- خبر أبى بصير عن أبى جعفر عليه السَّلام و فيه: «فقال: أما إنى لو أدركت عكرمه قبل أن تقع النفس موقعها لعلمته كلمات ينتفع بها، و لكنى أدركته و قد وقعت موقعها. فقلت: جعلت فداك و ما ذاك الكلام؟ قال: هو و الله ما أنتم عليه، فلقنوا موتاكم عند الموت شهاده أن لا إله إلا الله و الولايه» «١».

و أما ما فى صحيح زراره: «فقال أبو جعفر عليه السَّلام: لو أدركت عكرمه عند الموت لنفعته. فقيل لأبى عبد الله عليه السَّلام: بما إذا كان ينفعه؟ قال: يلقيه ما أنتم عليه» «٢». فهو لا يدل على استحباب تلقين المحتضر إذا كان من أهل الحق، بل على انتفاع من ليس على الحق بالإقرار به حتى حال الاحتضار، كما تضمنته جملة من النصوص. و حينئذ يدل على استحباب تلقينه به أو وجوبه عند احتمال الاستجابة ما تضمن الأمر بالدعوه للحق و إرشاد الضالين.

(٣) كالبعث و النشور و فرائض الإسلام و القبلة و غيرها من ضروريات الدين المميزه له. و لا- دليل عليه من النصوص. و أما استفادته من إطلاق قوله عليه السَّلام فى حديثى أبى بصير و زراره: «ما أنتم عليه». فتشكل بأنه- مضافا إلى ما سبق من عدم نهوضه باستحباب التلقين، بل بانتفاع من ليس على الحق بالإقرار به حين الاحتضار- منصرف إلى الولايه التى بها امتياز عقيدته أهل الحق عن غيرهم ممن كان منهم عكرمه.

فينحصر وجه استحبابه بكونه راجحا ذاتا، و مؤكدا و مجلبا للإقرار بالدين

(١) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

الذي تضمنت بعض النصوص المتقدمه و غيرها تعرض المحتضر للتشكيك فيه.

نعم، في معتبره سليمان بن جعفر عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السّلام الحث من النبي صَلَّى الله عليه وآله و سَلَّمَ على الإقرار عند الموت أمام من يحضر بجمله من العقائد الحقه مقدمه للوصيه، و أن من ترك الوصيه بالنحو المذكور كان نقصا في مروته و عقله «١».

(١) و يقتضيه - مضافا إلى خبر حريز «٢» و مرسلتي الكليني «٣» و الصدوق «٤» غير المتعرضه لشرحها - صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السّلام: «قال: إذا أدركت الرجل عند النزاع فلقنه كلمات الفرج: لا إله إلا الله الحليم الكريم لا إله إلا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما فيهن و ما بينهن [و ما تحتهن. في، يب] و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين» «٥».

و في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام: «أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله دخل على رجل من بني هاشم و هو يقضى فقال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: قل: لا إله إلا الله العلي العظيم، لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما بينهن [و ما تحتهن. فقيه، ثل] و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين. فقالها فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: الحمد لله الذي استنقذه من النار» «٦». و رواه الصدوق مرسلا - كما في المطبوع الجديد منه، و حكاه عنه في كشف اللثام و الحقائق و الرياض، كما حكاه في الجواهر عن نسخه من هامش ما حضره من نسخه، و إن أهمله في الوسائل و محكى الوافي -: «و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين». كما زاد بعده قوله: «و هذه الكلمات هي كلمات الفرج» «٧».

و في معتبره القداح عنه عليه السّلام: «كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا حضر أحدا من أهل

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٠ من أبواب الاحتضار حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٤.

(٥) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٦) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٧) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٢. و من لا يحضره الفقيه ج ١: ٧٧ طبع النجف الأشرف.

ص: ٣٠

بيته الموت قال له: قل: [لا- إله إلا- الله الحليم الكريم. يب، ثل] لا إله إلا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع و [رب] الأرضين السبع و ما بينهما [بينهن] و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين فإذا قالها المريض قال: اذهب فليس عليك بأس» (١).

و المتعين العمل فى تعيين كلمات الفرج على صحيح زراره، لتصريحه بشرحها دون غيره، و يتعين الجمع بينه و بين صحيح الحلبي و معتبر القداح باستحباب التلقين بمضمونهما و إن لم يكن مطابقا لكلمات الفرج. و مجرد تقارب مضامينها لا يلزم بكونها جميعا فى مقام بيان كلمات الفرج بنحو يمنع من الجمع المذكور. و ما تقدم من الصدوق بعد ذكر مضمون صحيح الحلبي لا يبعد كونه اجتهادا منه. و لو كان من تنمه الروايه فليست بحجه بعد إرساله.

و يجرى ذلك فى خبر أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: القنوت [قنوت] يوم الجمعة فى الركعه الأولى بعد القراءه تقول فى القنوت: لا إله إلا الله الحليم الكريم لا إله إلا الله العلي العظيم لا إله إلا الله رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و ما فيهن و ما بينهن و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين ...» (٢).

نعم، فى صحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: إذا خرجت من بيتك تريد الحج و العمره إن شاء الله فادع دعاء الفرج، و هو لا إله إلا الله الحليم الكريم لا إله إلا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع و رب الأرضين السبع و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين ...» (٣). و لا بد من الجمع بينه و بين صحيح زراره إما بالبناء على أن كلمات الفرج غير دعائه، أو على ان الزيادة المذكوره فى صحيح زراره من كمال كلمات الفرج. و ربما ادعى استحكام التعارض بينهما و ترجيح صحيح زراره بأن التصحيف بالنقص فى صحيح معاويه أقرب من التصحيف بالزيادة فيه. و لا يخلو عن إشكال.

و مما تقدم يظهر أن: «و سلام على المرسلين» ليست من كلمات الفرج، و لعله لذا

(١) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٧ من أبواب القنوت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٩ من أبواب السفر الى الحج و غيره حديث: ٥.

لم يعدها فى المقنع و الاقتصاد، خلافا لما تقدم من الفقيه، و لما فى الهدايه و المقنعه و المبسوط و الغنيه و ظاهر التذكره و المنتهى و الروض و الروضه و غيرها. بل لم يثبت استحباب التلقين بها، إذ لو تضمنتها روايه الصدوق فهى مرسله. نعم لا بأس بالإتيان برجاء المطلوبيه، بل بداعى الاستحباب المطلق، لأن السلام على المرسلين من أفضل القربات.

و منه يظهر أنه لا- مجال للإتيان بها فى الصلاه بعنوان أنها من كلمات الفرج- التى قيل باستحبابها فى القنوت- بل مطلقا، خلافا لما فى المدارك من أنه لا ريب فى جوازه، و ما عن المحقق من أنه سئل عنها فى الفتاوى فجوزها، لأنها بلفظ القرآن، مع ورود النقل بها. لعدم ثبوت النقل. و مجرد كونها بلفظ القرآن لا- يكفى فى الجواز إلا أن يؤتى بها بقصده، و هو خارج عن محل الكلام.

و دعوى: دخولها فيما تضمن جواز الدعاء فى الصلاه، و فى إطلاق صحيح الحلبي:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: كلما ذكرت الله عز و جل به و النبي صلى الله عليه و آله فهو من الصلاه» (١).

مدفوعه: بأن ما تضمن جواز الدعاء مختص بما يكون بنحو الخطاب لله تعالى و مناجاته، و لذا علل محلليه التسليم للصلاه بأنه من كلام الأدميين المحرم فيها (٢).

و الصحيح ظاهر فى خصوص نبينا صلى الله عليه و آله و سلم أو هو المتيقن منه، و لم يتضح تعديته لغيره بفهم عدم الخصوصيه أو تنقيح المناط. نعم لا بأس بالإتيان بها بقصد القرآنيه، كما أشرنا إليه.

و أما ما عن المصباح عن سليمان بن حفص عن الهادى عليه السلام: «قال:

لا تقل فى صلاه الجمعة فى القنوت: و سلام على المرسلين» (٣). فهو- مع ضعفه فى نفسه- مختص بمورده، و محتمل لبيان عدم مشروعيتها بعنوان الورد، لا ما يعم الإتيان بها بقصد القرآن. فتأمل.

بقى فى المقام أمور:

الأول: استحباب قراءة الدعاء و سوره الصافات عند المحتضر لتعجيل راحته

أنه قد ورد فى صحيح سالم بقراءه هذا الدعاء: «اللهم اغفر لى الكثير من معاصيك و اقبل منى اليسير من طاعتك» (٤). كما أرسل الصدوق عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم

(١) الوسائل باب: ٤ من أبواب التسليم حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب التسليم حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب القنوت حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

ص: ٣٢

أنه أمر محتضرا بقول كلمه التوحيد فعجز لغضب أمه عليه، فلما استرضها صلى الله عليه وآله وسلم له أمره بها فقالها ثم قال له: «قل: يا من يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل منى اليسير و اعف عنى الكثير إنك أنت العفو الغفور» (١). و تضمن صحيح سليمان الجعفرى استحباب قراءه و الصافات عند المحتضر لتعجيل راحته (٢)، كما يظهر منه استحباب قراءه ياسين عنده. و روى غير ذلك مما لا مجال لاستقصائه. فليراجع فى مظانه من مستدرك الوسائل و غيره.

الثانى: التلقين لغه و إن كان هو التفهيم، و هو يحصل بإسماع المحتضر الكلام و تفهيمه له و إن لم يقله،

إلا- أنه يظهر من ذيل موثق إسحاق المتقدم فى التلقين بالشهادتين أن الغرض منه متابعه المحتضر فلا- بد من تلفظه. كما هو الظاهر من كل ما تضمن أمره بأن يقول شيئا ككلمه الإخلاص و بعض الأدعيه و الأذكار، مثل ما تقدم فى صحيح الحلبي و غيره. و لعله الأقرب بالنظر لمجموع النصوص و ملا-حظه المناسبات الارتكازيه كون التلقين محققا لبعض المطلوب، و متابعه المحتضر أكمل فيه.

و أما استحباب قراءه ما ورد التلقين به مع عدم شعور المحتضر فلا تنهض الأدله به، لعدم صدق التلقين به. و إن كان قد يحسن برجاء تحقق التفهيم به و إن لم يكن مدركا لنا، نظير تلقين الميت عند الدفن. و هو المتعين فيما تضمن مجرد الأمر بقراءه الشىء عنده، كما تقدم فى سوره الصافات و ياسين.

الثالث: قال فى الجواهر فى تعيين من يستحب منه التلقين:

«و يستحب للولى أو ما دونه أو غيرهما مع فقدهما، بل و مع عدمهما على الأقوى». و ظاهره تحقق الخلاف أو الإشكال مع عدم إذن الولي. و لم يتضح وجهه بعد إطلاق كثير من الأدله، نظير ما تقدم فى الاستقبال. بل هو أولى بعدم الإشكال، لعدم كون التلقين تصرفا فى المحتضر عرفا كى يتوهم حرمة بدون إذن، بل هو راجح فى جميع الأوقات رضى الناس أو أبوا. و لا يبعد عدم اختصاص الاستحباب بمن حضره، و إن اختص به الخطاب فى بعض النصوص، لإلغاء خصوصيته عرفا بلحاظ قضاء المناسبات الارتكازيه بكون ملاك الاستحباب الإحسان للمؤمن و إعانته و تفريح كربته.

(١) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٤١ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

و يكره أن يحضره جنب أو حائض (١)،

(١) لخبر على بن أبي حمزه: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأه تقعد عند رأس المريض، و هي حائض في حد الموت. فقال: لا- بأس بأن تمرضه، فإن خافوا عليه و قرب ذلك فلتنح عنه و عن قربيه، فإن الملائكه تتأذى بذلك» (١) و قريب منه خبر الجعفریات عن على عليه السلام «٢» و فى خبر يونس عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: لا تحضر الحائض الميت و لا الجنب عند التلقين، و لا- بأس بأن يليا غسله» (٣) و قريب منه الرضوى لكن مع التعليل المتقدم «٤»، و فى مرسل الصدوق الأول عن الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تحضر الحائض و الجنب عند التلقين، لأن الملائكه تتأذى بهما» (٥).

و الظاهر تسالم الأصحاب على أن النهى للكراهه، و نسبها فى المعتبر لأهل العلم.

لكن فى المقنع و الهدايه أنه لا يجوز، و بذلك عنون الباب فى كتاب العلل. و ربما يحمل على الكراهه، بقريته التسالم المذكور حتى لم أعر على من نسب له الخلاف فيها. و هو العمده فى البناء على الكراهه. و أما التعليل فلم تتضح قريته عليها، إذ لا استبعاد فى إلزام الشارع بتجنب ما يؤذى الملائكه. نعم قد يمنع التعويل على النصوص المتقدمه فى البناء على الحرمة، لضعف سندها، و عدم صلوح عمل الأصحاب فى الاستحباب و الكراهه بجبر الضعف، لبنائهم على التسامح فى أدلتها.

اللهم إلا- أن تقرب حجه الأول بأن سنده صحيح إلى على بن أبى حمزه، الذى لا يبعد كونه ثقة فى أول أمره، بل من الأعيان الأجلاء، لأنه من وكلاء الإمام الكاظم عليه السلام المنسوين إليه، و قد اجتمع عنده المال الكثير بسبب ذلك. و توكيله عليه السلام غير الثقة المعروف بالدين فيما يعود لمنصب الإمامه من أبعد البعيد لو كان ممكنا عقلا.

كما أنه يبعد جدا روايه الأصحاب عنه بعد انحرافه، لأنه صار من رءوس الفرقة الضاله الواقفه التى كثر الذم لها و التشنيع عليها من الأئمه عليهم السلام و أصحابهم،

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الاحتضار و ما يناسبه حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الاحتضار و ما يناسبه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

كما كثر الدم له لأنه كان متعمداً في إخفاء الحق و ترويح الباطل و البهتان. و لا سيما و أن الراوى عنه هذه الروايه الحسن بن محبوب الذى هو من الأجلء الأعيان حتى عده بعضهم من أصحاب الإجماع.

و بهذا يجمع بين تضعيفه فى كلام غير واحد، و توثيقه المستفاد من الشيخ فى العده و ظاهر ابن قولويه، حيث روى عنه فى كامل الزياره الذى التزم بأن لا يروى فيه إلا عن الثقات المشهورين. و يؤيد ما ذكرنا، بل يعضده ما ذكره الشيخ فى العده من أن الأصحاب قد عملوا برواياته. كما قد يرجع إليه ما عن المحقق فى المعبر من قوله:

«ان تغيره إنما كان بعد زمن موسى عليه السلام فلا يقدر فيما قبله».

فالعمده فى الحمل على الكراهه ما عرفت من ظهور تسالم الأصحاب رضى الله عنهم.

نعم الحديث مختص بالحائض فالتعميم للجنب يبنى على النصوص الباقية غير المعبره.

هذا، و لا يبعد أن المعيار فى الحائض حدث الحيض و إن انقطع دمه، لأنه المناسب لمشاركه الجنب لها فى الحكم لو تم دليله. كما لا- يبعد بناء على ذلك مشروعيه التيمم لهما لرفع الحدث لو اضطر للحضور قبل الغسل، لإطلاق أدله بدليته. أما مجرد مشروعيه التيمم لهما فى أنفسهما- لمرض و نحوه- من دون أن يضطر للحضور فلا يخلو ارتفاع الكراهه معه عن إشكال، لأن كون الطهاره معه اضطراريه يناسب عدم ارتفاع الكراهه به، بل تخفيفها، و هو لا ينافى ارتفاع مثل حرمه الدخول للمسجد، للسيره و نحوها. و ربما يأتى فى مبحث التيمم ما ينفع فى المقام.

ثم إنه قد يظهر من بعض عبارات الأصحاب استمرار الكراهه لما بعد الموت.

و لم يتضح وجهه بعد ظهور النصوص المتقدمه فى خصوصيه حال التلقين و خروج النفس، و هو المتيقن من التعليل بإيذاء الملائكه. و لا سيما مع التصريح فى خبر يونس و الرضوى بعدم البأس فى أن يلبس غسله.

نعم، فى خبر الجعفى المحكى عن الخصال: أنه لا- يجوز إدخالهما الميت قبره «١»، و فى الرضوى النهى عن ذلك «٢». و فى الجواهر: «و لم أجد من أفتى بهما فى الكراهه،

(١) جواهر الكلام ٤: ٢٩.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٣٣ من أبواب الاحتضار و ما يناسبه حديث: ٣.

و أن يمس حال النزع (١).

و إذا مات يستحب أن تغمض عيناه (٢)،

فضلا عن غيرهما». لكن ذكره في المقنع و إهمالهم بيان المكروه و المستحب لا يكشف عن عدمه.

هذا، و قد تقدم في المسألة الرابعة و الأربعين من مباحث الدماء في ذيل أحكام النفساء تقريبا مشاركة النفساء للحائض في الحكم المذكور. فلاحظ.

ما يستحب بعد الموت

(١) ففي موثق زراره: «ثقل ابن لجعفر و أبو جعفر جالس في ناحية فكان إذا دنا منه إنسان قال: لا تمسه، فإنه إنما يزداد ضعفا، و أضعف ما يكون في هذه الحال، و من مسه على هذه الحال أعان عليه، فلما قضى الغلام أمر به فغمض عيناه و شد لحياه ...» «١». و مقتضاه تحريم المس - كما ذكر سيدنا المصنف قدس سره - بل شده حرمة.

و هو مقتضى قاعده السلطنة، لأنه تصرف في بدن المحتضر لا يجوز بدون إذنه، أو إذن وليه، الذي لا يجوز له الإذن فيما يحتمل إيذاؤه له.

لكن ذلك لا يناسب إهمال الأصحاب للحكم، مع شده الحاجه لبيانه - لو كان ثابتا - بسبب غفله العامه عنه، و قيام سيرتهم على مس المحتضر في الجملة. بل لم ينبه كثير منهم لكراهته، حيث يظهر عدم أهميتها بنظرهم و المفروغيه عن عدم الحرمة.

و من هنا لا معدل عن البناء على الكراهه، حملا للموثق على المبالغه في الردع عن المس بإطلاق الإعانه مجازا، بلحاظ مرتبه من الإيذاء لا تقتضى الحرمة. نعم لو كان المس بالنحو الذي يترتب عليه الإيذاء المعتد به عرفا يقينا أو احتمالا تعين حرمة، لما سبق من منافاته لقاعده السلطنة. فتأمل جيدا.

(٢) كما ذكره جماعه كثيره من الأصحاب، و في المنتهى أنه لا خلاف فيه، و في مفتاح الكرامه: «ذكره الأصحاب قاطعين به. و يقتضيه موثق زراره المتقدم في المس حال النزع، و خبر أبي كهمس الآتيان في التغطية بثوب. و علل أيضا بتجنب قبح منظره، و دخول الهوام فيهما.

(١) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

و يطبق فوه (١)، و يشد لحياه (٢)، و تمد يدها إلى جانيه (٣) و ساقاه، و يغطي بثوب (٤)،

(١) كما ذكره جماعه، و فى المنتهى أنه لا-خلاف فيه. و استدلل له بتجنب قبح منظره، و دخول الهوام فيه. و قد يستفاد مما تضمن شد لحييه. و لعله لذا أهمله و اقتصر على شد اللحيين فى التذكرة و محكى نهايه الأحكام و المفاتيح. و أما العكس - كما فى السرائر و الشرائع و المعتبر و النافع و القواعد و الإرشاد و اللمعه و محكى التحرير و البيان و التلخيص و غيرها- فلعله يبتنى على دعوى التلازم بينهما. و إن كانت غير واضح.

(٢) كما ذكره جماعه من الأصحاب تقدم بعضهم، و فى المنتهى أنه لا خلاف فيه. و يجرى فيه ما تقدم فى تغميض العينين من النصوص و التعليل.

(٣) كما ذكره جماعه، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فى استحبابه، بل نسبه جماعه إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع عليه، و هو كاف فى إثباته»، و عن مجمع البرهان: «كأن دليله إجماع أو خبر». و زاد بعضهم مدّ ساقه، بل نسبه فى الروض و كشف اللثام للأصحاب، و فى المعتبر: «و تمد يدها إلى جنيه و ساقاه إن كانتا منقبضتين و لم يمتنعا. ذكر ذلك الشيخان و ابن الجنيد. و لم أعلم ذلك نقلا عن أهل البيت عليهم السلام و لعل ذلك ليكون أطوع للغاسل، و أسهل للدرج».

و من هنا يشكل البناء على استحبابه شرعا. و مجرد ذكر الأصحاب له لا يكفى فى الإجماع الحجه بعد ما أشرنا إليه آنفا من تسامحهم فى المستحبات.

(٤) و فى المنتهى و جامع المقاصد أنه لا خلاف فيه. و يقتضيه صحيح سليمان ابن خالد «١» المتقدم فى الاستقبال، و المتضمن الأمر بالتسجيه التى سبق أنها التغطيه، و خبر أبى كهمس: «حضرت موت إسماعيل و أبو عبد الله عليه السلام جالس عنده، فلما حضره الموت شدّ لحييه و غمضه و غطى عليه الملحفه» «٢»، و نحوه خبره الآخر «٣».

و قد تضمنت بعض النصوص أن النبى صَلَّى الله عليه و آله و سلم «قد غطى بثوب بعد وفاته» «٤».

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٤٤ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

و أن يقرأ عنده القرآن (١)، و يسرج في المكان الذي مات فيه و إن مات في الليل (٢)،

(١) تقدم في ذيل الكلام في التلقين الإشارة لصحيح سالم المتضمن قراء سورة الصافات عند المحتضر، و قال في المعتمد بعد ذكره: «و أعلم أن تلاوه القرآن مستحبه قبل خروج روحه ليسهل الله عليه الموت، و بعد خروجها استدفاعا عنه»، و عن الذكرى: «و يستحب قراءه القرآن بعد خروج روحه، كما يستحب قبله، استدفاعا عنه»، و في الجواهر: «أطلق جماعه استحباب قراءه مطلق القرآن قبل الموت و بعده».

(٢) هذا الحكم ذكره جماعه من الأصحاب حتى نسب للمشهور في الروضه، و للأصحاب في جامع المقاصد مدعيا اشتهاره بينهم. و عباراتهم و إن كانت مختلفه في خصوصياته، إلا أنه لا يبعد أن يكون مراد الجميع أن لا يكون الميت ليلا في مكان إلا أسرج فيه، سواء كان هو المكان الذي قبض فيه أم غيره، و سواء مات في الليل أم في النهار و بقي إلى الليل. و إن كان قد يظهر من إطلاق جملة منهم - كسيدنا المصنف قدس سره - أن الاسراج في المكان الذي قبض فيه و إن رفع منه، و من إطلاق آخرين أن الشرط هو الموت ليلا، إلى غير ذلك من الاختلافات في خصوصيات عباراتهم يضيق عن استقصائها المجال.

و كيف كان، فقد صرح غير واحد بانحصار الدليل عليه من النصوص بما استدل به في التهذيب، و هو ما رواه الكليني عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عده من أصحابنا قال: «قال: لما قبض أبو جعفر عليه السلام أمر أبو عبد الله عليه السلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض أبو عبد الله عليه السلام ثم أمر أبو الحسن عليه السلام بمثل ذلك في بيت أبي عبد الله عليه السلام حتى أخرج به إلى العراق ثم لا أدري بما كان» «١».

و لا مجال للإشكال فيه بالإرسال أو ضعف السند بعد ما سبق - في مبحث مطهرية الماء المضاف من الحدث - من تقريب الاعتماد على سهل «٢»، و ما هو المشهور المنصور من وثاقه عثمان بن عيسى حتى عد من أصحاب الإجماع، و أن روايته له عن

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) راجع المجلد الثاني: ٣٥٦.

عده من أصحابنا يظهر منها استفاضه الحديث بنحو يخرج عن حكم الإرسال.

و مثله الإشكال فيه في المعتبر بأنه حكاية حال. لاندفاعه: بأنه لا ريب في دلالة الالتزام من الإمامين عليهما السلام هذه المداه الطويله على الرجحان. و احتمال خصوصيه الصادقين عليهما السلام أو جميع الأئمه عليهم السلام لا يخلو عن بعد.

فالعمده في الإشكال ما نبه له غير واحد من أن الحديث أجنبى عن المدعى، لأنه كالصريح في الاسراج بعد الدفن مستمرا في البيت الذي كان الميت يسكنه، لا قبله في البيت الذي يوضع فيه، كما هو المدعى.

و أما استفاده المدعى من الحديث بالأولويه. فهي غير ظاهره. و لا تنفع قاعده التسامح في أدله السنن في تميم دلالة الحديث، بل في جبر سنده لو تمت في نفسها.

إلا أن يكون الاستدلال بالشهره الذي قد يدعى بلوغها مرتبه الإجماع، خصوصا بعد قرب استنادهم لدليل آخر من سيره أو غيرها، و إلا فمن البعيد جدا أن يخفى عليهم قصور الحديث عن إثبات المدعى. و حينئذ قد يتم ذلك بقاعده التسامح. بل قال في المعتبر بعد الإشكال في الحديث: «لكنه فعل حسن». لكنه غير ظاهر.

و مثله استفادته مما تضمن النهى عن تركه وحده، و الأمر بقراءه القرآن عنده. إذ فيه: أن ذلك إنما يقتضى الإسراج تبعاً، لا استحبابه بخصوصيته شرعاً، كما هو المدعى.

هذا، و أما ما تضمنه الحديث فقد قال في الجواهر: «لعلنا نقول به، و إن لم أجد من صرح به، إلا أنه قد تقبله بعض العبارات. فتأمل».

(١) كما صرح به في المبسوط و الخلاف و المعتبر و غيرها. لصحيح أبي ولاد و عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ينبغي لأولياء الميت منكم أن يؤذوا إخوان الميت بموته، فيشهدون جنازته و يصلون عليه و يستغفرون له ...» (١)، و في صحيح ذريح عنه عليه السلام: «سألته عن الجنازه يؤذن بها الناس؟ قال: نعم» (٢)، و قريب منه مرسل القاسم بن محمد (٣).

إلا أن يستشكل في الأخيرين بظهورهما في دفع توهم الحظر و لو كان تنزيهياً،

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٤.

ص: ٣٩

لما قد يظهر منه من الاهتمام بمظاهر التكريم الدنيويه، أو لمنافاته للتعجيل الذي يأتي الكلام فيه، أو غيرهما. فالعمده الأول.

نعم، دلت جمله كثيره من النصوص على استحباب تشييع المؤمن يأتي التعرض لها في الفصل الثامن. لكنها لا تقتضى استحباب الإعلام.

(١) كما هو مقتضى قوله في المبسوط: «ليتوفروا على تشييعه» و يناسبه ما فى صحيح أبى ولاد و عبد الله بن سنان المتقدم من جعل الغايه شهود الجنازه. و لا وجه معه لما فى الخلاف من قصر الغايه على الصلاه.

(٢) بلا خلاف كما فى المنتهى و جامع المقاصد و المدارك. و صرح بالإجماع عليه فى المعبر و التذكرة و الروض و كشف اللثام و محكى نهايه الأحكام و الذكري و كشف الالتباس، و فى الجواهر: «إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا».

و يقتضيه جمله من النصوص، ففى صحيح ذريح عن أبى عبد الله عليه السلام: «إذا مات الميت فخذ فى جهازه و عجله» (١)، و فى خبر جابر عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لا ألقين [ألفين] رجلا مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح، و لا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل، لا تنتظروا موتاكم طلوع الشمس و لا غروبها، عجلوا بهم إلى مضاجعهم يرحمكم الله. قال الناس: و أنت يا رسول الله يرحمك الله» (٢)، و فى خبر السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إذا مات الميت أول النهار فلا يقلل إلا فى قبره» (٣)، و فى مرسل الصدوق: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: كرامه الميت تعجيله» (٤) و غيرها.

نعم، قد ينافيه ما دل على استحباب إعلام المؤمنين بموته ليشيعوه مما تقدم، لأن اجتماع الناس للتشييع يحتاج إلى زمن معتد به. و قد يدعى أن المورد ليس من صغريات التنافى و التعارض بين الدليلين، بل من صغريات التراحم بين الحكمين، لاختلاف موضوع كل منهما و تأدى ملاك كل منهما بموافقتة و لو مع مخالفته الآخر،

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار حديث: ٧.

فيرجع فيه إلى مقتضى القاعده فيه من الترجيح مع الأهميه و التخيير مع التساوى.

و هو و إن كان مسلما فى الجملة. لكن من الظاهر غلبه التراحم بينهما موردا، حيث يحتاج إعلام المؤمنين بموته إلى تأخيره غالبا، كما أن التعجيل المأمور به يستلزم غالبا قله المشيعين، و ذلك يستلزم التنافى بين إطلاقى كل من الحكمين، لقوه ظهورهما فى بيان الحكم الفعلى المبتنى على العمل، لا- ما يعمم الاقتضائى المزاحم. و من هنا لا يبعد الجمع بينهما بحمل دليل التعجيل على المتعارف بالنحو الذى لا يصدق معه الانتظار و حمل دليل الإعلام على ما لا ينافى ذلك، لصعوبه حمل دليل التعجيل على ما يعمم صورته الانتظار المعتد به لأجل الإعلام، كما لعله ظاهر، خصوصا بملاحظه ما تضمن الأمر بدفن من مات ليلا فى الليل، لوضوح أن الدفن ليلا- يلائم غالبا قله المشيعين. لكن لا- بمعنى اختصاص ملا-ك كل منهما بذلك، لإبائه مناسبة الحكم و الموضوع عنه جدا، بل بمعنى أن ملاك الإعلام لا يقوى على مزاحمه ملاك التعجيل، و إن أمكن استيفاؤه مع التفريط بالتعجيل أو تعذره.

نعم، لو كانت قله المشيعين منافيه لكرامه الميت و عزته و لو لتعارف الانتظار عند الناس على خلاف الآداب الشرعيه لم يبعد مزاحمه ذلك لاستحباب التعجيل، لأن ذلك عنوان زائد على أصل الإعلام لا تأبى الأدله ملاحظته. و لا سيما إذا كانت كرامه الميت راجعه لكرامه الدين، بحيث يكون تكريمه من شعائره. بل لو بلغ ذلك مرتبه يستلزم التفريط فيه توهين الميت فقد يحرم، لما هو المعلوم من مذاق الشارع الأقدس من الاهتمام بكرامه المؤمن و حرمة. و ما أكثر ما زوحت الجهات الأوليه بجهات ثانويه مسببه عن الأعراف القائمه و العادات الجاريه على خلاف الآداب الشرعيه.

كما لا يبعد نهوض بعض المصالح الأخرويه الراجعه للميت بمزاحمه استحباب التعجيل، كأداب التمسيل و التكفين لو لزم من مراعاتها الانتظار. و كذا النقل للأماكن المشرفه التى ورد استحباب الدفن فيها، لعدم إباء أدله التعجيل الحمل عليه بعد قله الابتلاء به فى تلك العصور بسبب صعوبه النقل أو تعذره، بل قد دلت بعض النصوص عليه فى الجملة، على ما يأتى التعرض له فى المسأله السادسه و الستين فى مباحث الدفن.

نعم، مقتضى إطلاق النصوص استحباب التعجيل بنحو لا يحسن انتظار الليالي الشريفه لو تم تفاضل الدفن باختلاف أوقاته. و لو ثبت استحباب مراعاتها فليس هو من باب التزاحم، بل من باب التخصيص، لأنه أخص موردا من نصوص التعجيل.

واللائم النظر في دليله ليقصر على مفاده، و لم يتيسر لي العثور عليه، و إن كان ظاهر الجواهر وجوده. و إنما روى في الفقيه بعض النصوص المتضمنه فضيله الموت يوم الجمعة و ليلتها و ما بين ظهر الخميس و ظهرها «١»، و هي أجنيه عن ذلك.

(١) فإنه و إن احتمل استحباب التعجيل به واقعا، لتحقق الموت، إلا أنه لا يستحب ظاهرا، لعدم احراز موضوعه، و هو الموت، بل مقتضى استحباب الحياه عدمه. بل يلزم البناء على حرمة ظاهرا بلا إشكال ظاهر، بل يظهر من جمله من عباراتهم المفروغيه عنه، و عن نهايه الأحكام الإجماع عليه. للاستصحاب المذكور المقتضى لحرمة التصرف فيه بالدفن و نحوه، لمنافاته لسلطنته على نفسه.

و لا- مجال لإذن وليه الخاص أو العام فيه مع احتمال ضرره به، لأنه خلاف مقتضى الولاية. مضافا إلى ما هو المعلوم من وجوب الاحتياط في النفوس و الحفاظ عليها مع احتمال التلف، فضلا عن حرمة تعريضها للتلف بفعل ما قد يوجبه.

و من هنا لا يهم اختصاص النصوص ببعض أسباب الموت، كالغرق و نحوه، و لا سيما مع ما في صحيح اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الغريق أ يغسل؟ قال: نعم و يستبرأ. قلت: كيف يستبرأ؟ قال: يترك ثلاثة أيام قبل أن يدفن [إلا أن يتغير قبل فيغسل و يدفن. يب] و كذلك صاحب الصاعقه، فإنه ربما ظنوا أنه مات و لم يمت» «٢»، فإن مقتضى التعليل في ذيله وجوب انتظار كل من يحتمل عدم موته.

و به يخرج عن الحصر الذي قد يوهمه صحيح إسماعيل بن عبد الخالق: «قال أبو عبد الله عليه السلام: خمس منظر بهم إلا أن يتغير [يتغيروا. في يب]: الغريق و المصعوق و المبطون و المهذوم و المدخن» «٣».

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه باب غسل الميت حديث: ٣٠، ٢٩. ج ١: ٨٣ طبع النجف الاشرف.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

على أن دللته على الحصر تبنتى على مفهوم العدد غير الحجه. مضافا إلى أن الأمر بالانتظار فرع فرض حد من شأنه أن يرتب عليه أثر الموت، ليحسن الأمر بالانتظار عنه فى خصوص هؤلاء الخمسه. فإن كان هناك طريق شرعى لإحراز الموت- على ما يأتى الكلام فيه- كان مقتضى الحصر جواز الرجوع إليه فى غير الخمسه. لكن مع إطلاق دليل الحد المذكور لا يحتاج للحصر، حيث يلزم الاقتصار فى الخروج عنه على المتيقن كالمخمسه. و مع عدم الإطلاق له لا ينفع الحصر فى الرجوع للحد المذكور، لما ذكرنا من تفرع الانتظار الذى هو موضوع الحصر على فرض الحد فى المورد. و إن لم يكن هناك حد شرعى فحيث لا معنى لإرادته الانتظار بعد العلم بالموت يتعين كون الأمر بالانتظار للردع عن اعتقاد الموت فى هؤلاء الخمسه بظهور أماراته العرفيه التى من شأنها أن توجب العلم به فى غيرهم.

و حينئذ لا يكون الحصر حقيقيا شرعيا، لتبعيه العلم لأسبابه التكوينية و لا يقبل التحديد الشرعى، بل لا بد من كون الحصر بهم بالإضافة إلى من هو معرض للابتلاء حين صدور الروايه أو نحوه. و من هنا عمم بعض الأصحاب الكلام لغير مورد النصوص من أسباب الموت. فلاحظ.

هذا، و يأتى الكلام فى العلامات التى تحتاج إلى نحو من الانتظار و تنافى التعجيل. و أما العلامات المتصله بالموت أو المقاربه التى يرتب عليها آثاره بطبعها و لا تكون مراعاتها منافية للتعجيل عرفا فهى أمور موكوله للعرف لا يسعنا ضبطها، و قد تدرك بالتجربه.

نعم، أرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا رأيت المؤمن قد شخص بصره و سالت عينه اليسرى و رشح جبينه و تقلصت شفتاه و انثر منخراه فأى ذلك رأيت فحسبك به»، و عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «إن آيه المؤمن إذا حضره الموت أن يبيض وجهه أشد من بياض لونه و يرشح جبينه و يسيل من عينه كهيئه الدموع، فيكون ذلك آيه خروج روحه، و إن الكافر تخرج روحه سلا من شذقه كزبد البعير» (١). لكن لا مجال للتعويل عليهما مع إرسالهما.

(١) كتاب من لا يحضره الفقيه باب غسل الميت حديث: ٢٠، ٢١. ج ١: ٨١. طبع النجف الأشرف.

هذا، وقد يشتهبه الحال، لعدم تيسر مراعاة العلامات المقارنه للموت، لاحتمال الموت فجأه أو بسبب يتعذر معه النظر إليه حينه- كغرق ونحوه- أو لعدم الحضور عنده حاله النزاع أو غير ذلك، فيدخل في محل الكلام.

(١) كما هو صريح بعضهم و ظاهر آخرين، و في المعتبر و التذكرة الإجماع عليه.

و يقتضيه في الجمله موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «الغرقى يحبس حتى يتغير و يعلم أنه قد مات ثم يغسل و يكفن. قال: و سئل عن المصعوق فقال: إذا صعق حبس يومين ثم يغسل و يكفن» (١). لكن ذكر غير واحد أنه يستبرأ بأمرين.

الأول: علامات الموت. و قد تعرضوا لجمله منها، ففي التذكرة: «كاسترخاء رجليه و انفصال كفيه و ميل أنفه و امتداد جلده وجهه و انخساف صدغيه» و زاد في جامع المقاصد تقلص أثنيه إلى فوق مع تدلى الجلد و في كشف اللثام: «و عن أبي على من علامته زوال النور من بياض العين و سوادها و ذهاب النفس و زوال النبض ...»

و عن جالينوس الاستبراء بنبض عروق [بين. خ] الأثنين، أو عرق يلي الحالب و الذكر بعد الغمز الشديد، أو عرق في باطن الألية، أو تحت اللسان، و في بطن المنخر».

و الظاهر أن رجوعهم إليها ليس لحجيتها تعبدًا، بل لملازمتها للموت بحيث توجب العلم به. لكن من الظاهر أن بعض هذه العلامات ليس عرفيا، بل هو مبني على الاجتهاد الخفي و النظر الذي يختلف باختلاف الأشخاص و الأوقات و تطور الطب. فلا يوجب العلم لكل أحد. و الباقي منها لو كان عرفيا فرجوع العرف إليه و إن كان مبتنيا على حصول العلم منه، إلا أن خطأهم في مثل ذلك ليس عزيزا.

و أما دعوى: لزوم الرجوع لأهل الخبرة في تشخيصه بملاحظه العلامات السابقه أو غيرها، لحجيه قولهم و إن لم يلزم منه العلم. فتشكك بانحصار الدليل على الرجوع إليهم ببناء العقلاء على الرجوع إليهم في الأمور الاجتهادية الحدسيه، و لم يتضح شموله للمقام مع عدم حصول العلم منه، لأهميه الموضوع بنحو لا يحرز

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٤.

تعويلهم فيه على غير العلم. و لا سيما مع إمكان تحصيل العلم به بالانتظار.

نعم، تضمنت النصوص المتقدمة اعتبار التغير، و مثلها صحيح هشام بن الحكم عن أبي الحسن عليه السّلام: «فى المصعوق و الغريق. قال: ينتظر به ثلاثه أيام. إلا أن يتغير قبل ذلك» «١».

و قد ذكر غير واحد أنه منصرف للتغير بالريح لكنه غير ظاهر. كالتعويل فى حمل التغير فيها عليه على حديث على بن أبى حمزه قال: «أصاب [الناس] سنه من السنين صواعق كثيره، مات من ذلك خلق كثير فدخلت على أبى إبراهيم عليه السّلام فقال مبتدئا من غير أن أسأله: ينبغى للغريق و المصعوق أن يتربص به [بهما] ثلاثا لا- يدفن إلا- أن يجىء منه ريح تدل على موته. قلت: جعلت فداك كأنك تخبرنى أنه قد دفن ناس كثير أحياء. فقال: نعم يا على قد دفن ناس كثير أحياء ما ماتوا إلا فى قبورهم» «٢».

إمكان الجمع بينه و بين نصوص التغير بحمله على بيان أحد أفراد التغير.

فالعمده أنه حيث لا- يراد بها مطلق التغير، لأن الحى قد يتغير ببعض الوجوه لا بد من حمله على المتيقن، و هو التغير الموجب للعلم بالموت، لأنه المعهود عرفا، و يناسبه ما تقدم فى موثق عمار من عطف العلم على التغير.

و منه يظهر الإشكال فيما فى الرياض، فإنه مع اعترافه بانصراف التغير للريح لم يستبعد حمله على التغير بالعلامات المتقدمة فى كلماتهم و إن لم تفد العلم، بدعوى:

أن الشهره على الرجوع إليهما تصلح للقرينيه على حمل التغير فى النصوص على الفرد غير المنصرف منه.

وجه الإشكال: أن الشهره- لو تمت- لا تصلح قرينه على الخروج عن ظاهر النص. و لا سيما مع أن ظاهر من ذكر العلامات كون الرجوع إليها لأنها توجب العلم، لا لكونها حجه شرعيه بدونها، كما ادعاه قدّس سرّه.

الثانى: الانتظار ثلاثه أيام. و ظاهر جماعه أنه منتهى التربص. و يقتضيه صحيحا إسحاق بن عمار و هشام بن الحكم و حديث على بن أبى حمزه المتقدمه. و لعله يبتنى على اطلاع الشارع الأقدس على الملازمه بينه و بين الموت و إن خفيت علينا. و كأنه إليه يرجع

(١) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار حديث: ٥.

قوله في المقنعه: «و لا ينتظر به أكثر من ثلاثة أيام فإنه لا شبهه في الموت بعد ثلاثة أيام».

و ما عن كشف الالتباس من الإجماع على تحقق الموت بالثلاثة أيام، حيث يبعد جدا اطلاعهم على خصوصيته في الثلاثة أيام تقتضى ملازمتها للموت غير النصوص.

كما يبعد جدا عن مذاق الشارع الأقدس ابتناء إرجاعه إليها على كونها أماره ظنيه - بلحاظ الغلبه أو نحوها - و إن كانت قد تتخلف.

و أما ما في الجواهر و غيره من حمل ذكرها في النصوص على أنها من أسباب العلم التكويني، و أن المدار على العلم، كما تقدم من المعتبر و التذكرة. فبعيد جدا، إذ لا يدرك العرف خصوصيتها في ذلك مع قوه ظهور النصوص في خصوصيتها في التربص، و لا سيما صحيح هشام و حديث على بن أبي حمزه المستثنى فيهما التغير و الريح اللذان هما سبب للعلم عند العرف. و من هنا لا يخلو الاكتفاء بالتربص ثلاثة أيام تعبدا - و إن لم يحصل به العلم للمكلف - عن قوه.

نعم، قد لا يناسب ذلك الاكتفاء باليومين في موثق عمار المتقدم، إذ مع اطلاع الشارع على ملازمه اليومين للموت لا معنى لاستحباب التأخير للثلاثة، و مع اطلاعه على أن الملازم له خصوص الثلاثة يكون الإرجاع لليومين مبنيا على كونهما إماره غير علميه قد تخطئ، و قد تقدم أنه بعيد عن مذاق الشارع الأقدس. و مجرد إهمال الأصحاب له لا يكشف عن خلل فيه، لقرب ابتناء إهمالهم على الاحتياط.

و من هنا قد يحمل التحديد بكل من اليومين و الثلاثة على أن المدار حصول العلم من أحدهما، و إن كان هو بعيدا عن ظاهر النصوص، لما تقدم. و من ثم قد يتعين الاحتياط بالتأخير حتى يحصل العلم مع كمال التروى و التحفظ، و إن لزم الزيادة على الثلاثة، لأهميه الموضوع جدا. بل لا ينبغي التأمل في لزوم ذلك في غير مورد النصوص من الأسباب الموهمه للموت، لأن إلغاء خصوصيه المورد في مثل ذلك غير ظاهر، كعدم الفصل بين الأسباب بالنحو الكافي في الخروج عن مقتضى الأصل.

فلاحظ. و الله سبحانه العالم.

ما يكره بعد الموت

(١) كما نسب إلى المشهور و الأكثر في كلام جماعه. و في المعتبر: «لم يثبت عن

أهل البيت به نقل». و فى التهذيب: «سمعنا ذلك مذاكره من الشيوخ». و استدل عليه فى الخلاف بإجماع الفرقه و عملهم. و أما ما فى المنتهى من منافاه ذلك للرفق بالميت.

فهو غير ظاهر. هذا و فى محكى الذكري عن الفاخر أنه أمر بجعل الحديد على بطنه، و عن ابن الجنيد: «و يضع على بطنه شيئاً يمنع من ربوها».

لكن فى المختلف: «و لم أقف لعلمائنا على قول يوافق ذلك»، و فى جامع المقاصد:

«و إجماع الأصحاب على خلافه» و نحوه فى الروض. و كأنه لعدم الدليل عليه، و ظهور حال الأصحاب فى أنه قول للعامه لا يتبعونهم عليه، بل هم بين مفت بالكراهه و ساكت عنه من دون احتمال للاستحباب عندهم.

ثم أن المعروف من الأصحاب أن الكلام فى وضع الحديد على بطن الميت، و فى إشاره السبق نهى عن وضعه على صدره. كما أن ظاهر كون محل الكلام ما بعد الموت. و كأنه لأنه مورد كلام العامه. و أما وضعه حال الاحتضار فهو تصرف يحتاج إلى مسوغ. بل قد يوجب أذاه و الإعانه عليه فتأكد حرمة.

(١) قال فى الروضه: «و لا كراهه فى وضع غيره للأصل». لكن حيث عرفت عدم الدليل على أصل الحكم عدا ما ذكره الأصحاب فلا يبعد كون مرادهم الأعم، كما يناسبه مساق كلماتهم، و إنما ذكروا الحديد لأنه مورد كلام العامه. و لعله لذا صرح بالتعميم لغير الحديد فى التذكرة و المنتهى و المسالك و الروض و غيرها.

(٢) فى صحيح أبى خديجه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: ليس من ميت يموت و يترك وحده إلا لعب الشيطان فى جوفه» (١)، و فى مرسل الصدوق عنه عليه السلام: «لا تدعن ميتك وحده، فإن الشيطان يعبث فى جوفه» (٢). و مقتضى إطلاقهما خصوصاً الثانى كراهته حتى بعد التغسيل. و من الغريب إهمال جماعه من الأصحاب التعرض لهذا المكروه مع ورود النص به و ذكر ما سبقه، مع عدم النص به.

(١) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٢ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

الفصل الثانى فى الغسل (١) تجب إزاله النجاسه عن جميع بدن الميت قبل الشروع فى

(١) حيث لا إشكال فى وجوب تجهيز الميت بتغسيله و تحنيطه و تكفينه و الصلاه عليه و دفنه، فقد ذكر الأصحاب رضى الله عنهم أن التجهيز المذكور فرض كفاى على جميع المسلمين لا يختص به بعضهم، بنحو يظهر منهم التسالم على ذلك، فقد نفى الخلاف فيه فى المبسوط و الغنيه و المنتهى، و فى المعتمر: «و هو مذهب العلماء كافه» و فى التذكره:

«بإجماع العلماء» و نحوه عن نهايه الأحكام، كما صرح بالإجماع فى كشف اللثام و محكى الذكري، بل عن مجمع البرهان و ظاهر جماعه ممن تقدم أنه إجماعى بين المسلمين.

و لا يقدر مع ذلك إهمال التنبيه عليه فى جمله من كلماتهم، حيث لا يبعد أن يكون منشؤه أنهم بصدد بيان جهات آخر، كشرط أفعال التجهيز و كفييتها، استغناء عن بيانه بوضوحه، أو للبناء على أنه مقتضى الإطلاق. كما لا يقدر فيه قول الشيخ فى النهايه: «فليأخذ فى أمر غسله أولى الناس بالميت أو من يأمره هو به».

لأن الظاهر كونه بصدد بيان أولويه الولى و شرطيه إذنه، التى تعرض لهما جماعه ممن صرح بالوجوب الكفاى، و التى لو كانت منافيه للوجوب الكفاى - كما يأتى من بعضهم - لاقتضت اختصاص الوجوب بالولى، و لا يعم من يأمره هو بالفعل، كما تضمنه الكلام المتقدم.

و كيف كان، فقد استدل عليه فى الجواهر بما تضمن من النصوص الأمر به من غير تعيين للمباشر، قال: «فالأصل - مع العلم بعدم إرادته تكراره من كل مكلف و لا مشاركة الجميع فيه - مما يثبت ذلك و ينقحه. مع أن المستفاد من ملاحظه أخبار الباب - بحيث يشرف الفقيه على القطع و اليقين - أن المراد إبراز هذه الأمور إلى الوجود

الخارجي لا من مباشر بعينه». و ظاهره عدم الاستدلال بإطلاق النصوص، بل بالجمع بين دلالتها على أصل الوجوب و العلم بعدم إرادته تكراره من كل مكلف و لا- اجتماع المكلفين عليه. و هو كما ترى، لأن ذلك إنما يكشف عن عدم كونه عينيا في حق جميع المكلفين، و لا ينافي كونه عينيا في حق بعضهم، كالولي، لإمكان سقوط تكليف الشخص عنه بفعل غيره، كتكليف الولد بقضاء ما فات أباه من الصلاة و الصوم، و التكليف بالنفقة على الأرحام و نحوهما. و منه يظهر ضعف ما ذكره في آخر كلامه من أن مراد الشارع إيجاد هذه الأمور لا من مباشر بعينه. حيث ظهر أن عدم أخذ خصوصيه المباشر لا يستلزم عموم التكليف.

هذا، و قد يستدل بإطلاق النصوص المشار إليها في الجواهر، و ذلك لأنه بعد عدم تعيين المكلف به في تلك النصوص يكون مقتضى الإطلاق عدم أخذ خصوصيه فيه و سريانه في أفراد المكلفين، و حيث يمتنع البدليه في المكلف يتعين حملها على تكليف الكل، غاية أن المكلف به صرف الوجود، بناء على إمكان ذلك على ما ذكرنا في بحث الواجب الكفائي من الأصول.

لكنه يشكل بأنه لم يتضح الإطلاق من حيثيه المكلف في النصوص المذكوره، لأنها بين ما ورد لبيان أصل التشريع - مثل ما تضمن ذكر غسل الميت في ضمن الأغسال الواجبه «١»، و عله تشريع واجبات التجهيز من الغسل و غيره «٢» - و ما ورد في مقام البيان من جهات خاصه، مثل ما تضمن الأمر بتعجيل التجهيز، و كيفية أفعاله و شروطها، و ما يظهر منه التعميم من حيثيه الميت أو المباشر و بعض أسباب الموت و غير ذلك مما لا مجال معه لاستفاده الإطلاق من الجبهه المطلوبه.

كما استدل في التذكرة و المنتهى بما رواه الجمهور من أن أعرابيا سقط عن بعيره فوقص فمات، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: «اغسلوه بماء و سدر» «٣». فإن كان الاستدلال به بلحاظ الاقتصار على بيان الكيفية مع الإطلاق في المكلف - كما قد يظهر من

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ٣ و باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت، و باب: ١ من أبواب التكفين، و باب: ١ من أبواب صلاه الجنازه، و باب: ١ من أبواب الدفن.

(٣) التذكرة ج ١: ٣٨ و المنتهى ج ١: ٤٢٧.

المنتهى - أشكل بأن وروده فى مقام بيان الكيفيه مانع من الإطلاق فيه من حيثه المكلف، كما تقدم.

و إن كان بلحاظ أن الظاهر منه خطاب غير أوليائه بتغسيه، كان نظيره فى ذلك ما ورد فى العراه الذين يجدون ميتا مطروحا فى الطريق «١»، و نحوه مما يأتى عند الكلام فيما لو تعذر الاستئذان من الولى فإنه ظاهر فى المفروغيه عن وجوب تجهيزه، كما هو كذلك إجماعا.

و حينئذ يشكل بأن تكليف غير الولى بالتجهيز عند تعذر الرجوع إليه أو امتناعه لا- يستلزم عموم التكليف لغيره عند إمكان الرجوع إليه، نظير تكليف غير الرحم بالانفاق على المضطر عند تعذر إنفاق الرحم عليه أو امتناعه.

و من هنا يشكل استفاده الوجوب الكفائى من النصوص، و يكون العمده فيه الإجماع المتقدم الذى يمتنع فيه الخطأ عادة بسبب شيوع الابتلاء بالحكم و بخصوصياته.

و لا- سيما مع قرب كون مضمونه ارتكازيا عند المشرعه، كما قد يناسبه ما يظهر من جمله من النصوص من المفروغيه عن وجوب تجهيز من يتعذر الرجوع لوليه، فإنه لو لا- كون عموم التكليف ارتكازيا لاحتياج تكليف غير الولى للسؤال و الدليل. فتأمل.

مضافا إلى عدم التعرض فى النصوص على كثرتها لتعيين المكلف مع شدة الحاجه لتعيينه، و أدله الولايه ظاهره فى ابتنائها على نحو من الحق و السلطنه للولى، لا على محض تكليفه و التضييق عليه، و ذلك مما يناسب عموم التكليف لغيره جدا، كما يأتى، فعدم التعرض لتعيين المكلف قد يظهر فى المفروغيه عن عمومه.

كما أن ذلك هو المناسب لما يستفاد من بعض النصوص تبعا للمرتكزات من أن تجهيز الميت من شئون حرمه المسلم، ففى موثق الفضل بن يونس: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام فقلت له: ما ترى فى رجل من أصحابنا يموت و لم يترك ما يكفن به اشترى له كفته من الزكاه؟ فقال: أعط عياله من الزكاه قدر ما يجهزونه. فقلت:

فإن لم يكن له ولد و لا أحد يقوم بأمره فأجهزه أنا من الزكاه؟ فقال: كان أبى يقول:

إن حرمه بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا، فوار بدنه و عورته و جهزه و كفته و حنطه

(١) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاه الجنازه.

و احتسب بذلك من الزكاه، و شيع جنازته» (١)، و فى خبر السكونى عن الصادق عليه السّلام عن آباءه عليهم السّلام عن النبى صلّى الله عليه و آله أنه قال: «صلوا على المرجوم من أمتى و على القاتل نفسه من أمتى، لا تدعوا أحدا من أمتى بلا صلاه» (٢)، و فى موثق عمار عنه عليه السّلام: «أنه سئل عن النصرانى يكون فى السفر و هو مع المسلمين فيموت. قال: لا يغسله مسلم و لا كرامه و لا يدفنه و لا يقوم على قبره و إن كان أباه» (٣).

و من الظاهر أن حفظ حرمة المؤمن مما يجب على كل أحد. بل قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: «لا تدعوا أحدا من أمتى بلا صلاه» قوى الظهور فى ذلك، فإنه و إن كان واردا للتعميم من حيثيه الميت إلا- أن الخطاب بواو الجماعه ظاهر فى عموم التكليف لا مجرد ثبوته على جنس المكلف، كما لو قيل: لا يترك أحد من أمتى بلا صلاه. و من هنا كان البناء على أن التكليف كفائى قريب جدا.

لكن أصر فى الحدائق على عدم كون التكليف كفائيا، لعدم ظهور الأخبار فيه، بل فى اختصاص التكليف بالولى. نعم لو لم يكن للميت ولى، أو كان و أدخل بتكليفه و لم يكن هناك حاكم شرعى يجبره على القيام به انتقل الحكم إلى المسلمين بالأدله العامه، كما تشير إليه أخبار العراه المشار إليها آنفا. و قريب منه ما ذكره أخوه فى إحيائه على ما حكاه عنه فى الجواهر. كما حكى غير واحد عن المرتضى اختصاص التكليف بالولى، على ما يأتى فى المسأله الخامسه عشره.

و يشكل..

تاره: بما عرفت من نهوض الأدله بإثبات عموم التكليف.

و أخرى: بما أشرنا إليه آنفا من أن أدله الولايه ظاهره فى ابتنائها على نحو من الحق و السلطنه للولى فى تعيين كيفية الامتثال، لا على محض تكليفه و التضييق عليه، للتعبير فيها عنه بأنه أحق، و أن من تقدم من دون إذنه غاصب (٤).

و أما مثل قوله عليه السّلام فى مرسل ابن أبى عمير: «يصلى على الجنازه أولى الناس

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢٣، ٢٤ من أبواب صلاه الجنازه.

بها أو يأمر من يحب» (١). فهو غير ظاهر في بيان المكلف بالصلاة، بل من يباشرها، و هو لا يلزم اختصاص التكليف به، كيف و قد يلزم مباشره غير الولي، كما في مورد اعتبار المماثلة إذا لم يكن الولي مماثلا. و يزيد ذلك وضوحا بملاحظه قوله عليه السلام: «أو يأمر من يحب» لوضوح أن أمر المكلف بشيء غيره بالقيام به لا يقتضى مشاركته له في التكليف به، بل ذلك يناسب ما ذكرنا من ابتناء الولايه على السلطنه المذكوره مع عموم التكليف، حيث يكون اختياره لفعل من يأمره موجبا لاختصاص الامتثال بفعل المأمور، فيجب على المأمور الامتثال بفعله بعد دخوله في عموم التكليف. و من ثم أشرنا آنفا إلى أن أدله الولايه تناسب عموم التكليف لغير الولي. فلاحظ.

و ثالثه: بأنه بعد دعواه عدم الدليل على الوجوب الكفائي لا وجه لما ذكره أخيرا من انتقال التكليف لغير الولي بالأدله العامه، فإن الأدله العامه لو وجدت نهضت باثبات كون التكليف كفائيا من أول الأمر بعد ما عرفت من عدم نهوض أدله الولايه بتقييدها. و أما مثل نصوص العراه فهي مختصه بما إذا تعذر إعلام الولي، و لا تشمل صورته امتناعه.

نعم، قد يدعى أن الولايه تنافى عموم التكليف. و يأتي الكلام فيه عند الكلام في الدليل على الولايه إن شاء الله تعالى.

إزاله النجاسه عن بدن الميت

(١) كما في الغنيه و الشرائع المعبر و التذكره و المنتهى و الإرشاد و الدروس و اللعه و محكى التحرير و نهايه الأحكام و البيان و غيرها. بل في الغنيه و التذكره و محكى نهايه الأحكام و كشف الالتباس و المفاتيح دعوى الإجماع عليه، و في المنتهى و عن مجمع البرهان أنه لا خلاف فيه، و في المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، و عن الكفايه أنه المعروف من المذهب.

و قد استدل عليه - مضافا إلى الإجماع المتقدمه دعواه، و إلى ما تضمن ذلك في غسل الجنابه بضميمه ما تضمن مساواه غسل الميت له - بجمله من النصوص، ففي صحيح الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن [غسل] الميت فقال:

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

أقعده و اغمز بطنه غمزا رفيقا، ثم طهره من غمز البطن، ثم تضحجه ثم تغسله تبدأ بميامنه ...» (١)، و فى صحيح معاويه بن عمار: «أمرنى أبو عبد الله عليه السلام أن أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم أغسل رأسه بالسدر ...» (٢)، بناء على أن التوضئه بالأشنان هى تنظيف الدبر بعد عصر البطن، كما يأتى نظيره فى بعض النصوص.

و فى صحيح العلاء بن سبابه عنه عليه السلام أنه قال: «إذا قتل فى معصيته يغسل أولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا ...» (٣).

كما قد يستدل أيضا بقوله عليه السلام فى موثق عمار: «ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج، و يكون على يديك خرقة تنقى بها دبره ... ثم تغسله بجره من ماء القراح ...» (٤)، و فى المرسل عن يونس: «ثم صب الماء فى الآنيه و ألق فيها حبات كافور، و افعل به كما فعلت فى المره الأولى ابدأ بيديه، ثم بفرجه، و امسح بطنه مسحا رفيقا، فإن خرج منه شىء فأنقه، ثم اغسل رأسه ...» (٥). فإنه و إن تضمن الموثق التطهير قبل الغسله الثالثه و المرسل التطهير قبل الثانيه، إلا أن المفروض فيهما خروج النجاسه منه حينئذ، و مقتضاهما عدم جواز الشروع فى الغسلتين المذكورتين قبل التطهير، و يتعدى منها للأولى لو ابتلى بالنجاسه قبلها بفهم عدم الخصوصيه.

نعم، لا مجال للاستدلال بما تضمن الأمر بغسل الفرج قبل بعض الغسلات (٦)، كما ذكره جمله من الأصحاب أيضا، لأنه حيث لم يفرض فيه نجاسه الفرج يتعين كونه من آداب التمسيل الخارجه عما نحن فيه، نظير ذكره فى المرسل المتقدم. فالعمده ما عرفت.

لكن يشكل الاستدلال بالإجماع لقرب كون ذكرهم التقديم لأنه أسهل من الإزالة فى الاثناء، و أبعد عن تنجس يد الغاسل او ماء الغسل، مع كون المهم هو خلو كل موضع من بدن الميت عن النجاسه حين غسله، كما يناسبه تعليل الحكم فى المعتبر و التذكرة- مضافا إلى النصوص- بالفرار عن تنجس ماء الغسل بملاقاتها، و بأنه إذا وجبت إزاله النجاسه الحكميه فوجوب إزاله العينيه عنه أولى، و فى جامع المقاصد تعقيبا على ما فى القواعد من وجوب البدء بإزاله النجاسه قال: «لا شبهه فى وجوب

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ١٥ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

ص: ٥٤

إزاله النجاسه عنه، لتوقف تطهيره عليها».

و إلا فوجوب التقديم نفسيا أو غيريا لتوقف صحه الغسل عليه ليس ارتكازيا، ليستغنى عن بيانه، بل تعديا محتاجا للبيان، و لم يتعرض له جماعه من الأصحاب كالصدوق و الشيخين و غيرهم. و من هنا لا مجال لإحراز الإجماع التعبدى على التقديم بالنحو الكافى فى الاستدلال.

و أما ما تضمن ذلك فى غسل الجنابه فهو لا ينهض بالمدعى على ما ذكرنا فى المسأله الواحده و الستين من مباحث الوضوء فى أوائل فصل شرائطه. مع أنه لا- مجال لقياس المقام بالجنابه، لأن غسل الخبث عن بدن الجنب موجب لطهارته، بخلاف بدن الميت، لعدم طهارته إلا بعد الغسل، على ما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و أما النصوص فمن القريب جدا تنزيلها على ما سبق تنزيل كلمات الأصحاب عليه، لمطابقتها للارتكاز. و يناسبه خلو جمله من النصوص الواردة فى بيان كيفية الغسل و آدابه عن التعرض لذلك، و لو كان معتبرا لكان أمرا تعديا محتاجا لعنايه و تنبيه. كما يناسبه ورود نظيره فى غسل الجنابه و لزوم حمله على ما ذكرنا بقرائن المذكوره فى محلها.

و من هنا لا ينبغى التأمل فى عدم وجوب تقديم إزاله النجاسه على الشروع فى الغسل.

بل لا يجب تقديمها على غسل الموضع لو لم يستلزم تنجس الماء لاعتصامه بالكريه أو الماده، و إنما يكفى زوالها حين غسله بسبب جريان الماء، لعدم الدليل على لزوم الإزاله حينئذ، و ظهور اختصاص النصوص المتقدمه بصوره الغسل بالماء القليل غير المعتصم.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٦، ص: ٥٥

و دعوى: أن الاكتفاء بغسل واحد للتطهير و غسل الميت يحتاج إلى دليل، لأصاله عدم التداخل. مدفوعه: بأن التداخل مقتضى الإطلاق من دون مخرج عنه فى أمثال المقام، على ما تقدم توضيحه فى أوائل فصل شرائط الوضوء. مضافا إلى ما يأتى من امتناع زوال نجاسه دون أخرى. فلاحظ.

نعم، لا يبعد لزوم إزالتها لو أوجبت انفعال ماء الغسل، لعدم اعتصامه، لأن الطهاره الخبثيه شرط فى ماء الغسل. و دعوى: أن ماء الغسل ينفعل بملاقاه جسد الميت بناء على ما هو المعروف من نجاسته قبل الغسل، فلا بد من البناء على العفو عن

النجاسة الحاصلة حين الغسل. مدفوعه بأن العفو عن نجاسته بملاقاه البدن التي لا بد منها في الغسل لا يستلزم العفو عن نجاسته بملاقاه النجاسة التي على البدن.

بل عدم العفو هو المستفاد من أدله اعتبار الطهاره في الماء المستعمل في رفع الحدث، المطابق لارتكازيات المتشرعه، و المعتضد بالنصوص المتقدمه، لأن المتبادر منها بيان الكيفيه المعبره في صحه الغسل. و أما حملها على الفرار عن الاستقذار العرفي، أو عن تنجس البدن بعد إكمال غسله لو انتقلت بسببه من موضع لآخر، من دون دخل لها بصحه الغسل. فهو بعيد عن ظاهرها جدا. فتأمل جيدا.

بقي شىء، و هو أنه حيث كان المعروف نجاسه بدن الميت، و عدم طهارته إلا بعد الغسل، فهل المعتبر في المقام مجرد إزاله عين النجاسه الخارجيه عن الميت، أو لا بد معها من الغسل المعتبر في التطهير من تلك النجاسه؟

ظاهر غير واحد أو صريحهم الثانى. لكن جعل في الروض الحكم المذكور تعديدا، لثلا- يلزم طهاره المحل من نجاسه دون نجاسه. بل في الجواهر: «لا- مانع من ثبوت الطهاره من نجاسه خاصه مع ثبوت نجاسه الأخرى [أخرى. ظ] إذ هما من الأحكام الشرعيه التعديديه التي ليس للعقل فيها مدخلية. نعم هي تدور مدار التوقيف من الشارع، فلا ينبغى الإشكال فيه بعد ثبوته من الشارع. و لا إشكال في الثبوت ...». بل يظهر من المدارك أنه مطابق للقواعد، قال: «أو يقال: إن النجاسه العارضه إنما تطهر بما يطهر غيرها من النجاسات، بخلاف نجاسه الموت، فإنها تزول بالغسل و إن لم يكن مطهرا لغيرها، فاعتبر إزالتها أولا لتطهير الميت بالغسل. و هذا أولى مما ذكره في المعتبر من أن تقديم الإزالة لثلا- ينجس ماء الغسل بملاقاتها، أو لأنه إذا وجب إزاله الحكميه فالعينيه أولى».

أقول: البناء على وجوب الغسل إن كان لأصالة عدم التداخل - كما يظهر من الجواهر - فقد عرفت أن التداخل مقتضى الإطلاق، و لا مخرج عنه في مثل المقام، خصوصا مع امتناع زوال نجاسه دون أخرى.

و إن كان لتجنب نجاسه الماء بملاقاه الموضع النجس، بدعوى: أن العفو عن تنجسه به لتنجسه من حيثه الموت لا يستلزم العفو عن تنجسه به لتنجسه من حيثه

ملاقاته للنجاسه. أشكل بعدم الإطلاق في دليل اعتبار طهاره الماء يقتضى المانعيه من الجهتين و لو مع وحده الموضع النجس بحيث يجب التخفيف مهما أمكن، لأن تعدد نجاسه الملاقى ليس كتعدد الملاقى موجبا لتعدد نجاسه الملاقى. على أن تنجس الماء من حيثيه ملاقاه الميتة يمنع ارتكازا من تطهير الموضع النجس به من حيثيه ملاقاته النجاسه الخارجيه، بل لا بد من إزاله النجاستين معا بغسل واحد و العفو عن تنجس الماء بملاقاه الموضع المتنجس بهما. و لذا كان التطهير من نجاسه دون أخرى مخالفا للقاعده.

و إن كان للإجماع- بناء على أنه الدليل في المسأله- فكلمات الأصحاب لا تقتضى الإجماع على ذلك، لأنه و إن عبر في الغنيه بالغسل إلا- أن الأكثر قد عبروا بإزاله النجاسه، و هو إن لم يكن ظاهرا في الاكتفاء بإزاله عين النجاسه- و لو بضميمه المفروغيه عن عدم طهاره بدن الميت قبل الغسل، بخلاف الجنب- فلا أقل من عدم ظهوره في لزوم الغسل.

بل التعليل المتقدم من المعتبر و التذكرة يناسب الاكتفاء بإزاله العين، و إن كان للنصوص فهو و إن كان مقتضى التعبير بالتطهير في صحيح الفضل و الجمود على الغسل في صحيح العلاء، إلا أنه يلزم رفع اليد عنهما بصحيح معاويه بن عمار- بناء على أنه من أدله المسأله- و موثق عمار، لصراحتهما في الاكتفاء بإزاله العين بالأشنان و الخرقه، و يعضدهما التعبير بالتنقيه في مرسل يونس. فيتعين حمل الصحيحين على أن الغسل و التطهير لإزاله العين، و هو المناسب لارتكاز امتناع التطهير من نجاسه دون أخرى، الذى أشرنا إلى وجهه.

و بذلك يخرج عن أصاله عدم التداخل أو محذور تنجس الماء بملاقاه الموضع المتنجس لو سلم نهوضهما بإثبات لزوم الغسل. و قد أشار إلى بعض ما تقدم في كشف اللثام، ثم قال: «فالظاهر أن الفاضلين و كل من ذكر تقديم الإزاله أو التنقيه أرادوا إزاله العين لئلا يمتزج بماء الغسل، و إن لم يحصل التطهير». و ما ذكره قريب جدا.

نعم، قد لا يتم ذلك فيما لو كانت النجاسه لا يظهر منها الغسل مره واحده كالبول، لأن مقتضى إطلاق دليلها لزوم تعدد الصب في تطهير الميت منه. و مجرد

نجاسته بالموت لا يقتضى عدم تنجسه بغيره، ولا عدم ترتب حكم التنجس المذكور.

و حينئذ لا يكتفى فى تطهيره بتغسيه غسل الميت، بناء على عدم صلوح الغسلتين الأوليين للتطهير من الخبث، لخروج الماء فيهما بالخليط عن الإطلاق. وليس فى النصوص المتقدمه ما ينافى ذلك، لاختصاصها بالغايط، والتعدى منه لغيره مما يكفى فيه المره لفهم عدم الخصوصيه لا يقتضى التعدى لما يعتبر فيه التعدد. غايه الأمر أن غسله تغسيل الميت تجزى عن إحدى الغسلتين.

لكنه لا يناسب إغفال النصوص التنبيه عليه مع كثره ابتلاء الميت بالبول فى حال مرضه أو بعده، و غفله المشرعه عن تطهيره قبل الغسل بالوجه المذكور، للجهل بمحلّه بسبب عدم تميزه بلون أو حجم، و لمعهوديتهم تنجس بدن الميت بالموت و عدم طهارته إلا- بعد الغسل، كغفلتهم عن تطهيره بعده، لأن منتهى تطهير الميت عندهم تغسيه. و إن كان فى بلوغ ذلك حدّ الخروج عن إطلاق الأدله إشكال. فلاحظ.

(١) لعل مراده ما سبق منا من إزاله النجاسه عن كل موضع قبل غسله. و إلا فلو أريد به خصوص الأعضاء الثلاثه التى يجب الترتيب بينها عندهم أشكل ما ذكره بعدم الدليل، لأن مقتضى الجمود على مفاد النصوص لزوم الإزاله عن تمام البدن قبل الشروع فيه، و تنزيلها على ما يناسب القواعد يقتضى الاكتفاء بما ذكرنا.

وجوب تغسيه ثلاثه أغسال هو المعروف بين الأصحاب

(٢) وجوب تغسيه ثلاثه أغسال هو المعروف بين الأصحاب المنسوب للمشهور و الأ-كثر فى كلام جماعه، بل فى المعبر و المدارك و عن كشف الرموز و الذخيره أنه مذهب الأصحاب عدا سلا، و ادعى الإجماع عليه فى الخلاف و محكى الغنيه، و إن أشكل استفادته منها. و يقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح ابن مسكان عن أبى عبد الله عليه السلام:

«سألته عن غسل الميت. فقال: اغسله بماء و سدر ثم اغسله على أثر ذلك غسله أخرى بماء و كافور و ذريه إن كانت. و اغسله الثالثه بماء قراح. قلت: ثلاث غسلات لجسده كله؟ قال: نعم» (١). و قريب منه صحيح سليمان بن خالد «٢» و معتبر الحلبي: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يغسل الميت ثلاث غسلات مره بالسدر، و مره بالماء يطرح فيه الكافور،

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

و مره أخرى بالماء القراح، ثم يكفن» (١) و غيرها مما تضمن بيان كيفية الغسل «٢».

و خالف سلار فاكنتفى فى بيان الواجب بالغسل مره بالماء القراح و حكم باستحباب الغسلتين الأخرين. و استدل له تاره: بالأصل. و أخرى: بما تضمن أن غسل الميت كغسل الجنابه كصحيح محمد بن مسلم «٣»، و ثالثه: بما تضمن أن الميت الجنب يغسل غسلًا واحدًا «٤»، و إذا ثبت الواحد مع الجنابه فمع عدمها أولى.

و يدفع الأول: بأن الأصل إنما يقتضى البراء لو كان الواجب الغسل بنفسه، لدوران الواجب حينئذ بين الأقل و الأكثر، أما لو كان هو الطهاره المسببه عنه فمقتضى الأصل الاشتغال بها، للشك فى المحصل، و الاستفادة من جمله من النصوص - تبعًا للمرتكزات - الثانى، مثل ما تضمن تعليل تشريعه بمطلوبيه طهاره الميت فى هذا الحال «٥». و بأنه يجب بالموت «٦»، و ما تضمن بدليه التيمم عنه «٧»، مع وضوح أن مبنى البدليه على أن التراب أحد الطهورين، و قوله عليه السّلام فى صحيح يعقوب: «فإذا طهر وضع كما يوضع فى قبره» «٨» و غيره.

هذا، مع أن الأصل لا ينهض فى قبال ما سبق من النصوص.

و أما الثانى: فهو محمول بقريته ما سبق على التشبيه فى الكيفيه. و أما ما تضمن تعليل تغسيه بأنه يجب، فهو لا - ينفع فى استدلاله، لإمكان خصوصيه جنابه الميت فى عدم الإزاله إلا بالأغسال الثلاثه. و كذا ما تضمن تعليل تغسيه غسل الجنابه بذلك «٩»، لأن وجوب تغسيه غسل الجنابه لا ينافى وجوب ما زاد عليه.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ٣، ٤.

(٦) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت.

(٧) الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣ و باب: ١٩ من الأبواب المذكوره حديث: ٢ و باب: ١٣ من أبواب التيمم

حديث: ١.

(٨) الوسائل باب: ٥ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٩) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت.

ص: ٥٩

و أما الثالث: فقد أوجب عنه بأن المراد به بيان التداخل بالاكتفاء بغسل الميت المشتمل على الأغسال الثلاثة. قال في المختلف: «و ليس بدال على صورته النزاع، لأن غسل الميت عندنا واحد، إلا أنه يشتمل على ثلاثة أغسال».

و هو متجه بالإضافة لجمله من النصوص المتضمنه أنه يغسل غسلًا واحدًا، بل هو كالصريح من موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن المرأة إذا ماتت في نفاسها كيف تغسل؟ قال: مثل غسل الطاهر، و كذلك الحائض، و كذلك الجنب، إنما يغسل غسلًا واحدًا فقط» (١).

لكن في حديث أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام «في الجنب إذا مات: قال: ليس عليه إلا غسله واحده» (٢)، و في صحيح العيص عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل مات و هو جنب. قال: يغسل غسله واحده بماء ثم يغتسل بعد ذلك» (٣) بناء على أن المراد من قوله: «ثم يغتسل» اغتسال المغسّل لا تغسيل الميت. فإن تأنيث الغسله ظاهر في وحدتها، و لا يعهد التعبير عن غسل الميت بالغسله، فيكونان ظاهرين في الاجترأ بغسله واحده، و لا سيما مع تقييدها في الثانيه بالماء، لوضوح أن تغسيل الميت بغسلاته الثلاثة ليس بالماء وحده.

اللهم إلا أن يراد بذلك بيان تداخل إزاله الحديثين في الغسله الواحد و إن انفرد الموت بالغسلتين الأخيرين، إذ لا دخل للخليط في رفع الجنابه، خصوصًا بناء على جواز خروج الماء عن الإطلاق بالخليط. مع أن حمل الغسله على الغسل الواحد المشروع - و إن تضمن أغسالًا متعدده - قد يكون أقرب من رفع اليد عن ظهور النصوص الكثيره في وجوب الأغسال الثلاثة، و لا سيما مع عدم الإشاره في شيء من النصوص الوارده في شرح غسل الميت على كثرتها لخلافه، مع شدة الحاجه للبيان فيها، و إلا فاستفاده شرح غسل الميت تبعًا عند بيان التداخل مما لم يعهد النظير له في الفقه.

مضافًا إلى ما عرفت من بناء الأصحاب على التثليث حتى لم يعهد الخلاف فيه من غير سلالر. و لا أقل من كون ذلك بمجموعه موجبا للتوقف في الحديثين و صيرورتها من المشكل الذي يرد علمه لقائله عليه السلام. و لا سيما مع احتمال كون المراد

(١) الوسائل ج ٢ باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٢) الوسائل ج ٢ باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٣) الوسائل ج ٢ باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

بالذيل في الثاني تغسيل الميت، فيدل على عدم التداخل، و يخرج عما نحن فيه، كما تضمنه بعض روايات العيص نفسه.
و من هنا لا مخرج عما عليه الأصحاب تبعاً للنصوص الكثيره من وجوب تثليث الأغسال، بل هو من الوضوح بحد قد يلحق معه بالضرورات الفقيهيه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الكلام في وجوب الخليطين في الغسلتين

أشاره

(١) وجوب الخليطين في الغسلتين المذكورتين هو المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه الإجماع في الخلاف، و في مفتاح الكرامه أن فيه كل ما في التثليث من نقل الإجماع و الشهره.

و يقتضيه النصوص الكثيره المتقدم بعضها عند الكلام في اعتبار التثليث.

لكن كلام الوسيه ظاهر في الاستحباب، حيث اقتصر في بيان الواجب على تثليث الغسلات، و قال في بيان المستحبات: «و غسله أولاً بماء السدر، و ثانياً بماء جلال الكافور، و ثالثاً بالماء القراح». و ما في المختلف و المدارك من نسبه استحباب الترتيب إليه، و عن الشهيد أنه يلوح منه. مخالف لظاهر كلامه جداً. و أصرح منه ما عن ابن سعيد حيث قال: «و إن من الواجب غسله ثلاثه أغسال على صفه غسل الجنابه ...»

و يستحب إضافه قليل سدر إلى الماء الأول، و نصف مثقال من كافور إلى الثاني». بل نسب عدم ذكر السدر في الغسل الأول للصدوق في الفقيه و الهدايه، حاكياً له عن والده، و للشيخ في النهايه و المبسوط، و إنما ذكر الصدوق غسل يدي الميت بالسدر، و الشيخ غسل فرجه به، قبل الشروع في الغسل، كما ذكروا غسل رأسه برغوته، و هي خارجه عن الغسل الواجب.

و من ثم قال في مفتاح الكرامه: «فقد كثر الموافقون لابن حمزه على الظاهر».

لكن ملاحظه مجموع كلام الشيخ في كتابيه تشهد بمفروغيته عن كون الغسله الأولى بماء الإجماع التي وضع السدر فيها و منه أخذت الرغوه لغسل الرأس و به يغسل فرجه. بل الظاهر أن ذلك مراد الصدوق في كتابيه، و لا سيما بملاحظه كلامه في

المقنع، حيث يظهر جريه فيها على نهج واحد، و لذا كان الظاهر انحصار الخلاف بابني حمزه و سعيد.

و قد يستدل لهما ببعض النصوص:

الأول: خبر معاوية بن عمار

المتقدم: «أمرني أبو عبد الله عليه السلام أن أعصر بطنه، ثم أوضيه بالأشنان، ثم أغسل رأسه بالسدر و لحييه، ثم أفيض على جسده منه ثم أدلك به جسده ثم أفيض عليه ثلاثا، ثم أغسله بالماء القراح ثم أفيض عليه بالماء الكافور و بالماء القراح، و أطرح فيه سبع ورقات سدر» «١». لكنه ظاهر في الإفاضه على جسده من السدر. غايه ما فيه ذكر الماء القراح مرتين مره قبل ماء الكافور و مره معطوفا عليه بالواو، و هو موجب لاضطرابه كالأمر بطرح سبع ورقات من السدر في ذيله.

اللهم إلا أن يحمل الغسل الأول بالماء القراح على الاستحباب للتنظيف من أثر السدر، و يحمل عطف ماء القراح بعد ذلك على ماء الكافور على الترتيب و لو بقريته النصوص الأخرى، و يحمل الأمر بطرح سبع ورقات سدر في الذيل على بيان المقدار المعبر من السدر في الغسل الأول. فتأمل.

الثاني: صحيح يعقوب بن يقطين:

«سألت العبد الصالح عليه السلام عن غسل الميت أ فيه وضوء الصلاه أم لا؟ فقال: غسل الميت تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرص ثم يغسل وجهه و رأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ... و يجعل في الماء شىء من السدر و شىء من كافور ...» «٢». و هو كما ترى صريح في اعتبار الخليطين، و إن كان مجملا- في كيفية خلطهما، حيث يحتمل جمعهما في ماء واحد يكون به الغسلات الثلاث، بل لعله الظاهر منه بدوا، فيلزم حمله على النحو الذي ذكره الأصحاب بقريته النصوص الباقية.

الثالث: صحيح الفضل بن عبد الملك

عن أبي عبد الله عليه السلام و فيه: «ثم تغسله تبدأ بميامنه و تغسله بالماء و الحرص، ثم بماء و كافور، ثم تغسله بالماء القراح. و اجعله في أكفانه» «٣». لكنه صريح في اعتبار الخليط و إنما يخالف ما عليه الأصحاب في إبدال السدر بالحرص في الغسله الأولى، و حيث لا قائل بذلك و لا بالتخيير بينه و بين السدر يتعين طرحه، أو حمله على استحباب الجمع بينهما- كما قد ينزل عليه معتبره

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

ص: ٦٢

ثم بالماء القراح (١)، كل واحد منها كغسل الجنابه الترتيبي (٢).

الكاهلي «١» - أو بدليته عنه عند التعذر أو غير ذلك. كما يلزم نحو ذلك في بعض النصوص الأخر التي قد توهم خلاف ما عليه الأصحاب تبعا للنصوص الكثيره المعتمره السند الواضحه الدلاله.

وجوب الترتيب بين الغسلات

اشاره

(١) الظاهر عدم الخلاف في وجوب الترتيب بين الغسلات، بل هو داخل في معقد الإجماع المتقدم، وقد عرفت الإشكال في نسبة الخلاف فيه لابن حمزه. و يقتضيه النصوص المتقدمه، و ما قد يوهم عدم وجوبه كصحيح يعقوب المتقدم محمول على ما لا- ينافيه بقريته النصوص الأخر. كما أن مقتضى ذلك عدم الإجزاء مع مخالفه الترتيب، بل يلزم الإعاده على ما يطابقه، كما صرح به بعضهم. و ما يظهر من التذكرة من التردد فيه، لحصول الإنقاء المقصود من الغسلات، في غير محله.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، و قد ادعى الإجماع عليه في الانتصار و المعتمره و محكى الذكري و ظاهر التذكرة، و عن كشف الالتباس أنه لا خلاف فيه، كما نفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه.

و قد استدل عليه بوجوه:

الأول: الإجماع

المذكور. و يشكل بأن كلمات جمله من الأصحاب خصوصا القدماء خاليه عن التنصيص على الترتيب المذكور، مع ما هو المعلوم من شدة الحاجه للتنبيه عليه لو كان واجبا، لاحتياجه إلى عناية في مقام العمل و خروجه عن الإطلاق.

بل يظهر من كلام بعضهم ما ينافيه.

ففي المقنع: «ثم يؤخذ من الماء ثلاث حميدات ثم يقلب على ميامنه فيصب عليه ثلاث حميدات من قرنه إلى قدمه، ثم يقلب على مياسره فيصب عليه ثلاث حميدات من قرنه إلى قدمه. فهذا الغسل الأول». و مقتضاه عدم الترتيب بين الرأس و الجسد، بل يغسل كل شق من الرأس مع مثله من البدن. كما أنه ظاهر في جواز تقديم الأيسر على الأيمن. إلا أن يحمل - بقريته كلامه في بقيه كتبه - على قلبه بنحو يبدو

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

ص: ٦٣

الأيمن أولاً، ثم قلبه بنحو يبدو الأيسر. و لا يبعد حينئذ حمل الترتيب بين الشقين على الاستحباب، و لا سيما بملاحظه عدم تيسر غسل تمام الشقين دفعه واحده غالباً.

كما صرح فى الفقيه و الهدايه بغسل شقه الأيمن من قرنه إلى قدمه ثم شقه الأيسر كذلك، حاكيا عن رساله والده، لكن بعد غسل رأسه برغوه الصدر ثم بثلاث حميديات. و كذا فى المبسوط و النهايه و التذكره و المنتهى، لكن بعد غسل الجانب الأيمن من رأسه ثم الجانب الأيسر منه.

و الجمع بين تقديم غسل الرأس و غسل البدن من القرن إلى القدم كما يمكن لوجوب الأول و استحباب التعميم للرأس فى الثانى ليوافق المشهور يمكن أن يكون لعكس ذلك- كما لعله الأنسب بالهدايه و الفقيه جمعا مع ما فى المقنع، و بتعليل غسل الرأس أولا- بذهاب ما فيه من الوسخ فيكون التطهير أبلغ فى المنتهى- فيدل على عدم وجوب الترتيب، و يمكن أن يكون لوجوب كلا الأمرين، كما هو ظاهر التذكره و كالصريح من المنتهى حيث صرح بغسله من قرنه إلى قدمه بالصدر وجوبا، ثم صرح بوجوب تقديم الرأس محافظه على الترتيب المعهود و فى مفتاح الكرامه بعد أن حكى الجمع المذكور عن نهايه الأحكام ذكر أنه قد يلوح منه الاستحباب.

أما فى المقنعه فقد قال: «ثم يأخذ رغو الصدر فيضعه على رأسه و لحيته بمقدار تسعه أرتال من ماء الصدر، ثم يقلبه على مياسره لتبدو له ميامنه و يغسله من عنقه إلى تحت قدميه بمثل ذلك من ماء الصدر ... ثم يقلبه على جنبه الأيمن لتبدو له مياسره فيغسلها كذلك، ثم يرده إلى ظهره فيغسله من أم رأسه إلى تحت قدميه بماء الصدر، كما غسل رأسه بنحو تسعه أرتال من ماء الصدر إلى أكثر من ذلك»، و قد جمع بين غسله قبل جانبيه، ثم غسله مع بدنه حين رده إلى ظهره، و نحوه فى المراسم، فيجرى فيه ما سبق. مضافا إلى أنه قد يظهر فى إلحاق الرقبه بالبدن خلافا لما قد ينسب للمشهور من إلحاقها بالرأس.

و مع كل ذلك يشكل التعويل على دعاوى الإجماع المتقدمه. و لا سيما مع ظهور حال الكلىنى فى العمل بحديثى الكاهلى و يونس الآتين، لذكوره لهما فى باب غسل الميت، و مع عدم العثور على كلام بعض القدماء كابن الجنيد و نحوه ممن ديدنهم تعليم

كيفية خاصة للأفعال، خصوصا مع سبق نقل ما يظهر منه عدم الالتزام بالترتيب في غسل الجنابه عن بعضهم، و مع بعد اطلاعهم على غير ما اطلعنا عليه من ألسنه النصوص، حيث يشكل انعقاد الإجماع التعبدى مع ذلك، على ما تقدم نظيره في غسل الجنابه. فراجع.

الثانى: أن الترتيب حيث ثبت في غسل الجنابه ثبت هنا للإجماع على عدم الفرق بينهما في ذلك،

كما في الانتصار و المعتبر، و للنصوص، كصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: غسل الميت مثل غسل الجنب، و إن كان كثير الشعر فرد عليه [الماء] ثلاث مرات» (١) و غيره مما يظهر منه أن الغسل المذكور من أفراد غسل الجنابه حقيقه (٢) و لذا شاع تشبيهه به، بل قد يستظهر من الخلاف الإجماع عليه، حيث قال: «غسل الميت كغسل الجنابه ليس فيه وضوء. و فى أصحابنا من قال: يستحب فيه الوضوء ...

دليلنا عمل [إجماع. خ ل] الفرقه على ما قلناه و من قال من أصحابنا بالوضوء فيه عول على أخبار مرويه فى هذا الباب ...». و إن كان المتيقن منه الإجماع على التشبيه فى نفى وجوب الوضوء.

و كيف كان، فالاستدلال المذكور مبنى على وجوب الترتيب فى غسل الجنابه، و قد سبق الإشكال فى ذلك بالنظر للنصوص و كلمات الأصحاب، و منهم المحقق فى المعتبر، حيث صرح بعدم اعتبار الترتيب فيه بين الجانبين. بل بلحاظ ذلك يكون هذا الوجه دليلا لئفى وجوب الترتيب.

الثالث: النصوص

.. منها: موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السّلام: « ... ثم تبدأ فتغسل الرأس و اللحيه بسدر حتى ينقيه، ثم تبدأ بشقه الأيمن، ثم بشقه الأيسر، و إن غسلت رأسه بالخطمى فلا بأس، و تمر يدك على ظهره و بطنه بجره [بجزء. خ ل يب] من ماء حتى تفرغ منهما، ثم بجره [بجزء. خ ل يب] من كافور يجعل فى الجره من الكافور نصف حبه، ثم تغسل رأسه و لحيته ثم شقه الأيمن ثم شقه الأيسر، و تمر يدك على جسده كله، و تنضب [تنصب. يب] رأسه و لحيته شيئا ... ثم تغسله بجره من ماء

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت.

القراح. فذلك ثلاث جراد [جرار. يب] فإن زدت فلا بأس» (١).

لكنه يشكل: بأن ملاحظه مجموعه تشهد بوروده لبيان الكيفيه الكامله من دون تعيين للواجب منها من غيره، فلا ينهض بتقييد الإطلاقات. على أن التعبير في صدره بغسل الرأس و اللحيه بسدر قد يظهر في كثره السدر للتنظيف من الوسخ مقدمه للغسل بدل الغسل بالرغوه الذى تضمنته بعض النصوص المحموله على الاستحباب، كما يناسبه جعل الغايه التنقيه المناسب لكونه من مقدمات الغسل، وقوله: «و إن غسلت رأسه و لحيته بالخطمي فلا بأس» الذى قد يظهر فى التخيير بينه و بين السدر، و إهمال ذلك فى الغسل الثالث بالماء القراح الذى يراد به مجرد إيصال الماء للبشره بعد تنقيتها. و حينئذ يكون المراد بالشقين ما يعم الرأس.

كما لا يراد بالترتيب بينهما إكمال النصف الأيمن قبل الشروع فى الأيسر، حيث لا يناسب الأمر مع ذلك بإمرار اليد على الظهر و البطن بجره من ماء فى الغسل الأول، و لا- بإمرار اليد على الجسد كله فى الغسل الثانى، و لا بنصب الرأس و اللحيه الذى هو عباره عن نضحهما بالماء، أو بنصبهما الذى لا يبعد كونه مقدمه لوصول الماء إليهما بالإفاضه. بل الترتيب بين الطرف الأيمن و الطرف الأيسر مع إكمال الغسل بغسل الظهر و البطن. إلا أن يحمل غسل الظهر و البطن على التكرار. لكن لا بد من حمله حينئذ على استحباب الجمع. و حينئذ كما يمكن أجزاء الأول وحده يمكن أجزاء الثانى وحده، و لا سيما مع عدم الإشاره للأول فى الغسل الثالث. و دعوى: الاكتفاء بذكره فى الأولين عن ذكره فيه، غير ظاهره.

و منها: صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «ثم تبدأ بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسدر ثم سائر جسده و ابدأ بشقه الأيمن ... فإذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مره أخرى بماء و كافور و بشىء من حنوط، ثم اغسله بما بحث مره أخرى ...» (٢). و فيه: أن ظاهره لزوم تقديم الكفين و الرأس على سائر البدن. و حمل غسل الكفين على الاستحباب، و تعميم قوله: «و سائر جسده» لهما، ليس بأولى من البناء على ذلك فى غسل الرأس، كما يناسبه الأمر فيه و فى الكفين بالثلث، و عدم ذكر غسلها فى الغسلين الأخيرين.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

و منها: صحيح الكاهلي - بناء على ما تقدم في مبحث الكر من وثاقه محمد بن سنان - عنه عليه السّلام: «ثم تحول إلى رأسه و ابدأ بشقه الأيمن من لحيته و رأسه ثم ثن بشقه الأيسر من رأسه و لحيته و وجهه ... ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه إلى قدميه و امسح يدك على ظهره و بطنه ثلاث غسلات ثم رده على جانبه الأيمن ليبدو لك الأيسر فاغسله بماء من قرنه إلى قدميه، و امسح يدك على ظهره و بطنه ثلاث غسلات بماء الكافور و الحرص، و امسح يدك على بطنه مسحا رفيقا ...» «١» ثم ذكر نحو ذلك في الغسلتين الأخيرتين.

و يظهر حاله مما تقدم من ظهوره في بيان الكيفية الكاملة، و اشتماله على تكرار غسل الرأس مره قبل البدن و مره معه. مع ما فيه من نحو من الاضطراب.

على أنه لا بد من رفع اليد عنها بما هو ظاهر في عدم وجوب الترتيب المذكور.

ففي صحيح الفضل بن عبد الملك عنه عليه السّلام: «ثم تضجعه ثم تغسله تبدأ بميامنه و تغسله بالماء و الحرص ثم بماء و كافور ثم تغسله بماء القراح» «٢» حيث لم يتضمن تقديم الرأس.

و قريب منه في ذلك صحيح معاوية بن عمار عنه عليه السّلام: «ثم اغسل رأسه بالسدر و لحيته ثم أبيض على جسده منه ثم أدلك به جسده ثم أبيض عليه ثلاثا ثم أغسله بالماء القراح ثم أبيض عليه بالماء الكافور و بالماء القراح» «٣»، و صحيح يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح: «تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرص، ثم يغسل وجهه و رأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ... و يجعل في الماء شىء من السدر و شىء من الكافور» «٤»، و صحيح ابراهيم بن هاشم عن رجاله عن يونس عنهم عليهم و السّلام: «ثم اغسل رأسه بالرغوه و بالغ في ذلك ... ثم أضجعه على جانبه الأيسر و صب الماء من نصف رأسه إلى قدميه ثلاث مرات و ادلك بدنه دلكا رفيقا، و كذلك ظهره و بطنه، ثم أضجعه على جانبه الأيمن و اعمل به مثل ذلك» «٥»، ثم أمر في الغسلتين الأخيرتين بمثل ذلك.

فإن الظاهر منها إرادته استحباب غسل الرأس بالسدر، كما يناسبه عدم ذكره في

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

ص: ٦٧

الغسلتين الأخيرتين في الصحيحين الأولين، و الأمر بكون غسله بالرغوه في الأخير.

و يعضدها في ذلك إطلاق صحيح سليمان بن خالد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت كيف يغسل؟ قال: بماء و سدر، و اغسل جسده كله، و اغسله أخرى بماء و كافور، ثم اغسله أخرى بماء. قلت: ثلاث مرات؟ قال: نعم» (١)، فإن تعرضه بعد السؤال عن كيفية غسل الميت للترتيب بين الغسلات و بقيه الواجبات مع إهمال الترتيب في نفس الغسلات موجب لقوه ظهوره في عدم وجوبه.

و لا مجال لاحتمال الاعتماد فيه على وضوح لزومه في غسل الجنابه الذى هو أظهر الأغسال.. أولاً: لعدم وضوح ذلك في غسل الجنابه.

و ثانياً: لعدم مناسبه للتأكيد على استيعاب الغسله لتمام الجسد، لأن وضوح كونه كغسل الجنابه يناسب وضوح كونه مستوعبا. و أظهر منه في ذلك صحيح ابن مسكان (٢) المتقدم عند الاستدلال لوجوب تثليث الغسلات، لاشتماله على الاستفسار من السائل عن الاستيعاب المذكور.

و بالجملة: شدة اختلاف النصوص الواردة في تعليم كيفية التمسيل و اشتمالها على كثير مما لا يمكن البناء على وجوبه، بل قد يحمل بعضه على مجرد دخله في سهوله الغسل مانع من التعويل على ما قد يستظهر منه وجوب الترتيب، و الخروج به عما ظاهره عدم وجوبه من الإطلاقات و غيرها.

على أن الحكم المذكور لما كان مخالفا للإطلاقات و لسيره العرف، لظهور ثبوت غسل الميت عند العرب في الجاهليه و يبعد بناؤهم فيه على الترتيب، فلو كان ثابتا لم يكن المناسب بيانه بهذه الصوره العابره غير الموضحه في ضمن بيان الكيفيات التى يعلم جواز الخروج عنها في الجملة، بل ينبغى التعرض له بصوره مستقله متعمده جليه مؤكده، مع التعرض لفروعه و ما يتعلق به، نظير ما ورد في الوضوء، بل هو أولى بذلك من الوضوء، على ما سبق نظيره في غسل الجنابه، كما سبق التنبيه لبعض النكات النافعه في المقام، لأن المقامين على نهج واحد. و لعله لهذا و نحوه لم ينبه على وجوب الترتيب بالنحو المذكور من تقدم نقل كلامه من مشايخ الطائفة الذين هم أقرب عهدا

(١) الوسائل باب: ٢ من ابواب غسل الميت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من ابواب غسل الميت حديث: ١.

بعض صدور الأخبار و آنس بمؤدياتها و أكثر محافظه على متابعه مضامينها. فلاحظ.

و الله سبحانه و تعالى العالم.

بقي في المقام أمور:

الأول: تقدم في غسل الجنابه أن ما تضمنته بعض النصوص من عدم جواز تقديم تمام البدن على الرأس لا مجال لرفع اليد عنه،

بل يلزم البناء عليه. و لا يبعد البناء عليه في المقام، لإطلاق دليل تشبيه غسل الميت بغسل الجنابه في النصوص و الفتاوى على ما تقدم في الوجه الثاني للاستدلال على وجوب الترتيب.

و لصحيح العلاء بن سيابه عن أبي عبد الله عليه السلام فيمن قتل في معصيته: «قلت:

فإن كان الرأس قد بان من الجسد و هو معه كيف يغسل؟ فقال: يغسل الرأس، و إذا غسل اليدين و السفله بدئاً بالرأس ثم بالجسد» (١). و لا خصوصيه لمقطع الرأس في ذلك عرفاً، إلا بلحاظ شدة الحاجة للتنبيه على عدم جواز تأخيره فيه، لأن تأخيره في غيره لما كان خارجاً عن المتعارف لم يحتج للتنبيه على المنع منه كثيراً.

و أما دعوى: أن مقتضى الصحيح لزوم تقديم الرأس على الجسد لا مجرد عدم تأخيره عنه مع إجراء غسله معه.

فمنذفعه: بأن تنزيهه على مجرد عدم تأخيره عن الجسد بقريته ما تقدم هنا و في الجنابه من النصوص المطلقة و الظاهره في جواز غسله معه أقرب عرفاً من الجمود على مورده و هو مقطع الرأس محافظه على مدلوله المطابقي، و هو لزوم تقديمه على الجسد. فتأمل.

الثاني: تضمنت جملة من النصوص المتقدمه الأمر بالبدء باليمين،

و ظاهرها بدوا و إن كان هو الوجوب، إلا- أنه يقرب حملها على الاستحباب، بقريته خلو جملة من النصوص الواردة في مقام تعليم كيفية الغسل و المطلقات الشارحه له و ما ورد في الجنابه عنه، بنحو يقوى ظهورها في عدم وجوبه، و لا سيما مع اشتغال بعض النصوص على البدء بيمين الرأس الذي لا إشكال في استحبابه عندهم، و ظهورها في بيان الكيفية الكامله، نظير ما ذكرناه في أصل الترتيب.

(١) الوسائل باب: ١٥ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٦٩

الثالث: لو تم الدليل على الترتيب المذكور فظاهره إلحاق الرقبه بالبدن

لعدم شمول الرأس لها قطعاً و عدم تبعيتها له عرفاً، و إنما استفيد إلحاقها به فى غسل الجنابه، لظهور بعض نصوصه فى غسل البدن بوضع الماء على المنكبين، و لا إشاره لذلك فى نصوص المقام. اللهم إلا أن يستفاد إلحاقها به هنا من ذلك بضميمه ما تضمن تشبيه غسل الميت بغسل الجنابه، حيث قد يصلح للقرينيه على شرح كيفيه الترتيب المعتبر فيه، و إن أو همت نصوصه خلافه. فلاحظ.

الرابع: صرح فى القواعد بسقوط الترتيب بالارتماس،

و تبعه فى ذلك فى الإيضاح و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و محكى الذكرى و فوائد الشرائع و الجعفرية و كشف الالتباس و غيرها، بل لعله مقتضى إطلاق تشبيهه بغسل الجنابه فى كلام جماعه.

و قد استدل له بإطلاق التشبيه المذكور فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى الوجه الثانى للاستدلال على وجوب الترتيب. و أما الإشكال فيه تاره: بضعف السند كما فى المدارك. و أخرى: بظهوره فى التشبيه بغسل الجنابه فى الترتيب- كما فى كشف اللثام و الجواهر- و لا سيما مع معرفيته فى تلك الأزمنه.

فهو مندفع بأنه ليس فى طريقه إلا- إبراهيم بن مهزيار الذى تستفاد وثاقته من كونه من رجال كامل الزياره معتضداً بجمله من القرائن قد تصلح بمجموعها لإفادته لا مجال لإطاله الكلام فيها، كما أن اختصاص التشبيه فيه بالترتيب مخالف لإطلاقه. و مجرد المعروفيه لا تكفى فى رفع اليد عنه.

نعم، قد يستفاد من قوله عليه السلام فى ذيله: «و إن كان كثير الشعر فرد عليه [الماء] ثلاث مرات» أن المفروض فى التشبيه الغسل التدريجى بالصب، فلا إطلاق له يشمل الغسل بالارتماس.

لكنه لو تم لا يقتضى دلالاته على عموم لزوم الترتيب، بحيث لا يسقط مع الارتماس، بل غايته قصوره عن إفاده أجزاء الارتماس، و يكون مجملاً- من هذه الجهه، فيرجع فيه للنصوص الأخر المتضمنه أن غسل الميت من أفراد غسل الجنابه، كصحيح عبد الرحمن بن حماد: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الميت لم يغسل غسل الجنابه؟

قال: ... فإذا مات الميت سالت منه تلك النطفه بعينها لا غيرها. فمن صار الميت يغسل غسل الجنابه» (١) وغيره، و مقتضاها مشاركته له فى الكيفيه.

اللهم إلا أن يقال: النصوص المذكوره إنما تضمنت وجوب تغسيل الميت غسل الجنابه، و ذلك لا يدل على أن كل غسل من أغساله فرد من أفراد غسل الجنابه، ليدخل فى إطلاق أدله كيفيه غسل الجنابه المتضمنه للارتماس، بل لا يمكن البناء على ذلك، لما هو المعلوم من أن غسل الجنابه مزيل لها، و لا يعقل إزالتها ثلاث مرات. بل يتردد الأمر بين أن يكون مجموع أغساله غسلا واحدا للجنابه فى حقه، لخصوصيه جنابته فى عدم الإزاله إلا بها، و أن يكون غسل جنابته ببعض أغساله و وجوب ما زاد عليه لخصوصيه الموت من دون أن يكون غسلا للجنابه.

و على الأول يكون غسل جنابته مخالفا لغسل جنابه الحى فى الكيفيه، المستلزم لاختصاص أدله كيفيه غسل الجنابه المتضمنه للارتماس بغسل الحى، لصراحتها فى كفايه الغسل الواحد فى الطهاره من الجنابه المختصه بالحى، و تحتاج معرفه كيفيه غسل جنابه الميت للدليل آخر.

و على الثانى ثبت الكيفيه المذكوره لأحد الأغسال من دون تعيين، غايه الأمر قضاء المناسبات بكونه الغسل الأخير الذى لا يعتبر فيه الخليط. لكن لا مجال للبناء عليه بمجرد ذلك، و لا سيما مع عدم ثبوت الوجه الثانى و احتمال الأول.

و من هنا لا مجال لاستفاده كفايه الارتماس من النصوص المذكوره، و ينحصر الأمر بالإطلاقات. لكن الاستدلال بها يتوقف على عدم استفاده الوجوب من النصوص المتضمنه للكيفيات المتقدمه، المستلزم لعدم وجوب الترتيب حتى مع الغسل التدريجى بالصب، و هو خارج عن مبنى كلام الأصحاب فى المقام.

و من هنا يتجه ما فى التذكرة و محكى نهايه الأحكام من الإشكال فى سقوط الترتيب بالرمس، بل قوى عدمه فى كشف اللثام، و جعله الأظهر فى الجواهر، و مال إليه فى المدارك.

نعم، استدل عليه فى كشف اللثام و الجواهر - مضافا إلى ظهور الأخبار المفصله

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

لكيفيات الغسل - بالأصل، و الاحتياط، و ظهور الفتاوى و معاهد الإجماعات المفصله لكيفيات الغسل، و التأسى.

و هو كما ترى؛ فإن الأصل و الاحتياط يرجعان لوجه واحد محكوم لظواهر الأدله الداله على سقوط الترتيب أو عدمه. كما أن المتيقن من الفتاوى و معاهد الإجماعات صوره الغسل التدريجى، لا بنحو تنهض بالمنع من الارتماسى، و لا سيما مع تصريح بعض مدعى الإجماع بسقوط الترتيب مع الارتماس أو بالإشكال فيه، و مع اشتهاار التشبيه بغسل الجنابه فى كلامهم. و أما التأسى فهو لا ينهض بنفسه دليلا على الوجوب.

هذا، و أما الغسل الترتيبى برمس العضو بدل الصب عليه فلا يبعد البناء على صحته، كما ذكره غير واحد، بل ادعى شيخنا الأعظم قدس سره الاتفاق عليه. لإطلاق الأدله بعد إلغاء خصوصيه الصب فى النصوص الشارحه لكيفيه الغسل، و حملها على المتعارف من الغسل التدريجى بالماء القليل.

ثم إنه بناء على مشروعيه التغيل بالرمس - إما بنحو الغسل الارتماسى أو الترتيبى - فقد تقدم فى غسل الجنابه جواز الارتماس فى الماء غير المعتصم. و لا مجال له هنا، لانفعال الماء بملاقاه جسد الميت، فينجس و يمتنع التغيل به. و لذا قيد غير واحد ممن بنى على الاكتفاء بالغسل الارتماسى بالارتماس فى الكثير.

و دعوى: عدم تنجس الماء بجسد الميت فى المقام، أو عدم مانعيه تنجسه به من تغسيه به، و إلا فهو يتنجس بملاقاته حتى لو كان ترتيبيا بنحو الصب، فلو لا العفو عن ذلك لتعذر تغسيه بغير المعتصم.

مدفوعه: بأنه يكفى فى التخلص عن المحذور المذكور العفو عن ملاقاه الماء للميت إذا كان واردا و عابرا عليه، كما هو المتعارف، فيكون هو المتيقن من العفو، أما العفو عنه مع ورود الميت على الماء و رسمه به و مكثه فيه الخارج عن المتعارف، فهو مخالف لإطلاق أدله الانفعال و لزوم طهاره المطهر المطابق للارتكاز، حتى لو بنى على إمكان التطهير بغمس المتنجس فى الماء القليل، لأين العفو عن انفعال الماء بالمتنجس فى مقام تطهيره به من الخبث، لا يستلزم العفو عنه فى مقام التطهير به من الحدث، كما فى المقام. و أما إطلاق دليل التشبيه بغسل الجنابه لو تم. فهو لا يقتضى العفو فى المقام،

لأن دليل مشروعيه الارتماس ناظر لتصحيح الغسل من حيثيه فقد الترتيب، لا من جميع الحشيات حتى لو لزم منه تنجس الماء.

و أشكل من ذلك ما فى كشف اللثام حيث قال: «و إن لم يشترط الإطلاق فى الأولين لم يشترط الكثره فيهما». إذ فيه: أن عدم اشتراط الإطلاق لا ينافى اعتبار الطهاره حين الوصول لجسد الميت، و هى منتفيه بملاقاه أول جزء من الجسد عند رسمه. و منه يظهر أنه لو اجتزئ فيهما بغير المطلق امتنع رسمه فى غير المطلق حتى لو كان كثيرا، لعدم عاصميه الكثره فى المضاف.

هذا، و فى المسالك بعد أن ذكر سقوط الترتيب بالغمس قال: «و على ما بيناه من وجوب نيات ثلاث يحصل التغير بين الأغسال الثلاثه. و على القول بإجزاء نيه واحده لا بد من تميز الغسلات بوضع الخليط مرتبا ليتحقق العدد و الترتيب». و ظاهره الاجتزاء بغمسه واحده فى ماء واحد، و إن تعدد الغسل إما بتعدد النيه مع سبق جعل الخليطين فيه، أو بالتدرج فى وضع الخليطين فيه مع وحده النيه.

و هو- مع ابتناؤه على الاكتفاء فى كل غسله بالبقاء تحت الماء من دون غمس جديد، الذى لا يبعد مطابقتة لإطلاق الأدله على ما سبق فى غسل الجنابه- يتوقف..

أولاً: على أن المعتبر فى كل من الغسلتين الأوليين خليطها و لو مع ضم الخليط الآخر، و إلا تعذر تحقق كلتا الغسلتين مع عدم التدرج فى وضع الخليطين، و خصوص الثانيه منهما مع التدرج فيه، لاستلزامه تحققها حاله وجود الخليطين معا لا- خصوص الكافور.

و ثانيا: على أن وجود الخليطين لا يمنع من الغسله الثالثه، لعدم خروج الماء بهما عن الإطلاق، و لأن المراد بالغسل بالماء القراح عدم اشتراط الخليط، لا اشتراط عدمه.

و كلاهما محل إشكال، و يأتى تمام الكلام فيهما فى المسأله التاسعه إن شاء الله تعالى.

و لو تم الأمران اتجه تحقق الغسلات الثلاث مع سبق جعل الخليطين و وحده النيه باستمرار الغمسه الواحده، حيث تقع الغسله الأولى فى الآن الأول، و الثانيه فى الثانى، و الثالثه فى الثالث، و لا حاجه معه إلى التدرج فى وضع الخليطين.

الخامس: تقدم فى أول فصل أجزاء الوضوء أن المقدار الواجب من الماء ما يصدق معه وصول الماء للبشره و مسه لها و لو بمعونه اليد،

و إن لم يتحقق الجريان

عرفاء، بل و لا- الغسل، و أن ما تضمنته جملة من الأدلة من الجريان و الغسل محمول بقريته غيرها على أن الغرض منهما وصول الماء للبشره.

و يشكل الاكتفاء بذلك فى غسل الميت، كما يبعد بناء الأصحاب رضى الله عنهم عليه و إن أوهمه إطلاق التشبيه بغسل الجنابه فى كلماتهم، لما هو المرتكز- المعتضد ببعض النصوص- من ابتائه على التنظيف من الخبث الذى لا يكتفى فيه بذلك، و أن ترتب الطهاره من الخبث على الطهاره من الحدث فيه لأن سبب الطهاره من الحدث بنحو يصلح للأمرين.

كما يناسبه ما فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: إنما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه و من يعصيه، و إن المؤمن لا ينجسه شىء، إنما يكفيه مثل الدهن» «١»، لظهوره فى تفرع الاكتفاء بمثل الدهن على عدم التنجس، و أنه لو تنجس- كما فى المقام- لم يكفه ذلك.

و ظهور النصوص الواردة فى تعليم كيفية تغسيل الميت على كثرتها و اختلاف مضامينها فى المفروغيه عن كثره الماء، فإنه و إن أشكل ظهورها فى الوجوب، لنظير ما سبق فى التثليث، من ظهورها فى بيان الكيفية الكامله المبنيه على الإسباغ، إلا أن اتفاقها فى ذلك، بل الأمر فى صحيح الكاهلى «٢» بالإكثار من الماء من دون أن يدل غيرها أو يشعر بخلافه صالح للتأييد.

بل قد يدل عليه ما رواه الصدوق بسنده عن الصفار: «أنه كتب إلى أبى محمد عليه السلام:

كم حدّ الماء الذى يغسل به الميت؟ كما رووا أن الجنب يغسل بسته أرتال من ماء و الحائض بتسعه فهل للميت حدّ من الماء الذى يغسل به؟ فوقع عليه السلام: حدّ غسل الميت يغسل حتى يطهر إن شاء الله تعالى. قال الصدوق: هذا التوقيع فى جملة توقيعاته عليه السلام عندى بخطه عليه السلام فى صحيفه» «٣» و قريب منه ما رواه الشيخ من التوقيع المذكور «٤».

(١) الوسائل باب: ٥٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٢٧ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

فإن عدوله عليه السّلام عن التحديد بالأمر الحسى و هو وصول الماء إلى تمام البشره إلى التحديد بأن يطهر الميت قد يظهر فى مطلوبيه كثره الماء بالنحو الصالح لترتب التطهير عليه عند العرف. و لا مجال لحمله على ما يترتب عليه التطهير تعبدا، كى يمكن شموله لصوره قله الماء، لأن ذلك هو المسؤول عنه و الذى طلب بيان الحدّ لأجله، فلا يمكن الجواب بالتحديد به.

و دعوى: أن السؤال فيه ليس عن الحد اللّازم، بقريته ذكر تحديد غسل الجنب بسته أرتال و الحائض بتسعه. مدفوعه: بأن ذلك لا يناسب الجواب بالتحديد بترتب الطهاره، فلا بد من حمله على بيان الحدّ الواجب إما عدولا عما هو المسؤول عنه، أو لابتناء السؤال على تخيل وجوب الحدين المذكورين لغسل الجنب و الحائض.

و منه يظهر أن المكاتبه لا- تمنع من حمل التحديد الآتى على الاستحباب. و لعل ما ذكرنا كاف فى الخروج عن إطلاق التشبيه بغسل الجنابه فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم «١» و جمله من كلمات الأصحاب رضى الله عنهم، فيحمل على التشبيه فى استيعاب الماء للبشره مطلقا أو مع الترتيب. و أما إطلاق الغسل فهو لو تم لا يقتضى الاكتفاء بذلك، كما أشرنا إليه.

هذا، و فى خبر فضيل سكره: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك هل للماء الذى يغسل به الميت حدّ محدود؟ قال: إن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال لعلى عليه السّلام: إذا أنا مت فاستق لى سبع [ست] قرب من ماء غرس فاغسلنى و كفى و حنطنى ...» «٢». و لا بد من حمله على الاستحباب جمعا مع مكاتبه الصفار المتقدمه و غيرها من النصوص الظاهره أو الصريحه فى الاكتفاء بأقل من ذلك، لتضمنها وضع ماء كل غسله فى الإجانه أو الاكتفاء فى كل غسله بجره من ماء «٣»، حيث يبعد جدا كون سعه الإجانه و مقدار الجرّه قربتين أو أكثر، بل لا ريب فى عدم وجوب المقدار المذكور.

نعم، قد يكون عدم النص على توثيق فضيل سكره مانعا من التعويل على

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣، ١٠.

الحديث فى إثبات الاستحباب الشرعى للمقدار المذكور فيه. إلا أن يعتضد بما فى صحيح حفص بن البختري عنه عليه السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام: يا على إذا أنا مت فاغسلنى بسبع قرب من بئر غرس» (١).

فإنه وإن لم يرد مورد التحديد إلا- أنه حيث كان متضمنا تحديد ماء غسله صلى الله عليه وآله و سلم لم يبعد البناء على استحبابه للتأسى، و لقرب ظهور وصيته صلى الله عليه وآله و سلم فى رجحان القدر المذكور فيه. لكنه يقتضى استحباب السبع قرب، لا الست كما هو المعروف من روايه فضيل، و إن كان الموجود فى بعض طبعات الوسائل إضافه «سبع» فى إحدى نسختي الحديث.

وجوب النيه فى غسل الميت

إشاره

(١) كما فى الخلاف و إشاره السبق و القواعد و ظاهر التذكرة و فى الدروس و اللمعه و جامع المقاصد و المسالك و الروض و الروضه و محكى الكافى و المهذب و التحرير و الذكرى و البيان و كشف الالتباس و فوائد الشرائع و الجعفريه و شرحها و غيرها. و فى المدارك و عن المفاتيح و الذخيره أنه مذهب أكثر الأصحاب، و عن الكفايه أنه المشهور، و فى جامع المقاصد أنه مذهب المتأخرين عدا المحقق فى المعتبر، بل فى بعض نسخ الخلاف دعوى الإجماع عليه، كما حكاه عنه فى المعتبر و غيره، و إن ادعى غير واحد عدم عثوره عليها فيه.

و تردد فيه فى المعتبر و المدارك و محكى نهايه الأحكام و مجمع البرهان، كما عن ظاهر المفاتيح و الكفايه، بل عن المنتهى الجزم بالعدم، و إن كان ما عثرت عليه من كلامه لا- يخلو عن اضطراب، و فى مفتاح الكرامه: «و هو الذى حكاه جماعه عن السيد فى المصرىات». كما قد يستفاد من إهمال التنبيه عليها فى جمله من الكتب، كالمقنعه و المبسوط و النهايه و الاقتصاد و الغنيه و الوسيله و السرائر و الشرائع و النافع و الإرشاد و غيرها، و إن احتمل كون إهماله فى جمله منها للمفروغيه عن أن الغسل من العبادات، و أن غسل الميت كغسل الجنابه.

و كيف كان، فيظهر من جمله منهم أن منشأ التوقف فى وجوب النيه احتمال كون

(١) الوسائل باب: ٢٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

الغرض منه تطهير الميت من نجاسه، لما هو المعلوم من أن إزاله النجاسه لا يحتاج إلى نيه.

لكنه كما ترى لا- يناسب النصوص الكثيره المتضمنه تعليل وجوب الغسل بأن الميت يجب «١»، و المتضمنه تشريع التيمم بدله «٢»، لما هو الظاهر من أن التيمم مطهر من الحدث، و المتضمنه أجزاء غسله عن غسل الجنابه «٣»، لما هو المرتكز من أن التداخل فرع اتحاد السنخ، بحيث يصلح العمل الواحد للقيام بالوظيفتين، و لا سيما مع تعليله في صحيح زراره بقوله عليه السلام: «لأنهما حرمتان اجتماعاً في حرمه واحده» «٤». مؤيدا بسوقه في بعض النصوص «٥» في سياق بقيه الأغسال التي من شأنها الطهاره غير الخبثيه.

بل لعل ذلك هو الفارق الارتكازي عند المشرعه بين الغسل بالضم و الغسل بالفتح، و إن لم يتضح مأخذه من اللغه. و مجرد ترتب الطهاره الخبثيه على غسل الميت لا- ينافي ذلك، لإمكان قيام الغسل بالوظيفتين، أو ترتب ارتفاع الخبث على ارتفاع الحدث. و بالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم تمحض غسل الميت في التطهير من الخبث.

نعم، لم يتضح عموم اعتبار النيه في التطهير من الحدث، و لا في الغسل بالضم، لانحصار الدليل عليه في بقيه الأغسال بالإجماع الذي لا مجال لدعواه في المقام بعد ما عرفت. و مجرد ظهور كلام من خالف فيه في استناده للشبهه المتقدمه التي عرفت دفعها لا يكفي في استفاده الإجماع على العموم المذكور بالنحو الكافي في الحجيه، و إن كان صالحا للتأييد.

و من هنا فقد استدل عليه سيدنا المصنف قدّس سرّه بأن عباديته من مرتكزات المشرعه، و لا فرق عندهم بينه و بين بقيه الطهارات في كونها عباده يعتبر فيها ما يعتبر في سائر العبادات. قال: «و هذا الارتكاز حجه على ثبوته في الشرع، و إلا لم ينعقد، لوجوب الردع عنه».

(١) راجع الوسائل باب: ٣، ١ من أبواب غسل الميت.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣. و باب: ١٩ من الأبواب المذكوره حديث: ١ و باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت.

(٤) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الجنابه حديث: ٣.

لكنه يشكل بعدم وضوح الارتكاز المذكور فضلا عن حجيته. ولا سيما مع عدم شيوع مزاوله تغسيل الميت بين المتشرعة، وإنما يختص به بعض الناس ممن يمكن استناد ارتكازهم لو تم لمعروفه الحكم في فتاوى العلماء، من دون أن يحرز اتصاله بعصور المعصومين عليهم السلام ووضوحه، ليكشف عدم ردعهم عن مطابقته للحكم الشرعى.

كما استدلل عليه فى الجواهر وغيره بما تضمن من النصوص أن غسل الميت غسل الجنابه أو مثله، وحيث ثبت اعتبار النيه فى غسل الجنابه بالإجماع لزم اعتباره فى غسل الميت، قضيه للعينه أو المماثله.

وقد استشكل فيه سيدنا المصنف قدس سره بأنه موقوف على عموم التشبيه لمثل النيه التى هى خارجه عن الغسل بالمره، وإنما تكون شرطاً فى ترتب الأثر لا غير. وقد يرجع إليه ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره.

فإن أراد أن النيه ليست شرطاً شرعياً فى غسل الجنابه، لامتناع أخذ ما لا يتأتى من قبل للأمر فى متعلقه، وإنما يؤتى بها لتوقف ترتب الأثر عليها، فلا يشملها إطلاق التنزيل. فهو مندفع بما هو التحقيق من إمكان اعتبارها شرعاً بنحو تكون قيدها فى المأمور به لفظاً أو لباً، وخصوصاً فى الطهارات، على ما فصل فى مبحث التعبدى والتوصلى، كما تقدم فى المسأله الواحده والسبعين من مباحث الوضوء التعرض لوجه خصوصيه الطهارات.

وإن أراد انصراف الأدله إلى التشبيه والتنزيل بلحاظ الكيفيه الخارجيه، دون مثل النيه التى هى فعل قلبى. فهو ممنوع، ولا مخرج من إطلاق التشبيه.

فالعمده الإشكال فيه - مضافاً إلى ما سبق فى الارتماس من قصور ما ظاهره كون غسل الميت من أفراد غسل الجنابه الحقيقيه، و أن الاستدلال قد يمكن بما تضمن تشبيهه به - بما نبه له شيخنا الأعظم قدس سره وغيره من أن اعتبار النيه فى غسل الميت - لو تم - ليس على نحو اعتباره فى غسل الجنابه، إذ المعتبر فى غسل الميت النيه من المغسل و فى غسل الجنابه من المغتسل، فالدليل المذكور بعد قصوره عن إثبات اعتبارها بالنحو الثانى لا ينهض بإثبات اعتبارها بالنحو الأول. نعم قد ينفع فى إثبات اعتبارها فى غسل المغتسل قبل القتل إذا وجب قتله برجم أو قصاص بدلاً عن تغسيه بعده. فتأمل.

و منه يظهر الإشكال فى الاستدلال بالإطلاقات المقاميه بدعوى: أن ثبوت اعتبار النيه فى غير غسل الميت كاف فى إثبات اعتبارها فيه، لأن الظاهر من الأمر بالغسل فى المقام بعد عدم شرح يختص به هو المعهود من ماهيه الغسل فى سائر الموارد. فإن ذلك لو تم لا يقتضى اعتبارها فيه على نحو يخالف اعتبارها فى سائر الموارد.

و مثله ما ادعى من أن الأصل التبعديه فى الأوامر، لما تحقق فى مبحث التبعدى و التوصلى من عدم تماميه الأصل المذكور، سواء أريد به مقتضى طبع الأمر أو إطلاقه فى كل مورد، أم مقتضى عموم دليل خارج، أم مقتضى الأصل العملى. فراجع.

فعلل الأولى: الاستدلال على اعتبار النيه بأصل الاشتغال الذى سبق عند الكلام فى وجوب تثليث الأغسال أنه المرجع عند الشك فى اعتبار شىء فى غسل الميت لرجوع الشك فيه للشك فى المحصل.

نعم، قد يدعى أن الأصل المذكور مورود للإطلاقات الشارحه لغسل الميت، التى لم تتعرض على كثرتها للنيه، بناء على ما هو التحقيق من أن مقتضى الإطلاق التوصليه، على ما حقق فى مبحث التبعدى و التوصلى.

اللهم إلا أن تكون معروفه عباديه بقيه الأغسال مانعه من انعقاد ظهور الإطلاقات المذكوره فى نفي اعتبار النيه فى غسل الميت و موجبه لكون المتيقن منها بيان الكيفيه الخارجيه، و لا سيما مع ورود نظيرها فى غسل الجنابه، و مع ما سبق من ظهور حال الأصحاب فى المفروغيه عن اعتبار النيه لو كان الغسل رافعا للحدث، فإن ذلك كله لو لم ينهض بالحجيه على اعتبار النيه فلا أقل من نهوضه بمنع انعقاد ظهور الإطلاقات فى عدم اعتبارها، فلا تنهض بمنع الرجوع للأصل المتقدم.

هذا، و قد فصل الفقيه الهمدانى فذهب إلى أنه لا يعتبر فى الغسل النيه، بمعنى الداعى القربى، بل بمعنى القصد له بعنوانه و بماله من الماهيه الشرعيه، معتمدا فى نفي الأول على ما سبق فى الجمله بضميمه دعوى أن مقتضى الأصل فى ذلك البراءه، و فى إثبات الثانى على أن المتبادر من الأمر بالغسل و الوضوء فى جميع الموارد ليس إلا الطبيعه المعهوده المعروفه لدى المشرعه على سبيل الإجمال، لا مطلق غسل البدن أو الأعضاء المعهوده كيف اتفق، و لا يمكن الاطلاع على تلك الماهيه و لا قصدتها إلا

بقصد عنوانها إجمالاً. من دون فرق بين أن يتعلق الأمر بأن يغتسل أو يتوضأ بنفسه و أن يتعلق بأن يغسل غيره أو يوضئه، و ليس المفهوم من الثاني إلا سقوط اعتبار مباشره المغتسل و المتوضئ، لا الاكتفاء بمطلق الغسل من دون قصد.

و يشكل بأن كون الغسل و الوضوء طبيعه معهوده لمخترعه للشارع و إن كان مسلماً إلا أنه لا يستلزم اعتبار قصد عنوانهما فيهما، بحيث لا يصحان بدونيه، نظير التحية الشرعيه، التي هي صيغه خاصه للسلام، و لا يعتبر في صحتها قصد عنوانها الشرعي. و حينئذ فإن كان مقتضى الإطلاق أو الأصل نفى اعتبار النيه في الغسل لم يعتبر فيه كلا النحويين، و إلا اعتبر فيه كلاهما.

كما أن ما ذكره من أن مرجع الأمر بتغسيل الغير و توضئته إلى سقوط اعتبار مباشره المغتسل و المتوضئ لو اطرده لا يكفي في المدعى مع ما تقدم في مبحث الوضوء من أنه مع عدم مباشره المتوضئ للوضوء تكون النيه به منه لا من الموضوع له.

و أشكل من ذلك ما قد يظهر منه من محاوله التوفيق بذلك بين القولين بحمل كلام من اعتبر النيه على إرادته المعنى الأول، و كلام من نفاه على إرادته الثاني.

إذ فيه: أن حمل كلام من اعتبرها على المعنى الأول لا يناسب استدلالهم بما يرجع إلى أصله التعبدية في الأوامر، كقوله تعالى: **وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ «١»**، و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: **«لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيهِ» «٢»**.

كما أن حمل كلام من لم يعتبرها على المعنى الثاني لا يناسب استدلالهم باحتمال كون تشريع الغسل لإزاله نجاسه بدن الميت، كما اعترف به في الجملة. بل يظهر من الجواهر الإجماع على عدم الفصل بين الأمرين.

(١) من الاكتفاء بالاندفاع عن الداعي القريب و إن كان ارتكازياً إجمالياً من دون حاجه إلى إخطاره و استحضار صورته في الذهن تفصيلاً. كما لا حاجه إلى

(١) البينه: ٥.

(٢) الوسائل ج ١ باب: ٥ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١.

نيه الوجوب و الرفع و الاستباحه و غيرها. بل لا موضوع لنيه الاستباحه بعد عدم تكليف الميت بما يتوقف على الطهاره. إلا أن يراد به استباحه الصلاه عليه، و الظاهر خروجه عن محل كلامهم فى نيه الاستباحه فى الطهارات.

بقى فى المقام أمور:

الأول: ظاهر الدروس و عن الذكرى الاكتفاء بنيه واحده للأغسال الثلاثه،

و هو الذى جزم به فى المدارك و الجواهر و محكى مجمع البرهان و الكفايه، بل نسبه فى الجواهر لصريح جماعه و ظاهر آخرين. لظهور الأدله فى كونه عملا واحدا، لإطلاق اسم غسل الميت عليه، و عدم ترتب الآثار إلا على جميعه، و للتعبير عنه فى نصوص التداخل مع بقيه الأغسال الواحد «١» و غير ذلك.

خلافًا لإشاره السبق و المسالك و الروض و الروضه و الرياض فأوجبوا تجديدها لكل غسل. قال فى الروض: «لتعدد الأغسال اسما و صوره و معنى»، و لما يأتى فى كلام جامع المقاصد، و لعموم ما تضمن أنه لا عمل إلا بنيه المقتضى لاعتبارها حتى فى أجزاء العمل الواحد لو لا الإجماع على عدم وجوبه، الذى لا مجال له فى المقام بعد ما عرفت، و لا سيما مع عدم سقوط بعضها بتعذر الآخر، كما يأتى.

و خير بين الأمرين فى جامع المقاصد و محكى فوائد الشرائع. قال فى الأول:

«لأنه فى المعنى عباده واحده و غسل واحد مركب من مجموع غسلات يترتب على فعله عدّه أمور، فىنوى له عند أول الغسلات، و فى الصوره ثلاثه أغسال، لوجوب الترتيب فى أعضاء كل مره، و ثبوت التشبيه بين كل مره و غسل الجنابه فى النصوص و كلام الفقهاء، فلا يمتنع إفراد كل غسل بنيه عند أوله. و لا يجوز إفراد أبعاض الغسله بنيه، كما فى سائر الأغسال».

هذا، و الظاهر ابتناء النزاع المذكور على أن النيه المعتره هى الاخطاريه التفصيليه عند الشروع فى العمل ثم الاكتفاء بالنيه الارتكازيه الإجماليه حال الاستمرار فيه.

و حيث سبق عند الكلام فى النيه من مبحث الوضوء أنه لا- دليل على اعتبار النيه بالنحو المذكور فلا يتسنى لنا تحديد معيار وحده العمل و أنه عباره عن العمل الارتباطى أو

العمل الواحد عرفاً أو غيرهما، لينظر في ترجيح أحد القولين على تقدير البناء عليها.

نعم، الظاهر عدم تماميه ما ذكره في جامع المقاصد وجها لمختاره، لأنه أشبه بالجمع بين المتنافين. بل الأولى الاستدلال له بأنه لا يحتمل مبطله النيه الإخطاريه التفصيليه لو جددت في أثناء العمل الواحد. و ما تقدم من جامع المقاصد من منع تجديد النيه لأجزاء الغسل الواحد غريب جدا. إلا أن يرجع لما يأتي. و عليه يكون الاكتفاء بالنيه الإجماليه في الأثناء رخصه لا عزمه، و لازم ذلك رجوع مراد من اكتفى بنيه واحده إلى التخيير الذي اختاره قدس سرّه كما يناسبه ما تقدم عند الاستدلال لتعدد النيه بعموم ما تضمن أنه لا عمل إلا بنيه.

ثم إنه حيث أشرنا هنا إلى ما سبق في مباحث الوضوء من الاكتفاء بالنيه الإجماليه الارتكازيه، لكفايتها في تحقق الداعي القربى و في العباديه يظهر أنه لا موضوع لهذا النزاع، حيث لا تعتبر النيه التفصيليه لا عند الشروع في الغسل و لا في أثناءه، إلا أن تتوقف عليها النيه الإجماليه التي تكفى في تمامه.

نعم، قد يحزر النزاع المذكور بوجه آخر، فإنه حيث كان امثال الأمر الضمنى لا يصلح للمقريه إلا بلحاظ كونه امتثالا للأمر الاستقلالى بتمام المركب، فلا بد من قصده في طول قصد امثال الأمر الضمنى. و حينئذ فالأغسال المذكوره إن كانت مأمورا بها بأمر واحد ارتباطى لزم الاندفاع عن الأمر المذكور و لا يكون قصد أوامرها الضمنيه إلا تبعا، و إن كان كل منها مأمورا به بأمر استقلالى لزم الاندفاع عن أمره الخاص به المباين لأمر غيره، و لا مجال لقصد أمر واحد فيها جميعا، لعدم وجوده. و لعله إلى هذا نظر في جامع حيث منع من تجديد النيه لأجزاء الغسل الواحد و إن لم يبعد مخالفته لظاهر كلامه.

و من هنا كان الظاهر الاقتصار على نيه واحده للأغسال الثلاثه، بمعنى الاندفاع فيها عن الأمر الواحد المتعلق بغسل الميت، لظهور الأدله في كونه ارتباطيا بالإضافة للأغسال لا انحلاليا.

و لا ينافيه ما سبق من الروض من اختلافها اسما و صوره و معنى - لو تم - كما هو ظاهر، و لا سيما مع وحده الأثر المترتب عليها، و هو الطهاره الحديثيه و الخبثيه. و لا تشبيهه بغسل الجنابه، فإنه و إن لزم حملة على تشبيهه كل غسل به إلا أنه لا بد من حملة

على التشبيه به فى الكيفيه الخارجيه، لا فى وجوب النيه- لما تقدم- فضلا عن كيفيتها.

كما لا ينافيه عدم سقوط بعض الأغسال بتعذر غيره، لابتناء جميع موارد قاعده الميسور على تبدل الأمر الضمنى بالميسور إلى أمر استقلالى به.

و دعوى: أن لازم ذلك عدم صحه الغسل الأول لو أتى به المكلف بانيا على الاقتصار عليه إما لتخيل العجز عن غيره، أو للتسامح و البناء على الإخلال به عصيانا، فلا- يكتفى بضم الباقي إليه لو انكشفت قدره عليه، أو عدل عن عصيان أمره، أو أراد غيره إتمام الواجب.

مدفوعه: بأنه لا- مانع من البناء على ذلك لو رجع إلى قصد امتثال خصوص الأمر المتعلق بالغسل المأتى به وحده، أما لو رجع إلى قصد الشروع فى امتثال الواقعى، لتخيل اختصاصه به بسبب تخيل العجز عن غيره، أو لتيسر الامتثال بالباقي لو أراد ذلك غيره مع عدم العجز عنه فلا مانع من البناء على الصحه حينئذ. و هذا هو الحال فى جميع موارد قاعده الميسور، كما لو دخل فى الصلاه بتخيل العجز عن الركوع أو السجود التامين، فانكشفت قدره عليهما عند الوصول لمحلها.

اللهم إلا- أن يقال: ظاهر الأمر بغسل الميت و إن كان هو الارتباطيه بالإضافه إلى الأغسال، إلا أن المناسبات الارتكازيه قد تقتضى حمله على الانحلال، بمعنى كون الغسل الأول مطلوباً استقلالياً نفسياً، و غيرياً بلحاظ شرطيته فى الثانى، و كذا الثانى بالإضافه للثالث، لما هو المرتكز من استقلال كل غسل بأثره الحاصل بإصابه الماء للجسد، و هو مرتبه من الطهاره و إن لم يترتب عليه ما بعده، فإن تمت الأغسال حصلت الطهاره التامه المطلوبه، و إن اقتصر على بعضها لم يحصل إلا بعض مراتبها.

لكن فى بلوغ المناسبه المذكوره حدّ القرينيه الصارفه لظاهر الأمر بغسل الميت إشكال، و لا سيما مع عدم وضوح الفرق بين الأغسال الثلاثه فيما بينها و أجزاء الغسل الواحد التى يبعد جدا البناء على كون مطلوبيتها انحلاليه لا- ارتباطيه. نعم لا بأس بالاحتياط بقصد التقرب و الامتثال للأمر الواقعى على ما هو عليه من إجمال.

هذا، و أما ما فى جامع المقاصد من التخيير- لو كان ناظراً فى تحرير النزاع إلى ما ذكرنا- فهو أضعف الوجوه المذكوره فى المقام، لضعف الوجه المذكور له فى كلامه،

بل هو كالجمع بين المتنافيين، لوضوح أن المعيار في وحده النيه على الأمر الاستقلالي الذي يمتنع وقوعه بالوجهين. فلاحظ.

الثاني: صرح في جامع المقاصد و الروض و الروضه و المدارك و محكى الذكرى بأن النيه نيه الصاب.

لكن عن الذكرى الاجتزاء بنيه المقلب أيضا، بدعوى: أن الصاب كآله.

وقد استبعده في المدارك، و رده في جامع المقاصد و الروض بأن الغاسل حقيقه هو الصاب، لتقوم الغسل بإجراء الماء، بل ذلك منه لا يناسب اجتزاءه بنيه الصاب.

نعم عن حواشى الشهيد أن الشيخ حتمها على الغاسل، و أوجبها على الصاب لا لتوقف الأغسال عليها، بل لتحصيل الثواب، فلو فقدت نيه الغاسل فهو باطل.

والذى ينبغى أن يقال: إن النيه إنما تجب على الغاسل، و هو الذى يستند إليه وصول الماء لبدن الميت بحيث لا يتوسط فى البين فعل اختيارى من غيره، و هو يختلف، حيث يكون تاره: هو الصاب كما لو أبدى المقلب بدن الميت و اعتزله ثم صب الصاب الماء عليه، و أخرى: هو المقلب، كما لو صب الصاب الماء و لم يتخلل ما لم يغسل من بدن الميت إلا بإمرار المقلب يده عليه و تحريكه، و ثالثة: كليهما بنحو الاشتراك بحيث لا يصل الماء إلا بفعلهما معا، و رابعه: كلا منهما بنحو الاستقلال، كما لو أوصل الصاب الماء لبدن الميت، و أرجعه الصاب عليه بإمرار يده.

و يلزم فى الأولى نيه الصاب، و فى الثانية نيه المقلب، و فى الثالثة نيه الصاب، و فى الرابعة نيه أحدهما، و أيهما سبق كان الآخر لغوا. و لعل اشتباه بعض الصور ببعض هو الذى سبب الخلاف المتقدم، فلاحظ.

الثالث: صرح غير واحد بجواز تعدد الغاسل بنحو الاشتراك و بنحو التوزيع،

بل يظهر منهم المفروغيه عن ذلك. و يقتضيه إطلاق جملة من الأدله الشارحه لغسل الميت. و كذا إطلاق ما تضمن أنه يغسله أولى الناس به أو من يأمره «١». و مجرد خطاب شخص واحد به أو تعليمه له فى بعض الأخبار لا يصلح لتقييد الإطلاق.

و لا سيما مع أمر جماعه به فى جملة من الأخبار، مثل ما ورد فى المحروق و المجدور من

(مسأله ۲): إذا كان المغسل غير الولى فلا بد من إذن الولى (۱)،

قوله عليه السلام: «فأمرهم أن يصبوا عليه الماء صبا» (۱) وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «يمموه» (۲)، و ما ورد فيمن مات مع غير المسلمين من قوله عليه السلام: «يغتسل النصارى ثم يغسلونه» (۳) وكذا ما ورد فيمن ليس له محرم ولا مماثل (۴).
و أما ما ذكره شيخنا الاستاذ قدس سره من منافاه التوزيع لوحده العمل شرعا. فهو كما ترى، لأن وحده العمل شرعا تابعه لحدوده الشرعيه، فلا تقتضى وحده المباشر إلا بدليل.

مسأله ۲: وجوب الرجوع إلى الولى فى أحكام الميت

اشاره

(۱) قد استفاضت كلمات الأصحاب فى الجملة بلزوم الرجوع للولى فى جميع أحكام الميت. وهى و إن اختلفت بين ما اشتمل على ذلك فى جميعها، و ما اشتمل عليه فى بعضها، إلا أنه لا يبعد رجوع الثانى للأول، و أن عدم التعرض له فى باقىها ليس للخلاف فيه، بل غفله بسبب المفروغيه عنه التى تظهر من جمله من كلماتهم.

وقد ادعى فى الخلاف و المنتهى الإجماع على ذلك فى الصلاه على الميت، كما ادعى فى التذكرة الإجماع على أن الولى أولى من الوالى بالصلاه، و على أن للولى أفراد ميتة بصلاه، و فى المعتبر الإجماع على عدم جواز تقدم غير الولى. و لعله لذا ذكر فى الحدائق أن ذلك مما لا خلاف فيه نصا و فتوى، و هو و إن ذكره فى الغسل إلا أن مساق كلامه يناسب إرادته العموم، و استظهر فى جامع المقاصد الإجماع على الكليه المذكوره، و فى الجواهر: «و لعله كذلك و إن تركه بعضهم فى بعض المقامات» ثم أطل فى النقل عنهم ثم قال: «إلى غير ذلك من كلماتهم المتفرقه التى يحصل للفقيه القطع من ملاحظتها بالأولويه المتقدمه».

و كيف كان، فقد استدل عليه فى جمله من كلماتهم بقوله تعالى: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (۵). و فيه: أنه إنما يتضمن تعيين الأولى فى الأرحام بعد الفراغ عن كون المورد مما يرجع فيه للأولى، كالميراث المفروغ عن انتقاله بعد

(۱) الوسائل باب: ۱۶ من أبواب غسل الميت حديث: ۲.

(۲) الوسائل باب: ۱۶ من أبواب غسل الميت حديث: ۳.

(۳) الوسائل باب: ۱۹ من أبواب غسل الميت حديث: ۱.

(۴) راجع الوسائل باب: ۲۲ من أبواب غسل الميت.

(٥) الأنفال الآية: ٧٥، الأحزاب الآية: ٦.

ص: ٨٥

الميت لغيره، و لا تصلح لبيان المورد الذى يرجع فيه للأولى لو احتمال عدم الحاجه إليه، نظير التشيع.

و ربما لا يكون استدلالهم به لإثبات لزوم الرجوع للولى فى أحكام الميت، بل لتعيين الولى و أنه الأولى بالميراث بعد المفروغيه عن كون الأحكام المذكوره من موارد الرجوع للولى.

و أما دعوى: أن كون المقام من موارد الرجوع للولى مقتضى أصاله حرمة التصرف فى بدن الميت، و فيما يحتاج إليه تجهيزه من مال محترم للورثه فى الكفن و الحنوط و الدفن و غيره.

فهى مدفوعه: بعدم الدليل على حرمة التصرف فى بدن الميت، لاختصاص دليل السلطنه بحال الحياه، و كذا دليل حرمة دم المسلم و ماله «١» الذى قد يستفاد منه حرمة مطلق التصرف فى بدنه، و لو بقريته جعل الغايه له طيب النفس. بل مقتضى إطلاق أدله أحكام الميت الظاهره فى الوجوب الكفائى - كما تقدم - جوازه لكل أحد من غير إذن.

و أما التصرف فى الأموال المذكوره فهو محتاج إلى إذن مالكيه حتى فى حق الولى الذى قد لا يكون مالكا لتمامها كالزوج، بل قد لا يكون مالكا لشيء منها.

فلا بد أن يكون محل الكلام ما إذا لم يلزم التصرف فيها بغير إذنهم، و لو لعزل الميت مالا خاصا لتجهيزه، أو لبذل باذل لمال آخر.

فالعمده فى المقام النصوص الوارده فى الموارد المتفرقه، ففى مرسلى ابن أبى عمير و البنزطى عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: يصلى على الجنازه أولى الناس بها أو يأمر من يحب» «٢»، و فى موثق السكونى عنه عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: «قال: قال أمير المؤمنين: إذا حضر سلطان من سلطان الله جنازه فهو أحق بالصلاه عليها إن قدمه ولى الميت، و إلا فهو غاصب» «٣»، و نحوها النصوص الآتية فى أولويه الزوج، و فى صحيح زراره: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن القبر كم يدخله؟ قال: ذاك إلى الولى، إن شاء»

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١ و باب: ١ من أبواب القصاص حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٢، ٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٢، ٤.

أدخل وترا، و إن شاء شفعا» «١»، و فى مرسل الصدوق: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام: يغسل الميت أولى الناس به أو من يأمره الولي بذلك» «٢».

و أما الاستدلال فى كلام جماعه بموثق غياث بن ابراهيم أو صحيحه عن جعفر عن أبيه عن على عليهم السّلام: «أنه قال: يغسل الميت أولى الناس به» «٣». فلا مجال له، لأنه ظاهر فى طلب المباشرة، و هو أعم من الولاية، و لا سيما مع ما هو المعلوم من حملة على الاستحباب. و مثله فى ذلك ما تضمن الأمر بنزوله فى القبر و مباشرته التلقين فيه «٤»، و بعد إكمال الدفن و انصراف المشيع «٥». غاية الأمر أنه قد يشعر بالمفروغيه عن الرجوع فى أمور الميت لشخص خاص يكون هو الأولى به. فتأمل.

و فى النصوص الأول كفايه، و هى و إن لم تنهض بإثبات عموم المدعى بنفسها، لاختصاصها بالزوج فى جميع أحكام زوجته، و غيره فى الصلاة و الدفن، دون التمسيل، لعدم الدليل عليه إلا مرسله الصدوق الضعيفه، و دون التكفين و التحنيط، إلا أن شيخنا الأعظم قدّس سرّه ادعى عدم الفصل فى المقام.

بل لا يبعد فهم ذلك من النصوص بإلغاء خصوصيه مواردّها، و لو بضميمه السيره العرفيه الارتكازيه، لمناسبه الحكم المذكور للجهات العاطفيه و الأدبيه، و لما هو المعلوم من توقع التشاح و التشاكس فى القيام بالأحكام المذكوره و اختيار خصوصيات تطبيقها، الذى لا يدفعه إلا الرجوع لشخص خاص فيها. بل ثبوت الولاية فى الصلاة مع عدم استلزامها تصرفا فى الميت يناسب ثبوتها فى باقى أحكامه مما يستلزم التصرف فيه بالأولويه العرفيه.

و يؤيد ذلك ظهور مفروغيه الأصحاب، حيث لا يبعد تسالمهم عليه طبقه بعد طبقه متصلا بعصور المعصومين عليهم السّلام و لو بضميمه الجهات الارتكازيه المشار إليها.

بل الظاهر قضاء مرتكزات المشرعه باستنكار الاستقلال عن الولي فى تجهيز الميت، فضلا عن مسابقتها أو مزاحمتها، و عدّه من أفحش الظلم و العدوان.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الدفن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب الدفن حديث: ٧، ٥.

(٥) راجع الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الدفن.

ص: ٨٧

و بملاحظه جميع ذلك لا ينبغي التوقف في عموم الولاية، فضلا عن أصل ثبوتها في الجملة. و منه يظهر ضعف ما عن الكافي من إنكار الأولويه مطلقا. و لعله يريد أمرا آخر، كالأولويه في المباشرة، و إن كانت هي ثابتة في الجملة أيضا. و كلامه ليس بأيدينا.

هذا،

و حيث ظهر ثبوت الولاية في الجملة فينبغي الكلام في أمور متعلقه بتحديدتها و ما يتعلق بها:

الأول: أن ظاهر الأصحاب كون الأولويه المذكوره على نحو الوجوب،

بل هو صريح جملة منهم. لكن في الغنية: «و المستحب أن يقدم للصلاه أولى الناس بالميت أو من يأمره»، و ظاهر ذيل كلامه دعوى الإجماع على ذلك، و في المنتهى: «يستحب أن ينزل القبر الولي أو من يأمره الولي إن كان رجلا و إن كان امرأه لا ينزل قبرها إلا- زوجها أو ذو رحم لها». و هما و إن كانا ناظرين للمباشر إلا أن عطف من يأمره الولي عليه ظاهر في بنائهما على كون الأولويه على الاستحباب و به صرح في المستند.

و عن كشف اللثام: «و هو قوي، للأصل، و ضعف الخبر سندا و دلالة، و منع الإجماع على أزيد من الأولويه». و فيه: أن الأصل يختلف باختلاف الأحكام، فهو و إن كان يقتضى البراءة في التكفين و التحنيط و الدفن، إلا أنه يقتضى الاحتياط في الغسل، لما تقدم عند الكلام في وجوب التليث في الأغسال من رجوع الشك فيه للشك في المحصل. و أما الخبر فقد سبق وفاء جملة من النصوص المعبره بالدلالة على الأولويه، و هي ظاهره في الوجوب، و لا سيما موثق السكوني المتضمن أن من يتقدم بدون إذن الولي غاصب. و بها يستغنى عن الإجماع الذي لو تم فظاهر بعض معاقده و صريح بعضها الوجوب.

و بما ذكرنا يظهر و هن الإجماع المتقدم من الغنية. و ربما يحمل ككلام المنتهى على استحباب المباشرة، بقريته بقيه كلامهما و كلام الأصحاب، و إن لزم نحو إشكال في عبارتهما.

و أضعف من ذلك الاستدلال على عدم الوجوب بقيام السيره على عدم تعطيل الفعل للاستئذان من الولي، و عسر التوقف عليه. لمنع السيره المذكوره بعد غلبه

حضور الولي و توليه شئون ميته، فإما أن يصرح بالإذن أو يظهر حاله فيه. و المتيقن من عدم استئذانه مع عدم حضوره صورته تعذر أو تعسر الاستئذان منه، و هو - مع قلته - خارج عن مفروض الكلام. و لعله هو المنشأ لدعوى عسر التوقف على الإذن.

الثاني: قال في محكى مجمع البرهان: كون الأولويه بمعنى عدم جواز اشتغال الأبعد بأحكام الميت إلا بإذن الأقرب،

«و لو مع عدم صلاحيته له، ما نرى له دليلاً قوياً». و قريب منه في المدارك. و ظاهرهما قصور دليل الولاية في حق من ليس له المباشرة. و هو مبني على استفادة الولاية مما تضمن الأمر بالمباشرة، كحديث غياث المتقدم، حيث لا مجال مع تقييده في مورد لاستفاده الولاية منه فيه.

و يظهر ضعفه مما تقدم من عدم نهوض ذلك بإثبات الولاية، و أن الدليل عليها ما تضمن إناطه الفعل بنظر الولي، و من الظاهر أن عدم رجحان مباشرته في مورد لا ينافي إناطه الفعل بأمره، ليستلزم سقوط ولايته.

الثالث: ظاهر كلام الأصحاب، بل صريح جماعه أن مقتضى الولاية لزوم صدور الفعل من الولي أو بنظره.

لكن ذهب بعض مشايخنا أن مقتضاها عدم جواز مزاحمته من دون أن يلزم استئذانه، لدعوى: عدم نهوض أدلتها بأكثر من ذلك.

و يشكل: بأن ذلك لا يناسب جميع نصوص المسألة المتقدمه، كصحيح زراره المتضمن إيكال الأمر إليه، و مراسيل ابن أبي عمير و البزنطي و الصدوق المتضمنه للترديد في المباشر بين الولي و من يأمره، لظهوره في انحصار الأمر بهما، و موثق السكوني الظاهر في عدم خروج المباشر عن كونه غاصباً إلا بتقديم الولي، و نصوص أولويه الزوج المتضمنه أنه أحق، لوضوح أنه لا يراد به التفضيل، إذ لا معنى له في الحق اللازم، بل المراد أنه صاحب الحق، و كما لا يجوز مزاحمه صاحب الحق لا يجوز تقدمه من دون إذنه، و لعله لذا صرح في الجواهر بضعف احتمال ذلك. فلا معدل عما هو ظاهر الأصحاب.

الرابع: أشرنا في ذيل الكلام في الوجوب الكفائي إلى ما يظهر من غير واحد من الأصحاب من منافاه ولايه شخص خاص له.

قال في جامع المقاصد في مبحث الصلاه على الميت جماعه: «و لا يخفى أن إذن الولي إنما تعتبر في الجماعه، لا في أصل

الصلاه، لوجوب ذلك على الكفايه، فكيف يناط برأى أحد من المكلفين، فلو صلوا فرادى بغير إذن أجزأ»، و نحوه فى الروض إلا أنه نسب ذلك لظاهر الأصحاب كما نسبه لهم فى محكى الذخير.

و هو لو تم لا يختص بالصلاه، بل يجرى فى غيرها من الواجبات الكفائيه المتعلقه بالميت. و من ثم يكون عدم تنبيههما عليه فيها مستدركا عليهما.

بل قال فى المسالك فى أول مبحث أحكام الأموات: «لا- منافاه بين الأولويه و وجوبه على الكفايه، فإن توقف فعل غير الولي على إذنه لا- ينافى أصل الوجوب عليه». و لعله لذا أنكر صاحب الحدائق و أخوه فيما سبق نقله عنهما كون وجوبها كفائيا مع الولايه، و خصاه بما إذا لم يكن هناك ولي أو كان و تعذر قيامه بوظيفته، حيث تسقط ولايته عند الأصحاب.

و عمدته الوجه فى منافاه ولايه شخص خاص لكون الوجوب كفائيا أن إذن الولي لغيره إن كانت شرطاً لوجوب الفعل على الغير لزم اختصاص التكليف بالولي قبل الإذن و عدم تكليف غيره حتى يسقط اعتبار إذنه، لامتناعه أو فقده، فلا يكون التكليف كفائيا مطلقا، و هو خلاف ظاهرهم. و إن كانت شرطاً للواجب لزم وجوب تحصيلها بإقناعه، كما هو شأن جميع مقدمات الواجب، كما يلزم التكليف بما هو خارج عن الاختيار، لعدم قدره على إذن الغير، بل هى تابعه لاختياره.

و منه يظهر ضعف ما فى المدارك قال: «و قد يقال: إنه لا منافاه بين كون الوجوب كفايه و بين إناطته برأى بعض المكلفين، على معنى أنه إن قام به سقط الفرض عن غيره، و كذا إذا [إن] أذن لغيره، و قام به ذلك الغير، و إلا سقط اعتباره و انعقدت الصلاه جماعه و فرادى بغير إذنه». لوضوح أن سقوطه عن الغير فرع تكليف الغير به قبل فعله، فلا بد من بيان وجهه و دفع المنافاه بينه و بين اعتبار إذن الولي. كما أن سقوط اعتبار إذنه مع عدم قيامه بوظيفته و عموم التكليف حينئذ ليس موردا للكلام، و إنما الكلام فى عموم التكليف قبل ذلك.

و مثله ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن العجز المذكور و إن كان يوجب سقوط التكليف عن العاجز إلا أنه لقصور فيه لا فعله، و إلا ففعله كفعل الولي

مشمتمل على المصلحه، و ربما يكون ذلك العجز فى الولى لنوم أو نحوه، و مثل ذلك لا- يصح دعوى اختصاص التكليف بالولى القادر، كالمتمبه.

لاندفاعه: بأن مجرد عدم القصور فى فعل غير الولى بحيث يجرى لو أذن له فيه لا ينافى عدم تكليفه بسبب تعذر الفعل عليه، كما لا يكون عدم قصور فعل الصبى منافيا لعدم تكليفه بسبب رفع القلم عنه. و لا مجال لقياسه بطرء العجز على الولى، لأنه إن كان عجزا غير مستوعب للوقت لم يوجب سقوط التكليف بناء على إمكان الواجب المعلق، و إن كان مستوعبا فلا إشكال فى كونه موجبا لسقوط التكليف، لكنه بسبب ندرته لا ينافى إطلاقهم تكليفه اعتمادا على وضوح توقف التكليف على قدره، بخلاف غير الولى، فإن غلبه ابتلائه بالولى و عدم قدرته على إذنه له قد يناسب عدم إطلاقهم تكليفه لو كان تكليفه مشروطا بالإذن عندهم.

و من هنا فالذى ينبغى أن يقال: إن كان المراد منافاه الولايه لإطلاق الوجوب الكفائى فى حال ثبوتها، فهو فى محله، لامتناع التكليف بالفعل المقيّد بإذن الولى فى فرض عجز المكلف عن الفعل المقارن لها من جميع الجهات، بل يتعين حينئذ الالتزام باختصاص التكليف بمن يقدر على الفعل المذكور فى الجملة، على ما يأتى توضيحه.

و لا مانع من البناء على ذلك جمعا بين الأدله، كما لا مانع من تنزيل كلماتهم عليها جمعا بينها أيضا، حيث صرحوا بالأمرين.

و لا وجه لما تقدم من جامع المقاصد و الروض من رفع اليد عن الأولويه فى أصل الصلاه لأجل كون التكليف كفائيا، كيف و لو أمكن ذلك فى الصلاه بتنزيل الأولويه فيها على خصوص الجماعه لم يمكن فى غيرها من واجبات التجهيز. على أنه فيها مخالف لإطلاق النصوص المتقدمه، لأن المصلى على الجنازه و المأمور بها و المقدم لها قد يصلى وحده منفردا و قد يصلى إماما.

نعم، لا يبعد انصرافه عن صلاه المأموم، لأن صلاه الولى على الجنازه لا تكون بها، كما أن أمره ليس بها و تقديمه ليس لها، و لم تتضمن نصوص الولايه إلا هذه العناوين. كما أن السيره ليست على الاستئذان فيها، إلا أن يكون منشؤها ظهور حال الولى فى إذنه لكل أحد بها، لرغبته غالبا فى تكثير المصلين على ميتة، من دون تعلق

الغرض بخصوصيات الأشخاص، فتعريضه الميت لأن يصلى عليه مع تعارف عدم الاستئذان فيها يكون ظاهرا في إذنه لكل أحد.

لكن الاكتفاء بذلك في إثبات ولايته عليها لا يخلو عن إشكال، بل منع بعد ما سبق من قصور النصوص و السيره عنها، و لا سيما مع عدم مساعده ارتكازيات المتشرعه على ذلك، لأنها بنظرهم احسان محض للميت- كالدعاء له و تشييعه- لا يترتب عليها شىء من الاعتباريات المناسبه للإرجاع للولى. و من هنا يقوى عدم اعتبار إذنه تصریحا و لا ظاهرا، كما لا تخل كراهته، بل و لا منعه. فلاحظ.

و إن كان المراد منافاه الولاية لأصل الوجوب الكفائي، بحيث يستلزم اختصاص التكليف بالولى فى فرض فعلیه و لا یته- كما سبق من صاحب الحدائق و أخیه- فهو ممنوع جدا، لأن الولاية و إن اقتضت سقوط التكليف عن العاجز عن الفعل بإذن الولى من جميع الجهات، إلا- أنه لا- تنافى تكليف القادر عليه، إما بقيامه بالمباشرة، لإذن الولى له فعلا أو أمره به، أو لقدرته على إقناعه بالإذن، و إما بفعل بعض مقدماته، كإعلام الولى بموت ميتة ليقوم بتجهيزه أو إعلام من يأذن الولى بمباشرة، أو إقناع أحدهما بالقيام بالفعل، أو إعانتة على تحقيقه بفعل بعض المقدمات الموصلة له و نحو ذلك، فلا تمنع الولاية من وجوب ذلك كفائيا مع عدم الانحصار و عينيا معه.

كما لا يمنع اعتبار المماثلة من وجوب الأمور المذكوره فى حق غير المماثل خصوصا لو كان هو الولى. كيف و كثيرا ما يتعذر القيام ببعض واجبات الميت بتمام مقدماته غير الحاصله على شخص واحد، كما يتعذر عليه القيام بكثير من الواجبات الكفائية كالجهاد و حفظ المسلم و تطهير المسجد و غيرها، و هو راجع إلى توقف حصول الواجب من كل شخص على اختيار غيره فلو كان ذلك مانعا من تكليفه به لامتنع التكليف بذلك الواجب كفائيا، و هو معلوم البطلان.

و من هنا لا- معدل عن الجمع بين الولاية و الوجوب الكفائى بتنزيل الوجوب الكفائى على ما يناسبها، من دون وجه لرفع اليد عنها رأسا كما يظهر من جامع المقاصد و الروض، و لا لرفع اليد عنه رأسا، كما يظهر من صاحب الحدائق و أخیه.

ثم إن الثمره بين كون التكليف كفاييا فى حق الكل مع ولايه الولى و كونه عينيا مختصا بالولى تظهر فى جواز استئجار الولى على الفعل على الثانى دون الأول بناء على عموم عدم جواز أخذ الأجره على الواجب.

و فى لزوم مباشره المأذون من الولى للفعل عينيا مع الانحصار بشخص واحد و كفاييا مع عدمه، دون الثانى، لوضوح أن إذن المكلف لشخص فى امتثال تكليفه لا يوجب لزومه عليه.

و فى وجوب الاحتياط مع الشك فى تحقق الفعل من الولى أو مأذونه على الأول، لإحراز الفراغ عن التكليف المعلوم، دون الثانى، للعلم بعدم التكليف به مع بقاء ولايه الولى.

نعم، لا- يبعد عدم وجوب الاحتياط على الأول لو كان الميت تحت يد الولى أو مأذونه مع ظهور حاله فى إرادته القيام بتجهيزه، لقيام سيره على عدم الاعتناء باحتمال تفريط من يكون الميت تحت يده أو عجزه إذا ظهر منه الاهتمام به و إن لم يكن وليا على تجهيزه. بل لا يبعد عمومها لما إذا لم يظهر من حاله ذلك حملا له على الصحه ما لم يظهر من حاله خلافه أو عجزه. فلاحظ.

الخامس: مقتضى ثبوت ولايه الولى على خصوصيات التجهيز أنه لو أمر أو أذن بوجه خاص لم يجز التخلف عنه،

بل يجب إيقاعه عينا مع انحصار القدره عليه بشخص خاص و كفايه مع عدم الانحصار.

لكن لا- يبعد عدم وجوب ذلك مع لزوم نحو كلفه غير متعارفه، لعدم مناسبه الوجوب حينئذ لمرتكزات المشرعه. و إن كان الأمر محتاجا للتأمل.

و كيف كان، فلو امتنع المأمور أو المأذون من إيقاعه على الوجه المأذون فيه بنحو يعلم بعدم وقوع الفعل منه كان على الولى اختيار غيره، لأن مقتضى ولايته المحافظه على الواجب، باختيار الفرد الذى يتسنى تحصيله، فإن اختار فردا آخر و حصل ذلك الفرد سقط التكليف الكفايى، و لا إثم حتى على الممتنع من القيام بالفعل على النهج الذى أمر أو أذن به الولى أول مره.

و كذا إن امتنع الولى من اختيار فرد آخر، لأنه يخرج بذلك عن مقتضى ولايته،

فتسقط ولايته، و يكون الفعل من دون إذنه أو بإذن غيره محققا لتمام المطلوب. نعم لو لم يعلم الولي بامتناع المأمور أو المأذون أشكال سقوط ولايته، وإن وجب تحقيق الفعل من دون إذنه حينئذ، لأنه الميسور محافظه على أصل الواجب، فيكون الممتنع آثما لتفويته الواجب التام مع قدرته عليه إلى أن فات. فتأمل جيدا.

السادس: لا يبعد البناء على عموم الولاية للخصوصيات الكماله في واجبات التجهيز -

كغسل الرأس بالرغوه عند التغسيل - فلا يجوز إيقاعها إلا بإذنه المستفاد منه صريحا أو بشاهد الحال، إلا أنه لا يجب امتثال أمره بها بعد فرض عدم وجوبها، لأن متابعه الولي إنما تجب لتحقيق الواجب.

نعم، لو لم تكن زائده على الواجب، بل مقومه لفرده، لأنها من أفضل الأفراد - كالغسل بماء الفرات لو قيل باستحبابه - تعين متابعته فيها، كما يتابع في غيرها من الخصوصيات الفردية، على ما تقدم في الأمر الخامس.

السابع: الظاهر أن الولاية لا تسقط بإسقاط الولي.

إذ لو كانت من سنخ الحق المملوك عرفا فلا - دليل على عموم سقوط الحق بالإسقاط. بل لعل المتيقن من ذلك بالنظر للمرتكزات العرفية ما إذا كان الحق «١» متعلقا بالغير - ليسقط عنه، و يكون في سعه منه - بحيث يكون هناك من عليه الحق كما يكون من له الحق، إما لكون الحق في ذمته أو نفسه، كالدين و حق القصاص، أو في عين مملوكه له، كحق الجنايه في العبد و حق الرهانه في العين المرهونه، أو في معنى متعلق به، كحق الخيار القائم بالعقد بين الطرفين المقتضى لنحو من النقص في متعلقه.

أما الحق في المقام فلا يكون ثابتا على أحد، أما الميت فظاهر، و أما بقيه المكلفين فلأنه و إن لم يسغ لهم القيام بواجبات الميت إلا بنظر صاحب الحق، إلا أن ذلك الحكم شرعي لا يرجع إلى ملكيه شىء عليهم، بل هو كعدم جواز تصرفهم في ملك الغير بغير إذنه. فالمقام نظير حق حضانه الأب الراجع إلى إيكال أمر ولده إليه و عدم جواز تصرف غيره فيه بدون إذنه من دون أن يكون حقا على أحد، ليقبل الإسقاط بل لا يبعد ذلك في حق حضانه الأم. و تمام الكلام في محله.

(١) هذا في الحق العرفي أما الحق الاصطلاحي فلسنا بصدد تحقيق حاله.

على أنه لم يتضح بعد كون الولاية في المقام من الحقوق، لأن نصوص ولاية الزوج وإن تضمنت أنه أحق بزوجه، إلا أن حمل الحق على ما يساوق الملكية لا يخلو عن إشكال، بل قد يراد به مجرد أولوية التصرف. وكذا موثق السكوني المتضمن أن السلطان إذا تقدم من دون أن يقدمه الولي كان غاصبا، حيث لا يبعد إرادته مجرد كونه متعديا حيث قد قام بما لا سلطنه له عليه، و ادعى لنفسه أولوية لم يجعلها الله تعالى له. فتأمل.

و بالجملة: لا مخرج عن إطلاق نصوص الولاية الأحوالى المقتضى لبقائها بعد الإسقاط. ولا أقل من كونه مقتضى استصحاب الولاية، لأن الظاهر أنها في المقام نحو من الوضع والاعتبار الذى له نحو من التقرر القابل للاستصحاب، لا منتزعه من مجرد عدم جواز قيام الغير بواجبات الميت من غير إذنه، ليجرى فيه إشكال الاستصحاب فى الأحكام التكليفية من احتمال تبدل الموضوع فى حال الشك عن حال اليقين. فتأمل.

الثامن: قد يظهر منهم عدم صحة الصلاة والغسل لو وقعا بدون إذن الولي،

لما أشرنا إليه آنفا من أن مقتضى الجمع بين إطلاق أدله واجبات التجهيز و أدله الولاية التقييد بالعمل الواقع بإذن الولي، فلا يجزى غيره.

لكن لازم ذلك إعادته التحنيط والتكفين والدفن لو لم يقعا بإذن الولي، لعدم الفرق فى لسان الأدلة بينها وبين الغسل والصلاة، و حيث لا يظن الالتزام بذلك من أحد يتعين حمل جعل الولاية على كون الاستقلال عن الولي محرما فى نفسه بلحاظ كونه تعديا، من دون أن يرجع إلى تقييد الواجب بما يقع عن إذنه، كما قد يشعر التعبير بأنه غاصب فى موثق السكوني، و بأن الزوج أحق فى نصوصه. و حينئذ إذا وقع الواجب بدونه أجزأ وفات موضوع الولاية.

نعم، لا ينبغى التأمل فى بطلان التمسيل والصلاة مع تعمد عدم الرجوع للولي و الالتفات لحرمة، لامتناع التقرب بهما مع وقوعهما بوجه مخالف لمقتضى الولاية اللازم.

و منه يظهر الإشكال فيما فى الجواهر، حيث قال: «نعم يحتمل قويا القول بوجوب مراعاة تلك الأولوية تعبدا من غير أن يكون لها مدخل فى صحة الأفعال، كما عساه يشعر به لفظ «الغاصب» وغيره، إلا أنى لم أعرف قائلا به، و إن أمكن حمل

و هو الزوج بالنسبه إلى الزوجه (١)،

بعض كلمات الأصحاب عليه. فتأمل».

وجه الإشكال: أن لفظ «الغاصب» وإن ناسب عدم التقييد - كما سبق - إلا أنه يقتضى امتناع التقرب بالعمل الذى يكون به الغصب. و ما عن محكى النراقى فى اللوامع من البناء على الصحه، لأن المنهى عنه خارج عن العباده. كما ترى، لأنه لو تم عدم النهى عن نفس الغسل و الصلاه الواقعين من دون إذن الولى، بل عن معنى ملازم لهما، فالغسل و الصلاه حيث كانا محققين للاستغلال المذكور و منافيين لمقتضى الولايه الإلزامى امتنع التقرب بهما. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

ولايه الزوج

اشاره

(١) كما فى المبسوط و النهايه و الاقتصاد و الوسيله و الشرائع و المعتبر و التذكره و المنتهى و الإرشاد و غيرها، بل استظهر فى الحدائق عدم الخلاف فيه، و فى الجواهر و عن الذكري نفى وجدانه، و فى المعتبر و ظاهر التذكره دعوى الاتفاق عليه، و فى حاشيه المدارك أنه متسالم عليه بينهم بلا تأمل. و يقتضيه حديث أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن المرأه تموت من أحق أن يصلى عليها؟ قال: الزوج. قلت:

الزوج أحق من الأب و الأخ و الولد؟ قال: نعم» (١)، و نحوه حديثه الآخر، لكن فى ذيله: نعم و يغسلها» (٢)، و خبر إسحاق بن عمار عنه عليه السلام: «قال: الزوج أحق بامرأته حتى يضعها فى قبرها» (٣).

لكن فى المدارك: «المستند فى ذلك ما رواه الشيخ فى الموثق عن إسحاق بن عمار ... قال فى المعتبر: و مضمون الروايه متفق عليه. قلت: إن كانت المسأله إجماعيه فلا بحث، و إلا أمكن المناقشه فيها، لضعف المستند، و لأنه معارض بما رواه الشيخ فى الصحيح عن حفص بن البختري عن أبى عبد الله عليه السلام: فى المرأه تموت و معها أخوها و زوجها أيهما يصلى عليها؟ فقال: أخوها أحق بالصلاه عليها» (٤). و أجاب الشيخ عن هذه الروايه بالحمل على التقيه، و هو إنما يتم مع التكافؤ فى السند، كما لا يخفى».

وفيه: أنه لا مجال لرد جميع نصوص المشهور بضعف السند، إذ ليس فى سند

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ٤.

ص: ٩٤

حديث أبي بصير الأول إلا إسماعيل بن مراد الذى تقدم عند الكلام فى اعتبار التوالى فى أقل الحيض تقريب الاعتماد على ما يرويه، خصوصا إذا كان عن يونس، كما فى هذا الحديث، و لا فى سند الثانى إلا على بن أبى حمزه الذى تقدم عند الكلام فى حضور الجنب و الحائض عند المحتضر الاعتماد على رواياته.

و أما خبر إسحاق بن عمار فمقتضى تعبيره عنه بالموثق حجيته، إلا أنه لم يتضح الوجه فى كونه موثقا مع احتمال سنده على بن ميسره الذى لم يثبت توثيقه.

نعم لا يهيم ضعفه مع ظهور كونه مستند الأصحاب فى الكليه المذكوره، كما يناسبه الاقتصار عليه فى مقام الاستدلال فى جملة من كلماتهم، بل تقدم من المعتبر بالاتفاق على مضمونه. لكفايه ذلك فى انجباره، و وهن صحيح حفص و إن كان معتضدا بخبر عبد الرحمن عنه عليه السلام «١»، بل لم يعرف من أحد التعويل عليهما.

و من هنا يقرب ما ذكره الشيخ قدّس سرّه من حملهما على التقيه، حيث حكى عن جماعه من العامه أو ممن تذكر أقواله فى أقوالهم عدم ولايه الزوج، كسعيد بن المسيب و الزهرى و أبى حنيفه و مالك و الشافعى و أحمد فى إحدى الروايتين.

إذا عرفت هذا فيقع الكلام فى أمور:

الأول: ذكر فى الروض و الروضه و المسالك أنه لا فرق فى الحكم المذكوره بين الدائم و المتمتع بها،

و عليه جرى شيخنا الأعظم قدّس سرّه و غير واحد ممن تأخر عنه.

و هو مقتضى إطلاق النص و الفتوى. لكن قال جمال الدين الخوانسارى فى حاشيه الروضه: «الظاهر انصراف الأدله إلى الدائم، كما فى الميراث و نحوه». و هو كما ترى، فإن عدم الميراث فى المنقطعه ليس للانصراف، بل للأدله الخاصه.

و أشكل منه ما فى الرياض و المستند من أن إطلاق الزوج بالإضافه إلى المتمتع بها حقيقه لا يخلو عن مناقشه و كلام». فإنه غريب جدا.

نعم، فى الجواهر: «على إشكال فى المنقطع، خصوصا إذا انقضى الأجل بعد موتها، ليينوتها حينئذ منه. بل لا يبعد ذلك بمجرد موتها و إن لم ينقض الأجل،

لكونها كالعين المستأجره إذا فاتت، كما لا يخفى على من أحاط خبرا بأحكام المتعه فى محلها». و كأنه يريد أن المستفاد من أدله النكاح المنقطع أن المدار فى اعتباره على النفقه، بحيث تكون مقومه له، و لذا يتبعض المهر لو أخلت بالبذل فى بعض المده، فإذا ماتت فحيث يحرم عليه الاستمتاع بها فقد انتهى النكاح بالموت بنحو ينكشف عن عدم اعتباره من أول الأمر فى تمام المده، لتعذر المنفعه فيها، كما لو تلفت العين المستأجره قبل انقضاء الأجل.

لكن ذلك لا يناسب ما حكى عنه- و هو التحقيق- من أن النكاح المنقطع متحد فى الماهيه مع النكاح الدائم. بل لازمه تبعض المهر بالموت أو تعذر التمكين من نفسها عليها أو تعذر استيفاء منفعه الاستمتاع على الزوج، نظير ما يذكر فى الإجاره، و لا يظن منه و لا من غيره الالتزام بذلك.

و من هنا لا بد من البناء على عدم كون الموت كاشفا عن قصور النكاح من أول الأمر، بل يبطل كما يبطل النكاح الدائم على ما يأتى. و أما تبعض المهر عليها فى مده امتناعها من التمكين فهو غير مبين على تقوم النكاح بالمنفعه، بل هو تعبد محض، أو من سنخ العقوبه لها، نظير عقوبه الدائمه إذا نشزت بعدم النفقه الذى لا مجال له فى المنقطعه، لعدم استحقاقها لها ذاتا.

و أما ما ذكره من خصوصيه ما إذا انقضى الأجل بعد موتها فى سقوط الولايه، ليينونها منه حينئذ، فيشكل بأن الظاهر بطلان النكاح بالموت حتى الدائم، لعدم قابليه الميت لعلته و اعتبارها عرفا، كما يدل عليه ما فى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام:

«سئل عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم من وراء الثوب، و لا ينظر إلى شعرها و لا إلى شىء منها، و المرأه تغسل زوجها، لأنه إذا مات كانت منه فى عده، و إذا ماتت هى فقد انقضت عدتها» (١)، و صحيح زراره المتضمن سوق التعليل المذكوره لتغسيلها له دون العكس (٢). و يناسبه عدم ترتب جميع آثاره، فيجوز للزوج أن يتزوج الخامسة و أختها و بنتها، كما لا تثبت للزوجه مع موت زوجها النفقه.

(١) الوسائل ج ٢ باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١١.

(٢) الوسائل ج ٢ باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٣.

و ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من إمكان الالتزام ببقاء النكاح و تخصيص أحكامه المذكوره بغير حال موت أحد الزوجين. إن أراد به الإمكان العقلي فهو مسلم و لا ينفع، و إن أراد به الإمكان العرفي فهو ممنوع، و لا يناسبه طريقتهم فى الاستدلال على هذه الاحكام. و ثبوت أحكام العده على الزوجه أو جواز النظر للزوجين أو نحو ذلك تعبدى لا يبتنى على بقاء الزوجيه ارتكازا.

و من هنا يتعين البناء على أن موضوع أدله الولايه ليس هو الزوجيه حين الولايه، كى تقصر عما لو انقضت المده بعد الموت، بل الزوجيه حين الموت المتحققه فى الفرض المذكور، كما هى المعيار فى جواز تغسيل أحد الزوجين الآخر الذى يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى، و لذا صرح بعضهم بجواز تغسيل الزوجه زوجها بعد خروجها عن العده، بل بعد تزويجها.

الثانى: ظاهر جامع المقاصد عدم الفرق بين الحره و الأمه،

و به صرح فى المسالك و الروض و الرياض و المستند و غيرها. و فى طهاره شيخنا الأعظم قدس سرّه و محكى الذخيره أنه مقتضى إطلاق النص و الفتوى، و فى مفتاح الكرامه أنه ظاهر إطلاقهم.

قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «و ظاهر ذلك و نحوه من كلماتهم أنه من المسلمات.

و لولاه لأمكن الإشكال فى إطلاق النصوص، بدعوى: انصرافه إلى الحره التى كانت مالكة نفسها فى الحياه و بالموت تكون نسبتها إلى كل من عداها نسبه واحده، لا مثل المملوك للغير فى الحياه و الممات. مع أن تقييد النصوص المذكوره أولى من تقييد قاعده السلطنه على الأملاك».

لكن لا مجال لاستفاده التسالم الحجه مما تقدم بعد ابتناؤه على مجرد استفاده الحكم من الإطلاق الذى ادعى قدس سرّه انصرافه. فالعمده فى المقام إطلاق النصوص المتقدمه التى لم يتضح انصرافها بوجه معتد به بعد كون ولايه الزوج تعبدية، إذ ليس تقديمه على الولد و الأب ارتكازيا.

و لا مجال لمعارضته بقاعده السلطنه و حرمة التصرف فى مال المسلم إلا بطيبه نفسه، لتخصيص القاعده المذكوره بأدله الوجوب الكفائى المقتضيه لجواز التصرف فى الميت بالتجهيز و لو لم يرض مالكة، غايه الأمر أن مقتضى إطلاق أدله الولايه لزوم كون

التصرف المذكور بإذن الولي، وحيث لم يرد في المملوك بالخصوص إطلاق يقتضى ولايه مالكة، بل ليس إلا الأدله العامه التى يقدم عليها إطلاق دليل ولايه الزوج لزم تحكيمه فى المقام. و يأتى إن شاء الله تعالى عند الكلام فى ولايه المالك ما ينفع هنا. فتأمل جيدا.

الثالث: صرح فى المسالك بعدم الفرق بين المدخول بها وغيرها.

و هو كذلك، لإطلاق النص و الفتوى، و لعل عدم تعرضهم حتى من تأخر عنه لذلك لوضوحه.

الرابع: صرح فى المسالك بعموم الحكم للمطلقه رجعيا.

و وجهه شيخنا الأعظم قدس سره بالأخبار المتضمنه أنها زوجه. فإن مقتضى إطلاق التنزيل ترتب جميع أحكام الزوجه عليها، و منها الحكم المذكور. لكن قال بعد ذلك: «نعم يمكن أن يقال: إن عموم تنزيل الرجعيه منزله الزوجه لا يشمل مثل هذا الحكم. و لذا قال فى المنتهى: لو طلق امرأته فإن كان رجعيا ففى جواز تغسيل الآخر له نظر». و لم يتضح وجه قصور العموم المذكور لو كان ثابتا عن مثل هذا الحكم.

فالعمده عدم ثبوت العموم المذكور، لعدم عثورنا على ما يتضمن اللسان المذكور أو نحوه من النصوص، و إنما تضمنت بعض الآيات و جملة من النصوص ثبوت كثير من أحكام الزوجه لها، كوجوب النفقه على الزوج و عدم الخروج من بيته إلا بإذنه و جواز تزينها له و حرمة أختها عليه و التوارث بينهما.

و كأن الأصحاب رضى الله عنهم استفادوا من جميع ذلك عموم التنزيل. و هو لا يخلو عن إشكال. و لا سيما مع ثبوت بعض هذه الأحكام للبائن، كالميراث الذى يثبت فى مطلقه المريض إلى سنه، و مع عدم ثبوت بعض أحكام الزوجه للمطلقه رجعيا كجواز الاستمتاع بالوطء و غيره، إذ لو لم يكن من مختصات الزوجه لم يتحقق به الرجوع.

فلاحظ.

و أشكال من ذلك ما عن بعض مشايخنا من البناء على أنها زوجه حقيقه، مستدلا بما تضمن بينوتها من الزوج بانتهاه العده، حيث يستفاد منه بقاؤها على الزوجيه قبله و إن كانت معلقه متزلزله. مضافا إلى بعض القرائن التى لا-يبعد أن يكون منها مشاركتها للزوجه فى كثير من أحكامها.

لاندفاعه بقرب أن يراد بينوتها الكنايه عن انقطاع العصمه بينهما الراجع إلى

عدم الحق له عليها في الرجعه و الطاعه و نحوهما، نظير انقطاع عصمه صاحب الخيار عن العين بانتهاء أمد الخيار مع خروجها عن ملكه بالعقد. و إلا فليس استفادته البقاء على الزوجيه من التعبير بالبينونه بأولى من استفادته الخروج عنها من التعبير بالرد و الرجوع في أثناء العده المذكوره. بل الثاني هو المتعين بملاحة المراكز العرفيه، تبعاً لما هو المعلوم من اتحاد الطلاق الرجعي و البائن مفهوماً، و ما هو المرتكز من أن الخروج عن الزوجيه في البائن مقتضى نفس الطلاق بمفهومه، لا من لوازمه الشرعيه و أحكامه الخارجيه عنه. فإن لازم ذلك الخروج عن الزوجيه بالطلاق الرجعي أيضاً بعد فرض صحته و نفوذه فعلاً. بل الالتزام برجوع الزوجيه بمجرد انقلاب طلاق الخلع من البائن للرجعي برجوع المرأه بالبذل بعيد جداً.

هذا، و لو تم كون المطلقه رجعيًا زوجه حقيقه فهي من أفرادها الخفيه التي لا- تبعد دعوى انصراف إطلاق الأحكام و منها الولايه في المقام عنها. فلاحظ.

الخامس: قال في المنتهى في فروع تعيين أولياء الميت: الحر أولى من العبد و إن كان الحر بعيداً و العبد أقرب،

«الآن العبد لا ولايه له في نفسه ففي غيره أولى. و لا نعلم فيه خلافاً». و هو شامل بإطلاقه أو تعليقه للزوج، و به صرح غيره. لكن في الرياض: «قيل: و لعل الزوج مستثنى من الحكم المزبور، للنص. و فيه: أنه عام أيضاً يمكن تخصيصه بالحر، لما ذكره في المنتهى. و بالجملة: التعارض بينهما تعارض العموم و الخصوص من وجه، يمكن تخصيص كل بالآخر. ففي الترجيح نظر».

لكن الظاهر لزوم تقديم عموم عدم ولايه العبد المستفاد من قوله تعالى: عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ شَيْءٌ ۚ (١)، فإنه و إن لم يكن ظاهراً إلا في المفروغيه عن عدم قدره العبد المضروب به المثل، لأخذه وصفاً له من دون أن يتضمن الحكم على العبد بعدم القدره، ليكون له إطلاق يشمل جميع العبيد و يكون ظاهراً في إرادته القدره و السلطنه الاعتباريه- التي منها الولايه في المقام- لأنها التي تقبل الجعل و النفي دون الخارجيه التكوينيّه، إلا أنه يستفاد منه ذلك بضميمه النصوص المستدل فيها به على نفي ولايه العبد على الطلاق، كصحيح زراره عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام: «قالا: المملوك لا

(١) النحل الآيه: ٧٥.

يجوز طلاقه و لا نكاحه إلا بإذن سيده. قلت: فإن كان السيد زوجه بيد من الطلاق؟

قال: بيد السيد. **ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ. أَفَشَىء الطَّلَاقُ؟** «١»، و قريب منه غيره «٢».

فإن الاستدلال به موقوف على سوجه لعموم نفى سلطنه العبد. و إنما يقدم هذا العموم على عموم الولاية فى المقام مع أن بينهما عموماً من وجه لأن نسبته إلى جميع عموماً الولاية نسبه واحده، و تقديمها عليه موجب للغويته و عدم بقاء مورد له، و الترجيح بينها بلا مرجح عرفى، فيتعين تقديمه على جميعها، و حكومته عليها عرفاً، لكونه بصدد بيان شرط الولاية فى موضوعها. و منه يظهر أن عدم ولاية العبد على الميت مستفاد من نفس العموم المستفاد منه نفى ولايته على نفسه بلا حاجة إلى التشبث بالأولوية المتقدمه من المنتهى.

ثم إنه بعد البناء على عدم ولاية الزوج العبد على زوجته فالظاهر جريان ما أتى من الكلام فيما لو سقطت الطبقة الأولى عن الولاية من الانتقال للمرتبه المتأخره عنه أو عدم اعتبار إذن الولي. و لا مجال للبناء على ولاية مولاه بدله، لعدم الدليل على عموم قيامه فيما من شأنه الولاية عليه.

السادس: حكى فى الروض عن بعض الأصحاب القول بولاية الزوجه على زوجها،

لإطلاق الزوج عليها لغه. و رده بأن الأدله لم تتضمن إطلاق ولاية الزوج، بل خصوص ولاية الزوج على زوجته. و هو فى محله. مضافاً إلى قرب انصراف الزوج إلى ما يقابل الزوجه عرفاً.

بل لا ينبغى التأمل فى عدم ولاية الزوجه على زوجها بالنظر للسيره، و للنصوص المتضمنه لزوم تقديم الولي فى صلاه غيره و الرجوع إلى أمره فى الدفن، لظهورها فى شيوع حضور الولي فى تشييع الجنازه، المستلزم لشيوع حضور الزوجه فيه و مسئوليتها عنه لو كانت الولاية لها، لكثرة وفاه الرجال عن زوجاتهم، و من الظاهر عدم شيوع حضور النساء فى التشييع، فضلاً عن مسئوليتهن عنه.

(١) الوسائل باب: ٤٥ من أبواب مقدمات الصلاه و شرائطه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٦٦ من أبواب نكاح العبيد و الاماء حديث: ٤، ٢.

ثم المالك (١)، ثم الطبقة الأولى في الميراث (٢)، و هم الأبوان

(١) كما في الجواهر و عن البرهان القاطع القطع به، و الظاهر المفروغيه عنه و إن لم ينص عليه الأكثر، لما يستفاد منهم من أن المعيار في الولاية الميراث.

و قد استدل عليه سيدنا المصنف قدس سره بقاعده السلطنة، نظير ما تقدم منه فيما لو كانت الزوجه أمه. و استشكل فيه شيخنا الاستاذ قدس سره بأنه لا يتم فيما لا يقتضى تصرفا في بدن الميت كالصلاه.

و أما دفعه بعدم الفصل. فهو قد يتم لو لم يكن مقتضى إطلاق الأدله في الصلاه ولاية غير المالك، و إلا كان مقتضى عدم الفصل المدعى أن الولي على الصلاه ولي على غيرها أيضا، فيتعارض الدليل في الصلاه مع الدليل في سبب عدم الفصل. إلا أن يدعى تقديم قاعده السلطنة لأقوائتها. فتأمل.

هذا، مضافا إلى ما سبق منا فيما لو كانت الزوجه أمه من أن قاعده السلطنة مخصصه بأدله الوجوب الكفائي.

فالعمده أن ما يأتي في ولاية الأرحام ينفع في المقام. و هو كما يقتضى تأخر المالك عن الزوج - على ما ذكرناه فيما سبق - يقتضى تقدمه عليهم، كما يتضح عند الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) المذكور في كلام جملة من الأصحاب أن الولي هو الأولى بالميراث، كما في المبسوط و الخلاف و إشاره السبق و الوسيله و السرائر و الشرائع و النافع و المعتبر و التذكرة و المنتهى و المختلف و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و محكى الجمل و العقود و المهذب و غيرها، و عن المفاتيح أنه الذي صرح به الأكثر.

و قد ينزل عليه ما ذكره غيرهم من أنه الأولى به، كما يناسبه جمع غير واحد بين الأمرين في موضعين، و تفسير بعضهم الأولى به بالأولى بميراثه، كما في الخلاف مدعيا عليه الإجماع، كالإجماع المدعى في المنتهى و محكى غيره على ولاية الأولى بالميراث.

و لعله لذا نفى في الحدائق الخلاف في أولويه الأولى بالميراث نصا و فتوى، و استظهر في جامع المقاصد الإجماع عليه.

و المتيقن منهم إرادته ولايه الولي بالميراث فى الجملة فى مقابل ولايه غيره، و لذا صرح جماعه منهم بترجيح بعضهم على بعض، كالذكور على الإناث و الأب على الأولاد عند الاجتماع. و لعله عليه يحمل ما فى المقنعه و الاقتصاد و المصباح و مختصره و الجامع من تقييده بالذكور، لا أن مرادهم نفى ولايتهن لو انحصر الوارث بهن.

و كيف كان، فقد يستدل عليه بأمر:

الأول: ما استفاض الاستدلال به فى كلام جماعه

أولهم- فيما عثرنا عليه- الشيخ فى الخلاف، و هو قوله تعالى: **وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ** «١»، قال شيخنا الأعظم قدس سره: «بناء على أن المراد الأولويه من كل جهه حتى الأمور المتعلقة بتجهيزه، لا خصوص إرثه. يشهد للتعميم المذكور حذف المتعلق، المعتضد باستدلال الفحول بها فى المقام، كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى».

و قد يستشكل فيه بوجهين:

أحدهما: أن ذلك ورد فى موضعين من الكتاب العزيز، قال تعالى فى سورة الأنفال: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوُوا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ. وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا. وَ إِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ... وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ... وَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ** «٢»، و قال سبحانه فى سورة الأحزاب: **النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَرْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيْهِ أَوْلِيَاءُكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا** «٣».

و مقتضى السياق فى الآيه الأولى إرادته الأولويه فى الحياه بالمناصره و المؤازره.

كما أن مقتضى سوق الثانیه فى سياق ولايه النبى صلى الله عليه و آله و سلم إرادته الأولويه فى التصرف فى الحياه أيضا، إلا أن العلم بعدم ثبوتها فى حق الأرحام إلا نادرا- كما فى حال الصبى

(١) الأنفال الآيه: ٧٥، الأحزاب الآيه: ٦.

(٢) الأنفال الآيه: ٧٢-٧٥.

(٣) الأحزاب الآيه: ٦.

ص: ١٠٤

- مانع من الحمل عليها، و ملزم بحملها على الأولويه فى الميراث، كما يناسبه- مضافا إلى الاستشهاد بها عليه فى كثير من النصوص- الاستثناء الظاهر فيما يدفع من دون استحقاق، و يشهد به موثق حنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت له: أى شىء للموالى؟»

فقال: ليس لهم من الميراث إلا ما قال الله تعالى ذكره: **إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيْهِ أَوْلِيَاءِ كُمْ مَعْرُوفًا** «١».

و لا مجال مع ذلك لجعل حذف المتعلق قرينه على عموم الأولويه، لىتم الاستدلال به فى المقام. كما لا يصلح استدلال الفحول لجبر ضعف الدلالة.

لكنه قد يدفع: بأن إرادته الأولويه فى خصوص النصره و المؤازره من الأولى و فى خصوص الميراث من الثانية لا يناسب وحده لسانهما و حذف المتعلق فيهما، كما لا يناسب جعل الثانية فى سياق ولايه النبى صلى الله عليه و آله و سلم. و لذا يقرب كون المراد بهما معا ما هو المرتكز خصوصا فى عرف العرب الذين نزلت الآيه خطابا لهم من تعيين الأرحام للولايه عن الإنسان فى كل ما يحتاج فيه للولى مما له، كالتركه و المنصب، أو عليه، كقضاء الدين و نحوه و المؤازره و النصره، و منه المقام.

و يناسبه الاستشهاد بهذه الجملة الشريفه فى جملة من النصوص لجريان الإمامه فى ولد الحسين عليه السلام من بعده دون ولد الحسن و غيرهم من الهاشميين و أنها فى الأعقاب لا- تعود فى أخ و لا- عم «٢»، و لا سيما مع عدم التعرض فى أكثرها لتعيين إحدى الآيتين، المناسب لوحده المراد بها. نعم لا بد من الفراغ عن الحاجه للولى و لو استحبابا، كما ذكرناه فى رد الاستدلال بها لوجوب الرجوع للولى فى واجبات التجهيز.

ثانيهما: أنه لا- يقتضى أولويه الرحم الأقرب من الأبعد، كما هو مبنى الترجيح بالميراث، بل أولويه ذوى الأرحام من غيرهم. و يؤكد ذلك الاستشهاد به لذلك فى النصوص، كصحيح محمد بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: اختلف أمير المؤمنين عليه السلام و عثمان بن عفان فى الرجل يموت و ليس له عصبه يرثونه و له ذو

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب ميراث ولاء المعتق حديث: ٤.

(٢) الكافى باب ثبات الإمامه فى الأعقاب و أنها لا تعود فى أخ و لا عم و لا غيرهما من القرابات. حديث: ١.

و باب ما نص الله عز و جل و رسوله على الأئمه عليهم السلام واحدا فواحدا حديث: ١، ٢، ٧. ص:

قرايه لا يرثون [و ليس لهم سهم مفروض «١»] فقال على عليه السّلام: ميراثه لهم، يقول الله تعالى: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ وَ كَانَ عَثْمَانُ يَقُولُ: يجعل في بيت مال المسلمين «٢»، و غيره «٣».

و يندفع: بأن ذلك و إن كان مقتضى الجمود على مدلوله اللفظي، إلا أن مناسبه الحكم و الموضوع كما تقتضى ترجيح الرحم على غيره تقتضى ترجيح أقرب الأرحام على بعيدهم، بنحو استفاد من الآية عرفاً تبعاً، بحيث يكون مدلولها ترجيح القريب على البعيد مطلقاً، كما يناسبه النصوص المشار إليها آنفاً المستدل فيها بالعموم المذكور لتعيين الإمامه في ولد الحسين عليه السّلام من بعده، و النصوص المستدل فيها به لحجب أقرب الأرحام لأبعدهم عن الميراث، كخبر الفضل بن يسار: «سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: و الله ما ورث رسول الله صلّى الله عليه و آله العباس و لا على عليه السّلام، و لا ورثته إلا فاطمه عليها السّلام، و ما كان أخذ على عليه السّلام السلاح و غيره إلا لأنه قضى دينه. ثم قال وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ «٤».

و من هنا لا يبعد نهوض العموم المذكور بتعيين من له الولاية على تجهيز الميت.

و يؤيده استدلال جماعه من أعظم الأصحاب رضى الله عنهم بها في المقام بنحو يظهر في وضوح دلالتها عليه عندهم، كوضوح دلالتها في الميراث، حيث يقرب كشف ذلك عما ذكرنا من كون ذلك هو المفهوم العرفي منها بلا حاجة إلى تكلف التأويل و التوجيه.

كما قد يناسبه استدلال عامه قريش على أولويتهم بالإمامه بأنهم شجره رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم و تعقيب أمير المؤمنين عليه السّلام على ذلك بأنهم احتجوا بالشجره و أضاعوا الثمره، و استدلال بنى العباس بذلك لأنفسهم، حيث لا يبعد اعتماد الكل على الكبرى المذكوره. بل استدلال بعض شيعه بنى العباس بالآيه نفسها. فلاحظ.

(١) هذه الزيادة مأخوذه من مرسله العياشى [الوسائل باب: ٨ من أبواب موجبات الإرث حديث: ٩] و بها يتم المعنى. (منه عفى عنه)

(٢) الوسائل باب: ٥ من أبواب ميراث الأعمام و الأخوال حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب ميراث الأعمام و الأخوال حديث: ٣ و باب: ٥ منها حديث: ٦ و باب: ١ من أبواب ميراث ولاء العتق حديث: ٣، ٥.

(٤) الوسائل باب: ٤ من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد حديث: ٤.

هذا، و يظهر من الفقيه الهمداني قدّس سرّه تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه بأن الولايه على تجهيز الميت من سنخ الحقوق، فتكون بمنزله الميراث. لكنه يشكل بأن الحقوق إنما تكون بمنزله الميراث إذا كانت ثابتة للميت حال حياته، لتكون من تركته بعد وفاته، دون ما إذا كانت حادثه بعد وفاته، كما في المقام.

و أشكل من ذلك ما ذكره من كون هذا هو الوجه في استدلال الأصحاب بالآيه الشريفه. لوضوح أن هذا الوجه لو تم محتاج إلى عناية و تنبيه بنحو لا يناسب مساق استدلالهم بها. فالعمده ما سبق.

نعم، ليس مقتضاه دوران الولايه مدار الإرث- كما قد يظهر من جمله من عباراتهم- فضلا عن أخذه في موضوعها، بل جعلها للأقرب دون الأبعد. و ذلك هو المعيار النوعي في الميراث، و إن كان قد يخرج عنه تخصيصا، كما في ميراث الزوجين، أو لتطبيق الشارع الأقربيه بعنايه تخفى على العرف، كما لعله في مثل تقديم ولد الولد على الجد، و ابن الأخ و الأخت على العم و الخال.

الثاني: ما أشار إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه

من أنه مقتضى ما ورد في قضاء الولي عن الميت ما فاته من صوم و صلاه من الجمع بين تكليف ولي الميت أو الأولي به بذلك، و تكليف الأولي بميراثه به، فمن الأول صحيح الصفار: «كتبت إلى الأخير عليه السلام:

رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشره أيام و له وليان هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعا خمسه أيام أحد الوليين و خمسه أيام الآخر؟ فوقع عليه السلام: يقضى عنه أكبر ولييه عشره أيام و لاء عشره أيام إن شاء الله» «١» و صحيح حماد عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن الرجل يموت و عليه دين من شهر رمضان من يقضى عنه؟

قال: أولى الناس به. قلت: و إن كان أولى الناس به امرأه؟ قال: لا إلا الرجال» «٢» و نحوهما غيرهما «٣».

و من الثاني صحيح حفص بن البختري عنه عليه السلام: «في الرجل يموت عليه صلاه أو صيام. قال: يقضى عنه أولى الناس بميراثه. قلت: فإن كان أولى الناس

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهاره؛ ج ٦، ص: ١٠٧

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٧، ١٣. و باب: ١٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ٦، ١٨.

ص: ١٠٧

به امرأه؟ قال: لا إلا الرجال» (١). فإن مقتضى الجمع بين الطائفتين أن أولى الناس بالإنسان هو أولى الناس بميراثه.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره - و أشار إليه في الجواهر - من أن تفسير الأولى بالأولى بالميراث في القضاء لا يقتضى تفسير الأولى به هنا، لعدم التلازم بين المقامين. مضافا إلى أن المشهور، بل كان يكون مسلما بينهم تخصيص القضاء بالولد الذكر الأكبر، فكيف يمكن حمل المقام عليه؟!.

فيندفع بأن الذى فسر بالأولى بالميراث ليس هو الأولى بالقضاء عن الميت، كى لا يلزم من تفسيره به تفسير الأولى بتجهيزه به، بل هو الأولى بالميت الذى هو موضوع كل من الأولويه بالقضاء و الأولويه بالتجهيز فى النصوص، فلا بد من العمل به فى تحديد الموضوع الواحد لكلا الحكمين، و إن كان دليله واردا فى الأول. كما أن اختصاص القضاء بالولد الأكبر لو تم ليس لاختصاص الولي أو الأولى به، لصراحه بعض النصوص المتقدمه فى إمكان تعدد الولي و كونه امرأه، بل لدليل خارجي لا دخل له بتفسير الأولى و الولي الذى هو محل الكلام.

الثالث: أنه مقتضى نصوص المقام المتضمنه إكمال الأمر للأولى.

قال شيخنا الأعظم قدس سره: «فإن المراد إن كان أولى الناس بإرثه ثبت المطلوب، و إن كان الأولى به من كل جهه - كما يدل عليه حذف المتعلق - فيستكشف من أولويه الوارث بالإرث كونه أولى بالميت فى جميع الأمور، إذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك، و إلا لكان ذلك الغير وارثا».

و يشكل: بأن أحكام الميت مختلفه من حيثيه الولي، فالأولى بالإرث جميع أهل الطبقة الأولى من الأرحام و أحد الزوجين، و الأولى بالحبوه خصوص الولد الذكر الأكبر، و الأولى بالقضاء عنه هو أو مطلق الولي الأكبر الرجل، و الأولى بإنفاذ الوصيه الوصى، و ليس هناك من هو أولى به فى جميع شئونه كى يمكن حمل الكلام عليه بقريته حذف المتعلق. و الحمل على خصوص الأولى بالميراث ليس بأولى من الحمل على الأولى بغيره. بل الظاهر منه إرادته الأولى بالميت نفسه، و يراد به عرفا عمّن يتولى شئونه و يقوم مقامه فى كل ما من شأنه أن يحتاج فيه إلى ولي، كما تقدم فى الاستدلال

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٥.

بالآيه الشريفه.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره: من أنه لا يراد بالأولى بالميت فى نصوص المقام الأولى به نفسه، بل الأولى بشأن من شئونه، فلم يتضح وجهه بعد أن كان يصح عرفاً أن ينسب الأولى للشخص نفسه بلحاظ المعنى الذى ذكرناه من غير حاجه للتقدير، و منه الآيه الشريفه و قوله تعالى: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ «١» و غيرهما.

و مثله ما ذكره بعد ذلك من احتمال أن يراد بالنصوص فعليه هذه الأفعال، و يكون المراد بالأولى بالميت من له ولايه ذلك شرعاً، قال: «يعنى: يغسل الميت مثلاً من له ولايه ذلك شرعاً، أو يأمر بالتغسيل من له ولايه هذه الأفعال. و حينئذ تكون النصوص مجمله، لإجمال من له ولايه هذه الأفعال.

نعم، قد يكون مقتضى الإطلاق المقامى تنزيهه على من له ولايه ذلك عرفاً». إذ فيه: أن النصوص المذكوره لما كانت وارده لبيان من له الفعل فلا فائده فى اسناده للولى الشرعى، بل لا بد من حملة على أمر آخر. كما لا مجال لرفع الإجمال - لو سلم - بالإطلاق المقامى، لأن مقتضى الإطلاق المذكور الرجوع للعرف فى تشخيص الموضوع الذى يطلعون على تشخيصه، و لا اطلاع للعرف على تشخيص الولى الشرعى، و إنما يتجه الرجوع لهم لو كان الموضوع هو الأولى بماله من مفهوم عرفى، لا بقيد كونه شرعياً.

و كيف كان، فلا مخرج عما ذكرنا من أن المراد الأولى بالميت بنفسه، و حيث لم يشخص فى النصوص يكون مقتضى إطلاقها المقامى الرجوع فى تشخيصه للنصوص.

و الظاهر أن المدار فيه عندهم على القرب و شدة العلاقه.

و لعله لذا قال فى المدارك فى مبحث الغسل رداً على الأصحاب «و لا يبعد أن يراد بالأولى بالميت هنا أشد الناس به علاقته، لأنه المتبادر. و المسأله محل توقف». و فى مبحث الصلاه بعد ردّ أخبار الرجوع للولى بضعف السند: «و مع ذلك فليس فيها تصريح بأن المراد بالأولويه فى الميراث ... و لو قيل: إن المراد بالأولى هنا أمس الناس بالميت رحماً و أشدهم به علاقته، من غير اعتبار بجانب الميراث، لم يكن بعيداً».

و عن المفاتيح: «الأظهر أن المراد بالأولى أشدهم به علاقته، لأنه المتبادر». بأن

لا يكون مرادهما تفسير الأولى بالأقرب علاقه، بل مفهومهما ما ذكرنا مع جعل المعيار فى تحديد مصداقهما أقربيه العلاقه، لأنها هى المعيار عند العرف الذين يرجع إليهم فى تشخيص الموضوع عند عدم البيان الشرعى.

و لو تم ذلك فلا مجال لما أورده فى الحدائق على صاحب المدارك من ابتناء ما ذكره على أن المراد بالأولى معنى التفضيل الذى لا يصدق إلا بلحاظ شدة العلاقه، مع أن الظاهر سوق الأولى بالميت للكنايه عن ملكيه التصرف و السلطنه عليه، لأن ذلك هو معنى الأولى لغه، و هو لا يقبل التفضيل، بل الإنسان إما أن يملك التصرف أو لا يملكه.

لاندفاعه حينئذ بأنه إنما يتجه لو كان مراد صاحب المدارك تفسير مفهوم الأولى لا تحديد مصداقه تبعاً لما عليه العرف.

و أما ما فى الجواهر من أن الأخبار صريحه فى إرادته التفضيل و أن الأصحاب لم ينكروا ذلك، على معنى أن الأحق بالإرث مقدم على غيره. فهو كما ترى، لأن صيغه التفضيل كثيراً ما تجرد عن إفادته، و منه المقام و نظائره، لوضوح أنه لا ولاية على الميت لغير الأولى به، و لا أرث لغير الأحق به. فالعمده ما ذكرنا.

نعم، قد يشكل ما فى المدارك و المفاتيح بأنه إن كان المراد بشده العلاقه شدة العلاقه الاجتماعيه المسببه عن العشره و التعاون و التآلف و التوادد و نحوها فالظاهر عدم كونها معياراً عند العرف فى الولايه و الأولويه.

و إن كان المراد بها شدة العلاقه النسيبه و الرحميه لقربها و قوتها لم يبعد عما عليه الأصحاب، لما هو المعلوم من أن الأمس رحماً هو الوارث غالباً و إن أمكن اختصاص الإرث ببعضهم و مشاركه غيرهم لهم كالزوجه أو منع الأقرب منهم ببعض الموانع مما لا يظن بصاحبي المدارك و المفاتيح البناء على الولايه معها. و يأتى الكلام فى حكم ذلك إن شاء الله تعالى.

و بالجملة: لا- يبعد بناء العرف على أن الأقرب رحماً هو الأولى بالميت غالباً، فينصرف إليه الكلام بمقتضى الإطلاق المقامى. لكن لا- مجال للرجوع للإطلاق المقامى بعد ما عرفت من نهوض الوجهين الأولين بتعيين الولي و الأولى إلا فى المورد الذى يقصران عنه. فلا بد من تحديد مفادهما.

ولا يخفى أن مقتضى الجمود على الآيه الشريفه أن الولي هو الأقرب رحما للميت و إن لم يكن وارثا لمانع من رق أو قتل أو كفر، أو لكون الميت عبدا ميراثه لمولاه، أو حجب بمن ليس أقرب عرفا، كحجب ابن الابن للجد و الأخ، كما لا ولاية لغيره و إن ورث معه، كالزوجه. كما أن مقتضى نصوص القضاء عن الميت أن الولي هو الوارث و إن لم يكن هو الأقرب رحما.

لكن لا مجال للبناء على ولاية الرحم إذا كان رقا، لعموم عدم سلطنه العبد، نظير ما تقدم في الفرع الخامس من فروع ولاية الزوج. و كذا إذا كان الميت رقا، لانصراف الآيه عنه، تبعا لاختصاص القضية التي تضمنتها بغيره، بل الأولى به عرفا في حياته و بعد وفاته هو مالكة. و لا سيما مع أن أظهر آثار أولويه أولى الأرحام هو الميراث، و عدم أولويه الرحم فيه مع رقيه الميت من الوضوح بحدّ قد تصلح للقرينيه المانعه من انعقاد ظهور الآيه في العموم له.

و كذا ما تضمن مانعيه القتل و الكفر من الميراث. بل المناسبات الارتكازيه تقتضى استفاده مانعتهما من ولاية التجهيز مما دل على مانعتهما من الميراث، لارتكاز أن مبنى مانعيه القتل من الميراث الحرمان و العقوبه، و مبنى مانعيه الكفر منه انقطاع العصمه، و هما بالمانعيه من الولاية على التجهيز أنسب.

ولا أقل من صلوح ما ذكرنا لترجيح عموم أولويه الأولى بالميراث المستفاد من نصوص قضاء الولي على عموم أولويه أولى الأرحام المستفاد من الآيه الشريفه، فيحكم الأول في هذه الموارد و يحمل الثاني على بيان مقتضى الأوليه و إن لم تكن فعلية في الموارد المذكوره.

بل لا يبعد بسبب ذلك تحكيمه في حجب الرحم بمن ليس أقرب منه عرفا، لكشف ذلك عن أقوائته من عموم الآيه، و لا سيما مع قرب ابتناء حجه على أقربيه الحاجب بنظر الشارع، لأقوائيه علاقته، و إن خفى ذلك على العرف، فيخرج عن عموم الآيه موضوعا. فلم يبق إلا الزوجه إذا لم تكن أقرب، حيث يكون مقتضى عموم الآيه الشريفه عدم ولايتها، و مقتضى العموم الآخر ولايتها مع بقيه الورثه، و لا يبعد تقديمه لما سبق من أقوائته بسبب كثره التخصيص في الآيه. و لا سيما مع

اعتضاده أو تأييده بظهور تسالم الأصحاب على أولويه الأولى بالميراث. فتأمل.

هذا، كله مع وجود الأرحام، و أما مع عدمهم و انتقال الميراث لغيرهم فينفرد في المقام عموم أولويه الأولى بالميراث، معتضدا بالإطلاق المقامى، الذى تقدم تقريبه في الوجه الثالث للاستدلال، حيث لا- إشكال فى اقتضائه أولويه المالك، ثم العتق، ثم ضامن الجريره، لبناء العرف على ذلك. بل لا يبعد اقتضاؤه أولويه الإمام عند انحصار الوارث به.

وقد ظهر من جميع ما تقدم أن ولاية المالك مع وجود الأرحام و عدمهم مستفاده من عموم أولويه الأولى بالميراث و من الإطلاقات المقاميه، و لا تتوقف على قاعده السلطنه التى لا يخلو الاستدلال بها عن إشكال، على ما تقدم عند الاستدلال عليها قبل الكلام فى ولاية الأرحام. فراجع.

كما ظهر أنه لو سقطت الطبقة الأولى عن الولاية لأحد الموانع المتقدمه تعينت الطبقة التى بعدها للولاية، لأنها هى الوارثه فتدخل فى عموم ما تضمن أن الأولى بالميت هو الأولى بميراثه. بل لا يبعد دخولها فى عموم أولويه أولى الأرحام، لأنه و إن اقتضى أولويه الأقرب دون الأبعد، إلا أن اقتضاء ذلك لما لم يكن لاختصاص الملاك به، بل لترجيحه على غيره بسبب أقوائه العلاقه فمع فرض سقوطه عن الولاية يستفاد عرفا ثبوتها للأقرب من بعده، لتحقق المقتضى فيه و هو الرحميه من دون مزاحم يقتضى ترجيح غيره عليه.

و لا يبعد بناء العرف على ذلك أيضا، فيكون مقتضى الإطلاق المقامى لأدله المقام. هذا ما تقتضيه الأدله العامه المتقدمه. و ربما يظهر من النصوص و كلمات الأصحاب خلافه فى بعض الموارد، و يأتى الكلام فيه عند الكلام فى فروع ترتيب الطبقات إن شاء الله تعالى. و منه سبحانه نستمد العون و التوفيق.

بقي شىء:

و هو أنه قال فى الجواهر: «و قد يظهر من بعض متأخرى علماء البحرين هنا أن المراد بالولى المحرم من الوارث، لا مطلقه، و مع تعدده فالترجيح لأشدهم علاقه به، بحيث يكون هو المرجع له فى حياته و المعزى عليه بعد وفاته.

و كأنه لظهور أخبار الباب فى كون الولى ممن له مباشره التغسيل فعلا و لو عند عدم

المماثل، كقوله عليه السّلام: يغسله أولى الناس به «١»، و في موثقه الساباطى: الصبيّه يغسلها أولى الناس بها من الرجال «٢»، و في الحسن: تغسله أولاهن به «٣». فلا يتم حينئذ إرادته مطلق الوارث.

و قد يستأنس له أيضا بإطلاق الولي على خصوص المحرم في بعض أخبار حج المرأة من دون وليها. كما أنه علل ما ذكره من الترجيح المتقدم مع فرض التعدد بما ورد من أخبار تولى الباقر عليه السّلام أمر ابن ابنه «٤»، و الصادق عليه السّلام أمر اسماعيل «٥»، دون الصادق عليه السّلام في الأول، و أولاد اسماعيل في الثاني. و ما ذاك إلا لأنهما المرجع في ذلك، و دخول الجميع تحت عيولتهما هناك».

و الكل كما ترى! لأن النصوص الثلاثة الأول لم تتضمن اعتبار المحرمية في الولي، و مجرد أمر الولي بالتغسيل لا يدل على شرطية قدرته على المباشرة في ولايته، لإمكان تقييد الأمر بصورة مشروعيه مباشرته.

و أصالة العموم إنما تنهض في إثباته بالإضافة إلى الحكم الذي يرد الكلام لبيانه، لا لما يستفاد تبعاً منه خصوصاً إذا كان على خلاف أصالة العموم، كما في المقام، لأن اعتبار المحرمية في الولي خلاف عموم الأدلة المتقدمة، و ليس تخصيصها بأولى من تقييد هذه الأدلة بل تخصيص هذه أولى بلحاظ ما ذكرنا من عدم سوق هذه الأدلة لبيان شروط الولي.

على أن الثاني قد يحمل على الصبيّه التي لا تبلغ السن الذي يعتبر معه المماثل في المغسل. كما قد يحمل هو و الثالث على الضروره التي قد يدعى عدم اعتبار المماثل معها تبعاً لبعض النصوص، على ما يذكر في محله.

و أما ما ورد في الحج فلعل المراد به صحيح صفوان: «قلت لأبي عبد الله عليه السّلام:

قد عرفتني بعملى، تأتيني المرأة أعرفها بإسلامها و حبها إياكم و ولايتها لكم ليس لها

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٤) الوسائل باب: ٨٥ من أبواب الدفن حديث: ٦.

(٥) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب التكفين حديث: ٢، ١.

محرم. قال: إذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها، فإن المؤمن محرم المؤمنة. ثم تلا هذه الآية:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ «١»، و من الظاهر أن المراد بكون المؤمن محرم المؤمنة التوسع و المجاز لبيان جواز حملها و رعايته إياها كما يرهاها محرمة، و هو المراد بالولي في الآية، لا أنه محرم حقيقي، و لا الولي الذي يملك التصرف الذي هو المراد في المقام.

و بالجمله: لا- تنهض الأدلة المتقدمة بإثبات اعتبار إمكان المباشرة في الولي، بل لا يمكن البناء على ذلك، لأن لازمه ترجيح النساء في بعض الفروض على الرجال في الولايه، و لا يظن منهم البناء على ذلك.

و أما ما أشير إليه من تولى الباقر عليه السلام أمر ابن الصادق عليه السلام و تولى الصادق عليه السلام أمر اسماعيل فهو قضيه خارجيه لا- إطلاق لها ينفع في المقام، لإمكان ابتنائهما على معلوميه رضا باقى الأولياء بتصريف كبير العائله، أو على إعمال ولايتهما العامه في عائلتهما.

فلا مخرج عما ذكرناه آنفا من أن شدة علاقه غير النسبيه ليست معيارا عند العرف.

على أن عدم الإشاره في كلام جمهور الأصحاب لمثل هذه التفاصيل كاف في عدم البناء عليها بعد ظهور كثره الابتلاء بالمسأله المانع عادة من خفاء حكمها عليهم. فلاحظ.

تذنيبان:

الأول: قال في كشف اللثام: و عن أبي علي يعني ابن الجنيد أن الأولى بالصلاه على الميت إمام المسلمين، ثم خلفاؤه، ثم إمام القبيله.

و في الكافي: أولى الناس بإمامه الصلاه إمام المله، فإن تعذر حضوره و إذنه فولى الميت أو من يؤهل للإمامه. و يجوز أن لا يخالفا المشهور. لكن يسمع الآن تقديم أبي علي الجد على الابن. و هو ظاهر في أنه لا يرى أولويه الأولى بالميراث مطلقا. و في الجواهر: أنه حكى عن ابن الجنيد تقديم الجد على الأب أيضا. و كأن حمل كلامهما على ما لا يخالف المشهور بتنزيله على الأولويه في المباشرة، لا في الولايه التي هي محل الكلام. لكنه لا يناسب ما حكاه عن الكافي من تفريع أولويه الولي على تعذر حضور الإمام و إذنه معا.

(١) الوسائل باب: ٥٨ من أبواب وجوب الحج و شرائطه حديث: ١.

و كيف كان، فقد يستدل على تقدم إمام الأصل الحق رتبة في الولاية بأنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و يتفرع عليه تقدم ولاية ولاته و نوابه الخاصين، بل العامين - لو قيل بسعه نيابتهم لذلك - لأن الوكيل يقوم مقام الأصيل.

لكن عموم ولايته و إن كان مسلما، كما أنه مقدم على جميع أدله السلطنة و الولاية من دون خصوصيه للولاية على الميت، إلا أن ولايته المذكوره ليست بنحو تقتضى وجوب الرجوع إليه و لزوم استئذانه، بل عدم جواز مخالفته، كما هو المعلوم من السيره و غيرها مما تضمن استقلال الكامل في التصرف في نفسه و ماله و ما وليّ عليه. فهو مساوق لما دل على وجوب طاعته، و لقوله تعالى: ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (١)، و ذلك خارج عن محل الكلام.

كما أن الظاهر أن نصبه لولائه و نوابه الخاصين فضلا عن العامين - لو ثبت نيابتهم عنه - ليس بنحو يقتضى قيامهم مقامه في المولويه المذكوره، كيف و لم يكن مبناه على التصدي لها في تصرفاته إلا نادرا كما يناسبه موثق السكوني المتقدم عند الكلام في لزوم الرجوع للولى في أحكام الميت.

و أما تقديم الجد على الأب فقد يستدل له بما تضمن تولى الإمام الباقر عليه السلام أمر ابن الصادق عليه السلام الذى تقدمت الإشارة إليه في ذيل الكلام في ولاية الأرحام عند التعرض لما حكاه في الجواهر عن بعض علماء البحرين. و يظهر ضعفه مما تقدم.

كما قد يستدل له بما تضمن من النصوص أن الجد أولى من الأب في تزويج البكر مستدلا في بعضها بقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «أنت و مالك لأبيك»، و معللا في آخر بأنها و أباهما للجد (٢). و مقتضاهما تقدمه على الولد أيضا، خصوصا بناء على ما يأتى الكلام فيه من تقدم الأب عليه.

و يشكل: بأنه لا مجال للتعدى عن مورد النصوص للمقام. و أما النبوى

(١) الأحزاب الآية: ٣٦.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد حديث: ٨، ٥. و بقية النصوص المذكوره في الباب المذكور.

و التعليل فهما- مع قرب انصرافهما للشئون المتعلقة بالحياه، دون ما بعد الموت، الذى هو محل الكلام- مستلزما لولايه الأب و الجد على البالغ الرشيد، بل ملكهما لماله، و حيث يتعذر البناء على ذلك يتعين الخروج عن ظاهرهما و حملهما على الحكم الأدبى، كما يناسبه ما فى صحيح الحسين بن أبى العلاء: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما يحل للرجل من مال ولده؟ قال: قوته [قوت] بغير سرف إذا اضطر إليه. قال: فقلت له: فقول رسول الله صَلَّى الله عليه و آله للرجل الذى أتاه فقدم أباه، فقال له: أنت و مالك لأبيك.

فقال: إنما جاء بأبيه إلى النبى صَلَّى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله هذا أبى و قد ظلمنى ميراثى عن أمى فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه و على نفسه، و قال: أنت و مالك لأبيك، و لم يكن عند الرجل شىء. أو كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يحبس الأب للابن؟!» (١).

و لا بد أن يكون الاستشهاد بالنبوى و التعليل بما تقدم لإسكات الخصم أو الإقناع بالحكم ببيان الحكمه دون العله التى يدور الحكم مدارها وجودا و عدما، أو نحو ذلك، و إن كان مخالفا لظاهره.

و بالجملة: لا مجال للاستدلال بعمومهما فى المقام، فضلا عن الخروج بهما عما تقدم مما يقتضى تأخر الجد عن الأب و الولد فى الولايه، لأنهما أقرب منه رحما للميت و أولى بميراثه. و أما أولويه إمام القبيله- لو أريد بها أولويته فى الولايه لا- فى المباشرة- فهى خاليه عن الدليل و مخالفه لما تقدم.

الثانى: فهل المدار على استئذان جميع أهل الطبقة حتى لو كان المتولى بعضهم، أو يكتفى بإذن أحدهم مطلقا، أو أنه ما لم يمنع غيره

قال فى الجواهر: ثم إنه حيث ظهر أن المتجه ما ذكره الأصحاب ...

فهل المدار على استئذان جميع أهل الطبقة حتى لو كان المتولى بعضهم، أو يكتفى بإذن أحدهم مطلقا، أو أنه ما لم يمنع غيره. وجوه أحوطها الأول إن لم يكن أقواها. و إن كان يمكن أن يؤيد ما بعده بصدق اسم الولى على كل واحد منهم، فيكتفى بإذنه، لاندراجه تحت الأدله حينئذ، سيما الثالث، أى مع عدم منع غيره. فتأمل.

و لعله إنما أمر بالتأمل لأن نصوص المقام لا تتضمن تعيين الولى إلا بلحاظ الإطلاقات المقاميه أو بضميمه الأدله الشارحه للولى بالأولى بالميت و الأولى بميراثه، و من الظاهر أن مقتضى ذلك عدم صدق الولى على كل واحد من أهل الطبقة بانفراده،

و الأولاد (١)، ثم الثانيه (٢)، و هم الأجداد (٣) و الإخوه (٤)، ثم الثالثه (٥)،

بل على المجموع بما هو مجموع، لبناء العرف على ذلك، فيكون مقتضى الإطلاقات المقاميه، و لعدم صدق الأولى بالميت و بميراثه عليهم إلا كذلك. و أظهر من ذلك ما تضمن من نصوص المقام عنوان الأولى بالميت.

و منه يظهر تعيين الوجه الأول. و أما الثالث فهو و إن كان أحوط من الثاني إلا أنه أضعف منه، لأنه إن فرض صدق الولي على أحدهم تعيين الاكتفاء بإذنه و إن منع غيره، لأن النصوص لم تتضمن المنع عن مخالفه الولي، بل لزوم وقوع الواجبات بإذنه، و المفروض صدقه بإذن أحدهم.

نعم، لا إشكال في الاكتفاء بإذن المتولى لأمر الميت منهم أو من غيرهم إذا علم أن توليه بإذنه، لقيامه حينئذ مقامهم. بل و كذا لو احتمل ذلك، حملا- له على الصحة، كسائر من يتصرف فيما تحت يده لو احتمل ثبوت السلطنه له عليه و لو لإذن صاحب السلطنه له.

(١) و إن نزلوا، لقيام أولاد الأولاد مقام آبائهم في الميراث، فيشملهم ما دل على أولويه الأولى بالميراث. و به يخرج عن عموم أولويه الأقرب رحما و عن الإطلاقات المقاميه المقتضيه لأولويه الأب في المقام و كونهم في مرتبه الجدّ و الاخوه.

نعم، لا بد في ولايتهم من فقد من يترقبون به له، لاختصاص ميراثهم منه بذلك. معتضدا بحديث الكناسي الآتي. كما أنه بناء على ما يأتي الكلام فيه في المسأله اللاحقه من ترجيح الأب على الأولاد يلزم تقدمه عليهم، فيكونون بينه و بين الطبقة الثانيه في الميراث.

(٢) كما هو مقتضى عموم أولويه الأولى بميراثه. و يقتضيه في الجملة أيضا عموم ما تضمن أولويه الأقرب رحما للميت المطابق للإطلاقات المقاميه. و إن كانت بعض التفاصيل لا تناسبهما، كما يأتي.

(٣) و إن علوا على نحو ما تقدم في أولاد الأولاد.

(٤) و يقوم أولادهم مقامهم، على نحو ما تقدم في أولاد الأولاد.

(٥) لما تقدم في الطبقة الثانيه.

و هم الأعمام و الأخوال (١)، ثم المولى المعتكق (٢) و ضامن الجريره (٣)، ثم الحاكم الشرعى (٤).

(مسأله: ٣) البالغون فى كل طبقه مقدمون على غيرهم (٥). و الذكور

(١) و يقوم أولادهم مقامهم على نحو قيامهم مقامهم فى الميراث.

(٢) يعنى: الذى له الولاء. لما تقدم من عموم أولويه الأولى بالميراث و الإطلاقات المقاميه.

(٣) لما تقدم فى الولى المعتكق.

(٤) حيث سبق أن مقتضى عموم أولويه الوارث هو ولايه الامام، فحيث يتعذر الرجوع إليه لغيبه امام العصر عليه السلام إن تم عموم نيابه الحاكم الشرعى عن الامام يتعين استئذانه، و إن لم يتم - كما تقدم فى المسأله الرابعه و العشرين من مباحث الاجتهاد و التقليد - جرى فى المقام ما يأتى فى المسأله الرابعه من هذه المباحث.

مسأله: ٣ فروع تعيين الأولياء

(٥) لما هو المعلوم المتسالم عليه بينهم ظاهرا من عدم ولايته بنفسه لأن المستفاد من النصوص الوارده فى الموارد المتفرقه عموم عدم أهليته للاستقلال بالتصرف إلغاء لخصوصيه مواردها عرفا. بل ثبوت عدم سلطنته على التصرف فى نفسه بمثل النكاح و الطلاق و فى ماله قد يقتضى عدم ولايته على غيره بالأولويه العرفيه. و منه يظهر أن تقديم البالغ فى المقام ليس لترجيحه مع تماميه مقتضى الولايه فى الصبى، بل لقصور الصبى عن مقام الولايه. و لذا لا يتولى أمر الميت لو انحصر الميراث به.

هذا، و قد احتمل فى جامع المقاصد و الروض و كشف اللثام قيام وليه مقامه، و إن لم يظهر منهم التعويل على الاحتمال المذكور. و يشكل باختصاص ولايه الولى بالحقوق المتعلقه بالمولى عليه، سواء كانت له أم عليه، و لم يتضح كون الولايه على الميت فى المقام حقا للولى على المكلفين، و لا حقا عليه للميت. بل غايه ما يستفاد من الأدله أخذ نظره قيادا فى واجبات التجهيز، و المفروض قصورها عن الصبى، فراجع ما تقدم فى الأمر السابع من ملحقات مسأله لزوم استئذان الولى. و تأمل.

مضافا إلى أن الولايه لو كانت من الحقوق فحيث كان مرجعها إلى اعتبار نظر

الولى كان موضوع الحق نفس نظره، و هو مما يتعذر قيام الولى به، لأن الولى إنما يقوم بنظر نفسه، لا بنظر المولى عليه.

و بعبارة أخرى: دليل ولاية الولى على القاصر إنما يقتضى قيامه مقامه فى السلطنة على الحق الذى له و عليه، فبيع ماله و يستوفى دينه و يؤدى الحق عنه و نحو ذلك مما لا يلزم منه تبدل موضوع الحق و لا تقتضى قيامه مقامه فى نفس الحق الذى له و عليه بنحو يقتضى تبدل الموضوع، فلو استحق السكنى فى دار أو استحق عليه القصاص بضرب لم يقم الولى مقامه فى السكنى و الضرب.

و فى المقام لو كانت الولاية من الحقوق فحيث كان موضوع الحق نظر الولى فمع قصوره لا مجال للبناء على قيام نظر وليه مقام نظره، لاستلزامه تبدل موضوع الحق، لا تبدل موضوع السلطنة مع انحفاظ موضوع الحق.

و هذا يجرى فى سائر موارد قصور من له الولاية بالأصل، فلا مجال لقيام وليه مقامه فى الولاية، بنحو تكون ولايته على ما يولى عليه بالأصل مقتضى ولايته عليه كما يكون مقتضاها ولايته على ملكه.

نعم، يمكن أن يكون وليا على ما يولى عليه بدله فى عرض ولايته عليه نفسه، لو اجدته لموضوع الولاية على ذلك الشىء، كما لو جن الأب و قيل بولاية الحاكم الشرعى على من لا ولى له، فإن ذلك كما يقتضى ولايته عليه يقتضى ولايته على أولاده، من دون أن تكون ولايته عليهم مقتضى ولايته عليه. و لا مجال لذلك فى المقام، لفرض أن موضوع الولاية على الميت - كالرحميه أو الميراث - مختص بالقاصر، و غير حاصل فى وليه. بل يتعين حينئذ اختصاص من فى طبقته من الورثة بالولاية.

أما لو انحصر الإرث به فلا يبعد البناء على ولاية الأقرب من بعده و إن لم يكن وارثا، لأن عموم أولويه الأولى بالميراث و إن كان قاصرا عن المورد، إلا أن عموم أولويه الأقرب رحما يقتضى أولويه الشخص المذكور، بناء على ما تقدم فى آخر الكلام فى مقتضى الأدلة العامة من أن العموم المذكور و إن اقتضى أولويه الأقرب - و هو القاصر فى المقام دون الشخص المذكور، و المفروض عدم البناء على مقتضاه - إلا أن اقتضاه ذلك ليس لاختصاص الملاك بالأقرب، بل لترجيحه على غيره، بسبب

أقوائيه العلقه، فمع فرض سقوطه عن الولايه يستفاد منه عرفا ثبوتها للأقرب من بعده، لعدم المزاحم. بل سبق قرب بناء العرف على ذلك فى تعيين الأولى بالميت، فىكون مقتضى الإطلاق المقامى لأدله المقام. و بلحاظه يتجه الانتقال للأبعد من طبقات الورثه وإن لم يكن رحما، كالمولى المعتق و ضامن الجريره و الإمام كما قواه فى العروه الوثقى، و إن تردد فى جامع المقاصد و الروض و محكى الذكرى.

و بما ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه فى تقريب عدم ولايه الطبقة المتأخره من أنه لا ريب فى أن القاصر أولى و أمس رحما بالميت ممن بعده، فإذا لم يشمله دليل الولايه لا يشمل من بعده بعد عدم واجديته لموضوع الولايه، لعدم كونه وارثا.

وجه الاندفاع: أن دليل ولايه الوارث لما كان قاصرا عن المقام لم يمنع من ولايه الطبقة المتأخره إذا كانت مستفاده من الآيه بالتقريب المتقدم، و لعل السيره الارتكازيه على ما ذكرنا. ثم إن الظاهر أن الكلام المتقدم كما يجرى فى الصبى يجرى فى غيره من القاصرين، كالمجنون و المغمى عليه و غيرهما ممن ليس بأهل للولايه.

(١) الظاهر عدم الإشكال بينهم فى أهليه المرأه للولايه، و ثبوتها لها فى الجملة، و لذا تكون الولايه لها عند عدم الذكر فى طبقتها جزما، كما فى جامع المقاصد. و يقتضيه- مضافا إلى العمومات المتقدمه- صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «قلت: المرأه تؤم النساء؟ قال: لا، إلا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها ...» (١).

و إنما الكلام فى ترجح الذكر عليها مع اتحاد الطبقة، حيث صرح بذلك جماعه من الأصحاب إما فى جميع الأحكام- كما فى القواعد و الروض و الروضه- أو فى بعضها، كالغسل- كما فى الدروس و محكى التحرير- أو الصلاه- كما فى المنتهى و الإرشاد، نافيا الخلاف فيه فى الأول- أو فيهما- كما فى الشرائع- بنحو لا يبعد أن يكون مراد الجميع العموم. و قد اعترف غير واحد بعدم الدليل عليه بنحو يقتضى الخروج عن مقتضى الأدله المتقدمه، و إطلاق جماعه من الأصحاب أن الأولى بالميت هو الأولى بميراثه.

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

قال فى الجواهر: «نعم قد يشهد له الاعتبار، لكون الرجال غالباً أعقل و أقوى على الأمور و أبصر بها. إلا أنه لا يصلح لأن يكون مستنداً شرعياً». و قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «و تقديم الابن على الأم فى خبر الكناسى «١» - على ما قيل - لم أجده فيما يحضرنى من نسخ الوسائل و الحدائق و الجواهر و مرآة العقول و غيرها».

كما لا مجال للاستدلال عليه بالسيرة، لأنه و إن كان الغالب تولى الرجال أمر الميت، إلا أنه قد لا يكون للبناء على اختصاص الولايه بهم. بل لا يكال الأمور إليهم من الباقين، لتعلق الغرض لهم بالخصوصيات دون غيرهم، أو لأنهم أبصر، أو لغير ذلك، نظير الإيكال فى كثير من الموارد لبعض الرجال، كالأكبر و الأوجه و نحوهما.

بل قد يوكل الأمر لبعض أفراد الطبقة المتأخره لذلك.

و من ثم يشكل البناء على الترجيح المذكور. و لا سيما مع قرب كون ذكر جماعه له لبيان الأولويه فى المباشرة، نظير تقديم الأقرأ و الأفقه فى الإمامه، كما قد يظهر من المبسوط و السرائر، أو الأولويه عند التشاح و الاختلاف، كما احتمله فى الجواهر. و مع اضطراب كلام الأصحاب فى ذلك و عدم وضوح الدليل عليه لا مجال للخروج عن مقتضى العمومات المتقدمه.

هذا، و قد خص فى جامع المقاصد الترجيح المذكور بما إذا كان الميت رجلاً، و ظاهره حمل كلام بعض من أطلق - كالعلامه فى القواعد - عليه. كما قد ينسب له أن الأولى النساء.

فإن كان مراده الاختصاص المذكور فى خصوص التمسيل، أشكل بأن الولايه لا تبنى على المباشرة، بل على اعتبار إذن الولي و إن تعذرت مباشرته - كما ذكره فى الروض - و لذا نسب لغير واحد من متأخرى الأصحاب التصريح بالإطلاق. و لو كان مراده عموم الاختصاص المذكور لجميع أحكام الميت - كما هو مورد كلام القواعد - فهو أشكل.

لكن فى المدارك: «و قد يقال: إن الروايه المتقدمه التى هى الأصل فى هذا الحكم [يعنى: الولايه] إنما تتناول من يمكن وقوع الغسل منه، و متى انتفت دلالتها على العموم و جب الرجوع فى غير ما تضمنته إلى الأصل و العمومات». و مراده بالروايه

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب موجبات الإرث حديث: ٢.

موثق غياث: «يغسل الميت أولى الناس به» (١). و يندفع بما تقدم فى الاستدلال على لزوم الرجوع للولى من أن الموثق ليس من أدله الولايه، فلا يهتم اختصاصه بمن له المباشره.

و بالجمله: لو تم دليل ترجيح الذكور لزم البناء على مقتضاه عموماً أو خصوصاً، و تعذر المباشره لا ينافى العموم.

(١) كما صرح به فى الصلاه على الميت فى المبسوط و الخلاف و الوسيله و السرائر و الشرائع و المنتهى و التذكرة و القواعد و غيرها. و فى جامع المقاصد و محكى شرحى الجعفرىه أنه المشهور، بل فى الخلاف و ظاهر التذكرة الإجماع عليه، و فى المدارك: «هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفاً».

و قد استدل عليه: تاره: بانصراف إطلاق أنه يصلى على الجنازه أولى الناس بها إليه. و أخرى: بأنه أشفق و أرق، فيكون أقرب إلى إجابته الدعاء. و ثالثه: بولايته على الولد. و رابعه: بما تضمن تولى الصادق عليه السلام أمر اسماعيل دون أولاده (٢).

و الكل كما ترى. لاندفاع الأول: بمنع الانصراف المذكور. و الثانى: بأنه لا ينعض بإثبات حكم شرعى. و الثالث: باختصاص ولايته على الولد بحال صباه، و المفروض خروجه عنه، و إلا دخل فيما تقدم من ترجيح البالغين على غيرهم.

و الرابع: بأنه وارد فى قضيه خاصه لا إطلاق لها، و قد تبتنى على عدم وجود ولد لإسماعيل صالح للولايه، أو على تفويضهم الأمر له عليه السلام أو على أعمال ولايته العامه فى أهل بيته. و قد تقدم نظيره.

و من هنا قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «فإطلاق أولاهم بميراثه و آيه أولوا الأرحام محكم»، و جعل فى الجواهر الإجماع المذكور هو المستند.

لكن لم يتضح الإجماع المذكور بعد عدم التعرض لذلك من قبل الشيخ، و عدم خلوّ كلامهم عن الاضطراب. قال فى المبسوط: «فإن حضر جماعه الأولياء كان الأب أولى، ثم الولد، ثم ولد الولد، ثم الجد من قبل الأب و الأم... و جملته أن من كان

(١) الوسائل باب: ٢٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب التكفين حديث: ١، ٢.

أولى بميراثه كان أولى بالصلاه عليه»، و قريب منه فى السرائر، و مقتضى فرض حضور جماعه من الأولياء فى صدره الفراغ عن ولايه الجميع و أن الترجيح فى المباشره، لا فى الولايه، كما أن جعل معيار الأولويه أولويه الميراث فى ذيله لا يناسب الترجيح المذكور فى الولايه، و نحوه فى الثانى ما فى الخلاف، حيث قال: «أحق القرابه الأب، ثم الولد.

و جملته من كان أولى بميراثه كان أولى بالصلاه عليه ... دليلنا: إجماع الفرقة، و قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ ...». و ربما يظهر نحو ذلك من غير واحد من كلماتهم.

و من هنا لا يبعد أن يكون الاستدلال بالآيه لتعيين طبقات الولايه القابله لتعدد الأولياء، و الترجيح بلحاظ المباشره لإمامه الصلاه التى لا تقبل التعدد، كما يناسبه التعليل المتقدم بأنه أشفق و أقرب إلى إجابته الدعاء، و اقتصارهم فى بيان الترجيح المذكور على الصلاه دون غيرها من واجبات التجهيز، عدا الروضه فقد ذكره فى جميع الأحكام و لا مجال مع ذلك للخروج عن الأدله العامه المقتضيه للاشتراك فى الولايه.

نعم، لا يبعد نهوض بعض الوجوه المتقدمه و نحوها بالترجيح فى المباشره، بمعنى أولويه جرى الأولياء عليه. و مع تشاحهم حيث لا يمكن العمل بقول الكل فقد يلزم الترجيح المذكور، لاحتمال ثبوته شرعا المستلزم لليقين ببراءه الذمه بموافقته محتمل الرجحان، حيث يدور الأمر بين سقوط نظرهما معا بسبب تعذر الجمع و سقوط نظر خصوص المرجوح. فتأمل.

هذا، و قد ذكر فى العروه الوثقى أن الأم أولى من الأولاد الذكور. و كأنه لبعض ما تقدم، مثل كونها أشفق و أرق، فتكون أقرب إلى إجابته الدعاء. و يظهر ضعفه مما تقدم. بل لعله مخالف لمقتضى السيره. كما هو مخالف لما ذكره من تقديم الذكور على الإناث. و كأنه لذا لم يعرف موافق له، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه.

نعم، لو تم تقديم الأب على الأولاد، فقد يتجه تقديمها على البنات و الزوجه، و إن لم يخل عن إشكال.

(١) فقد قدمه الشيخ فى مساق كلامه المتقدم فى تقديم الأب على الولد، و كذا الحلّى، مع تصريحهما بعمومه للجد من الأم، و وافقهما فى التذكرة و المنتهى و جامع

المقاصد و الروض مع تخصيصهم له بالجد للأب، بل قد يظهر من جامع المقاصد عدم الولايه للجد للأم مطلقا لعدم عدّه له في مراتب الأولياء حتى مع الأخ للأم، و كلهم ذكر ذلك في الصلاه.

و كيف كان، فقد حاول توجيهه في التذكرة بأن الأب أشفق، و في المنتهى بأن الجد أقرب إلى إجابته الدعاء، و في جامع المقاصد و الروض باختصاص الجد بالتولد، و في الجواهر بأنه له الولايه على الميت و أبيه في بعض أحوالهما.

و الجميع كما ترى لا- ينهض بالخروج عن عموم أولويه الأولى بالميراث و الأقرب رحما. و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من أن الإنصاف أنه لا يبعد كون الجد أقرب عرفا الى الميت، فيشملة عموم و أولوا الأرحام. فهو في غايه المنع، إذا المعيار في القرب النسبي قله الوسائط، و هو غير حاصل في المقام.

و غايه ما يدعى أن مقام الأبوه يقتضى التقدم عرفا، فيلزم الجرى عليه بمقتضى الإطلاق المقامى. لكن لا مجال للإطلاق المقامى مع البيان الشرعى. و من هنا لا مجال للخروج عما سبق، و لا سيما مع ما سبق من اضطراب كلام الشيخ و الحلّى و غيرهما.

و ربما يأتي ما ينفع في المقام.

(١) كما في المبسوط و السرائر في المساق المتقدم، و وافقهما في الشرائع و المنتهى و القواعد و الإرشاد و جامع المقاصد و المسالك و الروض و غيرها. و في الروض و محكى شرح الجعفرية أنه المشهور، بل قد يظهر من محكى الذكرى الإجماع عليه، كما نفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه. و كأنه بلحاظ عدم التصريح بالخلاف و إلا فهو مقتضى إطلاق جماعه.

و قد يستدل عليه بصحيح هشام بن سالم عن الكناسى عن أبى جعفر عليه السلام:

«قال: ابنك أولى بك من ابن ابنك، و ابن ابنك أولى بك من أخيك. قال: و أخوك لأبيك و أمك أولى بك من أخيك لأبيك، و أخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأمك.»

قال: و ابن أخيك لأبيك و أمك أولى بك من ابن أخيك لأبيك. قال: و ابن أخيك من

أبيك أولى بك من عمك. قال: و عمك أخو أبيك من أبيه و أمه أولى بك من عمك أخي أبيك من أبيه. و عمك أخو أبيك من أبيه أولى بك من عمك أخي أبيك لأمه.

قال: و ابن عمك أخي أبيك من أبيه و أمه أولى بك من ابن عمك أخي أبيك لأبيه.

قال: و ابن عمك أخي أبيك من أبيه أولى بك من ابن عمك أخي أبيك لأمه» «١».

و دعوى: إجمال موضوع الأولويه فيه و احتمال اختصاصها بالميراث بلحاظ الحجب - كتقديم الأخ للأبوين على الأخ للأب - أو كثره النصيب - كتقديم الأخ للأب على الأخ للأم - فلا تنفع في المقام.

مدفوعه: بأن حذف متعلق الأولويه موجب لظهور إطلاقها في الشمول لما نحن فيه، نظير ما تقدم في آيه أولى الأرحام.

و مثلها دعوى: منافاه الحديث للآيه المذكوره، لأن مقتضاها كون المعيار في الأولويه القرب النسبي المستلزم للتساوى بين كثير مما تضمن الحديث الترتيب فيه.

لاندفاعها: بأن الآيه لم تتضمن كون القرب النسبي معيارا في الأولويه، لما سبق من أن مدلولها المطابقى أولويه الرحم من غيره، غايه الأمر أن المناسبات الارتكازيه تقضى بأن علقه الرحميه إذا كانت معيارا في الأولويه كانت الأقربيه الناشئه من قله الوسائط معيارا فيها، و من الظاهر أن كون الأقربيه معيارا إنما هو بلحاظ قوه علاقه الرحميه بها، و القوه لا تختص بالأقربيه، بل تحصل بتأكد العلقه لتوسط كلا الأبوين فيها.

بل لا يبعد كون الاتصال بالأب أقوى عرفا من الاتصال بالأم و إن لم يستلزم الأقربيه.

و دعوى: أن ذلك لا يناسب الاستشهاد بالآيه الكريمه في النصوص المشار إليها آنفا - عند التعرض لمفاد الآيه - لتعيين الأقرب لميراث المال و الإمامه، لظهورها في أن المعيار في الأولويه هي الأقربيه لا غير.

مدفوعه: بأن النصوص المذكوره مسوقه لتعيين الأقرب في مقابل ترجيح الأبعد عليه، لا لبيان كون الأقربيه هي العله المنحصره للتقديم بنحو يستلزم اشتراك المتساوين في القرب، و إنما يبنى على اشتراك المتساوين في القرب للإطلاق و عدم

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب موجبات الإرث حديث: ٢.

المرجح، فمع ما سبق من ظهور الآيه فى مرجحه قوه العلاقه لا تنهض بالنصوص المذكوره برفع اليد عن ذلك.

و بهذا يتضح حال ما تضمن أن الأولى بالميت هو الأولى بميراثه، فإنه إنما يقتضى عدم الترجيح بينهم بإطلاقه، ولا يمنع منه بدليل خارج، كالحديث المتقدم.

فالعمده فى الإشكال فى الحديث المتقدم عدم ثبوت وثاقه الكناسى، سواء كان هو يزيد، كما فى الكافى و التهذيب و الوسائل، أم بريد، كما فى الجواهر.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى ذكر الشيخ يزيد فى أصحاب الباقر عليه السلام، و بريد فى أصحاب الصادق عليه السلام، كون المراد به فى الحديث الأول، و هو أبو خالد يزيد الكناسى، و وقوع التصحيف فى الجواهر.

و ما عن الشيخ من عدّ يزيد من أصحاب الصادق أيضا لم نجده فى كتابه، كما صرح به بعضهم أيضا. و حيثئذ فقد حكى عن المجلسى الأول تقريب اتحاده مع يزيد أبى خالد القمات الذى نص النجاشى على وثاقته. و قرب بعض مشايخنا الاتحاد بعدم تعرض الشيخ للقمات مع أنه صاحب كتاب، فلولا اتحاده مع الكناسى لم يكن وجه لإهماله، و لا سيما مع كون القمات كوفيا و الكناسه محله بالكوفه. لكنه لم يجزم بالاتحاد بلحاظ ذكر البرقى كلا الرجلين الظاهر فى التعدد. و يعضده عدم اشتراكهما فى الرواه عنهما حسبما ذكروه فى ترجمتهما، و عدّ الكناسى فى أصحاب الباقر و الكناسى فى أصحاب الصادق عليه السلام.

نعم، قد يستفاد وثاقه الكناسى من روايه هشام بن سالم و الحسن بن محبوب و غيرهما من الثقات عنه. و من هنا قد يتجه التعويل على الروايه، و لا سيما مع ظهور حال الكلينى و الشيخ و غيرهما فى التعويل عليها فى الميراث. و إن كان الأمر غير خال عن الإشكال.

هذا، و لو غرض النظر عن الحديث المذكور فلا ينبغي التأمل فى ترجيح الأخ للأبوين على الأخ للأب، لأنه أولى منه بالميراث - كما نبه له فى بعض كلماتهم - و لما ذكرناه فى آيه أولى الأرحام. و أما ترجيحه على الأخ للأب و ترجيح الأخ للأب - عند عدم الأخ للأبوين - عليه فهو مقتضى ما ذكرناه فى آيه أولى الأرحام.

و الأخ من الأب على الأخ من الأم (١)، و العم على الخال (٢) إشكال.

لكن يعارضها إطلاق ما تضمن أولويه الأولى بالميراث المقتضى لاشتراكهما فى الولايه. و إن لم يبعد تقديم آيه، لقضاء المناسبات الارتكازيه بأن دخل الميراث فى الولايه و الأولويه إنما هو بلحاظ كشفه عن قوه العلاقه، و هو غير كاشف عنها فى المقام، إذ لازمه اختلاف علاقه الأخ للأب فى حال وجود الأخ للأبوين عنه فى حال فقده، فتكون فى الأول أضعف من علاقه الأخ للأم، و فى الثانى مساويه لها، و هو خلاف المقطوع به، فلا بد من كون ترتب أقسام الأخوه فى الميراث لا يبتنى على قوه علاقتهم بالميت. و الأمر محتاج للتأمل.

هذا، و قد استدل على تقديم الأخ للأبوين على الأخ للأم فى كلام بعضهم بأن الثانى يتقرب بمن لا ولايه لها مع الأب، فكذا فرعها مع فرعه. و بأنه أكثر نصيبا.

و يشكل الأول- مع ابتناؤه على ترجيح الذكور على الإناث الذى سبق الإشكال فيه- بأن قصور الأم عن مقام الولايه مع الأب قد يكون لأنها أضعف رأيا منه، و حينئذ لا- يستلزم ذلك قصور من يتقرب بها مع من يتقرب به إذا كان مساويا له فى رأى، لاتحادهما فى الجنس. و الثانى بأن كثره النصيب لا ترجع للأولويه فى الميراث.

(١) كما فى المبسوط و السرائر فى المساق المتقدم و المنتهى و جامع المقاصد و الروض و المسالك و غيرها، و فى الروض أنه المشهور، و نفى فى الجواهر وجدان الخلاف فيه. و كأن مراده التصريح بالخلاف، و إلا فهو مقتضى إطلاق جماعه، و لا سيما من اقتصر على بعض المرجحات المتقدمه.

و كيف كان، فيقتضيه حديث الكناسى المتقدم، و آيه أولى الأرحام بالتقريب المتقدم، و ما تقدم من بعضهم من أن الأخ للأب أكثر نصيبا، و أن من يتقرب به متقدم على من يتقرب به الأخ للأم. و يظهر حال الجميع مما مر.

(٢) كما فى المبسوط و السرائر فى المساق المتقدم و جامع المقاصد و المسالك و الروض مدعيا فيه أنه المشهور. و يظهر الحال فيه مما تقدم. نعم لا يتضمنه حديث الكناسى. و إن لم يبعد استفادته منه تبعا، لظهوره فى تقديم جانب الأب على جانب الأم. و كذا الحال فى الأحوال، و فى أولادهم و أولاد الأعمام، كما ذكر ذلك فى الروض

و الأحوط وجوبا الاستئذان من الطرفين (١).

(مسألة ٤): إذا تعذر استئذان الولي - لعدم حضوره مثلا- أو امتنع عن الإذن (٢)

و المسالك مدعيا في الأول أنه المشهور.

و قد يستفاد مما تقدم تقديم الجد للأب على الجد للأم. بل قد يستفاد من حديث الكناسي تقديم الأب على الأم، لأن تقديم من يتصل به يناسب تقديمه عليها. بل من الآيه أيضا إذا تم التقريب المتقدم، لأنه إذا كانت علاقته من يتصل بالأب أقوى فلا بد من كون علاقته الأب أقوى. إلا أن يقال: لما كان المعيار في قوة علاقته نظر العرف، فلا تلازم بين الأمرين عندهم، و مجرد مناسبتة لحديث الكناسي لا تكفي.

(١) و مع الشاح يتعين الاحتياط بموافقته من تقدم احتمال ترجيحه، للعلم بعدم ولايه الآخر حينئذ.

هذا، و في الحدائق أنه لو تعدد الأولياء فمقتضى قوله عليه السلام في صحيح الصفار المتقدم عند الاستدلال على أن الولي هو الوارث: «يقضى عنه أكبر وليه» (١) هو ترجيح الأكبر.

و فيه: أنه ظاهر في نفسه في تعدد الأولياء، المستلزم لابتناء اختصاص القضاء بالأكبر على تقييد إطلاق وجوب القضاء على الولي بالأكبر، لا على اختصاص الولايه به. و مجرد ثبوت هذا التقييد في دليل القضاء لا يستلزم ثبوته في دليل التجهيز. فلاحظ.

(مسألة ٤): إذا تعذر استئذان الولي

(٢) قال في محكي الذكري: «أن في إجباره نظرا ينشأ من الشك في أن الولايه هل هي نظر له أو للميت». فإنها إن كانت من حقوق الميت كان للحاكم إجباره، و إن كانت من حقوقه لم يكن له إجباره، لأن الإنسان إنما يجبر على أداء ما عليه، و لا يجبر على استيفاء ماله، إلا بلحاظ تبعه بقائه له من وجوب أدائه بعد ذلك كما في الدين، الذي لا مجال له في المقام.

هذا، و قد سبق في ذيل الكلام في وجوب الرجوع للولي عدم وضوح كون الولايه من الحقوق المملوكة.

(١) الوسائل ج ١٠ باب: ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان حديث: ٣.

ص: ١٢٨

و عن مباشرة التّغسيل. و جب تّغسيله (١) و لو بلا إذن (٢).

نعم، لا- يبعد ظهور أدلتها في كون ثبوتها للولي إرفاقا به و مراعاة لجانبه، لا- تكليفا عليه ليلزم بالقيام به و لو من باب الأمر بالمعروف، كما قد يناسبه قوله عليه السّلام:

«أو يأمر من يحب» الظاهر في كون المعيار حبه و رغبته، و قوله: «ذاك إلى الولي» الظاهر في كونه له لا- عليه، و ما تضمن أن الزوج أحق بزوجه الظاهر في كون الولاية حقا له، لا عليه. و لا أقل من عدم الإطلاق لدليل الولاية يشمل حال امتناعه، فضلا عن أن يستفاد سلطنه الحاكم على إجباره. و كأنه لذلك يرجع ما في الجواهر، حيث قال: «و لا ريب في قوة العدم. للأصل، مع ما يستفاد من فحوى الأدلة».

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من أنه لو سلم ظهور الأدلة في ابتناء الولاية على الإرفاق بالولي إلا أن ظاهرها كون ثبوتها على نحو ثبوتها لسائر الأولياء إرفاقا بالمولى عليه أيضا. فهو غير ظاهر، لإمكان اختلاف الولاية باختلاف الموارد.

نعم، لا يبعد ابتناء الولاية في جميع الموارد على عدم الاضرار بالمولى عليه، و هو أمر آخر. و لعله لذا اعترف قدّس سرّه في آخر كلامه بأن وفاء الأدلة بما ذكره لا يخلو عن إشكال.

(١) و كذا غيره من واجبات التّجهيز. بلا إشكال ظاهر، حيث لا يحتمل سقوط تّجهيز الميت بتعذر استئذان الولي. و يقتضيه في صورته غيبه الولي ما ورد في العراه الذين يجدون ميتا قذفه البحر «١»، و فيمن يموت و ليس معه قرابه مسلم «٢» و غيرهما.

(٢) قد يدعى وجوب الاستئذان من الحاكم بدلا عن الولي، لأنه يقوم مقامه في القيام بماله و أداء ما عليه.

لكنه موقوف.. أولا- على عموم ولاية الولي لحال تعذر الاستئذان منه. و أدله الولاية لا تنهض بذلك. بل المتيقن منها صورته إمكان الاستئذان منه و صدور الفعل عن نظره، كما تقدم في الممتنع.

و ثانيا: على قابلية ولاية الشخص لأن يقوم وليه بها بدلا عنه. و قد سبق المنع من ذلك عند الكلام في حكم غير البالغ. فراجع.

(١) راجع الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت.

كما قد يدعى وجوب الاستئذان من الحاكم ابتداءً، لأنه ولي من لا ولي له، أو من باب ولاية الحسبه، من دون أن يكون في طول الولي و قائما مقامه.

و يشكل: بأن ذلك إنما يتم فيما ثبت احتياجه للولي، و لو للأصل، حيث لا يعلم حينئذ جواز العمل أو صحته بدون الرجوع إليه، لا في مثل المقام، حيث كان مقتضى إطلاق أدله واجبات التجهيز صحه العمل بدون إذن أحد، و كذا مقتضى أصل البراءه، إذ يلزم الاقتصار في الخروج عن ذلك على المتيقن من دليل وجوب الرجوع للولي، و هو إمكان الرجوع للأولياء التي تضمنتهم الأدله المتقدمه.

إن قلت: مقتضى إطلاق ما تقدم مما تضمن لزوم الرجوع للولي، كصحيح زراره الوارد في الدفن «١» و موثق السكوني، و المرسلين الوارده في الصلاه «٢» و غيرها اعتبار إذن الولي و إن لم يكن في طبقات الميراث، و قصور دليل ولاية طبقات الميراث عن حال تعذر الاستئذان منهم لا يوجب رفع اليد عن الإطلاق المذكور، بل يتعين ولاية غيرهم الذي هو الحاكم المتعين للولاية في مثل ذلك، إما لأنه ولي من لا ولي له أو من باب ولاية الحسبه.

قلت: النصوص المذكوره لا إطلاق لها يقتضى أن كل ميت له ولي يلزم صدور تجهيزه عن إذنه، لعدم ورودها لبيان لزوم وجود الولي، بل لبيان وجوب استئذانه و الرجوع إليه، فهي ظاهره في المفروغيه عن وجوده في الجملة، فلا تدل إلا على لزوم صدور التجهيز عن إذنه في فرض وجوده، كما هو الغالب، من دون أن تدل على نفى احتمال عدم وجوده في بعض الموارد.

على أنه لو فرض إطلاقها بالنحو المذكور فما تضمن تعيين الولي بطبقات الميراث وارد عليها، حيث يكون مقتضى الجمع بينه و بينها لزوم استئذان طبقات الميراث، فمع فرض عدم ولاية الوراث يتعين قصور الإطلاقات المذكوره، فلا مخرج عن مقتضى إطلاقات الواجب و أصل البراءه من صحه العمل بدون إذن أحد.

نعم، لو كان مفاد دليل ولاية طبقات الميراث مجرد إثبات ولايتهم من دون

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب الدفن حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢، ١، ٤.

(مسألة ٥): إذا أوصى أن يغسله (١) شخص معين لم يجب عليه القبول (٢)،

تعيين للولى فيهم و حصره بهم اتجه الرجوع لإطلاق النصوص المذكوره- لو تم- فى إثبات لزوم الرجوع للولى فى التجهيز المستلزم لولاية الحاكم، لما تقدم. لكن لا مجال لإنكار ظهورها فى الحصر. فتأمل.

هذا، وقد ذكرنا عند الكلام فى حكم غير البالغ أن سقوط الطبقة الأولى عن الولاية موجب لولاية الطبقة التى بعدها و إن لم تكن وارثه و لا- أمس رحماً بالميت. فلو تم ذلك بالإضافة للإمام عليه السّلام لتعذر الرجوع للطبقات السابقة عليه فى الميراث لزم الرجوع للحاكم الشرعى، بناء على عموم نيابته عنه عليه السّلام. إلا أن عموم نيابته غير ثابت، كما أشرنا إليه آنفاً. و حينئذ يتعين عدم اعتبار إذن أحد فى المقام، كما لعله المطابق لسيره المتشرعه و ارتكازياتهم.

مسألة ٥: إذا أوصى أن يغسله شخص معين لم يجب عليه القبول

إشاره

(١) لا فرق بين التّغسيل و غيره من واجبات التّجهيز.

(٢) قال قدّس سرّه: «لعدم الدليل على الوجوب». و يشكل: بأنه بعد فرض نفوذ الوصيه و تقدم الموصى على الولى- كما يأتى منه قدّس سرّه- ينحصر الواجب بما أوصى به، فيجب القيام به بمقتضى فرض كون الوجوب كفاثاً على الموصى، كما يجب على غيره التسبب له و الإعانة عليه، كما لو أمره الولى بذلك، كما تقدم فى الأمر الخامس من فروع وجوب الرجوع للولى.

و بذلك يفترق عن الوصيه بسائر الأفعال، كما لو أوصى بأن يقرأ زيد القرآن عنه، و أن يحج عمره عنه، و أن يزور بكر عنه و نحوها، لعدم وجوبها فى أنفسها لا على الموصى بفعلها، و لا على غيره. و وجوبه من جهه الوصيه لا دليل عليه بعد اختصاص ما دل على أنه لا- يجوز للموصى رد الوصيه بعد الموت، بل قبله إذا لم يبلغ الخبر بالوصيه بالولاية- التى هى الوصيه العهديه- لا بالفعل.

و منه يظهر أنه لا فرق فى نفوذ الوصيه فى المقام و لزوم العمل بها على الموصى بالفعل بين قبوله بها و رده لها فى حياه الموصى و بعد وفاته، لاختصاص ما دل على

ص: ١٣١

لكن إذا قبل (١) لم يحتج إلى إذن الولي (٢).

جواز ردّ الوصيه فى حياه الموصى إذا وصله الخبر بما يكون وجوبه من جهه الوصيه، و هى الوصيه بالولاية، دون ما يجب مع قطع النظر عنها. و عليه يكون القبول الواجب هو العمل بمقتضى الوصيه، لا الالتزام الإنشائي بمضمونها.

كما ظهر عدم الفرق فى عدم لزوم الوصيه بالفعل غير الواجب بين الصور المذكوره، لاختصاص ما دل على عدم جواز ردّ الوصيه إذا لم يبلغ الموصى خبر الرد بالوصيه بالولاية، دون الوصيه بالفعل، بل تبقى الوصيه بغير الواجب من الأفعال طلبا محضا يستحب القيام به بعنوان إجابته المؤمن، و لو قبلها لا يكون قبولها إلا وعدا محضا يستحب القيام به، كسائر الوعود.

(١) الظاهر أن مراده بالقبول ليس هو الالتزام الإنشائي - نظير القبول العقدي - لأن نفوذ الوصيه لا يتوقف على ذلك، بل هى تنفذ مطلقا، غايته أن الوصى له الرد فى حياه الموصى، فينفذ رده إذا بلغ الموصى الخبر. و هو مختص بمن يوصى إليه بالولاية، دون الفعل. بل مراده بالقبول مجرد الرضا بالعمل الذى أوصى به الميت و عدم الامتناع عن القيام به.

فيكون مرجع كلامه قدس سرّه إلى نفوذ الوصيه المذكوره مطلقا، غايته أنها لا تقتضى وجوب العمل على من يطلب منه، بل جوازه، فيرد عليه ما سبق.

(٢) قال فى المختلف: «قال ابن الجنيد: الموصى إليه أولى بالصلاه من القربات.

و لم يعتبر علماؤنا ذلك» و بعدم النفوذ صرح فى المنتهى و التذكرة و المسالك و محكى الموجز و شرحه و الذكري، و قد يظهر من الروض، بل هو الظاهر من كل من لم يذكره فى عداد الأولياء و أطلق ولايه غيره. و لعله لذا نسبه فى المختلف لعلمائنا - كما سبق - و فى المسالك للمشهور. لكن مال فى جامع المقاصد للنفوذ، و نفى البأس عنه فى المدارك.

و كيف كان، فقد استدل لابن الجنيد بعموم نفوذ الوصيه.

و يشكل.. تاره: بما أشار إليه فى المختلف من اختصاص العموم المذكور بالوصيه بالمال، لاختصاص عموم نفوذ الوصيه بالآيه الشريفه، و موضوعها الخير. قال تعالى:

لاختصاص عموم نفوذ الوصيه بالآيه الشريفه، و موضوعها الخير. قال تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١».

غايه الأمر أنه قد ثبت نفوذ الوصيه ببعض الأمور الأخرى، كالولاية على الأطفال، فيقتصر فيها على مورده.

و أخرى: بما ذكره غير واحد من لزوم رفع اليد عن العموم المذكور بعموم ولاية الأرحام و طبقات الميراث، لوروده عليه و رفعه لموضوعه، لما هو المعلوم من اختصاص عموم نفوذ الوصيه بالوصيه بالمعروف التي لا تتضمن حيفا و إثما- كما تضمنته الآيه و النصوص «٢» - و مقتضى عمومات الولاية كون الوصيه المذكوره متضمنه للحييف و التعدى على الأولياء، فلا تنفذ.

هذا، و قد يدعى قصور عموم الولاية عن مزاحمه وصيه الميت.. تاره: لما أشار إليه شيخنا الأعظم قدس سره من أن الذى يستظهر من الأخبار أن هذه الولاية مراعاة لحق الميت، بل هى الحكمة الأصلية لتشريعها، فلا يناسب إهمال حال الميت و طرح قوله و مخالفه ما أمر به. و قد يرجع إليه ما فى جامع المقاصد من أن الميت ربما أثر شخصا لعلمه بصلاحه فطمع فى إجابته دعائه، فمنعه من ذلك و حرمانه ما أمله بعيد، بل فى المدارك أنه غير موافق للحكمه.

و أخرى: لما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن ولاية الوصى بحسب ارتكاز العقلاء من باب ولاية الميت مآلا، و أدله الولاية إنما تقتضى أولويه الأقرب من الأبعد، لا أولويته من الميت نفسه، فتقتصر عن صورته تصدى الميت للأمر بجعل الوصى، بل عموم نفوذ الوصيه هو المحكم.

و لو تم أحد الوجهين فقد لا يحتاج إلى عموم نفوذ الوصيه- ليستشكل بعدم ثبوته، كما سبق- لأنه إذا فرض قصور أدله تعيين الولي بمن سبق فلا يبعد كون مقتضى

(١) البقره الآيه: ١٨٠-١٨٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٨، ١١ من أبواب الوصايا.

الإطلاقات المقاميه لأدله وجوب الرجوع لولى الميت و الأولى به هو ولاية الوصى، إذ الظاهر بناء العرف على أولويه الوصى من غيره، لأن الميت أولى عرفاً من غيره فى تعيين شئون التجهيز، فيتعين الوصى بتعيينه.

لكن الإشكال فى تماميه الوجهين المذكورين. فقد تنظر شيخنا الأعظم قدس سرّه فى الوجه الأول. و كأنه لأن كون الولاية مراعاة لحق الميت لا يلزم نفوذ وصيته، لإمكان تشخيص مقتضى حقه و مصلحته لنظر الولي دونه، على أنه لم يتضح كون جعل الولاية مراعاة لحق الميت فقط، بل لا يبعد كونه مراعاة لحقه و حق الولي أو لحق الولي فقط بمقتضى رحميته منه و علاقته به، كما أشرنا إليه عند الكلام فى امتناع الولي عن القيام بمقتضى الولاية.

كما يشكل الثانى بأن ولاية الميت على نفسه قبل الموت و بعده ليست أقوى عرفاً من ولايته على ماله، و حيث كان دليل ولاية الولي على التجهيز مسانخاً لدليل الميراث، بل بعضه بلسانه، و لم يكن مبنى الوصيه على التقدم على الميراث فلا وجه لتقدمها على الولاية. خصوصاً فى ولاية الزوج على زوجته التى لا يبعد مساوقتها لولايته عليها فى حياتها فى بعض شئونها و ابتناؤها على كونه أولى بها من نفسها. كما لا إشكال فى ذلك عرفاً فى ولاية المالك.

فالعمده فى نفوذ الوصيه قرب مطابقتها لمركزات المشرعه، كما يناسبه معروفه الوصيه بشؤون التجهيز عندهم، فقد شاع إعداد الإنسان كفته و قبره، بل تضمنته النصوص فى الجملة، كما تواترت بوصايا المعصومين عليهم السّلام بشؤون تجهيزهم من كيفية الواجبات و من يتولاها و نحو ذلك، كما تضمن بعضها وصيه البراء بن معرور (١).

و قال فى التذكرة فى بيان حجه العامه على نفوذ الوصيه: «و لأن أبا بكر أوصى أن يصلى عليه عمر، و عمر أوصى أن يصلى عليه صهيب، و أوصت عائشه أن يصلى عليها أبو هريره، و ابن مسعود أن يصلى عليه الزبير، و يونس بن جبير أن يصلى عليه أنس بن مالك، و أبو سريحه أوصى أن يصلى عليه زيد بن أرقم، فجاءه عمرو بن حريث و هو أمير الكوفه ليتقدم فيصلى عليه فقال ابنه: أيها الأمير إن أبى أوصى أن يصلى عليه زيد

(١) الوسائل باب: ٦١ من أبواب الدفن حديث: ١.

ابن أرقم، فقدم زيادا. وهذا منتشر».

و مبناهم على الالتزام بالوصيه، كما يناسبه ما فى صحيح الحلبى عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: كتب أبى فى وصيته أن أكفنه فى ثلاثه أثواب أحدها رداء له حبره كان يصلى فيه يوم الجمعة و ثوب آخر و قميص، فقلت لأبى: لم تكتب هذا؟ فقال:

أخاف أن يغلبك الناس، و إن قالوا: كفنه فى أربعه فلا تفعل ...» «١»، و نحوه غيره.

بل هو المقطوع به بملاحظه سيرتهم و ارتكازياتهم حتى شاع الاحتجاج بالوصيه فى مخالفه رغبات الحكام و التذرع بها لإعلان السخط عليهم و استنكار أعمالهم، بل هى آخر حجر يرميه المعارض فى وجوههم، فقد أوصى عبد الله بن مسعود و عبد الرحمن بن عوف أن لا يصلى عليهما عثمان «٢».

و قد سبقت إلى ذلك الصديقه الطاهره عليها السّلام فكان لوصيتها من الظهور و الانتشار و الأثر البالغ الباقى ما ليس لغيرها. و كل ذلك لبناء المسلمين على تنفيذ الوصايا بالتجهيز و عدم التوقف على إذن الولى، و إلا كان هو المسؤول أمام الحاكم.

و لعله إلى ذلك يرجع الاستدلال بسيره السلف فى كلام بعض أصحابنا. و يؤيده الاعتبار الذى أشير إليه فيما تقدم من جامع المقاصد و المدارك.

اللهم إلا أن يقال: الوجه الأخير لا يخرج عن الاستحسان الذى لا ينهض بالاستدلال، و السيره قد تبتنى على تنفيذ الوصيه برضا الولى احتراماً لرغبه الميت و تنفيذاً لإرادته، لأنه فى حال أحوج ما يكون لذلك و أدعى للشفقه و الرحمه و تحرك العواطف، و على ذلك جرى عرف الناس و إن لم يجب شرعاً، و بذلك يكون عذراً أمام الغير من حاكم أو غيره.

و لذا كثيراً ما يهتم أهل الميت و نحوهم بتنفيذ وصايا الخارجه عن تجهيزه المعلوم عدم وجوب تنفيذها عليهم شرعاً مما يتعلق به كذكره بأعمال الخير و نحوها، أو بغيره مما يهتم به، كشؤون أولاده بعد بلوغهم و نحوها. و قد يكون الاهتمام بتنفيذ بعضها لخصوصيه فى الموصى، كما فى وصايا المعصومين عليهم السّلام، و قد أوصى الكاظم عليه السّلام

(١) الكافى ج ٣: ١٤٤ الطبعه الجديده. باب تحنيط الميت و تكفينه حديث: ٧.

(٢) كتاب الغدير ج ٩: ٥، ٨٧.

للرضا عليه السلام و جعل أمر زواج أخواته بيده «١»، كما اشتهرت وصيه الصديقه الزهراء عليها السلام أمير المؤمنين عليه السلام أن يتزوج بنت أختها أمامه، و أرسل عنه عليه السلام أنه قال: «أربع ليس لى الى فراقه [فراقها. ظ] سبيل: بنت [أبى العاص. ظ] أمامه أوصتني بها فاطمه بنت محمد صلى الله عليه و آله ...» «٢» إلى غير ذلك مما لا يتسنى سبره و استقصاؤه.

و لا مجال مع ذلك للقطع من السيره المذكوره بنفوذ الوصيه بالتجهيز شرعا، بنحو لا يجوز للولى نقضها. و لا سيما مع ظهور حال الأصحاب فى عدم البناء على ذلك فى فتاواهم، و لو كانت السيره بنحو تنهض بإثبات ذلك لكان من الواضح بنحو لا يناسب خفاءه عليهم. و من هنا أشكل الحال كثيرا. و قد يلزم لأجله مراعاة الاحتياط بمحافظه الولى على تنفيذ الوصيه. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم و منه نستمد العون و التوفيق.

بقى فى المقام أمران:

الأول: قال فى المسالك: «و الولاية منحصره فىمن ذكر، فلا ولاية للموصى إليه بها، على المشهور، مع وجود الوارث. نعم لو فقد كان أولى من الحاكم». و على ذلك جرى شيخنا الأعظم قدس سرّه. هذا و عدم ولاية الوصى مع الوارث يبتنى على ما سبق.

أما ولايته مع عدمه بحيث يكون مقدا على الحاكم فهو يبتنى.. أولا: على عموم نفوذ الوصيه للوصيه بالتجهيز و إن كان محكوما لعموم ولايه الوارث.

و ثانيا: على كون المورد من موارد لزوم الرجوع للولى، فيلزم الرجوع للحاكم لأنه ولى من لا ولى له، أو من باب ولايه الحسبه. إذ حينئذ يكون مقتضى عموم نفوذ الوصيه ولايه الوصى، فيرتفع معه موضوع وجوب الرجوع للحاكم. أما لو لم يثبت عموم نفوذ الوصيه للمقام فولايه الوصى محتمله كولايه الحاكم لو كانت ولايه الحاكم من باب ولايه الحسبه، فيلزم الاحتياط باستئذان كل منهما و لو بنى على أنه ولى من لا ولى له كان هو المقدم، لأصالة عدم ولايه الوصى.

كما أنه بناء على عدم كون المورد من موارد لزوم الرجوع للولى فلا موجب

(١) الكافى باب الاشاره و النص على أبى الحسن الرضا (ع) حديث: ١٥ ج ١: ٣١٦ الطبعة الجديده و عيون أخبار الرضا (ع) باب: ٥ ص: ٢٧ طبعه النجف الأشرف.

(٢) البحار ج ٤٣: ١٩٢ الطبعة الجديده.

للرجوع للحاكم مطلقا حتى مع عدم الوصى، كما تقدم. إلا أن يثبت عموم نيابته عن الإمام، فتكون ولايته فى طول ولايته بما أنه من طبقات الميراث، فيجرى فيه مع الوصى ما سبق فيهم.

الثانى: قال فى العروه الوثقى: «إذا أوصى الميت فى تجهيزه إلى غير الولى ذكر بعضهم عدم نفوذها إلا- بإجازه الولى. لكن الأقوى صحتها ...» و ظاهره أن من يقول بعدم نفوذ الوصيه مع وجود الولى يقول بنفوذها مع إجازته. و لم أعر على مصرح به.

بل قال شيخنا الأعظم قدس سره بعد تقريب عدم نفوذ الوصيه: «و مما ذكرنا يظهر أنه لا أثر لإجازه الولى فى حياه الميت أو بعد مماته».

و كيف كان، فإن كان المراد بنفوذها بإجازه الولى صحة العمل مع رضاه به حين وقوعه، فلا إشكال فيه. لكنه مقتضى ولايته حين العمل، لا مقتضى إجازته الوصيه.

و إن كان المراد به لزوم العمل بالوصيه لو أجازها بنحو ليس له العدول عن مقتضى إجازته، فهو- مع ابتناؤه على أن عدم نفوذ الوصيه لمزاحمتها لحق الولى، لا لاختصاص عموم النفوذ بالوصيه بالمال- محتاج للدليل.

و كأن الوجه فيه إطلاق بعض أدله الإجازه، كصحيحى محمد بن مسلم و منصور بن حازم و موثق أبى أيوب جميعا عن أبى عبد الله عليه السلام: فى رجل أوصى بوصيه و ورثته شهود، فأجازوا ذلك، فلما مات الرجل نقضوا الوصيه، هل لهم أن يردوا ما أقرؤا به؟ فقال: ليس لهم ذلك، و الوصيه جائزه عليهم إذا أقرؤا بها فى حياته» (١).

لكن الوصيه فيه و إن لم يصرح بكونها بالمال إلا أنها منصرفه لها بسبب فرض الوارث، حيث ينسب منها كونها مزاحمه لإرثه، لا لحق آخر له، و لا- سيما مع ما هو المعلوم من أن الولى قد يكون بعض الورثه، بل قد لا يكون وارثا فعلا، لقصور الوارث عن مقام الولاية.

نعم، قد يستفاد نفوذ الإجازه فى المقام مما تضمن نفوذها فى الوصيه بالمال بإلغاء خصوصيه المال أو بتقيح المناط. لكنه لا يخلو عن إشكال، خصوصا، بلحاظ ما سبق من عدم وضوح كون الولاية من الحقوق، لتكون من سنخ المال.

(١) الوسائل باب: ١٣ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ١.

و إذا أوصى أن يتولى تجهيزه شخص معين (١) جاز له الرد (٢) في حياة الموصى (٣)، و ليس له الرد بعد ذلك (٤).

هذا، و أما الإشكال فيه بأن الإجازة في حياة الوصى إجازة على الحق قبل ثبوته، الذى هو كإسقاط ما لم يجب، لأن الولاية إنما تثبت بعد الموت. فهو لو تمّ منع من الإجازة فى الوصية بالمال أيضا، لأن الوارث لا يملكه إلا بعد الموت، و لا مجال للتعويل عليه فى المنع من صحه الإجازة بعد دلاله النصوص عليها فى الجملة.

فالعمده ما ذكرنا من قصور النصوص عن المقام.

(١) بأن يصدر عن نظره و إن لم يباشره، نظير الولى الشرعى.

(٢) ينبغى أن لا يكون موردا للإشكال، لأن عموم الآيه- لو شمل المقام- إنما يقتضى حرمة تبديل الوصيه، لا لزوم القيام بها، بل مقتضى قاعده السلطنه جواز الرد.

و ما دل على عدم جواز ردّ الوصى الوصيه مختص بالرد بعد وفاه الموصى أو فى حياته إذا لم يبلغه الخبر. و لا موجب للزوم الولاية من غير جهه الوصيه، بخلاف الوصيه بنفس أفعال التجهيز، حيث تقدم أن وجوب القبول بها مقتضى فرض كون وجوبها كفايّا.

(٣) الظاهر أنه يجرى هنا ما يجرى فى الوصيه العهديه من لزوم وصول الخبر بالرد للموصى فى نفوذه، لعدم ورود دليل خاص فى المقام.

(٤) قال قدّس سرّه: «فمقتضى عموم ما دل على عدم جواز رد الوصيه وجوب القبول إذا لم يرد حال حياة الموصى، إذ لم يتضح للمورد خصوصيه بالنسبه إلى غيره من الموارد فى جواز الرد حال الحياه و عدمه بعد الوفاء، لإطلاق النصوص المتضمنه للحكمين الشامله للمورد.

اللهم إلا- أن يدعى انصرافه إلى خصوص صوره لزوم ضياع الوصيه لو لم يقبل الوصى، بل ذلك ظاهر بعض النصوص، فلا يشمل ما كان واجبا على عامه المكلفين و قد جعل الشارع له وليا. فتأمل».

و لعل الأمر منه قدّس سرّه بالتأمل للإشاره إلى أنه لا ضابط لاستلزام رد الوصيه ضياعها، بل هو يختلف باختلاف حال الوصيه فى السهوله و الصعوبه، و باختلاف

حال الورثه فى الأمانه و المعرفه و القوه، بحيث لا يسيطر عليهم من يلزمهم بتنفيذها من حاكم أو غيره. و ذلك جار فى المقام أيضا، فقد لا يقوم الولي بأداء الواجب و ما عينه الميت على وجهه قصورا أو تقصيرا.

و إناطه عدم جواز الرد فى الجميع باستلزام الضياع مما لا يظن بأحد البناء عليه، كما لا دليل عليه فى النصوص الواردة فى الرد، لعدم ظهور شىء منها فى ذلك، بل فى أن الرد إنما لا يجوز إذا تعذر على الموصى تعيين وصى آخر، لصدوره بعد وفاته أو عدم بلوغ الخبر له به فى حياته، و هو جار فى المقام، لعدم المخرج فيه عن الإطلاق الذى أشار إليه قدس سره. فلاحظ.

(١) بناء على ما سبق منه من نفوذ الوصيه بالتجهيز، و ما سبق من الإشكال جار هنا سواء كان المراد به الوصيه بالأفعال الصادره عن إذنه التى ترجع إلى تقييد الأفعال المذكوره بما يصدر عن إذنه، و التى هى من سنخ الوصيه بالفعل، أم الوصيه بالولاية، نظير جعله وليا على أطفاله. بل يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره أن الثانى أولى بالإشكال. و إن كان هو غير ظاهر، فإنه إن فرض عموم نفوذ الوصيه للوصيه بغير المال و تقديمه على عموم الولاية لزم نفوذ الوجهين، و إلا لزم عدم نفوذهما معا.

تنبيه:

بناء على نفوذ الوصيه فى المقام فهى لا تختص بتعيين المباشر للتجهيز و الولي عليه الذى يقع بنظره، بل تعم الوصيه بتعيين الخصوصيات الفرديه الأخرى للواجب، كمكان الغسل و الدفن و ماء الغسل و كفيته، لعين الوجه المتقدم.

و أما الآداب الخارجه عن الواجب - كتثليث الغسل فى كل غسل و الأدعيه المأثوره و التلقين و نحوها - فلا إشكال فى عدم وجوب قبول الوصيه بها على من يوصى بمباشرتها، لما سبق من أن دليل الوصيه لا يقتضى نفوذ الوصيه بالفعل، و إنما يجب القيام بها فى المقام لفرض وجوب أصل الماهيه كفايه و نفوذ الوصيه فى تعيين الفرد الواجب، فمع فرض عدم وجوب الماهيه الموصى بها ذاتا لا مجال للبناء على

(مسألة ٦): يجب في التمسيل طهاره الماء (١) و إباحته (٢)، و إباحه السدر و الكافور (٣)، بل الفضاء الذى يشغله الغسل (٤)، و مجرى الغساله (٥) على الأحوط وجوبا. و منه السده التى يغسل عليها (٦) إذا كان ماء الغسل يجرى عليها (٧)، أما إذا كان لا يجرى عليها فمع عدم الانحصار (٨) يصح الغسل عليها (٩).

وجوبها بالوصيه.

و أما الوصيه بالولاية فهى لو نفذت لا تقتضى مباشره الوصى بالعمل و لا تصحح إزامه الغير به، بل سعيه فى تحقيق الوصى به بالوجه المتعارف و إن استلزم صرف المال ما لم يتجاوز الثلث، على ما هو الحال فى سائر الوصيه بالولاية.

مسألة ٦: بقيه شروط التمسيل من طهاره الماء و إباحته و إباحه متعلقات الغسل

(١) بلا إشكال ظاهر. و يظهر الكلام فيه مما تقدم فى الوضوء.

(٢) كى يمكن التقرب بالغسل به، بناء على كونه تعديدا يعتبر فيه النيه، على ما تقدم فى أول هذا الفصل. كما تقدم فى الوضوء جملة من الفروع المتعلقة بذلك الجارية فى المقام.

(٣) الكلام فيه هو الكلام فى سابقه.

(٤) على ما تقدم الكلام فيه فى الوضوء.

(٥) على ما تقدم فى الوضوء.

(٦) لأن ما يقتضى اعتبار إباحه مجرى الماء يقتضى إباحه كل ما يمر به، لا خصوص ما يستقر فيه، كالبالوعه.

(٧) بل و أن لم يجر عليها إذا كان الغسل تصرفا فيها من وجه آخر، كما لو استلزم تقليب الميت عليها.

(٨) يعنى: بإمكان الغسل على سده أخرى أو من غير سده.

(٩) يعنى: و يجب. أما الوجوب فلا إطلاق أدلته بعد فرض قدره على إيقاعه من دون أن يستلزم التصرف المحرم، لفرض عدم الانحصار.

و أما الصحه فلأن مجرد ملازمه الفعل الحرام لا تمنع من التقرب به إذا لم يكن

أما معه فيسقط الغسل (١)، لكن إذا غسل حينئذ صح الغسل (٢). وكذلك التفصيل في ظرف الماء إذا كان مغصوبا (٣).

(مسألة ٧): يجزى تغسيل الميت قبل برده (٤).

سببا توليديا للحرام.

(١) لمزاحمته بحرمة التصرف في المغصوب، فيسقط و يكتفى بالتيمم على ما يذكر في مبحث التيمم من الاكتفاء في مشروعيته بمزاحمه وجوب الطهاره المائيه بكل تكليف آخر. و يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في المسوغ الثاني من مسوغات التيمم.

(٢) لأن سقوطه بالمزاحمه لا ينافي مشروعيته و إمكان التقرب به بلحاظ ملاكته.

نعم تقدم في الوضوء من الإناء المغصوب الإشكال في التقرب بالعمل العبادي التدريجي إذا كان مبنى الاستمرار فيه على نيه الاستمرار في الحرام الذي هو مقدمه له، و ذلك جار في المقام. فراجع.

(٣) تقدم تفصيل الكلام فيه في مبحث الوضوء.

مسألة ٧: يجزى تغسيل الميت قبل برده

(٤) كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب في المقام. و يقتضيه إطلاق بعض النصوص، كصحيح ذريح عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: فإذا مات الميت فخذ في جهازه و عجله» (١) و نحوه مرسل العيص «٢»، لوضوح أن التغسيل أول أفعال التجهيز.

بل قد يستفاد من النصوص المتضمنه وجوب غسل الميت، لأنها و إن وردت في مقام تشريعه، إلا أن عدم التعرض فيها لوقته موجب لظهورها و لو بإطلاقها المقاميه في عدم اعتبار أمر فيه زائد على الموت. و لا سيما مع التعليل في جمله بأنها يجب بالموت، لوضوح أنه لا يعتبر في وقت غسل الجنابه أمر زائد عليها.

بل في الروض في تعقيب كلامه الآتي المتضمن عدم توقف العلم بالموت على البرد:

«و عن عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: يغتسل الذي غسل الميت. و إن غسّل الميت إنسان بعد موته و هو حار فليس عليه غسل، و لكن إذا مسه و قبله و قد برد فعليه الغسل ... و هذا

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار حديث: ٦.

الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد، كذلك يدل على جواز تغسيله قبله ...».

لكن الحديث المذكور وإن كان معتبرا سنداً، إلا أن الموجود في الكافي و التهذيبين و الوسائل «١» و عن الوافي و غيره روايته هكذا: «و إن قبل الميت إنسان بعد موته و هو حار فليس عليه غسل»، و يناسبه سياق الذيل. و من هنا يطمأن بوقوع التصحيف في نقله، أو في النسخة التي نقل منها. و من هنا لا مجال للتعويل على روايته له. و ينحصر الدليل بالإطلاقات.

هذا، و قد يستفاد عدم مشروعيه التمسيل قبل البرد مما تضمن عدم وجوب الغسل بالمس قبله بناء على اشتراكهما في عله واحده، كما يناسبه ما في حديث محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام: «قال: و عله اغتسال من غسل الميت أو مسه لما أصابه من نضج الميت، لأن الميت إذا خرج منه الروح بقي أكثر آفته، فلذلك يتطهر منه و يطهر» «٢».

لكن ظاهر هذا الحديث أن العله فيهما معا خروج الروح، فيكون الغسلان معا تابعان لها لا للبرد، و ثبوت اعتبار البرد في وجوب غسل المس لا يقتضى ذلك في التمسيل.

و مثله الاستدلال بما تضمن من النصوص الكثيره وجوب الغسل على من غسل الميت، بضميمه معلوميه كون الغسل المذكور من صغريات غسل المس الذى يعتبر فيه البرد، حيث يدل على المفروغيه عن وقوع الغسل بعد البرد و عدم وقوعه قبله.

لاندفاعه: بأن النصوص المذكوره حيث لم ترد لبيان عدم مشروعيه التمسيل قبل البرد فلا إطلاق لها من هذه الجهه، بل قد تبتنى على غلبه حصول البرد و لو في آخره كغلبه حصول المس حال التمسيل. فالظاهر أنه لا- مخرج عن إطلاقات التمسيل التي ذكرناها.

نعم، ذهب جماعه إلى عدم نجاسته حينئذ، و قد استدل عليه في محكى الذكري بعدم القطع بالموت، و في المدارك بعدم تحقق انتقال الروح منه. و ربما يحمل عليه الاستدلال في كلامهم بالاستصحاب، و إن لم يبعد ظهور كلام جامع المقاصد في إرادته استصحاب الطهاره، لعدم ثبوت عموم نجاسته الميت.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ١٥.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ١٢.

(مسألة ٨): إذا تعذر السدر و الكافور فالأقوى وجوب تغسيه ثلاث مرات بالماء القراح (١).

و مقتضى ذلك عدم ترتيب جميع أحكام الموت، و منها وجوب التمسيل، و إن لم يصرحوا هم بذلك، بل يظهر مما يأتي من الروض عدم ظهور قائل بذلك، و إن كان هو ظاهر أو صريح كاشف الغطاء.

لكن لا- مجال لمنع القطع بالموت قبل البرد، فإن القطع و إن لم يكن له ضابط إلا أن الظاهر أنه كثيرا ما يتضح الموت قبل البرد. قال فى الروض فى توضيح ذلك: «و إلا لما جاز دفنه قبل البرد، و لم يقل به أحد، خصوصا صاحب الطاعون، و قد أطلقوا القول باستحباب التعجيل مع ظهور علامات الموت، و هى لا- تتوقف على البرد، مع أن الموت لو توقف القطع به على البرد لما كان لقيد البرد فائده بعد ذكر الموت ... و كل حديث دل على التفصيل بالبرد و عدمه دل على صدق الموت قبل البرد ...».

و أما ما فى الحدائق من الجواب على ذلك، حيث قال: «لا نمنع الموت حال الحرارة، و إنما نمنع انفصال الروح بكليتها فى تلك الحال، و ذلك فإن الروح بعد خروجها من البدن يبقى لها اتصال به كاتصال شعاع الشمس بعد غروبها بما أشرقت عليه و آثار ذلك الاتصال باقيه ما دامت الحرارة موجودة، و بعد البرد ينقطع ذلك و يقطع بخروجها بجميع متعلقاتها و آثارها، فلا منافاه حينئذ».

فهو كما ترى فإن بقاء بعض آثار الحياه لا- ينافى انفصال الروح بكليتها، بل كيف يمكن منع انفصالها كذلك مع الاعتراف بصدق الموت. على أنه مع صدقه يلزم ترتب جميع أحكامه التى تضمنتها النصوص و منها النجاسه و مشروعيه التمسيل، و لا وجه للتوقف فيها مع إطلاق أدلتها. فكلامه لا يخلو عن اضطراب و تدافع.

مسألة ٨: إذا تعذر السدر و الكافور فالأقوى وجوب تغسيه ثلاث مرات بالماء القراح

إشارة

(١) أما عدم سقوط التمسيل رأسا و الانتقال للتميم فالظاهر عدم الإشكال فيه بينهم، و فى الحدائق أن الظاهر اتفاق الأصحاب عليه، و فى الجواهر: «بلا إشكال و لا خلاف أجده بين كل من تعرض لذلك من الأصحاب، كالشيخ و الحلى و الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم من متأخري المتأخرين».

ص: ١٤٣

بل يظهر منهم المفروغيه عنه، حيث لم يتعرضوا للكلام فيه، بل فى وحده الغسل و تعدده. و أما ما فى النهايه و السرائر من أنه لا بأس بتغسيه بالماء القراح، فالظاهر أن المراد به الوجوب، لأنه إذا شرع وجب، كما فى الجواهر.

و كأنه لقاعده الميسور المستفاد جريانها فى الطهارات من ملاحظه الموارد الكثيره كالأقطع و الجبائر و غيرها، و فى خصوص المقام مما ورد فى المحرم من أنه يصنع به ما يصنع بالمحل إلا أنه لا يمسّ طيباً «١»، حيث كان مقتضى إطلاق بعضه عدم استعمال الكافور حتى فى غسله، لا فى خصوص التحنيط.

بل لا يبعد ارتكازيتها عند المتشرعه، خصوصاً بملاحظه ما تضمن تعليل التغسيل بأن الميت يجب، لما هو المعلوم من أن المطهر من الجنابه هو الماء، و أن الخليط مطلوب لخصوصيه فى الميت، فتعذره لا يوجب سقوط التغسيل بالماء من جهه الجنابه.

و كأن ذلك هو الوجه فى عدم ورود السؤال عن تعذر الخليطين و الفروع المناسبه له فى النصوص - و منها ما ورد فى المورد، كما سيأتى - على كثره الابتلاء بذلك، حيث لا يحتمل كون منشأ عدم السؤال وضح سقوط الغسل مع ما هو المعلوم من ابتناء الطهارات على الميسور فى كثير من الموارد، و لا سيما مع كون المتعذر غير مقوم للغسل ارتكازاً، بل قوامه الماء.

و بالجملة: الظاهر وضح عدم سقوط الغسل فى الفرض بعد النظر فى مجموع النصوص و كلمات الأصحاب و المرتكزات المتشرعيه. و إن كان هو خلاف مقتضى الأصل فى الواجب الارتباطى بعد عدم نهوض الاستصحاب بإثبات وجوب الميسور، و عدم ثبوت عموم يشهد لقاعده الميسور، على ما ذكرناه فى الأصول مفصلاً بما لا مجال لإطاله الكلام فيه هنا. و ربما يأتى عند الكلام فى وحده الغسل و تعدده ما ينفع فى المقام.

هذا، و قد قرب فى الحدائق سقوط الغسل و وجوب التيمم. مستدلاً عليه - مضافاً فى سقوط الغسل إلى الأصل المتقدم - بأنه ربما يلوح من موقف عمار: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما تقول فى قوم كانوا فى سفر لهم يمشون على ساحل البحر فإذا هم برجل ميت قد لفظه البحر و هم عراه، و ليس عليهم إلا إزار، كيف يصلون عليه

(١) راجع الوسائل باب: ١٣ من أبواب غسل الميت.

و هو عريان، و ليس معهم فضل ثوب يكفونونه [به]؟ قال: يحفر له ... « (١)»، و نحوه مرسل محمد بن أسلم عن الرضا عليه السلام « (٢) حيث لم يتعرض الإمامان عليهما السلام لذكر الغسل.

قال: «و الظاهر أنه لا وجه لسقوطه إلا فقد الخليطين فإن ظاهر تلك الحال يشهد بتعذر وجوده ... لا يقال: أن الواجب مع تعذر الغسل التيمم، و هذان الخبران خاليان من التعرض له أيضا. لأننا نقول: غايتهما في ذلك أن يكونا مطلقين في هذا الحكم فيجب تقييدهما بما دل على الحكم المذكور من الأخبار - كما سيأتي في المسألة - بخلاف الغسل، فإنه ليس هنا ما يوجب تقييد إطلاقها، إذ لا روايه في المسألة كما عرفت».

أقول: أما الأصل فقد عرفت حاله. و أما الحديثان فعدم تعرض الإمامين عليهما السلام لذكر الغسل فيهما لا يكشف عن عدم وجوبه، لأنهما عليهما السلام بصدد بيان كيفية الصلاه المسؤول عنها، لا بصدد بيان تمام الوظيفة المتعلقة بالميت المذكور. بل إهمال السؤال عن حكم الغسل مع عدم الخليطين قد يظهر في المفروغيه عن وجوبه بسبب ما ذكرناه آنفا، إذ لا يحتمل كون عدم السؤال للمفروغيه عن سقوطه، كما سبق.

و أما استفادته وجوب التيمم في المقام من النصوص فتشكل بأن نصوص التيمم الواردة في تيمم الميت مختصه بما إذا تعذر الغسل لعدم وجود المماثل الرحم أو لتعذر استعمال الماء لفقده أو لمحدور في استعماله كخوف تناثر جلد الميت، على ما يأتي في محله، و لا تشمل ما لو تعذر الخليطان مع إمكان استعمال الماء.

و هو الحال أيضا في عمومات تشريع التيمم من الكتاب و السنه، فإنها إنما تقتضى بدليته عن الماء لا عن غيره مما له دخل في التطهير مع إمكان استعمال الماء. فلو بنى على الجمود على مقتضى النصوص ثم الرجوع للأصل - و غض النظر عما ذكرنا - لزم البناء على سقوط الغسل و التيمم معا، و لو بنى على الاحتياط لزم الجمع بينهما معا، و إن بنى على متابعه الأصحاب فقد سبق ظهور كلامهم في المفروغيه عن وجوب الغسل، كما سبق تقريب القرائن الأخرى الشاهده له، حيث يبعد معها التعويل على الأصل المذكور. أما وجوب التيمم وحده فلا شاهد عليه أصلا.

إذا عرفت هذا فقد اختلف الأصحاب في عدد الغسل حينئذ فقد أطلق في

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢.

المقنعه و المبسوط و النهايه أنه يغسل بالماء القراح، و إن لم يبعد ظهور عباره النهايه فى الاكتفاء بالواحد، حيث قال: «فلا بأس أن يغسل بالماء القراح و يقتصر عليه»، لمناسبته لإمكان عدم الاقتصار، و هو لا يكون إلا بالإضافة للتثليث، أما بالإضافة للخليط فالمفروض تعذره.

و هو الظاهر أيضا من الشرائع و صريح المعبر و النافع و المدارك و محكى التلخيص و مجمع البرهان، و عن الذكرى أنه أفقه، و ظاهر المختلف التردد، و فى المنتهى أن فى عدد الغسل إشكالا، بل عن التحرير أن فى كفايه الواحد إشكالا.

و قرب فى التذكرة و جوب الثلاث. و به جزم فى القواعد و الإرشاد و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و الروض و محكى نهايه الأحكام و التحرير و التنقيح و كشف الالتباس و فوائد الشرائع و شرحى الجعفرية و غيرها، و فى السرائر أنه لا بأس بتغسيه ثلاثا بالماء القراح.

و كيف كان، فعدم سقوط كل غسل بتعذر خليطه مقتضى قاعده الاشتغال، بناء على ما سبق منا عند الكلام فى وجوب تثليث الأغسال من أن وجوب التغسيل ليس لنفسه، بل بلحاظ أثره و هو الطهاره، فلا بد من إحرازها فحيث فرض فى المقام عدم سقوط التغسيل يتعين الاقتصار على ما يعلم بترتب الطهاره الاضطراريه عليه، و هو لا يكون إلا بالتثليث.

و قد يستدل عليه أيضا بما ورد فى المحرم من أنه يصنع به كما يصنع بالمحل إلا أنه لا يقربه طيبا «١»، بدعوى: أن مقتضاه تثليث الغسلات من دون كافور، كما ذكره فى الجواهر. لكنه لا يخلو عن إجمال، لإمكان أن يراد منه سقوط الغسله الثانيه المشتمله على الكافور، لا فعلها مجردة عنه الذى هو مبنى الاستدلال. و لعله المناسب لارتكاز كون الاهتمام بالغسله ذات الخليط لأجل خليطها، فمع سقوطه تسقط.

و إن كان الإنصاف أن ذلك أبعد عن عباره النصوص المشتمله على استثناء نفس الطيب من تمام تجهيز المحل - و هو فى المقام الكافور - لا غسلته، و سقوط غسلته تبعا له لا يناسب الاستثناء باللسان المذكور، كما لا يناسب مبنى الأصحاب فى المقام.

(١) راجع الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت.

نعم، استشكل شيخنا الأعظم قدس سرّه في الاستدلال المذكور بأن المتعذر شرعا كالمتعذر عقلا، دون العكس. مع أن الحكم الثابت في مورد خاص لتعذر شرعى لا يسرى إلى التعذر العقلى. انتهى.

لكنه كما ترى، فإن عدم تقريب الكافور من المحرم ليس لمزاحمه وجوبه من جهه الموت بحرمة من جهه الإحرام، ليرجع للتعذر الشرعى، بل للتخصيص، و لذا لا يكون مشروعا واجدا للملاك حتى لو وقع جهلا أو غفله. فالاستدلال به فى المقام ينبغى أن لا- يبتنى على قياس أحد التعذرين بالآخر- كما يظهر من الجواهر- بل على الاستئناس بما ورد فيه لمعرفه مبنى اعتبار الخليطين من قبل الشارع، إلغاء لخصوصيه مورد النص عرفا. و عليه يبتنى ما سبق منا من الاستشهاد به لعدم سقوط الغسل من أصله. و من هنا يقرب كونه عاضدا أو مؤيدا لمقتضى الأصل المتقدم.

هذا، و قد استدل فى جامع المقاصد و غيره بأن بعض النصوص قد تضمن تغسيله فى الأوليين بماء و سدر، و بماء و كافور، فالمأمور به شيان، فإذا تعذر الخليطان أو أحدهما بقى الأمر بتغسيله كما كان.

و قد يظهر من جامع المقاصد أن الاستدلال المذكور يبتنى على عدم الارتباطيه بين الواجبين المذكورين، الذى لا إشكال معه فى عدم سقوط أحدهما بتعذر الآخر، لأنه تعرض بعد ذلك للاستدلال على عدم السقوط بأن وجوب المركب يقتضى وجوب أجزائه فلا وجه لسقوط بعضها بتعذر الآخر.

و استشكل فيه بأن وجوب المركب إنما يقتضى وجوب أجزائه حيث هى أجزاء، لا مطلقا، و الماء عند تعذر السدر ليس جزءا لماء السدر، فإن مقتضى ذلك ابتناء الاستدلال المتقدم منه على عدم الارتباطيه.

و حينئذ يشكل بأن مقتضى الجمع بين ما تضمن وجوب غسل الميت و ما تضمن شرحه بالأغسال الثلاثه هو ثبوت الارتباطيه بين الأغسال الثلاثه- و أنها بمجموعها تجب بوجوب واحد و ارد على غسل الميت المركب منها- فضلا عن الارتباطيه بين أجزاء و شروط كل غسل منها. و لا سيما مع ما هو المعلوم من أن المراد بالغسل بالماء و الخليط غسل واحد بهما، لا الغسل بكل منهما على انفراده، حيث لا يكون الخليط

جزءاً من الواجب، بل قيدياً فيه، و من الظاهر أن الانحلال فيه في القيد و المقيد أصعب منها في الأجزاء.

و مما ذكرنا يظهر عدم الفرق من هذه الجهة بين التعبير بماء و سدر و ماء و كافور و التعبير بماء السدر و ماء الكافور، كما ورد التعبيران معاً في النصوص. و ما يظهر منه و من غيره من الفرق بين التعبيرين في غير محله. على أن لو تم الفرق بينهما لزمهم بيان الوجه في تحكيم الثاني على الأول دون العكس.

و أما لو ابتنى كلامهم على الارتباطية بين الواجبين فعدم سقوط أحدهما بتعذر الآخر يبتنى على قاعده الميسور أو الاستصحاب المشار إليهما آنفاً. و من ثم قال سيدنا المصنف قدس سره في مبنى الكلام في تعدد الغسل و وحدته: «و ينبغي ابتناء الخلاف المذكور على اعتبار إطلاق الماء في الغسلين الأولين و اعتبار إضافته، فعلى الأول يتعين الأول لقاعده الميسور و الاستصحاب في وجه، و على الثاني يتعين الثاني، لعدم صدق الميسور عرفاً، و لتعدد الموضوع كذلك، فلا مجال للقاعده و الاستصحاب».

و ما ذكره قدس سره من التفصيل في جريان القاعده و الاستصحاب في محله، بناء على جريانها في الواجبات الارتباطية. و مجرد كون الخليط شرطاً عرفياً لا- جزءاً من الغاسل بناء على اعتبار إطلاق الماء لا يقدر في جريانها بعد عدم كونه مقوماً له عرفاً.

نعم، ذكرنا آنفاً عدم تماميتهما في الارتباطيات. و مجرد البناء على الميسور بالإضافة لأصل التغسيل، لما سبق من تسالم الأصحاب الذي لا- يبعد مطابقته لمرتكبات المتشرعة و غيره من القرائن كما سبق، لا- يستلزم ثبوتها في المقام بعد وضوح الخلاف بينهم، و خفاء الحال بالإضافة للارتكازيات، إذ كما يمكن أن يكون الخليط مكماً للغسل مع تقوم الغرض منها بالماء كذلك يمكن أن يكون مقوماً لها- و إن لم يخرج الماء به عن الإطلاق- تبعاً لتقوم الغرض منها به، فلا غرض منها مع فقده، كما يظهر مما يأتي من المعتبر.

ثم أنه قد استدلل لسقوط الغسل بتعذر خليطها.. تاره: بأصل البراءة من وجوب الغسل بعد عدم جريان قاعده الميسور و الاستصحاب في الارتباطية.

و أخرى: بما في المعتبر من أن المراد بالسدر الاستعانه على إزاله الدرن و بالكافور

تطيبه و حفظه من إسراع التغير و تعرض الهوام، و مع عدمهما لا فائده فى تكرار الماء مع حصول النقاء.

و يظهر حال الأول مما تقدم منا من أن الجارى فى المقام قاعده الاشتغال، لا البراءه.

و أما الثانى فيشكل بأنه لو سلم كون ذلك هو الغرض من السدر و الكافور إلا أنه لم يتضح كونه تمام الغرض من الغسلتين، بل قد يكون هناك غرض زائد على ذلك يتأتى من الماء وحده. و عدم الفائدة فى تكرار الماء مع حصول النقاء ممنوع، بل قد يكون التطهير من حدث الموت أو نجاسته موقوفا على تعدد الغسل، كما اعتبر فى بعض موارد التطهير من الخبث. و من هنا لا مجال للخروج عما تقدم.

(١) قال فى جامع المقاصد: «لا بد من تمييز الغسلات بعضها عن البعض الآخر، لوجوب الترتيب بينها، و ذلك بالنيه، بأن يقصد تغسيله بالقراح فى موضع ماء السدر، و كذا فى ماء الكافور» و نحوه فى الروض و المسالك.

و فيه: أن لزوم الترتيب بين الغسلات لا يستلزم لزوم قصده، بل مقتضى إطلاق أدله شرح غسل الميت عدمه و الاكتفاء بالترتيب بينها و إن لم يقصد. و غايته ما ثبت هو لزوم قصد التقرب بغسل الميت. و به يخرج عن مقتضى أصاله الاشتغال التى عرفت أنها المرجع فى الطهارات، و على هذا لو عكس الترتيب بينها جهلا أو خطأ صح ما لا ينافى الترتيب منها و اقتصر فى التدارك على ما يطابقه، فلو غسل بالماء القراح أولا ثم بالكافور ثم بالسدر صح التغسيل بالسدر و وجبت إعادته غسله الكافور ثم غسله الماء القراح لا غير. و حينئذ لو فقد الخليط لا يبقى موضوع للترتيب، بل يكون وقوع كل غسله فى موقعها قهريا بلا حاجة للنيه.

و أشكال من ذلك ما قد يظهر منه و هو صريح المتن و العروه الوثقى من لزوم قصد بديله الغسله بالقراح عن الغسله ذات الخليط. لو صوح أن عنوان البديله إنما يتنزع بين المتباينين كالعين و القيمه لا بين التام و الناقص الذى يبتنى وجوبه على عدم سقوط الميسور بالمعسور، كما هو الحال فى المقام ارتكازا، لأن قاعده الميسور و إن لم تثبت إلا أنه إذا ثبت عدم سقوط الغسله بتعذر خليطها فهو مبتن عليها، لا على بديله

الغسله بالقراح عن الغسله بالخليط.

نعم، لو ثبتت البدليه فاحتمال اعتبار قصدها مطابق لقاعده الاشتغال، التي لا مخرج عنها في المقام، لأن الإطلاقات إنما تضمنت شرح الغسل الاختياري لا الاضطراري فالعمده ما ذكرنا من عدم ابتناء المقام على البدليه.

و نظير ما سبق في الإشكال ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن عدم تمييز الغسلات بالنيه إنما يتم لو فرض كون الأغسال الثلاثه من قبيل أفراد طبيعه واحده، لا تمايز بينها. ولكنه غير ظاهر. و مجرد الاتفاق في الصورة لا يستلزم الاتفاق في الحقيقه، و مقتضى قاعده الاشتغال لزوم التعيين بالقصد.

إذ فيه: أن احتمال لزوم التعيين بالقصد في المقام إن كان لوجوب تعيين الغسلات التامه به فهو مدفوع بإطلاق أدله شرح غسل الميت، و إن كان لخصوصيه في الغسلات الناقصه من الخليط، فهو لا- يناسب ما ذكرناه من ارتكاز ابتناء وجوب الغسلات المذكوره على أنها الميسور من الواجب، حيث لا يناسب ذلك وجوب أمر زائد فيها لا يعتبر في الواجب التام.

مضافا إلى أن ذلك لو تم لا يقتضى قصد عنوان البدليه. إلا أن يكون مرادهم به ما يساوق تمييز الغسلات بالنيه، و ذكر البدليه لضيق التعبير. و لعله لبعض ما ذكرنا أو نحوه قال في الجواهر بعد ما ذكر ما تقدم من جامع المقاصد: «و فيه تأمل، بل منع».

اللهم إلا أن يقال: ما ذكروا أن كان مطابقا للمرتكزات المشار إليها إلا أن في بلوغ ذلك مرتبه القطع المانع من قاعده الاشتغال إشكال، بل منع، حيث قد يحتمل اعتبار التعيين تحقيقا لموضوع الترتيب بعد ارتفاعه بتعذر الخليط، خصوصا بناء على اعتبار خروج الماء بالخليط عن الإطلاق، حيث لا يكون الغسل بالماء القراح عند تعذره ميسورا منه، بل بدلا عنه عرفا، فيتجه احتمال لزوم التمييز بين الغسلات بالنيه و إن لم يجب التمييز بها بين الغسلات ذات الخليط. و إن كان الانصاف بعد الاحتمال المذكور.

بقي في المقام أمور:

الأول: قال في التذكرة: «لو لم يجد السدر ففي تغسيله بما يقوم مقامه من الخطمي و نحوه إشكال»

و نحوه ما عن نهايه الأحكام و شرح الجعفريه. و حيث لا

نصّ على البدليه المذكوره فلا مجال للبناء على مشروعيه الغسل بالخطمي و إن تآدى به التنظيف. بل لا مجال لاحتمال مشروعيته مع ذلك- ليجب بمقتضى قاعده الاشتغال، لأن كونه موردا للابتلاء و محتاجا للبيان لا يناسب إهماله فى النصوص و الفتاوى.

و أما قوله عليه السلام فى موثق عمار: «ثم تبدأ فتغسل الرأس و اللحيه بسدر حتى ينقيه ...»

و إن غسلت رأسه و لحيته بالخطمي فلا بأس» (١). فهو أجنبى عما نحن فيه، لظهوره فى غسل خصوص الرأس و اللحيه الذى هو من آداب الغسل، لا- ما يكون جزءا منه، و فى كون الخطمي فى عرض الصدر لا فى طوله مشروطا بتعذره. نعم لا إشكال فى جواز ذلك لا على أن يكون غسلا شرعيا. و كأنه إليه قوله فى الجواهر: «و عندى لا إشكال فى الجواز و عدم الوجوب».

و منه يظهر أنه لا- مجال لاحتمال بدليه غير الخطمي، لأن عدم الإشاره لذلك فى النصوص و الفتاوى مع كونه موردا لابتلاء و محتاجا للبيان لو كان ثابتا شاهد بعدمه.

و أما قوله فى المقنع: «و إذا لم يوجد للميت سدر و كافور و أشنان غسل بالماء القراح». فالظاهر أن ذكر الأشنان فيه ليس لكونه بدلا اختياريا أو اضطراريا عن أحد الخليطين فى الغسل الواجب، بل لما ذكره قبل ذلك من استحباب تنجيه الميت به مقدمه له. و نحوه قوله فى المبسوط: «و يستعد شىء من الصدر لغسل رأسه، فإن لم يوجد فالخطمي أو ما يقوم مقامه فى تنظيف الرأس» فليس مراده بدليه الخطمي فى الغسل الواجب- كما قد يظهر من جامع المقاصد حملة عليه- بل فى غسل خصوص الرأس المستحب، نظير ما تقدم فى موثق عمار، و إن خالفه فى ظهوره فى كون البدليه اضطراريه و ظهور الموثق فى كونها اختياريه.

الثانى: ما تقدم جار فيما لو تعذر أحد الخليطين، فيجب الميسور من الغسل أيضا،

كما صرح به بعضهم. و يجرى فيه ما تقدم من سقوط غسل المتعذر و عدمه، و لزوم الترتيب بالنيه لو تعذر الكافور و عدمه. و أما لو تعذر الصدر فيمكن الترتيب الخارجى بتوسط غسله الكافور بين غسلتى قراح. و وجوبه أظهر.

الثالث: أنه لو وجد الخليطان بعد الغسل بالماء القراح و قبل الدفن وجبت الإعاده

ذكر فى جامع المقاصد و الروض و حاشيه المدارك و محكى الذكرى

(١) الوسائل ج ٢ باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١٢.

وغيرها أنه لو وجد الخليطان بعد الغسل بالماء القراح وقبل الدفن وجبت الإعادة، لأن تشريعه للضرورة. واقتصر في الرياض على أنه أحوط، وزاد في المدارك أن الأظهر عدم. قال: «لتحقق الامتثال المقتضى للإجزاء».

ويشكل بأن الاجتزاء بالناقص لما كان للضرورة كان إطلاق دليل تشريعه بالتعذر منصرفاً لصوره التعذر المستمر، دون الموقت، فضلاً عن مثل المقام مما لم يكن لدليل تشريعه إطلاق يقتضى مشروعته بالتعذر، وإنما استفيد من الأدلة اللبية المتيقن منها التعذر المستمر. ولا سيما مع كون الناقص عرفاً من سنخ الميسور من التام، لا من سنخ البدل عنه، حيث يكون الامتثال به ارتكازاً للأمر الضمني بالناقص، لا لأصل الأمر بالتام، فلا وجه لإجزائه عنه مع تجدد قدره عليه، إذ الامتثال إنما يقتضى الإجزاء عن الأمر الممتثل، لا عن غيره. فلا مخرج عن إطلاق وجوب الغسل التام في المقام.

هذا، وظاهر من تقدم المفروغيه عن عدم وجوب الإعادة مع تجدد قدره بعد الدفن. بل في حاشية المدارك: «و أما بعد الدفن فلعل عدم الإعادة حينئذ فيه إجماعى. ومع ذلك موجب للنش الحرام. ومع ذلك لم يثبت من العموم الشمول له، لأنه واجب قبل الدفن، لا- مطلقاً» و قريب منه في الرياض. و كأنه لأجل ذلك أو بعضه اقتصر في العروه الوثقى على الاحتياط بالتغسيل لو اتفق خروج الميت، لا بنحو يقتضى وجوب إخراجه.

لكنه يشكل: بأن مرجع ما تضمن وجوب التغسيل قبل الدفن إلى وجوب إيقاع التغسيل قبله، بحيث لا يشرع الدفن بدونه، لا إلى شرطيه وجوب التغسيل بعدم الدفن، ليسقط وجوب التغسيل معه، فإن ذلك خلاف إطلاق ما تضمن وجوب تغسيل الميت.

و مقتضى ذلك انكشاف عدم مشروعيه الدفن بظهور قدره على التغسيل التام. و حينئذ لا دليل على حرمة النش في الفرض، لعدم إطلاق دليلها بنحو يشمل النش المتعقب للدفن غير المشروع. كى يصلح لمزاحمه وجوب التغسيل الذى هو مقتضى الإطلاق. و لذا يأتى فى المسألة الثامنة و الستين جواز النش إذا دفن الميت بلا تغسيل. فلم يبق إلا الإجماع الذى أشار إليه، و لم يتضح انعقاده فى المقام بالنحو الكافى فى الحجية و المخرج عن إطلاق دليل وجوب التغسيل التام.

و لعل المتيقن منه بعد التأمل في المرتكزات ما لو تعرض به الميت للهتك، حيث لا يبعد كون أجزاء الغسل الناقص هو المتيقن من السيره الارتكازيه على مشروعيه الناقص، لبنائهم على وجوب المسارعه له حذرا من ذلك. و لولاه لم تشرع الأبدال الاضطراريه بالتعذر، بل ينتظر القدره على التام مهما طال الزمان. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الرابع: لو تعذر التمسيل ثلاثا اقتصر على ما يمكن مره أو مرتين.

كما يظهر الوجه فيه مما تقدم في تعذر الخليطين. و به صرح في الشرائع و جملة ممن تأخر عنه، بنحو يظهر من جملة منهم أنه مفروغ عنه، حيث لم يحروا الخلاف فيه، بل في تعيين التمسيل الواجب.

فقد ذهب في جامع المقاصد و الروض و المسالك إلى وجوب تقديم الأسبق.

قال في الجواهر: «لوجوب البدأه به المستفاد من الأدله، مع ظهور عدم تقييد ذلك بالتمكن مما بعده، كظهورها في اشتراط الترتيب القاضى بعدم صحه القراح حتى يسبق بالغسلين، فالأصل يقضى بسقوطه عند تعذر شرطه. من غير فرق بين الاختيار و الاضطرار. و للاستصحاب في بعض الوجوه، بل قاعده الميسور عند التأمل، لأنه هو الميسور من المكلف به».

و كأن المراد بالاستصحاب استصحاب وجوب الترتيب مع قطع النظر عن إطلاق أدلته، كما ذكره في الروض. كما أن اختصاص الغسل الأول بكونه ميسورا بلحاظ عدم اشتراطه بما بعده و اشتراط ما بعده به، المستلزم لتيسره و تعسر ما بعده.

لكن لا يخفى أن وجوب البدء بالأسبق لم يستفد إلا مما دل على وجوب الترتيب، فهو راجع إليه لا وجه آخر في قبالة.

و حينئذ فوجوب الترتيب في الواجبات الاستقلاليه - كالظهيرين - و إن كان يستفاد منه عرفا شرطيه المتقدم في المتأخر، دون العكس، و لذا يصح المتقدم لو انفرد، و لا يصح المتأخر إلا مع سبقه به. إلا أنه لا يستفاد منه في الواجبات الارتباطيه ذلك، بل مقتضى الارتباطيه شرطيه كل منهما في الآخر، كبقية ما يعتبر في المركب. و الاكتفاء ببعضها عند تعذر الباقي يبتنى على رفع اليد عن الارتباطيه، و كما يمكن رفع اليد عن

التأخر يمكن رفعها عن المتقدم، و المعيار إنما هو الأهمية بنظر الشارع الأقدس، و لو لإدراكه استقلال بعضها بأثره عند تعذر غيره، دون العكس.

و مثله فى الإشكال ما أشار إليه فى الروض من وجوب امتثال الأمر بحسب الممكن، و الخليط مأمور به مع إمكان الجمع بينه و بين الماء. لاندفاعه بما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن فى صرف الماء فى الغسل بالخليط تفويت جهه زائده أيضا، و هى الخلوص من الخليط المعتبر فى الغسل الثالث.

و لعله لذا قال فى الدروس: «و لو وجد ماء غسله قدم الصدر. و يقوى القراح».

بل عن الذكري: «و لو وجد ماء لغسله واحده فالأولى القراح، لأنه أقوى فى التطهير، و لعدم احتياجه إلى جزء آخر». و كأن أقوائه القراح لما هو المرتكز من استناد التطهير إليه - كما فى بقيه الطهارات - المناسب لكون الغسل بالخليط بلحاظ جهه زائده لا- تنهض بمزاحمه التطهير المطلوب فى الميت، و لا سيما بملاحظه ما تضمن أنه جنب يغسل للجنابه، لما هو المعلوم من أهميه رفع الجنابه، و كذا ما تقدم من مشروعيه الغسل مع تعذر الخليطين، الكاشف عن استقلال القراح بأثره فى الجملة.

و لعل الأولى أن يقال: إن كان الخليط المعتبر فى الغسله بنحو يخرج الماء عن الإطلاق فلا يبعد ترجيح القراح. و كذا إن كان بنحو لا- يخرج من الإطلاق و كان المعتبر فى القراح عدم صدق الخلط. لأن القراح لو لم يكن معلوم الأهميه لما سبق فلا أقل من كونه محتملا لها، فيقطع معه براءة الذمه. و إن كان بنحو لا يخرج من الإطلاق و كان المراد بالقراح ما يساق للإطلاق يلزم الجمع بين الخليطين فى الغسله الواحده إن لم يخرج الماء به عن الإطلاق، لما فيه من الجمع بين المحتملات و المحافظه على خصوصيه الخليطين بالمقدار الممكن الذى هو مقتضى قاعده الاشتغال التى تكرر أنها المرجع فى المقام. و هو الذى احتمله فى حاشيه المدارك.

و منه يظهر الحال فيما لو كان المقذور غسلين، حيث يتعين على الأولين الغسل أولا بأحد الخليطين - مخيرا بينهما أو مع ترجيح الصدر - ثم الغسل بالقراح، و على الأخير يكفى الغسل أولا بالصدر ثم بالكافور و الاجتزاء به عن الغسل بالقراح.

قال فى محكى الذكري: «و لو وجد لغسلين فالصدر مقدم، لوجوب البدأ به. و يمكن

الكافور، لكثرة نفعه». و يظهر الحال فيه مما ذكرنا.

اللهم إلا- أن يقال: فى بلوغ الوجه المذكور للترجيح حدّ القطع إشكال، بل منع. فإن أمكن الجمع بين المحتملات بنحو يقطع بمشروعيه الغسل المأتى به- كما هو الحال على بعض المباني المشار إليها- فهو، وإلا- فإن علم بالتساوى بين الأغسال بنظر الشارع علم بتشريع كل منها تخيراً، وإن دار الأمر بين التساوى و رجحان أحدها المعين عند المكلف علم بمشروعيه ذلك المعين فيجب الاقتصار عليه. وإن علم أو احتمل رجحان أحدها غير المعين عند المكلف لزم التخيير مع عدم إحراز مشروعيه المأتى به، لأن المتيقن من التشريع فى تراحم الواجبات الارتباطيه المحتمل اختلافها بالأهميه إنما هو للأهم واقعا، فمع احتمال كون الأهم الطرف غير المأتى به لا- يحرز مشروعيه المأتى به، بخلاف تراحم الواجبات الاستقلاليه، للعلم بمشروعيه كل منها حتى غير الأهم. غايته أنه يجب تقديم الأهم لفعليه التكليف به، فمع عدم تعيين الأهم يتعين التخيير عقلا، لعدم تنجز الأهميه حينئذ.

و إنما يجب التخيير فى الواجبات الارتباطيه مع عدم إحراز مشروعيه المأتى به من باب وجوب الإطاعه الاحتماليه للتكليف المعلوم، نظير التخيير عند الاضطرار إلى بعض غير معين من أطراف العلم الإجمالى. و حينئذ يتعين الاحتياط بضم التيمم للغسل فى المقام. إلا أن يدعى العلم بعدم وجوب الاحتياط المستلزم لمشروعيه المأتى به و إن لم يكن أهم. و عهده ذلك على مدعيه.

بقي شيء:

و هو أنه ذكر فى جامع المقاصد و الروض و المسالك و محكى البيان وجوب التيمم بدل الغسل الفائت، و اقتصر فى الدروس على كونه مقتضى الاحتياط.

و جزم فى الذكري بعدم وجوب التيمم، لحصول مسمى الغسل. و لا- ينبغى التأمل فى وجوبه بناء على أن الواجب مع تعذر التمسيل رأسا ثلاثة تيممات، لرجوعه إلى بدليه التيمم عن كل واحد من الأغسال، لا عن جميعها، و حيث كان الاكتفاء ببعضها مع تعذر الباقي لأنه الميسور منها، لا لبدليته عن الكل تعيين وجوب التيمم بدل المتعذر.

و أما بناء على وجوب تيمم واحد يتعذر أصل التمسيل فيشكل مشروعيه التيمم، لعدم ثبوت بدليته عن بعض الطهاره المائيه، بنحو يجمع بينه و بين استعمال

(مسأله ٩): يعتبر في كل من السدر و الكافور (١) أن لا يكون كثيرا

الماء. و لا سيما بناء على أن الترجيح للغسل بالماء القراح، حيث لا يعهد بدليه التيمم عن الغسل بغيره. نعم حيث لا إطلاق لدليل الاكتفاء بالغسل الناقص في المقام فلا- محرز للاجترأ به عن التيمم. بل مقتضى قاعده الاشتغال- التي تكرر أنها المرجع في المقام- لزوم ضمه بدلا عما ينقص من الأغسال.

اللهم إلا- أن يقال: بعد فرض ظهور دليل تشريع التيمم عند تعذر الغسل في بدليه تيمم واحد عن الغسل فالمعهود في تشريع الطهاره المائيه الناقصه الاكتفاء بها عن التيمم، بنحو يحتاج تشريعه في المقام إلى عناية خاصه مغفول عنها، فمرجع الإجماع و ارتكازيات المتشرعه على تشريع الطهاره الناقصه إلى عدم مشروعيتها معها، و ليس احتمال مشروعيتها إلا مساوقا لاحتمال عدم مشروعيتها.

و لعل من سبق منه وجوب ضم التيمم إنما بنى على ذلك لبنائه على وجوب تعدد التيمم مع تعذر التمسيل رأسا، كما أن ما سبق من الذكرى من عدم وجوبه قد يبتنى على ما حكى عنه من الاكتفاء بتيمم واحد عند تعذر التمسيل. و منه يظهر أن الاحتياط- لو كان له موضوع و لو بنحو الرجحان دون الإلزام- إنما يكون على هذا المبني بالجمع بين الغسل الميسور و تيمم واحد لاحتمال عدم مشروعيه كل واحد منهما، و إنما يتجه تعدد التيمم مع تعدد الغسل المتعذر على المبني الأول لا غير.

مسأله ٩: يعتبر في كل من السدر و الكافور أن لا يكون كثيرا

اشاره

(١) عبارات الأصحاب في المقام ليست على نهج واحد فقد صرح بالاكتفاء بمسمى السدر و الكافور في الشرائع و المنتهى و القواعد و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك، كما صرح به في الكافور في المختلف، و في السدر في محكى نهايه الأحكام و التحرير و البيان و فوائد الشرائع و شرحى الجعفرية و تخلص التلخيص و التنقيح و مجمع الفائده، و عنه و عن الكفايه و في المدارك أنه المشهور.

و كأنه بملاحظه إطلاق جماعه من قدماء الأصحاب و متأخريهم، ففي الاقتصاد:

«و يحصل أيضا شىء من السدر للغسله الأولى، و قليل من الكافور للغسله الثانيه»، و نحوه في السرائر، و هو الظاهر من المبسوط، و في النهايه: «و يستعد أيضا شىء من السدر لغسل رأسه و جسده و شىء من الكافور للغسله الثانيه»، و عن الجامع: قليل

ص: ١٥٦

سدر، كما أطلق جماعه كثيره الغسل بماء السدر و بماء الكافور، بل فى الفقيه: «و شىء من جلال الكافور» و نحوه فى الهدايه حاكيا له عن رساله والده.

لكن ارتكاز كون الغرض من السدر التنظيف و من الكافور التطيب قد يصلح للقرينيه على إرادته خصوص المقدار لهما من الإطلاقات المذكوره، لا الاكتفاء بوضع المسمى، كما هو مقتضى كلام الأولين. و لا سيما مع تفريق بعضهم بين السدر و الكافور بالتبنيه على القله فى الثانى دون الأول، كما عرفت ممن تقدم.

و عليه جرى فى المراسم حيث أطلق السدر و قدر الكافور بنصف مثقال أو ما أمكن، و عن الجامع تقديره بنصف مثقال أيضا مع اقتصاره- كما تقدم- فى السدر على القله التى يبعد إرادته المقدار المذكور منها، بل فى المقنعه: «فيؤخذ من السدر المسحوق رطل و نحو ذلك ... و من الكافور الجلال وزن نصف مثقال إن تيسر، و إلا فما تيسر منه و إن قلّ». و عن المهذب تقدير السدر برطل و نصف، لوضوح تأدى الأثر المطلوب من الكافور بالقليل منه بخلاف السدر.

بل إطلاق الجماعه الكثيره ماء السدر و ماء الكافور لا يناسب الاكتفاء بالمسمى فى الخليطين، بحيث يكفى ما يصدق عليه الاسم قبل الخلط بالماء، بل ظاهره- كما أتى- الاعتداد بوجودهما بعد الخلط، و هو الذى احتمله بعضهم فى كلام بعض من أطلق الاكتفاء بالمسمى ممن تقدم، و إن كان هو خلاف ظاهر كلامهم، بل خلاف صريح من اكتفى بسبع و رقات. و بالجمله لا يبعد كون مراد المشهور ما ذكرنا.

و هو الذى يقتضيه النظر فى مجموع النصوص، لأنه و إن أطلق فى بعضها، ففى صحيح يعقوب بن يقطين: «و يجعل فى الماء شىء من السدر و شىء من كافور» (١)، إلا أن الجبهه المتقدمه فى كلام الأصحاب تجرى فيه أيضا. مضافا إلى أن بقيه النصوص لا تناسب ذلك، لأنها على طوائف ثلاث:

الأولى: ما تضمن الغسل بالسدر و الكافور، ففى موثق عمار: «ثم تبدأ فتغسل الرأس و اللحيه بسدر حتى ينقيه، ثم تبدأ بشقه الأيمن، ثم بشقه الأيسر ... و تمرّ يدك

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

على ظهره و بطنه بجره من ماء حتى تفرغ منهما، ثم بجره من كافور ...» «١»، و فى صحيح الحلبي: «ثم تبدأ بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسدر، ثم سائر جسده ... فإذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مره أخرى بماء و كافور و بشي ء من حنوط ...» «٢»،

و فى معتبره: «مره بالسدر، و مره بالماء يطرح فيه الكافور» «٣» و غيرها.

الثانية: ما تضمن الغسل بالماء و الخليلط، ففي صحيح ابن مسكان: «اغسله بماء و سدر، ثم اغسله على أثر ذلك غسله أخرى بماء و كافور و ذريه إن كانت» «٤»، و نحوه صحيح سليمان بن خالد «٥» و غيره.

و ثالثة: ما تضمن الغسل بماء السدر و ماء الكافور، ففي صحيح الكاهلي:

«ثم ابدأ بفرجه فاغسله بماء السدر و الحرض فاغسله ثلاث غسلات و أكثر من الماء، فامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول إلى رأسه ... ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن ثم اغسله من قرنه إلى قدميه ... و امسح يدك على ظهره و بطنه ثلاث غسلات بماء الكافور و الحرض ...» «٦».

و من الظاهر أن الطائفة الأولى و إن وجب التصرف فيها، لامتناع الغسل بكل من السدر و الكافور وحده، كما لا يراد به ما يخلط بقليل من الماء حتى يكون كالوحد، لعدم صدق الغسل به و عدم مناسبته لبقية النصوص الصريحة فى الغسل بالماء المخلوط بهما و بإفاضته، إلا أن نسبة الغسل لهما لا بد أن يكون للاعتداد بوجودهما فى الماء و لو بلحاظ الأثر المطلوب منهما.

و هو المناسب أيضا لنسبه الغسل لهما مع الماء بنحو التشريك فى الطائفة الثانية، بل لإضافه الماء إليهما فى الثالثة، إذ لو لم يرد بها خروجه عن الإطلاق، فلا أقل من الاعتداد بوجودهما فى الماء بعد وضعهما فيه، و لو بلحاظ التميز بالأثر، و لا يكفى الاعتداد بهما قبل وضعهما فيه، بحيث يصدق مساهما على ما يوضع منهما فيه قبل وضعه، كما عرفت أنه مقتضى إطلاق من اكتفى بالمسمى، لأن ذلك و إن كان مصححا للإضافه، إذ يكفى فيها أدنى ملائسه إلا- أن ما ذكرناه أظهر فى نفسه و أنسب ببقية النصوص.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

ص: ١٥٨

و يؤيد ذلك ما فى مرسل يونس «١» من الأمر بغسل الآنيه بين الغسلات الثلاث الظاهر فى إرادته تنظيفها من بقاء خليط الغسله السابقه للاعتداد بوجوده فى مائها.

بل لا يبعد ظهور بعض النصوص فى غسل الميت بالماء القراح بين غسلتى الصدر و الكافور لتنظيفه أيضا من بقايا الصدر فلاحظ موثق عمار المتقدم و خبر معاويه الآتى.

و إن كانا غير خاليتين عن إجمال.

كما يؤيده أيضا اختلاف التعبير فى الصدر و الكافور، بحيث يظهر فى القله فى الكافور دون الصدر، على ما تقدم فى حديثى الحلبي، و فى موثق عمار: «الجره الأولى التى يغسل بها الميت بماء الصدر و الجرّه الثانيه بماء الكافور نقيت [يفت] فيها فتا قدر نصف جبه» «٢»، و فى مرسل يونس: «و اعمد إلى الصدر فصيره فى طشت و صب عليه الماء ... ثم صب الماء فى الآنيه و ألق فيها حبات كافور» «٣»، فإن الاختلاف المذكور مناسب لما ذكرنا من اختلاف قدر ما يترتب عليه الأثر المطلوب من كل منهما.

و يناسبه ما تقدم من المقنع من تقدير الصدر بنحو رطل و عن المهذب من تقديره برطل و نصف، حيث لا وجه له إلا الرجوع للجبه الارتكازيه التى أشرنا إليها. بل عدم التعرض فى النصوص على كثرتها و اختلاف الستتها لبيان مقدار الصدر مناسب لوضوح الجبه المذكوره، و إلا فالالاكتفاء بأدنى المسمى لا يناسبه الذوق و يكون مثارا للسؤال و لا تعيين لغيره إلا ما ذكرنا. و من هنا لا ينبغى التأمل فى اعتباره. بل لا يبعد حمل كلام جماعه كثيره عليه، كما سبق.

نعم، حكى فى الشرائع و المنتهى قولاً بوجود مقدار سبع و رقات من الصدر.

و فى الجواهر: «و لم نعرف قائله، و لا من نسب إليه ذلك». لكن فى التذكرة: «الصدر و الكافور لا يبلغ بهما إلى سلب الإطلاق، لصيروره الماء مضافاً، فلا يفيد التطهير. بل ينبغى أن يكون فى الماء قدر سبع و رقات من صدر» و نحوه عن نهايه الأحكام. و صرح باستحبابه فى جامع المقاصد و الروض، و فى الدروس باستحباب أن لا يقل عن ذلك.

و كأنه لصحيح معاويه بن عمار: «أمرنى أبو عبد الله عليه السّلام أن أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم أغسل رأسه بالصدر و لحية ثم أفيض على جسده منه، ثم أدلك

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

ص: ١٥٩

به جسده، ثم أفيض عليه ثلاثا، ثم أغسله بالماء القراح و أطرح فيه سبع ورقات سدر» (١)، و خبر ابن عبيد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت، قال: تطرح عليه خرقة ... ثم يغسل رأسه بالسدر و الأشنان ثم بالماء و الكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح من ورق السدر في الماء» (٢).

لكنهما- مع ضعف سند الثاني منهما- كالصريحين في وضع ذلك في ماء الغسل الأخير، كما ان ظاهر الأول و صريح الثاني كون الأوراق صحاحا غير ممروسة في الماء، فيخرجان عن محل الكلام و يتعين حملهما على الاستحباب.

(١) كما صرح به في الغسل الأول في إشاره السبق و في الغسلين معا في التذكرة و القواعد و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و محكى نهايه الأحكام و البيان و فوائد الشرائع و شرح الجعفريه و كشف الالتباس و ظاهر الجامع، و استظهر في الحدائق أنه المشهور.

و قد استدل عليه بوجه:

الأول: الأصل، الذي تكرر أن مقتضاه في المقام الاشتغال و لزوم الاحتياط.

و هو موقوف على عدم احتمال اعتبار الكثره المخرجه عن الإطلاق، و على قصور إطلاقات المقام عن نفى اعتبار الشرط المذكور، و يظهر الحال فيهما مما يأتي.

الثاني: إطلاق التشبيه بغسل الجنابه، المستفاد من صحيح محمد بن مسلم (٣) المتقدم عند الكلام في وجوب تليث الأغسال.

و فيه: أن المستفاد من أدله مطهرية الماء من الجنابه أمر واحد عرفا، و هو استقلال الماء المطلق بالمطهرية، و مبنى اعتبار الخليط في غسل الميت على رفع اليد عن ذلك في غسل الميت و مخالفته لغسل الجنابه فيه، و معه يشكل الاستدلال بإطلاق التشبيه لاعتبار إطلاق الماء في غسل الميت.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

نعم، لو كان مفاد أدله مطهريه الماء من الجنابه أمران بنحو الانحلال: توقف مطهرته على إطلاقه، و عدم اعتبار أمر آخر فى مطهرته، لم يكن رفع اليد عن إطلاق التشبيه فى الثانى بأدله اعتبار الخليط منافيا للاستدلال بإطلاق التشبيه على الأول. لكن لا يتضح ذلك من الأدله.

على أن الاستدلال بالإطلاق المذكور موقوف على قصور إطلاقات الخليطين عن نفي اعتبار الشرط المذكور، و إلا كانت تلك الإطلاقات مقدمه عليه، لأنها أخص، و لزم صرفه إلى جهات آخر من التشبيه.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٦، ص: ١٦١

هذا، و أما الاستدلال على إطلاق التشبيه المذكور فى المقام بما تضمن أن الميت يجنب و أنه يغسل غسل الجنابه «١» فيظهر ضعفه مما تقدم عند الكلام فى سقوط الترتيب برمس الميت فى الماء. فراجع.

الثالث: ما تقدم من التذكرة من اعتبار إطلاق الماء فى مطهرته. و يظهر اندفاعه مما تقدم فى سابقه، فإن إطلاق الماء إنما يعتبر فى استقلاله بالمطهريه الذى لا مجال له فى المقام بعد فرض اعتبار الخليط، و غايه ما يثبت له حينئذ الدخلى فى المطهريه من دون استقلال، و لا دليل على اعتبار الإطلاق فى ذلك.

بل قد يدعى أن المطهريه لا تستند للغسل بالخليط، بل هو شرط فى فعليه مطهريه الغسل بالقراح نظير التطهير من الخبث الذى قيل أنه شرط فى التطهير من الحدث، حتى ادعى أن الغرض منه التنظيف و التطيب لدفع الهوام، على ما ذكر فى المعبر - فيما تقدم منه فى مسأله تعذر الخليطين - و غيره.

و دعوى: أن مقتضى الجمع بين ما تضمن أن الغرض من غسل الميت تطهيره، و ما تضمن شرح الغسل بالأغسال الثلاثه استناد التطهير للأغسال المذكوره و مطهرتها بتمامها.

مدفوعه: بأنه يكفى فى كون التطهير غرضاً من الأغسال الثلاثه كون بعضها شرطاً فى فعليه تأثير الباقي للطهاره من دون ان تستند الطهاره إليه.

الرابع: الطائفة الثانية من النصوص المتقدمة المتضمنة نسبة التمسيل للماء و الخليط بنحو العطف، فقد استدل بذلك في جامع المقاصد و غيره. و كأنه لدعوى:

أن مقتضى ذلك صدق الماء على ما يغسل به، و هو لا يكون إلا مع إطلاقه.

و فيه: أنه لما لم يكن العطف في المقام لبيان تعدد الغسل، بل لتعدد ما يغسل به مع وحده الغسل، و كان المعلوم ابتناؤه على الجمع بينهما بالمزج و الخلط، لا بتميز الخليط عن الماء مع كونه فيه، كان ظاهرا في اعتبار اتحاد الماء و الخليط صورته بالمزج، و لازم ذلك في بدو النظر أن لا يصدق كل منهما وحده على ما يغسل به، كما هو الحال في نظائره، كقولنا: أكلت من الإناء سمنا و عسلا، و شربت في الكأس ماء و لبنا، و لبست ثوبا كتانا و قطنا، و غير ذلك، و مرجعه إلى خروج الماء عن الإطلاق.

نعم، يصعب البناء على ذلك في الكافور، للتصريح في موثق عمار بكفايه نصف حبه منه في الجره كما تقدم، و يبعد جدا خروج مائها به عن الإطلاق، بل لو خرج به عنه عرفا لقوه رائحته، فغايه ما يصدق عليه به أنه ماء كافور، لا أنه ماء و كافور، لعدم الاعتداد بوجوده المذكور في الخليط بالنحو الذي يصح إطلاق العنوانين عليه بنحو الانضمام.

و من هنا قد يتعين حمل التشريك في الغسل بينه و بين الماء الذي هو مفاد العطف على كونه بلحاظ ترتب الغرض العرفي عليه غير غرض الماء وحده، و هو التطيب، و إن لم يصدق الماء و الكافور بنحو الانضمام على الخليط. و حينئذ يقرب كون ذلك هو المصحح للعطف و التشريك في السدر أيضا، لوحده السياق، و لذا سبق حمل الطائفتين الأخريين عليه، و أنه المنصرف من الإطلاق.

و عليه أيضا لا مجال للاستدلال بهذه الطائفة من النصوص على اعتبار الإطلاق في الماء، لأن ذلك إنما يتم لو نسب الغسل فيها للماء وحده، أما مع النسبة إليه مع الخليط بنحو الانضمام فالمعيار تحقق المصحح للنسبة للأمرين، و لا إشكال في شموله لصوره الإضافه.

و من الغريب أن سيدنا المصنف قدس سره مع استدلاله بالنصوص المذكوره على اعتبار الإطلاق في الماء استدل بها أيضا على أنه لا بد من كون السدر بمقدار يصدق معه الغسل به، مع ظهور أنه ليس المراد بها إلا غسل واحد لو نسب للماء وحده لم

ينسب للسدر وحده و لا لهما بنحو التشريك. فلاحظ.

الخامس: صحيح يعقوب بن يقطين: «سألت العبد الصالح عن غسل الميت أ فيه وضوء الصلاه أم لا؟ فقال: غسل الميت تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه و رأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ... و يجعل في الماء شىء من السدر و شىء من كافور ...» (١).

فقد استدل به سيدنا المصنف قدس سره بنحو يظهر منه قوه ظهوره في اعتبار إطلاق الماء. و كأنه لقوله عليه السلام: «يفاض عليه الماء» لعدم شمول إطلاق الماء المضاف منه.

و يشكل بأن الذيل حيث اشتمل على جعل السدر و الكافور في الماء فلا بد من تحكيم مفاده على الإطلاق المذكور، و حيث صرح قدس سره بلزوم كون السدر بحيث يصدق معه الغسل به و لزوم حمل إطلاق الصحيح عليه - كما تقدم منا أيضا - عملا بطوائف النصوص الثلاث فلا فرق بين الصحيح و تلك النصوص.

و لا سيما مع ما سبق منا من قرب انصراف إطلاق الصحيح لذلك من جهة القرينه الارتكازيه العرفيه، و مع ما أشار قدس سره إليه من اشتمال صدر الصحيح على غسل الرأس بالسدر الظاهر في الاعتداد بوجود السدر في الماء، حيث يقرب جدا كون الماء الذي يفاض على البدن من الماء الذي يغسل به الرأس، لا ماء آخر يخلط به السدر بنحو آخر.

و قد ظهر بما ذكرنا: أن الحكم في المقام طوائف النصوص الثلاث فلا بد من النظر فيها.

و الظاهر أن الطائفتين الأوليين ظاهرتان بدوا في اعتبار كثره الخليط بنحو يزيد على خروج الماء على الإطلاق، بحيث يصح نسبه الغسل له وحده - كما في الأولى - أو مع الماء - كما في الثانية - على ما تقدم في الجمله، كما لا يبعد ظهور الثالثه في اعتبار الإضافة، لأن ذلك أقرب من حملها على أدنى ملابسه مع الخليط. إلا أنه حيث يصعب الالتزام بأحد الأمرين في الكافور - كما تقدم - فلا يبعد تنزيل النصوص المذكوره على ما ذكرناه آنفا من اعتبار الاعتداد بالخليط في الماء، بحيث يظهر الأثر المطلوب عرفا من

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

الغسل به. بل لعل ذلك هو المنصرف من إطلاق صحيح يعقوب أيضا، كما تقدم.

و من الظاهر أن ذلك إن لم يستلزم في الصدر خروج الماء عن الإطلاق فلا إشكال في كونه من أظهر أفراده، فيكون مقتضى إطلاق النصوص المذكوره عدم اعتبار بقاء الماء على الإطلاق، و لم يتضح ما يوجب الخروج عن ذلك.

و لعله لذا حكي عن ظاهر الذكرى و الحبل المتين التوقف في ذلك، بل في المدارك: «و إطلاق الأخبار و اتفاق الأصحاب على ترغيه الصدر- كما نقله في الذكرى- يقتضيان الجواز»، و إلى الجواز جنح في الحدائق و الجواهر في صدر كلامه.

نعم، ما ذكره في المدارك- تبعا للذكرى- من الاستدلال على عدم اعتبار إطلاق الماء بالاتفاق على الترغيه إن كان بلحاظ ظهور كلامهم في غسل الرأس بالرغوه التي لا إشكال في عدم صدق الماء عليها و لو بنحو الإضافة.

فمن الظاهر أن الغسل بها إنما يراد به كونها من مقدمات الغسل مع اتباعها بصب الماء المزيل لها، و إلا فتضميخ الرأس بها و طليه لا يصدق معه الغسل عرفا و لا تساعد نصوص المقام على الاكتفاء به في غير الرأس.

مع أن الاستدلال بها موقوف على كون الغسل بها جزءا من الغسل الواجب، و هو غير ظاهر، بل عبارات بعضهم كمرسل يونس المنفرد بالتعرض للرغوه «١»، و الذى تضمن غسل الرأس مع البدن بعد ذلك، و لذا تقدم منا الاستدلال به على عدم وجوب الترتيب بين الرأس و البدن في غسل الميت. و إن كان بلحاظ أن ظهور رغوه الصدر في الماء بنحو معتد به حتى تعزل لغسل الرأس مستلزم لخروج مائها به عن الإطلاق. فهو لو سلم موقوف على كون ماء الرغوه هو تمام ماء الغسله، و لا يظهر من مرسل يونس ذلك، حيث قال عليه السلام فيه: «و اعمد إلى الصدر فصيره في طشت و صب عليه الماء و اضربه بيديك حتى ترتفع رغوته، و اعزل الرغوه في شىء و صب الآخر في الاجانه التي فيها الماء».

إذ غاية ما يلزم حينئذ إضافة ماء الطشت، لا إضافة ماء الاجانه الذى يغسل به الميت بعد صب ماء الطشت فيه، لإمكان كونه كثيرا لا يغلبه ماء الطشت. بل يظهر

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الجنابه حديث: ٣.

من الرياض أن ذلك موجب لكون المرسل دليلاً على اعتبار الإطلاق في ماء الغسل.

وإن كان هو غير ظاهر أيضاً، لأن كون الغسل بماء الاجانة بعد وضع ماء الطشت فيه، لا بماء الطشت وحده، لا يستلزم إطلاق ماء الغسل، لإمكان قله ماء الاجانة أو كثره نسبة الخليط في ماء الطشت بنحو يغلب ماء الاجانة ويخرجه عن الإطلاق فغايبته عدم دلالة المرسل على كلا القولين. فالعمدة في الدلالة على عدم اعتبار الإطلاق في الماء هو الإطلاق بالتقريب الذي تقدم.

و يؤيده أن مقدار الخليط الذي تقدم ظهور النصوص فيه و مساعده المرتكزات العرفية عليه لما كان من أفراد الظاهره في الصدر صورته إضافة الماء - كما تقدم - بل المحافظه على إطلاق الماء معه في النصوص على كثرتها و الفتاوى ممن عدا الحلبي و العلامة و من بعده مع شيوع الابتلاء به موجب لقوه ظهور إطلاقها في عدم اعتباره.

و إلا كان مورداً للبيانات الكثيره و احتاج مقدار الخليط للتحديد الشرعي الراجع للتحير في مقام العمل.

و لا سيما مع أن بين ما يتيقن معه بإطلاق الماء و ما يتيقن معه بإضافته جملة من المراتب مورد للاشتباه و التردد عند العرف. و ربما يأتي عند الكلام في بيان المراد من القراح ما ينفع في المقام.

و منه يظهر أنه لا مجال لدعوى الشهره على اعتبار إطلاق الماء، بل ظاهر من لم ينبه على ذلك عدمه. و لا سيما مع تحديد المفيد له برطل، و ابن البراج برطل و نصف، و لم يظهر من غيرهما التنبيه إلى لزوم المحافظه على الإطلاق مع ذلك بتكثير الماء أو نحوه.

هذا، و أما الكافور فقد سبق التصريح في موثق عمار بكفايه نصف حبه منه، و في مرسل يونس: «و ألق فيه حبات كافور» (١). و في خبر مغیره مؤذن بنى عدى عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: غسل على بن أبي طالب عليه السلام رسول الله صلى الله عليه و آله بداه بالسدر و الثانيه بثلاث مثاقيل من كافور و مثقال من مسك» (٢).

و حيث لا يظهر من الأصحاب التحديد بشيء من المقادير المذكوره فلا مجال للخروج عن مقتضى الإطلاق المشار إليه. و لا سيما مع ضعف الأخير و إجمال

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١١.

لا يصدق أنه مخلوط بالسدر و الكافور (١). و يعتبر فى الماء القراح أن يصدق خلوصه منهما، فلا بأس أن يكون فيه شىء منهما إذا لم يصدق الخلط (٢).

الحبه، و إن كان قد يحتمل إنها المثلقال، كما يناسبه ما فى المقنعه و المراسم من تحديده بنصف مثقال أو ما أمكن و عن ابن سعيد من تحديده بنصف مثقال و إن قيل أنه لا ظهور لكلامهم فى الوجوب، إذ لم يتضح وجه تفسيرها بذلك.

نعم، لا بأس بالعمل عليها بتنزيلها على اختلاف مراتب الفضل. فلاحظ.

و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) عنوان الخلط لم يؤخذ فى الأدله، كما اعترف به قدس سرّه، بل لعل صدقه يلازم خروج الماء عن الإطلاق. فالظاهر ما سبق آنفا من أن المعيار ظهور الأثر المطلوب عرفا من السدر و الكافور فى الغسل بهما، و هو التنظيف و التطيب. و لعله يرجع ما ذكره قدس سرّه من أن مقتضى الجمع بين الأدله أن يكون مقدار السدر بحيث يصدق معه الغسل به. و إن سبق أنه بظاهره ينافى ما ذكره من اعتبار إطلاق الماء.

(٢) عبارات الأصحاب رضى الله عنهم و معاهد إجماعاتهم قد تضمنت وصف ماء الغسله الثالثه بالقراح. و قد يظهر منهم اعتبار خلوصه من الخليطين بحيث لا يصدق عليه انه ماء سدر و ماء كافور، كما هو مقتضى المقابله بينه و بين ماء الغسلتين الأوليين.

بل قوى فى الجواهر اعتبار خلوه منهما بنحو يقدر القليل منهما أيضا و إن لم يصدق به أنه ماء السدر و ماء الكافور. إلا أن يكون قليلا جدا، بنحو لا ينافى الخلو عرفا. بل فى جامع المقاصد: «و فى الصحاح: القراح الذى لا يشوبه شىء. و ربما توهم بعضهم من هذا التفسير أن الماء المشوب بشىء - كماء السيل مثلا المشوب بالطين - لا يجوز تغسيل الميت به، لعدم كونه قراحا». و قريب منه كلام غيره.

و ما أبعد ما بين ما حكى عن البعض المذكور و ما فى الروضه، حيث قال:

«و هو المطلق الخالص من الخليط، بمعنى كونه غير معتبر فيه، لا أن سلبه عنه معتبر، و إنما المعتبر كونه ماء مطلقا».

و لا يخفى أن النصوص بين ما تضمن غسله بماء قراح أو بحت، و هو الأكثر،

و ما تضمن غسله بماء، و هو صحيح سليمان بن خالد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت كيف يغسل؟ قال: بماء و سدر، و اغسل جسده كله، و اغسله أخرى بماء و كافور، ثم اغسله أخرى بماء ...» «١»، و صحيح يعقوب بن يقطين المتقدم «٢»، بعد ما هو المعلوم من اختصاص السدر و الكافور فيه بالغسلتين الأوليين. و قد يدعى أن الأول أخص، لأن القراح هو الماء الخالص على ما صرح به اللغويون، كما تقدم عن الجوهرى و يأتي عن غيره، كما صرحوا أيضا بأن البحث هو الخالص من كل شىء.

لكن لم يتضح كون أخذ الخلوص فى تفسير القراح فى كلمات اللغويين، للتقييد تأسيسا، بل قد يكون للتوضيح تأكيدا لمقتضى الإطلاق، لبيان إرادته المطلق، بأن يراد الخلوص بمرتبته تصحيح إطلاق الماء عليه، كما قد يناسبه تفسيره فى أساس البلاغه بما لا يشوبه شىء من سويق و لا غيره، و قريب منه فى لسان العرب و القاموس، و فى نهايه ابن الأثير أنه الذى لم يخالطه شىء يطيب به، كالعسل و التمر و الزبيب.

كما لعل ذلك هو المعيار فى صدق عنوان البحث أيضا. و لا- أقل من تنزيلهما على ذلك فى النصوص، جمعا مع ما تضمن إطلاق الماء- كالصحيحين- المعتضد بارتكاز عموم مطهرية الماء. و لا سيما مع ما هو المعلوم من كثرة الابتلاء بماء الطين و نحوه من مياه السيول و الأنهر و نحوها، و صعوبه البناء على عدم جواز تغسيل الميت بها جدا.

و لازم ذلك الاكتفاء بعدم خروج الماء عن الإطلاق و لو مع اختلاطه بالسدر أو الكافور.

و دعوى: أن ذلك لا يناسب مقابله بماء السدر و الكافور فى الغسلتين الأوليين.

مدفوعه- مضافا إلى توقف ذلك على اعتبار الإطلاق فى ماء الغسلتين الأوليين، و قد عرفت ضعفه:- بقرب كون المقابله لبيان شرطيه الخليط فى الأوليين، دون الثالثه، فإن ذلك إن كان خلافا ظاهرا التركيب بدوا فلا- أقل من قرب الحمل عليه بقرب ارتكاز عموم مطهرية الماء المناسب لإطلاق الماء فى الصحيحين. و إلا فالبناء على مانعيه الخليط حتى لو لم يخرج الماء به عن الإطلاق مستلزم لعدم جواز التغسيل بماء الطين و نحوه، و هو بعيد جدا لا يناسب مرتكزات المشرعه و لا سيرتهم

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

و لا كلمات الأصحاب رضى الله عنهم و إن حكى عن بعضهم و يظهر من جمال الدين فى حاشيته على الروضة التوقف فيه و أولويه الاقتصار على المتيقن.

و أما اعتبار الخلوص من خصوص السدر و الكافور، بقريته المقابله المذكوره.

فهو لا يناسب معنى القراح و البحت، لأن الظاهر من إطلاق العرف و اللغة عدم كونهما من العناوين الإضافيه التى تصدق بلحاظ شىء دون آخر، كى يسهل حملهما على الخلوص من خصوص السدر و الكافور بقريته المقابله المذكوره، بل هما عنوانان حقيقيان يراد بهما الخلوص عن كل شىء، و لذا لا يصدق على الماء المشوب بالهسل أنه قراح بلحاظ عدم اختلاطه بالملح. فلو حمل دليلهما على الخلوص حتى مما لا يوجب الإضافه لم يكن وجه للتخصيص بالسدر و الكافور.

و أما الاستدلال على اعتبار الخلوص من الخليط حتى بالمقدار الذى لا يوجب سلب إطلاق الماء.. تاره: بالأصل. و أخرى: بأنه مقتضى العدول عن التعبير بالإطلاق و الماء المطلق إلى التقييد بالبحت و القراح فى الفتاوى و أكثر الأخبار. و ثالثه: بالأمر فى مرسل يونس بغسل الآنيه بين الغسلات من أثر ماء الخليط بعد صبه.

فمدفوع: بأن الأصل مورد لاطلاقات مطهرية الماء، و لإطلاق الماء فيما تقدم من صحيحى سليمان بن خالد و يعقوب بن يقطين «١» بعد ما تقدم من تحكيمه على بقيه النصوص. و العدول عن عنوان الإطلاق و المطلق للقراح و البحت فى كلام الأصحاب لعله لمتابعه النصوص، لا لبنائهم على اعتبار أمر زائد على الإطلاق.

كما قد يكون التعبير بهما فى النصوص للمقابله مع ماء الغسلتين المعتر فيهما الخليط مع عدم كون عنوان الإطلاق و المطلق لغويين و لا عرفيين، بل اصطلاحيين مستحدثين فى عرف أهل الاستدلال، و لذا لم تتضمنهما نصوص مطهرية الماء و غيرها من الاستعمالات الشرعيه و العرفيه، و إنما تضمنت إطلاق الماء مجردا عن التقييد بهما، كما تضمن ذلك من نصوص المقام صحيحا سليمان و يعقوب.

و أما ما تضمنه مرسل يونس من الأمر بغسل الآنيه فمما لا مجال للبناء على

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦، ٧.

وجوبه بعد النظر فى النصوص الأخرى و كلمات الأصحاب، لعدم التعرض له إلا فى كلام نادر منهم. بل أثر ماء الخليط فى الإناء بعد صبه من القله بالنحو الذى لا ينافى خلوص الماء الذى يصب فيه للغسله اللاحقه عرفا، و لا سيما فى الكافور، فمن البعيد جدا مانعيته فى المقام خصوصا من ترتب الأثر على ماء الكافور و لو اختلط بأثر ماء السدر.

و منه يظهر ضعف ما فى الجواهر من عدم استبعاد حمل المرسل على الوجوب، لخصوصيه فى غسل الأموات، كما اعتبر فيه ماء السدر و ماء الكافور زائدا على الغسل بالماء.

وجه الضعف: أنه لا يناسب ما صرح هو به من جواز خلط القليل جدا الذى لا ينافى فى الخلوص عرفا. مضافا إلى وضوح الفرق بين اعتبار أمر زائد على الغسل بالماء المطلق فى المطهريه لخصوصيه الموت- و هو الغسل بالخليط- و عدم مطهريه بعض أفراد المطلق، لمألوفيه الأول و عدم منافاته للارتكاز، نظير اعتبار التراب فى التطهير من الولوغ، و عدم مألوفيه الثانى و منافاته للمرتكزات.

و لذا استبعد قدس سرّه احتمال مانعيه غير الخليطين- مما يتعارف اختلاط الماء به كالطين و نحوه- تعبدا تخصيصا لعموم مطهريه الماء.

و بالجملة: من القريب جدا عدم مانعيه اختلاط الماء بما لا يخرج عن الإطلاق من الخليطين و غيرهما، كما سبق من الروضه و يظهر من المدارك، بل قد يحمل عليه كلام المشهور. غايه الأمر أن ذلك يؤيد ما سبق منا من عدم اعتبار الإطلاق فى ماء الغسلتين الأوليين. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

بقي فى المقام فروع تتعلق بالخليطين

إشاره

ينبغى التعرض لها فى ذيل هذه المسأله لمناسبتها لها، دون غيرها من المسائل الآتية:

الأول: قال فى جامع المقاصد عند الكلام فى السدر: و يعتبر كونه مطحونا

لأن المراد به التنظيف، و لا يتحقق بدون طحنه. نعم لو مرس الورق الأخضر بالماء حتى استهلك أجزاءه كفى ذلك. و قريب منه فى المسالك. لكن فى الروض: «و فى وجوب ذلك نظر».

و كأنه لإطلاق قوله عليه السّلام فى صحيح يعقوب بن يقطين: «و يجعل فى الماء شىء

ص: ١٦٩

من الصدر و شىء من كافور» (١). و عدم وضوح كون التنظيف عله يناط بها الحكم، لعدم الإشاره إليه فى النصوص، غاية الأمر أن يكون حكمه لا يضر تخلفها.

و يشكل: بأن انحصار فائده الصدر عرفا فى التنظيف إن لم يصلح للقرينيه على تقييد الإطلاق فلا أقل من مانعيته من ظهوره فى نفى اعتبار المزج، المستلزم للرجوع للأصل المقتضى للاحتياط، كما تكرر غير مره مضافا إلى أن ذلك لا يناسب بقيه طوائف النصوص المتضمنه للتغسيل بالصدر و بالماء و الصدر و بماء الصدر، لوضوح عدم صدق العناوين المذكوره مع عدم مزج الصدر بالماء. و يؤيده ما فى مرسل يونس (٢) من غسل الإناء بين الغسلات.

بل قد يظهر من حديثى معاويه و عمار (٣) غسل الميت نفسه بين الغسلتين الأوليين بالماء القراح، كما تقدم الكلام فيه، حيث لا يبعد كون الغرض من ذلك رفع أثر الصدر الذى لا يعلق بالإناء و جسد الميت إلا مع مزجه بالماء.

و أما ما يظهر من صحيح معاويه (٤) و صرح به فى خبر ابن عبيد (٥) من وضع سبع ورقات صحاح فى الماء فقد تقدم عند الكلام فى مقدار الصدر أنه أجنبى عن محل الكلام لظهورهما فى وضعه فى ماء الغسله الثالثه القراح. و لأجل ذلك قد يشكل الاكتفاء بما سبق من جامع المقاصد من الاكتفاء بمرس الورق الأخضر فى الماء، لعدم وضوح كفايه ذلك فى ترتب الأثر المطلوب من الصدر. و منه يظهر الحال فى الكافور، لجريان جميع ما تقدم فيه أو أكثره، بل صرح فى موثق عمار (٦) بأنه يفت فتا فى جره الماء.

الثانى: قد وقع التعبير بجلال الكافور فى جملة من كلمات قدماء الأصحاب رضى الله عنهم

كما فى المقنع و الفقيه و الهدايه - حاكيا له فيها عن رساله والده - و المقنعه و الخلاف و الغنيه و المراسم و الوسيله و السرائر.

قال فى مفتاح الكرامه: «و نقل مثل ذلك عن ابن سعيد ... و الجلال الخالص و قال الوحيد فى حاشيه المدارك: «قال جدى رحمه الله: ذهب أكثر القدماء إلى أن الكافور

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٥) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

ص: ١٧٠

يجب أن يكون من جلاله يعنى: الخام الذى لم يطبخ. و نقل عن الشيخ أبى على فى شرح نهايه والده حيث أوجب أن يكون الغسل و الحنوط من الجلال: أن الكافور صمغ يقع من شجر. فكلما كان جلالا و هو الكبار من قطعه لا حاجه له إلى النار. و يقال له:

الخام. و ما يقع من صغاره فى التراب فيؤخذ و يطرح فى قدر ماء و يغلى حتى يتميز من التراب. فذلك لا يجزى فى الحنوط. انتهى. و لعل منشأ حكمهم ما يقال: أن مطبوخه يطبخ بلبن خنزير ليشثد بياضه، أو بالطبخ ربما يحصل [العلم] العادى بالنجاسه من حيث أن الطابخ من الكفار. لكن ظاهر الأخبار أجزاء المطبوخ أيضا. و وجهه عدم حصول اليقين بالنجاسه، و الأصل فى الأشياء الطهاره حتى يحصل عدمها. و لهذا ما فصل المتأخرون. و ربما حكم باستحباب [الخام]. و لعل وجهه الخروج عن الخلاف، و الخلوص عن شبهه النجاسه. فتأمل».

و عن الوافى حكاية ما تقدم عن أبى على عن بعض فقهاءنا. و لما تقدم قد يرجع ما فى المبسوط و النهايه من اعتبار كون كافور الحنوط مما لم تمسه النار إلى كونه من جلاله.

لكن فى السرائر عند الكلام فى التحنيط: «و تحصيل الكافور. و الأعلى فى الاستحباب وزن ثلاثه عشر درهما و ثلث الذى لم تمسه النار الخالص [الخام. خ] الجلال. و معنى الجلال الجليل، و هو الجيد. يقال: جليل و جلال و طويل فهو من أوزان المبالغه فى أوصاف الجوده».

و كيف كان، فلا إشكال فى أن مقتضى إطلاق النصوص عدم اعتبار الجوده و عدم مانعيه الطبخ من حيث هو، بل و لا من حيثيه استلزامه النجاسه أيضا لو لا مفروغيه الأصحاب عن مانعيته، كما تقدم فى شروط ماء الغسل. و حينئذ لا بد من إحراز طهارته و لو بالأصل، لعدم اليقين بالنجاسه مما تقدم نقله.

نعم، لو فرض اعتصام ماء الغسل حين وضع الكافور فيه إلى أن يستهلك فيه فلا تمنع نجاسه الكافور لو كان بالقدر المطلوب فى الغسل.

ثم إنه قال فى مجمع البحرين: «و فى حديث غسل الميت: و تغسله مره أخرى بماء و شىء من جلال الكافور. أى بقليل و يسير منه». و لم أعر على الحديث المذكور عاجلا. كما لم يتضح وجه التفسير بالقليل إن كان للجلال، لأن ماده: «جلل» و إن

كانت من الأضداد، حيث تستعمل في الخطير و الحقير، إلا أن القله هنا مستفاد من تنكير «شىء» و «من» التبعيضية.

هذا، و قد عبر في إشاره السبق بماء الكافور الخالص. و لم يتضح وجه اعتبار الخلوص في الكافور بعد إطلاق النصوص. إلا أن يكون خلطه بغيره بنحو لا يصدق معه وضع الكافور في الماء، بل يكون الموضوع فيه عرفا حقيقه ثالثه مباينه للكافور و خليطه، لا أمر مركب منهما. فلاحظ.

الثالث: قال في المقنع: «و يلقى في الماء شىء من جلال الكافور و شىء من ذريه».

و لم أعر عاجلا على ذكر الذريه في غيره. نعم قال في المقنع: «ثم ليستعد لغسله فيؤخذ من السدر المسحوق رطل ... و من الكافور الجلال وزن نصف مثقال ...»

و من الذريه الخالصه من الطيب المعروفه بالقمحه مقدار رطل إلى أكثر من ذلك ...».

لكن لم يذكر بعد ذلك وضعها في ماء الغسل كالكافور، بل ذكر استعمالها عند التكفين.

و كيف كان، فلم أعر على ما يتضمنها في الغسل عدا قوله عليه السّلام في صحيح ابن مسكان: «ثم اغسله على أثر ذلك بماء و كافور و ذريه إن كانت» (١). و هو إن لم يكن ظاهرا في نفسه في الاستحباب، بقريته الشرط، فلا أقل من لزوم حمله عليه، بقريته خلوّ بقيه النصوص عن الذريه على كثرتها و قوه ظهور جمله منها في بيان تمام الواجب، و كذا بقيه كلمات الأصحاب رضى الله عنهم و من هنا صرح في المنتهى بالاستحباب، و قد يحمل عليه ما تقدم من المقنع.

و مثله في ذلك قوله عليه السّلام في خبر مغيره مؤذن بنى عدى الوارد في تغسيل النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم: «و الثانيه بثلاث مثاقيل من كافور و مثقال من مسك» (٢). و لا سيما مع ضعف سنده و كونه حكايه حال لا ظهور لها في الوجوب قطعا.

نعم، قد ينافى الاستحباب أيضا ما في معتبره محمد بن مسلم و أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: لا تجمروا الأكفان و لا تمسحوا موتاكم بالطيب إلا الكافور، فإن الميت بمنزله المحرم» (٣).

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

ص: ١٧٢

اللهم إلا- أن يقال: التعبير بالطيب ظاهر في إرادته التحنيط دون التغسيل الذي هو مورد الحديثين المتقدمين. و أما عموم التعليل المذكور فيه فكما أمكن الخروج عنه في الكافور الذي تضمنه الحديث و بقيه أدله التحنيط يمكن الخروج عنه في التمسك للحديثين المتقدمين الدالين على رجحان إضافه الذريره و المسك لماء الغسله الثانيه.

هذا، و في صحيح الحلبي: «فاغسله مره أخرى بماء و كافور و بشي ء من حنوط» (١). و قد يحمل على كون عطف الحنوط تفسيريا. و لعل الأولى حملة على طيب آخر جريا على ما يظهر من بعض النصوص (٢) من تعارف التحنيط بغير الكافور عند العامة. نعم قد يحمل على التقيه، لا إشعاره بأن التمسك به متفرع على التحنيط به. فتأمل.

و أما ما في معتبر الكاهلي من ضم الحرض للكافور، فهو لا يخلو عن اضطراب، لقوله عليه السلام فيه حسب روايه التهذيب: «ثم رده على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور فاصنع كما صنعت أول مره اغسله بثلاث غسلات بماء الكافور و الحرض، و امسح يدك على بطنه مسحا رقيقا، ثم تحول إلى رأسه فاصنع كما صنعت أولا بلحيته من جانبيه كليهما و رأسه و وجهه بماء الكافور ثلاث غسلات» (٣)، فإن أفراد الكافور في أول هذا الكلام و آخره لا يناسب ضم الحرض إليه فيما بينهما.

و قد رواه في الوسائل بحذف الصدر (٤). مضافا إلى عدم مناسبه الحرض المقصود به الغسل و التنظيف للكافور المقصود به التطيب، و إنما يناسب الصدر، و لذا تضمن صدر الحديث غسل الفرج بالصدر و الحرض. على أن في الحديث اضطرابا من جهات أخرى تظهر بملاحظته.

الرابع: في صحيح الفضل بن عبد الملك و ما تضمنه من كون الغسله الأولى بالحرض - الذي هو الأسنان - مخالف لبقية النصوص و فتاوى الأصحاب.

عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن [غسل] الميت. فقال: أقعده و اغمز بطنه ... ثم تغسله تبدأ بميامنه و تغسله بالماء و الحرض ثم بماء و كافور ...» (٥). و ما تضمنه من كون الغسله الأولى بالحرض - الذي هو الأسنان - مخالف لبقية النصوص و فتاوى الأصحاب. و حملة على بدليته عن الصدر

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٢) راجع الوسائل باب: ٦ من أبواب التكفين.

(٣) التهذيب ج ١: ٩٩ طبع النجف الأشرف.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

ص: ١٧٣

(مسألة ١٠): إذا تعذر الماء أو خيف تناثر لحم الميت بالتغسيل يمم (١)،

اختياراً أو عند تعذره بلا شاهد. فلا مجال للتعويل عليه. و أبعده منهما حملة على ضمه للسدر، بأن تكون الغسله بهما معاً، فإنه حمل ياباه العرف.

نعم، قد يحمل عليه بعض النصوص المتضمنه للجمع بينهما، ففي معتبر الكاهلي: «ابدأ بفرجه بماء السدر و الحرض فاغسله ثلاث غسلات و أكثر من الماء فامسح بطنه مسحا رقيقا ثم تحول إلى رأسه و ابدأ بشقه الأيمن ...» (١)، و في خبر ابن عبيد: «ثم يغسل رأسه بالسدر و الأثنان ثم بالماء و الكافور ...» (٢).

لأن عدم التعرض فيهما لماء السدر في الغسله الأولى قد يناسب إرادته إيقاعها بالماء المذكور فيهما أولاً لغسل الفرج و الرأس. لكن في بلوغ ذلك حدا لظهور الحجه إشكال، بل منع، بل يقرب وقوع سقط في الروايتين، كما يناسبه ما في بعض النصوص من غسل البدن بالسدر بعد غسل الفرج أو الرأس بغيره. فلا مخرج عما هو المعروف نصاً و فتوى.

مسألة ١٠: إذا تعذر الماء أو خيف تناثر لحم الميت بالتغسيل يمم

إشاره

(١) إجماعاً، كما في الخلاف و التذكرة و محكى التهذيب- و إن لم أجده فيه- و نهايه الأحكام، و في المنتهى في فرض تعذر الماء: «و لا- نعرف في ذلك خلافاً بين علمائنا»، و في المدارك أنه مذهب الأصحاب، بل صرح غير واحد أنه إجماع بين المسلمين عدا الأوزاعي، و في الحدائق أنه مما لا- خلاف فيه بين الأصحاب، و في الجواهر: «بلا- خلاف أجده بين رؤساء الأصحاب»، و عن الكفايه و المفاتيح أنه المشهور، و في مفتاح الكرامه: «إلا- انه استثنى في الأخير الأوزاعي. و كأنه أراد بالمشهور الإجماع».

و جمله من معاهد الإجماعات و إن كانت هي المحترق الذي يخاف تناثر جلده بالتغسيل، إلا انه يظهر من كثير من كلماتهم المفروغيه عن عدم الفرق بينه و بين سائر صور تعذر التغسيل.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

و كيف كان، فالكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى أن سقوط التمسيل يقتضى الانتقال للتميم،

و لا يدفن الميت بدون تطهير.

و يقتضيه - مضافا إلى ظهور الإجماع عليه مما تقدم، و إلى عموم بدليه التيمم و الأصل بالتقريب الآتى لهما، و إلى خبر زيد الآتى فى المقام الثانى - صحيح عبد الرحمن بن أبى نجران: «أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن ثلاثه نفر كانوا فى سفر، أحدهم جنب، و الثانى ميت، و الثالث على غير وضوء، و حضرت الصلاة و معهم من الماء قدر ما يكفى أحدهم، من يأخذ الماء و كيف يصنعون؟ قال: يغتسل الجنب، و يدفن الميت بتيمم، و يتيمم الذى هو على غير وضوء، لأن غسل الجنابه فريضه، و غسل الميت سنه، و التيمم للآخر جائز» (١).

لكن فى المدارك بعد أن ناقش خبر زيد الآتى بضعف السند قال: «فإن كانت المسأله إجماعيه على وجه لا يجوز مخالفته فلا بحث، و إلا - أمكن التوقف فى ذلك، لأن إيجاب التيمم زياده تكليف، و الأصل عدمه، خصوصا إذا قلنا إن الغسل إزاله نجاسه، كما يقوله المرتضى رضى الله عنه.

و ربما ظهر من بعض الروايات عدم الوجوب أيضا، كصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السلام فى الجنب و المحدث و الميت إذا حضرت الصلاة و لم يكن معهم من الماء إلا بقدر ما يكفى أحدهم. قال: يغتسل الجنب، و يدفن الميت، و يتمم الذى هو على غير وضوء، لأن الغسل من الجنابه فريضه، و غسل الميت سنه، و التيمم للآخر جائز».

و يشكل بعدم وضوح كون مقتضى الأصل البراءه، لأن الشك فى المقام ليس فى وجوب التيمم لنفسه، بل مقدمه للطهاره التى لا يحتمل عدم وجوبها لعدم الموضوع، بل لتعذرهما بسبب تعذر الغسل و عدم مشروعيه التيمم، و مرجع ذلك إلى الشك فى قدره على الواجب الذى يلزم معه الاحتياط.

و دعوى: أن الطهاره المائيه معلومه السقوط بالتعذر، و التراييه يشك فى حدوث

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ١.

التكليف بها.

مدفوعه: بأن الظاهر وحده سنخ أثر الطهارتين وإن اختلف بالكمال والنقص، وأن الاختلاف إنما هو في سببهما فوجب الطهارة التراييه بعد تعذر المائيه لا يبتنى على تبدل التكليف تبعاً لتبدل المكلف به، لتجرى البراءة من حدوث الثاني، لاحتمال عدم الموضوع له، بل على تبدل سبب المكلف به مع وحدته و وحده التكليف به، المستلزم لكون الشك في المقام في سقوطه بالتعذر الذي عرفت لزوم الاحتياط معه. فتأمل.

و أما صحيح ابن الحجاج فقد ذكر غير واحد أنه لا وجود له في كتب الحديث.

و كأن مراده به حديث عبد الرحمن بن أبي نجران المتقدم، حيث روى في التهذيبيين بإسقاط لفظ: «بتيمم».

لكنه أسند فيها إلى ابن أبي نجران عن رجل عن أبي الحسن عليه السّلام، وإرساله مانع من حجّيته في نفسه، فضلاً عن رفع اليد به عن صحيحه المتقدم بروايه الفقيه. ولا سيما وأن الذي يظهر من الوسائل روايه المرسل عن الشيخ مشتملاً على لفظ: «بتيمم» مطابقاً لما في الفقيه.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه من أن سوق التعبير يناسب جدا سقوط لفظ «بتيمم» فكأنه بلحاظ أنه لو وجب تيمم الميت لكان الأنسب بسياق الحكم باغتسال الجنب و تيمم غير المتوضئ أن يقال: (و ييمم الميت)، ولا يذكر الدفن الذي هو كالصلاه من الجنب بعد الاغتسال و من غير المتوضئ بعد التيمم لا يحتاج إلى بيان، ولا سيما مع خلوّ خبر الأرمنى الوارد في التزام بين الميت و الجنب عن ذكر التيمم، حيث قال عليه السّلام: «يغتسل الجنب و يدفن الميت، لأن هذا فريضه و هذا سنه» (١). لكن في بلوغ ذلك حداً يوجب سقوط الحديث عن الحجّيه إشكال، بل منع.

نعم، حكى سيدنا المصنف قدّس سرّه عن نسخه معتبره من الفقيه سقوط لفظ:

«بتيمم» من الصحيح، كما رواه عنه كذلك في مبحث التيمم من المدارك، و هو ظاهر محكى الوافى. بل التأمل قاض بأنه لا يحتمل عاده روايه ابن أبي نجران للحديث عن أبي الحسن عليه السّلام تاره: بلا واسطه، كما في الفقيه. و أخرى: بواسطه رجل، كما في التهذيبيين،

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ٤.

بل كالمقطوع به روايته له بأحد الوجهين لا غير و أن الآخر تصحيف، و لازم ذلك البناء على وحده الحديث و اضطرابه سندا و متنا، و لا وجه معه للتعويل على ما تقدم من الفقيه.

و أما الاستدلال عليه بحديث زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام: «قال: أتى رسول الله صلى الله عليه و آله نفر فقالوا: إن امرأه توفيت معنا و ليس معها ذو محرم فقال: كيف صنعتم بها؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صبا. فقال: أما وجدتم امرأه من أهل الكتاب تغسلها؟ فقالوا: لا. فقال: أ فلا يموها؟!» (١)، بناء على اعتبار سنده، كما يظهر مما تقدم في نظيره في مسأله و جواب الاستقبال بالمحتضر.

فهو موقوف على العمل به في مورده، و يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى. نعم قد يصلح للتأييد لو لم يعمل به في مورده، لأن عدم العمل به لا ينافي مشروعيه التيمم عند تعذر التمسيل، لإمكان ابتداء عدم العمل على كون المماثلة شرطا في التيمم، كما هي شرط في التمسيل، فسقوطه للتعذر بعد الفراغ عن مشروعيته لو لم يكن متعذرا، كما هو مقتضى الخبر المتقدم. فلاحظ.

هذا، و قد يستدل على وجوب التيمم في المقام بعموم بدليته عن الطهاره المائيه المستفاد مما تضمن أن التراب أحد الطهورين، و أن رب الماء هو رب التراب (٢) و نحوهما.

و قد استشكل فيه في الجواهر بقصوره عن غسل الميت.. أولا: لظهوره في رفع الأحداث خاصه، و غسل الميت رافع للحدث و الخبث معا.

و ثانيا: لظهوره في قيام التراب مقام الماء عند استقلاله بالمطهره، فلا يشمل غسل الميت الذي لا بد في مطهره الماء فيه من ضم الخليطين له.

و يندفع الأول: بأن ذلك إنما يمنع من رفع التيمم للخبث في المقام لا من رفعه للحدث، و وجوبه لذلك، بل لو كان رفع الخبث في المقام أثرا لرفع الحدث لا في عرضه تعين ارتفاعه بالتيمم تبعاله، و إن لم يكن التيمم مشروعا لرفعه مباشره.

و أما الثاني: فقد دفعه شيخنا الأعظم قدس سرّه بقوله: «لما هو المركوز في أذهان

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٤، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥ من أبواب التيمم.

المتشرعه من استقلال الماء فى الطهوريه، و لما دل على انحصار الطهور فى الماء و التراب مثل قولهم عليهم السّلام: هو أحد الطهورين. و قولهم عليهم السّلام فى بيان الطهور: إنما هو الماء و التراب، و نحو ذلك. و حينئذ فيجب استعمال التراب بدل ماء السدر و الكافور، كما يجب بدل القراح».

و كأنه راجع إلى دعوى: أن الطهوريه لا- تستند للخليطين، كى لا- يقوم التيمم مقامهما فى ذلك، بل هما شرط فى فعله تأثير الماء فيها، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه.

فإن قيل باعتبار إطلاق ماء الخليطين فلا مانع من استناد الطهاره للأغسال الثلاثه، و عليه يبنى ما سبق من شيخنا الأعظم قدس سرّه من قيام التراب مقام ماء السدر و الكافور. و إن قيل بعدم اعتباره فهى لا تستند للغسلين الأولين، بل يكونان بتمامهما شرطاً فى مطهريه الغسل الثالث و لا يقوم التيمم إلا مقامه.

و فيه: أنه لا- إطلاقاً لدليل الانحصار ينافى دخل الخليط فى المطهريه من حدث الموت، لو ورد مثل قولهم عليهم السّلام: هو أحد الطهورين، فى مقام بيان مطهريه التراب كالماء، فلا ينافى قصور الماء عن الاستقلال بالمطهريه فى بعض الموارد. كما أن مثل قولهم عليهم السّلام: «إنما هو الماء و الصعيد» (١)، قد ورد لبيان عدم جواز الوضوء باللبن، فلا ظهور له فى استقلال الماء بالمطهريه فى جميع موارد الحاجه إليه. كما أن الارتكاز المدعى فى كلام شيخنا الأعظم قدس سرّه غير ظاهر بنحو يعتد به فى شرح أدله تغسيل الميت و حملها على استقلال الماء بالمطهريه بالوجه المدعى. و لا سيما مع ما تضمنته النصوص الكثيره من أن النوره طهور (٢).

على أنه لم يتضح من أدله البديله إطلاق مطهريه التراب حتى فى مورد تقييد مطهريه الماء، لينفع فى المقام. و لذا لا يظن بأحد دعوى: أن مقتضاها إطلاق مطهريه التيمم حتى لو فرض تقييد مطهريه الوضوء بالاستنجا، كما قد توهمه بعض النصوص و الفتاوى، على ما تقدم فى أول الفصل الثانى من أحكام الخلو. فلا- تنفع الدعوى المذكوره- لو تمت- فى دفع الإشكال المذكور.

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٢ من أبواب الماء المضاف.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٨، ٣٠، ٣٢ من أبواب آداب الحمام.

و العمده فى دفعه: أنه حيث تقدم وجوب الغسل بالماء عند تعذر الخليطين فهو راجع إلى استقلال الماء بالمطهرية- و لو ببعض مراتبها- فى فرض تعذر الغسل التام، و ذلك كاف فى مشروعيه التيمم و الدخول تحت عموم بدليته عن الغسل، فهو كما ذكره شيخنا الأعظم قدس سرّه بدل عن الغسل الاضطرارى إن لم يكن بدلا عن الغسل التام.

ثم إنه قد يستشكل فى استفاده مشروعيه التيمم فى المقام من العموم المذكور..

تاره: بأنه يعتبر فى التيمم طهاره أعضائه من الخبث، و لا مجال لها فى المقام حتى لو فرض طهاره بدن الميت بعد إكمال التيمم الصحيح.

و أخرى: بأن المتيقن من العموم قيام التيمم مقام الغسل الذى هو فعل التيمم، لا مقام التغسيل الذى هو فعل غيره.

و يندفع الأول: بأن دليل اعتبار طهاره أعضاء التيمم- لو تم- مختص بحال الاختيار، دون صورته تعذر التطهير، كما فى المقام.

و الثانى: بعد الفرق بين الغسل و التغسيل ارتكازا من حيثيه سنخ الطهاره، و لا سيما بلحاظ ما تضمن أن الميت يغسل غسل الجنابه و ما تضمن تقديم الغسل على الموت فى بعض الموارد، غايه الأمر عدم اعتبار المباشرة فى الثانى للتعذر، و هو قد يكون فى غير غسل الميت من الأغسال.

المقام الثانى: فى تحديد موارد سقوط التغسيل الموجب للانتقال للتيمم.

تحقق فى محله أن المعيار العام فى مشروعيه التيمم هو التعذر الخارجى لنفس الطهاره المائيه- كما لو فقد الماء- أو لشرطها- كما لو فقد فى المقام المماثل، بناء على شرطيه فى المائيه دون الترايبه على ما يأتى الكلام فيه- أو لزوم محذور منها من حرج أو ضرر أو مزاحمه بتكليف آخر.

و اختصاص نصوص المقام ببعض الفروض لا- يمنع من البناء على عموم مشروعيه التيمم، لإلغاء خصوصيتها عرفا، بعد كون المنسب منها ابتداء تشريعه فيها على نحو مشروعيتها فى سائر الموارد، خصوصا بناء على الاستدلال على مشروعيه التيمم بعموم بدليته عن الطهاره المائيه، كما تقدم، حيث يجرى فيه ما يجرى فى سائر موارد مشروعيته. و من ثم كان ظاهر الأصحاب، بل صريح بعضهم التعميم المذكور،

بنحو يظهر في المفروغية عنه.

و مما نصوا عليه من ذلك ما لو خيف تناثر جلد الميت، و هو معقد الإجماع في كلام بعضهم. لكن في الهداية: «و المجدور و المحترق إن لم يمكن غسلهما صب عليهما الماء صبا، و يجمع ما سقط منهما في أكفانهما»، و نحوه في المقنع إلا أنه اكتفى بالخوف من سقوط شيء من الجلد بمسه، و كذا في الفقيه و إن لم يتعرض فيه لجمع ما سقط منه في الكفن.

و قد استظهر منه في الحدائق الخلاف في الاجتزاء بالتيمم في محل الكلام، كالرضوى: «و إن كان الميت مجدورا أو محترقا فخشيت إن مسسته سقط من جلوده جلده شيء فلا تمسه، و لكن صب عليه الماء صبا، فإن سقط منه شيء فاجعله في أكفانه» «١»، بدعوى: أن مقتضى الأمر بجمع ما يسقط منه في أكفانه وجوب التمسح بالصب و إن لزم منه تناثر جلده.

لكنه كما ترى فإن ترتب تناثر الجلد من الصب لا يستلزم توقع ذلك قبل التمسح، ليدل الأمر بالصب على عدم مشروعية التيمم معه، بل حيث كان الأمر بالصب للفرار من تناثر الجلد بالمس كان ظاهره عدم توقع تناثر الجلد بالصب، و إن كان قد يتحقق على خلاف ما يتوقعه المغسل، فلا ينافي وجوب التيمم لو خيف تناثر الجلد بالصب أيضا، فضلا عما إذا علم به.

غايه الأمر أنه يدل على أن تناثر الجلد من الصب من دون توقع سابق لا يكشف عن عدم مشروعية التمسح بالصب ذاتا، بحيث لا يجزى و يجب التيمم، بل يصح و يجزى.

و لا بأس بالبناء على ذلك، لأن عدم فعلية الأمر بالتمسح واقعا بسبب المزاحمة لا ينافي فعلية ملاكته، فيجزي مع تحقق التقرب به، للغفلة عن لزوم المحذور المذكور منه، كما هو الحال في نظائر المقام، كالكشاف ترتب الضرر على المغسل بعد الفراغ منه.

و كيف كان، فحيث لا إشكال ظاهرا في عدم جواز تقطيع جلد الميت فلا ينبغي التأمل في أنه لو لزم ذلك من مسه دون صب الماء عليه حرم المس و الدلك، و إن

(١) كتاب فقه الرضا عليه السلام: ١٨. و مستدرک الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

كان راجحا في نفسه - كما يظهر من بعض نصوص تغسيل الميت « ١ » - ووجب التغسيل بالصب و نحوه، كما هو ظاهر ما تقدم من الهدايه و به صرح في المقنع، لعدم مزاحمه الاستحباب للحرمة. بل يكفي الخوف من ذلك، كما تقدم من الفقيه و المقنع، و به صرح في المبسوط و النهايه و المعبر و المنتهى و التذكرة.

و يقتضيه صحيح ضريس - بناء على ما هو الظاهر من وثاقه محمد بن سنان، على ما تقدم في مبحث تحديد مساحه الكر - عن على بن الحسين أو عن أبي جعفر عليهما السّلام: «قال: المجدور و الكسير و الذى به القروح يصب عليه الماء صبا» « ٢ »، و معتبر زيد بن على ما تقدم في نظيره في وجوب الاستقبال بالمحتضر - عن آباءه عليهم السّلام عن على عليه السّلام: «أنه سئل عن رجل يحترق بالنار، فأمرهم أن يصبوا عليه الماء صبا، و أن يصلى عليه» « ٣ ».

فإنه بعد عدم احتمال خصوصيه العناوين المذكوره فيهما من حيث هى بوجوب الصب، و عدم التصريح فيهما بالعلم بسقوط جلد الميت بمسه حين الغسل، ينصرف إطلاق الأمر المذكور فيهما إلى صورته الخوف من ذلك.

بل لعله مقتضى القاعده، لأن مقتضى جعل الولاية على تجهيز الميت لزوم ملاحظه الولي مصلحته و الاحتياط لها بترك ما يحتمل منافاته لها، كالمس في المقام، كما قد يظهر أيضا من سبر النصوص المتضمنه الأمر بالرفق في مسح جسده و غمزه عند التغسيل « ٤ ». و يعضده الرضوى المتقدم. بل لا ينبغى التأمل بعد الرجوع لمرتكرات المشرعه في أن للميت حرمة تمنع من التصرف فيه تصرفا يحتمل تعريضه في الضرر و المحذور المذكور.

كما لا إشكال في الانتقال للتميم لو لزم المحذور المذكور من الصب أيضا، و هو المتيقن من كلماتهم و معقد إجماعاتهم المتقدمه، لما أشرنا إليه آنفا من أنه يكفي في مشروعيه التيمم لزوم محذور من الطهاره المائيه. مضافا إلى خبر زيد بن على عن آباءه عن على عليه السّلام: «قال: إن قوما أتوا رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فقالوا: يا رسول الله مات صاحب

(١) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت.

(٢) الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢، ٩ من أبواب غسل الميت.

لنا و هو مجدور، فإن غسلناه انسلخ. فقال: يمموه» (١).

بل قد يدعى أن مقتضاه وجوب التيمم بتعذر الدلك و عدم الانتقال للصب لو لم يلزم منه المحذور المذكور، لانصراف التغسيل فيه للمتعارف المشتمل على الدلك، و لأن ظاهر حال المجدور عدم تناثر جلده بمجرد صب الماء.

لكنه غير ظاهر، لعدم وضوح الانصراف بنحو معتد به، و اختلاف حال المجدور، و لا سيما و أن استيعاب الجسد للماء عند الصب يحتاج إلى تقليب الميت، و قد يستند تناثر الجلد له.

فلا- مجال للخروج به عما تقتضيه القاعده من عدم الانتقال للتيمم مع إمكان الغسل بالصب و نحوه مما لا يستلزم المحذور المذكور و يتحقق به الغسل الاختياري التام. و لا أقل من كون ذلك مقتضى الجمع بينه و بين حديثي ضريس و زيد المتقدمين، فيحملان على تجنب المحذور المذكور بالصب، و يحمل هو على لزومه منه. على أن ضعف سنده مانع من التعويل عليه في ذلك لو تم ظهوره فيه.

و دعوى: انجباره بالعمل. ممنوعه بعد مطابقه فتوى الأصحاب للقاعده، على ما سبق، حيث لا يبعد اعتمادهم في الحكم عليها لا عليه، كما هو ظاهر المعبر أو صريحه. و لا سيما مع أن وجوب التيمم مع عدم لزوم المحذور من الصب مخالف لتصريح جماعه منهم. نعم لا- يبعد كون تسالمهم على وجوب التيمم و دعواهم الإجماع عليه كاشفا إما عن ارتكازيه القاعده التي أشرنا إليها بنحو يوجب وضوح مؤداها عندهم أو عن تعويلهم على الخبر المذكور بنحو يصلح لجبره. فلو فرض عدم وضوح أحد الأمرين بخصوصه كان ذلك منهم كافيا في إحراز أحدهما إجمالا و إثبات مشروعيه التيمم في محل الكلام.

بل الانصاف أن التسالم المذكور بنفسه صالح لإثبات وجوب التيمم بسبب كثره الابتلاء بالمسأله المانع عادة من خفاء الحكم فيها على الأصحاب.

و بذلك يقرب الاكتفاء في مشروعيه التيمم بخوف لزوم المحذور المذكور من الصب و عدم لزوم العلم بذلك، لأن أغلب كلماتهم و بعض معاهد إجماعاتهم

(١) الوسائل باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

قد تضمنت الاكتفاء بالخوف، بل لم يعتبر العلم فيما عثرت عليه منها، وإنما عبر بعضهم - كالشيخ في الخلاف - بعدم إمكان الغسل، ولا يبعد أن يراد به عدم الإمكان بلحاظ المفروغيه عن منجزيه الخوف، كما يساعده النظر في بقيه كلماتهم.

ولا سيما بملاحظه ما سبق في صورته خوف المحذور المذكور من المس دون الصب من تقريب دلالة النصوص على منجزيه الخوف و اقتضاء القاعده له، لعدم الفرق في اقتضاء القاعده له بين الموردين، و قرب ارتكازيتها بنحو تصلح للقرينه على شرح مراد من عبر بعدم الإمكان.

بل سبر كلماتهم يشهد بمفروغيته عن منجزيه الخوف، حيث اكتفوا به و لم يتعرضوا لوجه منجزيته، و لا للاختلاف المشار إليه في عبارات الأصحاب، مع وضوح عدم نهوض خبر زيد الذى استدلوا به فى المقام به، لظهور فرض انسلاخ الجلد فيه فى العلم به. و من هنا لا يبعد البناء عليه تبعا لهم، و لما عرفت من القاعده.

فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) فى القواعد: «يممه مره على إشكال». و قرب التثليث فى التذكرة و جامع المقاصد و الروض و محكى نهايه الأحكام و الموجز و فوائد الشرائع و كشف الالتباس و حاشيه الشهيد الثانى على القواعد، و جزم به فى المسالك.

و اكتفى بالمره فى الذكرى و كشف اللثام و محكى مجمع البرهان و غيرها و نسبه شيخنا الأعظم قدس سره لجماعه من متأخرى المتأخرين، و فى المدارك أنه ينبغى القطع به، و هو ظاهر من أطلق من الأصحاب، و لذا نسبه لظاهرهم فى الذكرى و لاطلاقهم فى كشف اللثام و لظاهر إطلاق النص و الفتاوى فى الرياض.

و يقتضيه إطلاق النصوص المتضمنه للتيمم فى المقام، كصحيح عبد الرحمن بن أبى نجران و خبرى زبد بن على، بناء على نهوضها بالاستدلال عليه. بل إطلاق أدله بدليه التيمم عن الماء أيضا - بناء على ما تقدم من الاستدلال به فى المقام - لظهوره فى قيام التيمم مقام الماء فى الطهاره المطلوبه منه، و حيث كان ظاهر أدله غسل الميت وحده الطهاره المطلوبه منه، تبعا لوحده ماهيته شرعا، و إن كان مركبا من أغسال

ثلاثة، تعين الاجتزاء بدله بتيمم واحد.

و إليه يرجع قوله في الذكرى: «لإطلاق الأمر، ولأن الغسل واحد، وإنما تعدد باعتبار كلفيته».

هذا، وإن قيل بأن المطهر هو الغسل الأخير فالأمر أظهر كما نبه له في الذكرى أيضا.

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما في التذكرة من الاستدلال لتثليث التيمم بأنه بدل عن ثلاثة أغسال.

و أما ما في جامع المقاصد وغيره من أن كونها في قوه غسل واحد لا يخرجها عن التعدد، و إذا وجب التعدد في المبدل منه مع قوته ففي البديل الضعيف بطريق أولى. فهو كما ترى! لوضوح أن بدليه التيمم ليست عرفيه ارتكازيه، لتدرك كلفيته تأثيره، بل تعبدية، كما أنها مبنيه على نقص الطهاره الحاصله به عن الطهاره المائيه، فلا مانع من نقصه في بعض الجهات عنها، كما ثبت ذلك في بعض الفروق. فلا مجال للخروج بما ذكره عما سبق.

تيمم: حيث يتعين الصب من دون ذلك فهل يجب تثليث الغسل أولا؟

قال في الذكرى: «يلوح من الاقتصار على الصب الاجتزاء بالقراح، لأن الماء من الأخيرين لا يتم فائدتها [فائدتها. ظ] بدون الدلك غالبا. و حينئذ الظاهر الاجتزاء بالمره، لأن الأمر لا يدل على التكرار».

و لا يخفى أن مقتضى استدلال الأصحاب على وجوب الصب بما تقدم من أن الدلك مستحب، و الاستحباب لا يزاحم التحريم، المفروغيه عن كون الصب من أفراد الغسل التام الواجب، و أن التنازل إنما يكون عن خصوصيه الدلك المستحبه من دون نقص في الغسل.

و هو المناسب لما ذكره في كلفيه الغسل من استحباب الدلك، لما يظهر من نصوص تعليم الغسل «١»، أو لأنه أبلغ في وصول الماء، من دون أن ينبهوا للفرق بين الغسلات، و أنه يجب الدلك في بعضها، لعدم تحقق الفائدة منه بدونه. كما لم ينبه لذلك في النصوص. بل ظاهر قوله عليه السلام في صحيح يعقوب بن يقطين: «ثم يفاض الماء عليه»

(١) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت.

ثلاث مرات ... و يجعل فى الماء شىء من الصدر و شىء من كافور» (١) الاجتزاء بالإفاضه فى الجميع. كما هو مقتضى إطلاق تشبيهه بغسل الجنابه (٢) المصرح فيه بعدم وجوب الدلك. بل لعله مقتضى إطلاق جملة من النصوص المتضمنه للغسل، لما هو المعهود فى سائر الأغسال بالاكْتفاء بالصب.

و ما أشار إليه من عدم تماميه فائده الخليطين بدون الدلك، غير ظاهر بنحو يصلح للخروج عما سبق. و لا سيما مع ما هو المعلوم من عدم كون المراد بالغسل بهما الاستعانه بهما فى الغسل، نظير الغسل بالصابون فى عصورنا، بل خلط ماء الغسل بهما بنحو يصدق الغسل به عرفاً، إما لإطلاقه - كما سبق من جملة منهم - أو لقله الخليط بنحو لا يخرج به الماء عن صورته و إن كان مضافاً. بل لا مجال لاحتمال توقف فائده الكافور العرفيه - و هى التطيب - على الدلك.

و أما ما تقدم فى حديثى ضريس و زيد و الرضوى من صب الماء، فإطلاقه و إن كان يقتضى الاكْتفاء بالصب مره واحده بالماء المطلق، إلا - أنه ليس وارداً لبيان الواجب من تمام الجهات، و لذا لم يتضمن وجوب استيعاب الماء لجسد الميت، بل لبيان الاجتزاء بالصب و عدم جواز الدلك، فلا ينهض بالخروج عن مقتضى إطلاق أدله تغسيل الميت من وجوب الأغسال الثلاثه بالخليطين و القراح. بل عدم التنبيه فيها لسقوط الخليطين قد يوجب ظهورها - و لو بمقتضى الإطلاق المقامى - فى وجوبهما، حيث لا يبعد ظهورها فى بيان ما يمتاز به الميت فى موردها عن غيره فى كيفية التغسيل، فاقْتصارها على بيان الصب يوجب ظهورها فى المشاركه فى غيره لسائر أفراد الميت.

هذا، و لو تم ما ذكره من سقوط الخليطين تبعاً للدلك فوجوب تثليث الغسل بالقراح و عدمه يبتنى على ما تقدم فى المسأله الثامنه من فرض تعذر الخليطين، لعدم الفرق بين تعذر الغسل بهما لفقدهما و تعذره لتعذر شرطه - و هو الدلك - فى جريان ما سبق من الأصل و غيره.

و أما ما ذكره قدس سرّه من أن الأمر لا يدل على التكرار. فهو و إن تم، بل هو بإطلاقه يقتضى الاجتزاء بالمره، إلا أن المراد بالأمر إن كان هو ما تضمنته النصوص

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ينوى بواحد منها ما فى الذمه (١).

(مسأله ١١): يجب أن يكون التيمم بيد الحى (٢).

المتقدمه فقد سبق أنه ليس لها إطلاق ينفع فى المقام. و لو كان لها إطلاق كفى فى نفى وجوب الخليطين، و لا يحتاج معه للاستدلال على سقوطهما بما ذكره أولا من عدم تماميه فائدهما بدون الدلك. و إن كان المراد بالأمر غير ذلك فلم نعثر على ما يقتضيه لينظر فى مفاده.

(١) إما كونه بدلا عن تمام غسل الميت، أو عن أحد الأغسال المناسب للترتيب، لأن فى ذلك جمعا بين احتمالى وجوب التيمم مره واحده و وجوبه ثلاث مرات. ثم إن هذا مبنى على لزوم تعيين المبدل عنه فى التيمم، و الكلام فيه موكول لمبحث التيمم.

مسأله ١١: يجب أن يكون التيمم بيد الحى

إشاره

(٢) كما فى الروض و المسالك و الجواهر و غيرها، و ذكر شيخنا الأعظم قدّس سرّه أنه المعروف فى كيفيته، و قال سيدنا المصنف قدّس سرّه: «نسب التصريح به إلى كل من تعرض للكيفيه».

لكن فى المقنعه: أنه ييمم كما ييمم الحى العاجز بالزمانه، و فى الخلاف: «يتيمم بالتراب مثل الحى»، و فى الشرائع: «كما يتيمم الحى العاجز»، و فى كشف اللثام:

«كتيمم الحى».

و ظاهر هذه الكلمات أن الضرب بيد الميت، لأن ذلك هو الواجب فى تيمم الحى العاجز عن المباشر، كما صرحوا به، لظهور النصوص فى أن الضرب من أجزاء التيمم، لا من مقدماته، على ما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و من هنا كان ذلك ظاهر كل من أطلق التيمم، لظهوره فى قيام المباشر بتمام التيمم لا ببعضه، كما هو الحال فى سائر موارد سقوط المباشره. و لذا ذكر فى الروض أن إطلاقاتهم تحتاج إلى تقييد.

و كيف كان، فقد أيد فى الجواهر الأول بالاعتبار، لكون التيمم بدل الغسل المكلف به الحى، فلا مدخله لضرب الأرض بيد الميت. و يظهر ضعفه مما تقدم، لأن الحى لما كان مكلفا بأن ييمم الميت كان اللازم قيامه بالحركه المؤديه لتمام أجزاء تيممه،

و منه الضرب و المسح بيد الميت، كما لو تيمم الميت بنفسه.

نعم، يتجه ذلك لو تقوم التيمم بمسح الجبهه و ظهر الكفين بأثر الأرض، نظير تقوم الغسل بغسل الجسد بالماء، و كان الضرب خارجا عن حقيقته، كتناول الماء فى الغسل، و لم يعتبر فى المسح أن يكون بيد المتيمم، كما لا يعتبر كون الغسل بيد المغتسل، بل له أن يغتسل بالارتماس و بالاستعانه بخرقه تبتل بالماء و نحوهما. لكن لا مجال للبناء على كلا الأمرين، خصوصا الثانى، على ما يتضح فى محله. فالاستدلال المذكور ضعيف جدا.

قال سيدنا المصنف قدس سره: «نعم يمكن أن تكون غلبه تعذر الضرب بيد الميت موجه لانصراف النص الأمر بالتيمم إلى الضرب بيد الحى. لكن لا مجال لدعوى ذلك بالنسبه إلى عمومات البديله».

و الوجه فيه: أن الغلبه المذكوره لا توجب الغلبه فى مورد العمومات بعد شمولها للحى الذى يغلب فيه القدره على الضرب و المسح بيده، فلا تنهض بالقرينه عليها، كى تخرجها عن ظهورها فيما سبق.

نعم، لو تمت الغلبه فى نصوص تيمم الميت و نهوض تلك النصوص بالاستدلال كانت صالحه لتقييد مقتضى العمومات و الخروج عنها فى الميت.

لكن سبق الإشكال فى الاستدلال بتلك النصوص لاضطرابها أو ضعف سندها أو عدم العمل بها فى موردها. مع أن الغلبه قد تختص بمثل المجذور، حيث يحتاج الضرب بيديه و المسح بهما إلى الضغط عليهما بنحو قد يغلب تسلخ جلده. و كذا بعض أفراد المحترق، دون سائر من يتعذر تغسيله من أفراد الميت، حيث لا يتضح تعذر ذلك فيه إلا أن يتيبس جلده و ليس هو غالبا.

و من هنا لا- مخرج عما هو ظاهر النص و الفتوى من لزوم الضرب و المسح بيد الميت مع الإمكان. و أما مع تعذره فالإكتفاء بالضرب و المسح بيد الحى مبنى على ما يأتى فى العاجز عن الاستقلال بالتيمم إن شاء الله تعالى. بل قد يكون هنا أظهر، بلحاظ النصوص الواردة فى تيمم الميت الذى يكثر فيه تعذر ذلك. فلاحظ.

و الأحوط استحباباً (١) مع الإمكان أن يكون بيد الميت أيضاً.

(مسألة ١٢): يشترط في الانتقال إلى التيمم الانتظار إذا احتمل تجدد القدره على التمسيل (٢).

فإذا حصل اليأس جاز التيمم (٣). لكن إذا اتفق تجدد القدره قبل الدفن وجب التمسيل (٤)، و إذا تجددت بعد الدفن و خيف على الميت من الضرر

(١) مما تقدم يظهر أن ذلك هو الواجب. و لا أقل من كون ضمه مقتضى الاحتياط الوجوبى، كما ذكره بعض مشايخنا دامت بركاتاه.

تنبيه:

حيث يجب الضرب بيد الحى فقد قال فى المسالك: «و ليغسل الماسح يده بعد كل مسح على بدن الميت»، و قال فى الروض: «و الأولى تطهير يد اللامس بعد كل لمس حيث يمكن».

و كأنه يبتنى على ما يظهر من الروض من انفعال ملاقى الميتة- من الانسان أو مطلقاً- و لو مع الجفاف. لكن اعتبار طهاره الماسح مطلقاً فى التيمم يحتاج إلى دليل، بل يدفعه إطلاق أدله شرح التيمم. غاية الأمر أنه ادعى الإجماع على اعتبار طهاره أعضاء التيمم، و المتيقن منه أعضاء المتيمم نفسه، لا أعضاء من ييممه. و لعله لذا كان ظاهر ما تقدم من الروض الاستحباب.

مسألة ١٢: يشترط فى الانتقال إلى التيمم الانتظار إذا احتمل تجدد القدره على التمسيل

(٢) لأن موضوع التيمم ليس مجرد عدم القدره على التمسيل و لو آنا ما، بل عدم القدره فى تمام الوقت، لأن ذلك هو المناسب لظهور الأدله فى كون بدليته اضطراريه. و لذا لا يجوز المبادره مع العلم بتجدد القدره فى الوقت. غاية ما قد يدعى الاكتفاء ظاهراً باحتمال عدم القدره فى تمام الوقت و عدم وجوب إحرازه بالانتظار و نحوه، و تمام الكلام فى ذلك موكول لمبحث التيمم.

(٣) بلا إشكال ظاهر، لأن غلبه عدم تيسر العلم صالح للقرينيه على الاكتفاء فى ترتيب أثر عدم الوجدان باليأس.

(٤) لانكشاف عدم مشروعيه التيمم، لعدم تحقق موضوعه و هو التعذر

أو الهتك لم يجب التمسيل، و إلا ففى وحب نبشه و استيناف الغسل إشكال.

و كذا الحكم فيما إذا تعذر الصدر و الكافور (١).

(مسأله ١٣): إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو فى أثناءه بنجاسه خارجيه أو منه وحب تطهيره (٢).

المستوعب للوقت. بل لو فرض مشروعيته بعدم الوجدان فى وقته فحيث دلت الأدله على بطلان التيمم بوجدان الماء لزم فى المقام بطلانه، فىجب الغسل تحصيلًا للطهاره المستمره، حيث لا يبعد كون المستفاد من الأدله أن تمسيل الميت لذلك، لا لتحصيل الطهاره له أنا ما كى يكتفى بحصولها حين التيمم قبل بطلانه.

و منه يظهر أنه لا- مجال لقياس المقام بالصلاه التى لا- يبعد البناء على إجزائها و عدم وحب إعدادتها بوجدان الماء فى أثناء الوقت، للفرق بالاكفاء فى صحه الصلاه بالطهاره حينها. على أنه لا تعويل على القياس بعد مخالفه أجزاء الصلاه للقاعده.

(١) تقدم الكلام فى ذلك فى الفرع الثالث من الفروع الملحقه بالمسأله الثامنه فى تعذر الخليطين، و ما ذكرناه هناك يجرى فى محل الكلام من تعذر أصل التمسيل و الانتقال للتيمم.

مسأله ١٣: إذا تنجس بدن الميت بعد الغسل أو فى أثناءه بنجاسه خارجيه أو منه وحب تطهيره

(٢) كما صرح به جماعه من الأصحاب بنحو يظهر منهم المفروغيه عنه، بل قد يدخل فى معقد إجماع الخلاف، و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه، بل ظاهر الأصحاب الإجماع عليه، كما اعترف به فى كشف اللثام و غيره».

و يقتضيه صحيح الكاهلى و الحسين بن المختار- بناء على وثاقه محمد بن سنان على ما تقدم فى تحديد مساحه الكر- عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألناه عن الميت يخرج منه الشىء بعد ما يفرغ من غسله. قال: يغسل ذلك و لا يعاد عليه الغسل» (١)، و حديث روح بن عبد الرحيم- الذى لا يبعد كونه موثقًا- عنه عليه السلام: «قال: إن بدا من الميت شىء بعد غسله فاغسل الذى بدا منه و لا تعد الغسل» (٢)، و مرفوع سهل:

«قال: إذا غسل الميت ثم أحدث بعد الغسل فإنه يغسل الحدث و لا يعاد الغسل» (٣).

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

و قد يؤيد بما تضمن قرص الكفن إذا تنجس «١» مما يأتى، لأن البدن أولى بإزاله النجاسه من الكفن، و بما تضمن الأمر بشد الفخذين فى التكفين «٢»، حيث لا يبعد كون الغرض منه منع خروج النجاسه. و بتعليل وجوب التمسيل «٣» بأنه ليظهر من أدناس أمراضه، حيث لا يبعد كون المراد به النجاسه الخبثيه.

هذا، و النصوص المتقدمه و إن اختصت بما يخرج من الميت بعد الغسل، إلا أن الظاهر إلغاء خصوصيته عرفا و تعميم الحكم للنجاسه الخارجيه، و لما يصيبه فى أثناء الغسل فى الموضع المغسل. و أما ما يصيب الموضع غير المغسل منه فشرطيه إزالته فى اتمام الغسل تبنى على ما تقدم فى أول هذا الفصل من الكلام فى وجوب تطهير الميت قبل الغسل.

و أما وجوب غسل النجاسه تعبدا لو تعذر تغسيه فلا يبعد استفادته من النصوص المتقدمه و من التعليل المتقدم لوجوب التمسيل بأنه يظهر من أدناس أمراضه. اللهم إلا أن يستشكل فى ذلك بأن غسل النجاسه مع عدم تغسيل الميت لا يوجب التطهير، لنجاسه بدن الميت عينا، إلا أن نقول بمطهره التيمم من الحدث و الخبث معا كالغسل. فتأمل جيدا.

(١) قال فى الجواهر فى شرح عباره ماتنه: «لكن ظاهره كغيره، بل كاد يكون صريح الذكرى، أنه لا فرق فى ذلك بين طرحه فى القبر و عدمه، بل و لو توقف إزالتها على خروجه منه ... و ربما يظهر من المحكى عن الأردبيلى الإجماع على وجوب إزاله النجاسه عن البدن قبل الدفن مطلقا». لكن فى جامع المقاصد: «نعم يجب غسل النجاسه على كل حال و إن وضع فى القبر إلا مع التعذر، و لا يجوز حينئذ إخراجه بحال، لما فيه من هتك الميت. مع أن القبر محل النجاسه».

و يشكل بعدم وضوح لزوم الهتك من إخراج الميت من القبر، و إنما يلزم

(١) راجع الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت، و باب: ٢٤ من أبواب التكفين.

(٢) راجع الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت.

(٣) الوسائل ج ٢ باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

من المثله به التي هي غير مفروضة في المقام. كما أن كون القبر محل النجاسة لا ينافي وجوب تطهيرها، عملاً بإطلاق النصوص السابقة، وإنما المتيقن العفو عن ذلك بعد تحقق الدفن، ولذا التزم قدس سره بوجوب التطهير في القبر لو أمكن من دون إخراج.

ومثله ما في الجواهر وعن الحدائق من ظهور سياق النصوص فيما قبل الوضع في القبر. للإشكال فيه بعدم المنشأ لذلك بعد إطلاق النصوص. بل هو لا يناسب ما في الجواهر في آخر كلامه، حيث استجاد ما تقدم من كلام جامع المقاصد مع التصريح فيه بوجوب التطهير حتى بعد الوضع في القبر إذا لم يتوقف على الإخراج.

هذا، وفي صحيح ابن أبي عمير وأحمد بن محمد عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا خرج من الميت شيء بعد ما يكفن فأصاب الكفن قرض منه [من الكفن]» (١)، وفي صحيح الكاهلي عنه عليه السلام: «قال: إذا خرج من منخر الميت الدم أو الشيء بعد الغسل وأصاب العمامة أو الكفن قرض [قرضه] بالمقراض» (٢).

والظاهر أن الأمر بقرض الكفن فيهما للتسهيل تجنباً للبله ونزعه الذي كثيراً ما يتوقف عليه تطهيره، ومقتضى ذلك عدم وجوب تطهير جسد الميت لتوقفه كثيراً على نزع الكفن منه، ولو أمكن بدونه استلزم غالباً بلل الكفن، فيكون اقتصارهما على قرض الكفن موجبا لظهورهما في عدم وجوب تطهير البدن إذا كان خروج النجاسة بعد التكفين مطلقاً ولو لم يوضع في القبر. ولأجلها يحمل إطلاق نصوص الغسل على صورته خروج النجاسة قبل التكفين، وهو جمع سهل لا كلفه فيه.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من كون الاقتصار على قرض الكفن فيهما قرينه على إرادته صورته تعذر الغسل منهما. فهو كما ترى لا يناسب إطلاقهما جداً، بل الأقرب ما ذكرنا، كما لعله ظاهر.

نعم، بناء على اختصاص مشروعيه القرض بما إذا كان الميت قد وضع في القبر يتجه اختصاص عدم وجوب تطهير الجسد به. لكن يأتي في المسألة الواحدة والثلاثين عند الكلام في الكفن المنع من ذلك إن شاء الله تعالى.

فالبناء على عدم وجوب تطهير الجسد بعد التكفين في مورد عدم نزع الكفن

(١) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

نعم لا يجب ذلك بعد الدفن (١).

(مسألة ١٤): إذا خرج من الميت بول أو منى لا تجب إعادته غسله (٢).

قريب جدا. لو لا عدم استثناء الأصحاب ذلك من عموم وجوب التطهير عدا السيد فى الرياض مستدلا عليه بالحرج والإجماع، و هو غير ظاهر، بل سبق من الجواهر ظهور كلماتهم فى العموم.

و لعله لذا سبق من شيخنا الأعظم قدس سرّه التكلف بحمل الصحيحين على صورته تعذر الغسل. اللهم إلا أن يكون اقتصار بعض من تعرض للقرض عليه قرينه على إرادتهم الاستثناء المذكور، و لا سيما مع ذكرهم للحكمين فى سياق واحد، و تنصيب من نص على عموم وجوب التطهير غفله عن مفاد الصحيحين. بل فى المنتهى: «لو خرجت النجاسة منه بعد وضعه فى أكفانه لم يجب إعادته الغسل عليه فى قول أهل العلم كافة، لأن ذلك حرج عظيم و يحتاج إخراجة من أكفانه إلى مشقه عظيمه».

و تعليقه كالصريح فى الإجماع على عدم وجوب إخراجة من أكفانه. و تطهيره و هو فيها مما لا يظن من أحد دعوى وجوبه، بل كثيرا ما يمتنع. و الإجماع المذكور و إن لم يتضح إلا أنه يكفى فى عدم استيضاح الإجماع على عموم وجوب التطهير بنحو يمنع من الخروج عما يقتضيه الجمع بين الأدلة. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) بلا إشكال ظاهر، لما هو المعلوم من تعرض الميت حينئذ للنجاسة من دون أن يشار إلى وجوب إزالتها حينئذ فى النصوص و الفتاوى، كما أن السيره على عدمه.

مسألة ١٤: إذا خرج من الميت بول أو منى لا تجب إعادته غسله

(٢) كما صرح به جماعه من الأصحاب، و نسب للأكثر فى المختلف و المدارك، و للأشهر فى محكى الكفاية، و للمشهور فى كشف اللثام، و فى حاشية المدارك أن بناء فتوى الأصحاب عليه، بل فى الخلاف الإجماع على عدم وجوب الإعادته لو خرج شىء بعد الغسل الثالث، و فى المعبر و التذكرة أنه ظاهر من عدا ابن أبى عقيل، و لم يعرف الخلاف فيه إلا منه، حيث يظهر من جماعه نسبة القول بوجوب إعادته الغسل لو خرج أحد النواقض بعد إكماله، و ادعى الوحيد إشعار كلامه بوجوب استئناف الغسل لو خرج شىء فى أثناءه، لا فى إعادته لو خرج بعد إكماله.

و كيف كان، فقد بينى وجوب استئناف الغسل لو خرج أحد النواقض فى أثائه على ثبوت ذلك فى غسل الجنابه، لعموم التشبيه فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: غسل الميت مثل غسل الجنب، و إن كان كثير الشعر فرد عليه [الماء] ثلاث مرات» (١).

وفيه - مع عدم ثبوت ذلك فى غسل الجنابه، و لو ثبت فهو مختص بالحدث الأصغر، و أما الأ-كبر فوجوب استئنافه مقتضى القاعده الجاربه فى الحدث حتى بعد إكمال الغسل، و التى يأتى الكلام فيها هنا-: أن قوله عليه السّلام: «و إن كان كثير الشعر ...»

قد يوجب انصراف التشبيه للكيفيه الخارجيه، دون غيرها من أحكام غسل الجنابه التى منها وجوب الاستئناف بتخلل الحدث.

و مثله الاستدلال بمفهوم الشرطيه السابقه المتضمنه عدم وجوب إعاده الغسل إذا خرج الشىء بعد إكماله. إذ فيه: أن الشرطيه مسوقه لتحقيق الموضوع، فلا ينهض مفهومها بإثبات وجوب استئناف الغسل بما يخرج قبل إكماله.

كما قد يستدل لوجوب إعاده الغسل لو خرج أحد النواقض بعد إكماله بأن الحدث ناقض للغسل فوجب إعادته ليخرج من الدنيا طاهرا.

و ما فى جامع المقاصد من أنه لا- يراد بغسل الميت و وضوءه رفع الحدث. غير ظاهر بعد ملاحظه النصوص المتضمنه تعليل وجوبه بأن الميت يجب «٢» و غيرها مما تقدم التعرض له فى تحقيق مقتضى الأصل عند الكلام فى وجوب تثليث الأغسال.

و مثله ما يظهر من غير واحد من عدم وجوب استمرار الطهاره له، بل يكفى حصولها آنا ما ياكمل الغسل و إن انتقضت بعد ذلك. لاندفاعه بأن ارتكازيه تعليل وجوب الغسل بأنه يجب تقتضى مطلوبيه بقاءه على الطهاره فى عالم الآخره بعد أن لم يكن المراد حصولها حاله حدوث الموت كالوضوء للنوم، و لا لفعل خاص كطهاره الحى للصلاه. و لا سيما مع ظهور حديث ابن سنان فى أن ذلك مطلوب فى الطهاره من الخبث، لقوله عليه السّلام: «عله غسل الميت أنه يغسل لأنه يطهر و ينظف من أدناس أمراضه»

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

و ما أصابه من صنوف عله، لأنه يلقي الملائكة و يباشر أهل الآخرة، فيستحب إذا ورد على الله عز و جل و لقي أهل الطهارة و يماسونه و يماسهم أن يكون طاهرا نظيفا متوجها به إلى الله عز و جل ليطلب وجهه و ليشفع له. و عله أخرى أنه يخرج منه المنى الذى منه خلق، فيجنب فيكون غسله له» (١) و قريب منه حديث الفضل بن شاذان (٢).

نعم، المتيقن من النصوص المتقدمة اهتمام الشارع برفع حدث الجنابه أو مطلق الحدث الأكبر، دون الحدث الأصغر، فلا وجه لوجوب الطهارة بحصول سببه. كما لا دليل على مشروعيه الغسل لإزالته وحده، بل فى ضمن الأكبر، و كذا لا دليل على تشريع الوضوء وحده حينئذ للميت، و إن حكى عن بعض العامه. بل لما كان الرفع للحدث الأكبر هو الغسل الواحد بالماء المطلق فلا وجه لإعادته غسل الميت بتمامه - كما هو ظاهر ما عن ابن أبى عقيل - بعد وضوح عدم مبطلية الخارج له من أصله، بل غاية الأمر أن يوجب له الحدث الذى يحصل به فى الحى.

مضافا إلى ما نبه له فى المختلف و غيره من عدم الدليل على حدث الميت بخروج النواقض المعهودة فى الحى منه. و دعوى: أن ذلك لا يناسب ما تضمن تعليل جنابه الميت بخروج المنى الذى خلق منه بموته من فيه أو غيره (٣).

مدفوعه: بأن جنابته بخروج المنى منه بحدوث الموت لا يستلزم جنابته بخروجه منه بعده، حيث يكون بنظر العرف كسائر الجمادات. و لا سيما و أن جنابته بخروج المنى المذكور تعبيديه لا تناسب سببيه خروج المنى من الحى لجنابته، لا اختصاصها بخروج منى الإنسان نفسه بالوجه المعهود، دون منى غيره و لذا لا تجنب المرأة بخروج منى الرجل منها.

نعم، سبق عند الكلام فى سببيه الجماع للجنابه قوه احتمال جنابه الميت به، و هو و إن كان مناسبا لجنابته بخروج المنى منه إلا أن ذلك وحده لا يكفى بعد انصراف إطلاقات سببيه أسباب الجنابه عن الميت. و الاستناد فى جنابته بالجماع لجهات خاصه مانعه من الانصراف لا يتضح التعدى بها عنه لخروج المنى. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٣) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

هذا، كله بحسب القواعد، و أما بلحاظ النصوص الخاصه فيه على عدم ناقضيه خروج الغائط منه للغسل الأول قوله عليه السّلام في مرسل يونس: «ثم صب الماء في الآنيه و ألق فيه حبات كافور، و افعل به كما فعلت في المره الأولى، ابدأ بيديه ثم بفرجه و امسح بطنه مسحا رقيقا، فإن خرج منه شىء فانقه، ثم اغسل رأسه ...» (١)،

و على عدم ناقضيته للغسلين الأوليين معا قوله عليه السّلام في موثق عمار: «ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج، و يكون على يديك خرقة تنقى بها دبره، ثم ميل برأسه شيئا، فتنفضه حتى يخرج من منخره ما خرج ثم تغسله بجره [بجرد] من ماء القراح ...» (٢). بل ظاهر الأول عدم انتقاض غسل اليدين و الفرج الذى هو من آداب الغسل بذلك.

كما يدل على عدم إعادته الغسل بخروج أحد النواقض بعد إكماله النصوص المتقدمه فى أول المسأله السابقه المصرح فيها بغسل ما خرج و عدم إعادته الغسل لأجله و مرسل ابن أبى عمير و أحمد بن محمد المقتصر فيه على قرص الكفن.

و هذه النصوص تناسب ما ذكرناه أخيرا من عدم ناقضيه ما يخرج من الميت لطهارته، حيث يبعد جدا ناقضيته و عدم وجوب الطهاره منه، بل عدم رجحانها، حيث لا يظهر منها و لا من غيرها استحباب التطهير.

و دعوى: أن ذلك لا يناسب التعبير بالحدث فى مرفوع سهل المتقدم. مدفوعه - مضافا إلى ضعفه - بقرب كون المراد بالحدث السبب المعهود بذاته، لا بما أنه سبب للحدث و ناقض للطهاره، كما يناسبه قوله: «فإنه يغسل الحدث» لوضوح أن الغسل للذات بنفسها لا بلحاظ مسببها.

نعم، قد يدعى انصراف إطلاقات تلك النصوص لأسباب الحدث الأصغر، لندره خروج المنى من الميت. لكنه ممنوع، لأن مجرد الندره لا تقتضى الانصراف المعتد به. على أنه لا ندره فى غير المنى من أسباب الحدث الأكبر، كدم الحيض و النفاس، حيث قد تموت المرأه عند قوه اندفاعهما، فيخرجان بعده. بل فى مرفوع الحسن بن محبوب و أحمد بن محمد: «قال: المرأه إذا ماتت نفساء و كثر دمها أدخل إلى السره فى

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

و لو قبل الوضع فى القبر (١).

(مسأله ١٥): لا يجوز أخذ الأجره على تغسيل الميت (٢)،

الأديم أو مثل الأديم نظيف ثم يكفن بعد ذلك». و زاد الحسن فى سند آخر: «و يحشى القبل و الدبر بالقطن». و كذا رواه الصدوق مرسلا عن الصادق عليه السلام إلا أنه قال:

«و تنظف ثم يحشى ...» (١).

و هو ظاهر فى الاهتمام بتجنب النجاسه الخبيثه و دفعها عن الكفن، دون الحدث، لظهوره فى توقع خروج الدم من دون أن ينبه فيه لتأخير غسلها مهما أمكن و تعصيرها ليخرج ما يمكن خروجه قبله، و يضعف دفع الدم. فلاحظ.

(١) فإنه المتيقن من الخلاف المتقدم، بل تقدم فى آخر المسأله السابقه من المنتهى دعوى الإجماع على عدم وجوب إعادته الغسل بعد وضع الميت فى أكفانه، المستلزم لأولويه حال ما بعد الوضع بالإجماع.

مسأله ١٥: لا يجوز أخذ الأجره على تغسيل الميت

(٢) قال فى المقنعه: «و التكبس بتغسيل الأموات و حملهم و دفنهم حرام، لأن ذلك فرض الكفايه أوجه الله تعالى على أهل الإسلام»، و نحوه أو قريب منه فى النهايه و المراسم و السرائر و الشرائع و المنتهى و التذكرة و القواعد و غيرها، و فى المسالك: «هذا هو المشهور بين الأصحاب و عليه الفتوى، و ذهب المرتضى إلى جواز أخذ الأجره على ذلك لغير الولي، بناء على اختصاص الوجوب به» و ظاهره أن الشهره فى مقابل المرتضى الذى يبتنى خلافه على اختصاص الوجوب بالولي، و أنه لو بنى على عموم التكليف بأفعال التجهيز - كما تقدم - فلا خلاف فى التحريم.

بل حكى عن المحقق الثانى دعوى الإجماع على عموم حرمة أخذ الأجره على الواجبات، كما ادعى هو و غيره الإجماع فى كثير من الواجبات الكفائيه - كالقضاء و تعليم صيغه النكاح - فضلا عن العينيه. و لعله لذا قال فى الرياض فى تقريب عدم جواز أخذ الأجره على الواجبات: «بلا - خلاف، بل عليه الإجماع فى كلام جماعه. و هو الحجج»، و فى الجواهر: «بلا خلاف معتد به أجده فيه» و عن كاشف الغطاء فى شرح

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب التكفين حديث: ١.

القواعد أن دعوى الإجماع المحصل غير بعيد عند المحصل»، و عن مجمع البرهان:

«كأن دليله الإجماع».

لكن أطال شيخنا الأعظم قدس سرّه في مكاسبه في توهين دعوى الإجماع المذكوره بنقل جمله من كلماتهم تشهد بخلافها، كما أطال في كتاب التجاره من الجواهر في تقريب استنادها إلى ظهور الإجماع في جمله من الموارد لخصوصيات فيها، لا لعموم حرمة أخذ الأجره على الواجبات، و مع ذلك لا مجال للتعويل على الإجماع المذكور لا في عموم الدعوى المذكوره، و لا في خصوص واجبات التجهيز. و احتمال خصوصيتها بإجماع تعبدى. مما لا تناسبه كلماتهم السابقة جدا.

و أما ما ذكره غير واحد من مانعيه الوجوب من حيث هو لأخذ العوض. فلم يثبت لعدم وضوح الوجوه المذكوره له في كلماتهم على كثرتها، كما أطلنا الكلام فيه في تعقيب كلمات شيخنا الأعظم قدس سرّه في مكاسبه بما لا مجال له في المقام.

كما أنه لم يثبت عموم منافاه قصد أخذ الأجره للعباديه في الغسل و الصلاه من واجبات التجهيز، لما تقدم في مباحث النيه من شرائط الوضوء من أن انضمام الداعى غير القربى المباح للداعى القربى لا يمنع من صحه العباده إذا كان الداعى القربى بحيث يصلح لأن يستقل بالداعويه، حيث يجرى ذلك في المقام.

نعم، لو لم يصلح الداعى القربى للاستقلال بالداعويه لم تصح العباده، سواء كان قصد أخذ الأجره صالحا للداعويه الاستقلاليه أم لم يكن، بل كان الداعى الفعلى مجموع الداعيين بنحو الانضمام.

و أما دعوى: أن جعل الأجره لما كان بإزاء العمل العبادى، فلا بد في استحقاقها من قصد التقرب، و لو مع قصد الأجره بنحو داعى الداعى. فهى مندفعه: بأن داعى الداعى هو الداعى الحقيقى، فإن لم يكن قريبا لم يكف الداعى المباشر فى المقربيه. و قد تقدم فى مبحث النيه فى الوضوء ما ينفع فى المقام.

هذا، و قد يمنع من أخذ الأجره فى خصوص واجبات التجهيز لدعوى: أن المستفاد من أدله تشريعها عدم وجوبها ابتداء، بل لأنها من حقوق الميت المملوكه له على المكلفين، فيجب عليهم أداؤها، و العمل المملوك على الإنسان ليس له أن يأخذ

و يجوز أخذ العوض على بذل الماء و نحوه مما لا يجب بذله مجاناً (١).

(مسألة ١٦): يجوز أن يكون المغسل صبياً (٢)

عليه أجراً. و هو غير ظاهر، بل غايه ما يستفاد من الأدله كون تشريعها بلحاظ احترام الميت و ثبوت الحرمة له، و هو أعم من استحقاقه و ملكيته لها.

نعم، في جامع المقاصد عن ابن البراج المنع من أخذ الأجره على مستحبات التجهيز، لإطلاق النهي، و نحوه في المسالك و محكى الإيضاح، ناسباً ذلك في الأول لبعض الأصحاب. و ظاهره إطلاق النهي شرعاً عن أخذ الأجره على أفعال التجهيز، فيكون دليلاً مختصاً بالمقام. لكن لم أعر على ما يقتضى ذلك، بل في مفتاح الكرامه:

«و لم نقف على نهى في الباب، و لا ذكره أحد غيرهم من الأصحاب».

ثم إنه قد يدعى أن جواز أخذ الأجره على الواجبات لا يلازم صحه الإجاره عليها، بل تبطل الإجاره عليها مطلقاً أو على خصوص العباديه منها، و ينحصر استحقاق الأجره بمثل الجعالة. و تفصيل الكلام في وجه ذلك موكول إلى محله من المكاسب المحرمه عند الكلام في أخذ الأجره على الواجبات، لمسانخته لذلك و كونه من شئونه و لواحقه.

(١) حيث يتضح مما يأتي إن شاء الله تعالى في شرح المسألة التاسعه و الثلاثين أن الواجب كفايه هو أفعال التجهيز بنفسها، لا بنحو يجب بذل المؤمن مقدمه لها، و مع عدم وجوب البذل لا منشأ لاحتمال حرمة أخذ العوض.

مسألة ١٦: يجوز أن يكون المغسل صبياً

(٢) كما في المعتبر و المنتهى و كاشف الغطاء و جعله الوجه في التذكرة و هو المناسب لما في المبسوط و السرائر من أن الذكر أولى من الأنثى بالصلاه على الميت إذا كان ممن يعقل الصلاه.

و يقتضيه إطلاق بعض الأدله الشارحه للتغسيل و الصلاه. و توجيه الخطاب في بعضها لشخص خاص بنحو يظهر بدواً في مباشرته لا يصلح للتقييد بعد معلوميه عدم إرادته تقييد الواجب الكفائي بمباشرته. كما لا يقتضيه اختصاص التكليف بالبالغين، إذ كما يمكن تكليف كل بالغ بالأعم من فعله و فعل غيره من البالغين

كذلك يمكن تكليفه بالأعم من فعلهم و فعل الصبى.

و أما ما ذكره بعض مشايخنا من أن مقتضى الإطلاق وجوب الأفعال على المكلفين، سواء قام بها الصبى أم لا، الراجع لعدم الاجتزاء بفعله.

فيشكل بأنه حيث لا يراد من توجيه الخطاب للمكلفين لزوم قيام كل شخص بالعمل، لفرض كون التكليف كفايًّا يجزى فيه فعل أحدهم فلا بد من رجوعه لتكليف كل شخص بالماهيهِ و إن صدرت من غيره، كما هو الحال في سائر التكاليف الكفائية على ما تحقق في محله. و تقييد الماهية المكلف بها بفعل البالغ يحتاج إلى دليل، بل حيث سبق أن مقتضى إطلاق بعض الأدلة الشارحة عدمه لزم البناء عليه.

و بعبارة أخرى: ظاهر توجيه الأمر للمكلفين بالعمل هو تكليف كل منهم بالعمل الصادر منه بالمباشرة، و حيث لا مجال لذلك في مثل المقام من الواجبات الكفائية، فالأمر دائر في مصحح توجيه الأمر لهم بين إرادته تكليف كل منهم من دون نظر للمباشر و إرادته التكليف بفعل أحدهم من دون نظر للمكلف، و لا إشكال في أن الأول أظهر.

و أما حملة على تكليف كل منهم بفعل أحدهم فلا مجال للحمل عليه، لا بتناؤه على تعدد مصحح النسبه للكل. و لا أقل من إجمال هذه الأدلة من هذه الجهة فلا يخرج عما سبق من الإطلاق. و حينئذ يتعين الإجزاء، و لا مجال لما ادعاه من الإطلاق، لأن إطلاق التكليف لا يقتضى بقاءه بعد حصول فرد من أفراد الماهية المكلف بها.

و لو فرض عدم تمامية ما ذكرناه من الاطلاق و إجمال المكلف به من هذه الجهة كان مقتضى اصالة البراءة عدم التقييد بذلك، بناء على ما هو المشهور المنصور من جريان البراءة عند الشك في تقييد الواجب.

و أما ما عن بعض الأعاظم قدس سرّه من أن ما يحتمل اشتراط عدمه في التكليف إنما تجرى البراءة من التكليف مع وجوده حين تحقق موضوع التكليف، بحيث يحتمل عدم حدوث التكليف رأساً، كما لو احتمل اشتراط التكليف بصلاه الزلزله بعدم المطر، فحدثت الزلزله حال المطر، دون ما لو وجد بعد تحقق موضوع التكليف المستتبع لفعليته، كما في المقام، حيث لا يجهز الصبى الميت إلا بعد موته و انشغال ذمه المكلفين بتجهيزه، بل مقتضى قاعده الانشغال بالتكليف، بل إطلاق دليله عدم

سقوطه بغير امتثال المكلف.

فهو إنما يتم لو لم يحتمل شمول الماهية المأمور بها لفعل الصبي، بأن علم بقصور فعل الصبي واحتمل كونه مسقطاً للتكليف من دون أن يكون وافياً بملاكه، ولازمه وجوب منعه محافظه على ملاك التكليف الفعلي، ولا ملزم بالبناء على ذلك بعد ما عرفت من إمكان عموم الماهية لفعل الصبي.

ومنه يظهر ضعف ما في الدروس والجواهر من عدم الاجتزاء بفعل الصبي مستدلاً في الثاني باستصحاب الشغل، ومعلومه عدم أجزاء الندب عن الواجب.

لاندفاعه بأن المرجح مع الشك في تقييد المأمور به البراءة، لا الاشتغال. وأن كون المورد من أجزاء الندب عن الواجب موقوف على قصور ماهية الواجب عن المكلفين، وقد سبق منعه، وأن مقتضى الإطلاق أو الأصل كون فعل الصبي من أفراد الماهية الواجبة على المكلفين وإن كان مستحباً في حق الصبي نفسه.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من أن لا مجال للتوقف في أجزاء الندب عن الواجب مع العلم بفرديته له وإن لم يكن واجباً، كما في المقام، لأن موضوع المشروع في الصبي هو موضوعها في البالغ، والاختلاف بينهما في اللزوم وعدمه لا غير. فهو موقوف على المفروغ عنه عن فرديه فعل الصبي للماهية الواجبه، ولا مجال له بالنظر لما تقدم من كلماتهم.

ومجرد مشروعيه عباده الصبي أعم، لإمكان نقصها عن فعل البالغ، نظير الفرد الاضطراري المشروع من المضطر غير المجزى لغيره مع تيسر التام. اللهم إلا أن يستفاد ذلك من إطلاقات أدله الخطاب بالواجب العيني والكفائي، لظهورها بدواً في الشمول حتى للصبيان والاجتزاء بفعلهم كغيرهم، ودليل رفع القلم ظاهر في رفع الإلزام دون المشروعيه بالنحو المقتضى للإجزاء. وهذا يكون عاضداً لما سبق في وجه الإجزاء.

ومنه يظهر أنه لا مجال لما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره من أن فعل الصبي إنما يجري في حق نفسه، كما لو صلى في الوقت ثم بلغ قبل خروجه، لا في حق غيره، كما في المقام.

لاندفاعه: بأنه إن تم الوجه المذكور فهو كما يقتضى الإجزاء في حق نفسه بعد بلوغه يقتضى الإجزاء في حق غيره، وإن لم يتم فلا مجال لاستفاده الإجزاء في حق نفسه

إذا كان تغسيله على الوجه الصحيح (١).

فى الواجبات العينيه، لأن الخطاب يقصر عن الفعل السابق على توجهه على المكلف، و حينئذ يمكن استفاده الأجزاء فى الواجبات الكفائيه، لأن فعله متأخر عن توجه الخطاب للمكلفين، فلا مانع من شموله له إذا اقتضاه الإطلاق أو الأصل، كما تقدم، فإجزاء فعل الصبى عن نفسه و غيره فى التكاليف الكفائيه أيسر إثباتا من إجزائه عن نفسه فى التكاليف العينيه.

على أن مقتضى ما ذكره أن الصبى إذا صلى ثم بلغ قبل الدفن أجزاء فعله فى حق نفسه دون غيره من المكلفين، و لا- يظن من أحد البناء على ذلك.

(١) بأن كان واجدا لتمام ما يعتبر فى التغسيل، و منه قصد القربه بناء على ما هو الظاهر من الاعتداد بقصده.

هذا، كله فى مقام الثبوت، و أما فى مقام الإثبات عند الشك فى صحه عمله فظاهر من إطلاق إجزاء عمل الصبى من دون تنبيه على عدم الاعتداد به ظاهرا هو كونه على نحو عمل البالغ ثبوتا و إثباتا، فلا يتوقف الاجتزاء به على العلم بصحته.

و كأنه لقاعه الصحه المعول عليها فى سائر موارد الشك فى فعل الغير.

لكن فى كشف الغطاء: «و لا يصح من غير المكلف، إلا أن يكون مميزا على الأصح فيصح. و لا يرفع الوجوب على [عن خ ل] الناس، لعدم إمكان الاطلاع الباطنى، و أصل الصحه هنا غير جار». و هو الذى صرح به بعض مشايخنا دامت بركاته، بدعوى: أن الدليل على قاعده الصحه لما كان هو السيره فهى و إن ثبتت فى بعض أفعال الصبى، كالتطهير و نحوه مما يتعارف قيامه به، إلا أنها لم تثبت فى المقام، لعدم تعارف قيام الصبى بأفعال التجهيز.

و لعله لذا توقف السيد الطباطبائى قدس سره فى العروه الوثقى فى الاجتزاء بفعل الصبى إذا لم يعلم بواجديه للشرائط. و كأن تخصيصه لذلك بما يتوقف على قصد القربه لعدم تيسر العلم بتحقيق قصد القربه، بخلاف غيره مما يعتبر فى صحه الأفعال، و إلا فمن البعيد جدا تفريقه بين ما يتوقف على قصد القربه و غيره فى الاجتزاء به ظاهرا مع الشك فى صحته، لعدم ظهور وجه الفرق بينهما فى جريان قاعده الصحه مع الشك.

(مسأله ١٧): يجب في المغسل أن يكون مماثلاً للميت في الذكوره و الأنوئه (١)،

و كيف كان، فيشكل ذلك بأن الدليل على قاعده الصحه ليس هو سيره المتشرعه التعبدية- نظير سيرتهم على مطهره الغيبه- ليدعى قصورها عن فعل الصبي في المقام لما سبق، بل سيره العقلاء المبتنيه على ارتكازياتهم، و من الظاهر عدم خصوصيه البلوغ بنظر العقلاء، بل المعيار عندهم على التمييز، و حيث كانت السيره في المقام تابعه للارتكازيات العقلانيه، لا- لأمور خارجيه- من أمر سلطان أو تباري جماعه خاصه أو نحوهما- كفي في جواز التعويل عليها عدم ثبوت الردع عنها، و لا يعتبر ثبوت إمضائها، على ما ذكرناه في مبحث حجيه خبر الواحد من الأصول.

على أنه قد يستفاد إمضاؤها من سيره المتشرعه المعلوم عدم استنادها لجهات تعبدية، بل لسيره العقلاء تبعاً للمرتكزات التي لا يفرق فيها بين البالغ و غيره.

و لو لا ذلك لأشكل التعويل على قاعده الصحه و نحوها مما كان مستنده السيره في كثير من الموارد التي لا تحرز فيها سيره المتشرعه المتصله بعصور المعصومين عليهم السلام بسبب عدم شيوع الابتلاء بها في عصورهم، كتغسيل الميت بالارتماس و بيع الصبي في المعاملات الضخمه، و عمل المستعجل، و غيرها، و لا يظن من أحد الالتزام بذلك.

فلاحظ.

مسأله ١٧: يجب في المغسل أن يكون مماثلاً للميت في الذكوره و الأنوئه

اشاره

(١) قال في التذكرة: «و الأصل أن يغسل الرجال الرجال، و النساء النساء».

و الظاهر عدم الخلاف في اعتبار المماثله اختياراً في غير موارد الاستثناء المذكوره في كلمات الأصحاب، بل صرح بالاتفاق على ذلك في الروض و محكى الذكرى، و في المعتمد: «و لا يغسل الرجل أجنبيه و لا المرأه أجنبيا، و هو إجماع».

و نسب في التذكرة عدم تغسيل الأجانب المرأه إلى علمائنا، و عدم تغسيل الأجنبيات الرجل إلى العلماء كافة عدا روايه عن أحمد، و في المدارك: أن الأصحاب قاطعون بأنه ليس للرجل أن يغسل من ليست له بمحرم.

و يقتضيه النصوص الآتية في المسأله العشرين المصرحه بدفنه بلا غسل مع

ص: ٢٠٢

فقد المماثل «١»، و غيرها مما تضمن لزوم تغسيل الذمي المماثل عند فقد المسلم المماثل «٢»، و غسل الوجه و اليدين و التيمم «٣» و غير ذلك مما يأتي بعضه.

بل النظر فى النصوص الواردة فى المستثنيات و غيرها شاهد بالمفروغيه عن اعتبار المماثله فى الجملة، الذى يكون المتيقن منه صورته القدره على تغسيل المماثل، إذ لولاه لا- موجب للسؤال عن فروع ذلك، كما لعله ظاهر. فتأمل. و أما لو تعذر تغسيل المماثل فسيأتى الكلام فيه فى المسأله العشرين إن شاء الله تعالى.

هذا، و قد أنكر شيخنا الأستاذ قدس سرّه اعتبار المماثله فى صحه الغسل، و نزل الأخبار المانعه عن تغسيل غير المماثل على الحرمة التكليفية العرضيه بلحاظ حرمة النظر و اللمس اللازمين للتغسيل غالباً، لعدم الخلاف ظاهراً فى عموم حرمة النظر لحال الموت، و لأن الأحكام المتعلقة بالحى بما هو جسم موضوعها الجسم عرفاً، و الحياه من أحواله غير المقومه له، فإطلاق أدلتها يشمل حال الموت. و قد اعترف قدس سرّه بمخالفه ما ذكره لظاهر كلمات الأصحاب، و أن ظاهرهم شرطيه المماثله للتغسيل، عدا صاحب المدارك، فإن ظاهره الجرى على ما ذكره هو قدس سرّه.

لكن لم أعر عاجلاً فى المدارك على ما يشعر بما ذكره قدس سرّه عدا ما ذكره فى الصبى و الصبيه من تبعيه جواز التغسيل لجواز النظر و اللمس، و ليس ذلك مختصاً به، بل أشار إليه فى المعبر، و ذكر فى غيره.

و الظاهر أن تعرضهم له يبتنى على دعوى أن حرمة النظر و اللمس من لوازم المانعيه الوضعيه بنحو يستدل بعدمها على عدمها، لا على كون المانع هو الحرمة بنفسها للمزاحمه من دون مانعيه وضعيه، فإنه مخالف لما ذكره تبعاً للنصوص من الكلام و النزاع فى الصبى و الصبيه و المحارم مع وضوح عدم حرمة النظر لهم، فإن ذلك كالصريح فى أن محل الكلام اشتراط المماثله فى نفسها مع قطع النظر عن المزاحمه بالحرمة التكليفية.

و قد يصلح فهمهم لذلك من النصوص للكشف عن اطلاعهم على ما يقتضى

(١) راجع الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت.

فلا يجوز تغسيل الذكر للأنتى و لا العكس. و يستثنى من ذلك صور:

(الأولى): أن يكون الميت طفلا لم يتجاوز ثلاث سنين (١) فيجوز

صرفها إليه، دون ما ذكره قدّس سرّه. بل هو مقتضى إطلاق أدله المنع من تغسيل غير المماثل، خصوصا لو استلزم عدم التغسيل أصلا، إذ لو لم يكن مبنيا على اشتراط المماثلة، بل على المزاحمة بالحرمة التكليفية، لكان اللازم تقييده بما إذا لزم منه المحذور المذكور و لم يمكن التخلص منه. بل لا ينبغي التأمل فى ذلك بعد النظر فيما ورد فى الصبيان و المحارم الذين لا إشكال فى جواز النظر إليهم لغير المماثل.

و أما ما ذكره قدّس سرّه من حمل تلك الأخبار على الأحكام الأدبية، نظير النهى عن إقعاد الرجل الصبيّه فى حجره إذا بلغت ست سنين. فإن أراد به حمل تلك الأخبار على كراهه التغسيل فهو خلاف ظاهرها، الذى عول عليه الأصحاب فى الجملة، و إن أراد به حملها على الإلزام و يكون منشؤه تلك الجهة الأدبية، فهو من الغرابه بمكان، إذ لا معنى لكون الحكم الأدبى غير الإلزامى منشأ للحرمة. و لا سيما إذا استلزم ترك التغسيل، لأن رفع اليد عن الحكم الإلزامى - و هو فى المقام وجوب التغسيل - لمزاحمته بالحكم الأدبى مما يمنع منه العقل و لم يعهد من الشرع.

إلا أن يرجع إلى كون الجهة الأدبية من سنخ الحكمه لتشريع المانع الوضعية، فيرجع لما ذكرنا. و لو تم ما ذكره كان المناسب التنبيه فى الأخبار على ستر ما يحرم أو يكره النظر إليه مع الحكم بجواز التغسيل.

و بالجملة: لا مجال للخروج عن ظاهر النص و الفتوى من شرطيه المماثلة فى التغسيل فى الجملة كما نبه له فى الجواهر. و ما قد يوجد فى الأخبار و كلمات الأصحاب من ذكر حرمة اللمس و النظر لا بد من حمله على إرادته التلازم بينها و بين الشرطيه موردا، أو على كونها حكمه فى تشريعها. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

و يستثنى من ذلك صور:

الأولى: أن يكون الميت طفلا لم يتجاوز ثلاث سنين

إشارة

(١) أما الصبى فالظاهر عدم الإشكال فى جواز تغسيل النساء له. قال فى التذكرة: «أجمع العلماء على أن للنساء غسل الطفل مجردا من ثيابه و إن كان أجنبيا، اختيارا و اضطرارا ... لكن اختلفوا فى تقديره»، و نحوه عن نهاية الأحكام و فى المنتهى:

«لا بأس بأن يغسل النساء الصبى. و هو قول العلماء كافه، و اختلفوا فى حده»، ثم ذكر الحدود المختلف فيها و أقلها عند علمائنا ثلاث سنين، و فى الروض: «فجواز تغسيل النساء لابن ثلاث إجماعى» و فى الجواهر: «الاجماع عليه محصل فضلا عن المنقول».

و يقتضيه - مضافا إلى إطلاق أدله شرح غسل الميت بعد قصور أدله اعتبار المماثلة عنه لأن موضوعها الرجل - موثق عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الصبى تغسله امرأه؟ فقال: إنما تغسل الصبيان النساء. و عن الصبيه تموت و لا تصاب امرأه تغسلها. قال: يغسلها رجل أولى الناس بها» (١)، و حديث أبى النمير مولى الحرث بن المغيرة النضرى: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: حدثنى عن الصبى إلى كم تغسله النساء؟

فقال: إلى ثلاث سنين» (٢). و من الثانى يعلم وجه التحديد بثلاث سنين. و به يخرج عن إطلاق الأول و إطلاقات التغسيل.

قيل: و ضعف سنده منجر بعمل المشهور، ففى مفتاح الكرامه: «فإنى وجدت أكثر كتب الأصحاب ناطقه به». و يؤيده إيداع المشايخ الثلاثة له فى الكافى و الفقيه و التهذيب بنحو يظهر منهم التعويل عليه، و لا سيما مع ظهور حال الأولين فى بنائهما على الاقتصار على النصوص المعتمده.

على أنه لا وجه لضعف سنده بعد روايته بعده طرق معتمده عن أبى النمير الذى تستفاد وثاقته من كونه من رواه كامل الزياره، لأنه و إن اقتصر فيه على عنوان: «أبى النمير» من دون توصيفه بما تقدم، إلا أن الأصحاب لم يذكروا شخصا آخر يسمى أبى النمير غير من تقدم. و قد يؤيد وثاقته أن للصدوق إليه طريقا.

و أما الصبيه فجواز تغسيل الرجل لها هو المعروف بين الأصحاب، و ادعى الإجماع عليه فى التذكرة و الروض و محكى نهايه الأحكام.

و يقتضيه إطلاقات أدله شرح غسل الميت بعد قصور أدله اعتبار المماثلة، لأن موضوعها المرأة، نظير ما تقدم فى الصبى. و لا ينافيه ما تقدم فى موثق عمار من الأمر بكون المغسل لها أولى الرجال بها، لأن أولى الرجال أعم من المحرم من وجه، فلا بد من حمل الأمر به على الاستحباب، لعدم القائل بتعيينه لزوما.

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

كما أن فرض عدم وجدان امرأه تغسلها فيه لا يصلح دليلاً على عدم جواز تغسيل الرجال لها اختياراً، لعدم ورود التقييد به في كلام الإمام عليه السلام، وإنما ذكر في كلام السائل، وقد يكون بلحاظ تعارف تغسيل النساء لها أو استحبابه شرعاً. أو وجوبه في الجملة و لو بعد الثلاث.

لكن في المعتبر: «و عندى فى ذلك توقف ...» ثم ذكر روايه أحمد بن محمد الآتيه وردها بالارسال و الإضمار و اضطراب المتن، ثم قال: «فالأولى المنع. و الفرق بين الصبى و الصبيه أن الشرع أذن فى اطلاع النساء على الصبى، لافتقاره إليهن فى الترييه، و ليس كذلك الصبيه. و الأصل حرمه النظر».

و يشكل بأن جواز النظر مقتضى أصل البراءة، بل الاستصحاب فى وجه.

و عموم حرمه النظر غير ثابت، إذ لا منشأ له إلا- إطلاق الأمر بغض النظر فى الآيه الشريفه «١» بلحاظ حذف المتعلق فيه، لكن حيث يعلم بعدم إرادته حرمه النظر لكل شىء لزم الاقتصار على المتيقن، و هو المرأه الكبيره التى أمرت بالحجاب فى سياق الآيه، و يكون النظر إليها مثيراً للشهوه و مظنه للمفسده، دون الصغيره، خصوصاً الميتة، كما لا يشمل وجوب الغض على النساء الصبى بلا إشكال.

و لا سيما مع قرب ملازمه عدم وجوب التحجب لجواز النظر عرفاً، فيدل على الجواز حينئذ ما تضمن من النصوص عدم وجوب التحجب على الصبيه «٢»، و أظهر منها ما تضمن جواز حمل من لم تبلغ الخمس أو الست سنين و تقيلها «٣». بل هو فى الجملة مقتضى السيره القطعيه، خصوصاً فى الصغيره جداً، كبت ثلاث سنين.

على أن حرمه النظر و اللمس لا تستلزم عدم مشروعيه التغسيل، غايه الأمر أن تكون مزاحمه لوجوبه، فمع إمكان الجمع بينهما فى مقام الامتثال بالتغسيل بنحو لا يستلزمها يتعين اختياره، و مع تعذره يتوقف تقديم حرمه النظر و اللمس على إحراز أهميتها، و هو فى غايه الإشكال.

(١) النور الآيه: ٣٠.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

(٣) راجع الوسائل باب: ١٢٧ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

و الحاصل: أنه لا مخرج فى الصبيه عن الإطلاقات، عدا حديث أبى النمير المتقدم المتضمن التحديد فى الصبى بثلاث سنين، لأن التحديد بها فى الصبى يقتضى التحديد بها فى الصبيه بالأولويه العرفيه. و مما ذكرنا يظهر ضعف ما يظهر من المدارك من إناطه جواز التغسيل لغير المماثل فيهما معا بجواز النظر.

ثم إنه قد تضمنت جملة من كلماتهم ما ينافى التحديد المذكور ففى المقنع: «و إذا ماتت جاريه فى السفر مع الرجال فلا تغسل و تدفن كما هى بثيابها إن كانت بنت خمس سنين، و إن كانت بنت أقل من خمس سنين فلتغسل»، و فى الفقيه بعد أن ذكر حديث أبى نيمير المتقدم قال: «و ذكر شيخنا محمد بن الحسن رضى الله عنه فى جامعه فى الجاريه تموت مع الرجال فى السفر. قال: إذا كانت بنت أكثر من خمس سنين أو ست دفنت و لم تغسل، و إذا كانت ابنه أقل من خمس سنين غسلت. و ذكر عن الحلبي حديثا فى معناه عن الصادق عليه السلام».

و فى المقنعه: «فإن مات صبى مسلم بين نسوه مسلمات لا- رحم بين واحده منهم و بينه و ليس معهن رجل و كان الصبى ابن خمس سنين غسله بعض النساء مجردا من ثيابه، و إن كان ابن أكثر من خمس سنين غسلنه من فوق ثيابه و صببن عليه الماء صبا و لم يكشفن له عوره و دفنه بثيابه بعد تحنيطه بما وصفناه، فإن ماتت صبيه بين رجال مسلمين ليس لها فيهم محرم و كانت بنت أقل من ثلاث جردوها و غسلوها و إن كانت لأكثر من ثلاث سنين غسلوها فى ثيابها و صبوا عليها الماء صبا و حنطوها بعد الغسل و دفنوها فى ثيابها».

و فى المراسم: «أنه يجوز للنساء اختيارا تغسيل ابن خمس سنين مجردا، و يغسلن ابن أكثر من ذلك بثيابه. أما الرجال فلا يغسلون الصبيه إلا من كان لها ثلاث سنين، فإنهم يغسلونها بثيابها، فإن كانت لأقل من ثلاث سنين غسلوها مجردة».

و فى الوسيله: «أن الصبى إن مات بين نساء مسلمات فإن كان ابن ثلاث سنين غسلنه النساء مجردا، و إن كان لأكثر من ذلك غسلنه من فوق الثياب، و إن كان مراهقا لم يغسلنه و دفن من غير غسل. و الصبيه إن ماتت بين رجال مسلمين فإن كان لها ثلاث سنين غسلها الأجنبي من فوق ثيابها، و إن كانت لأكثر من ذلك دفنت من غير غسل».

هذا، و لم نعثر على ما يناسب هذه التحديدات من النصوص عدا حديث الحلبي المشار إليه فيما تقدم من الفقيه الذي حكى عن الذكري أن الصدوق رواه في كتاب مدينه العلم مسندا عنه و مرسل محمد بن أحمد بن يحيى المذكور في التهذيب: «روى في الجاربه تموت مع الرجل فقال: إذا كانت بنت أقل من خمس سنين أو ست دفنت و لم تغسل» (١)، بناء على ما عن ابن طاوس- و يناسبه الاعتبار و حديث الحلبي- من أن لفظ «أقل» و هم و أن الصحيح «أكثر».

لكن الجهل بسند حديث الحلبي و إرسال حديث أحمد مانع من التعويل عليهما في الخروج عما تقدم، و لم يتضح انجبارها بالعمل المتقدم بعد ظهور الاضطراب في كلماتهم، كما سيأتي. على أن مقتضى حمل الشيخ حديث أحمد على عدم تغسيلها مجردة- ليطابق ما تقدم من المقنعه من تغسيل بنت أكثر من ثلاث سنين بثيابها- أن لفظ أقل ليس وهما، و أنه محمول على الأقل من الخمس قليلا بحيث لا تنقص عن الثلاث، فلا يطابق حديث الحلبي.

ثم إنه لو فرض حجيتها في التحديد بالخمس فهما و إن اختصا بالصبيه إلا أنه حيث تقدم أن التحديد فيها بالثلاث يستفاد من التحديد بها في الصبي- الذي تضمنه حديث أبي النمير- بالأولويه العرفيه يتعين رفع اليد بهما عن إطلاق حديث أبي النمير و حمله على حال الاختيار، فإنهما أخص منه. لظهورهما في فرض عدم تيسر تغسيل المرأه للصبيه.

و منه يظهر الإشكال فيما تقدم من المقنعه و المراسم و الوسيله من التحديد في الصبيه بالثلاث و في الصبي بالخمس. فإنه إن بنى على الاقتصار في العمل بالنصوص على موردها لزم العكس، و إن بنى على التعدى عنها بلحاظ الأولويه المشار إليها لزم عدم الفرق في الحد بين الصبي و الصبيه.

و أشكال من ذلك ما تقدم من الوسيله من التفصيل في الصبي الذي يزيد على خمس سنين بين المراهق فلا يغسل و غيره فيغسل من فوق الثياب. لأن التغسيل من وراء الثياب لم يتضمنه شيء من النصوص الوارده في الصبي و الصبيه، كى يتوهم كونه شاهد جمع بين إطلاق موثق عمار المتضمن تغسيل غير المماثل لهما و إطلاق

(١) الوسائل باب: ٢٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

عدم تغسيلهما بعد الثلاث أو بعد الخمس فى بقيه النصوص، و إنما ورد فى الرجل و المرأه- كما يأتى إن شاء الله تعالى فى المسأله العشرين- فإن بنى على العمل به لزم عدم الفرق بين المراهق و غيره فى التغسيل من وراء الثياب- كما قد يحمل عليه ما تقدم من المقنعه، على ما يأتى إن شاء الله- و إن بنى على عدم العمل به لزم المنع من التغسيل فيهما معا. و قد يرد نحو ذلك على المراسم، كما يظهر بالتأمل فى تمام كلامه و فيما تقدم.

و الذى تحصل من جميع ما تقدم: أنه لا مخرج عما يقتضيه حديث أبى النمير من التحديد بثلاث سنين فى الصبى و الصبيه معا، كما هو المشهور.

اللهم إلا أن يقال: لما كان مقتضى إطلاق موثق عمار جواز تغسيل الرجل للصبيه مع الاضطرار و لو تجاوزت الثلاث سنين كان بينه و بين حديث أبى النمير عموم من وجه بضميمه ما سبق من أن التحديد بالأقل فى الصبى يقتضى التحديد به فى الصبيه بالأولويه العرفيه، فيتناهيان فيمن يتجاوز الثلاث سنين مع تعذر المماثل، فمقتضى الموثق تغسيل غير المماثل له، و مقتضى حديث أبى النمير عدم تغسيله له، و بعد تساقطهما يكون المرجع لإطلاقات أدله شرح غسل الميت القاضيه بوجوب تغسيله له.

و مرجع ذلك إلى اختصاص التحديد بالثلاث فى الصبى و الصبيه بصوره تيسر المماثل، و مع عدمه يسقط اعتبار المماثل فيهما فيغسله غير المماثل و إن لم نقل بذلك فى الكبيرين.

و لا بأس بالبناء على ذلك إذا اقتضاه الجمع بين النصوص و إن لم أعثر على قائل به، لأن كلماتهم فى غايه الاضطراب، مع عدم شيوع الابتلاء بالمسأله، كى يمتنع عادة خفاء حكمها عليهم. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

بقي فى المقام أمران:

الأول: ظاهر نصوص التحديد أن المعيار فى الحد حال الموت، لا حال التغسيل،

لظهور أن المعيار فى السن عرفا على مدته الحياه المنتهيه بالموت، لا على زمن الولاده و لو بلحاظ ما بعده. و بذلك صرح غير واحد أولهم- فيما عثرت عليه- الشهيد الثانى فى الروض و الروضه و المسالك، خلافا للمحقق الثانى فى ظاهر جامع المقاصد، حيث

للذكر و للأنثى تغسله، سواء كان ذكر أم أنثى، مجردا عن الثياب أم لا (١)،

قال: «و لا يخفى أن الثلاث سنين هي نهاية الجواز، فلا بد من كون الغسل واقعا قبل تمامها ...» و يظهر ضعفه مما ذكرنا.

الثاني: ظاهر التحديد بالثلاث في حديث أبي النمير إكمالها،

كما هو ظاهر جماعه من الأصحاب و صريح بعضهم، لأن الظاهر من التحديد بالغايه الآنيه التي لا استمرار لها دخولها في حكم المغيى. و لا أقل من كون ذلك مقتضى إطلاق أدله شرح تغسيل الميت بعد إجمال الغايه من هذه الجبهه.

لكن صرح فى المبسوط و الشرائع و ما تقدم من المراسم و محكى الإصباح باعتبار النقص عن الثلاث سنين، و يحتمله ما تقدم من المقنعه و كأنه يبتنى على خروج الغايه عن حكم المغيى الذى تقدم ضعفه فى المقام. نعم بناء على أن المعيار فى التحديد على حال التغسيل، دون حال الموت، يتعين عدم الشروع فيه قبل الثلاث، بحيث ينتهى قبل تجاوزها، كما تقدم من جامع المقاصد، و تقدم ضعفه أيضا.

(١) كما هو مقتضى إطلاق جماعه و صريح آخرين، بل فى الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه فى الصبى، و تقدم من التذكرة و محكى نهايه الأحكام دعوى الإجماع عليه فيه. و يقتضيه فيهما معا إطلاق النصوص و عدم التنبيه فيها لإبقاء الثياب، لأن المتعارف هو التجريد منها حال التغسيل. و منه يظهر جواز التجريد فيمن يزيد على الثلاث سنين إن قيل بجواز تغسيل غير المماثل له مطلقا أو عند فقد المماثل، لإطلاق نصوصه أيضا.

و منه يظهر ضعف ما تقدم من المقنعه و المراسم و الوسيله من عدم التجريد فى الصبى و الصبيه، على اختلاف الحدود المذكوره فى كلماتهم. نعم تقدم احتمال ابتناء بعض كلماتهم على إلحاقه بالرجل الذى تضمنت بعض النصوص تغسيل غير المماثل له من وراء الثياب عند فقد المماثل، و يأتى الكلام فيها فى المسأله العشرين إن شاء الله تعالى، و إن كان مقتضى ما تقدم منا خروج الصبى و الصبيه فى ذلك عن حكم الرجل، لإطلاق موثق عمار. فلاحظ.

وجد المماثل له أم لا (١).

(الثانية): الزوج و الزوجه، فإنه يجوز لكل منهما تغسيل الآخر (٢)،

هذا، و فى جامع المقاصد: «و الظاهر من إطلاق النص و الأصحاب كون كل منهما مجردا عدم وجوب ستر العوره»، و به صرح بعضهم. لكن من الظاهر أن نصوص الصبى و الصبيه لم تتضمن جواز التجريد ليكون مقتضى إطلاقه عدم وجوب ستر العوره، و إنما استفيد جوازه تبعاً من إطلاقها للتغسيل، لتعارفه حينه، كما تقدم، و لا مجال لذلك فى كشف العوره، لعدم تعارفه حين الغسل.

فالعمده فى جوازه الأصل ما لم يثبت حرمه النظر للعوره.

نعم لو أريد الاستدلال بالإطلاق لعدم شرطيه ستر العوره للغسل، لا لعدم وجوبه تكليفاً، كان متجهاً.

(١) كما هو مقتضى إطلاق جملة من الأصحاب و صريح بعضهم، بل تقدم من التذكرة و محكى نهايه الأحكام دعوى الإجماع عليه فى الصبى. و يقتضيه فيه ظاهر صدر موثق عمار، بل هو كالصريح فى جواز تغسيل النساء له اختياراً، معتضداً بإطلاق أدله شرح غسل الميت، الذى هو الدليل على جواز تغسيل الرجل للصبيه اختياراً أيضاً.

و قد تقدم عند الكلام فيها أن فرض عدم وجدان امرأه لتغسيلها فى ذيل موثق عمار لا يمنع من ذلك، لأن التقييد به فى كلام السائل. و منه يظهر الإشكال فيما تقدم من المقنعه و الوسيله، حيث يظهر من التقييد فيهما بعدم المماثل كونه قيدياً فى جواز التغسيل فيهما معاً، و نحوه ما يظهر من النهايه و السرائر، و فى الصبيه من المبسوط.

الثانية: الزوج و الزوجه

إشارة

(٢) الظاهر عدم الإشكال فيه بينهم فى الجملة و لو مع فقد المماثل، كما يظهر بملاحظه كلماتهم. و قد ادعى فى الخلاف الإجماع على جواز تغسيل كل من الزوجين الآخر، كما نفى فى المنتهى الخلاف فيه بين علمائنا مع فقد المماثل و ما قد يوهمه ما فى الوسيله من الخلاف فى ذلك- حيث أطلق لزوم تغسيل المماثل مع وجوده و اقتصر على تغسيل الرحم مع فقد المماثل- يبعد منه البناء عليه بعد ما ذكرنا.

و كيف كان، فيدل على جواز تغسيل كل من الزوجين صاحبه- بعد الإجماع-

النصوص الكثيره التي يأتى التعرض لبعضها.

نعم، فى صحيح زرارہ عن أبى عبد اللہ عليه السلام: «فى الرجل يموت و ليس معه إلا النساء.

قال: تغسله امرأته، لأنها منه فى عده، و إذا ماتت لم يغسلها، لأنه ليس منها فى عده» (١).

و قد حملة الشيخ على عدم تغسيلها مجردة، بقرينه النصوص المتضمنه تغسيله لها من وراء الثياب.

و دعوى: أنه لا- يناسب التعليل، لظهوره فى صيرورتها بالموت أجنبيه كسائر الأجنييات، بناء على عدم جواز تغسيل الرجل الأجنبيه حتى عند الضروره.

مدفوعه: بإمكان صرف التعليل لخصوصيه مرجوحه نظره إليها و مسه لها، كما يناسبه ما فى صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «سئل عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم من وراء الثوب لا ينظر إلى شعرها و لا إلى شىء منها. و المرأه تغسل زوجها، لأنه إذا مات كانت فى عده منه، و إذا ماتت هى فقد انقضت عدتها» (٢).

و لا- سيما مع عدم كون التعليل ارتكازيا، ليأبى الحمل المذكور، لوضوح أن عده الوفاه بائنه لا تبتنى على بقاء علقه الزوجيه و ترتب أحكامها. على أنه قدس سرّه لم يمنع من تغسيل الرجل الأجنبيه من وراء الثياب.

فالعمده فى الإشكال فى الحمل المذكور أنه ليس حملا عرفيا، بل لا يبعد استهجان إطلاق النهى عن التغسيل بلحاظ التجريد عن الثياب حاله.

فلعل الأولى حملة على التقيه، لموافقته للمحكى فى ظاهر الخلاف و غيره عن الثورى و أبى حنيفه و أبى يوسف و محمد. لكن الذى حكاه فى التذكره عنهم النهى عن تغسيله لها مع وجود امرأه تغسلها و جوازه مع عدمها من وراء الثياب.

و كيف كان، فلا مجال للتعويل على الصحيح مع هجره عند الأصحاب و معارضته للنصوص الكثيره المعول عليها عندهم.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١١.

(١) كما فى التهذيب «١» و المعتمر و التذكرة فى تغسيل الزوجه زوجها، بل هو ظاهرهم فى تغسيل الزوج زوجته أيضا، كما هو صريح المدارك فىهما معا حاكيا له عن الكاتب و الجعفى و المرتضى فى شرح الرساله، كما حكاه غيره عن نهايه الأحكام و كشف الالتباس و مجمع البرهان و الكفايه.

و هو الظاهر ممن أطلق جواز التغسيل، كما فى الخلاف و اللعه و لا سيما مع التنبيه للغسل من وراء الثياب فى غير الزوجين كما فى إشاره السبق و الغنيه و المراسم و القواعد، و فى المقنع و ظاهر الفقيه أنه لا بأس أن ينظر كل منهما للآخر بعد الموت، و نحوه عن الجامع مستثيا فيه العوره. و لعله لذا جعله الأشهر فى الرياض.

و يدل عليه فى تغسيل الزوجه زوجها - مضافا إلى إطلاق نصوص التغسيل بالتقريب المتقدم فى الصبى و الصبيه، و منها ما ورد فى تغسيل الزوجه زوجها، خصوصا صحيح زراره المتقدم، لأن التعليل فيه يناسب جواز التجريد و النظر حال التغسيل - صحيح الحلبي المتقدم، لأن التنبيه فيه على كون تغسيل الزوج لزوجته من وراء الثياب مع نهيه عن النظر موجب لظهور السكوت فيه عن ذلك فى تغسيل الزوجه له فى عدم وجوبه فيه، بل هو كالصريح منه بملاحظه التنبيه على الفرق بينهما فى التعليل الذى تضمنه.

و قريب منه فى ذلك صحيح الكنانى عن أبى عبد الله عليه السلام و فيه: «فإن كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع و يسكب الماء عليها سكباً، و لا ينظر إلى عورتها، و تغسله امرأته إذا ماتت. و المرأه إذا ماتت ليست بمتزله الرجل، المرأه أسوأ منظرا إذا

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٦، ص: ٢١٣

(١) قال فى التهذيب بعد ذكر أخبار تغسيل الزوج زوجته من وراء الثياب: (هذه الأخبار كلها داله على أنه ينبغى له أن يغسلها من فوق الثياب. و أما المرأه فإن الأولى أيضا أن تغسل الرجل من فوق الثياب ...) فإن التعبير فى تغسيل المرأه للرجل بالأولى كالصريح فى الاستحباب، و بلحاظ السياق يقرب حمل:

(ينبغى) فى تغسيل الرجل للمرأه على الاستحباب أيضا. لكن قد يوهن ذلك بأنه عبر بنظير العبارة المذكوره فى الاستبصار ثم صرح فى ذيل كلامه بالفرق بين الرجل و المرأه بوجوب كون تغسيله المرأه من فوق الثياب و استحباب تغسيلها له من فوقها. (منه عفى عنه)

ماتت» (١)، و نحوه معتبر داود بن سرحان (٢). لاشتمالهما على التفصيل و التعليل بالنحو المشابه لصحيح الحلبي.

بل قد يدل عليه صحيح عبد الله بن سنان: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل أ يصلح له ان ينظر إلى امرأته حين تموت أو يغسلها إن لم يكن عندها من يغسلها و عن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت؟ فقال: لا بأس بذلك، إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهيه أن ينظر زوجها إلى شىء يكرهونه منها» (٣)، فإن السؤال فيه و إن كان عن نظر الزوج لزوجها، إلا أنه لا يبعد كون المراد به ما يعم تغسيلها له بقريته سياقه فى مساق السؤال عن نظر الزوج لزوجته و تغسيله لها، و حيث كان ظاهر الجواب جواز نظره لها حتى حال التغسيل المناسب لجواز التجريد- و إن منع منه أهلها لغرض لا يتعلق بالشارع- يجرى ذلك فى نظر الزوج لزوجها.

بل لا يبعد استفادة جواز تغسيلها مجردا من جواز تغسيله لها مجردة بالأولوية و لو بلحاظ النصوص المتضمنه للتعليل بما تقدم، أو لعدم الفصل، لأن كل من قال بجواز تغسيله لها مجردة قال بجواز تغسيلها له مجردا، و لا عكس.

و أما فى تغسيل الزوج زوجته فيدل على جواز تجريدها- مضافا إلى إطلاق نصوص التغسيل بالتقريب المتقدم، و إلى صحيح عبد الله بن سنان المتقدم، كما سبق تقريبه- صحيح منصور بن حازم: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يخرج فى السفر و معه [يسافر مع فقيه] امرأته أ يغسلها؟ قال: نعم و أمه و أخته و نحو هذا [و نحوهما].

فقيه] يلقي على عورتها خرقة» (٤)، فإن الاقتصار على وضع الخرقة كالصريح فى جواز التجريد من الثياب.

هذا، و أوجب كون غسل كل من الزوجين صاحبه من وراء الثياب فى ظاهر أو صريح المبسوط و النهاية و السرائر و المنتهى و المختلف و الارشاد و الدروس و جامع المقاصد و الروض و محكى التلخيص و البيان و حواشى الشهيد الثانى، و عن الذكرى أنه المشهور فى الأخبار، و فى السرائر أنه الأظهر عند أصحابنا، و فى المختلف و محكى

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٢.

تخليص التلخيص أنه مذهب الأكثر، و في المسالك و الروضه أنه المشهور، و في الروض أنه المشهور في الأخبار و الفتوى.

و صرح في الاستبصار بالوجوب في تغسيل الزوج زوجته و بالاستحباب في تغسيل الزوجه زوجها، و إليه مال في كشف اللثام في الجملة.

و كيف كان، فيقتضيه في تغسيل الزوج زوجته ما تقدم من صحيحى الحلبي و الكنانى و معتبر داود بن سرحان و صحيح محمد بن مسلم: «سألته عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم من وراء الثوب» (١)، و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله إلا النساء. قال: تغسله امرأته أو ذو قرابته إن كان له و تصب النساء عليه الماء صبا. و في المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها» (٢)، و معتبره عنه عليه السلام: «في المرأة إذا ماتت و ليس معها امرأة تغسلها. قال:

يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق» (٣)، و قريب منه موثق سماعه (٤).

و أما في تغسيل الزوجه زوجها فيقتضيه موثق الحسن بن محمد الكندى عن غير واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «سألته أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله إلا النساء. فقال تغسله امرأته أو ذات محرمه، و تصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب» (٥)، و خبر زيد الشحام: «سألته أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت و هى فى موضع ليس معهم امرأة غيرها. قال: إن لم يكن فيهم لها زوج و لا ذو رحم دفنوها بثيابها و لا يغسلونها، و إن كان فيهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير أن ينظر إلى عورتها. قال: و سألته عن رجل مات فى السفر مع نساء ليس معهن رجل. فقال: إن لم يكن له فيهن امرأة فليدفن فى ثيابه و لا يغسل، و إن كان له فيهن امرأة فليغسل فى قميص من غير أن تنظر إلى عورته» (٦).

لكن نصوص تغسيل الزوج زوجته و إن كانت معتبره فى نفسها كثيره العدد إلا أنها محموله على الاستحباب، أو على الإرشاد بلحاظ سوء منظر المرأة، أو بلحاظ تعارف عدم اطلاع الرجل عليها بعد الموت و لو لكراهه أهلها ذلك، كما تشير إلى

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٦) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

ص: ٢١٥

ذلك النصوص المتقدمه و غيرها، كل ذلك بقريه صحيحى عبد الله بن سنان و منصور بن حازم المتقدمين الظاهرين فى جواز التجريد من الثياب.

إذ مع إمكان الجمع العرفى بذلك لا وجه للترجيح بالشهره، كما قد يشعر به ما تقدم عن الذكرى و من الروض. و ما فى الروض و غيره من لزوم حمل المطلق على المقيد إنما يتجه لو لم يكن المطلق أقوى ظهوراً فى الإطلاق من المقيد فى الإلزام، لا فى مثل المقام، حيث لا إشكال فى أن حمل هذه النصوص على ما ذكرنا أهون من حمل الصحيحين على لزوم التغطية من وراء الثياب، بل لعل حملهما على ذلك متعذر عرفاً.

و إنما يتجه ذلك بالإضافة إلى الإطلاقات الأخر التى أشرنا آنفاً إلى الاستدلال بها، و هو غير مهم بعد كفايه الصحيحين فى الاستدلال على جواز التجريد من الثياب.

و منه يظهر الحال فى خبرى عبد الرحمن و زيد الشحام المستدل بهما لوجوب تغطية الزوجه زوجها من وراء الثياب، حيث لا بد من حملهما على الاستحباب أو نحوه، إذ لا مجال لرفع اليد بهما عن النصوص الكثيره المتضمنه جواز تجريده من ثيابه.

ولا سيما مع قوه احتمال كون الأمر بصب الماء من فوق الثياب فى خبر عبد الرحمن لتجنب نظر النساء له المفروض فيه قيامهن بصب الماء مقدمه للتغطية الذى تقوم به المرأه أو ذات المحرم. و قوه ظهور خبر زيد الشحام فى أن وضع الثوب لتجنب النظر للعووره لا لأجل وجوب ستر تمام الجسد، كما يؤكد الاقتصار فى صدره على عدم النظر لعووره المرأه عند التعرض لتغطيلها. على أنه ضعيف السند بأبى جميله.

و من ثم يشكل استفاده استحباب كون تغطية الرجل من وراء الثياب عند استقلال زوجته به بحيث لا ينظر إليه غيرها. إلا أن يثبت استحباب ذلك فى مطلق تغطية الميت. و يأتى الكلام فى المسأله الخامسه و العشرين إن شاء الله تعالى.

هذا، و قد قال فى المنتهى فى وجه وجوب تغطية الزوجه زوجها بثيابه: «لئلا تنظر إلى شىء من عوراتها و قد انقطعت العصمه عنها».

و هو كما ترى فإن انقطاع العصمه بالموت فى الجملة لا ينافى جواز النظر إلحاقاً لحال الموت بحال الحياه، كما دلت عليه النصوص الكثيره المتقدمه و غيرها المصرح فى بعضها بأن لثبوت العده عليها دخل فى ذلك، و مرجعه إلى بقاء شىء من العصمه. و من

هنا لا مخرج عن القول بجواز التجريد من الثياب في كل منهما. والله سبحانه وتعالى العالم.

بقي في المقام أمور:

الأول: مقتضى إطلاق من ذهب لجواز التجريد من الثياب حال تغسيل أحد الزوجين للآخر عدم وجوب ستر العوره

و جواز نظر كل منهما لها من الآخر، كما هو مقتضى إطلاق ما تقدم من المقنع و الفقيه من جواز نظر كل منهما للآخر، و به صرح غير واحد في العصور القريبه.

لكن تقدم عن الجامع استثناء العوره. و يقتضيه فيهما معا خبر زيد الشحام المتقدم، و في تغسيل الزوج الزوجه ما تقدم من صحيحى الكنانى و منصور بن حازم، و معتبر داود بن سرحان المشار إليه. و بها يخرج عن إطلاق صحيح عبد الله بن سنان المتقدم المتضمن جواز نظر كل منهما للآخر بعد الموت.

لكن حيث تقدم ضعف خبر زيد أشكال التعويل عليه في الخروج عن إطلاق صحيح ابن سنان في الزوج المعتضد بإطلاق صحيح الحلبي المتضمن للتعليل بأنها منه في عده. و لا سيما مع قرب ظهور صحيح الكنانى و معتبر داود بن سرحان في الفرق بينه و بين الزوجه بمقتضى النهى فيهما عن النظر لعورتها دونه، و لزم الاقتصار في حرمه النظر على عوره الزوجه للنصوص الواردة فيها المشار إليها.

و دعوى: أن التعليل في صحيح الكنانى و معتبر داود بن سرحان بأسوئيه منظر المرأه يناسب الحمل على الكراهه أو الإرشاد، و لا سيما بملاحظه التعليل في صحيح عبد الله بن سنان المتقدم بأن أهلها إنما يمنعونه كراهيه أن ينظر إلى شىء يكرهونه منها، و في صحيح محمد بن مسلم بأنهم إنما يمنعونه تعصبا «١». و أما صحيح منصور ابن حازم فمن القريب أن يكون الأمر فيه بإلقاء الخرقه على العوره راجعا إلى الأم و الأخت، دون الزوجه.

مدفوعه: بأن الظاهر رجوع التعاليل المذكوره للتغسيل من وراء الثياب و التجنب عن النظر لتمام جسد الزوجه اللازم من التغسيل بدونها، و لبيان وجه منع

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

أهلها من أصل التمسيل و النظر، فلا تنهض بالقرينه على صرف النهى فى الصحيحين عن النظر لخصوص العوره على الكراهه.

كما أن رجوع الأمر بإلقاء الخرقه على العوره فى صحيح منصور إلى خصوص الأم و الأخت لا يناسب أفراد الضمير، و مستلزم لرجوعه للمتعلق المتوسط، و هو غير معهود، بل المعهود رجوعه للجميع أو لخصوص الأخير، و هو فى المقام «و نحو هذا» أو «نحوهما»، و حيث يعلم بعدم رجوعه له، كما لا يناسبه تأنيث الضمير، يتعين رجوعه للكل، كما هو المناسب لسياقها فى مساق واحد بعطف بعضها على بعض عطف المفرد بنحو يظهر فى كون ذكر الأم و من بعدها تبعا للزوجه المسؤول عنها، و إلحاقا بها، فلا يناسب اختصاصهن ببيان الكيفيه دونها. بل قوله: «و نحو هذا» أو «و نحوهما» مشعر جدا باتحاد حكم الكل و أنها على نهج واحد. و لذا اتجه الاستدلال به على جواز تمسيل الزوجه مجردة من ثيابها.

و من هنا يكون مقتضى الجمع بين الأدله الفرق بين الزوج و الزوجه. لو لا ظهور عدم القائل به و استبعاده فى نفسه، لاشتراكهما فى السبب المسوغ للنظر للعوره حال الحياه، و هو الزوجيه، فمن البعيد جدا رافعيه الموت له فى أحدهما دون الآخر، و ذلك يناسب إلحاق الزوج بالزوجه فى الحرمة إلغاء لخصوصيه مورد النصوص المتقدمه، أو إلحاقها به فى الجواز، و لو مع البناء على الكراهه أو شدتها فيها. و لعل الأول أولى بلحاظ أن دليل حرمة النظر فى الزوجه خاص، و دليل جوازه فى الزوج الإطلاق، و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

الثانى: قال فى جامع المقاصد: و لم أقف فى كلام على تعيين ما يعتبر فى التمسيل من وراء الثياب.

«و الظاهر أن المراد ما يشمل جميع البدن. و حمل الثياب على المعهوده يقتضى استثناء الوجه و الكفين و القدمين، فيجوز أن تكون مكشوفه».

و يشكل.. أولا: بأنه مع فرض أن حمل الثياب على المعهوده يقتضى استثناء ما ذكر لا وجه لاستظهار أن المراد ما يشمل جميع البدن.

و ثانيا: بأن الثياب المعهوده فى المرأه لم يتضح تعارف عدم سترها للوجه و الكفين و القدمين، و فى الرجل يتعارف عدم سترها للرأس و الرقبه أيضا.

و ثالثا: بأن بعض النصوص و إن تضمن الأمر بالتغسيل بالثياب، إلا أن جملة منها قد تضمنت التغسيل في القميص، كصحيح الحلبي و معتبره و موثق سماعه التي تقدم الاستدلال بها في كيفية تغسيل الزوجه، و خبر زيد الشحام المتقدم في كيفية تغسيل الزوج- أو الدرع، الذي هو قميص المرأة- كصحيح الكناني و معتبر داود بن سرحان المتقدمين في كيفية تغسيل الزوج- و مقتضاها ظهور تمام الرأس و الرقبه، بل قسم من الزندين و الساقين، لغلبيه قصر القميص و الكمين، أو انكماشها، كما قد يناسبه قوله عليه السلام في موثق سماعه: «يدخل زوجها يده تحت قميصها إلى المرافق» (١) و قريب منه معتبر الحلبي المتقدم في كيفية تغسيل الزوجه.

و عليه يحمل الثوب في صحيح الحلبي المتقدم في تغسيل أحد الزوجين للآخر و صحيح محمد بن مسلم المتقدم في كيفية تغسيل الزوجه و بها ترفع اليد عن ظهور الثياب في بعض النصوص في العموم الاستيعابي. و لا سيما و أن الثياب تختلف كما و كيفا باختلاف الأشخاص و الأوقات.

و شرطيه تمام ما هو ملبوس حال الموت قليلا كان أم كثيرا يكاد يقطع بعدمها.

كيف و قد يتعذر معها العلم بوصول الماء لتمام البدن بالنحو المعتبر في الغسل. كما أن حملها على ما يستر تمام البدن أو خصوص قسم منه يحتاج إلى قرينه. إلا أن يثبت تحريم النظر بدليل خارج، فلا يبعد صلوحه للقرينه على حمل الثياب على ما يستر تمام ما يحرم النظر إليه من البدن.

و من هنا فقد يستدل لحرمة النظر لتمام البدن بصحيح الحلبي المتقدم في الاستدلال على تغسيل كل من الزوجين للآخر المتضمن النهي عن النظر إلى شعر الزوجه و إلى كل شئ منها معللا بأنه ليس منها في عده. لكن لا مجال للتعويل عليه في الخروج عن النصوص المقتصر فيها على القميص المعتضده بما في صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأه توفيت أ يصلح لزوجها أن ينظر إلى وجهها و رأسها؟ قال: نعم» (٢). بل لعل السيره على خلاف صحيح الحلبي، فلا بد من طرحه أو حملة على الكراهه أو التقيه. فلاحظ.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

و سواء وجد المماثل أم لا (١).

الثالث: المناسبات الارتكازية تقضى بأن لزوم التمسك في الثياب أو القميص -

لو قيل به في المقام أو غيره - ليس لشرطيته فيه تعبدا، بل تجنباً للنظر المحرم فيدل على حرمة النظر، و يتأدى الغرض منه بتجنب النظر مع التجريد و لازم ذلك عدم بطلان الغسل مع التجريد و إن استلزم النظر، لعدم الاخلال بشرطه و عدم اتحاده مع النظر، ليمتنع التقرب به. و مثله ستر العوره.

الرابع: قال في الروض: «و يختص اللمس بما جاز نظره من الأعضاء».

و هو لا يناسب التصريح بإدخال الزوج يده تحت قميص زوجته في صحيح الحلبي و معتبره و موثق سماعه المتقدمه، إذ هو قوى الظهور في جواز اللمس. و هو المناسب لعدم التنبه على تجنب اللمس في بقية نصوص التمسك من وراء الثياب، لما هو المعلوم من تعارف إدخال اليد تحتها عند التمسك و عدم الاكتفاء فيه بصب الماء فوقها، فلو كان اللمس كالنظر للزم التنبه إما على عدم إدخال اليد تحت الثياب أو على لف خرقة عليها عند إدخالها، كما نبه له في بعض نصوص تفسير غير المماثل (١).

(١) كما هو ظاهر الخلاف و صريح المراسم و السرائر و المعتبر و التذكرة و المنتهى و المختلف و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و غيرها، و حكى عن الجعفي و أبي علي و السيد المرتضى في شرح الرسالة و الجمل، و في السرائر أنه الأظهر عند أصحابنا، و عن تخلص التلخيص أنه المشهور، و عن الذكري أنه المشهور في الصدر الأول، و عن كشف الالتباس أنه إليه ذهب المتأخرون، و نسب للأكثر في المختلف و محكى نهايه الأحكام، و في جامع المقاصد و الروض و محكى الكفايه أنه الأشهر، بل ظاهر الخلاف الإجماع عليه، كما هو صريح المنتهى و التذكرة في تفسير الزوجه زوجها مع الاقتصار في تفسير الزوج زوجته على نسبه للأكثر.

و يقتضيه في تفسير الزوج زوجته صحيح عبد الله بن سنان المتقدم المتضمن تعليل منع أهلها بكراهيه أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها، و صحيح محمد

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

ابن مسلم: «سألته عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم، إنما يمنعها أهلها تعصبا» (١)، فإن التعرض فيهما بعد الحكم بالجواز لتعليل منع الأهل بأمر يخصهم ظاهر في عدم منع الشارع في مورد منعهم، وحيث كان المتيقن من مورد منعهم حال الاختيار كانا ظاهرين جدا في عموم الجواز للحال المذكور، فلا يضر اختصاص مورد السؤال في الأول بحال الاضطرار وعدم وجود من يغسلها.

و خبر إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: الزوج أحق بامرأته حتى يضعها في قبرها» (٢)، لظهوره بقريته الغايه في أولويته بالمباشرة، لا في مجرد الولايه بإعمال نظره و لو بصدور الفعل من غيره. و حمل الأحقية على خصوص حال الاضطرار و فقد المماثل بعيد جدا، فهو كالصحيحين السابقين قوى الظهور في عموم جواز التمسيل لحال الاختيار.

و أظهر منه في ذلك معتبر أبي بصير عنه عليه السلام: «قلت له: المرأة تموت من أحق الناس بالصلاه عليها؟ قال: زوجها. قلت: الزوج أحق من الأب و الولد و الأخ؟

قال: نعم، و يغسلها» (٣)، لوضوح أن عطف الغسل على الصلاه يناسب مشاركته لها في عموم أولويه الزوج بها لحال الاختيار.

مضافا إلى إطلاق بعض النصوص الشامل لحال الاختيار، كصحيح محمد بن مسلم: «سألته عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم من وراء الثوب» (٤)، و صحيح منصور بن حازم المتقدم المتضمن الاكتفاء بإلقاء خرقه على عورتها، فإن السؤال فيه و إن تضمن فرض خروجها معه في السفر المناسب لخصوصيه السفر في إحداث الداعى له لمباشرة التمسيل، إلا أن ذلك أعم من الاضطرار الشرعى، و صحيح الحلبي المتقدم المتضمن التفريق بين الزوج و الزوجه بالتمسيل من وراء الثياب فيها، معللا بأنها منه في عده و ليس هو منها في عده. و منه يعلم وجه الجواز اختيارا في تمسيل الزوجه، كما يدل عليه إطلاقات نصوص شرح تمسيل الميت.

خلافا للشيخ في التهذيبيين فصرح باختصاص ذلك بحال فقد المماثل، و هو ظاهر إشاره السبق و الغنيه، و قد يشعر به ما في النهايه.

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

و يستدل لهم- مضافا إلى إطلاق أدله اعتبار المماثلة- بمعتبر أبي حمزه- بناء على ما تقدم في مبحث تحديد مساحه الكر من وثاقه محمد بن سنان- عن أبي جعفر عليه السلام:

قال: لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأة» (١)، و معتبر أبي بصير- بناء على ما تقدم في مكروهات حال الاحتضار من اعتبار روايه على بن أبي حمزه البطائنى:-

«قال أبو عبد الله عليه السلام: يغسل الرجل امرأته في السفر و المرأة زوجها في السفر إذا لم يكن معهم رجل» (٢).

و ما ورد في تعليل تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام لسيدة النساء بأنها صديقه، كخبر مفضل بن عمر: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من غسل فاطمه عليها السلام قال: ذاك أمير المؤمنين. فكأنما استضقت [استفظعت] ذلك من قوله، فقال لى: كأنك ضقت مما أخبرتك به؟ فقلت: قد كان ذلك جعلت فداك. فقال: لا تضيقن، فإنها صديقه لم يكن يغسلها إلا صديق. أما علمت أن مريم لم يغسلها إلا عيسى» (٣)، أو بأنها زوجته فى الدنيا و الآخرة، كما روى فى حديثه عليه السلام مع ابن عباس (٤). فإنه لو جاز اختيارا لم يحتج للتعليل بأحد الأمرين.

و فيه: أنه ليس لأدله اعتبار المماثلة إطلاق ينفى جواز تغسيل أحد الزوجين الآخر اختيارا، بل هى وارده فى خصوص الأجنبى، بقريته تضمنها عدم تغسيل الميت و دفنه بشيابه، و من الظاهر أن ذلك إنما يكون فى فرض عدم أحد الزوجين و المحارم، لعدم الإشكال فى وجوبه عليهم عند فقد المماثل، و إنما قيل بعدم وجوبه عند فقدة على خصوص الأجنبى. فلاحظ ما تقدم من نصوصه. على أن الإطلاق المذكور لو تم مقيد بما سبق من النصوص الداله و لو بإطلاقها على جواز تغسيل كل من الزوجين الآخر اختيارا، لأن إطلاق الخاص مقدم على إطلاق العام.

و أما معتبر أبي حمزه فإن كان الاستدلال به باعتبار اختصاص الرجل و المرأة فيه بالزوجين فهو و إن كان محتملا- بالنظر للاستعمال العرفى، إلا أن ظهوره فيه ممنوع،

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٤) رواه عن البحار فى الحدائق ج: ٢ ص: ٣٨٦ طبع النجف الأشرف.

و لو تم فقد يجرى فيه فى الجملة ما يأتى فى معتبر أبى بصير، و إن كان باعتبار عمومهما للزوجين كان أعم مطلقا من النصوص الأول الظاهره فى جواز تغسيل الزوج زوجته اختيارا، فيخصص بها، و أعم من وجه من النصوص المطلقة الوارده فى الزوجين، و بعد تساقطهما يكون المرجع فى تغسيل الزوج زوجته اختيارا إطلاق نصوص شرح تغسيل الميت.

كما أن الاستدلال بمعتبر أبى بصير لتوقف جواز التغسيل فى كلا الزوجين على فقد المماثل - كما هو المدعى - موقوف على كون تقييد تغسيل الزوجه زوجها بفقد الرجل فى ذيله قرينه على تقييد تغسيل الزوج زوجته فى صدره بفقد المرأه، و أنهما على نهج واحد.

و لو تم ذلك فالمعتبر لا ينهض بمعارضه النصوص المتقدمه القويه الظهور فى جواز تغسيل الزوج زوجته اختيارا، فضلا عن أن يتقدم عليها، بل يتعين تقديمها عليه بحمله على الاستحباب، أو على عدم سوق الشرطيه فيه للمفهوم، بل لتفسيح مورد الحاجه لتغسيل أحد الزوجين للآخر - المقتصر عليها عرفا - لبيان عدم سقوط التغسيل بفقد المماثل.

و أما الاستدلال به لتوقف جواز تغسيل الزوجه زوجها على فقد المماثل دون العكس فسيأتى الكلام فيه.

و أما تعليل تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام لسيدته النساء عليها السلام بما تقدم فهو ليس بنحو يخرج به عما سبق، لإمكان الجمع بينهما بحمله على العدول عن التعليل بالجواز الذاتى للتعليل بالجواز العرضى لنكته خفيت علينا.

بل يقرب حمل التعليل فى خبر المفضل على كونه تعليلا لوقوع الفعل منه عليه السلام لا لجوازه، و ان استفظاع السائل إنما هو لذلك بلحاظ عدم تعارفه، إما لمرجوحيته شرعا، أو لشده تألمه عليه السلام للمصيبه، فاستفظع إلزام الظروف القاسيه له عليه السلام بمباشره ذلك.

و إلا - فالنظر فى النصوص و كلام فقهاء المسلمين يشهد بعدم كون التحريم من الوضوح بحدّ يوجب استفظاع ذلك منه عليه السلام خصوصا من مثل المفضل الذى لا ريب عنده فى عصمته عليه السلام. على أنه لا يخلو عن ضعف فى السند.

نعم، المناسب للتعليل بالوجه الثاني أن يكون تعليلًا للجواز لا لمجرد المباشرة.

لكنه - مع ضعفه جدا، بل يقرب عدم روايته من طرفنا - مناسب لأن يكون استثناء لهما عليهما السلام من التعليل في صحيح زراره المتقدم لمنع تغسيل الزوج زوجته حتى عند فقد المماثل بأنه ليس منها في عده الذي سبق عدم إمكان التعويل عليه في قبال النصوص الكثيرة المعول عليها عند الأصحاب.

بل الظاهر أن تغسيه عليه السلام لها عليها السلام لم يكن خفيا على عامة المسلمين و فيهم أعداء الله الذين كانوا يتربصون به الدوائر و يبتغون عليه المآخذ، و من البعيد أن يكون الوجه فيه التعليل بأحد الوجهين الذي هو خفى على العامة، بل المناسب كون الجواز و لو في ذلك العصر من الوضوح بحد لا يفتح معه عليه عليه السلام باب التشنيع و التهريج. فلاحظ.

هذا، و المنسوب للشيخ قدس سره في المبسوط هو القول بالمشهور، و هو الجواز اختيارا في الزوجين معا، لكن ظاهر كلامه لا يساعد عليه، بل على التفصيل بين تغسيل الزوج زوجته، فيجوز مطلقا، لما ذكره من أنه أحق بها من كل أحد، و تغسيل الزوجه زوجها فالأحوط فيه الاقتصار على فقد الرجال، لأنه ذكر أن الأحوط في تغسيل الرجل تقديم الرجال على النساء المحارم، و صرح في بعض فقرات كلامه بأن المراد بالمحارم ما يعم الزوجه.

و التفصيل بذلك كما لم ينسب له لم ينسب لغيره، بل لم يشر إليه فيما عثرت عليه من كلماتهم، بل يظهر مما تقدم من التذكرة و المنتهى أن جواز تغسيل الزوجه زوجها اختيارا أظهر من جواز تغسيه لها كذلك، حيث ادعى فيهما اتفاق العلماء على الأول و اقتصر على نسبة الثاني للأكثر، و يناسبه النظر في الأسئلة و التعاليل الواردة في النصوص على اختلافها، حيث يظهر أن الشبهه في تغسيل الزوج زوجته أظهر، كما هو المناسب لارتكاز أن تجنب اطلاع الرجال على خفايا النساء و عوراتهن و تولى شؤونهن أولى من تجنب اطلاع النساء على خفايا الرجال و عوراتهن و تولى شؤونهن.

و مع ذلك فلا يبعد كون التفصيل المذكور هو الأوفق بالجمع بين النصوص، لأن الدليل على جواز تغسيل الزوجه زوجها اختيارا ليس إلا الإطلاقات، و منها إطلاق صحيح الحلبي. كما تقدم، و مقتضى الجمع بينها و بين معتبر أبي بصير حملها على صورته

فقد الرجل، لا- رفع اليد عن ظهور المعتبر المذكور في الإلزام بحمله على الاستحباب أو عدم سوق الشرطيه للمفهوم، و إنما التزمنا بذلك في تغسيل الزوج زوجته لقوه ظهور جملة من نصوص في جوازه اختيارا، و لا نظير لها في تغسيل الزوجه زوجها.

نعم، لو تم ما تقدم احتمالاه من أن تقييد تغسيل المرأة زوجها في ذيل معتبر أبي بصير بفقد الرجل قرينه على تقييد تغسيل الرجل زوجته في صدره بفقد المرأة لأنهما على نهج واحد فالظاهر نهوض نصوص جواز تغسيل الزوج زوجته اختيارا برفع اليد عن كلا التقيدين فيه و حملهما معا على الاستحباب أو عدم سوق الشرطيه للمفهوم، لو حده سياقهما، بل تفرع أحدهما على الآخر.

لكنه ليس من الظهور بنحو ينهض في المقام بذلك، إذ لا أقل من صلوح نصوص جواز تغسيل الزوج زوجته اختيارا للتشكيك في كون تغسيل كل من الزوجين للآخر على نهج واحد المانع من قرينه الذيل على الصدر.

و إن كان يؤيده جدا ما سبق من الأصحاب و النصوص و المناسبه الارتكازيه.

مضافا إلى ما أشرنا إليه آنفا عند الاستدلال لجواز التجريد من الثياب بصحيح عبد الله بن سنان من تقريب عموم السؤال فيه لتغسيل الزوجه زوجها، فيعم حال الاختيار كما عمه تغسيل الزوج زوجته بقرينه التعليل لأنهما في سياق واحد.

إلا- أن الاكتفاء بذلك في القرينه على مفاد النصوص المتقدمه و الخروج عما يقتضيه الجمع المتقدم بينها إشكال، لاحتمال خصوصيه الزوج في جواز مباشرته تغسيلها اختيارا بلحاظ حقيته و ولايته عليها، و إن كان بعيدا. و من هنا كان الاحتياط المتقدم من المبسوط في محله جدا.

نعم، لو ثبت جواز تغسيل أم الولد سيدها اختيارا فالظاهر عدم الإشكال معه في جواز تغسيل الزوجه زوجها، لما هو المرتكز من ابتناء ذلك فيها على إلحاقها بالزوجه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(١) كما صرح به في التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد و المسالك و الروض

و الدائمه و المنقطعه (١) و كذا المطلقه المرجعيه (٢) إذا كان الموت فى أثناء العده (٣).

و الروضه و غيرها. كما صرح فى المنتهى و الذكرى و جامع المقاصد و الروضه و المسالك و غيرها بعدم الفرق بين المدخول بها و غيرها. كل ذلك لإطلاق النص و الفتوى.

و انصراف بعض هذه، لتعارفه بدوى لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

(١) كما فى المسالك. لإطلاق النص و الفتوى. و استشكل فى الجواهر فى المنقطعه، خصوصا إذا انتهى الأجل بعد الموت قبل التمسك. و كأنه لما تقدم منه فى وجه الإشكال فى عموم ولاية الزوج لها.

و قد تقدم فى الفرع الأول من لواحق الكلام فى ولاية الزوج على الزوجه التعرض له و دفعه. بل لا يبعد كونه هنا أضعف. فراجع و تأمل.

(٢) كما نبه لذلك فى تغسيل الزوج زوجته أو تغسيل الزوجه زوجها أو تغسيل كل منهما الآخر فى المعبر و التذكرة و الذكرى و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و محكى التحرير و نهايه الأحكام و الموجز و غيرها. لما اشتهر من أن المطلقه الرجعيه بحكم الزوجه. و تنظر فيه فى المنتهى. و لعله لعدم ثبوت ذلك عنده. و قد تقدم الكلام فيه فى الفرع الرابع من لواحق الكلام فى ولاية الزوج على الزوجه. فراجع.

(٣) و أما إذا كان بعد انقضائها فهى أجنبيه بلا إشكال، كالمطلقه غير الرجعيه حتى فى العده.

تتميم و فيه أمران:

الأول: قال فى الذكرى: «و لا عبره بانقضاء عده المرأة عندنا، بل لو نكحت جاز لها تغسيله، و إن كان الفرض بعيدا عندنا».

و ظاهر المعبر المفروغيه عنه، و به صرح غير واحد، و قد اهتموا فى تقريب وقوعه خارجا، لاستبعاد بقاء الميت مدته العده من دون تغسيل و دفن، لتفسخه عادة. و إن كان هو فى عصرنا ميسورا بتعارف الاستعانه بالثلاجات الحافظه.

ص: ٢٢٦

هذا، و يظهر من كشف اللثام و الحدائق و مفتاح الكرامه المناقشه فى ذلك، و نسب فى الأخيرين للمدارك فى الحدائق: «قال فى المدارك: قال بعض المحققين:

و لا- يقدر انقضاء عدّه الزوجه فى جواز التّغسيل، بل يجوز و إن تزوجت. و فيه نظر، لصيرورتها و الحال هذه أجنبيّه. قال فى الذكرى: و لا- عبره بانقضاء عدّه المرأه عندنا، بل لو نكحت جاز لها تّغسيله، و إن كان الفرض بعيدا. و هو كذلك، أخذنا بالإطلاق.

انتهى. أقول: لا- يخفى أن ما ذكره فى الذكرى هو عين ما نقله عن بعض المحققين، فلا معنى لتنظره فى الأول و اختياره ما فى الذكرى. إلا أن يحمل ما نقله عن بعض المحققين على عدّه الطلاق، و كلام الذكرى على عدّه الوفاء، حيث إن ظاهر كلامهم الفرق بين العدتين» (١).

و كيف كان، فالكلام.. تاره: فى عدّه الوفاء. و أخرى: فى عدّه الطلاق.

أما عدّه الوفاء فمقتضى الإطلاق جواز التّغسيل حتى بعد انقضائها لأن المراد بالزوجيه المسوغه لمباشرة التّغسيل هى الزوجيه حين الموت، لا- حين التّغسيل، لما هو المعلوم و تقدم غير مره من ارتفاع الزوجيه بالموت، و أن عدّه الوفاء بائنه، فلا يلزم من بقائها بقاء الزوجيه، كى ينافى جواز التّغسيل بها، و إذا كان المسوغ هو الزوجيه حين الموت فمقتضى الإطلاق مسوغيتها و لو بعد انقضاء العدّه. و قد تكرر منا أن الندره لا توجب قصور الإطلاق عن موردها.

نعم، تضمن صحيحا زواره و الحلبي المتقدمان فى أول فى مسوغيه الزوجيه للتّغسيل تعليل تّغسيل الزوجه زوجها بأنها منه فى عدّه، و ظاهر كشف اللثام و صريح الحدائق سوقهما دليلا لعدم جواز التّغسيل بعد انقضاء العدّه.

لكن صحيح الحلبي ظاهر فى أن ذلك تعليل للتّغسيل من وراء الثياب، لا لأصل التّغسيل، و تقدم حمل صحيح زواره عليه أو على التّقيه أو طرحه، لما تضمنه

(١) ما نقله عن المدارك لا يخلو عن اضطراب، لظهور ما تضمنه صدر كلامه فى عدّه الوفاء أيضا، لأنه نسب العدّه للزوجيه، لا للمطلقه. و لذا نسب له فى مفتاح الكرامه الخلاف فيها. لكن لم يشر فيه لذيّل كلام المدارك المتضمن لنقل كلام الذكرى و تعقيبه. كما أن الموجود فى المطبوع عندى من المدارك خصوص الذيّل المذكور دون الصدر، بنحو قد يظهر فى وجود سقط. و كذا فى بعض النسخ المخطوطه و فى بعض النسخ المطبوعه نقل بتمامه مع تقديم و تأخير. فلاحظه. (منه عفى عنه)

صحيح الحلبي وغيره من النصوص الكثيره من جواز تغسيل الزوج زوجته، مع عدم الإشكال في أنه ليس منها في عده، و به صرح في الصحيحين المذكورين. فلا مخرج عن مقتضى الإطلاق.

و أما عده الطلاق فمن المعلوم أن المراد بها الرجعيه، و قد يدعى أنها و إن كانت بحكم الزوجه إلا أن اعتبار العده مبنى على التحديد بأمدها، و ليس كاعتبار الزوجيه من شأنه الاستمرار، ليكتفى في ترتب حكمها ثبوتها حين الموت، فانتهاه أمد العده موجب لجريان حكم الأجنبيه عليها، لعدم كونها زوجة حين الموت، ليرتب عليها حكم الزوجيه بعده، و عدم كونها ذات عده رجعيه، لتكون بحكم الزوجه.

و يشكل بأن مبنى جواز تغسيل المطلقه رجعيًا لزوجها و تغسيله لها عموم كونها بحكم الزوجه لو تم، و حيث أشرنا آنفاً إلى أن مسوغيه الزوجيه للتغسيل ليس بلحاظ بقائها بعد الموت، بل للاكتفاء بثبوتها حينه لزم الاكتفاء في مسوغيه العده الرجعيه له بثبوتها حين الموت، و إن ارتفعت بعده، عملاً بعموم التنزيل المذكور، فانقضاء العده كانقضاء مده النكاح المنقطع الذي تقدم بقاء جواز التغسيل بعده. هذا كله بناء على مسوغيه العده الرجعيه للتغسيل، و إلا فلا موضوع لهذا الكلام، كما لا يخفى.

الثاني: قال في التذكرة: «لو كانت الزوجه كافره لم يكن لها غسل زوجها، إلا مع عدم المحارم»

و نحوه في المنتهى، و زاد أنه ليس له أن يغسلها، لأن المسلم لا يغسل الكافر.

و الوجه في الأول: أن دليل تغسيل الزوجه زوجها ناظر لصحة التغسيل من حيثه عدم المماثله، لا من جميع الجهات، فلا ينافى بطلانه من حيثه الكفر، لقصور الفعل معه من حيثه النيه أو انفعال الماء، بناء على نجاسه الكافر.

نعم، في فرض عدم مانعيه الكفر، لعدم المماثل و الرحم المسلم لا يبعد جواز تغسيلها له، لأنه و إن خرج عن مورد النصوص الوارده في تغسيل الزوجه زوجها المحموله على فرض إسلامها، بقرينه كونها في رتبه سابقه على الأرحام، إلا أن المستفاد منها عرفاً عدم اعتبار المماثله في الزوجين مطلقاً.

و مثل ذلك يجري في الرحم غير المماثل الكافر. كما أن الكلام في كونها في عرض

المماثل الكافر أو في رتبته متأخره عنه يبتنى على ما تقدم في الزوجه المسلمه، و الكلام في الرحم الكافر يبتنى على ما يأتي في الرحم المسلم.

و أما الثانى فالوجه فيه: أن دليل تغسيل الزوج زوجته ناظر لتصحيح الغسل فى فرض مشروعيتها، لا مطلقاً، ليدل على صحه تغسيل الزوجه الكافره على خلاف ما تضمنته عمومات عدم مشروعيه تجهيز الكافر.

الثالثة: المحارم

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب فى الجمله و لو مع فقد المسلم المماثل و الزوجه، و استظهر فى كشف اللثام عدم الخلاف فيه، و فى مفتاح الكرامه: «لم أجد فيه مخالفا» و فى التذكرة: «ذهب إليه علماءنا» و فى الرياض: «بلا خلاف فى الجمله» و فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فى الجمله، بل هو إجماعى».

نعم، قد يظهر من عدم ذكره فى الإرشاد التوقف فيه، بل هو الظاهر من الاقتصار على نسبه للروايه فى إشاره السبق.

و النصوص به مستفيضه تقدم بعضها فى الزوجين، و يأتى بعضها. و بها يخرج عن إطلاق ما تضمن اعتبار المماثل، أو الاقتصار فى جواز تغسيل غير المماثل على الزوجين، كصحيح الكنانى المتقدم عند الكلام فى تغسيل أحد الزوجين الآخر أو غيره.

نعم، فى خبر زيد الشحام: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأ ماتت و هى فى موضع ليس معهم امرأه غيرها. قال: إن لم يكن فيهم لها زوج و لا- ذو رحم دفنوها بثيابها و لا يغسلونها، و إن كان فيهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير أن ينظر عورتها. قال: و سألته عن رجل مات فى السفر مع نساء ليس معهن رجل. فقال: إن لم يكن له فيهن امرأه فليدفن فى ثيابه و لا يغسل، و إن كان له فيهن امرأه فليغسل فى قميص من غير أن تنظر إلى عورتها» «١». فإن الاقتصار فى ذيله على الزوجه فى تغسيل الرجل مع التعميم فى صدره للزوج و الرحم فى تغسيل المرأه ظاهر فى عدم تغسيل المحارم للرجل.

لكن لا مجال للخروج به عن النصوص الكثيره الصريحه فى تغسيل الأقارب

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

و المحارم للرجل، بل لا بد من رفع اليد عن ظهور ذيله المذكور، و لو بحمل المرأة على ما يعم المحرم، و يكون هو الوجه في العدول عن التعبير بالزوجه المناسب للتعبير بالزوج في صدره إلى التعبير بها، أو بالاكْتفاء بالتعميم في الصدر عن التعميم في الذيل للمفروغية عن كون اعتبار المماثلة في الرجل و المرأة بنحو واحد، بل أولويه التعميم في الرجل منه في المرأة، أو برفع اليد عن ظهور الذيل في الحصر و إن كان قويا. على أنه قد ذكرنا في بعض مواضع هذا الشرح أن قول الراوى في أثناء الحديث: «و سألته» يقرب معه عدم وحده الكلام، فلا يكون صدره قرينه على ذيله، بل يكون الذيل كسائر المطلقات التي يلزم تقييدها. مضافا إلى أن الخبر لا يخلو عن ضعف في السند أشرنا إليه آنفا.

هذا، و قد اختلفت النصوص الواردة في المقام في عنوان موضوع الحكم فقد أخذ عنوان المحرمية في أكثرها، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام: «أنه سأله عن المرأة تموت في السفر و ليس معها ذو محرم و لا نساء. قال: تدفن كما هي بثيابها. و عن الرجل يموت و ليس معه إلا النساء ليس معهن [ذو محرم و لا] رجال. قال: يدفن كما هو بثيابه» (١)، و نحوه في ذلك صحيح داود بن فرقد (٢)، و موثق سماعه (٣) و غيرهما من النصوص الكثيرة.

و أخذ في بعضها عنوان الرحيمه و القرابه كخبر زيد الشحام المتقدم و صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام: «أنه سئل عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله إلا النساء. قال: تغسله امرأته أو ذات قرابته إن كانت له، و يصب النساء عليه الماء صبا» (٤)، و من الظاهر أن بين العنوانين عموما من وجه، لأن القرابه و الرحم قد لا يكون محرما، كابنى العم و الخال و ابنتيهما، و المحرم قد لا يكون رحما كالمحرم الرضاعى، بل لا يبعد ذلك أيضا في محرم المصاهرة.

لكن لا يظهر من الأصحاب التوجه لهذا الاختلاف و الاهتمام به، فإن عباراتهم و إن اختلفت، حيث عتبر.. تاره: بالمحرم، كما في السرائر و المراسم و المعتمر و المختلف.

-
- (١) الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.
 - (٢) الوسائل باب: ٢١ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.
 - (٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.
 - (٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

و أخرى: بالرحم و القرابه، كما فى الخلاف و الغنيه و القواعد «و ثالثه»: بالرحم المحرم، كما فى المبسوط و التذكرة و المنتهى، إلا أنه لم يشر أحد منهم للخلاف المذكور فى النصوص و الفتاوى، بنحو يظهر منهم عدم الخلاف من هذه الجهة، و أن مراد الكل أمر واحد، كما يناسبه تعبير بعضهم بالأمرين فى فقرات كلماتهم المختلفه، كما فى النهايه و الوسيله، و تعبير من عبر بالرحم المحرم فى بيان موضوع الجواز بالرحم فى بعض الفروع المناسبه له.

و ملاحظه مجموع كلماتهم تشهد بأن مراد الكل هو المحرم، حيث حدده غير واحد بمن يحرم نكاحه مصرحا بعضهم بأن الرحم الذى يحل نكاحه كالأجنبي، و استدل بعضهم على الحكم بجواز النظر، إلى غير ذلك مما لا إشكال بملاحظته فى إرادتهم المحرم، بل استدل غير واحد بالحديثين المتقدمين لذلك من دون تنبيه إلى ما ذكرنا.

و ذلك و إن لم يكف فى تفسير عنوانى الرحم و القرابه فى الحديثين المذكورين، حيث لا يكفى فهم الأصحاب فى الخروج عن المفهوم اللغوى و العرفى، إلا- أن الظاهر كفايه النصوص الأخر المستفيضه المتضمنه للمحرم فى إثبات ما عليه الأصحاب و تنزيل الحديثين عليه من باب الجمع العرفى، لصراحه جمله منها فى جواز التمسيل له، و صراحه جمله منها أيضا فى عدم جواز التمسيل لغيره، فتصلح الطائفة الأولى لرفع اليد عن ظهور الحديثين فى الحصر، لأن ظهورها فى الجواز مطلقا أقوى من ظهورها فيه، كما تصلح الطائفة الثانية لتقييد القرابه و الرحم فيهما بالمحرم، لأنه أقرب عرفا من تقييد الطائفة المذكوره بغير القرابه.

كل ذلك تبعاً للمرتكزات العرفيه و المتشرعيه على أن منشأ الحكم المذكور هو جواز النظر و اللمس المشترك بين الزوجين و المحرم، بل بلحاظ ذلك قد يكون سوق القرابه و الرحم فى مساق الزوجين فى الحديثين المتقدمين مناسباً لتقييد المذكور، بنحو يكون أقرب من تقييد غير المحرم فى الطائفة المذكوره بما إذا لم يكن رحماً.

معتضداً بما عرفت من ظهور حال الأصحاب فى أن الموضوع هو المحرم، بل الظاهر عدم الإشكال بينهم فى أن الرحم غير المحرم كالأجنبي، على ما صرح به بعضهم، حيث لا يبعد ابتناؤه على ما ذكرناه من ارتكازيه الجمع المذكور.

و لعله عليه يبتنى ما تقدم من استدلال بعضهم بالحديثين على حكم المحرم، لا على تفسير الرحم و القرابه فيهما به، فإنه بعيد جدا. و من هنا يلزم متابعه الأصحاب فى كون موضوع الحكم هو المحرم.

هذا، و فى صحيح عبد الله بن سنان: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا مات الرجل غسلته امرأته، و إن لم تكن امرأته معه غسلته أولاهن به، و تلف على يديها خرقة» (١). و الظاهر عدم إرادته الأولى بالميراث، لإمكان كون الوارث غير النساء المصاحبات للميت، بل الأولويه العرفيه المستنده للنسب و غيره من جهات القرب و العلاقه عند العرف، فهو أعم من القرابه فضلا عن المحرم.

و حينئذ يدور الأمر بين تقييده بالمحرم بلحاظ ما سبق - نظير ما تقدم فى حديثى زيد و الحلبي - مع حمل لف الخرقة على الاستحباب، و يكون مما نحن فيه، و حملة على غيره مع إبقاء ظهوره فى وجوب لف الخرقة على حاله، و يكون فى عداد ما يأتى فى الرجل الذى يموت بين نساء أجنب.

و لعل الأول أولى، لأن حمل النساء المصاحبات للرجل على خصوص غير محارمه بعيد جدا، خصوصا مع فرض وجود الأولى به فيهن، بل هو كالحمل على الفرد النادر، أما حمل لف الخرقة على الاستحباب فليس بذلك البعيد. و لعله لذا استدل به غير واحد على حكم المحارم من دون تأمل فى دلالته. فلاحظ.

(١) كما صرح بالتعميم للنسب و الرضاع فى المعبر و التذكرة و غيرهما، و بالتعميم لهما و للمصاهره فى الدروس و المسالك و الروضه و المدارك، و فى الرياض و الجواهر فى معقد الإجماع و نفى الخلاف المتقدم منهما، و هو مقتضى إطلاق غير واحد ممن عبر بالمحرم.

نعم، عبر بعضهم - كالشيخ فى المبسوط بالرحم المحرم، و هو قد يظهر فى عدم التعميم للرضاع و المصاهره، و إن لم يبعد عدم إرادته الحصر بالرحم، و أن المدار

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

على المحرمية، نظير ما فى التذكرة، حيث قال: «و للرجل أن يغسل من ذوى أرحامه محارمه ... يعنى بالمحارم من لا يجوز للرجل نكاح واحده منهن نسبا أو رضاعا ...»
ذهب إليه علماؤنا.

و كيف كان، فالتعميم مقتضى إطلاق النصوص المتضمنه لعنوان المحرم الصادق على الكل، و التى عرفت أن المعول عليها فى المقام، و أن غيرها مما تضمن عناوين آخر منزل عليها.

(١) حيث اعتبره فى المعبر و التذكرة و اللمعه و الدروس و ظاهر المراسم و الوسيله و القواعد، بل الغنيه، و جعله فى المبسوط الأحوط فى الرجل و الأولى فى المراه.

و نسبه فى كشف اللثام لظاهر الأ-كثر، و فى الجواهر أنه ظاهر المشهور أو صريحه، و فى الحدائق و طهاره شيخنا الأعظم و محكى الكفايه أنه المشهور، بل ظاهر الجبل المتين الإجماع عليه.

و قد استدل له بصحيح عبد الله بن سنان: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته، و إن لم تكن امرأته معه غسلته أولاهن به ...» (١)، بناء على ما تقدم من حمل أولاهن به فيه على المحارم، حيث يلزم من تأخرها رتبه عن الزوجه تأخرها عن المماثل الذى هو فى رتبه الزوجه أو مقدم عليها على الكلام السابق، و لذا قيل بعدم الفصل بين تأخره عن الزوجه و تأخره عن المماثل.

و به يخرج عما دل بإطلاقه على مساواه المحرم للزوجه و التخيير بينهما، كقوله عليه السلام فى صحيح الحلبي المتقدم «تغسله امرأته أو ذات قرابته إن كانت» و فى حديث عبد الرحمن المتقدم فى تغسيل الزوجه زوجها: «تغسله امرأته أو ذات محرمه» (٢).

و لا سيما مع قرب كون تقدم الزوجه على المحرم ارتكازيا عرفيا، حيث يضعف فيهما إطلاقه المقتضى للتخيير بينهما.

كما يستدل عليه أيضا بإطلاق معتبر أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: لا

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

يغسل الرجل المرأة الا أن لا توجد امرأه» (١). فإن الخروج عنه في الزوجين لما تقدم لا يقتضى الخروج عنه في المحرم، بل يتعين حمله عليه حينئذ، بناء على عدم وجوب تغسيل الأجنبية حتى عند فقد المماثل، لئلا يبقى بلا مورد، و هو أولى عرفا من حمله على الاستحباب مع إبقائه على عمومه للزوجين. فلاحظ.

ثم إنه قد استدل سيدنا الأعظم قدس سره بإطلاق أدله اعتبار المماثلة.

و يشكل بأنه لا- دليل على الإطلاق المذكور إلا النصوص المتضمنه عدم تغسيل الرجل الذى يموت مع النساء و المرأة التى تموت مع الرجال، و لا بد من تنزيلها على فرض عدم المحرم و الزوج، كما تضمنته جملة من النصوص، لما هو المعلوم من أنه مع وجوده لا يسقط التغسيل، بل يجب و لو لكونه فردا اضطراريا. فالعمده الحديثان المتقدمان.

هذا، و قد صرح فى السرائر بجواز تغسيل المحرم اختيارا، و وافقه عليه فى المنتهى و المختلف و المدارك و كشف اللثام، و محكى التلخيص و الكفايه و الذخير، و هو مقتضى إطلاق النافع، و فى السرائر أنه الأظهر عند أصحابنا، و ظاهر المختلف نسبتة لأكثر علمائنا.

و استدل له بإطلاق صحيح منصور بن حازم: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج فى السفر و معه امرأته [يسافر مع امرأته] أ يغسلها؟ قال: نعم و أمه و اخته و نحو هذا [و نحوهما] يلقى على عورتها خرقة» (٢) معتضدا بإطلاقات تغسيل الميت، و مؤيدا باقتراانه بالزوجه فى بعض النصوص، و مع ظهور بعضها فى كونه فى عرضها، كحديثى الحلبي و عبد الرحمن المتقدمين.

و أورد عليه بأن فرض السفر فيه ظاهر فى فرض الاضطرار و عدم المماثل.

و يظهر اندفاعه مما تقدم عند الاستدلال به فى الزوجين من أن فرض السفر و إن كان مناسبا لخصوصيته فى أحداث الداعى لمباشره الزوج التغسيل، إلا أنه أعم من الاضطرار الشرعى.

نعم، لا إشكال فى أن ذلك موجب لضعف إطلاقه و سهوله تقييده بالحديثين المتقدم الاستدلال بهما لاعتبار فقد المماثل. و مثله فى ذلك إطلاقات تغسيل الميت،

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠، ١، ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠، ١، ٢.

فتقيد بالحدِيثين المذكورين. و ليس اقتران المحرم بالزوجه فى بعض النصوص صالحا لرفع اليد عنهما. و لا سيما مع عدم وضوح عموم مشروعيه تغسيل الزوجه زوجها لحال الاضطرار، كما تقدم. و حديثا الحلبي و عبد الرحمن قد عرفت تنزيلهما على الترتيب، جمعا مع صحيح عبد الله بن سنان.

ثم إن بعض مشايخنا (دامت بركاته) قد استشكل فى الاستدلال بإطلاقات شرح تغسيل الميت بأنها مقيده بارتكاز المتشرعه على اعتبار المماثله، و لذا وردت الأسئلة فى النصوص الكثيره عن حكم موت الرجل بين النساء، و المرأه بين الرجال، فلولا المفروغيه بمقتضى المرتكزات عن اعتبار المماثله لم يكن وجه للأسئله المذكوره.

لكنه كما ترى؛ لأن منشأ الأسئلة المذكوره لو لم يكن هو تعارف مباشره المماثل بالنحو المثير للشك فى جواز تغسيل غيره، بل هو ما ادعاه من ارتكاز لزوم المماثله - كما هو غير بعيد، و أشرنا إليه فى أول الكلام فى اعتبار المماثله - إلما أن الارتكاز المذكور ليس بالنحو الذى يمنع من انعقاد إطلاقات التغسيل، بحيث لا يرجع إليها فى مورد الشك، بل هو أنما يقتضى اعتبار المماثله فى الجملة و لو لتجنب محذور النظر و اللمس المحرمين من دون أن تكون شرطا فى صحه الغسل، أو مع شرطيتها فى خصوص مورد حرمة النظر و اللمس، و حيث يقصر ذلك عن المحرم لم يمنع من التمسك بإطلاقات التغسيل فيه، و لعله لذا فرض فى بعض نصوص السؤال عن فقد المماثل فقد المحرم أيضا، بل و أحد الزوجين أيضا، المناسب لمفروغيه السائل عن عدم اعتبار المماثله فيهم فى الجملة.

و من هنا لا- ينبغى التوقف فى نهوض الإطلاقات فى نفسها بإثبات جواز تغسيل المحرم اختيارا. و لذا تمسك (دامت بركاته) بالإطلاقات المذكوره فى الصبي و الصبيه، مدعيا أن مقتضاها جواز التغسيل ما لم يحرم النظر و اللمس. فالعمده ما ذكرنا من لزوم رفع اليد عنها بالحدِيثين المتقدمين.

نعم، بناء على عدم ابتناء لزوم المماثله على شرطيتها فى التغسيل، بل على مزاحمه وجوب التغسيل لحرمة النظر و اللمس كما تقدم من شيخنا الاستاذ قدس سرّه و يقتضيه بعض استدلالاتهم فى المقام، يتعين جواز تغسيل المحرم اختيارا، كما جزم به قدس سرّه

لكن تقدم ضعفه.

(١) كما فى المبسوط- فى الرجل- و النهايه و الوسيله و السرائر و المعتبر و النافع و الشرائع و القواعد و التذكرة و المنتهى و المختلف و اللعه و الدروس و غيرها. و فى كشف اللثام و الحداثق و عن الكفايه أنه المشهور، و فى الرياض و مفتاح الكرامه أن عليه الشهره العظيمه، و عن الذخيره نسبته للأصحاب، و فى الحبل المتين أنهم قطعوا به.

و يقتضيه جملة من النصوص فى موثقه عمار فى الرجل: «تغسله عمته و خالته فى قميصه» و فى المرأة: «غير أنه يكون عليها درع، فيصب الماء فوق الدرع» (١). و فى موثق سماعة فى الرجل: «تغسله امرأه ذات محرم منه، و تصب النساء عليه الماء و لا تخلع ثوبه». و فى المرأة: «و إن كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها» (٢) و قريب منهما غيرهما. و بها يخرج عما أطلق فيه تغسيل المحرم من دون تنبيه إلى كونه من وراء الثياب.

نعم، قد يشكل الاستدلال بما تضمن الأمر بتغسيل المحرم من فوق الثياب فى سياق الزوجين كقوله عليه السلام فى حديث عبد الرحمن: «تغسله امرأته أو ذات محرمه و تصب النساء عليه الماء صبا من فوق الثياب» (٣) لأن رفع اليد عن ظهوره فى الإلزام فى الزوجين قد يمنع من التعويل على ظهوره فيه فى المحرم.

و اضعف منه ما فى المعتبر من الاستدلال بان المرأة عوره، فيحرم النظر إليها، و إنما جاز مع الضروره من وراء الثياب جمعا بين التطهير و الستر. لوضوح اندفاعه بعدم حرمة نظر المحرم للمرأة و لا- للرجل إن كان كلامه يعمه تبعا، و إلا كان استدلاله غير مستوف للمدعى. فالعمده النصوص الأول.

لكن لا- مجال للتعويل عليها فى قبال صحيح منصور (٤) الصريح فى الاكتفاء بوضع الخرقه على العوره، و قريب منه خبر زيد الشحام (٥) المتقدم أيضا المقتصر فى صدره على تجنب النظر للعوره فى تغسيل المرأة، و معتبر زيد بن على- الذى يظهر وجهه اعتباره مما تقدم فى نظيره فى السند من أخبار الاستقبال بالمحضر- و فيه: «و إذا

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٣) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

ص: ٢٣٦

كان معه نساء ذات محرم يؤزرنه و يصيبن عليه الماء صبا و يمسن جسده و لا يمسن فرجه» (١)، بناء على أن المراد به لفّ المتزر- كما هو غير بعيد- لا التغطية بالازار.

فإن مقتضى الجمع بينهما و بين النصوص الأول حمل النصوص الأول على الاستحباب، مع جواز التجريد، كما هو ظاهر إطلاق الغنيه و المراسم و محكى الكافى و الاصباح، و صريح المدارك و محكى الكفايه، بل قد يظهر من محكى الذكرى، حيث علل التغسيل من وراء الثياب بالمحافظة على العوره، و إليه مال غير واحد من متأخرى المتأخرين.

ثم إن ما تقدم فى صحيح ابن سنان «٢» من لفّ المحرم على يدها خرقة عند تغسيل الرجل أما أن يحمل على خصوص حال غسل الفرج أو على الاستحباب، جمعا مع معتبر زيد المتقدم المصرح فيه بأنهن يمسن جسده دون فرجه. كما أن ما تقدم منا فى فروع تغسيل الميت بثيابه فى الزوجين جار هنا.

نعم، لا إشكال ظاهرا فى عدم جواز نظر المحرم للعوره حتى بناء على جواز تغسيه مجردا، و هو مقتضى صحيح منصور بن حازم و معتبر زيد و خير زيد الشحام من نصوص المقام.

الرابعة: المولى

إشاره

(١) قطعاً، كما فى جامع المقاصد و المدارك و عن محكى حاشيه الجمال. و به صرح فى التذكرة و المنتهى و القواعد و الروض و الروضه و محكى البيان و الذكرى و غيرها.

و نسب فى الحدائق للمشهور و فى مفتاح الكرامه للأكثر، بل عن مجمع البرهان الظاهر أنه لا خلاف فيه، و عن محكى حاشيه الجمال أنه مقطوع به فى كلام الأصحاب.

و استدل له بإطلاقات أدله تغسيل الميت. و يشكل بأنها مقيده بإطلاقات أدله اعتبار المماثله الوارده فى موت المرأه بين رجال لا نساء معهم «٣».

و أضعف من ذلك الاستدلال بالأصل، إذ لو أريد به أصل البراءه من شرطيه

(٢) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٦. وقد تقدم منا في أول الكلام في تغسيل المحارم.

(٣) الوسائل باب: ٢٠، ٢١، ٢٢ من أبواب غسل الميت.

ص: ٢٣٧

المماثلة حتى بالإضافة إلى المالك فقد ذكرنا غير مره أن المرجع مع الشك فى شرط الغسل الاشتغال للشك فى المحصل.

و إن أريد به أصاله البراءه من حرمة النظر و اللمس أو استصحاب حلها من حال الحياه، أشكل بما سبق من أن مرجع لزوم المماثلة ليس هو تجنب النظر و اللمس المحرم، بل شرطيته تعبدا فى الغسل و لو مع عدم استلزامه لهما. غايه ما قد يدعى ملازمه حرمة النظر و اللمس فى مورد لاشرط المماثلة فيه، فيبنتى التمسك بالأصل المقتضى لجوازهما فى المملوكه لإثبات جواز تغسيلها على الأصل المثبت. على أن الأصل - كيفما قرر - محكوم لاطلاقات أدله اعتبار المماثلة المشار إليها.

و أما ما فى المستند من أنها من المحارم، لأن المراد بذات المحرم المحرم فى حال الحياه كما فى الزوجه، و لا أقل من احتمالها، فلا يعلم خروجها من العمومات. فهو كما ترى، لوضوح أن المراد بالمحرم من يحرم نكاحها مؤبدا بنسب أو رضاع أو مصاهره - كما صرح به غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات - لا - من يحل النظر إليها، و لذا جعل فى النصوص و الفتاوى فى مقابل الزوجه، و إطلاقه فى بعض عباراتهم على الزوجه توسع قطعاً، بلحاظ مشاركتها لها فى جواز النظر الذى هو الخاصيه المهمه فى المقام.

و لو فرض الشك فى ذلك فلا مجال للرجوع لاطلاقات تغسيل الميت المقتضيه للجواز بعد تخصيصها بأدله اعتبار المماثلة، بل المرجع إطلاق الأدله المذكوره بعد فرض إجمال دليل تخصيصها بالمحرم و الشك فى شموله للمملوكه. و مثله ما ذكره غير واحد من أنها فى معنى الزوجه فى اللمس و النظر و الاستمتاع. لوضوح عدم نهوض مثل ذلك بإثبات حكم شرعى بل هو أشبه بالقياس.

و من هنا قال سيدنا المصنف قدس سرّه: «فالعمده ما تقدم مما يؤذن بالإجماع لو تم»، و ذكر فى الجواهر أن دعوى القطع ممن لا يعمل بالظنيات يجرى مجرى الإجماع. لكن لم يتضح مما تقدم ثبوت إجماع تعبدى صالح لإثبات حكم شرعى، لقرب ابتناء كلام من ذهب إلى ذلك من المتقدمين على بعض الوجوه المتقدمه خصوصاً الأخير لتخيل تنقيح

مناطق حكم الزوجه به، لا- على أخذهم له من تسالم متصل بعصور المعصومين عليهم السّلام أو نحوه مما يكشف عن الحكم الشرعى المودع عندهم، و جرى من بعدهم عليه للوجوه المتقدمه، أو لتخيل انعقاد الإجماع عليه.

و من هنا كان الأوفق بالأدله المنع، كما يظهر من بعض مشايخنا.

لكن الإنصاف أن من البعيد جدا جواز تغسيل الزوجات و المحارم بأقسامهن، دون الأمه، لأنها و إن كانت خارجه عن كلا العنوانين، كما لا- دليل على إلحاقها بأحدهما بخصوصه، إلّا أنها واجده للجهه المشتركه بينهما، و هى جواز النظر حال الحياه الذى هو المنشأ ارتكازا لجواز التغسيل فى القسمين، كما يناسبه النظر فى جملة من نصوص المنع عن تغسيل الأجنبى، لظهورها فى الاهتمام بتجنب النظر و اللمس المحرمين، حيث تضمنت الأمر بالدفن بالثياب، و النهى عن كشف المحاسن التى أمر الله بسترها و عن اللمس و نحو ذلك.

و إلا- فمن البعيد جدا دخل خصوصيه كل من القسمين فى جواز تغسيله، و هما فعليه النكاح فى الزوجه، و حرمة مؤبدا فى المحرم، لعدم دخلهما ارتكازا و عدم التناسب بينهما، بل بينهما أشد التنافر ارتكازا.

بل قد تستفاد موضوعيه الجهه المذكوره- و هى جواز النظر- للحكم من قوله عليه السّلام فى صحيح منصور المتقدم بعد السؤال عن تغسيل الزوجه: «نعم، و أمه و أخته و نحو هذا [و نحوهما]» (١)، فان التعميم لنحو المذكورات من دون تنبيه لجهه الشبه التى هى موضوع الحكم ظاهر فى التعويل فى تشخيصها على ارتكازيتها، و ليست تلك الجهه فى المقام هى المحرميه، لعدم وضوح خصوصيتها بعد فرض ثبوت الحكم للزوجه أيضا مع الأم و الأخت، و إشعار الكلام بساقه فى مشاعتهما للزوجه و مسانخه الكل فى موضوع الحكم، حيث يستفاد منه عرفا أن الموضوع هو الجهه المشتركه بين الكل، و هى جواز النظر حال الحياه، و هو حاصل فى الأمه.

و من القريب أن يكون وضوح الحكم فى الأمه و ارتكازيته بسبب ما ذكرنا

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٢.

هو المنشأ لظهور تسالم من تعرض من الأصحاب للحكم، عليه، و الوجوه المتقدمه فى كلماتهم لما كانت لتقريب مقتضى الارتكاز غفلوا عن وهنها و جهات الإشكال فيها. و من هنا كان جواز تغسيل المولى أمتة قريبا جدا. و ان كان الأمر غير خال عن الإشكال. فلا يترك الاحتياط بتجنب ذلك اختيارا، و الاقتصار على حال الضروره، و فقد المماثل و الزوج و المحرم.

بل لزوم فقد المماثل و الزوج هو اللازم حتى بناء على تماميه ما ذكرنا، لما سبق من اختصاص تغسيل المحرم بحال الضروره و أن الزوج ينفرد عنه بجواز تغسيل زوجته اختيارا، و إلحاق الأمه بالزوجه و إن كان أقرب من إلحاقها بالمحرم، لا ابتناء جواز النظر إليها على جواز الاستمتاع بها إلا أن فى بلوغه حد الاستدلال إشكال، كما تقدم، فيتعين الاقتصار على المشترك بينهما، و هو جواز التغسيل حال الضروره. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم.

ثم إنه و إن لم أعر على من خص جواز تغسيل المولى أمتة بأم الولد، إلا أنه قد يحتمل بلحاظ ما يأتى فى وجه خصوصيتها عند الكلام فى تغسيل الأمه مولاها، بل قد يظهر من الدروس ذلك، لأنه اقتصر على قوله: «و أم الولد كالزوجه». و يظهر الحال فيه ما يأتى هناك.

(١) كما فى التذكرة و القواعد و الروض و الروضه و غيرها، و يقتضيه ما فى جامع المقاصد من اعتبار جواز الوطء فى جواز التغسيل، كما يناسبه ما فى المنتهى من الاستدلال عليه بأنها منكوحه و له الاطلاع على عوراتها. و هو متجه بناء على أن دليل الحكم ذلك، أو الإجماع المقتصر فيه على المتيقن.

أما بناء على ما ذكرناه من قرب كون مبناه جواز النظر إليها فلا مجال لاستثائها.

و لعله لذا أطلق فى المدارك، بل عن مجمع البرهان.

الظاهر أنه لا خلاف فى جواز تغسيل المولى أمتة مطلقا. إلا أن يريد بالإطلاق ما يقابل التقييد بأم الولد. و منه يظهر الحال فىمن كانت أختها موطوءه، بناء على حرمة وطئها و حل النظر إليها. و لذا استثناها فى جامع المقاصد من جواز تغسيل الأمه مولاها.

و لا فى عده غير (١) و لا محلله (٢) و لا مبعضه (٣) و لا مكاتبه (٥).

(١) كما فى التذكرة و الروض و عن نهايه الأحكام و كشف الالتباس، مدعى فيه أنه المشهور، و يقتضيه ما تقدم من جامع المقاصد، كما يناسبه ما تقدم من المنتهى.

و يظهر الوجه فيه مما تقدم فى المزوجه.

(٢) لم أعر عاجلا على من صرح به. نعم يستفاد مما تقدم من جامع المقاصد، كما يناسبه ما فى المنتهى بناء على تحريم وطئها بمجرد التحليل، اما بناء على توفقه على وطء المحلله له، فيكون هو الداخلى فى كلامهما. و يعرف الوجه فيه مما تقدم فى المزوجه.

هذا، و قد يدعى أن عدم جواز تغسيل مولى الأمه المحلله لها يستلزم جواز تغسيل المحلله له إياها، سواء كان مبنى الحكم جواز الاستمتاع أم جواز النظر. بل على الثانى يجوز تغسيله لها بمجرد تحليل النظر له و إن لم يحلل له الوطء.

و يشكل بعدم وضوح كون حلّ الوطء أو النظر بالوجه المذكور غير المبنى على الاستحقاق كافيا فى الدخول تحت المسوغ المتقدم. أما لو كان مبنى الحكم الإجماع فقصوره عن ذلك ظاهر جدا.

(٣) كما فى التذكرة و محكى الذكري و يقتضيه ما تقدم من جامع المقاصد، كما يناسبه ما تقدم من المنتهى، بناء على عدم جواز وطئها مطلقا حتى فى بعض الوقت بالمهاياه، بل مطلقا بناء على أن مرادهما من جواز الوطء الجواز المطلق المستقر المبنى على الاستحقاق، لا المختص ببعض الوقت أو غير المبنى على الاستحقاق.

و لعله المتيقن من استدلالهم بإلحاقها بالزوجه، كما هو المتيقن من الإجماع المدعى. و كذا بناء على ما ذكرناه من قرب ابتناء الحكم على جواز النظر، إذ المتيقن منه الجواز المطلق المستحق، دون المختص بزمن خاص بالمهاياه. و إن كان اللازم أو الأولى مراعاة الاحتياط. و منه يظهر الكلام فى المشتركه. فتأمل جيدا.

(٤) كما فى التذكرة و الروض و الروضه و محكى الذكري و ظاهر جامع المقاصد، مع التصريح فى بعضها بعدم الفرق بين المشروطه و المطلقه لحرمة الوطء بنفس الكتابه.

و يظهر الكلام فيها مما تقدم فى المزوجه.

هذا، و قد صرح فى التذكرة و محكى الذكري بجواز تغسيلها إذا كانت مظاهره أو مولى منها. و تنظر فيه فى الروض. و كذا فى الزوجه. لكنه فى الزوجه خلاف الإطلاق. و حرمة الوطء لطارئ لا- يوجب قصوره كما فى المحرمه. و كذا فى الأمه لو كان الوجه إلحاقها بالزوجه. و أظهر من ذلك ما لو كان الوجه جواز النظر.

نعم، قد يتجه لو كان الوجه فيها الإجماع، حيث قد يدعى قصور المتيقن منه عنهما، و إن كان بعيدا.

و أما تغسيل الأمه لمولاها فجوازه محل إشكال

(١) قال فى القواعد: «و ملك اليمين كالزوجه»، و مقتضى إطلاقه جواز تغسيلها لمولاها مطلقا أم ولد كانت أم غيرها، كما ذهب إليه فى الجواهر و المستند و محكى البيان و مجمع البرهان، و إن حكى عنه احتمال المنع فى غير أم الولد.

و هو متجه بناء على الاستدلال فى الفرع السابق بإطلاقات أدله التغسيل أو الأصل، لدعوى انصراف إطلاق أدله اعتبار المماثلة عن السيد و أمته. و كذا بناء على ما تقدم من المستند من دخولها فى المحرم، و على ما تقدم منا من تقريب أن المعيار جواز النظر، بناء على ما يأتى من بقاء جواز النظر بعد الموت.

و مثل ذلك ما تقدم من غير واحد من إلحاقها بالزوجه لجواز الاستمتاع بها، لأن المراد به كونها كذلك إلى حين الموت، و هو حاصل فى المقام.

لكن خصّ غير واحد الجواز بأم الولد، إما مع التوقف فى غيرها، كما فى التذكرة و المنتهى و محكى التحرير و نهايه الأحكام و الذكري، أو مع البناء على عدم الجواز، كما فى المعبر و جامع المقاصد و الروض و الروضه، و قد تقدم عند الكلام فى تغسيل المولى أمته من الدروس الاقتصار على تنزيل أم الولد منزله الزوجه بل منع فى المدارك من تغسيل الأمه لمولاها مطلقا و إن كانت أم ولد، و إليه مال فى الحدائق، و توقف فى محكى الكفايه.

و قد وجه المنع مطلقا فى المدارك بخروجها عن ملكه، فحرم عليها النظر إليه،

و يشكل بعدم وضوح حرمة نظرها إليه بخروجها عن ملكه بالموت، لقصور إطلاق دليل حرمة النظر عن حال الموت، بل البناء في سائر الموارد على إلحاقه بحال الحياه المقتضى لجواز النظر في المقام، كما هو ظاهرهم. بل لا يبعد كونه مقتضى السير، لما هو المعلوم من شيوع الابتلاء بمعاشره الإمام مواليهن و مباشرتهم و الاطلاع على خفاياهم إلى آخر لحظات حياتهم، و مع ذلك يبعد تجنبهن لهم بمجرد موتهم، للغفلة عنه، و احتياجه لعنايه لو كانت لظهرت و بانت.

و أشكال من ذلك ما في المعتبر من الاستدلال بذلك لعدم جواز تغسيل غير أم الولد للمولى مع الاستدلال لجواز تغسيل أم الولد له ببقاء علقه الملك بوجوب العده و الكفن و المئونه.

للإشكال فيه: بأنه إن بنى على حرمة نظر الأمه لمولاه بموته بسبب خروجها عن ملكه لم يفرق في ذلك بين أم الولد و غيرها. و بقاء العلقه بوجوب العده- مع عدم وضوح اختصاصه بأم الولد، بل قيل بجريانه في مطلق المملوكه- لم يتضح دخله في جواز النظر، و لا في جواز التغسيل. و صحيحاً زراره و الحلبي «١» المتقدمان في الزوجين قد سبق لزوم الخروج عن ظاهرهما.

و مثله بقاء العلقه بوجوب الكفن و المئونه. على أنه يجري في مطلق المملوكه عند موتها و بقاء سيدها، دون العكس الذي هو محل الكلام.

و مثله في الإشكال ما في جامع المقاصد و الروضه من الاستدلال لعدم جواز تغسيل غير أم الولد سيدها بخروجها عن الملك. إذ لو أريد به مانعيه الخروج من الملك بلحاظ حرمة النظر جرى فيه ما تقدم.

و لو أريد به مانعيته بنفسه مع قطع النظر عن حل النظر و حرمة أشكال بأنه لم يتضح من الأدله دخل المملكه بنفسها في التحليل، ليلزم التحريم بدونها، و لذا لا إشكال ظاهراً في عدم جواز تغسيل المرأه لمملوكها لمجرد ملكيتها له. و كذا ما في التذكرة و المنتهى و جامع المقاصد و الروض من أنها قد انتقلت إلى الوارث لوضوح أنه لا مانع من تغسيل مملوك غير الميت له، غايه ما قد يدعى لزوم استئذان مالكة، على

(١) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٣، ١٤.

إشكال فيه بلحاظ عموم الوجوب الكفائي له.

و أشكال من الكل ما فى التذكرة و المنتهى من أنه ليس بينهما من الاستمتاع ما تصير به فى حكم الزوجه. لوضوح أنه- مع عدم جريان ذلك فى الموطوءه غير أم الولد- لا- يراد من الاستمتاع فى الزوجه فعليته، بل جوازه، و هو جار فى مطلق الإمام غير المستثنيات المتقدمه.

و من هنا كانت كلماتهم فى التفريق بين تغسيل المولى لأتمته و تغسيلها له فى غايه الإشكال، كالإشكال فى جمله من وجوه الفرق بين تغسيل أم الولد للمولى و تغسيل غيرها من إمامه له.

نعم، قد استدل غير واحد لجواز تغسيل أم الولد لمولاها بموثق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه: «ان على بن الحسين عليه السلام اوصى أن تغسله أم ولد له إذا مات، فغسلته» (١). و لا مجال للإشكال فى سنده- كما يظهر من غير واحد- بعد روايه الشيخ قدس سره له بسنده الصحيح عن محمد بن أحمد بن يحيى الذى هو من الأعيان عن الحسن بن موسى الخشاب الذى هو من رجال كامل الزياره، و قال فيه النجاشى:

«من وجوه اصحابنا مشهور كثير العلم و الحديث»، عن غياث بن كلوب الذى عدّه الشيخ فى العده من ثقات العامه الذين عملت الطائفة بأخبارهم عن إسحاق بن عمار المنصوص على وثاقته.

فالعمده الإشكال فى متنه بمنافاته لما تضمنته جمله من النصوص من أن الإمام لا- يغسله إلا إمام (٢)، بنحو يظهر من بعضها معروفه ذلك بين الشيعة. و مثله خبر مفضل المتقدم المتضمن تعليل تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام سيده النساء عليها السلام بأنها صديقه لا يغسلها إلا صديق (٣).

بل ذكر سيدنا المصنف قدس سره منافاته أيضا لما ورد فى تغسيل الإمام الباقر عليه السلام لأبيه عليه السلام، و إن لم أعر عاجلا عليه. إلا أن يريد به ما يأتى من الرضوى و مرسل الدعائم. و احتمال كون المراد من الصديق معنى حاصل فى أم ولد زين العابدين عليه السلام

(١) الوسائل باب: ٢٥ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) تراجع النصوص المذكوره فى الكافى ج: ١ ص: ٣٨٤ الطبعة الجديده. و رجال الكشى ص ٣٩٤.

(٣) الوسائل باب: ٢٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

- كما قد يظهر من الفقيه الهمداني قدس سره - غريب جدا.

و دعوى: إمكان الجمع بين الموثق و النصوص المذكوره بحمل الموثق على المصلحه فى نفس الوصيه، كتجنب حضور بعض الأشخاص أو مشاركتهم، و هو لا يمنع من الاستدلال بالوصيه، لظهورها فى المفروغيه عن جواز تغسيل أم الولد لسيدها.

مدفوعه: بأن ذلك مخالف لقوله عليه السّلام فى الموثق «فغسلته» مع أن المفروغيه بالنحو الذى يجنب الغير و لو لشيوع مذهب بعض العامه لا تستلزم ثبوت الحكم واقعا ليكفى فى الاستدلال بعد فرض تعذر الأخذ بظاهر الوصيه.

و مثلها دعوى: حملة على الإعانه فى بعض الغسل، كما قد يؤيد بالرضوى:

«و نروى أن على بن الحسين عليهما السّلام لما مات قال الباقر عليه السّلام: لقد كنت أكره أن أنظر إلى عورتك فى حياتك، فما أنا بالذى أنظر إليها بعد موتك. فأدخل يده و غسل جسده، ثم دعا أم ولد له فغسلت مرأته [فغسلت مرآقه «١»]. فغسلت عورته. بحار. و غسلت عوره مرأته. الرضوى] و كذلك فعلت أنا بأبى». «٢» و نحوه مرسل الدعائم «٣».

لاندفاعها بقوه ظهور الموثق فى قيامها بتمام الغسل، و ظهور تلك النصوص فى لزوم قيام الإمام بتمام غسل الإمام الذى لا يستلزم النظر للعبوره و لا مسها، و ظهور الرضوى و مرسل الدعائم فى أن اشراك أم الولد لرأى مبتدأ للإمام الذى يقوم بالتغسيل، من دون وصيه من أبيه.

(١) و المراق: بفتح الميم و تشديد القاف أسفل من البطن فما تحته من المواضع التى رق جلودها. واحدا مرق. و فى النهايه: و لا واحد له، و ميمه زائده. و منه حديث الغسل: أنه بدأ بيمينه يغسلها ثم غسل مرآقه بشماله. و منه: انه اطلّى حتى بلغ المراق ولى هو ذلك بنفسه. مجمع البحرين الطبعة الجديده.

و البحار كتاب الإمامه. باب: ٢، من أبواب ما يتعلق بوفاته من أحوالهم عليهم السّلام عند ذلك و قبله و بعده و أحوال من بعدهم ج: ٢٧ ص: ٢٨٨. الطبعة الجديده و يؤيده ما ورد فى وفاه الإمام الكاظم عليه السّلام [البحار باب: ٩ من أبواب تاريخه عليه السّلام ج: ٤٨ ص: ٢٢٥. الطبعة الجديده] و الإمام الرضا عليه السّلام [البحار باب: ٢١ من أبواب تاريخه عليه السّلام ج: ٤٩ ص: ٢٩٣ و ما بعدها الطبعة الجديده] لأن ما تضمنه من تولى تغسيلهما من قبل الإمام القائم بعدهما مع ما فيه من العناية يناسب الاهتمام بالكبرى المذكوره.

بل قد يناسبه ما ورد فى تغسيل أمير المؤمنين عليه السّلام لسلمان الذى قد يكون عن بلوغه درجه تلحقه بالأوصياء عليهم السّلام. (منه عفى عنه)

(٢) مستدرک الوسائل: باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل: باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

ص: ٢٤٥

و إن كان الأحوط وجوباً مع الانحصار تغسيلها إياه (١).

(مسألة ١٨): إذا اشتبه ميت بين الذكر والأنثى (٢) غسله كل من

فالجمع المذكور غير عرفي ولا شاهد عليه. وليس هو بأقرب من حمل الموثق والرضوى ومرسل الدعائم على غسل العوره للتنظيف الذى هو من مقدمات الغسل ويحتاج للتعقق والمبالغة فى المس، والمناسب قيام أم الولد ونحوها به. فيخرج عما نحن فيه. على أن جواز غسل أم الولد للعوره الذى هو بعض الغسل لا يستلزم جواز قيامها بتمامه الذى هو محل الكلام. وعدم الفصل بالنحو المتمم للاستدلال بالموثق غير ثابت.

و من هنا يشكل التعويل عليه فى إثبات الفرق بين أم الولد وغيرها. نعم لو نهض بالاستدلال لم يبعد نهوضه بإثبات جواز تغسيل المولى لأم ولده لو فرض عدم نهوض ما تقدم منا بإثباته، فيكون وجهها لما تقدم من الدروس. فلاحظ. والله سبحانه العالم.

مسألة ١٨: إذا اشتبه ميت بين الذكر والأنثى

إشارة

(١) مما تقدم فى تغسيل المولى أمته يتضح أن ذلك هو اللازم حتى بناء على تماميه ما ذكرناه فى وجه سقوط اعتبار المماثلة بين المولى و أمته. نعم لو تم الاستدلال بموثق إسحاق بن عمار اتجه الجواز اختياراً أيضاً. وكذا بقيه الوجوه المذكوره فى كلماتهم فلاحظها.

(٢) حرروا الكلام فى هذا الفرع فى الخنثى المشكل. وألحق به فى جامع المقاصد غيره ممن اشتبه حاله، وفى الروض العضو المشتبه. والكل من باب واحد، كما فى الجواهر.

والظاهر أن مورد كلامهم من يعتبر فى تغسيه المماثلة لو علم حاله، دون من لم يتجاوز الثلاث سنين، كما نبه له فى التذكرة و جامع المقاصد والروض ومحكى الذكري والبيان وغيرها. كما أنه لو كانت له أمه فعن أبى على أنها تغسله. وهو جيد بناء على جواز تغسيل الأمه مولاها اختياراً، كما نبه له فى كشف اللثام وغيره، أما بناء على عدمه فهى كالمحارم التى يأتى الكلام فيها.

ثم إن المحكى عنه أنه اقتصر فى بيان حكم الخنثى على ذلك. ومن الظاهر أنه قد لا تكون للخنثى أمه. واحتمال أنه يجب حينئذ شراء أمه من تركته - كما عن بعض

الشافعية، بل ربما يحكى عنه أيضا- كما ترى، إذ- مع أنه قد يتعذر ذلك- المتيقن من أدله تغسيل الأمه مولاها- لو تمت- المملوكة له إلى حين موته، دون المشتره من تركته التى هى خارجه عن ملكه. و مجرد خروج مؤنه التجهيز من التركة لا يقتضى ملكيته للأمه المشتره بها، و لا دخولها فى الأدله المتقدمه.

(١) لزوما، عملا بمقتضى العلم الإجمالى، بناء على ما سبق من أن مرجع الوجوب الكفائى تكليف كل شخص بالماهيه الحاصله بفعله أو فعل غيره، و أنه بذلك يكون غير المماثل مكلفا بتحصيل التغيل من المماثل، فإن لازم ذلك فى المقام هو علم كل أحد من أفراد كل من الصنفين إجمالا بوجوب تغسيل الخنثى و نحوه إما بمباشره صنفه أو بمباشره الصنف الآخر، فلا يحرز الخروج عن عهدته التكليف الكفائى إلا بتحقيق التغيل من كلا الصنفين.

نعم، بناء على أن مرجع التكليف الكفائى تكليف كل شخص بفعله بالمباشره مع القدره و إن كان يسقط عنه بفعل غيره يتعين فى المقام اختصاص التكليف بتغسيل كل صنف بأفراد صنفه، فمع تردد الميت بين الصنفين لا يعلم أفراد كل منهما بتكليفه بتغسيه، و مقتضى الأصل فى حقه البراهه.

و كأنه إلى هذا نظر فى الجواهر، حيث قال: «فعل الأحوط تكرير الغسل مرتين من كل من الرجال و النساء. و إن كان لا يلزمون بذلك، لأصالة براهه ذمه كل منهما..»

فهما كواجدى المنى فى الثوب المشترك» و وافقه شيخنا الاستاذ قدس سرّه. و قد يرجع إليه ما فى كشف الغطاء من الفتوى أولا بأنه يدفن من غير غسل، و ان قال بعد ذلك:

«و للقول بعدم اعتبار المماثله هنا وجه».

لكن تحقق فى محله ضعف المبنى المذكور. بل من البعيد جدا التزامهما بلوازمه فى المقام التى منها أن لا يكلف العاجز عن الاستقلال بمباشره التغيل و تهيئه مقدماته بالسعى لتحصيله بفعل الغير أو باعانتة و لو باعلامه أو تهيئه المقدمات له. على أنه لو فرض تماميه المبنى المذكور أمكن فى المقام فرض العلم الإجمالى فى حق كل أحد إما بحرمة نظره و مسه للميت أو بوجوب تغسيه له، فيجب إحراز الخروج عنه بالجمع

بين الأمرين إلا أن يسقط الغسل عنه بقيام شخص من صنفه به، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سره إلا أن يفرض خروج أحد الطرفين عن الابتلاء في حق شخص، فلا يكون العلم منجزا في حقه، وإن كان منجزا في حق غيره.

هذا، وقد صرح غير واحد بوجوب تغسيل المحرم له من الرجال والنساء، كما في التذكرة والمنتهى والقواعد والإرشاد والدروس وجامع المقاصد والروض ومحكى الذكرى والبيان وغيرها. وهو متجه بناء على جواز تغسيل المحرم غير المماثل اختيارا، كما تقدم من المنتهى.

و أما بناء على الاقتصار فيه على الاضطرار - كما تقدم من غير واحد من هؤلاء - فقد وجهه بالضرورة في جامع المقاصد ومحكى الذكرى والبيان. ووجه في الأول الضرورة بعدم الوقوف على مماثل، كما وجه الحكم بذلك في الروض. ويشكل بأن عدم الوقوف على مماثل الذى تتحقق به الضرورة والذى هو المسوغ لتغسيل المحرم هو عدم وجوده، لا عدم معرفته مع وجوده، كما في المقام، فلا ضروره فى المقام بعد إمكان تغسيل كل من الصنفين.

لكن قال الفقيه الهمداني قدس سره: «العبرة بحسب الظاهر إنما هو بالاضطرار إلى حصول الغسل من غير المماثل، لا عدم إمكان حصوله من المماثل فى الواقع، و معلوم أن الضرورة متحققه فى فعل من يغسله و لو عند إرادته الاحتياط، فيصح غسله و لو على تقدير عدم المماثلة. فليتأمل». ثم أيده بما يأتى منه فى تقريب سقوط اعتبار المماثلة و عدم وجوب الاحتياط و لو عند فقد المماثل.

و هو كما ترى! أولا: لأن دليل اعتبار الضرورة فى جواز تغسيل المحرم ليس إلا ما تقدم من صحيح عبد الله بن سنان «١» المتضمن اعتبار فقد الزوجه فى تغسيل المحرم و معتبر أبى حمزه «٢» المتضمن عدم تغسيل الرجل المرأة إلا عند عدم المرأة، و مقتضاها اعتبار فقد الزوجه و المماثل الراجع لتعذر الغسل منهما، لا مجرد الاضطرار لتغسيل غير المماثل، كما ذكره قدس سره.

و ثانيا: لأن الاضطرار لتغسيل غير المماثل فى المقام لما لم يكن خارجيا لتعذر

(١) الوسائل باب ٢٠ من ابواب غسل الميت حديث ٦.

(٢) الوسائل باب ٢٠ من ابواب غسل الميت حديث ١٠.

المماثل - كما في مفروض النص - بل لأجل لزوم الاحتياط فهو متفرع على فرض اعتبار المماثله و وجوب التكرار لإحرازها فكيف يكون موجبا لسقوط الاحتياط و الاكتفاء بتغسيل المحرم و إن لم يكن مماثلا.

نعم، لو لم يكن موضوع الاكتفاء بتغسيل المحرم الاضطرار الفعلى لتغسيل غير المماثل، بل الاضطرار المعلق على عدم الاكتفاء بتغسيل المحرم اتجه تحققه فى المقام و سقوطه بتغسيل المحرم، حيث يصدق أن الخنثى لو لم يكتف بتغسيل المحرم له لا اضطر لتغسيل غير المماثل له احتياطا لإحراز تغسيل المماثل. لكن النص لا- يناسب ذلك، لوضوح أن المحرم الذى تضمن النص تغسيه للميت لما لم يكن مماثلا- فقيامه بالتغسيل من أفراد تغسيل غير المماثل المضطر إليه، لا دافعا له، فموضوع تغسيل غير المحرم الاضطرار الفعلى لتغسيل غير المماثل.

و ثالثا: لأن لزوم الاحتياط بالجمع بين تغسيلي الصنفين لا يقتضى الاضطرار لتغسيل غير المماثل، لوضوح أن الميت لا يغسل مرتين حقيقه، بل صورته، و ليس تغسيه الحقيقى إلّا ما يقع من المماثل الواقعى، و كل من الصنفين إنما يأتى بصوره التغسيل برجاء أن يكون تغسيلا حقيقيا، لكونه هو المماثل.

و من هنا كان ما ذكره قدّس سرّه فى غايه الإشكال. و يزيده إشكالا ما التزم به من اختصاص التكليف بالتغسيل بالمحرم، و أن غيره و إن أجزأ تغسيه بالاحتياط بالتكرار غير مكلف بذلك ظاهرا، لعدم علم كل من الصنفين بتكليفه بالتغسيل بعد عدم إحراز كونه مماثلا.

إذ فيه: أنه يبتنى على أن كلا الصنفين فى المقام نظير واجدى المنى فى الثوب المشترك الذى استشكل هو قدّس سرّه فيه عند الكلام فى فرض فقد المحرم بنظير ما تقدم منا فى تعقيب ما سبق من الجواهر. على أن مقتضى دليل وجوب تغسيل المحرم عند الاضطرار عدم صحه التغسيل من غيره، فإن بنى على شموله لزم عدم صحه تغسيل غير المحرم حتى بالتكرار، و إلا لم يكن وجه للاكتفاء بتغسيل غير المحرم حتى مع التكرار. فتأمل جيدا.

ثم إنه بناء على وجوب تغسيل المحرم للخنثى لو فقد المحرم أو تعذر تغسيه

ففى التذكرة و جامع المقاصد انه يذفن بغير غسل، و فى المنتهى أن الأقرب جواز صب الماء عليه للرجل و المرأة.

و الأول متجه بناء على أن عدم معرفه المماثل فى حكم تعذره- الذى عرفت أنه مبنى تقديم المحرم- حيث كان المعروف بينهم سقوط الغسل مع تعذر المماثل و المحرم و نحو من المستثنيات.

و أما الثانى: فيشكل بأنه إن كان عدم معرفه المماثل فى حكم تعذره لزم سقوط الغسل، كما التزم هو قدس سره به فى صوره تعذر المماثل، و استشكل فى الاكتفاء بصب الماء من فوق الثياب قال: «و صب الماء عليه من غير عصر الثوب غير مطهر فلا اعتداد به». و إن لم يكن فى حكم تعذره- كما عرفت أنه التحقيق- لزم الجمع بين تغسيلي الرجل و المرأة، عملاً- بالعلم الإجمالى، كما ذكرناه فى صوره وجود المحرم.

لكن قال فى الجواهر: «اللهم إلاً أن يستند فى ذلك إلى عموم ما دل على وجوب غسل كل ميت، مع تنزيل اشتراط المماثلة على معلوميه حال الميت. لكن قضيه ذلك عدم الالتزام بتقديم المحارم مع وجودهم.

نعم، لعل ذلك أولى و أقرب للاحتياط، و ربما يحمل عليه كلام من سمعت من الأصحاب، و إن بعد ذلك جدا فى كلام بعضهم. و هو الذى يقوى فى نفسى».

و ما ذكره قدس سره من أن مقتضى الأصل عدم اعتبار كون التغسيل من وراء الثياب سوف يأتى الكلام فيه.

كما أن ما ذكره من أن مقتضى تنزيل اشتراط المماثلة على معلوميه حال الميت عدم تقديم المحارم و إن كان أولى و أحوط متين جدا، و إن كان تنزيل كلماتهم على مجرد أولويه تقديم المحرم بعيد جدا، خصوصا ممن علل بالضروره، لا سيما من حكم بسقوط التغسيل مع فقد المحرم، كما تقدم من التذكرة و جامع المقاصد. فهو اختيار له لا مجال لحمل كلام الأصحاب عليه، و قد سبقه إليه فى كشف الغطاء فيما تقدم من كلامه. و هو عدول منه قدس سره عما ذكره آنفا من عدم وجوب التغسيل على كل من الرجال و النساء، و خروج عن إطلاق أدله اعتبار المماثلة، مثل ما تضمن أن الرجل لا يغسل المرأة إلاً أن لا تكون امرأه، و أن المرأة إذا ماتت بين الرجال لا يغسلها إلاً

زوجها أو محرّمها، و الرجل إذا مات بين النساء لم تغسله إلّا زوجته أو محرّمه و نحو ذلك، فيحتاج التنزيل على خصوص حال معلوميه الميت- كما ذكره هنا- لدليل و مجرد تعارف ذلك لا يكفي في قصور الإطلاق عن غيره، كما في سائر الموارد. كيف و لازمه اختلاف التكليف واقعا في حق الناس باختلافهم في العلم بحال الميت و الجهل به، و لا يظن بأحد الالتزام بذلك.

و قد سلك الفقيه الهمداني قدّس سرّه في توجيه الاكتفاء بتغسيل أحد الصنفين مع فقد المحرم مسلّكا آخر. و حاصله: أن اعتبار المماثلة ليس لشرطيّتها في الغسل بحيث يكون تغسيل غير المماثل قاصرا ملاكاً، بل لجهه عرضيه، و هي توقف تغسيل غير المماثل على النظر و اللمس المحرمين المانع من التقرب به حينئذ، فمع تجنب ذلك في المقام بتغسيل أحد الصنفين له من وراء الثياب أو نحوه يتعين البناء على صحه الغسل لإمكان التقرب به بلحاظ واجديته لملاك الفعل المطلوب، و مع صحته لا حاجه لإعادته من الصنف الآخر، لإحراز وقوع التغسيل من المماثل.

و يشكل: بأنه إن رجع إلى أن تجنب النظر و اللمس المحرمين اللازمين غالبا من تغسيل غير المماثل حكمه لاعتبار المماثلة و شرطيّتها في الغسل لم ينفع في تصحيح الغسل في المقام إلّا بضميمه قصور دليل اعتبارها عن مثل المقام الذي أنكره في صدر كلامه.

و إن رجع إلى أن حرمة النظر و اللمس لما كانت مزاحمه لوجوب التغسيل و جب الجمع بينهما في مقام الامتثال بتغسيل المماثل أو نحوه من دون أن تكون المماثلة شرطا في الغسل كان مطابقا لما تقدم في أول الكلام في اعتبار المماثلة من شيخنا الأستاذ قدّس سرّه و توجه عليه ما سبق في دفعه.

مضافا إلى أن لازمه صحه تغسيل غير المماثل لمعلوم الذكوريه أو الانوثيه مع تجنب النظر و اللمس المحرمين فضلا عن تغسيله للختى. بل يتعين صحه تغسيله للختى حتى مع النظر و اللمس، بناء على أن كلا من الصنفين بالإضافة إليهما فيه كواجدي المنى في الثوب المشترك، على ما يأتي الكلام فيه، بل حتى بناء على تنجز حرمتها في حقهما، لأن النظر ملازم للتغسيل لا متحد معه، ليمنع من التقرب به، و كذا اللمس في بعض الصور.

بل بناء على ذلك لا وجه لتخصيص الاكتفاء بغسل أحد الصنفين في المقام بصورة فقد المحرم، كما يظهر منه قدس سرّه. كما أنه يتعين - بناء على ذلك - صحه قصد امتثال الأمر بالتغسيل، و لا يتعين قصد الملاك، لأن ملازمه الواجب للحرام إنما تسقط الأمر مع انحصار الامتثال بالفرد اللازم له، لا في مثل المقام حيث فرض إمكان تغسيل كل من الصنفين اللذين أحدهما مماثل للميت.

بل إذا فرض تجنب أحد الصنفين للنظر و اللمس لا - وجه لخروج تغسيه عن حيز الأمر مع واجديته لملاكه. و من هنا كان ما ذكره قدس سرّه في غايه الاضطراب و الإشكال. و لا يتضح المخرج عما ذكرنا من الجمع بين تغسيل كل من الصنفين من دون فرق بين وجود المحرم و عدمه عملاً بمقتضى العلم الإجمالي.

هذا، و عن المهذب أن الخنثى ييمم و لا يغسل. و لا وجه له مع تيسر تغسيل المحرم و لو مع التكرار، بناء على جواز نظره له حين التغسيل. و كذا مع تيسر تغسيل غير المحرم من دون لزوم محذور، إما لعدم حرمة النظر و اللمس ظاهراً أو مع تجنبهما، و أما لو لزم المحذور فهو متجه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) أما مع كون المغسل هو المحرم فلا وجه له بناء على ما سبق من الاكتفاء في تغسيه بستر العوره. بل و كذا بناء على وجوب تغسيه من وراء الثياب، سواء كان ذلك لحرمة نظر المحرم لمحرمه بعد الموت - كما هو الظاهر، على ما يتضح في فروع تغسيل أحد الزوجين للآخر - أم لشرطيه الستر في التغسيل.

أما على الأول فلائذ حرمة نظر المحرم لمحرمه بعد الموت - لو تم - مختص بالمحرم غير المماثل، و كل من الصنفين لا يحرز ذلك في حق نفسه، فمقتضى أصاله البراءه جواز نظره إليه، فهما نظير واجدى المنى في الثوب المشترك. و ما يأتي من الكلام في أن مقتضى الأصل الموضوعى بالنظر للآيه الكريمة حرمة النظر مختص بغير المحرم، لاختصاص الآيه به بعد استثناء المحارم فيها.

و أما على الثانى فلائذ مع الجمع بين تغسيلي المحرم من الصنفين يعلم بتحقيق

الغسل الصحيح، و هو الغسل من المماثل الذى لا يعتبر فيه ستر الميت بلا إشكال.

و أما مع تغسيل غير المحرم فقد يوجه وجوب ستر الميت فى حق كل من الصنفين بأصاله عدم كون الخنثى من صنف المغسل، لأن مقتضى حذف المتعلق فى آيتى الأمر بالغض من البصر للرجال و النساء عموم من يجب الغض عنه للصنفين، و خروج المماثل من باب التخصيص لذلك العموم، و قد تحقق فى محله من مباحث العموم و الخصوص أن الأصل الموضوعى المحرز لعدم عنوان الخاص كاف فى إثبات حكم العام، فأصاله عدم كون الخنثى رجلا من باب استصحاب عدم الأذى يحرز الرجل حرمة نظره إليه، و بأصاله عدم كونه امرأه تحرز المرأة حرمة نظرها إليه.

و لا يمنع من ذلك العلم الإجمالى بكذب أحد الأصلين و مخالفه مؤداه للواقع، لاختصاص الأثر العملى لكل من الأصلين بأحد الصنفين، و لا أثر للأصل الآخر فى حقه، كى يلزم مخالفتها لمقتضى علم إجمالى منجز.

و يشكل بأن وضوح عدم إرادته عموم غض النظر عن كل شىء ملزم بالاختصار فى متعلق الغض المقدر على ما هو المتيقن و تقتضيه المناسبات الارتكازية و هو غير المماثل دون مطلق الإنسان، و لا سيما مع أن وضوح جواز النظر للمماثل من سنخ القرينه المتصلة المانعه من انعقاد الظهور فى العموم.

لكن قال شيخنا الأعظم قدس سرّه فى أواخر مبحث القطع من فرائده: «عموم وجوب الغض عن المؤمنات إلما عن نسائهن أو الرجال المذكورين فى الآيه يدل على وجوب الغض عن الخنثى، و لذا حكم فى جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين لها، كتحريم نظرها إليهما. بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك. فتأمل جدا».

و كأنه لأن استثناء نسائهن يناسب كون موضوع وجوب الغض على النساء المقدر فى الآيه الشريفه هو مطلق الإنسان، لا خصوص الرجال، و مقتضى السياق و المقابله كون ذلك هو المقدر فى موضوع وجوب الغض على الرجال أيضا، و يكون جواز نظر الرجل للرجل للإجماع المخصص للعموم المذكور، لا لقصور عنوان العام عنه، و يتم ما تقدم.

و فيه: أن الاستثناء المذكور انما هو من عموم النهى عن إبداء الزينه، لا من

عموم الأمر بغض النظر الذى هو محل الكلام. و ليست وحده السياق بالنحو الصالح للقرينه على وحده الموضوع المقدر و لا سيما بعد ما سبق من قضاء المناسبات الارتكازيه باختصاص موضوع الأمر بالغض بغير المماثل أو كون وضوح جواز النظر للمماثل من سنخ القرينه المتصله المانع من انعقاد الظهور فى العموم.

و أما الاتفاق المدعى فلم يثبت، لعدم شيوع تحرير المسأله، و احتمال ابتناء قول من ذهب لحرمة النظر للخثى على كلا الصنفين على الاحتياط المتخيل لزومه بسبب العلم الإجمالى، مع الغفله عن عدم منجزيته، و أن المورد نظير واجدى المنى فى الثوب المشترك.

بقي فى المقام أمران:

الأول: أن وجوب تغسيل المحرم الخثى من وراء الثياب الذى بنى عليه جملة من الأصحاب يبتنى على ما تقدم فى مطلق تغسيل المحارم.

و مما تقدم يظهر أنه يكفى فيه القميص و إن استلزم النظر لما زاد عليه. أما تغسيل غير المحرم له من وراء الثياب لو تم فهو يبتنى على حرمة النظر إليه، و مقتضاه كون الثياب بالنحو الساتر لجميع ما يحرم نظر الأجنبى إليه. كما أن مقتضى ذلك حرمة اللمس أيضا، بخلاف المحرم، حيث لا يحرم اللمس فى حقه كما تقدم.

و من هنا فقد يتعذر التغسيل المذكور أو يكون حرجيا، فيلزم التراحم بين حرمة النظر و اللمس و وجوب التغسيل، و مقتضى ذلك الانتقال للتيمم، بناء على ما لعله الظاهر من الأدله من أنه يكفى فى مشروعيته لزوم أدنى محذور شرعى أو عقلى من الطهاره المائيه من دون نظر لأهميته. و ما يأتى من عدم التيمم مع تعذر تغسيل المماثل مختص بالتعذر الحقيقى، دون مثل المقام مما كان التعذر من جهة لزوم المحذور من الاحتياط، مع عدم لزوم المحذور من تغسيل المماثل الواقعى و إن كان مجهولا.

و ربما يبتنى عليه ما تقدم عن ابن البراج فى المهذب من لزوم التيمم، كما أشرنا إليه أنفا. لكن ذلك موقوف على عدم لزوم المحذور من التيمم، و إلا- كان التراحم بين حرمة النظر و اللمس و مطلق الطهاره، و حيث لا- يتضح الأهم منهما يتعين التخيير لكن لا يبعد لزوم الاقتصار على التيمم لو اختار المكلف الطهاره، لأنه أخف محذورا. فلاحظ.

الثانى: ما تقدم يجرى فى كل مشبه بين الصنفين و لا طريق لتعيينه،

كما أشرنا

إليه في أول المسألة. و جريانه في الخنثى المشكل مبني على كونه من صغريات ذلك.

أما بناء على طريقه القرعه أو عدّ الأضلاع أو نحوها لتعيينه فلا إشكال في لزوم إجراء حكم الصنف الذي يقتضيه الطريق كما أنه بناء على أنه صنف ثالث يكون مقتضى إطلاق أدله شرح التغيل جواز تغسيل كل من الصنفين له، لقصور إطلاق أدله اعتبار المماثلة عنه بلا إشكال.

كما يكون مقتضى الأصل جواز نظر كل منهما إليه، لخروجه عن عموم أدله حرمة النظر أيضا، بناء على ما سبق من أن المتيقن من إطلاق الآية الشريفة وجوب الغض عن غير المماثل، إذ مرادنا به غير المماثل من خصوص الصنفين المعهودين، دون الصنف الثالث المفروض.

و الكلام في كلا- الأمرين لا- يسعه المقام، وقد تعرض الأصحاب له في مبحث الميراث. و مثل الخنثى في ذلك الممسوح و نحوه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

مسألة ١٩: إذا انحصر المماثل بالكافر الكتابي

(١) لا- إشكال ظاهرا في اختصاص مورد الكلام في المسألة بصورة فقد أحد الزوجين و المحرم، و أن عدم تصريح بعضهم بذلك لوضوحه. و ذلك لاختصاص دليل تغسيل الكافر بصورة فقد المحرم، و لموثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل يموت في السفر و ليس معه رجل مسلم و معه رجال نصارى و معه عمته و خالته مسلمتان كيف يصنع في غسله؟ قال: تغسله عمته و خالته في قميصه، و لا تقربه النصارى. و عن المرأة تموت في السفر و ليس معها امرأه مسلمة و معها نساء نصارى و عمها و خالها معها مسلمان. قال: يغسلونها و لا تقربها النصرائيه كما كانت تغسلها..» (١)، و حيث كان الزوجان في عرض المماثل المسلم و في رتبة سابقه على المحرم تعين تقديمهما على الكافر أيضا.

(٢) أطلق الكافر في المقنعه و المبسوط و النهايه و المراسم و الوسيله و الشرائع و التذكرة و المنتهى و الارشاد و القواعد و غيرها. و هو داخل في معقد دعوى الشهره

فى الدروس و الذكرى و جامع المقاصد و الروض و الروضه بل و معقد دعوى الإجماع الآتیه من التذکره.

بل لم أعر عاجلا على من قید بالکتابى عدا ما عن ابن سعید و ما قد یستظهر من الکافى و الفقیه، حیث اقتصرنا على ذکر موثق عمار الآتى الوارد فى النصرانى.

و فى حاشیه المدارک للوحید: «و على تقدیر تسلیم العمل بالروایه فموردها أهل الذمه، لا أى کافر یكون، كما هو ظاهر عبارته المصنف. إلا أن یتمسک بعدم القول بالفصل، أو عدم تعقل فرق بین من یقول بنجاسه الكل، و إن بناء المحقق و من وافقه على أن الحکم فى صورته لا یتأثر بکافر الماء فأما النیه فالحال فى الكل واحد بأن الکافر من قبیل الآله، فینوی الأمر، أو أنه لا یشرط فى هذا الغسل النیه، كما نقل عن السید رحمه الله فتأمل».

لکن فى الجواهر: «و لا ریب فى ضعف ذلك كله، إذ عدم الوصول للفارق لیس وصولا للعدم فالمتجه حیث التقیید بالذمی ...» و قریب منه ما ذکره الفقیه الهمدانى. و هو متین. و التعدى عن مورد النص لدعوى فهم عدم الخصوصیه عرفا فى غیر محله، حیث لا بعد فى خصوصیته بالنظر إلى اختلاف بعض أحكامه شرعا عن بقیه الکفار.

نعم، اللازم التخصیص بالکتابى الذى هو مورد النص، كما تقدم عن ابن سعید و جرى علیه الفقیه الهمدانى و بعض من تأخر عنه. بل لا یبعد کونه مراد الوحید و صاحب الجواهر، بحمل کلامهما على من هو قابل للذمه. كما قد یحسن الاحتیاط بالتعمیم لمطلق الکافر. فلاحظ.

(١) كما فى المقنعه و المبسوط و النهایه و الوسيله و المراسم و المنتهى و التذکره و القواعد و الإرشاد و غیرها. و هو داخل فى معقد دعوى الشهره فى جامع المقاصد و الروض، و فى معقد دعوى الإجماع الآتیه من التذکره. لکن ترکه فى الشرائع و اللمعه.

قال فى كشف اللثام: «إذا كان المسلم أو المسلمه یصب الماء و ینوی لم یبق إشکال فى الوجوب و الصحه ... و یمکن أن یكون ما ذکره من أمر المسلم أو المسلمه إشارة

إليه، كما احتمل مثله الشهيد فقال: «الظاهر أنه لتحصيل هذا الفعل، لا أنه شرط، لخلو الروايه منه. و للأصل إلا ان يقال: ذلك الأمر يجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم، لأنه آله له، و يكون المسلم بمثابة الفاعل. فيجب النيه منه».

لكن حمل كلماتهم على ذلك بعيد عن ظاهرها، و لا- سيما و أنهم ذكروا ذلك أيضا بالإضافة إلى اغتسال الكافر نفسه قبل تغسيه الميت. فهو لو كان شرطا بنظرهم لكان شرطا تعديا يدفعه اطلاق موثق عمار الآتى.

و من ثم لا يبعد حمل كلماتهم على مجرد كون الأمر هو السبب المتعارف لصدور ذلك من الكافر، فلو صدر العمل منه بدونه صح، كما استظهره الشهيد أولاً.

نعم، لا مجال لذلك فى كلام الوسيه، حيث خص ذلك بصورة وجود المسلم و صرح بأنه لو مات بين كفار لا مسلم فيهم دفن من غير غسل، حيث يظهر منه عدم مشروعيه تغسيلهم من دون أمر المسلم لهم.

إلا أن يدعى أن ذلك منه ليس لشرطيه أمر المسلم فى تغسيلهم، بل لشرطيه حضوره و إن لم يأمر جمودا على مورد الحديثين الآتين. لكنه بعيد جدا، لإلغاء خصوصيه المورد المذكور عرفا.

(١) كما فى المقنعه و المبسوط و النهايه و التذكره و المنتهى و القواعد و الإرشاد و غيرها، و هو داخل فى معقد دعوى الشهره فى الذكرى و جامع المقاصد و الروض و معقد دعوى الإجماع الآتى من التذكره، معللا له فيها بالتعبد أو إزاله النجاسه الطارئه. و العمده فيه موثق عمار الآتيه الظاهر فى الوجوب. و معه لا وجه لتركه فى الوسيه و المراسم و الشرائع و اللمعه.

(٢) كما يظهر من الكلينى و الصدوق حيث ذكرا موثق عمار الآتى، و به صرح فى المقنعه و التهذيب و المبسوط و النهايه و المراسم و الوسيه و الشرائع و التذكره و المنتهى و القواعد و الارشاد و اللمعه و الروض و حكى فى الذكرى عن الصدوقين و ابن الجنيد و الصهرشتى و ابن سعيد، و فى غيرها عن التحرير و نهايه الأحكام و البيان. و فى الذكرى و الدروس و جامع المقاصد و الروض و الروضه أنه المشهور، و فى التذكره أنه

مذهب علمائنا، و في الذكري: «و لا أعلم فيه مخالفا سوى المحقق».

و يقتضيه موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قلت: فإن مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأه مسلمه من ذوى قرابته و معه رجال نصارى و نساء مسلمات ليس بينه و بينهن قرابه. قال: يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطروا. و عن المرأة المسلمه تموت و ليس معها امرأه مسلمه و لا رجل مسلم من ذوى قرابتها، و معها نصرانيه و رجال مسلمون [ليس بينها و بينهم قرابه] قال: تغتسل النصرانيه ثم تغسلها» (١).

و معتبر زيد بن علي - بناء على ما تقدم في نظيره في وجوب الاستقبال بالمحتضر - عن آبائه عن علي عليهم السلام قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نفر فقالوا: ان امرأه توفيت معنا و ليس معها ذو محرم. فقال: كيف صنعتم؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صبا. فقال: أو ما وجدتم امرأه من أهل الكتاب تغسلها؟ قالوا: لا. قال: أ فلا ييمموها! [ييمموها. يب]» (٢).

هذا، و لم يتعرض لذلك في المقنع و الهدايه و الخلاف و إشاره سبق و الغنيه و السرائر، و زاد في الذكري ابن أبي عقيل و الجعفي و القاضي في كتابيه، ثم قال:

«و للتوقف فيه مجال، لنجاسه الكافر في المشهور فكيف يفيد غيره الطهاره؟»، كما يظهر التوقف فيه من الدروس، حيث قال: «و المشهور جوازه من الكافر و الكافره» و منعه في المعتبر، لضعف الروايه و تعذر النيه». و من محكى الجامع حيث نسبه لروايه ضعيفه. كما صرح بالتوقف فيه في جامع المقاصد. و قرب عدم مشروعيتها و الدفن من غير غسل في المعتبر، و تبعه الشهيد الثاني في ظاهر الروضه و محكى حواشيه على القواعد و الأردبيلي في مجمعه و الوحيد في حاشيته على المدارك و صاحب الحقائق، و في المدارك: «و الحق أنه متى ثبت نجاسه الذمي أو توقف الغسل على النيه تعين المصير إلى ما قاله في المعتبر، و إن نوزع فيهما أمكن إثبات هذا الحكم بالعمومات، لا بخصوص هذين الخبرين».

و يستفاد من هذه الكلمات و غيرها أن الحكم لما كان على خلاف القاعده بلحاظ شهره القول بنجاسه الكافر المستلزمه غالبا لنجاسه بدن الميت و ماء التغسيل، و عدم صلوحه للنيه المعتبره في تغسيل الميت، فلا مجال لإثباته بالحديثين المتقدمين لوجوه:

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

الأول: ما تكرر في كلام جملة منهم من ضعف الحديثين، حتى قال في المدارك:

«و هما ضعيفتا السند جدا». و قد علله في المعبر بأن رجال سند الأول فطحيه، و رجال سند الثاني زيديه.

و يندفع.. أولاً: بما اشتهر و جرى عليه بعض من تقدم منهم المحقق في مواضع من كلامه من عمل الطائفة مما يرويه الإمامي الثقة. و قد حققنا في محله أنه المتعين.

و ثانياً: بأن عمل من سبق من أعيان الأصحاب بالحديثين مع مخالفتها للقاعده كاف في جبر سندهما لو كانا ضعيفين. و لا يتضح ابتناء إهمال جملة ممن تقدم للحكم على خلافهم فيه، بل لعله لعدم بنائهم على استيفاء فروع التمسيل، لإهمالهم فروعا أخرى، كما يظهر بمراجعته كلماتهم.

الثاني: ما ذكره في الحدائق و حاشية المدارك من غيرهما من أن النصوص في نجاسة أهل الكتاب و طهارتهم مختلفه. و هذه من جملة نصوص الطهاره، و حيث يبنى على تقديم نصوص النجاسة بتعيين طرح هذين الحديثين في جملة نصوص الطهاره بالمعارضه.

و فيه: أنه لو سلم تقديم نصوص نجاسة الكافر فدلاله هذين الحديثين على طهاره أهل الكتاب مبنى على عموم طهاره الماء في تمسيل الميت، و لا مانع من رفع اليد عن ذلك في المقام بالحديثين المتقدمين بعد ظهور العمل بهما من القائل بنجاسة الكافر و القائل بطهارته، كما اعترف به في الحدائق و يقتضيه ملاحظه من سبق منه العمل بهما، فلا يعتبر طهاره الماء من هذه الجهه في هذا التمسيل، و لا سيما مع ما تضمنه موثق عمار من التعليل بالاضطرار، فإنه ظاهر في ابتناء الغسل هنا على مخالفه بعض الشروط الأوليه من جهه الضروره، و يكون كالحاكم على عمومات أحكامه الأوليه.

غايه الأمر أن يكون الحديثان بعد فرض العمل بهما موجبين لقوه الظن بطهاره أهل الكتاب، و ليس هو بحيث يمنع من الجمع بين العمل بهما في المقام و تقديم نصوص نجاسة الكافر لو اقتضته القاعده.

و من الغريب ما في حاشية المدارك من حمل الحديثين لأجل ذلك على التقيه، لذهاب العامه لطهاره أهل الكتاب، مع أن المحكى عن المشهور عندهم عدم صحه تمسيلهم للميت، لأنه عباده تفتقر للنيه، حتى اقتصر في المنتهى على حكاية القول

بجواز تغسيله عن سفیان الثوری، و فی التذکره علی حکایتہ عن مکحول.

و أما دعوی: منع استلزام التغسیل للمباشرة الموجبه للانفعال، أو إمكان استمرار صب الماء بعد المباشرة بنحو يتحقق التطهير ثم التغسیل. فهی كما ترى، لأن مجرد إمكان تجنب انفعال ماء التغسیل و بدن المیت إنما یندفع به الإشکال مع صلوحه للقرینیه علی حمل النص علیه، و لا إشکال فی عدم صلوحه لذلك بعد احتیاجه لعنايه زائده فی مقام العمل مغفول عنها، فعدم التنبیه علیها فی النص و الفتوی مستلزم لظهورهما فی عدم اعتبار ذلك.

نعم، قد یدعی أن رفع الید عن عموم شرطیه الطهاره فی ماء التغسیل لیس بأولی من رفع الید عن انفعال الماء و بدن المیت بملاقاه الکافر فی المقام لو لم یکن الثانی أولى بسبب کون نجاسه الکافر تعبدیه، و اعتبار الطهاره فی ماء التغسیل ارتکازیه. فتأمل.

الثالث: فقدہ للنیه، لعدم تأتی النیه من الکافر، لعدم اعتقاده المشروعیه، و لعدم الاعتداد بنیه الکافر، كما فی سائر العبادات لعدم صلاحیه الکافر للتقرب. و أما ما ذکره سیدنا المصنف قدّس سرّه من أن محل الکلام صورہ تأتی النیه من الکافر إما لغفلته عن اعتقاده، أو لرجاء المطلوبیه، و أن عدم صلاحیه الکافر للتقرب لیس مستفاداً من أدله عقلیه لا تقبل التخصیص، بل من أدله لفظیه و لیه قابله له.

فهو كما ترى، لأن ما يتحقق من الکافر هو القصد للغسل المشروع عند المسلمین، و هو غیر کاف فی التغسیل، بل لا بد معه من نیه التقرب، و لا يظهر من النص و الفتوی فرض حصولها من الکافر، بل ظاهرهما عدم اعتبارہ.

و دعوی: أن فرضهم وقوع الغسل منه ظاهر فی فرض وقوعه بتمام شروطه، و منها نیه القربه.

مدفوعه: بأن وضوح عدم تأتی النیه المذكوره من الکافر بمقتضى طبعه، و ابتناء وقوعها منه بالوجه الذى ذکره قدّس سرّه علی عنایه مغفول عنها کاف فی القرینیه علی عدم فرض وقوعها، بل فرض عدمه.

و منه يظهر ضعف ما فی المنتهى من أهلیه الکافر للنیه، إذ أهلیته لها- لو تمت، كما قیل فی مثل العتق- لا یقتضى تحققها فی المقام بعد ما ذکرنا.

و مثله ما قد يدعى من تحقق النيه من المسلم الأمر، و أن الكافر بمنزله الآله، كما تقدم من الشهيد. لاندفاعه بعدم تضمن النص الأمر المذكور، كما تقدم، و عدم كفايته في النيه بعد استقلال الكافر بالاختيار، حيث لا يكون معه من سنخ الآله.

و أشكال من ذلك ما تقدم من كشف اللثام من عدم الإشكال في الصحة و الوجوب مع تولى المسلم الصب و النيه. لرجوعه إلى كون المغسل هو المسلم غير المماثل، و ليس من الكافر إلّا تقلاب الميت أو نحوه من مقدمات التغيل، و هو مما ياباه النص جدا، كيف و معه لا- حاجه إلى الكافر، إذ لا- محذور في إعانه غير المماثل في مقدمات التغيل، و إنما الممنوع منه قيامه بالتغيل المفروض حصوله.

فالعمده في الجواب: أن اعتبار النيه في غسل الميت ليس مقتضى قاعده عقليه غير قابله للتخصيص، بل هو مقتضى قاعده الاشتغال- كما تقدم- و هي لا- تنهض هنا في قبال النص المعتبر. بل لو تم الاستدلال عليها ببعض الوجوه المتقدمه هناك، كالإجماع و الارتكازيات لم تجر في المقام مع ما تضمنه موثق عمار من التعليل بالاضطرار الظاهر في فقد الغسل لبعض ما يعتبر في غسل الميت، و مع ظهور شهره العمل بمضمونه بين الأصحاب.

فالوجه المذكور أشبه بالاجتهاد في قبال النص، كما ذكره غير واحد. بل الاهتمام به من المحقق في المعتبر لا يناسب ترده في أصل اعتبار النيه في غسل الميت، كما تقدم قفي موضعه.

و بالجملة: لا مجال للخروج بالوجوه المتقدمه عن الحديثين بعد اعتبار سندهما، و وضوح دلالتهما، و اعتماد الأصحاب عليهما. نعم، قد يدعى أن الغسل المذكور ليس غسلا حقيقيا شرعيا، بل صوريا، كما صرح به في جامع المقاصد و الروض و استقر به في الجواهر، و يناسبه ما في التذكرة و الإيضاح من عدم حصول الطهاره به، و ما عن الذكري من عدم حصول الطهاره الحقيقيه به.

و قد يوجه.. تاره: بما في الجواهر من مناسبه ذلك لفقده للنيه المعتبره في التغيل.

و أخرى: بما في الروض من نجاسه الكافر، فلا يفيد غسله تطهيرا.

و لا يخفى أن ذلك لا يناسب النص و الفتوى، لظهورهما فى كون ذلك هو التغسيل المشروع فى هذا الحال لتطهير الميت و إن كان اضطراريا، حتى تضمن معتبر زيد تقديمه على صب غير المماثل الماء.

و ما فى الجواهر من ظهور أخبار الباب و كلمات الأصحاب فى أن ذلك من الأغسال الاضطراريه الصوريه. كما ترى، لأن مجرد كونه اضطراريا لا يستلزم كونه صوريا غير مفيد للطهاره. كما لا يستلزمه خلوه عن النيه، لما تقدم من أن اعتبارها فى غسل الميت ليس مقتضى قاعده عقليه غير قابله للتخصيص.

و أما نجاسه الكافر الخبيثه- لو تمت- و استلزامها انفعال الماء و بدن الميت- لو تم أيضا و غض النظر عن الاحتمال المتقدم- فهما لا يصلحان للقرينيه على عدم مطهرية الغسل الصادر منه من حدث الموت، لعدم السنخيه كى يدعى منافاته لقاعده أن فاقد الشىء لا يعطيه الارتكازيه، بل سبق أن اعتبار طهاره الماء فى الغسل مقتضى أدله تعبدية يمكن رفع اليد عنها بالحديثين.

و أما الطهاره من النجاسه الخبيثه المستنده للموت، فإن قيل بأنها متفرعه على مطهرية الغسل من الحدث، و أنها أثر لطهاره الميت من الحدث، لا للغسل مباشره، فالمتعين ترتبها، لتحقق سببها.

و إن قيل بأنها مترتبه على الغسل رأسا فى عرض الطهاره من الحدث فقد يمنع من ترتبها، لقاعده أن فاقد الشىء لا يعطيه، لأن ارتكازيتها تصلح للقرينيه فى المقام.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لقوه ظهور الحديثين فى كون الغسل المذكور من أفراد غسل الميت ذى الآثار المعهوده، غايه ما يلتزم به هو نجاسه بدن الميت العرضيه بسبب ملاقاه الكافر و تنجس الماء به، مع طهارته من النجاسه المسببه عن الموت بسبب الغسل، لأن التفكيك بين النجاستين ليس عزيزا.

بل لا يتضح منافاته لقاعده أن فاقد الشىء لا يعطيه، لقوه احتمال اختلاف سنخ النجاستين، مع كون طهاره عين الميت بالغسل تعبدية غير ارتكازيه و لا عرفيه، لأن التطهير العرفى إنما يكون لظاهر الجسم عن النجاسه العرضيه بغسله. فتأمل.

و مثله فى الإشكال ما فى جامع المقاصد و الروض و الجواهر من أن مقتضى

تكليف الكافر بالفروع تكليفه فى المقام بأن يسلم و يغسل الميت التمسيل الحقيقى التام، لأنه مقدور له و الاجتزاء بغسله حال كفره و امتناعه عن الإسلام لا- يستلزم أجزاءه فى حقه بحيث لا- يعاقب على الغسل الحقيقى التام، بل فى المقام أمران، الأمر بالغسل الحقيقى، و الأمر بالغسل الاضطرارى المذكور عند عصيان التكليف بالغسل الحقيقى من دون أن يكون غسلا حقيقيا، و لا قائما مقامه.

وجه الإشكال فيه: أن عدم أجزاءه عن الكافر لا- يستلزم كونه غسلا صوريا مبائنا لغسل الميت، بل يكفى كونه غسلا ناقصا اضطراريا، مع إمكان تدارك النقص بالغسل التام، و إن كان الغسل الناقص غسلا حقيقيا تترتب عليه الطهاره الاضطراريه.

كما تترتب على التيمم فى فرض منع بعض المكلفين من استعمال الماء المباح فى التمسيل، حيث يشرع التيمم فى حق الآخرين الذين يتعذر عليهم التمسيل و إن لم يجز فى حقه بنحو يسقط العقاب عنه.

و بالجملة: لا مجال للخروج عن ظاهر الحديثين من كون الغسل المذكور حقيقيا مطهرا تترتب عليه سائر أحكام الغسل و إن كان اضطراريا. و يترتب على ذلك عدم وجوب الغسل بمس الميت بعده، عملا بإطلاق ما تضمن عدم وجوب الغسل بمس الميت بعد تمسيله، خلافا لما صرح به فى القواعد و جامع المقاصد و الروض و عن غيرها. و استوجهه فى الجواهر من وجوب الغسل بمسه بعده، بناء منهم على عدم كونه غسلا حقيقيا.

(١) لما تقدم من عدم كونه من سنخ الآله بعد استقلاله بالاختيار، و نيه الأمر تحتاج إلى عناية مغفول عنها، فعدم التنبيه فى موثق عمار الوارد فى مقام بيان الوظيفة للأمر و لها مستلزم لظهوره فى عدم اعتبارهما. و دعوى: غلبه حصول الأمر، فعدم التنبيه فى الموثق له لا يوجب ظهوره فى عدم اعتباره.

مدفوعه: بأن الغالب حصوله لإحداث الداعى للكافر نحو التمسيل، لا لشرطيه فيه، فضلا عن شرطيه نيه الأمر، فعدم التنبيه فى الموثق للشرطيه المذكوره ظاهر فى عدمها.

كل من الأمر و المغسل (١). و إذا أمكن التمسيل بالماء المعتصم - كالكر و الجارى - تعين ذلك حينئذ (٢)، إلا إذا أمكن أن لا يمس الماء و لا بدن الميت، يتخير حينئذ بينهما (٣). و إذا أمكن المخالف قدم على الكتابي (٤).

و مما تقدم يظهر ان النيه المعتره هى نيه التمسيل المشروع عند المسلمين، لأنها هى الميسوره من الكافر، دون نيه التقرب به، و إنما تعتبر نيه التقرب لو كانت النيه من الأمر.

(١) مراعاة للاحتمال المتقدم من كشف اللثام و محكى الذكرى و غيرهما. بل جزم السيد الطباطبائي فى العروه الوثقى و بعض من تأخر عنه باعتبار نيه الأمر. و مما تقدم يظهر ضعفه جدا.

(٢) كما نبه له فى العروه الوثقى، عملا- بمقتضى القاعده من تجنب نجاسه الماء و بدن الميت، بناء على لزومهما من ملاقاته الكافر. و لا ينافيه عدم التنبيه له فى الحديثين، لندرته تيسر ذلك، كما نبه له سيدنا المصنف قدس سره. و لا سيما مع التعليل فى موثق عمار بالاضطرار، لما هو المعلوم من أن الضروره تقدر بقدرها.

(٣) لا شتراكهما فى تجنب المحذور المذكور.

(٤) كما فى العروه الوثقى. و قال سيدنا المصنف قدس سره: «للقطع بالأولويه، و إن كان الدليل قاصرا عنه». و هو فى محله، و إن قال فى الجواهر: «بل لا يبعد عدم إلحاق المخالف بهم، فضلا عن غيره. فتأمل».

بل قد يدعى أن شيوع الابتلاء بتمسيل المخالفين فى الصدر الأول بسبب قله أهل الحق و تخفيهم و اختلاطهم بالمخالفين موجب للاطمئنان بالاكْتفاء بتمسيلهم اختيارا، إذ لو كان البناء على الاقتصار فيه على مورد الضروره و التقيه لكثير السؤال عنه و عن فروعه فى النصوص، و لعله لذا قال فى محكى البيان: «الأقرب الإجزاء» و فى جامع المقاصد: «و هو حسن إن غسله غسل أهل الإيمان، و إلا فلا». و إن كان الأمر غير خال عن الإشكال.

و كيف كان، فحيث يتيسر منهم نيه القربه يتعين البناء على اعتبارها، عملا بالقاعده.

و الأحوط وجوباً أمره بالغسل أيضاً (١) ثم يغسل الميت. و إذا أمكن المماثل بعد ذلك أعاد التمسيل (٢).

(١) جزم فى العروه الوثقى بعدم الحاجه لاغتساله، و أقره على ذلك غير واحد من محشيها. و قال سيدنا المصنف قدس سره فى توجيهه: «لظهور دليل الاغتسال فى كونه من جهه النجاسه غير الحاصله فى المخالف. و احتمال كونه من جهه احتمال النجاسه العرضيه الموجوده فى المخالف لا يساعده لفظ الاغتسال. لكن من الجائز أن يكون من جهه الجنابه الحاصله فيه، بل هو أقرب، لأن الغسل من روافع الحدث لا الخبث.

مع أن القطع بالأولويه بدون الاغتسال غير حاصل».

اللهم إلا أن يقال: لا محذور فى تمسيل المخالف إلا عدم الاعتداد بنيته، و هو فى الكافر أشد، فما دل على اغتفار ذلك فيه عند الضروره يدل على اغتفاره فى المخالف، لفهم عدم الخصوصيه، بل للأولويه، كما تقدم، و وجوب الاغتسال لما كان مختصاً بالكافر فلا وجه للتعدى منه للمخالف بعد عدم دخله فى المحذور المذكور ارتكازاً، و إنما يحتمل دخله فى جهات آخر لا يعلم وجودها فيه. فتأمل.

(٢) كما فى التذكرة و الإيضاح و جامع المقاصد و الروض و محكى نهايه الأحكام و الذكرى و البيان و غيرها، و فى الجواهر: «لم أجد فيه خلافاً بين من تعرض له».

نعم، استشكل فيه فى القواعد و محكى التحرير. و العمده فى وجوب الإعادة أن مقتضى ما تقدم و ظاهر موثق عمار كون الغسل المذكور ناقصاً قد شرع لمكان الضروره، و قد ذكرنا غير مره أن قرينه النقص و الاضطراب تقتضى اعتبار تعذر العمل التام فى تمام الوقت، و مقتضاه عدم المبادره إلا مع اليأس من القدره عليه فى تمام الوقت، فمع تيسر العمل التام ينكشف عدم مشروعيه العمل الاضطرابى الناقص حين وقوعه، لعدم تحقق موضوعه من أول الأمر.

و بهذا يظهر الفرق بين الفرض و ما لو غسل الميت المحرم ثم تهيأ المماثل أو أحد الزوجين، بناء على اشتراط تمسيل المحرم بفقدتهما، لعدم ظهور الأدله فى نقص غسل المحرم، بل غايته تقديم غيره عليه لأولويته بالمباشرة، و حيث كان مقتضى إطلاق الأدله مشروعيه تمسيل المحرم بمجرد عدم حضور المماثل أو أحد الزوجين بالوجه

(مسألة ٢٠): إذا لم يوجد المماثل حتى المخالف و الكتابي (١) سقط الغسل (٢). لكن الأحوط استحبابا تغسيل غير المماثل من

المتعارف تعين الاجتزاء بتغسيله حتى مع اتفاق حضورهما بعد ذلك. فتأمل.

نعم، لا يتم الوجه الذي ذكرنا لو تيسر تغسيل المماثل المسلم أو نحوه في الفرض بعد مضي زمان وجوب الدفن لتغير الميت و نحوه. و حينئذ يشكل وجوب الإعادة.

فلاحظ. هذا. و أما ما تقدم من غير واحد من عدم كون تغسيل الكافر تغسيلا حقيقيا و عدم حصول الطهاره به. فهو - مع عدم تماميته، كما تقدم - لا يكفي في وجوب الإعادة، لأن مقتضى إطلاق دليل بدليته عن الغسل الحقيقي أجزاءه عنه.

نعم، لو تم ما تقدم منهم أخيرا من عدم بدليته عن الغسل التام، و إنما هو تكليف آخر عند تعذر امتثاله من دون أن يسقطه يتعين الإتيان بالغسل التام عند قدره عليه بعد فرض عدم سقوطه لا بالامثال، و لا ببدله.

مسألة ٢٠: إذا لم يوجد المماثل حتى المخالف و الكتابي سقط الغسل

(١) يعنى: في فرض فقد الزوج أو الزوجه و فقد المحرم.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، و فى الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب شهره كادت تكون إجماعا». و نسبه فى المعبر للروايه المشهوره، و فى التذكرة لعلمائنا.

و قال فى الخلاف: «إذا ماتت امرأه بين رجال لا نساء معهم و لا زوجها و لا أحد من ذوى أرحامها دفنت بغير غسل و لا تيمم ... دليلنا: الأخبار المرويه عن الأئمه عليهم السّلام فى هذا المعنى و إجماعهم عليها. و قد بينا القول فى الروايه الشاذه فى الكتابين المقدم ذكرهما».

و أراد بالأخبار ما تقدم التعرض له فى أول المسأله السابعه عشره من النصوص الكثيره التى تقدم الاستدلال بها لاعتبار المماثل فى الجمله المتضمنه دفن الميت من غير تغسيل، لأن مواردنا صورته الضروره بفقد المماثل و المحرم و الزوج. فلتلحظ.

و أما معتبر أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السّلام: «قال: لا يغسل الرجل المرأه إلّا أن لا توجد امرأه» (١). فهو إنما يدل على جواز تغسيل الرجل المرأه عند فقد المرأه فى الجمله لا مطلقا، لأن نقيض السلب الكلى الايجاب الجزئى. و من ثم سبق حمله على المحرم.

(١) الوسائل باب: ٢٠ من ابواب غسل الميت حديث: ١٠.

و لو فرض إطلاقه تعين رفع اليد عنه بالنصوص السابقة، فيقيد بها أو يحمله على مجرد المشروعية، نظير حمل النصوص الآتية على الاستحباب.

(١) فقد صرح بوجوبه في شرح كلام المقنعه من التهذيب، وحكى عن ظاهر الحلبي، وعن المفاتيح في الرجل، ويظهر من التهذيب أنه عليه ينزل ما في المقنعه من الأمر بتغسيل النساء الصبي المتجاوز خمس سنين بثيابه و تغسيل النساء الصبيه المتجاوزة ثلاث سنين بثيابها عند فقد المماثل، وجعله في الغنيه و كشف اللثام الأحوط، و عن البيان أنه لا بأس به.

و يقتضيه صحيح عبد الله بن سنان: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المرأة إذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب.

و يستحب أن يلف على يديه [يده] خرقة» (١)، و خير جابر عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل مات و معه نسوه ليس معهن رجل. قال: يصيب عليه الماء من خلف الثوب و يلففنه في أكفانه من تحت الصدر... و المرأة تموت مع الرجال ليس معهن امرأة. قال:

يصبون الماء من خلف الثوب و يلففونها في أكفانها...» (٢). و غيرهما مما يأتي.

لكن يتعين حملها على الاستحباب - كما في الاستبصار و زيادات التهذيب - بقريته النصوص الأول الصريحة في عدم وجوب التغسيل. و حمل تلك النصوص على فرض كونه عريانا - كما في شرح كلام المقنعه من التهذيب - بعيد جدا، بل مخالف لما صرح به في بعضها من دفنه بثيابه. و مثله حمل هذه النصوص على المحرم، فلا يبقى الاستحباب في غيره دليل. فإن ما ذكرنا أقرب منه عرفا.

بل صريح بعض هذه النصوص صورته فقد المحرم. كما يأتي، فالمتعين الاستحباب، كما يناسبه أو يدل عليه صحيح داود بن فرقد قال: «مضى صاحب لنا يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن [سمعت صاحبا لنا يسأل أبا عبد الله عليه السلام يقول] المرأة تموت مع الرجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها و عليها ثيابها؟ فقال: إذا دخل ذلك عليهم، و لكن يغسلون كفيها» (٣). لظهوره في أن عدم التغسيل ليس لعدم

(١) الوسائل باب: ٢٢ من ابواب غسل الميت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من ابواب غسل الميت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من ابواب غسل الميت حديث: ٢.

ص: ٢٦٧

المشروعيه، بل للتسهيل و التخفيف، لصعوبه التمسيل بالوجه المذكور، حيث يراد بالثياب ما يستر تمام ما يحرم النظر إليه.

و ما فى المستند من حملة على العيب، لأن الدخل بالتحريك العيب، كما فى مجمع البحرين، فىكون صريحا فى عدم الاستحباب. كما ترى، لعدم وضوح كون الدخل بالتحريك مما يصاغ منه الفعل الماضى - خلافا لما يظهر من مجمع البحرين - بل الظاهر أن المراد بالفعل فى الصحيح ما يصاغ من الدخول، و يكون كناية عن الضيق و الحرج.

و لو سلم فهو يدل على أن سقوط التمسيل دفعا لعيب الناس و نحوه مما هو من سنخ المزاحم الذى لا - ينافى رجحانه ذاتا. فلاحظ.

و أما ما فى الجواهر من الإشكال فى استحباب التمسيل للنهى صريحا فى بعض النصوص، و الأمر بدفنها كما هى بثيابها فى آخر. مضافا إلى ظهور كثير من كلمات الأصحاب فى الحرمة، فلعل الأحوط الترك حينئذ. انتهى.

فهو مدفوع بقرب النهى و نحوه على كونه واردا لدفع توهم الوجوب. و ظهور بعض كلمات الأصحاب فى الحرمة - لو تم و لم تحمل على ما حملت عليه النصوص - ليس بنحو ينهض بالخروج عن مقتضى الجمع بين الأدلة، و لا - سيما مع ما تقدم من جماعه. على أن الحرمة لو تمت تشريعية لا يمنع احتمالها من الاحتياط بالتمسيل.

و أما ما ذكره أيضا من استلزامه التنجيس الذى لم يثبت العفو عنه هنا. فيدفعه أنه تكفى النصوص المتقدمة فى إثبات العفو عنه. على أنه لم يتضح للدليل مانع النجاسة إطلاقا يشمل مثل النجاسة بملاقاه بدن الميت، كيف و لازمه وجوب تبديل ثياب الميت - مع قدره - لو عرق فيها قبل موته، لتنجسها بملاقاته بعد الموت.

و من هنا لا مجال لما تقدم منه من جعل ترك التمسيل أحوط، و إن سبقه فى المبسوط، بل قد يظهر منه عدم جوازه.

ثم إن نظير الجمع المذكور يجرى فى غير التمسيل مما تضمنته النصوص، كغسل الكفين الذى تقدم فى صحيح داود، و نحوه خبر جابر عن أبى عبد الله عليه السلام: «سئل عن المرأة تموت و ليس معها محرم. قال: يغسل كفيها» (١).

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

و غسل موضع التيمم من المرأه الذى تضمنه صحيح المفضل بن عمر: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: جعلت فداك ما تقول فى المرأه تكون فى السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم ولا معهم امرأه فتموت المرأه ما يصنع بها؟ قال: يغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شىء من محاسنها التى أمر الله بسترها.

قلت: فكيف يصنع بها؟ قال: يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها» (١). و قد صرح فى التهذيب و النهايه بجواز العمل به. و ما فى المبسوط من أن تركه أحوط غير ظاهر، إلا أن يوجه بما يأتى فى التيمم و يأتى دفعه.

و مثلها غسل موضع الوضوء منها الذى تضمنه موق أبو بصير: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه ماتت فى سفر و ليس معها نساء ولا ذو محرم. فقال: يغسل منها موضع الوضوء و يصلى عليها و تدفن» (٢). و كذا التيمم الذى تضمنه معتبر زيد ابن على المتقدم فى تغسيل الكافر للمسلم و فيه: «فقالوا: صببنا عليها الماء صبا.. فقال:

أ فلا يموها؟» (٣). لكن فى المبسوط أن الأحوط تركه، بل قد يظهر منه عدم جوازه، كما هو صريح المعتبر و ظاهر التذكرة، مدعى عليه فيها الإجماع. و قد استدل فيهما باستلزامه النظر المحرم و إن كان دون النظر اللازم من الغسل.

و فيه: أنه لم يتضح حرمه النظر للوجه و الكفين، بل لا- يبعد جوازه، كما تناسبه بعض نصوص المقام و غيرها. و الكلام فيه موكول لمحل آخر. على أنه لو كان محرما فى نفسه كفت النصوص المتقدمه فى إثبات العفو عنه فى المقام.

و دعوى: و هنها بهجر الأصحاب، حيث لم يتعرضوا لما عدا التمسيل مما تضمنته هذه النصوص.

مدفوعه: بأن إهمالهم لبيان المستحب لا يكشف غالبا عن هجر دليله بنحو يسقطه عن الحجية إذا كان واجدا لموضوعها.

نعم، لا إشكال ظاهرا فى عدم وجوب الأمور المذكوره، كما صرح به بعضهم، و تقدم من الخلاف. و التذكرة دعوى الإجماع على عدم وجوب التيمم، كما ادعى فى المستند الإجماع على عدم وجوب ما عدا التمسيل مما تقدم. و يقتضيه السكوت عنها فى

(١) الوسائل باب: ٢٢ من ابواب غسل الميت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من ابواب غسل الميت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب: ٢٢ من ابواب غسل الميت حديث: ٤.

النصوص النافيه للتغسيل و الأمره بـدفن الميت بثيابه مع شـده الحاجه للبيان لو كانت واجبه. و مثله إهمال الأصحاب للتعرض له. ثم إن مقتضى نصوص التغسيل من وراء الثياب أولويته من التيمم، و مقتضى معتبر زيد العكس، و لا- يبعد ترجيح نصوص التغسيل. فتأمل.

كما لا إشكال ظاهرا فى أن التغسيل أفضل من الاقتصار على غسل مواضع الوضوء، و هو أفضل من الاقتصار على غسل مواضع التيمم، و هو أفضل من الاقتصار على غسل الكفين، لأن ذلك هو مقتضى الجمع العرفى بين نصوص الكل. هذا كله فى المرأه.

أما الرجل فلم يرد فيه شىء مما تقدم عدا التغسيل من وراء الثياب فى الجملة، فالبناء على استحباب بقيه الأمور فيه موقوف على إلغاء خصوصيه المرأه فى نصوصها، و هو يحتاج إلى لطف قريحه.

(١) فقد صرح فى التهذيب بعدم جواز مس النساء الرجل حين التغسيل، و فى الغنيه و عن الحلبي الأمر بتغميض العينين.

و الظاهر عدم الإشكال فى حرمة النظر و اللمس فى الجملة، و أنه الحكمه فى سقوط التغسيل، بل صرح به فى الجملة فى بعض النصوص، فقد تقدم فى صحيح ابن سنان أنه يستحب أن يلف الرجل على يده خرقة، و هو محمول على الوجوب فى فرض لزوم المس بدونه، بقريته النهى عن المس فى صحيح المفضل بن عمر المتقدم.

و فى معتبر زيد بن على عن آباءه عن على عليه السّلام: «قال: إذا مات الرجل فى السفر مع النساء ليس فيهن امرأته و لا ذو محرم من نسائه. قال: يوزرنه إلى ركبته و يصيبن عليه الماء صبا و لا ينظرن الى عورته، و لا يلمسنه بأيديهن و يطهرنه» (١)، و فى خبر أبى سعيد: «يحل لهن أن يمسن منه ما كان يحل لهن أن ينظرن منه إليه و هو حى، فإذا بلغن الموضع الذى لا يحل لهن النظر إليه و لا مسه و هو حى صبين الماء عليه صبا» (٢).

و لعل الاختلاف بين الرجل و المرأه فى هذه النصوص للاختلاف بينهما فى مقدار ما

(١) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٣.

(٢) الوسائل باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

ثم ينشف بدنه بعد التمسيل قبل التمسيل (١).

(مسألة ٢١): إذا دفن الميت بلا- تمسيل عمداً أو خطأً جاز بل وجب نبشه لتمسيله (٢) أو تيممه (٣). و كذا إذا ترك بعض الأغسال و لو سهواً أو تبين بطلانها أو بطلان بعضها (٤). كل ذلك إذا لم يلزم محذور من هتكه

يجوز النظر إليه لغير المماثل. و للكلام فى ذلك مقام آخر. فلاحظ.

(١) كما فى العروه الوثقى. و كأنه لتجنب محذور تنجس الكفن أو الثياب بماء الغسل الذى تقدم من الجواهر. و يظهر ضعفه مما تقدم. بل لا مجال لحمل النصوص المتقدمه عليه، لاحتياجه إلى عناية مغفول عنها، و لا سيما مع ظهور نصوص سقوط التمسيل فى الدفن بالثياب، فعدم التنبيه فى النصوص عليه موجب لظهورها فى عدمه.

نعم، يأتى فى المسألة الخامسة و العشرين استحباب تنشيف الميت بعد التمسيل مطلقاً، و لا بأس بالبناء عليه هنا لو لم يلزم منه محذور النظر و اللمس المحرمين اللذين لا يبعد كون حكمه سقوط التمسيل تجنبهما، و لذا أمر فى بعض نصوصه بالدفن بالثياب الظاهر فى كون التمسيل فوقها، بل لا يبعد الاجتزاء بها عن بعض قطع الكفن. فإن ذلك لا يجتمع مع التنشيف، كما لعله ظاهر.

مسألة ٢١: إذا دفن الميت بلا تمسيل عمداً أو خطأً جاز بل وجب نبشه لتمسيله أو تيممه

(٢) كما فى المنتهى. لإطلاق وجوب التمسيل، خلافاً للخلاف، حيث صرح بعدم جواز النبش سواء قرب العهد أم بعد، مستدلاً بعموم أخبار حرمة النبش.

و وافقه فى المعبر و التذكرة لدعوى أن النبش مثله، و لا يستدرك الغسل بالمثل.

و الثانى: ظاهر المنع. و يشكل الأول بعدم وضوح المراد بالأخبار المذكوره، بل لا إطلاق لدليل حرمة النبش يشمل الفرض، ليعارض إطلاق وجوب التمسيل، فضلاً عن أن يتقدم عليه. و قد تقدم فى الفرع الثالث من فروع تعذر الخليطين فى ذيل المسألة الثامنة ما ينفع فى المقام.

(٣) إما لكون التيمم هو الوظيفة قبل الدفن أو لانقلاب الوظيفة إليه بعده.

كل ذلك لإطلاق دليله.

(٤) لوجوب التمسيل التام، فيجرى فيه ما سبق.

أو الإضرار ببدنه (١).

(مسألة ٢٢): إذا مات الميت محدثا بالأكبر كالجنابه أو الحيض لا يجب تغسيله إلا غسل ميت (٢) فقط.

(١) كما نبه له في الجمله في المنتهى. لما تقدم في ذيل المسألة الثامنة في الفرع الثالث من فروع تعذر الخليطين من عدم جواز تعريض الميت لذلك.

مسألة ٢٢: إذا مات الميت محدثا بالأكبر كالجنابه أو الحيض لا يجب تغسيله إلا غسل ميت فقط

(٢) كما صرح به غير واحد، و في المعبر: أنه قول أكثر أهل العلم، و في التذكرة:

«و هو قول من يحفظ عنه العلم من علماء الأمصار» كما ادعى في المنتهى الإجماع عليه ممن عدا الحسن. و يقتضيه مضافا إلى ذلك، لامتناع خطأ الإجماع في مثل هذا الحكم الذي يشيع الابتلاء به عادة- النصوص الكثيره المتضمنه للاكتفاء بغسل الميت، كصحيح زراره: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ميت مات و هو جنب كيف يغسل و ما يجزيه من الماء؟ قال: يغسل غسلا واحدا يجزى ذلك للجنابه و لغسل الميت؛ لأنهما حرمتان اجتماعا في حرمه واحده» (١)، و موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن المرأة إذا ماتت في نفاسها كيف تغسل؟ قال: مثل غسل الطاهر. و كذلك الحائض، و كذلك الجنب، إنما يغسل غسلا واحدا فقط» (٢) و غيرهما.

و أما الاستدلال عليه- كما قد يظهر من المنتهى- بعدم الدليل على وجوب رفع حدث الجنابه و نحوه عن الميت بعد كون المتيقن أن وجوب رفع الحدث المذكور غيرى، لمقدميته لمثل الصلاه مما لا يكلف به الميت. فهو لا يخلو عن إشكال يظهر بمراجعته ما تقدم منا في المسألة الرابعه عشره فيما لو خرج من الميت أحد النواقض بعد التغسيل. فالعمده ما تقدم.

نعم، في خبر العيص: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يموت و هو جنب.

قال: يغسل من الجنابه ثم يغسل بعد غسل الميت» (٣). لكن ضعف سنده مانع من التعويل عليه في نفسه، فضلا عن رفع اليد به عما تقدم.

و لا سيما مع إمكان حمله على غسله من خبث الجنابه، كما ذكره في المستند و مع

(١) الوسائل باب ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

ص: ٢٧٢

(مسأله: ۲۳): إذا كان محرماً لا يجعل الكافور في ماء غسله الثاني (۱)

قرب اضطراب ما روى عن العيص في ذلك، ففي صحيح له عنه عليه السلام: «قال إذا مات الميت و هو جنب غسل غسلًا واحدًا ثم اغتسل بعد ذلك» (۱)، و في صحيح له آخر عنه عليه السلام: «يغسل غسله واحد بماء ثم يغتسل [يغسل. يب. صا] بعد ذلك» (۲)، و في خبر له ثالث عنه عليه السلام: «غسل غسلًا واحدًا ثم يغسل بعد ذلك» (۳).

و ظاهر الصحيح الأول اغتسال المغسل بعد تغسيله للميت، لا تغسيل الميت غسلين، كما هو ظاهر الصحيح الثاني على نسخه الوسائل المطبوعه حديثًا، و المناسب لتوصيف الغسل الأول بالوحده في الأحاديث الثلاثة، إذ لا- حاجه له لو أريد الغسل لخصوص الجنابه، لمعوميه وحدته، و حينئذ يبعد تعدد روايات العيص الأربعة و حكايتها عن أسئلة متعدده، بل يقرب كونها روايه واحده حاكيه عن سؤال واحد مضطربه بسبب النقل بالمعنى.

و من هنا يشكل البناء على استحباب تعدد تغسيل الميت في الفرض و إن احتمله في التهذيبي و المنتهى، و لم يستبعده في المستند، بعد أن حكى عن والده العدم، بل ظاهر المعتمد أن عدم الاستحباب كعدم الوجوب في أنه قول أكثر أهل العلم. فلاحظ.

مسأله: ۲۳: إذا كان محرماً لا يجعل الكافور في ماء غسله الثاني

(۱) فقد أطلق جماعه من قدماء الأصحاب و متأخريهم أن المحرم لا- يقرب طيبًا، و في الخلاف الإجماع على أنه لا- يقرب كافورًا، كالإجماع في الغنيه على أنه لا يطيب به، و ظاهر غير واحد المفروغيه عنه و أن الخلاف في كشف رأسه و غيره.

و مقتضى إطلاق جمله منهم عدم الفرق بين الغسل و الحنوط، كما صرح بالتعميم لهما في السرائر و القواعد و التذكرة و غيرها، و هو معقد الإجماع المدعى في جامع المقاصد، بل ادعى في المنتهى الإجماع على ذلك في الغسل. فما في كشف اللثام من احتمال اختصاص أكثر عبارات الأصحاب بالحنوط غير ظاهر.

نعم، لا يبعد كونه مقتضى الجمود على المتيقن من النهي في كلام بعضهم عن قرب الكافور منه، حيث يحتاج تعميمه إلى قرب مائه إلى عنايه، و أظهر منه التعبير بالإمساس. لكن مناسبه الإحرام للتعميم تصلح قرينه عليه.

(۱) الوسائل باب ۳۱ من أبواب غسل الميت حديث: ۵.

(۲) الوسائل باب ۳۱ من أبواب غسل الميت حديث: ۶.

(۳) الوسائل باب ۳۱ من أبواب غسل الميت حديث: ۸.

و من هنا لا- يبعد أن يكون اقتصار بعضهم- كما فى الغنيه و الوسيله- على التنبيه له فى الحنوط ليس للخلاف فى الغسل، بل للاكتفاء فى التعميم للغسل على المناسبه المذكوره، أو للغفله عن استقصاء الفروع. كما لعله الوجه فى إهمال بعضهم التنبيه عليه فى الغسل و التحنيط معا.

و كيف كان، فيقتضيه صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام و عنه عن أبى عبد الله عليه السلام: «سألته عن المحرم إذا مات كيف يصنع به؟ قال: يغطى وجهه و يصنع به كما يصنع بالحلال غير أنه لا يقربه طيبا» (١)، لوضوح أن تقريب الطيب للميت كناية عن تطيبه به، و هو شامل للتغسيل بماء الكافور.

نعم، فى موثق أبى مريم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: خرج الحسين بن على عليه السلام و عبد الله و عبيد الله ابنا العباس و عبد الله بن جعفر و معهم ابن للحسن يقال له عبد الرحمن فمات بالأبواء و هو محرم فغسلوه و كفنوه و لم يحنطوه و خمروا وجهه و رأسه و دفنوه» (٢)، و الاقتصار فيه على عدم التحنيط مع إطلاق التغسيل ظاهر فى إرادته التغسيل المعهود المشتمل على الغسل بماء الكافور.

و قريب منه فى ذلك موثقه الآخر فى بيان قصه عبد الرحمن بن الحسن عليه السلام و فيه: «فكفنوه و خمروا وجهه و رأسه و لم يحنطوه» (٣) فإن عدم التعرض فيه للغسل و الاقتصار على عدم التحنيط موجب لظهوره فى عدم الخروج فى كيفية التغسيل عن المعهود. و نحوهما معتبر ابن أبى حمزه عن أبى الحسن عليه السلام: «فى المحرم يموت. قال: يغسل و يكفن و يغطى وجهه و لا يحنط و لا يمس شيئا من الطيب» (٤).

لما ذكرنا من أن مقتضى إطلاق التغسيل إرادته المعهود منه بعد ظهور كون قوله عليه السلام فيه: «و لا يمس شيئا من الطيب» فى تأكيد قوله: «و لا يحنط» لانصراف الإمساس له دون مثل الغسل بماء الكافور، كما هو الحال فى جملة أخرى من نصوص المقام قد تضمنت الإمساس، منها موثق سماعه: «سألته عن المحرم يموت، فقال:

يغسل و يكفن بالثياب كلها و يصنع به كما يصنع بالمحل غير أنه لا يمس الطيب» (٥).

اللهم إلاً أن يقال: انصراف إمساس الطيب عن مثل التغسيل بماء الكافور

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٣) الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٤) الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٥) الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

ص: ٢٧٤

لو تم في نفسه لا مجال له في المقام، حيث كان مقتضى المناسبه الارتكازيه أن المنشأ له حرمة الطيب على المحرم، فيقرب كونه كناية عن مطلق الطيب و لو بالتغسيل المذكور، فيكون عطفه في معتبر ابن أبي حمزه من عطف العام على الخاص لا تفسيريا للتأكيد.

و منه يظهر أنه لا مجال للتعويل على موثقي أبي مريم الحاكيين لقصة عبد الرحمن ابن الحسن عليه السلام، لأنها قد وردت في صحيحى عبد الرحمن بن أبي عبد الله و عبد الله ابن سنان «١» مع ابدال قوله: «و لم يحنطوه» بقوله عليه السلام فيهما: «و لم يمسه طيبا» الذي عرفت قرب ظهوره في العموم، و حيث كانت القضية واحده قد اختلف الصحيحان و الموثقان في نقلها، فإن لم يترجح الصحيحان فلا أقل من التساقت و الرجوع إلى إطلاق الإمساس في موثق سماعه المتقدم غير المتعرض للقصة المذكوره، الذي عرفت قرب شموله للتغسيل، و إطلاق قرب الطيب في صحيح محمد بن مسلم الذي لا إشكال في شموله له.

هذا، كله مضافا إلى أن دلالة النصوص المذكوره- و عمدتها الموثقان- على جواز التغسيل بماء الكافور لو كانت صالحه لأن يعول عليها في نفسها إنما تكون بالإطلاق، و ليس هو بأقوى من إطلاق صحيح محمد بن مسلم الظاهر في عموم المنع، بل الظاهر أن مطابقه الثاني لمناسبه الحكم و الموضوع التي هي من سنخ القرائن المتصله موجبه لأقوائته و تقديمه. و لا سيما مع بعد الجمود على التحنيط الذي تضمنه الموثقان و عدم التعدى لغيره، كتطيب الميت أو الكفن بالذيره و نحوه.

و يؤيد ما ذكرنا ما عن ابن عباس: «ان محرما و قصت به ناقته فمات، فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه و آله و سلم فقال صلى الله عليه و آله و سلم: اغسلوه بماء و سدر و كفنوه و لا تخمروا رأسه، فإنه يحشر يوم القيامة مليبا» «٢».

و مما ذكرنا يظهر حال ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره حيث قال: «و لو لا الإجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور أمكن الخدشه فيه من حيث ظهور الأخبار في المنع

(١) الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

عن التحنيط، و فى تغسيه التغييل المعهود الذى منه إدخال جزء قليل من الكافور فى الماء الثانى». فإن ذلك لو تم فى بعض الأخبار بنحو يصلح لأن يعول عليه لا يتم فى باقىها، الذى عرفت أنه يلزم تنزيل غيره عليه. بقى فى المقام أمران: الأول: صرح غير واحد بعدم الفرق بين أنواع المحرم حتى من أفسد حجه.

و يقتضيه إطلاق غير واحد من النصوص المتقدمه، لأن فساد الحج لا يستلزم فساد الإحرام كى يخرج عن موضوعها.

الثانى: صرح جمهور الأصحاب بعدم وجوب كشف رأس المحرم فى التكفين، و فى جامع المقاصد و كشف اللثام أنه قول الأكثر و فى المختلف أنه قول المشهور، و هو داخل فى معقد إجماع الخلاف المتقدم و فى التذكرة: «و لا يمنع من المخيط و لا من تغطيه الرأس و الرجلين. قاله الشيخ و أكثر علمائنا». و يقتضيه أكثر نصوص المسألة مما تقدم و غيره تصريحاً أو عموماً أو إطلاقاً.

و عن المرتضى فى شرح الرساله أن الأشبه أن لا يغطى رأسه، و عن ابن أبى عقيل أنه يكشف رأسه و وجهه «١»، و عن الجعفى أنه زاد كشف رجله.

و استدلل له.. تاره: بما تقدم عن ابن عباس معتضداً بمرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام: «من مات محرماً بعثه الله ملياً» «٢». و أخرى: بأن حكم الإحرام باق بعد الموت، و لذا حرم الطيب. و كلاهما- كما ترى- لا ينهض بالاستدلال فى نفسه فضلاً عن الخروج به عما تقدم.

للإشكال فى الأول بعدم ثبوت خبر ابن عباس من طرفنا، و مرسل الصدوق- مع ضعفه فى نفسه غير دال على المطلوب. و فى الثانى بأنه لا- ريب فى ارتفاع حكم الإحرام بالموت، لسقوط الميت عن التكليف. و حرمة تطيبه لا- تقتضى حرمة تعريضه لمحرمات الإحرام الأخرى بفهمه من دليله إلّا بإلغاء خصوصيته عرفاً، و هو غير ظاهر، أو بالقياس الباطل عندنا.

(١) قيل: أى لا يغطى وجهه ان كان امرأه و لا يغطى رأسه ان كان رجلاً.

(٢) الوسائل باب ١٣ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(١) كما عن نهائه الأحكام، و في الحدائق و الجواهر و طهاره شيخنا الأعظم قدّس سرّه أنه لا يخلو عن قوه لقصور النصوص عنه، أما الحاكيه لموت عبد الرحمن بن الحسن عليه السّلام فلتضمنها بالأبواء في طريق مكه، و أما النصوص المطلقه فلأن المنصرف منها كون عدم تطيب الميت المحرم لحرمة عليه حين الموت، فلا تشمل من حل له الطيب حينه.

و منه يظهر أن المدار على حليه الطيب للمحرم، على الخلاف في حليته بمجرد طواف الحج أو بعد صلاته بها أو بعد السعي الواجب فيه في حج التمتع، كالخلاف في حليته بأحد الأمور المذكوره أو بمجرد الفراغ من مناسك منى يوم النحر في حج القران و الأفراد.

أما عمره التمتع فالظاهر عدم الإشكال في عدم التحلل منها مطلقاً إلّا بالتقصير، كعدم الإشكال في عدم الاحلال من العمره المفرده إلّا به أو بالحلقة.

و من ثم يشكل ما ذكره سيدنا المصنف قدّس سرّه - تبعاً للعروه الوثقى - من إلحاق طواف العمره بطواف الحج. كما يشكل إطلاقه المذكور في الحج مع ذهابه إلى جواز الطيب للمفرد و القارن بمجرد الإتيان بمناسك منى يوم النحر، و عدم جوازه للمتمتع إلّا بالفراغ من السعي.

هذا، و في شرح الإرشاد للأردبيلي: «و الظاهر أن الحكم باق ما دام كونه محرماً عليه الطيب. و يحتمل إلى كونه محرماً في الجملة. و يحتمل كونه محرماً بحيث ما صار محلاً أصلاً، فيجب بعد الحلقة. لأن دعوى الإجماع قبله معلوم و بعده غير معلوم، و الأصل يؤيده، و عموم غسل الميت بالكافور كذلك، و عدم صدق المحرم عليه ظاهر، لأنه يلبس و يأكل ما لا يفعله المحرم، و عدم دليل يعتد به غير الإجماع، و هو هنا غير ظاهر التحقق».

و هو كما ترى، حيث لا-قصور في النصوص بعد وضوح دلالتها و اعتبار أسانيدها و استفاضتها، حيث يلزم الخروج بها عن الأصل و عموم تغسيل الميت بماء الكافور، و حيث كان لجملة منها إطلاق كان مقتضاه ثبوت الحكم ما دام الإحرام

و العمره (١). و كذلك لا يحنط بالكافور (٢)، بل لا يقرب إليه طيب آخر (٣). و لا يلحق به المعتده للوفاه و المعتكف (٤).

(مسأله: ٢٤): يجب تغسيل كل مسلم حتى المخالف (٥) عدا صنفين:

باقيا الذى لا- ينافيه التحلل من بعض محرماته، لو لا ما عرفت من المناسبه الموجهه لفهم دوران الحكم مدار حرمه الطيب حال الموت، و هو يجرى حتى لو سلم ما ذكره من قصور الإطلاق عما لو حل له بعض محرمات الإحرام بمحلل.

(١) عرفت الإشكال فى إلحاق طواف العمره بطواف الحج، و أنه لا يتحلل منها من حرمه الطيب إلا بالتقصير أو الحلق.

(٢) فانه متيقن مما تقدم من النصوص و الفتاوى.

(٣) كما هو مقتضى إطلاق جمله من النصوص و الفتاوى و بعض معاهد الإجماعات، بل تحريم الكافور مع وجوبه بالأصل للميت يقتضى تحريم غيره من الطيب مما لا يحل له بالأولويه العرفيه بعد ارتكاز أن المنشأ له حرمه الطيب على المحرم.

(٤) و إن حرم عليهما الطيب حال الحياه. و بذلك صرح جماعه. لسقوط حكم العده و الاعتكاف بالموت، لخروج الميت عن قابليه التكليف، كما تقدم فى المحرم، و إلحاقهما بالمحرم فى حرمه التطيب بعد الموت قياس باطل عندنا.

مسأله: ٢٤: يجب تغسيل كل مسلم حتى المخالف عدا صنفين

اشاره

(٥) أما وجوب تغسيل أهل الحق من دون فرق بين أقسامهم و عدم مانعيه الذنوب منه فهو المتيقن من النصوص و الفتاوى. كما أن عدم وجوب تغسيل من لا يجرى عليه أحكام الإسلام ممن ينتحل كالتواصب و الغلاه كعدم تغسيل الكافر الصريح بأقسامه مما لا إشكال فيه بينهم و أرسل فى كلماتهم إرسال المسلمات.

ففى المستند: «و إن كان كافرا فلا يجوز غسله و لا كفنه و لا دفنه و لا الصلاه عليه بإجماعنا المحقق و المحكى متواترا»، و فى الجواهر: «و لا- يغسل الكافر إجماعا محصلا [و. ظ] منقولا على لسان مثل الشيخ و العلامة و الشهيد و غيرهم»، و قد ادعى فى الخلاف الإجماع على عدم تغسيل المشرك، و فى التهذيب إجماع الأمه على عدم تغسيل

الكافر، و في التذكرة إجماع علمائنا على عدم تغسيله بأقسامه، إلى غير ذلك من كلماتهم.

و يقتضيه - مضافا إلى ذلك - موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سئل عن النصراني يكون في السفر و هو مع المسلمين فيموت. قال: لا يغسله مسلم و لا كرامه، و لا يدفنه و لا يقوم على قبره، و إن كان أباه» (١)، و يتعدى لغيره من أقسام من لا يقر بالشهادتين بفهم عدم الخصوصية، و بالإجماع على عدم الفصل، مؤيدا بما عن المرتضى في شرح الرسالة: «انه روى عن يحيى بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام النهى عن تغسيل المسلم قرابته الذمي و المشرك و أن يكفنه و يصل على عليه و يلوذ به» (٢)، و منه يظهر الحال فيمن يحكم بكفره ممن ينتحل الإسلام.

و أما سائر المخالفين ممن تحرم دماؤهم فقد وقع الكلام بين الأصحاب في تغسيلهم و عدمه، حيث صرح بوجوب تغسيلهم العلامة في القواعد و جملة ممن تأخر عنه، و في الجواهر: «فالمشهور تحصيلا و نقلا في الذكرى و الروض و الحدائق و الرياض التغسيل» و عن المفاتيح انه مذهب الأ-كثر، كما هو ظاهر كل من أطلق وجوب تغسيل المسلم، كما في الوسيلة و التذكرة، خصوصا مع الاقتصار على استثناء الخوارج و الغلاة، كما في الإرشاد، و في التذكرة و عن نهاية الأحكام الإجماع على وجوب تغسيل المسلم، و عن مجمع البرهان: «و أما وجوب تغسيل المسلم فلعل دليله الإجماع».

لكن عبر في الشرائع بالجواز، و في المبسوط و النهاية و عن الجامع و البيان و الذكرى كراهته، و في جامع المقاصد و عن الذكرى و كشف الالتباس أنه المشهور، و في الدروس أنه الأشهر.

و قد حمل الأول في الجواهر على الوجوب. و كأنه لأنه إذا شمله دليل المشروعيه وجب بعموم دليل وجوب غسل الميت. كما حمل غير واحد الثاني على كراهه المباشرة، إلما أن ينحصر الأمر به فيجب، كما يناسبه التصريح بذلك من بعض من صرح بالوجوب الكفائي.

نعم، صرح بحرمة تغسيلهم لغير تقيته في المقنعه، و هو ظاهر التهذيب في شرحه و المراسم و السرائر و محكى المهذب، و قربه في كشف اللثام - على تفصيل - و المدارك

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت: حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت: حديث: ٢.

و حاشيتها، و ظاهر المعتبر التوقف، و فى كشف اللثام أنه لم يعثر على موافق للعلامه فى التنصيص على الوجوب.

و من هنا لا مجال لما ذكره غير واحد من الاستدلال للوجوب بالإجماع على تغسيل كل مسلم. بل يظهر من شيخنا الأعظم قدّس سرّه أنه عمدته الدليل فى المقام.

و دعوى: أن الخلاف المتقدم فى وجوب تغسيلهم ليس للخلاف فى عموم وجوب تغسيل المسلم، بل لشبهه كفرهم، فمع ثبوت إسلامهم لا- مخرج عن الإجماع على العموم المذكور المعتضد ببعض القرائن فى كلمات الأصحاب، مثل ما ذكره فى حكم اختلاط قتلى المسلمين بالمشركين. و دفن الذميه الحامل من المسلم، و نحوهما مما يظهر منه المفروغيه عن عموم تجهيز المسلم.

مدفوعه: بأن تعليل عدم وجوب تغسيلهم بكفرهم مما انفرد به الشيخ فى التهذيب من القدماء، و يأتى الكلام فيه. و ظاهر من تبعه من المتأخرين فى الاستدلال به عدم إرادته الكفر الحقيقى بلحاظ الدنيا، بل بلحاظ الآخرة، حيث إنهم كالكفار فى انقطاع الولايه بيننا و بينهم و عدم نفع إسلامهم لهم بعد الموت، و التغسيل من شؤون الآخرة التابعه للولايه و الاحترام.

و ليس اعتضاد دعوى الإجماع بما سبق من كلماتهم بأولى من اعتضاد دعوى الاختصاص بإطلاقهم كثيرا من أحكام الميت و آداب التجهيز كالدعاء للميت حين التغسيل و تكريمه و الرفق به و كتمان عيبه و تلقينه شهاده الحق و كتابتها على كفته و غير ذلك مما يناسب المفروغيه عن اختصاصه بالمؤمن الصالح لذلك، بل يأتى أن الفروع المذكوره فى كلمات الأصحاب رضى الله عنهم لا تناسب بناءهم على وجوب تغسيلهم ذاتا كالمؤمن، و لأجل ذلك لم تخل كلماتهم عن الاضطراب المانع من تماميه دعوى الإجماع على العموم و التعويل عليها، بل

يلزم النظر فى بقيه ما استدل أو يستدل به عليه، و هى أمور:

الأول: ما فى الجواهر من استصحاب جريان أحكام المسلم عليه.

و يشكل - مضافا إلى ما تكرر منا من الإشكال فى جريان استصحاب الأحكام التكليفيه بعدم وحده الموضوع غالبا- بأن مرجع الشك فى المقام إلى احتمال كون وجوب التغسيل من أحكام خصوص المؤمن لا مطلق المسلم، و الاستصحاب

المذكور لا- يحرز كونه من أحكام مطلق المسلم. على أن المتيقن حال الحياه جريان أحكام الحي من احترام الدم و المال و نحوه، و المشكوك بعدها جريان أحكام الموت، و هي مباينه للمتيقن. و عنوان أحكام الإسلام انتزاعى ليس مجعولا و لا موردا للأثر ليستصحب، فالاستصحاب المذكور أشكل من القسم الثالث لاستصحاب الكلى الذى كان المشهور المنصور عدم جريانه.

الثانى: ما دل على عموم وجوب الصلاة على المسلم.

قال فى الجواهر: «إذ لا قائل بالفرق، سيما مع اشتراط الصلاة بالغسل، بل لعل الصلاة أولى بالمنع».

لكن وجه الأولويه إن كان ثبوت وجوب تغسيل بعض من لا تجب الصلاة عليه كالطفل، دون العكس إلّا لمانع، كالشهيد. أشكل بأن ذلك لا يكفى فى الأولويه بنحو يكون دليلا فى مورد احتمال العكس.

و إن كان هو أن الصلاة أظهر فى الموالاه و الاحترام من الغسل فالإسلام يقتضى الاكتفاء به فى الغسل. أشكل بأن الصلاة المبنيه على الموالاه و الاحترام هى الصلاة على المؤمن المشتمله على الدعاء له، دون الصلاة على المخالف المشتمله على الدعاء عليه، بل هى مظهر العداء و المقاطعه، فوجوبها لا يقتضى وجوب التغسيل المبتنى على الاحترام ارتكازا. فتأمل.

فالعنده ما ذكره أولا- من عدم القول بالفرق المعتضد بارتكاز أن أفعال التجهيز كالعامل الواحد المبني على حرمة الميت فى الجملة، و لذا سيقى فى النصوص و الفتاوى فى مساق واحد، و عدم ثبوت بعضها فى بعض الموارد لخصوصيات خاصه من تعذر أو عدم المقتضى أو نحوهما، لا للتفصيل بينها من الحيثيه المذكوره. و لا سيما ما ذكره من شرطيه الغسل فى الصلاة.

و أما ما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من أن دليل الترتيب و الشرطيه إنما يدل عليهما فى ظرف مشروعيه الغسل، فلا يصلح للدلاله على أصل المشروعيه. فهو إنما يمنع من الاستدلال بذلك لا من كونه مؤيدا لما ذكرنا فى تقريب عدم الفصل المدعى فى المقام. و به يتضح إمكان الاستدلال بما دل على وجوب غير الصلاة من أفعال التجهيز. نعم ذلك كله مبني على تماميه عموم وجوب الصلاة أو غيرها فى حق

المخالف، و هو موكول إلى محله. فتأمل.

الثالث: ما أشار إليه في الجواهر من إيجاب تغسيل الميت في بلاد الإسلام

قال: «ما عساه يشعر به فحوى أخبار الباب و كلام الأصحاب من إيجاب تغسيل الميت في بلاد الإسلام، بل أبعاضه و إن لم يعرف مذهبه، و لا أصل يلحقه بالإمامي».

لكن لم يتضح المراد بالأخبار المذكوره. غايه ما في الباب موثق عمار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر، فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر و هم عراه ليس عليهم إلّا إزار كيف يصلون عليه و هو عريان و ليس معهم فضل ثوب يكفونونه [به]؟ قال: يحفر له و يوضع في لحده ... ثم يصلى عليه و يدفن» «١»، و قريب منه مرسل محمد بن أسلم فيمن كسر بهم في بحر فخرجوا على الشط فإذا هم برجل ميت عريان «٢»، و ما ورد فيمن أكله السبع أو الطير فبقيت عظامه من غير لحم أو يقتل فيقطع «٣».

و الأولان- مع عدم التعرض فيهما للغسل - لا ظهور لهما في كون الميت في بلاد الإسلام، فلا بد من حملهما على مجرد بيان كيفية الصلاة من دون نظر لتحديد مورد الوجوب ثبوتاً و لا إثباتاً.

و النصوص الأخيرة حيث كانت واردة في مقام البيان من جهة خاصه لا مجال للاستدلال بإطلاقها، و إنما يتجه الاستدلال بها لو كانت ظاهرة في فرض الجهل بالميت و أنه مؤمن أو مخالف، و لا ظهور لها في ذلك، بل لا يبعد حملها على صورته معرفته و أنه ممن يجب تجهيزه.

نعم قد يظهر في فرض الجهل بالميت صحيح إسحاق بن عمار عن الصادق عن أبيه عليهما السلام: «أن علياً وجد قطعاً من ميت فجمعت ثم صلى عليها ثم دفنت» «٤»، لأن توليه عليه السلام لذلك دون أهل الميت يناسب عدم معرفتهم.

لكن الظاهر أنه وجدها في الكوفه أو نحوها من البلدان الداخلة في طاعته و الدائنه بإمامته في الجملة التي كان يجري عليها أحكام الإيمان واقعا أو مداراه أو

(١) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

(٣) راجع الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه.

(٤) الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٢.

ص: ٢٨٢

ظاهرا لغلبيه دعوه الإيمان فيها، نظير أصله الإسلام فى البلاد التى يغلب فيها.

و أما كلمات الأصحاب فلو فرض استفاده ذلك منها، فحيث تقدم خلافهم فى تغسيل المخالف لا طريق لإحراز اتفاقهم على ذلك مع العلم بكون الميت مخالفا، و لو فرض إحراز اتفاقهم عليه مع الجهل بإيمانه فقد يكون لبنائهم على وجوب الاحتياط فى ذلك للاهتمام بحرمه الإيمان حتى مع احتمال، من دون أن يكشف عن عموم وجوب التجهيز واقعا لغير المؤمن.

الرابع: ما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره

حيث قال- بعد ان ناقش فى دلالة الأخبار و قرب الاستدلال بالإجماع:- «ثم لو سلمنا عدم ثبوت الإجماع على الكليه كفى فى المسألة ما دل على أنه يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلمين المؤمنين فى الأمور المتعلقة بالمعاشرة التى من أهمها أن لا يعامل مع موتاهم معاملة الكلاب. هذا واضح لمن لاحظ تلك الروايات».

وفيه: أنه إنما يقتضى وجوب التجهيز أو استحبابه حيث يكون دخيلا- فى المداراه الواجبه و المستحبه لدفع شرهم أو لجلب قلوبهم باختلاف الظروف و المناسبات، كالصلاه خلفهم و عياده مرضاهم و تشييع جنازتهم، لا مطلقا، كما هو المدعى.

و دعوى: كونه عاما حكمته المداراه، لا- بد فيها من عموم الأدله، كعموم أدله احترام الدم و المال، و المفروض عدم وفاء النصوص و الإجماع به. كدعوى: أن المداراه الظاهرية لا يتأتى بها الغرض، إذ قد يطلعون على حقيقتها فتزيد حنقهم. إذ هى لا تختص بالمقام، بل تجرى فى جميع ما ورد الأمر به للمداراه، كالصلاه خلفهم و عياده مرضاهم و نحوهما مما لا مجال للبناء على وجوبه واقعا و لو لم تتوقف عليه المداراه.

الخامس: إطلاق النصوص أو عمومها،

كقوله عليه السلام فى موثق سماعه: «غسل الميت واجب» (١)، و فى مضمّر أبى خالد: «أغسل كل الموتى: الغريق و أكيل السبع و كل شىء إلما ما قتل بين الصفيين، فإن كان به رمق غسل، و إلّا فلا» (٢)، و ما ورد فى الزوج و الزوجه و المحارم و أولياء الميت، و نحو ذلك مما تشمل بإطلاقاتها المخالف، على ما ذكره فى الجواهر.

(١) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

و قد استشكل شيخنا الأعظم قدس سرّه في الاستدلال بالموثق بأنه وارد مورد تشريع غسل الميت بنحو القضية المهملة، نظير ما تضمن تشريع بعض الصلوات، و في المضمّر بأن ظاهر العموم فيه بقرينه تفصيل أفراده و استثناء الشهيد منه إرادته التعميم من حيثيه أسباب الموت. كما قد يشكل عموم بقيه النصوص بورودها في مقام البيان من جهات خاصه، كمشروعيه تغسيل الزوج و المحارم و لزوم مراجعه الولي و نحو ذلك، من دون أن يكون لها إطلاق من حيثيه أفراد الميت يشمل المخالف.

أقول: حمل الموثق على القضية المهملة لا- يناسب سوق غسل الميت في سياق جملة من الأغسال قد أخذت فيها بعض الخصوصيات و الشروط، حيث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن غسل الجمعه فقال: واجب في السفر و الحضر، إلّا أنه رخص للنساء في السفر و قله الماء. و قال: غسل الجنابه واجب، و غسل الحائض إذا طهرت واجب، و غسل الاستحاضه واجب إذا احتشت بالكرسف فجاز الدم الكرسف ... و غسل الميت واجب ... و غسل الزيارة واجب إلّا من عله ...»، فالظاهر ثبوت الإطلاق له.

كما قد يستفاد إطلاق وجوب تغسيل المسلم من موثق عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام: «قلت: فإن مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امرأه مسلمه من ذوى قرابته ... قال: يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر. و عن المرأه المسلمه تموت و ليس معها امرأه مسلمه و لا رجل مسلم من ذوى قرابته، ... قال: تغتسل النصارينه ثم تغسلها» (١)، فإنه و إن كان واردا لبيان حكم تعذر التغسيل من المسلم المماثل إلّا أن إطلاق عنوان الإسلام فيه ظاهر في المفروغيه عن وجوب غسل المسلم، و ليس هو كإطلاق عنوان الرجل أو المرأه أو الميت في النصوص الوارده لبيان أحكام آخر، بل هو عنوان عرضي زائد على الموت مناسب للاحترام الذي يبتنى عليه تجهيز الميت. فالتنبيه له ظاهر في المفروغيه عن كونه معيارا في وجوب التغسيل.

و نحوه في ذلك موثقه الآخر في المسلم يموت مع رجال نصارى و معه عمته و خالته المسلمتان، و المرأه المسلمه تموت مع نساء نصارى و معها عمها و خالها

(١) الوسائل باب: ١٩ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

المسلمان «١». مؤيدا بقوله عليه السلام في موثقه المتقدم في النصراني يموت مع المسلمين:

«لا يغسله مسلم ولا كرامه ولا يدفنه...» «٢» حيث يشعر بأن التمسيل كسائر أفعال التجهيز كرامه منه للمسلم لا يستحقها منه إلا مسلم.

كما يعتضد أو يؤيد بما ورد في بقيه أفعال التجهيز- التي سبق في الوجه الثاني تقريب عدم الفرق بينها- كمعتبر طلحه بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عليهما السلام:

«قال: صل على من مات من أهل القبلة و حسابه على الله» «٣»، و خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آباءه عليهم السلام: «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: صلوا على المرجوم من أمتي و على القاتل نفسه من أمتي، لا تدعو أحدا من أمتي بلا صلاة» «٤»، كما قد يشعر به معتبر أبي خديجه عنه عليه السلام: «قال: الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به موتاهم، و القطن لأمه محمد صلى الله عليه وآله» «٥».

هذا، و لكن عنوان الإسلام و الأمه و نحوهما كما أخذت في المقام أخذت في كثير من الأحكام المبنيه على الحرمه و الولايه، حيث ورد في النصوص المستفيضه بيان حق المسلم على المسلم و ثبوت الأخوه بينهما و الأمر بتوقير المسلم و حبه و الدعاء له و النصيحة له و النهي عن إهانته و إيذائه و سبه و خذلانه و ترويعه و غشه و مماكرته و مهاجرته و تعبيره و اغتيابه إلى غير ذلك، فإن ذلك كما ورد في كثير من النصوص على عنوان المؤمن ورد في كثير منها على عنوان المسلم «٦» مع ما هو المعلوم من اختصاصه بالمؤمن الذي وجبت موالاته، دون غيره ممن تجب البراءه منه.

و الظاهر أن ذلك ليس مبني على تخصيص هذه النصوص مع عمومها في نفسها لغير المؤمن، بل لاختصاصها ابتداء بالمؤمن، بلحاظ أن الإيمان هو الأصل في الإسلام، لا بمعنى البناء على إيمان المسلم عند الشك في حاله، بل بمعنى أن دين

(١) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢٠ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٦) يوجد ذلك في جملة من أبواب الأحكام: تجهيز الميت و العشرة و الأمر بالمعروف و جهاد النفس و الدعاء و غيرها من الوسائل.

ص: ٢٨٥

الإسلام لما كان يدعو للإيمان إلى أصوله كان الإيمان مقتضى الإسلام بطبعه و إن خرج عنه أكثر المسلمين، حيث يصح مع ذلك إرادته الإيمان من الإسلام كما يناسبه شيوع التعاطف بينهما في الاستعمالات بنحو عطف التفسير، و إطلاقه في بعض النصوص مراداً به الإيمان، كصحيح ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «عجبت للمرء المسلم لا يقضى الله عزّ و جلّ له قضاء إلاّ كان خيراً له، إن قرض بالمقاريض كان خيراً له و إن ملك مشارق الأرض و مغاربها كان خيراً له» (١).

و ظهور المسلم مع الإطلاق في مطلق من يشهد الشهادتين بسبب فهمه منه عرفاً تبعاً لشرحه في الأدله، و إن كان مسلماً إلاّ أنه لا ينافي حمله على خصوص المؤمن في الموارد المذكورة و نحوها من موارد الاحترام و الولايه. و منه المقام، حيث لا إشكال في أن المرتكز عرفاً- كما يستفاد من جملة من النصوص- أن تجهيز الميت يبتنى على حرمة و كرامته المناسبه لولايته، كما يناسبه في خصوص التغسيل أيضاً ما تضمن تعليله بأنه يجب و انه ينبغي طهارته لمباشره أهل الطهاره من الملائكه و ليشفع له (٢).

و من هنا يشكل ظهور موثقات عمار المتقدمه في العموم للمخالف، و لا سيما مع عدم ورودها لتحديد من يجب تجهيزه، بل لبيان أحكام آخر مع ظهورها في المفروغيه عن وجوب تجهيز المسلم، حيث لا-يبعد الاتكال فيها على القرينه الارتكازيه المذكوره في إرادته المؤمن من المسلم، و مع ورود نظير ذلك في بعض نصوص تجهيز الميت، كقوله عليه السلام في موثق ميسر: «من تبع جنازه مسلم أعطى يوم القيامة أربع شفاعات و لم يقل شيئاً إلاّ قال الملك: و لك مثل ذلك» (٣)، و في مرسل الصدوق: «ضمنت لسته على الله الجنة: رجل خرج في جنازه مسلم فله الجنة ...» (٤)، و في النبوي: «من احتفر لمسلم قبراً محتسباً حرمة الله على النار و بوأه بيتاً من الجنة ...» (٥)، كما قد يكون عدم ردع الإمام عليه السلام عن إطلاق العنوان و تنبيهه- تفضلاً- لاعتبار الإيمان لمحدور من تقيه و نحوها بعد أن لم يكن عليه السلام متصدياً لتحديد موضوع التجهيز.

(١) الوسائل باب: ٧٥ من أبواب الدفن حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب الدفن حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب الدفن حديث: ٥.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب الدفن حديث: ٢.

و أما معتبر طلحه بن زيد فالتعبير بأهل القبلة فيه و إن كان ظاهرا فى العموم لجميع فرق المسلمين، لظهور الفرق و الاختلاف فيهم فى عهد الصادق عليه السّلام إلّا أن طلحه بن زيد لما كان عاميا فمن القريب أن يكون الإيهام بالتعبير المذكور واردا للمداراه و التقية مع إرادته خصوص أهل الحق منهم، لأنهم الحقيقون بالقبلة، و يكون الإطلاق فيه بلحاظ الذنوب التى يرمى معها العفو و الرحمة، لظهوره فى أن الصلاة عليه كرامه له لأجل إسلامه و كونه من أهل القبلة مع عدم القطع عليه بالهلكة، بل يوكل حسابه لله، مع ما هو المعلوم من المذهب من القطع على المخالفين بالهلكة، و ما تضمنته النصوص فى كيفية الصلاة عليهم من عدم الدعاء لهم، بل جواز الدعاء عليهم و اللعن لهم، الذى لا يناسب كونها كرامه لهم.

بل حمل أهل القبلة فى كلامه عليه السّلام على ظاهره مع إخراج النصاب و الخوارج و نحوهم ممن وقع الاتفاق على عدم وجوب تجهيزهم عنه بعيد جدا مع ما هو المعلوم من شيوع إطلاق العنوان المذكور على الناكثين و القاسطين و المارقين الذين لا يخرجون عن الأقسام المذكوره.

و أما خبر السكونى فإطلاق الأمه فيه فى كلام النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم لو لم يكن لفرض نجاتها و وحدتها لعدم ظهور الفرق بعد فيها، فلا أقل من عدم ظهوره فى العموم لفرقتها الهالكه. و لا سيما مع ظهوره فى تكريم الأمه بالصلاه عليها. و قد يكون عدم تنبيه الإمام الصادق عليه السّلام على اختصاص ذلك بالفرقه الناجيه منها للتقيه أو نحوها، لأن السكونى عامى أيضا. و لا بد أن يكون التعميم فيه بلحاظ ما تضمنه من اقرار الذنوب التى لا تخرج عن الأمه المرحومه و لا توجب القطع بالهلكة.

كما أن معتبر أبى خديجه لا إطلاق له، لأن الحكم فيه بأن القطن كفن لهذه الأمه إنما هو لبيان رجحان تكفينها به دون غيره فى فرض مشروعيه التكفين، و لا يقتضى عموم مشروعيته لجميع أفراد الفرق المنتسبه لها و إن كانت هالكه، و لا سيما بملاحظه ما سبق من شيوع إرادته أهل الحق من الأمه.

فلم يبق إلّا إطلاق موثق سماعه، و لا يبعد نهوض ما سبق من ارتكاز كون التّغسيل كرامه للميت و حفظا لحرمة بتقييده بالمؤمن، أو عدم الإطلاق فيه من هذه

الوجه، و إلا فمن البعيد انعقاد إطلاق الميت فيه بنحو يشمل الكافر، بحيث يكون خروجه للتخصيص بدليل منفصل، و حيث لا يكون قصوره عن الكافر ارتكازاً إلا ما بلحاظ كون التمسيل كرامه للميت لا يستحقها الكافر فهو جار في حق كل من لا يستحق الكرامه المذكوره من الفرق الهالكه التي لا ولايه بينها و بين المؤمنين، و لا أقل من التوقف فيه.

و لا- سيما مع ورود نظير الإطلاق في جملة من الأحكام المختصة بالمؤمن، كما يظهر بملاحظه ما ورد في ثواب من غسل ميتا فأدى فيه الأمانه بكتمان عيبه «١»، و ما تضمن تعليل كراهه تسخين الماء للميت بالنهي عن تعجيل النار له «٢»، و ما تضمن استحباب إيدان إخوان الميت بموته ليصلوا عليه و يستغفروا له فيكتسب و يكتسبون الأجر «٣»، و ما تضمن إطلاق الدعاء للميت في شرح الصلاة عليه «٤»، و ثواب تشييعه «٥»، و كيفية المشي فيه «٦»، و حمله «٧»، و حفر القبر له «٨»، و تلقينه و الدعاء له عند وضعه في قبره و بعد انصراف الناس عنه «٩»، إلى غير ذلك مما أخذ فيه عنوان الجنازه و الميت من دون تقييد بالمؤمن، مع ما هو المعلوم من الاختصاص به.

و الظاهر أن المصحح لذلك المفروغيه عن اختصاص تلك الأحكام به كسائر أفعال التجهيز لمناسبتها لموالاته و حرمة. بل من البعيد جدا أن لا يطهر المخالف من الحدث حال حياته لبطلان غسله و وضوئه ثم يهتم الشارع الأقدس بتطهيره منه بعد موته بتمسيل المؤمن له، و هو ذاهب إلى النار و مقدم على مقارنه الشياطين و الكفار.

و يؤيد ما ذكرنا إن لم يدل عليه قوله تعالى: **وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا**

(١) راجع الوسائل باب: ٨ من أبواب غسل الميت.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ١ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١.

(٤) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازه.

(٥) راجع الوسائل باب: ٢ من أبواب الدفن.

(٦) راجع الوسائل باب: ٥ من أبواب الدفن.

(٧) راجع الوسائل باب: ٧ من أبواب الدفن.

(٨) راجع الوسائل باب: ١١ من أبواب الدفن.

(٩) راجع الوسائل باب: ٢٠، ٢١، ٣٠ من أبواب الدفن.

ص: ٢٨٨

وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ «١»، فإن ظاهر النهي و التعليل فيه عدم مشروعيه تجهيزهم، فلا بد أن يكون ما صدر منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من الصلاة عليهم بأربع تكبيرات- كما تضمنته جملة من النصوص- ليس لمشروعيه الصلاة المذكوره و وجوبها، بل لمحض المداراه لأهلهم و ذويهم و دفعا للفضيحة عنهم بإعلان نفاق ميتهم مع كونها صلاة صوريه و اختصاص الصلاة المشروعه بالصلاة المعهوده التامه التي يدعى فيها للميت و يستغفر له بخمس تكبيرات، كما يناسبه أيضا ما فى الصحيح عن أم سلمه: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا صَلَّى عَلَى مَيِّتٍ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَدَعَا ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ [وَاسْتَغْفَرَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ] ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَدَعَا لِلْمَيِّتِ، ثُمَّ كَبَّرَ الْخَامِسَةَ وَانصَرَفَ، فَلَمَّا نَهَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ كَبَّرَ وَتَشَهَّدَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّينَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَدَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ، ثُمَّ كَبَّرَ الرَّابِعَةَ وَانصَرَفَ وَ لَمْ يَدْعُ لِلْمَيِّتِ» «٢»، لظهوره فى أن الصلاة بأربع تكبيرات صدرت منه لمجرد نهيهِ عن الصلاة على المنافقين، لا لتشريع صلاة خاصة لهم.

و يناسبه أيضا ما فى صحيح الحلبي عنه عليه السلام: «قال: لما مات عبد الله بن أبى سلول حضر النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جَنَازَتَهُ فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَمْ يَنْهَكَ اللَّهُ أَنْ تَقُومَ عَلَى قَبْرِهِ؟! فَسَكَتَ. فَقَالَ: أَلَمْ يَنْهَكَ اللَّهُ أَنْ تَقُومَ عَلَى قَبْرِهِ؟! فَقَالَ: وَيَلِكُ وَ مَا يَدْرِيكَ مَا قُلْتَ: أَنَّى قُلْتَ: اللَّهُمَّ احش جوفه نارا و املاً قبره نارا و اصله نارا ...» «٣». لظهوره فى المفروغيه عن عدم تشريع صلاة أخرى غير المنهى عنه و أن إنكار عمر لجهله بحال ما صدر من النبى و تخيله انه من الصلاة المنهى عنها.

نعم، الآيه الشريفه وارده فى المنافقين و كذا عمله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالمَراد بهم فى عصره من يظهر من الاعتراف بالدين ما لا يبطن، إلا أن من القريب جدا التعدى منهم لجميع الفرق الضاله المنتحله للإسلام، حيث تكشف الآيه عن أن موضوع التجهيز ليس هو مجرد الإسلام العاصم للدم و المال و الذى عليه مدار التناكح و التوارث،

(١) التوبه: ٨٤.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٤ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤.

لعدم الإشكال في حصوله من المنافقين، وحينئذ يقرب أن يكون موضوعه خصوص الإسلام المنجى من الهلكة و المستتبع لوجوب الموالاة و الموادة، و هو المختص بالفرقة المحقة الناجية، و إلحاق غيرها بالمنافقين المذكورين، كما يناسبه صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «سألته عن الصلاة على الميت. فقال:

أما المؤمن فخمسة تكبيرات، و أما المنافق فأربع و لا سلام فيها» (١)، لأن الشائع في عصره عليه السلام إطلاق المنافق على المخالفين، دون المعنى المتقدم، لعدم شيوع الابتلاء به و معرفته حينئذ.

كما أن الظاهر أن الأمر منه عليه السلام بالصلاة عليهم بأربع تكبيرات ليس لتشريع صلاه جديده بل للتأسي بصلاه النبي صلى الله عليه و آله على المنافقين لوحده المناط المصححه أيضا لإطلاق عنوان المنافق عليهم. فتأمل جيدا.

كما قد يؤيد أيضا بأن وجوب تجهيزهم يقتضى تجهيزهم التجهيز المشروع، و الاكتفاء بتجهيز ذويهم - خصوصا التغسيل الذى هو عباده لا- يصح من المخالف لا- يكون إلما لتقيه أو نحوها، و ذلك يناسب السؤال عن حكم القدره على تجهيزهم التجهيز الصحيح التى كثيرا ما تتحقق فى حق الشيعة، فعدم التعرض لذلك فى النصوص يناسب المفروغيه عن عدم تكليف أهل الحق بتجهيزهم المناسب لما عرفت من المرتكرات إلما إذا توقفت عليه المداراه الواجبه، فتجب بملاك وجوب التقيه المعلوم عند الشيعة، و يأتى لذلك مزيد توضيح.

و الحاصل: أن ملاحظه جميع ما تقدم و التأمل فيه موجب للاطمئنان بعدم وجوب تجهيزهم، و لا أقل من كونه مقتضى الأصل بعد عدم وضوح دليل معتد به على الوجوب. و إن كان الأمر محتاجا لمزيد من الملاحظه و التأمل.

هذا، و قد استدل فى التهذيب على عدم جواز تغسيل المخالف بأنه كافر تترتب عليه أحكام الكافر إلما ما خرج بالدليل، و الكافر يحرم تغسيه إجماعا، و لموثق عمار المتقدم فى أول المسأله. و هو بظاهره واضح الدفع، لأن كفر المخالف لا يناسب اكتفاء النبي صلى الله عليه و آله بالشهادتين فى الإسلام و لا النصوص الكثيره الشارحه له بالإقرار

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٥.

بهما و الحاكمه بأنه أعم من الإيمان «١»، و موضوع الإجماع و الموثق على عدم تغسيل الكافر ما يقابل ذلك و يقصر عن المخالف قطعاً. نعم قد يستأنس بالموثق لعموم الحكم للمخالف بظهوره في كون التغسيل كرامه للميت لا تناسب انقطاع الولاية بين المؤمن و المخالف، كانقطاعها بينه و بين الكافر. و مجرد اعتصام ماله و دمه و نحوه بالإسلام لا ينافي ذلك. لكنه- لو تم- مخالف لظاهر كلامه قدس سرّه هذا و يأتي بعض ما يتعلق بالمقام في أوائل الفصل السابع.

بقي في المقام أمور.

الأول: اشرنا في صدر الكلام في المسألة إلى تصريح جملة من الأصحاب بكراهه تغسيل المخالف.

و قد حمل في المدارك و غيرها الكراهه ممن حكم بعموم الوجوب الكفائي له على أقلية الثواب، كما هو الحال عندهم في سائر موارد الكراهه في العبادات، على كلام لا مجال لتفصيله موكول لمبحث اجتماع الأمر و النهي من الأصول.

و كأن وجه الكراهه ملازمته لعنوان ثانوى يقتضيها، و هو كونه مظهراً لتكريمه فلا ينبغي صدوره من المؤمن في ظرف إمكان تأدى الواجب بفعل غيره من المخالفين.

بل قد تثبت الكراهه في تغسيل بعض المؤمنين من المتجاهرين بالفسق، حيث قد يكون في تصدى بعض المؤمنين من ذوى المكانه لتغسيه نوع تشجيع و ترويج للفسق، فينبغى تجنبه و الاكتفاء بتغسيل غيره ممن ليست له تلك المكانه من المؤمنين و لا يلزم منه المحذور المذكور.

بل قد يبلغ الأمر مرتبه الحرمة، فيجب تصدى الغير مع وجوده، و مع عدمه و الانحصار بمن يلزم منه المحذور المذكور يقع التزاحم بين وجوب تجنب المحذور المذكور و وجوب التجهيز، فيقدم الأهم و لا ضابط لذلك.

لكن مقتضى القاعده- مع عدم لزوم محذور محرم- هو وجوب تولى المؤمن لتغسيل المخالف مع قدره بناء على دخوله في عموم وجوب التغسيل، لبطان عباده المخالف عند الأصحاب، و لا سيما مع مخالفه غسلهم لغسلنا في الكيفيه.

(١) راجع الكافي كتاب الإيمان و الكفر باب الشرائع و باب دعائم الإسلام و باب: ان الإسلام يحقن به الدم و باب: ان الإيمان يشرك الإسلام و الإسلام لا يشرك الايمان و باب: ان الإسلام قبل الايمان ج ٢ ص:

اللهم إله أن يخرج عنها بالسيره على الاجتراء بفعلهم، حيث لا مجال لحملها على خصوص صورته تعذر قيام المؤمن به، لما هو المعلوم من كثرة الابتلاء بموارد قدره على ذلك، فلو كان البناء على وجوب تولى المؤمن ذلك لبان و ظهر و كثر السؤال عنه و عن فروعه و خصوصياته، بل لوقع الهرج و المرج، و حيث لم يحصل شىء من ذلك كشف عن المفروغيه عن الاجتراء بتغسيل المخالفين لأمثالهم، و معه لا مانع من كراهه تولى المؤمن لذلك.

هذا، و لكن ذلك كما لا يمكن أن يكون للاجتراء بتغسيل المخالف للمخالف، مع وجوب تغسيل المخالف كفاثيا على المؤمن يمكن أن يكون لعدم وجوب تغسيل المخالف على المؤمن، بل الثانى هو الأنسب بمقتضى الجمع بين الأدله، لأن إطلاق أدله شرح التغسيل و أدله بطلان عبادته المخالفين أقوى من إطلاق وجوب التغسيل بنحو يشمل المخالف لو تم، فجعل السير المذكوره مقيده للإطلاق الثانى أولى من جعلها مقيده للإطلاق الأولين. و من هنا سبق منا تأييد عدم وجوب تغسيل المخالف بالسيره المذكوره. فلاحظ.

ثم إنه قال فى كشف اللثام: «و نص المفيد على الحرمة لغير تقيه. و هو الوجه عندى إذا قصد إكرامه لنحلته أو لإسلامه، و حينئذ لا استثناء لتقيه أو غيرها.

و بالجملة: فجسد المخالف كالجماد لا حرمه له عندنا، فإن غسل كغسل الجمادات من غير إرادته إكرام لم يكن به بأس. و عسى أن يكون مكروها لتشبيهه بالمؤمن. و كذا إن أريد إكرامه لرحم أو صداقه و محبه. و إن أريد إكرامه لكونه أهلا له لخصوص نحلته أو لأنها لا يخرج عن الإسلام و الناجين حقيقه فهو حرام. و إن أريد إكرامه لإقراره بالشهادتين احتمل الجواز». و لا يخفى ما فى كلامه من الاضطراب، قد يكون منشؤه اختلاف عبارات الأصحاب و اضطراب كلماتهم. و لا سيما بملاحظه ما ذكره أولا من الحرمة إذا قصد إكرامه لإسلامه، و ما ذكره أخيرا من احتمال الجواز إذا قصد إكرامه لإقراره بالشهادتين.

و الذى ينبغى أن يقال: محل الكلام هو الغسل المقصود به المشروع، و ليس التكريم و نحوه إله أو حكمه لتشريع من دون أن يكون قصده قيدا فيه، فبناء

على اختصاص المشروعيه بالمؤمن يكون تغسيل غيره محرماً تشريعياً، ولا يحرم الإتيان بصوره الغسل إلا إذا كان فيه تكريم له و تأييد لمذهبه.

و هو الذى يحل للتقيه، لتأديها به من دون توقف على قصد الغسل المشروع، إلا مع فرض غفله المكلف عن تأديها بدونه، و أما بناء على عموم المشروعيه للمخالف فيكون تغسيه واجبا كفاثيا، و إن كره أو حرم مباشرته مع تأدى الواجب بفعل الغير على ما سبق الكلام فيه.

و أما قصد تكريم المخالف لرحمته أو نحوها من الجهات العاطفيه فهو حرام مطلقا لحرمة مواده أهل الضلال و وجوب بغضهم و البراءه منهم بلا- إشكال. و أولى بالحرمة قصد تكريمه لنحلته. و وجوب تغسيه لو تم ليس لجواز قصد تكريمه، بل هو تعبد محض. و كذا إكرامه لإقراره بالشهادتين، بل هو كإكرام الكتابي لإقراره بالله سبحانه، لعدم صلوح بعض العقائد الحقه للتكريم، لأن الموجب للدخول فى ولايه الله تعالى إنما هو تحقق جميعها.

الثانى: صرح فى كتاب الجنائز من المبسوط و الخلاف و كتاب الجهاد من المنتهى و التذكرة بعدم تغسيل القليل من أهل البغى،

و ذكر فى كتاب الباغى من الخلاف أنه يغسل و يصلى عليه، و به صرح فى مبحث الجنائز من المنتهى، بل قد يحمل عليه كلام كل من اقتصر فى الاستثناء من وجوب تغسيل المسلم على الغلايه و الخوارج أو مع النواصب، لأن الخوارج فى العرف الفرقة المعروفه المتدينه بكفر أمير المؤمنين عليه السلام بالتحكيم، لا كل من خرج على الإمام.

بل قد يظهر من المنتهى الإجماع منا على تغسيل الباغى، حيث اقتصر على نسبه الخلاف إلى أبى حنيفه. و ظاهر المعبر و التذكرة فى كتاب الطهاره التوقف.

و استدلال الشيخ للأول بأنه كافر. كما استدلال فى المنتهى للثانى بأنه مسلم. و يظهر حال الأول مما تقدم فى استدلاله به لعدم تغسيل المخالف. و الثانى يبنى على ثبوت عموم المسلم الذى عرفت الإشكال فيه.

على أنه لو تم لزوم الخروج عنه بما هو الظاهر من سيره أمير المؤمنين عليه السلام فى البغاه عليه، حيث لم يعرف عنه تجهيزهم. بل روى ابن الأثير فى الكامل أنه عليه السلام أنكر

على من دفن أهل النهروان و قال: «أ تقتلونهم ثم تدفنونهم» «١». و مقتضاه منافاه جواز القتل للتجهيز، فيعم جميع البغاه، و لا يختص بمورده.

و فى مرسل الاحتجاج عن صالح بن كيسان: «أن معاويه قال للحسين عليه السّلام:

هل بلغك ما صنعنا بحجر بن عدى و أصحابه شيعة أبيك؟ فقال عليه السّلام: «و ما صنعت بهم؟ قال: قتلناهم و كفناهم و صلينا عليهم. فضحك الحسين عليه السّلام فقال: خصمك القوم يا معاويه، لكننا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم و لا غسلناهم، و لا صلينا عليهم و لا دفناهم [و لا قبرناهم]» «٢».

نعم، لا مجال للاحتجاج بهما بعد عدم تماميه سندهما. فالعمده سيرته عليه السّلام المشار إليها.

ثم إن المتيقن من البغاه الذين لا يجوز تجهيزهم من خرج على الإمام العادل أو نائبه من دون نظر لعقيدته. دون غيرهم ممن دخل فى حرب محرمة، كما لو اشترك المسلم مع الكفار فى ضرب بيضه الإسلام من دون إمام عادل يحكم المسلمين، حيث لا يخلو جريان الحكم عليه عن إشكال، لأن قتال المسلمين للدفع عن بيضه الإسلام و إن كان مشروعاً، بل واجبا مطلقاً و لو مع عدم الإمام العادل، إلّا أن ذلك وحده لا يكفى فى جريان حكم البغاه على من قاتلهم و إن حرم فعله و حل قتله، لعدم أخذ عنوان البغاه و لا تحديده فى الأدله.

و أظهر من ذلك ما لو كان المقاتل مجبوراً أو لم يتنقح له مشروعيه الحرب من المسلمين الذين يقاتلهم، لشبهه موضوعيه أو حكميه، لأن ذلك و إن لم يكف فى جواز قتاله لهم إلّا أنه لم يتضح له جريان حكم البغاه عليه بعد ما تقدم، و عدم الابتلاء به فى عصور المعصومين عليهم السّلام و موضوع سيره أمير المؤمنين عليه السّلام غيره و التعدى منه له يحتاج إلى دليل. فلا مخرج عن عموم وجوب تجهيز المسلم أو المؤمن على الكلام المتقدم.

الثالث: مقتضى إطلاق سيدنا المصنف قدس سرّه هنا وجوب تغسيل المخالف على الوجه المشروع عندنا

كما صرح به فى المستند و الجواهر و غيرهما، و جعله فى الحدائق

(١) كامل بن الأثير: ج ٣ ص: ٣٤٨. طبعه دار صادر و دار بيروت.

(٢) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

المتعين بناء على وجوب التمسيل و استدلال عليه غير واحد بأنه مقتضى إطلاق أدله شرح التمسيل بعد فرض عموم وجوبه للمخالفة.

لكن صرح جمهور الأصحاب بأنه يغسل غسل أهل الخلاف. من دون فرق بين من حكم بحرمة غسله إلّا لتقيه- كما فى المقنعه و غيرها- و من اقتصر على كراهته- كما فى المبسوط و النهايه- و من زاد عليها التعبير بجواز التمسيل- كما فى الشرائع- أو التصريح بالوجوب الكفائى- كما فى القواعد و الإرشاد و غيرهما- و فى جامع المقاصد:

«و ظاهرهم أنه لا يجوز تمسيله غسل أهل الولايه، و لا نعرف لأحد تصريحاً بخلافه».

و قد استدلال عليه فى كلام غير واحد بقاعده الإلزام المستفاده من النصوص المتضمنه جريان أحكامهم عليهم، و أنهم يلزمون بما ألزموا به أنفسهم، و أن من دان بدين قوم لزمته أحكامهم «١».

و قد استشكل فيه.. تاره: بما فى الجواهر من أن التمسيل خطاب للمغسل، لا للميت.

و أخرى: بما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه من عدم ظهور شمولها للأموال.

و يندفع الأول بأن الإلزام إنما يكون فى الأحكام الموجهه لغير الملمزم المتعلقة به، فلو وجب الإنفاق على شخص لا يجب فى دينه النفقه عليه جاز إزماءه بعدم وجوب الإنفاق و إن كان المخاطب بالإنفاق هو المؤمن. و الثانى بعدم الوجه فى التوقف فى شمول القاعده للأموال مع إطلاق أدلتها، فلو كان من دين الموصى عدم نفوذ الوصيه بالثلث جاز لورثته المؤمنين إزماءه بذلك.

فالعده فى الإشكال فى الاستدلال وجوه:

الأول: أن غايه مقتضاها جواز الإلزام بالاعتصار على تمسيلهم، لا لزومه و حرمة الاعتصار على تمسيلنا- كما هو ظاهر الأصحاب- لورودها مورد الإرفاق بالمؤمنين، كما ذكره سيدنا المصنف قدس سرّه.

و دعوى: أنه مع جواز الاعتصار على تمسيلهم فاختيار تمسيلنا مظهر مواده منهى عنه.

(١) راجع الوسائل باب ٣ من أبواب مقدمات الطلاق و شرائطه و باب: ٤ من أبواب ميراث الأخوه و الاجداد.

مدفوعه: بأنه لا مجال لاستفاده النهى عنه من الحيثيه المذكوره بعد فرض كون الجواز مقتضى الجمع بين عموم دليل التشريع و قاعده الإلزام.

نعم، لو كان الداعى لاختيار تغسيلنا المواده كانت المواده بنفسها محرمه. لكن الداعى قد يكون أمرا آخر، ككون تغسيلنا أيسر على المؤمن و لو بسبب معرفته به و عدم احتياجه لتعلمه.

الثانى: أن موضوع القاعده لما كان هو الإلزام فهى انما ترفع الأحكام المتمحصه فى الخير للملزم و نفعه، وضعيه كانت، كملكيتة، أم تكليفه كحرمه التصرف فى ماله بغير إذنه، و ظاهر أدله المقام و إن كان هو كون التغسيل خيرا للميت فى الجملة، كما هو مقتضى المرتكزات أيضا، إلا أنه لم يتضح تمحصه فى ذلك، بل قد يكون لأمر راجع لغيره أيضا مما يقدم عليه من أمر الآخره، نظير ما لو وجب تطهير المريض عند إرادته إدخاله المسجد، فإن التطهير و إن كان خيرا للمريض ارتكازا، إلا أن فيها مراعاة لحرمه المسجد، و بلحاظ مثل ذلك لا يصدق الإلزام.

الثالث: أن قاعده الإلزام لو جرت فى المقام فهى إنما تقتضى عدم وجوب تغسيلهم التغسيل الصحيح المشروع عندنا بعد بنائهم على عدم وجوبه، لا وجوب تغسيلهم التغسيل الثابت عندهم بعد كونه باطلا غير واجب عندنا، لأنها لا تقتضى بدليه مقتضى ديننا بمقتضى دينهم فى حقهم، بل مجرد إلزامهم بمقتضى دينهم، و هو لا يقتضى إلا ما ذكرنا.

و دعوى: أن وجوب تغسيلهم التغسيل الثابت عندهم هو مقتضى الجمع بين قاعده الإلزام و وجوب التغسيل فى الجملة الذى لا مجال لرفعه بالقاعده المذكوره بعد كونه متفقا عليه بيننا و بينهم، فإذا وجب تغسيلهم و لم يجب أو لم يجز التغسيل بالوجه الصحيح عندنا لا بد من وجوب التغسيل الثابت عندهم و إلزامهم بصحته، لأنه مقتضى دينهم.

مدفوعه: بأن الخلاف بيننا و بينهم و إن كان فى تعيين التغسيل لا فى وجوبه، إلا ان التشريع ثبوتا ليس إلا لقضيه واحده، و هى وجوب التجهيز بالوجه الخاص الصحيح عندنا غير الواجب عندهم، و المفروض أن مقتضى قاعده الإلزام عدم

وجوبه علينا لهم إلزاما بمقتضى دينهم. ووجوب تغسيلهم التمسيل الصحيح عندهم يحتاج إلى دليل آخر غير القاعده بعد ما أشرنا إليه من عدم تضمناها البديله.

نعم، لو كان التمسير ثبوتا لقضيتين ووجوب التمسيل، وكونه بالوجه الخاص المشروع عندنا، كان موضوع قاعده الإلزام تعيين التمسيل، فيجوز أو يجب اختيار التمسيل الباطل عندهم بعد فرض عدم نهوضها بسقوط أصل التمسيل، لكونه مجمعا عليه بيننا وبينهم.

و كذا لو كانت قاعده الإلزام إثباتيه راجعه إلى حجيه رأيهم ظاهرا لنا فى الأحكام المتعلقة بهم، لا ثبوتيه راجعه إلى تبدل الحكم المتعلق بهم واقعا فى حقا، إذ يتعين حينئذ اختصاصها بتعيين التمسيل المختلف فيه بيننا وبينهم، دون أصل وجوبه المتفق عليه.

لكن من المعلوم وحده قضيه التمسيل الشرعيه ثبوتا وكون قاعده الإلزام ثبوتيه، فهى تقتضى رفع القضيه المذكوره، من دون أن تقتضى ثبوت حكمهم فى حقا.

اللهم إله أن يقال: مفاد قاعده الإلزام و إن كان هو إلزامهم بحكمهم، دون بدليته عن حكمنا، إلا أن البديله إذا كانت مقتضى نفس حكمهم الملزم به تعيين البناء عليها لخصوصيه المورد، كما لو كان الضمان عندنا بالمثل و عندهم بالقيمه فحكمهم بعدم وجوب المثل ليس استقلاليا، بل تابع لحكمهم بأن الضمان بالقيمه و إلزامهم بحكمهم إنما يكون بدفع القيمه بدلا عن المثل، و أما حرمانهم من المثل من دون دفع القيمه فهو ليس حكما لهم، ليصح إلزامهم به.

و نظيره المقام، لأن حكمهم بعدم وجوب غسلنا متفرع على أن الغسل الواجب عندهم هو الغسل الآخر، فإلزامهم بحكمهم إنما يكون بالتمسيل بغسلهم لا بترك الغسلين.

نعم، يتجه ذلك لو لم يكن مقتضى حكمهم البديله، كما لو وجب عندهم خدمه الزوجه لزوجها فى شئون البيت و جاز خروجها من بيته بغير إذنه إذا لم يناف حقه، فلو كان الزوج مخالفا جاز لها إلزامه بجواز خروجها من بيته بغير إذنه من دون أن تخدمه فى البيت، لعدم ابتناء خدمتها له على البديله عن خروجها بغير إذنه، بل كل منهما حكم مستقل عن الآخر من أحكام الزوجه.

فالعنده فى الإشكال فى الاستدلال بقاعده الإلزام الوجهان الأولان.

و مثلها فى ذلك ما فى كشف اللثام من الاستدلال لوجوب التمسيل بفسلهم بأنه إنما يضطر إليه تقية و شبها. و بأن فى غسلنا زيادة الإكرام.

إذ فيه: أنه لا بد فى التقية من حصول سببها الذى لا يختص بتمسيل المخالف، بل قد يحصل فى تمسيل المؤمن أيضا. و زيادة الإكرام مستند للجعل الشرعى لوجوب التمسيل و كفيته المفروض عمومه للمخالف.

نعم، لو لم يكن مبنى تمسيل المخالف هو وجوبه ذاتا، بل للتقيه و المداراه اتجه الاقتصار على تمسيله بالوجه الثابت عندهم لغلبه تأدى التقية و المداراه به حتى مع علمهم ببطلانه عندنا لأنهم يهتمون غالبا بحصول ما هو الصحيح عندهم، و يصح الاعتذار لاختياره بذلك. فيحرم حينئذ تمسيله التمسيل الصحيح عندنا بما هو مشروع لهم، لما فيه من التشريع المتفرع على البناء على حرمتهم و أنهم بحكم المؤمن.

و من ثم لا- يبعد أن يكون ذلك هو الوجه فيما تقدم من الأصحاب من أنه مع الاضطرار لتمسيل المخالف يغسل غسل أهل الخلاف، و يكون الجرى عليه مع الحكم بوجوب تمسيلهم ذاتا- كما فى القواعد و الإرشاد- للغفلة عن التنافى بين الأمرين و عدم مساعده الأدله على الجمع بينهما.

كما لا- يبعد أن يبنى عليه أيضا ذهاب المشهور لكراهه مباشره تمسيلهم، حيث يكون فى مباشره تمسيلهم و لو بالوجه غير المشروع عندنا نحو من التكريم لهم الذى هو مرجوح ذاتا، بل قد يكون محرما لغير التقية، كما صرح به جملة ممن تقدم، و قد لا ياباه كلام بعض من نسبت له الكراهه.

و مما ذكرنا يظهر الحال فيما فى الروض و المسالك و حكى عن جماعه من أنه مع الجهل بكيفية تمسيلهم يغسله غسل أهل الحق. حيث لا إشكال فيه مع كون مبنى التمسيل المداراه و التقية، لتأديهما به حينئذ، لاستلزامه غالبا عدم حضور أهل الخلاف أو جهلهم بكيفية التمسيل عندهم- كى يتعذر الاستعلام منهم- فلا يكون الغسل الصحيح عندنا منافيا لها، بل مؤديا لها. غاية الأمر أنه لا يجب على ذلك الاهتمام بتماميته مع عدم توقف التقية و المداراه عليه.

أما بناء على وجوب تغسيلهم ذاتا و تبدل الوظيفة فى حقهم بتغسيلهم بالوجه الثابت عندهم فتبدل الوظيفة باختيار الغسل المشروع عندنا بمجرد الجهل بالغسل الثابت عندهم يحتاج إلى دليل. و لعله لذا تنظر فيه فى جامع المقاصد.

و قد ظهر من جميع ما تقدم أن كلمات الأصحاب و تفرعاتهم فى المسألة لا تناسب وجوب تغسيل المخالف ذاتا و عموم الأدلة له كالمؤمن، بل للمداراه و التقيه المناسب للاختصاص بها، و مرجوحته، بل حرمة تشريعا، بل ذاتا لو استلزم تكريمه، بدونها، كما تقدم من المقنعه و غيرها. و معه لا مجال لدعوى الإجماع على وجوب التغسيل و الاستدلال بها فى المقام، كما أشرنا إليه فى صدر المسألة.

الرابع: قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: ثم لو غسل غسلنا فالظاهر ترتب الآثار عليه

من الطهاره و سقوط الغسل بمسه. و لو غسل غسلهم فالظاهر أنه كذلك، وفاقا لجامع المقاصد. و لعله للأمر به، فكان كالبديل الصادر من شخص مجتهد أو مقلد بالنسبه إلى غيره المخالف له فى كيفية التغسيل. و أما تغسيلهم لموتاهم فلعله كذلك و إن لم يقع عليه أمر من الله، فيكون تغسيلهم كصلاتهم الموجه للقبض المشروط فى صحه الوقف. فتأمل.

و اللازم ابتناء المسألة على ما تقدم من كون تغسيلنا لهم على الكيفية المشروعه عندنا أو عندهم تغسيلا حقيقيا مشروعا ذاتا كتغسيل المؤمن، أولا، بل هو تغسيل صورى للمداراه أو التقيه أو الإلزام.

فعلى الأول لا إشكال فى ترتب آثار التغسيل الصحيح عليه، عملا بإطلاق أدله تلك الآثار، بلا حاجه لقياسه على ما يصدر من مجتهد أو مقلد بالإضافة إلى غيره، بل لا مجال له بعد كون الغسل فى المقام صحيحا واقعا بنظر من يريد ترتيب الأثر.

و على الثانى يحتاج ترتيبها إلى دليل خاص. و لا مجال لقياسه على ما يصدر من مجتهد أو مقلد بالنسبه إلى غيره ممن يخالفه فى الكيفية. لعدم ثبوت ذلك فى المقيس عليه. و للفرق ببطان الغسل فى المقام حتى بنظر القائم به.

و مثله الكلام فى تغسيلهم لموتاهم «١». و لا مجال لقياسه بصلاتهم الموجه للقبض

(١) أشرنا لحال تغسيلهم لموتانا فى ذيل الكلام فى تغسيل الكافر للمسلم فى المسألة التاسعه عشره.

- بناء على شرطيته لصحة القبض - لان القبض ليس بخصوص الصلاه الصحيحه، بل بالتصرف الحاصل بالصلاه الفاسده أيضا، و لذا يتحقق من المؤمن بصلاته الفاسده خصوصا مع الجهل بفسادها، بل بمقدمات الصلاه من الدخول للمسجد و نحوه.

على أنه لو فرض كونه مختصا بالصلاه الصحيحه فدليل مشروعيه الوقف على عباداتهم مع فسادها يقتضى تبعا تحقق القبض بها، و إنما احتاج للتنبيه و بيان ما يحقق القبض المصحح للوقف. إنما أن يكون المراد الوقف للعام الذى لا يختص بعباداتهم، كالمسجد.

و حينئذ فالترام عدم تحقق القبض بعباداتهم - لو كان مشروطا بالعباده الصحيحه - ليس محذورا. إلا أن يستفاد تحقق القبض بها من السيره، لشيوع الابتلاء بعباداتهم فى العصور السابقه مع البناء على ترتيب أثر صحة الوقف.

و حينئذ فقد يجرى نظير ذلك فى المقام، بدعوى: أن حمل ما تضمن من النصوص سقوط غسل مس الميت بتغسيه على خصوص المؤمن أو على خصوص الغسل الصادر منه و لو لغيره بعيد جدا، لشيوع الابتلاء بغيره فى عصر صدور تلك النصوص بنحو يغفل معه عن الاختصاص المذكور و يحتاج للتنبيه. و إن كان الأمر غير خال عن الإشكال.

الخامس: بناء على عدم جواز تفصيل المخالف فلا إشكال ظاهرا فى إلحاق أطفال المؤمنين بهم فى الأحكام،

بل هو المتيقن مما تضمن تجهيز الطفل، و المناسب لإلحاق أطفال المسلمين و الكفار بأبائهم من السيره و غيرها. بل لا يبعد البناء على وجوب تجهيز أطفال المخالفين، إذ بعد إلحاقهم بأبائهم فى الإسلام فلا يبعد كون الإسلام بنفسه مقتضيا للاحترام المناسب للتجهيز، كما يناسبه ما يأتى فى المستضعف.

و إنكار الحق من سنخ المانع منه، و هو غير حاصل فى طفل المخالف، و إلحاقه بأبيه فى ذلك لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح حال السيره فى مثل ذلك.

نعم، لا - إشكال فى أن مقتضاها الاجتزاء بتجهيز أوليائهم من المخالفين لهم و عدم وجوب تصدى المؤمن لتجهيزهم بالوجه الصحيح و لو بإعمال عنايه، نظير ما تقدم فى الأمر الأول، فتأمل.

و نحو ذلك يجرى فى المستضعف و مجهول الحال، لفرض عدم إنكار الحق

إنكارا يؤاخذ به من الأول، و الشك في ذلك في الثاني، و الأصل عدمه. و في صحيح الحلبي في الصلاة عليهما: «و إن كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة [منك] لا على وجه الولاية» (١).

و ظاهره أن له نحواً من الحرمة تستوجب جواز الشفاعة، و ما ذلك إلا لحرمة الإسلام. بل قد تضمنت جملة من النصوص (٢) رجاء السلامة للمستضعفين و نحوهم ممن لم يتحقق منهم جحود للحق لا يعذرون فيه، و إن لم يعرفوا الحق.

بل بعضها صريح في سلامتهم، ففي حديث إسماعيل الجعفي المتضمن بيان الدين الذي لا يسع الناس جهله: «قلت: فهل سلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ فقال:

لا، إنما المستضعفين. قلت: من هم؟ قال: نساؤكم و أولادكم. ثم قال: أ رأيت أم أيمن؟ فإنني أشهد أنها من أهل الجنة، و ما كانت تعرف ما أنتم عليه» (٣). و ذلك يناسب حرمتهم و وجوب تجهيزهم فتأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم.

السادس: صرح غير واحد بوجوب تغسيل ولد الزنا،

و ادعى في الخلاف الإجماع عليه، و في المنتهى: «و لا نعرف فيه خلافاً إلا من قتاده». و قد استدل عليه فيهما بعموم تغسيل من قال: «لا إله إلا الله» و تغسيل المسلم. لكن عرفت الإشكال في العموم.

بل مقتضى النصوص الكثيره المرويّه من طرف الفريقين ان ولد الزنا لا يحب أمير المؤمنين عليه السلام، و مرجعه إلى أنه يموت على النصب الذي صرحوا بعدم جريان حكم الإسلام معه.

و يزيد الأمر إشكالا بناء على عدم وجوب تغسيل المخالف و من جحد الحق، و لا سيما بملاحظه النصوص الكثيره المتضمنه أنه لا يطيب و لا يدخل الجنة (٤).

إلا أن يجمع بين ذلك و بين الإجماع المدعى بلزوم ترتيب آثار الإسلام و الإيمان

(١) الوسائل ج ٣ باب: ٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤.

(٢) تراجع النصوص المذكوره في الكافي كتاب الكفر و الإيمان و أبواب الضلال و المستضعف و المرجون لأمر الله و أصحاب الأعراف ج ٢ ص: ٤٠١-٤٠٨ الطبعة الحديثه.

(٣) اصول الكافي: ج: ٢، ص ٤٥٠ الطبعه الحديثه، كتاب الكفر و الايمان باب المستضعف حديث: ٦.

(٤) البحار ج: ٥ ص: ٢٨٥ الطبعه الحديثه، راجع الوسائل باب: ١٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهره من كتاب النكاح.

ص: ٣٠١

بمجرد ظهور حال الإنسان في أحدهما إلى حين الموت، ولا ينظر إلى ما خفى على الناس مما يتجدد في سكرات الموت، بل يختص أثره بعالم الآخرة. ولا سيما مع ما في صحيح ابن أبي يعفور: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إن ولد الزنا يستعمل، إن عمل خيرا جزى به، وإن عمل شرا جزى به» (١).

و في الصحيح عن أبي بكر الظاهر أنه الحضرمي الثقفي: «قال: كنا عنده و معنا عبد الله بن عجلان، فقال عبد الله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف، و يقال: انه ولد زناء، فقال: ما تقول؟ فقلت: إن ذلك ليقال له. فقال: إن كان ذلك كذلك بنى له بيت في النار من صدر يرد عنه وهج جهنم و يؤتى برزقه» (٢).

لظهورهما في إمكان سلامته و نجاته. و لا بد من مزيد فحص و سبر للنصوص و تأمل فيها. و ربما يأتي في نجاسه ولد الزنا من مباحث نجاسه الكافر ما ينفع في المقام.

السابع: أشرنا آتفا إلى إلحاق الأطفال بآبائهم المسلمين و الكفار في جريان أحكام الإسلام و الكفر عليهم،

كما صرح به غير واحد، و الظاهر عدم الإشكال فيه بينهم، و في الجواهر: «بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه عليه»، و عن وسائل الكاظمي في أطفال الكفار: «لا كلام في جريان حكم آبائهم في الدنيا من نجاسه و غيرها عليهم». و هو إجماع.

و يقتضيه السير القاطع على ترتيب أحكام الإسلام و الكفر عليهم تبعا لآبائهم و إن لم يصفوا أحدهما. و في حديث حفص الذي لا يبعد اعتباره: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك. فقال: إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار و هم أحرار، و ولده و متاعه و رقيقه له. فأما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين، إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك ...» (٣)، و في مرسل الصدوق: «قال علي عليه السلام: إذا أسلم الأب جزّ الولد إلى الإسلام، فمن أدرك من ولده دعى إلى الإسلام، فإن أبي قتل ...» (٤).

(١) البحار ج: ٥ ص: ٢٨٥ الطبعه الحديثه.

(٢) البحار ج: ٥ ص: ٢٨٧ ح ١٢.

(٣) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب جهاد العدو: حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٣ من أبواب حد المرتد من كتاب الحدود و التعزيرات: حديث: ٧.

كما يقتضيه أيضا ما دل في الموارد المتفرقة على إجراء الأحكام عليهم، كإعطائهم الزكاه و الكفارات و مناكحتهم و توارثهم و غير ذلك مما يذكر في محله. و منه في المقام الإجماع المدعى في المستند على تغسيل أطفال المسلمين و السيره القطعيه على ذلك، و النصوص الواردة في تجهيز الأطفال.

نعم، لا إطلاق فيها، لأنها بين ما ورد في قضيه خارجيه. و ما ورد لبيان كيفية تجهيزهم و واجباته. فالمرجع في العموم لأطفال غير المؤمنين الإطلاقات لو تمت، أو سبق في الأمر الخامس.

هذا، و المصرح به في كلام غير واحد كفايه إسلام أحد الأبوين في إجراء حكم الإسلام على الطفل، و هو معقد إجماع الجواهر المتقدم. لكن الخبرين المتقدمين مختصان بإسلام الأب. و هو المتيقن من السيره، لارتكاز تبعيه الولد لأبيه عرفا، دون أمه. فالاعتماد على إطلاق معقد الإجماع المتقدم في إثبات أحكام الإسلام بإسلام الأم لا يخلو عن إشكال.

كما أن المتيقن من السيره أيضا ما إذا لم يكن الطفل مستقلا بالنظر و الإذعان بالإسلام أو الكفر، أما مع ذلك فمقتضى إطلاق الأدله الشارحه لهما كونه مسلما أو كافرا حقيقه. فتلحقه أحكامهما بمقتضى إطلاق أدلتها و إن خالف أباه. و تحصيل السيره على خلاف ذلك في غايه الإشكال بعد ندره ذلك. كما لا مجال للتعويل على إطلاق معقد الإجماع، نظير ما سبق. و مثله حديث حفص، لقرب انصراف الصغر فيه إلى ما يكون سببا لعدم التوجه للإسلام و الكفر. فتأمل.

نعم، لا- إشكال في شمول إطلاق المرسل للمميز، حيث فرع فيه على جرّ الأب ولده إلى الإسلام عدم قبول الكفر منهم بعد الإدراك الذي لا إشكال في ظهوره في البلوغ الذي يؤاخذ معه على الكفر، فيشمل بإطلاقه المميز المصرّ على الكفر حال إسلام أبيه. إلّا أن ضعفه بالإرسال مانع من التعويل عليه في الخروج عن مقتضى القاعده المتقدمه. و مجرد موافقه فتوى الأصحاب له لا يكشف عن اعتمادهم عليه الموجب لانجباره. و أما حديث رفع القلم عن الصبي فهو مختص برفع التكليف و المؤاخذة، و لا ينافي ترتب الأحكام الأخر، تبعا لترتب موضوعاتها. فالتعميم لا

يخلو عن إشكال، ولا بد من مزيد التأمل.

ثم إن الظاهر أنه يكفي في الإلحاق بكل منهما التولد من الزنا. لصدق الولد به عرفاً، بل شرعاً، لعدم ثبوت ردع الشارع عن ثبوت النسب بالزنا، وإن ثبت ردعه عن بعض أحكامه معه، على ما تقدم مفصلاً في تحديد سنّ اليأس في الفصل الثاني من مباحث الحيض، وحينئذ فحيث كان مبنى السير على التبعية ارتكازاً البنوة يتجه البناء عليها معه. وعدم وضوح ذلك من سيره المتشرعه، لقله الابتلاء به واقعا أو ظاهرا في عصرنا، لا- يهم بعد ظهور تفرعها على سيره العرف على التبعية في سائر الملل و الأديان التي كان المعيار فيها ارتكازاً مجرد البنوة. كما أنه حينئذ مقتضى إطلاق حديث حفص و المرسل المتقدمين.

لكن في الجواهر: «نعم قد يشكل في ولد الزنا من كل منهما. ولا يبعد عدم جريان حكم الإسلام عليهما، وإن قلنا بطهارتهما. لكن قد يقال بوجوب تغسيلهما، لا للحكم بإسلامهما، بل لعدم الحكم بكفرهما، فتشملهما حينئذ العمومات الداله على تغسيل كل ميت. سيما مع ما دل على أن كل مولود يولد على الفطره، و في الخلاف الإجماع على أن ولد الزنا يغسل و يصل على عليه. و احتمال التفصيل بين ولد الزنا من المسلم و بينه من الكافر، فيلحق الأول بأبيه لغيره دون الثاني ضعيف. بل لعل العكس أولى منه، لنفي ولد الزنا من المسلم شرعاً، و عدم ثبوت ذلك في حق الكفار».

و هو كما ترى يبتنى:

أولاً: على غض النظر عن سيره و الإطلاق اللذين أشرنا إليهما. بل الإنصاف أن وجوب تغسيل ولد الكافر من الزنا دون ولده من النكاح المعتر مما تأباه المرتكزات المتشرعيه جدا.

و ثانياً: على ثبوت عموم تغسيل كل ميت، و قد سبق أن الدليل عليه ينحصر بموثق سماعه الذي سبق الإشكال في دليته.

ثالثاً: على الاستشهاد بإجماع الخلاف المتقدم على تغسيل ولد الزنا، مع أنه وارد لبيان تغسيه بعد فرض إسلامه، كما يناسبه استشهاده بعموم تغسيل من قال: «لا إله إلا الله» في مقابل عدم قبول إسلامه، لا لبيان وجوب تغسيه مطلقاً و لو كان طفلاً لا

يصف الإسلام من مسلم أو كافر. فهو أجنبي عن محل الكلام.

رابعاً: على الاستدلال بنصوص الولاده على الفطره التي اعترف في كتاب اللفظه بعد أن ذكر بعضها بإجمال دلالتة وإعراض الأصحاب عنه. مع أنها قد تضمنت أن الفطره هي التوحيد، وهو أعم من الإسلام، بل لا إشكال في صدق الكفر معه لو لم تتم بقيه أركان الإسلام.

و أما صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا مَا تَلَكَ الْفِطْرَةَ؟ قال: هي الإسلام. فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وفيه المسلم والكافر» (١).

و صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: فَطَرَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ فَطَرَهُ عَلَى فِطْرَتِهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا مَا تَلَكَ الْفِطْرَةَ؟ قال: هي الإسلام. فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وفيه المسلم والكافر» (١).

و صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: فَطَرَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ فَطَرَهُ عَلَى فِطْرَتِهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا مَا تَلَكَ الْفِطْرَةَ؟ قال: هي الإسلام. فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وفيه المسلم والكافر» (١).

و صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: فَطَرَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ فَطَرَهُ عَلَى فِطْرَتِهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا مَا تَلَكَ الْفِطْرَةَ؟ قال: هي الإسلام. فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وفيه المسلم والكافر» (١).

و صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: فَطَرَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ فَطَرَهُ عَلَى فِطْرَتِهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا مَا تَلَكَ الْفِطْرَةَ؟ قال: هي الإسلام. فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وفيه المسلم والكافر» (١).

و صحيح فضيل بن عثمان الأعور عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما من مولود يولد إلّا على الفطره فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه. وإنما أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله الذمه و قبل الجزية عن رءوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا أولادهم ولا ينصروا.

و أما أولاد أهل الذمه اليوم فلا ذمه لهم» (٣).

فلا دلالة لها على أن الفطره هي الإسلام بأصوله زائداً على التوحيد، لتفسير الإسلام و الحنيفيه في الأولين بالتوحيد و معرفه الله عزّ و جلّ، كما يظهر من تتمتهما.

(١) أصول الكافي ج: ٢ ص ١٢ الطبعه الحديثه باب: فطره الخلق على التوحيد من كتاب الإيمان و الكفر حديث: ٢.

(٢) أصول الكافي ج: ٢ ص ١٢ الطبعه الحديثه باب: فطره الخلق على التوحيد من كتاب الإيمان و الكفر حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٤٨ من أبواب جهاد العدو و ما يناسبه: حديث: ٣.

و ما فى الثالث من نسبة التهويد و التنصير و التمجيس للأبوين إنما هو بمعنى كونهما سببا فى إضافة أصول الأديان المذكوره على مقتضى الفطره- و هو التوحيد- فى الولد، لا- بمعنى إخراجهما له عن الإسلام بأصوله المعروفه إلى الأديان المذكوره المباينه له.

و إلزام الحكم على أولاد الكفار بالإسلام قبل أن يخرجهم آباؤهم إلى الكفر على خلاف مقتضى الذمه الذى تضمنه الحديث.

على أن من المعلوم أن المراد من ولاده المولود على الفطره تقبله لها بحسب طبعه، لا- فعليه عقيدته بها التى هى المعيار فى الإسلام، لما هو المعلوم من قصوره عن الإذعان بها حين ولادته إلى مده طويله، و لا إجراء أحكامها عليه تعبدا، لظهورها فى بيان قضيه واقعيه خارجيه، لا شرعيه تعبدية عمليه.

و مثله ما أشار إليه فى ذيل كلامه من التفصيل بين ولد المسلم و الكافر بإلحاق الأول بأبيه لغه دون الثانى أو بالعكس لثبوت نفى الأول من أبيه شرعا دون الثانى.

لأن الأول تحكم قطعا. و الثانى مخالف لإطلاق أدله النفى لو تمت دلالتها.

و إمضاء النبى صلى الله عليه و آله و سلم لحوق بعض الأولاد بآبائهم بحسب حكم الجاهليه المخالف لما عليه الإسلام قد بيتنى على إمضاء نكاح كل قوم عليهم، لعدم كونه عندهم زنا، أو على إمضاء حكم الجاهليه فى الأنساب الذى جروا عليه، كإمضاء كثير مما جروا عليه قبل سيطره الإسلام. لا على الفرق بين الكافر و المسلم مطلقا فى نفى ولد الزنا. لمنافاته لإطلاق أدله النفى لو تمت. و لذا لا إشكال ظاهرا فى الحكم بقاعده الفراش فى حق الكفار، مع أن دليلها هو دليل نفى ولد الزنا المدعى فى المقام.

الثامن: ما تقدم من إلحاق الطفل بأبيه أو أبويه فى الإسلام و الكفر يجرى فى المجنون الذى يتصل جنونه بصغره،

لعدم الفرق بينهما فى السيره. و ما فى الجواهر من الإشكال فى ذلك، لثبوت التبعية فى حق الطفل دون غيره. كما ترى، لعدم أخذ الطفل فى عموم لفظى للتبعيه، و عدم الفرق بينه و بين المجنون فى السيره.

و إما لو لم يتصل جنونه بصغره فالظاهر جريان حكم ما قبل جنونه عليه، فإن جن بعد إسلامه بقى على الإسلام، و إن جن بعد كفره بقى على الكفر. كل ذلك للسيره، بل قد يكون مقتضى الاستصحاب، على ما يأتى. و فى المستند دعوى الإجماع

على وجوب تغسيل مجانين المسلمين.

و أما استدلاله عليه على وجوب تغسيل أطفالهم بالعمومات. فهو موقوف على عموم تغسيل كل ميت، الذى سبق الكلام فيه. و إن ثبت اقتضى تغسيل مجانين الكفار و أطفالهم أيضا. و لا مخرج عنه إلا السيره أو الإجماع اللذين لو تما فيه تما فى تغسيل مجانين المسلمين و أطفالهم بلا حاحه للعمومات، إذ ليس ملاكهما إلا الإلحاق بالأب فى الدين، و بقاء حكم ما قبل الجنون.

هذا، و فى مبحث اللقطه من الجواهر بعد الحكم لتبعيه الطفل و المجنون لأبويه فى الإسلام قال: «بل الظاهر عدم الفرق فى التبعيه المزبوره بين إسلام الأب و إسلام الجد و إن علا و الجدات للأب أو الأم مع فرض عدم وجود الأقرب. أما معه فقد استشكل فيه الفاضل و ولده. و الأقوى فيه التبعيه، تغلبا للإسلام، و لصدق القرابه المقتضيه مع حياه الأقرب و موته، و كذا الذريه و الولد و غير ذلك مما هو دليل للتبعيه مع موت الأقرب. و لا ينافيها أحقيه الأبوين من غيرهما فى بعض الأحوال».

و هو كما ترى، لعدم وضوح الدليل على عموم تغليب الإسلام بنحو يشمل المقام. و النبوى: «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه» (١) - مع عدم وضوح حجيته، لعدم العثور عاجلا على روايته فى كتب أصحابنا إلا مرسلا قاصر الدلاله على ذلك. و عدم أخذ عنوان القرابه و غيرها مما ذكره فى دليل التبعيه، لينظر فى عمومه للمقام.

بل ليس فى المقام إلا النص المتقدم المختص بالأب الظاهر منه الصلبي دون الجد، و لا أقل من خروجه عن المتيقن منه. و الإجماع الذى اعترف بعدم تحققه مع وجود الأقرب. و السيره التى يشكل إحرازها معه أيضا، بل لا يبعد عدمها.

نعم، يظهر منه الإجماع على التبعيه للأبعد مع فقد الأقرب، كما لا يبعد ثبوت السيره عليها حينئذ. بل لا يبعد عمومها لغير الآباء كالإخوان و الأعمام و الأخوال و غيرهم مع تبعيه الطفل لهم خارجا و عدم وجود الأقرب. بل قد تكون التبعيه الخارجيه شرطا حتى فى التبعيه للجد، لعدم وضوح السيره بدونه.

(١) حكى عن كنز العمال: ج ١ ص ٢٤٦ و الجامع الصغير: ج ١ ص ١٢٢.

اللهم إله أن يقال: المتيقن من السيره مساورتهم، لما فى تركها مع التبعية الخارجيه من الحرج العظيم على المتبوع حينئذ، الذى يبعد من حال المتشرعه الوقوع فيه. و لعل ذلك يبتنى على طهارتهم، كما عليه جماعه من العامه و الخاصه، غايه الأمر انهم لا يساورون للنجاسه العرضيه التى لا يعتد باحتمالها مع التبعية للمسلم. و لم يتضح شيوع ابتلاء من يرى نجاستهم الذاتيه ليتضح الحال من سيرتهم. على أن البناء على الطهاره لا يكشف عن البناء على الإسلام، لإمكان التفكيك بينهما، كما يظهر مما يأتى من بعضهم فى تبعيه المسبى للسبى، فلا مجال للبناء على التبعية فى الإسلام و ترتيب جميع أحكامه و آثاره، كحل نكاحه و صيرورته مرتدا باختبار الكفر بعد البلوغ.

بل مقتضى الأصل عدم ترتب كثير من أحكامه، لأصاله البراءه من وجوب تجهيزه، و استصحاب نجاسته المتيقنه قبل إسلام المتبوع. بل لا- يبعد جريان استصحاب الكفر فى حقه بلحاظ الحال المذكور. لأن الظاهر الحكم عليه بالكفر تبعا لأبيه، فيستصحب، لا أنه محكوم بأحكام الكفر فقط ليرجع للأصل فى كل بنفسه. فتأمل.

و مما تقدم يظهر الحال فى التبعية للنساء كالأُم و الجدات و الأخوات و الخالات، حيث تقدم فى الأمر السابع الإشكال فى التبعية للأُم فى الإسلام مع وجود الأب و عدم إسلامه. و مع فقدته تبتنى التبعية لها و غيرها منهن على ما ذكرناه هنا فى الرجال من الكلام فى كفايه التبعية الخارجيه.

التاسع: صرح فى المبسوط بإسلام الطفل المسبى منفردا عن أبويه تبعا للسبى.

و حكى ذلك عن الإسكافى و القاضى و الشهيد، و عن الإيضاح نسبته لظاهر الأصحاب، و فى مفتاح الكرامه: «و به طفحت عباراتهم فى أبواب الفقه.

لكن يظهر التوقف فيه من غير واحد، كالمحقق فى الشرائع و العلامه فى القواعد و غيرها بل صرح بعدمه فى جامع المقاصد و المسالك و حكى عن العلامه و ولده.

و قد استدل على الإلحاق.. تاره: بالسيره على ترتيب أحكام الإسلام عليه كطهارته و تجهيزه.

و أخرى: بنصوص الولاده على الفطره المتضمنه نسبه التهويد و التنصير و التمجيس للأبوين، فمع انفصاله عنهما يرجع لمقتضى الفطره. و لعله إليه يرجع

الاستدلال بانقطاع تبعيته لأبويه بانفصاله عنهما.

و ثالثه: بلزوم الحرج من إجراء أحكام الكفر عليه.

و يشكل الأول: بما تقدم في التبعية لغير الأب من الأقارب من احتمال ابتناء السيره على الطهاره على عدم البناء على نجاسه الكافر الذاتيه، أو على خصوصيه الطهاره من بين أحكام الإسلام. و السيره على غير الطهاره كالتجهيز و المناكحه غير ظاهره.

و الثاني: بما تقدم من أن نصوص الفطره أجنبيه عن محل الكلام، و ظاهر نسبه كفر الولد للأبوين فيها كونه السبب في التزامه به بعد استقلاله و تمييزه، لا في الحكم عليه به حال طفولته، و إلا لم يجعل عدمه من شروط الذمه، كما تقدم في صحيح فضيل.

على أنه لو سلم فمقتضى إطلاقه التبعية لهما و لو بعد انفصاله عنهما.

و أما الاستدلال بانقطاع تبعيته لأبويه. فهو - مع توقفه على كون المعيار في التبعية الاتصال، لا مجرد البنوه - لا يقتضى الحكم بإسلامه و ترتيب أحكامه، إلا بضميمة أصاله الإسلام التي لا دليل عليها.

و أما الثالث: فهو مختص بالنجاسه التي التزم بعدمها غير واحد ممن منع التبعية في الإسلام، بل قيل بظهور كلماتهم في عدم الخلاف في ارتفاعها. و يوكل الكلام فيها إلى مبحث النجاسات. و هناك وجوه آخر لا مجال لإطاله الكلام فيها بعد ظهور ضعفها.

نعم، لو تم ما سبق منا من احتمال كفايه التبعية الخارجيه في التبعية في الإسلام فقد يتجه البناء على ذلك هنا. لأنه و إن تقدم اختصاصه بصوره فقد الأب، إلا أن وجود الأبوين في المقام لا أثر له بعد انفصال الطفل عنهما بالنحو الحاصل في السبى، حيث لا شأنه له معه في الرجوع لهما و العيش في كنفهما، و لا يستحقانه بحسب أبوتهما.

و ليس هو كعيشه بين غير أبويه لأمر طارئ قابل للزوال، كفقر أو سفر، أو غير قابل له لكن لا يقتضى رفع استحقاقهما و ولايتهما على الطفل، كعجز لازم لمرض أو غيره.

و من ثم فقد يساق حكمهم في المقام مؤيدا لما ذكرنا من الاحتمال.

لكنه لو تم لزم التبعية في الإسلام للسبى مع انفصاله عن أبويه بعد السبى، كما لو سباه معهما ثم ماتا، و كما لو سباه الكافر ثم باعه من مسلم، مع تصريح الشيخ في المبسوط و غيره بعدم التبعية في الأول، كما صرح غيره بعدمها في الثاني. و من ثم لا

يتضح مبنى الحكم عندهم إلمًا محض التعبد الذى لا بد فيه من دليل تعبدى من نص أو إجماع كاشف عن رأى المعصوم، و كلاهما مفقود فى المسأله، و بناؤها على ما يناسب السيره و المرتكزات فى الجملة يقتضى كون المعيار أمرا آخر. و لذا لا مجال للبناء عليه، و يتعين الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل المشار إليه فى ذيل الأمر السابق.

العاشر: صرح جمهور الأصحاب بأن لقيط دار الإسلام محكوم بالإسلام،

و فى الجواهر أنه لا خلاف فيه بين الأصحاب. و الظاهر أن مراد الكل الحكم عليه به ظاهرا، لا واقعا كالحكم به بإسلام الأبوين، و به صرح بعضهم. و قد اختلفوا فى تحديد دار الإسلام، إلا أنهم حيث صرحوا بعدم اختصاص الحكم بها، بل يجرى فى دار الحرب إذا كان فيها مسلم و لو كان أسيرا، و لم تؤخذ بعنوانها فى النصوص، فلا يهم الكلام فى تحديدها.

كما أنه حيث لم يكن فى المسأله نصوص فاللزام النظر فى كلمات الأصحاب، و يظهر منهم الاتفاق على الحكم بإسلام اللقيط إذا كان فى البلد مسلم مستوطن يمكن تولده منه، و إن كان المسلم أسيرا فى دار الحرب، و إنما الكلام فيما لو لم يكن المسلم مستوطنا، كالتجار المارين.

و قد يستدل على الحكم المذكور.. تاره: بتغليب جانب الإسلام المستفاد من مثل النبوى المتقدم: «الإسلام يعلو و لا يعلى عليه». و أخرى: بنصوص الفطره.

و ثالثه: بالنصوص الكثيره المتضمنه أن اللقيط حر لا يملك «١». و رابعه: بالإجماع.

و يشكل الأول بما سبق فى إسلام أبعد الآباء من عدم وضح دليل على عموم التغليب. و النبوى - مع عدم حجيته، كما سبق - ظاهر فى عزه الإسلام و قوته ثبوتا تشريعا أو تكوينيا، لا فى تغليب جانبه بمثل التبعية ثبوتا، فضلا عن تقديم احتماله إثباتا لينفع فى المقام.

و مثله الثانى، كما يظهر مما تقدم فى تبعيه ولد الزنا لأبيه.

كما يندفع الثالث: بأن الحريه أعم من الإسلام، لثبوتها للذمى. مع أن التعبد

(١) تراجع النصوص المذكوره فى الوسائل باب: ٩٦ من أبواب ما يكتسب به من كتاب البيع، و كتاب العتق و باب: ٢٢ من كتاب اللقطه.

ظاهراً ببعض أحكام الإسلام لموافقته للأصل، أو لأهميه احتمالاً تبعاً لأهميته، لا يستلزم التعبد بنفس الإسلام مع مخالفته للأصل.

على أن مقتضى الوجهين الأولين تقديم احتمال الإسلام مطلقاً و لو مع القطع بعدم وجود مسلم يحتمل تولده منه في البلد لا ماراً ولا مستوطناً، كما لو احتمل كون اللقيط نفسه مسلماً ضائعاً أو منهوباً أو نحو ذلك، ولا يظهر منهم البناء على ذلك.

كما أن ذلك مقتضى إطلاق النصوص المذكورة في الوجه الثالث. إلماً أن يدعى انصرافها إلى ما يوجد في بلاد الإسلام، فالتعميم لغيره - كما تقدم منهم - يحتاج إلى دليل.

و أما الرابع فيشكل بعدم وضوح كون اتفاق من تقدم مبنياً على إجماع تعبدى، بل يقرب ابتناؤه على بعض الوجوه الاعتبارية، كتغليب الإسلام و الاحتياط له و نحوهما.

فالعمده في المقام السير الارتفاعية. و لعل المتيقن من موردها البلاد الغالب فيها الإسلام، كما يناسبه بعض النصوص المتقدمة في الوجه الثالث للاستدلال على وجوب تغسيل المخالف، و ما تضمن جواز الصلاة في الجلد الذي يصنع في الأرض التي يغلب فيها المسلمون، كصحيح إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام: «أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني، و فيما صنع في أرض الإسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام. قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» (١).

لأن الظاهر من مجموع النصوص و الفتاوى أن أماره التذكية هي يد المسلم، فلولا صلوح الغلبه للحكم بإسلام من صنع الجلد لم تكن صالحه للحكم بتذكيته.

و لعله إلى هذا يرجع ما في المعتبر في المقام، حيث قال: «إذا وجد ميت فلم يعلم لمسلم هو أم كافر، فإن كان في دار الإسلام غسل و كفن و صلى عليه، و إن كان في دار الكفر فهو بحكم الكافر، لأن الظاهر أنه من أهلها و لو كان فيه علامات المسلم، لأنه لا علامه إلا و يشارك فيها بعض أهل الكفر»، و قريب منه في المنتهى، لكن مع الاكتفاء بعلامه الإسلام في الحكم بإسلام من يوجد في دار الكفر.

حيث لا يبعد كون المعيار في نسبه الدار إلى الإسلام أو الكفر عندهما على الغلبه تبعاً للعرف. فلاحظ. و الأمر محتاج لمزيد فحص و تأمل.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب أبواب النجاسات حديث: ٥.

و لنكتف بهذا المقدار من فروع المسألة، و يأتي الكلام في بقيه الفروع في المسألة الواحدة و السبعين و ما بعدها في أواخر أحكام الأموات إن شاء الله تعالى. و منه نستمد العون و التوفيق، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

الموردان اللذان سقط غسل الميت فيهما

الأول الشهيد

إشاره

(١) بلا إشكال فيه في الجملة. و قد ادعى عليه إجماع أصحابنا في الخلاف و الغنيه و المنتهى و التذكرة و المدارك و كشف اللثام و محكى نهايه الأحكام و الذكري و كشف الالتباس و مجمع البرهان، بل في المعبر نسبتة لإجماع أهل العلم عدا سعيد بن المسيب و الحسن البصري، كما خص الخلاف بهما في التذكرة، و في المنتهى أنه لا- يعرف الخلاف فيه من غيرهما. و في الجواهر: «لا- يغسل و لا- يكفن و يصلى عليه إجماعا في الجميع محصلا و منقولا- مستفيضا إن لم يكن متواترا، كالأخبار». و النصوص به كثيره يأتي بعضها.

(٢) يأتي تحديد ذلك منه قدس سره.

(٣) و هو المتيقن من الفتاوى، للاقتصار عليه في المقنعه و المراسم و الشرائع و القواعد و محكى التحرير. و من الظاهر أن المراد به ما يعم النبي صلى الله عليه و آله و سلم، كما صرح به بعضهم. و يناسبه الاستدلال منهم بسيرته صلى الله عليه و آله و سلم، لأنه إمام أيضا، و إن كان الجمود على عباراتهم يقتضى القصور عنه.

(٤) كما صرح بالتعميم لهما مقتصرًا عليهما في المبسوط و النهايه و الوسيله و السرائر و المنتهى و محكى المذهب و الجامع. و لا يبعد أن يكون مرادا لمن اقتصر على الإمام، لأنه في طوله، و متابعتة متابعه له و لعله لذا نسبه للمشهور في مجمع البرهان.

(٥) كما قيد بذلك في الروض و العروه الوثقى. و أما ما في الوسيله من التعبير عن نائب الإمام بمن أقامه للجهاد فحيث يبعد إرادته الإقامه لخصوص وظيفه الجهاد، بل المراد الإقامه له و لو في ضمن بقيه الوظائف يرجع للإطلاق. و لعل التقييد بالخاص في كلام من سبق لعدم بنائهم على جعل النيابة العامه، كما يناسبه نسبه سيدنا المصنف قدس سره التقييد لجملة ممن أطلق النائب، و إلا فلو فرض عموم نيابه الحاكم

الشرعى تعين عموم الحكم للجهاد معه، لعدم المنشأ للتقييد من النصوص و الفتاوى بعد فرض عمومها للنائب.

ولا سيما مع الابتلاء بالنيابة العامه فى عصر سلطان المعصومين عليهم السّلام حيث ورد أنهم قد ينصون على أنه عند قتل المنصوب الخاص يختار المسلمون لهم أميراً، و الفرق بينه و بين المنصوب الخاص بعيد جدا.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الجهاد اللازم أو السائغ أو بحق فى الغنيه و إشاره السبق و الدروس، و هو معقد الإجماع المتقدم من الغنيه. بل صرح بالتعميم فى المعتبر و جامع المقاصد و الروض و الروضه، كما حكى عن الذكرى و الموجز و مجمع البرهان و المفاتيح و ظاهر الكافى و غيرها، و احتمله فى التذكرة و محكى نهايه الأحكام و كشف الالتباس، بل لعله مقتضى إطلاق الشهيد فى الخلاف و الإرشاد و اللمعه و محكى البيان، و هو معقد الإجماع المتقدم من الخلاف.

و يقتضيه صحيح أبان بن تغلب: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: الذى يقتل فى سبيل الله يدفن فى ثيابه، و لا يغسل، إلّا أن يدركه المسلمون و به رمق ثم يموت بعد فانه يغسل و يكفن و يحنط ...» (١)، و نحوه صحيحه الآخر (٢).

بل هو مقتضى إطلاق الشهيد فى جملة من النصوص، منها صحيح إسماعيل بن جابر و زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: «قلت له: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه؟ قال:

نعم يدفن فى ثيابه بدمائه و لا يحنط و لا يغسل و يدفن كما هو ...» (٣).

و المنع من عمومه - كما فى كشف اللثام - أو دعوى إجماله - كما صدرت من سيدنا المصنف قدّس سرّه - فى غايه الإشكال بعد الرجوع للعرف و اللغه، حيث يظهر منهما أن الشهيد هو القتيلى فى سبيل الله من دون خصوصيه لأمر الإمام. بل قد يظهر بملاحظتهما و بملاحظه النصوص عمومه لمن لم يتصد للقتال إذا قتل من أجل الحق، و بذلك أطلق على مثل أمير المؤمنين عليه السّلام.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

نعم، يقصر عما إذا لم يكن القتال مشروعاً بلا إشكال. و مثله في ذلك مضمرة أبي خالد: «اغسل كل الموتى الغريق و أكيل السبع و كل شئء إلا ما قتل بين الصفيين، فإن كان به رمق غسل، و إلا فلا» (١).

و ما ذكره سيدنا المصنف قدس سره من احتمال عدم وروده في مقام البيان. لا يناسب الاستثناء فيه الظاهر في الحصر و العموم، و لا التفصيل بين من يكون به رمق و غيره الظاهر في التصدي لبيان خصوصيات الحكم و عدم الاكتفاء ببيان أصل التشريع.

و بالجملة: لم يتضح الوجه في أخذ إذن الإمام أو نائبه في الحكم بعد الإشارة في النصوص إليه، و إنما المستفاد منها اعتبار كون القتال مشروعاً و بحق، لاختصاص عنوان الشهيد به و مناسبه التكريم الذي هو مبنى الحكم له. و من ثم قال في المعبر بعد ذكر النصوص المطلقة: «فاشترط ما ذكره الشيخان زياده لم يعلم من النص».

بل لا- يبعد كون التقييد بذلك في كلام الشيخين و غيرهما ممن سبق للتنبيه على قصور الحكم و الموضوع عن المقتول مع سلاطين الجور و عدم مشروعيه الجهاد معهم و لو بداعي ترويج الإسلام، لا عن غيره من موارد القتال بحق. فلاحظ.

و مما تقدم يظهر عموم الحكم لقتل أهل البغي في فرض مشروعيه قتالهم، كما صرح به جماعة من الأصحاب، بل الظاهر عدم الإشكال فيه عندنا، و هو داخل في معاهد الإجماعات المتقدمه، كما صرح بالإجماع عليه بالخصوص في التذكرة و المنتهى، و في الخلاف: «دليلنا أنه أجمعت الفرقه أنه شهيد، و إذا ثبت كان حكمه حكم قتيل المعركة».

و يقتضيه- مضافاً إلى ذلك، و إلى إطلاقات النصوص المتقدمه، و إلى سيره أمير المؤمنين عليه السلام في قتلى أصحابه في حروبه الثلاثه، حيث لم يعرف عنه تغسيلهم- موقوف عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «أن علياً عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر و لا هاشم بن عتبة المرقال و دفنهما في ثيابهما و لم يصل عليهما» (٢)، و خبر أبي البخترى و هب بن و هب عنه عليه السلام:

«ان علياً عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر و لا عتبة يوم صفيين و دفنهما في ثيابهما و صلى عليهما» (٣)، و ما في الأول من عدم الصلاه عليهما مطروح أو مؤول على ما يتضح في محله.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٢.

و ينبغي التنبيه لأمر يتم بها تحديد محل الكلام:

الأول: قد يدعى عموم سقوط الغسل لمن يقتل في الجهاد ضد الكفار مع سلاطين الجور

بلحاظ كونه الشائع في عصر صدور أكثر النصوص و هي الواردة عن الصادقين عليهما السلام لو لم ينحصر الأمر فيه، فعدم التنبيه فيها لعدم المورد لها أو ندرته موجب لظهورها في العموم له.

و فيه: أن مناسبه كون الحكم تكريما للقتيل، و إطلاق عنوان الشهيد عليه يقتضى فرض مشروعيه قتاله، و لا مجال للبناء على مشروعيه القتال معهم بعد بلحاظ النصوص و الإجماع، فلا بد من كون عدم التنبيه في نصوص المقام لخروج القتال المذكور عن موضوعها للتقيه، أو لظهور الحال للمخاطب، أو لأنها بصدد بيان حكم الشهيد في نفسه لبيان الوظيفة في الأفراد المذكوره عند العامه الذين يرون مشروعيه قتالهم.

الثاني: قال في الجواهر بعد أن قرب العموم لكل جهاد مشروع:

«نعم قد يشعر قوله عليه السلام في مضمرة أبي خالد: إلّا ما قتل بين الصّفين، باعتبار تقابل العسكريين في جريان خصوص هذا الحكم على الشهيد، فلا يشمل من قتل من المسلمين بدون ذلك، كالمقتول اتفاقا أو كان عينا من عيونهم، أو نحو ذلك.

إلّا أن غيره من الأخبار مما اشتملت على التعبير بالقتل في سبيل الله شامله له.

و لعله أقوى، لإطلاق جميع الأصحاب بالنسبه إلى ذلك، فيمكن حينئذ تنزيل قوله:

«بين الصّفين»، على ما لا ينافيه. فتأمل.»

و لعله أشار بالأمر بالتأمل للإشكال فيما ذكره.. تاره: بأن المضمرة لما كان مشتملا على الاستثناء كان ظهوره في الحصر أقوى من إطلاق بقيه النصوص، فيحكم عليها.

نعم، قد يشكل الاستدلال به بلحاظ ضعف سنده، لاشتماله على غير واحد من المجهولين و المضعفين. إلّا أن تكون روايه الكليني و الشيخ له بنحو يظهر في الاعتماد عليه و استدلال جماعه من الأصحاب به جابرا لضعفه. فتأمل.

و أخرى: بقرب انصراف إطلاقات الشهيد و المقتول في سبيل الله إلى الفرد المعهود من فرض التهيؤ للقتال، كما يناسبه تقسيمه

إلى من يدركه المسلمون و به رمق و من لا

يدر كونه، الظاهر فى المفروغيه عن فرض القتال و انشغال المسلمين به عن قتلهم.

و ثالثه: بأنه لا مجال لاستفاده ذلك من إطلاق الأصحاب بعد اشتراط جملة منهم فى ثبوت الحكم للشهيد موته فى المعركة، و تعرضهم لحكم ما لو مات بعد تقضى الحرب أو النقل من ساحه القتال، لظهور كلامهم فى المفروغيه عن فرض القتال بين الطرفين، و ما ذلك إلا لفهمهم له من النصوص الذى قد يكون المنشأ له ما تقدم أو نحوه. و من ثم كان سقوط التمسيل فىمن ذكره فى غايه الإشكال. و مثله الأسير الذى يقتل صبوا، لجريان ما سبق فيه.

و أما ما فى موثق طلحه بن زيد عن جعفر عن أبيه عن على بن الحسين: «قال:

سئل النبى صلى الله عليه و آله عن امرأه أسرها العدو فأصابوا بها حتى ماتت، أ هى بمنزله الشهيد؟

قال: نعم إلا أن تكون أعانت على نفسها» «١»، فمن القريب أن يراد منه التنزيل فى الأجر و الفضيله، لا ما يعم الحكم المذكور. بل حيث لم يكن سقوط الغسل من أحكام مطلق الشهيد فإطلاق التنزيل منزله الشهيد لا ينفع فى إثباته.

نعم، لو كان قتله فى أثناء المعركة و من لواحقها و شئونها لم يبعد عموم الحكم له، لأنه عرفا من توابع الجهاد ذى الحكم المذكور، كما قد تناسبه السيره، حيث ورد قتل بعض الأسرى فى معارك صفين و كربلاء، و لم يعرف تغسيلهم بعد المعركة. و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

الثالث: قد يدعى عموم سقوط الغسل لمن قتل مظلوما فى سبيل أمر راجح

من أمر بمعروف و نهى عن منكر، أو إقامة فريضه، أو تبنى دعوه حقه، من دون أن يتصدى للقتال. لكن لا مجال له بالنظر لما سبق، و بالنظر للسيره، بل لا إشكال فى تغسيل من قتل بالنحو المذكور بالسيف، أو السم من المعصومين عليهم السلام.

مضافا إلى قرب انصراف الشهيد فى النصوص لخصوص من يتصدى للقتال فى الجهاد المعروف. و مثله سبيل الله، لأن سبيله تعالى و إن كان يصدق حقيقه على كل مطلوب له، إلا أنه لا يبعد انصرافه عند المتشرعه لخصوص الجهاد بسبب شيوع إطلاقه عليه فى الكتاب و السنه.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

و لا سيما بملاحظه معتبر يونس بن يعقوب: «ان رجلا كان بهمدان ذكر أن أباه مات و كان لا يعرف هذا الأمر فأوصى بوصيه عند الموت، و أوصى أن يعطى شىء فى سبيل الله، فسئل عنه أبو عبد الله عليه السلام كيف نفع، و أخبرناه أنه كان لا يعرف هذا الأمر. فقال: لو أن رجلا أوصى إلى أن أضع فى يهودى أو نصرانى لوضعتة فيهما ...

فانظروا إلى من يخرج إلى هذا الأمر [الوجه] يعنى: بعض الثغور فابعثوا به إليه» (١).

و لا- ينافيه ما فى بعض النصوص الواردة فى المال الموصى به فى سبيل الله من أن سبيل الله شيعتنا (٢)، و فى آخر من أنه يصرف فى الحج، لأنه أفضل سبله (٣)، و فى ثالث من أنه عليه السلام قال: «هاتها» ثم أمر بدفعها ليعسى شلقان (٤).

لأن التصدى فى هذه النصوص للتطبيق ظاهر فى عدم كونه عرفيا، بل هو إما تعبدى، أو بلحاظ المفهوم الحقيقى، كما لعله الظاهر من الثالث، لظهور صدره فى أن ذلك هو مراد الموصى، لإصراره على العنوان المذكور من دون تفسير له و ظهور ذيله فى لزوم متابعتة، بخلاف معتبر يونس، لظهوره فى أن البعث به لمن يخرج للثغور مقتضى مراد الموصى بطبعه من دون كلفه، لكونه المفهوم من كلامه عرفا، و أن التوقف الموجب للسؤال إنما هو لاحتمال عدم وجوب موافقه مراده، كما يظهر من تمهيدته عليه السلام ببيان أهميه موافقه الوصيه.

نعم، لو فرض التصدى للقتال فى ذلك لمشروعيته بأمر الإمام عليه السلام أو بدونه دخل فى الجهاد المشروع و لحقه الحكم، لما سبق. فلاحظ.

الرابع: يجب غسل من قتل دون أهله و ماله

على ما صرح به جماعه كثيره، و فى المعتبر و التذكرة و المنتهى و الروض و محكى نهايه الأحكام دعوى الإجماع عليه. فإن النصوص و إن تضمنت مشروعيه قتاله، إلما أنه لا- يصدق عليه القتل فى سبيل الله بعد كون الغايه منه أمرا آخر، كما لا يبعد انصراف ما تضمن عنوان القتل بين الصنفين إلى الجهاد المعهود الذى تضمنه قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُيُوتٌ مَّرْصُورٌ (٥). و أما ما تضمن من تلك النصوص أنه شهيد، فلا يبعد حمله على

(١) الوسائل باب: ٣٣ من كتاب الوصايا حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٣٣ من كتاب الوصايا حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٣٣ من كتاب الوصايا حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٣٣ من كتاب الوصايا حديث: ٣.

(٥) الصف: ٤.

ص: ٣١٧

و يشترط فيه أن يكون خروج روحه في المعركة (١)

التنزيل بلحاظ الثواب، دون عموم التنزيل، فضلا عن التطبيق الحقيقي. ولذا كان ظاهر الأصحاب المفروغية عن اختصاص الحكم بالجهاد المعروف، و عدم شموله للمقام.

كما لا- يشمل جملة ممن أطلق عليه عنوان الشهيد في الأخبار، كما حكوه في المبطن و المطعون و الغريق و المهذوم عليه و النفساء «١»، مدعين الإجماع على وجوب التمسح في جملة منهم.

و الأمر فيهم أظهر مما سبق، لعدم صدق أكثر العناوين المتقدمة في النصوص عليهم، و مجرد إطلاق الشهيد عليهم- لو تم- لا ينع، لأن سقوط الغسل ليس من أحكام مطلق الشهيد، بل خصوص القتل، كما يظهر من مجموع النصوص المتقدمة.

مضافا إلى السيرة، و بعض النصوص الواردة في الغريق و النفساء «٢».

(١) اختلفت عبارات الأصحاب في المقام. ففي المبسوط: «و من حمل من المعركة و به رمق ثم مات نزع عنه ثيابه و غسل»، و نحوه في النهاية و إشاره السبق و السرائر، و هو مقتضى ما في الغنية من حصر سقوط الغسل بقتل المعركة، و ما في المراسم من تمسح بقتل غير المعركة من قسمي القتل بين يدي الإمام، و ما في الشرائع و النافع و القواعد و الدروس و الروضة من اشتراط الموت في المعركة في سقوط التمسح، و نسبة للأصحاب في المدارك و محكي مجمع البرهان، بل في الثاني: «و كأنه إجماعي»، و في جامع المقاصد أنه مقتضى إطلاق الأصحاب، و في الحدائق أنه المفهوم من كلامهم.

لكن اعتبر في الخلاف و المنتهى في وجوب غسله مع نقله من المعركة موته بعد انقضاء الحرب، و اكتفى في المعتمد و التذكرة في وجوب الغسل بأحد الأمرين من نقله من المعركة حيا و انقضاء الحرب حيا.

و في جامع المقاصد و الروض و المدارك و محكي الذكري و مجمع البرهان أن

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - إيران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهارة؛ ج ٦، ص: ٣١٨

(١) تضمن ذلك مرسل الدعائم المروي في البحار ج: ٨١ ص: ٢٤٥ الطبعة الحديثه، باب: ٤٨ آداب الاحتضار و أحكامه من أبواب الجنائز من كتاب الطهارة.

(٢) تراجع النصوص المذكوره في باب: ٤٨ من أبواب الاحتضار و باب: ٣١ من أبواب غسل الميت من الوسائل.

ظاهر الأخبار كفايه إدراك المسلمين له حيا في وجوب التمسيل و إن لم تنقض الحرب و لا نقل من المعركة، و حكى القول به عن المهذب. بل في المقنعه: «و المقتول في سبيل الله... إذا مات من وقته و لم يكن عليه غسل... و إن لم يمت في الحال و بقي ثم مات بعد ذلك غسل».

و أما ما في الإرشاد و التبصره و اللمعه من إطلاق سقوط الغسل عن الشهيد، فكأنه غير مراد لهما، بل مرادهما الإشارة لبيان سقوط تغسيه في الجملة، لأن الكتب المذكوره متون غير مبتنيه على التفصيل، و إلا فمن البعيد بناؤهما على الإطلاق مع ظهور اتفاق الأصحاب على التقييد في الجملة، و شهاده النصوص به، و بناؤهما عليه في جملة من كتبهما. إلمّا أن يبتنى الإطلاق المذكور على أخذ القيد في عنوان الشهيد و لو اصطلاحا.

و كيف كان، فاللازم النظر في النصوص.

و قد أطلق في بعضها سقوط الغسل عن الشهيد كصحيح إسماعيل بن جابر و زراره «١» المتقدم في أول الكلام في حكم الشهيد. لكن لا بد من الخروج عنه بما تضمن التقييد و عدم شمول ذلك لبعض أفراده، على الخلاف في تحديده. و قد أطلق في جملة منها تغسيل من به رمق، كصحيح أبان بن تغلب «٢» و موثق أبي مريم أو صحيحه «٣» و مضمّر أبي خالد «٤» المتقدم.

و لعله هو الوجه فيما تقدم من المقنعه من اعتبار موته من وقته. إلمّا أنه حيث يبعد إرادته من يموت بمجرد الإصابه، لغلته تأخر الموت عنها قليلا، كما لا طريق غالبا لإحراز ذلك و إن وجد ميتا في المعركة، بل مقتضى الاستصحاب حياته بعد الإصابه، فلا يكون الحكم عمليا، تعين كون المعيار في بقاء الرمق أمرا آخر غير الإصابه، بل قد يكون ذلك موجبا لإجمال ما تقدم من المقنعه أيضا.

و من هنا لا- يبعد حمل الإطلاق في النصوص المتقدمه على ما إذا كان به رمق حين الوصول إليه و الاطلاع على حاله، لا بعد الإصابه مباشره. بل هو المتعين بلحاظ صحيح أبان الآخر «٥» المتقدم في أول الكلام في حكم الشهيد المتضمن استثناء

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

ص: ٣١٩

خصوص من أدركه المسلمون و به رمق من عدم وجوب التمسيل. و كأنه لأجل ذلك سبق عن المهذب و الذكرى و من تبعهما أن ذلك هو المستفاد من النصوص.

و دعوى: أن الظاهر اتحاد صحيحى أبان، و أن الاختلاف بينهما ناشئ عن النقل بالمعنى، فيلزم إجراء حكم اضطراب المتن عليهما و سقوطهما معا عن الحجية.

مدفوعه: بأنه لو تم اتحادهما فحيث كان الفرق بينهما بالإجمال و التفصيل تعين حجيه المفصل منهما عرفا، و لم يلحقهما حكم التعارض المسقط لهما عن الحجية بعد فرض حجيه النقل بالمعنى، لأصالة عدم خطأ الراوى فى فهم التفصيل من الإمام عليه السلام و لا فى بيانه.

و لا سيما مع ما ذكرنا من القرينه على عدم إرادته بقاء الرمق بالإضافة إلى الإصابه، حيث لا يبعد صلوحها بنفسها لتفسير الإطلاق بالوجه المطابق للصحيح المفصل. فلا مجال لرفع اليد عما تضمنه الصحيح المذكور من كون المعيار عدم بقاء الرمق حين إدراك المسلمين له.

لكن الظاهر أو المتيقن من إدراك المسلمين له حيا إدراكهم له حين تفقدهم للجرحى لإسعاف من يمكن إسعافه منهم أو لنحو ذلك، لا مجرد مشاهدتهم له حال انشغالهم عنه بالقتال، لعدم وضوح صدق الإدراك بذلك، و لغبه قتال الجماعه الكثيره بنحو ينظر بعضهم لبعض عند تساقطهم و يمر بعضهم على بعض فى الحال المذكور مع كثره الإصابات غير المميته فى الوقت، و الالتزام بوجوب التمسيل فى ذلك بعيد جدا، نظير ما تقدم فى النصوص التى أطلق فيها وجوب الغسل بقاء الرمق.

بل تقدم فى بعض النصوص أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يغسل هاشم المرقال «١»، مع أنه ورد فى التاريخ أنه لم يمت بمجرد إصابته بل له حديث بعدها قبل موته «٢».

و على هذا يتعين الاكتفاء فى وجوب التمسيل بحياته بعد انقضاء الحرب عند تفقد المصابين، و بحياته عند نقله من المعركه و لو مع بقاء الحرب، لتهيؤ جماعه لتفقدهم فى أثنائها، كما تقدم من المعتبر و التذكرة.

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٢.

(٢) كتاب واقعه صفين: لنصر بن مزاحم ص ٣٥٣، ٣٥٥.

بل مقتضى ذلك وجوب تغسيله لو أدركه هؤلاء حيا و هو فى مكانه و مات قبل نقله من المعركة و قبل انقضاء الحرب، اما لدخولهم وسط المعركة لتفقد المصابين، أو لغلبه المسلمين على أرض المعركة مع استمرار الحرب.

بل لا يبعد الاكتفاء ببقائه حيا بعد انقضاء الحرب مدة معتدا بها، بحيث لو تفقدوه بعدها لوجدوه حيا و إن مات قبل أن يدركوه أما لعدم تفقدهم له أو لتأخرهم عن تفقدته مدة طويله على خلاف ما يقتضيه وضع الحرب، حيث لا يبعد فهم عدم خصوصيه الإدراك عرفا من النص إلّا لملازمته للأمد المذكور.

و لعل هذا هو المراد مما فى الخلاف من الإجماع على وجوب تغسيل من مات بعد انقضاء الحرب. و إلا فلا مجال للبناء على إطلاقه بنحو يشمل من مات بعد انقضائها بأمد قصير فلم يدركوه بعد إطلاق النصوص المذكوره المحمول على الموت قبل إدراكه حيا.

و منه يظهر ضعف ما تقدم من المشهور من إطلاق سقوط تغسيل من مات فى المعركة، بل هو معقد إجماع غير واحد، كالخلاف و الغنيه و المعبر و التذكرة، فإنه شامل لما إذا لم يدركوه لعدم التفقد أو للتأخر فيه مدة طويله على خلاف ما يقتضيه وضع الحرب، بل لمن أدركوه حيا عند تفقدهم للمصابين قبل انقضاء الحرب أو بعده فلم ينقلوه من المعركة حتى مات، و قد عرفت أن مقتضى النص وجوب التغسيل خصوصا فى الثانيه.

و لا مجال للخروج عنه بالإجماع المدعى، لقرب استناد المجمعين له و إن لم يطابقه كلامهم. بل قد يدعى انصراف كلامهم عما إذا مات بعد انقضاء الحرب، و لا سيما مع الإجماع المتقدم من الخلاف. و يأتى تمام الكلام فى ذلك.

و أضعف منه ما تقدم من الخلاف و المنتهى من عدم تغسيل من نقل من المعركة حيا و مات قبل انقضاء الحرب، فإنه مناف لإطلاق وجوب التغسيل بإدراك المسلمين له حيا. و أما ما فى المنتهى من الاستدلال له بما روى عن النبى صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «أنه قال يوم أحد: من ينظر ما فعل سعد بن الربيع. فقال رجل: أنا أنظر لك يا رسول الله، فنظر فوجده جريحا به رمق. فقال له: ان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أمرنى أن أنظر فى الأحياء أنت أم فى

الأموات. فقال: أنا في الأموات، فأبلغ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ السَّلَامِ. قال: ثم لم أبرح أن مات» (١) قال قَدَسَ سرّه: «و لم يأمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِتَغْسِيلِ أَحَدٍ مِنْهُمْ».

ففيه: أن النبوى - مع ضعفه بالإرسال - أجنبى عن المدعى، و إنما يدل - لو تم عدم أمره صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ بِتَغْسِيلِ أَحَدٍ مِنْهُمْ - على عدم وجوب تغسيل من مات فى المعركة و إن أدركه المسلمون حيا بعد انقضاء الحرب، الذى سبق أنه مقتضى إطلاق المشهور، و إن كان مخالفا لإطلاق النص و الإجماع المتقدم من الخلاف.

و من ثم احتمل سيدنا المصنف قَدَسَ سرّه حمل نصوص المقام على ما إذا أدركه المسلمون و حملوه من المعركة حيا - فيوافق المشهور - بقرينه النبوى المذكور المعتضد بالسيره. قال: «إذ الظاهر أنه لم يكن من دأب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَغْسِيلِ مَنْ تَنَقَّضَى الْحَرْبَ وَ بِهِ رَمَقٌ ثُمَّ يَمُوتُ فِي الْمَعْرَكَةِ». لكن حمل النص على ذلك بعيد عن ظاهره جدا، لظهور أن الإدراك سابق على النقل، فإناطه الحكم به لا - يناسب كون موضوعه النقل جدا، و جعل الإدراك كناية عن النقل تكلف غير عرفى.

نعم، يناسبه مرسل دعائم الإسلام عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال فى الشهيد إذا قتل فى مكانه فمات دفن فى ثيابه و لم يغسل، و إن كان به رمق و نقل عن مكانه فمات غسل و كفن» (٢). لكن لا مجال للتعويل عليه فى نفسه، فضلا عن رفع اليد به عما سبق.

و أما دعوى السيره المذكوره فليست هى بأولى من دعوى السيره أيضا على عدم تغسيل من كانت إصابته قاتله عرفا، بحيث يكون منتظرا من أجلها و إن تأخر موته بعد انقضاء الحرب بقليل أو نقل من المعركة قبل موته لتجنيبه الوطاء الموهن له أو المجهز عليه، حيث لا - يبعد شيوع ذلك فى الحروب، خصوصا لذوى الشأن، بل نقل تاريخيا فى جملة منها، كحرب بدر التى نص المؤرخون على نقل عبيده بن الحارث فيها، و واقعه الطف و لم يعهد التغسيل فيهما. بل فى معتبر زيد بن على عن أبيه عن آبائه عن على عليه السلام: «قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إذا مات الشهيد من يومه أو من الغد

(١) حكى عن سيره ابن هشام على هامش الروض الأنف ج: ٢ ص: ١٤١ و ذكره مع اختلاف بعض الخصوصيات ابن الأثير فى تاريخه ج: ٢ ص ٦١١ طبعه دار صادر و دار بيروت.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

قبل انقضاء الحرب (١) أو بعدها بقليل (٢) و لم يدركه المسلمون و به رمق، فإذا أدركه المسلمون و به رمق غسل على الأحوط وجوبا (٣). و إذا كان في

فواروه في ثيابه، و إن بقي أياما حتى تتغير جراحته غسل» (١).

لكن من الظاهر أنه لا مجال للخروج عن النصوص المتقدمة المعول عليها عند الأصحاب بالحديث المذكور بعد تصريح الشيخ بعدم العمل عليه لموافقته للعامه الذي يشهد له إعراض الأصحاب عنه، كما لا مجال للتعويل في الخروج عنها على دعوى السيره في المقامين بعد عدم وضوح أسانيد الوقائع، و عدم القطع بعدم صدور التغيل في ظرف تيسره.

و إن كان الإنصاف أن مفاد النصوص لا يخلو عن مشقه لا تناسب مقام العمل، خصوصا في الحروب العظيمه. و من ثم لا يخلو الأمر عن إشكال. و الله سبحانه و تعالى العالم. و منه نستمد التوفيق و التسديد.

(١) مقتضاه سقوط تغسيله لو أدركه المسلمون المعدون لتفقد المصابين حيا في المعركه قبل انقضاء الحرب، و قد سبق أنه مخالف لإطلاق النص الذي يأتي منه قدس سره التوقف في الخروج عنه بالشهره و غيرها. إلما أن يكون قوله: «و لم يدركه المسلمون ...»

قيدا لهذا أيضا، لا مختصا بما بعده.

(٢) الظاهر أن المراد به ما إذا كان عدم الإدراك ناشئا عن سرعه موته بعد الحرب في مقابل ما إذا كان ناشئا عن عدم تصديهم لتفقد القتلى أو تأخرهم على خلاف ما يقتضيه وضع الحرب. و قد تقدم منا التعرض لذلك.

(٣) كأنه لأن مقتضى إطلاق النص وجوب تغسيله، و مقتضى إطلاق المشهور المعتضد بالنبوى و السيره التي تقدم منه قدس سره تقريبا عدم وجوبه. لكن من الظاهر أن التغيل لا يطابق الاحتياط لا لأن حرمة ذاتيه في حق الشهيد، بل لتوقفه على غسل الدم عنه، مع ظهور النصوص في وجوب إبقائه عليه، كما صرح به في صحيح إسماعيل بن جابر و زواره المتقدم و غيره، و هو الظاهر من الأمر في بقيه النصوص

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

بدفنه كما هو في ثيابه.

و من هنا يتعين استفراغ الوسع في مفاد الأدله، ثم التخيير، لعدم وضوح المرجح لأحد الاحتمالين، و لا مجال للاحتياط، للدوران بين محذورين.

(١) كما مال إليه في المعتبر. قال: «و لو قيل بمواراه الجميع ترجيحاً لجانب حرمة الإسلام كان صواباً».

و قد يظهر من المبسوط و الخلاف جوازه مع جواز التمييز بحجم الذكر فيرتب حكم المسلم على صغيره و حكم الكافر على كبيره، و اقتصر على الثاني في النهايه و الشرائع و القواعد و المختلف و الدروس و اللغه و جامع المقاصد و حكي عن جماعه لحديث حماد عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يوم بدر: لا تواروا إلّا من كان كميشا. يعنى من كان ذكره صغيراً. و قال: لا يكون ذلك إلّا في كرام الناس» (١)، و رواه عن حماد مرسلًا في محكى الذكرى (٢).

و أرسل في المبسوط عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه قال: «ينظر مؤترهم، فمن كان صغير الذكر يدفن» (٣) و أرسل نحوه في الخلاف عنه عليه السلام (٤).

و الإشكال فيه باستلزامه النظر للعوره المحرم، هين بعد ظهور النص في جوازه، تبعاً لإعمال الأماره المذكوره. و لا حاجه معه إلى دعوى إمكان النظر بواسطه جسم ترتسم فيه العوره، كما في الجواهر لاحتياجه إلى عنايه مغفول عنها، فعدم التنبيه عليه في النص ظاهر في جواز النظر للبشره.

نعم، قد يدعى وجوب اختيار النظر بتوسط ما ترتسم فيه الصوره لو أمكن بوجه متعارف، لان النص و إن كان ظاهراً في جواز النظر، إلّا أن ارتكاز كون جوازه للضروره لتوقف إعمال الأماره عليه موجب لقصوره عما لو أمكن إعمالها بدونه.

(١) الوسائل باب: ٦٥ من أبواب جهاد العدو حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣٩ من أبواب الدفن حديث: ٣.

(٣) المبسوط ج: ١ ص: ١٨٢ الطبعة الحديثه الحروفيه.

(٤) الخلاف ج: ١ ص: ١٠٩ الطبعة الحجرية الأولى.

و كيف كان، فلا يصلح ذلك لرفع اليد عن النص.

و إما الإشكال في ذلك بعدم حجية مرسل المبسوط و الخلاف، و حديث حماد لا إطلاق له، بل هو مختص بواقعه بدر.

فقد يدفع: بأن التعليل في ذيل حديث حماد موجب لظهوره في العموم و إلغاء خصوصيه مورده عرفا. و إن كان قد يشكل ذلك بأن التعليل لا يخلو عن إجمال. لأن الخصوصيات البدنيه الخلقية و إن كانت قد تناسب بعض الخواص النفسية الخلقية، إلّا أنها ليست بنحو تصلح عرفا للأماريه على الإسلام الخاضع لعوامل كثيره مباينه لتلك الخواص.

و من ثم يبعد صلوحه للقربنيه على عموم الأماريه لغير مورده من موارد العلم الإجمالي في الحروب، فضلا عن موارد العلم الإجمالي في غير الحروب و موارد الحروب غير المقرونه بالعلم الإجمالي و غيرها من موارد الاشتباه و الشك في إسلام الميت.

بل يظهر من الحقائق و محكى الذكرى عدم الإشكال في قصور الأماريه عما لو اشتبه موتى المسلمين بالكفار في غير الشهداء. و إن لم يتضح الوجه فيه بعد فرض التعدى عن موارد النص تحكيما للتعليل. و لعله لما ذكرنا احتمال سيدنا المصنف قدس سرّه أن يكون المقصود من ذيل الحديث بيان وجه المناسبه و رفع الاستيحاش، لا التعليل للحكم.

و يزيد في الإشكال أن حرب بدر التي هي مورد الحديث و التعليل ليست بنحو يناسب اشتباه القتلى و عدم تمييزهم، حيث لم يعرف فيها تمثيل أو تقطيع الرؤوس أو وطء القتلى بأرجل الخيل أو الناس، مع قله القتلى، خصوصا من المسلمين، و معرفيتهم، بل نص المؤرخون فيها على كثير من الخصوصيات غير المناسبه لذلك جدا، كأسماء القتلى و خصوصيات أبدانهم و ألبستهم و كيفية قتلهم، كما لم يشر في الحديث الشريف للاشتباه المذكور و أنه هو الداعي للنداء بذلك.

و من ثم لا يبعد حمل الحديث على من رخص بمواراته من المشركين - و لو في القليب - لكرامته في نفسه و إن لم يكن مسلما. و لعل حرمه دفن الكافر قد شرعت قبل ذلك، أو أريد من المواراه أمرا غير الدفن الشرعى.

على أن الحديث و إن عبر عنه بالصحيح أو الحسن، للبناء على كون الراوى له

حماد بن عيسى، كما فى المختلف و الجواهر و غيرهما إلا أنه لم يثبت ذلك بعد اختلاف نسخ التهذيب الذى هو مصدرها الوحيد فيما يظهر، فقد تضمن بعض نسخه المخطوطه ذلك، و تضمن بعضها «حماد بن يحيى» الذى لم تثبت وثاقته، و اقتصر عليه فى المطبوعه حديثا فى النجف الأشرف، كما اثبت فى النسخه التى رأيتها من المطبوعه الحجريه الإيرانيه مع الوجه الأول إما فى الطبع أو أضيف بعده تصحيحا مع التنبيه على كونه كذلك بخط المصنف.

و لعله لذا اقتصر عليه فى المعبر و جمع بين النسختين فى الوسائل المطبوعه حديثا. مضافا إلى أنه قد رواه مرسلا فى محكى الذكري عن حماد اللحم، و هو مردد بين ابن بشير و ابن واقد، و كلاهما غير ثابت الوثاقه. و لعله لذا قال فى السرائر: «و هذه روايه شاذه لا يعصدها شىء من الأدله» فإن احتياجها للعاضد إنما هو بعد فرض عدم حجيتها فى نفسها، و قال فى المعبر: «و توقف بعض الأصحاب استضعافا للروايه».

اللهم إلا أن يقال: لا عبره بإرسال الذكري و لا سيما مع عدم العثور على ما تضمنه فى شىء من نسخ التهذيب، و لا فيما نقل عنه. و اختلاف نسخ التهذيب بين ابن عيسى و ابن يحيى غير ضائر، لأن ابن يحيى و إن لم ينص أحد على توثيقه إلا أنه يمكن استفاده توثيقه من روايه البنزطى عنه، لما قيل من أنه لا يروى و لا يرسل إلا عن ثقه، و لا أقل من تصحيح هذا الحديث لوقوعه فى سنده. و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسأله السابعه عشره من فصل الماء المطلق عند الكلام فى تحديد الكر. فراجع.

فالعمده فى الإشكال ما تقدم من اختصاص الحديث بمورده، و عدم مناسبه مورده للاشتباه، حيث لا مجال معه للبناء على أماريه الأمر المذكور.

هذا، و فى السرائر: «و الأقوى عندى أن يقرع عليهم، لأن كل أمر مشكل عندنا فيه القرعه بغير خلاف، و هذا من ذاك»، و فى الروضه: «و للقرعه وجه».

و استشكل فيه فى المعبر.. تاره: بأن الأصحاب لم يستعملوا القرعه فى العبادات.

و أخرى: بأنه لو اطرده العموم لبطلت البحوث الفقهيه. لكن الأخير إنما يقتضى عدم الرجوع للقرعه فى الشبهه. الذى لا- يبعد دعوى التسالم عليه و قصور كلام السرائر عنه. و لا مانع من عمومها على الشبهه الموضوعيه التى منها المقام.

و الأول لم يتضح الوجه فيه بنحو يمنع من تنقيح موضوع العباده بالقرعه فى الشبهه الموضوعيه، كما فى المقام. كيف و قد ورد الرجوع إليها فى اشتباه الشاه الموطوءه بغيرها من الغنم «١»، و لازمه جواز جعل ما اقتضت القرعه عدم وطئه هديا أو أضحية أو زكاه أو غيرها من العبادات.

فالعمده فى الإشكال عليه: أن الدليل على العموم المذكور إن كان هو الإجماع المدعى فى كلامه قدس سرّه فلا مجال له بعد ظهور الخلاف منهم فى كثير من الموارد، و منها المقام. و إن كان هو النصوص فلم نعر منها على ما يتضمن الإطلاق الشامل للمقام عدا حسنه محمد بن حكيم: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شىء فقال لى: كل مجهول ففيه القرعه. قلت له: إن القرعه تخطئ و تصيب. قال: كلما حكم الله به فليس بمخطئ» «٢».

لكن عمومها لكل مجهول مستلزم لكثرة تخصيصها، لما سبق من عدم العمل بها فى الشبهات الحكميه، و لزوم الخروج عنها فى جميع موارد أدله الأصول الشرعيه، لأنها أخص منها، و فى كثير من موارد الاشتباه الأخر كاشتباه درهم الودعى بين شخصين و ميراث الغرقى و المهذوم عليهم و الخنثى المشكل و اشتباه القبله و الثوبين المشتبهين و الإنائين المشتبهين و غير ذلك مما دل الدليل الخاص على عدم الرجوع فيه للقرعه، و ذلك يوجب طروء الإجمال على العموم بنحو يسقطه عن الحجيه.

و لا سيما مع إعراض الأصحاب عن العموم المذكور و اشتها القبول بينهم بوجوب الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى و عدم الرجوع للقرعه فيها و فى كثير من الموارد الأخر. على ما ذكرناه فى مباحث العلم الإجمالى من الأصول. و من هنا لا مخرج عما يقتضيه العلم الإجمالى من الاحتياط. و أما لو لم يقترن الاشتباه بالعلم الإجمالى فقد تقدم الكلام فيه فى ذيل الكلام فى وجوب تغسيل كل مسلم.

(١) لا مجال للاحتياط بالتغسيل بعد العلم بعدم وجوبه إما لكون الميت مسلماً

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ١، ٤.

(٢) الوسائل باب: ١٣ من أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى من كتاب القضاء حديث: ١١.

شهيدا أو لكونه كافرا. نعم إنما يحتاط بذلك في غير ميت المعركة أو ميت المعركة الذى لا يسقط تغسيله، ليكون الاشتباه مستلزما للعلم الإجمالى بالتكليف.

(١) حيث يأتى عدم تكفين الشهيد إلا أن يجرد فالاحتياط بالتكفين إنما يكون مع التجريد أو فرض عدم كون المسلم ميتا فى المعركة ممن سقط تكفينه بذلك، و إلا يعلم بعدم وجوب التكفين، نظير ما تقدم فى الغسل.

(٢) لتوقف الاحتياط عليه بعد فرض العلم الإجمالى بوجوبه.

و دعوى: أن التكفين و الدفن حيث كانا توصلين فظاهر النهى عنهما فى حق الكافر عموم حرمتها لما إذا أتى بهما لا بقصد المشروع، فيكون المورد من الدوران بين محذورين و يتعذر الاحتياط، و ليس الحال فيهما كالعبادات التى لا محذور فى الإتيان بها فى مورد احتمال الحرمة برجاء المشروع.

كما لا مجال لاحتمال أن الكافر لا يحرم تجهيزه، بل لا يجب فقط، لمنافاته لظاهر الأصحاب، و لقوله عليه السلام فى موثق عمار فى النصرانى يموت مع المسلمين: «لا يغسله مسلم و لا كرامه و لا يدفنه و لا يقوم على قبره و إن كان أباه» (١).

مدفوعه: بأن منصرف كلماتهم و الموثق المذكور إنما هو حرمة تجهيز الكافر المبني على احترامه، دون القيام ببعض أفعال التجهيز بدواعٍ آخر، كدفنه بداعى تجنب رائحته، و منه المقام، حيث لا- يبتنى تكفينه و دفنه على احترامه، بل على الاحتياط للمسلم و الاهتمام بحرمة.

و لعل هذا هو الوجه فى ظهور مفروغيه الأصحاب عن إمكان الاحتياط. على أنه لا يبعد دعوى أهميه وجوب تجهيز المسلم من حرمة تجهيز الكافر، فمع فرض العلم بهما إجمالا يتعين إهمال الثانى عملا احتياطا للأول. فلاحظ.

هذا، و حيث لا- إشكال فى وجوب الصلاة على الشهيد- كما يأتى- كان على سيدنا المصنف قدس سرّه التنبية لها فى بيان مقتضى الاحتياط، بل هى أولى بالذكر من

(١) الوسائل باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

التغسيل و التكفين اللذين عرفت الكلام فيهما. و قد ذكر للاحتياط فيها فى المبسوط و الخلاف وجهين:

الأول: أن يصلى على كل منهم منفردا بنيه الصلاه عليه بشرط إيمانه.

الثانى: ان يصلى عليهم جميعا بنيه خصوص المؤمنين منهم.

و استحسن الثانى فى الروضه، و فى السرائر أنه الأظهر من أقوال أصحابنا. لكنه قد يشكل باحتمال استلزامه بعد المؤمن عن المصلى و فصله بالكافر الذى لا تشرع الصلاه عليه. إلا ان يكون العدد قليلا بحيث لا يستلزم البعد المفرط. و من هنا كان الأول أولى، بل لازما لو لزم المحذور المذكور من الثانى.

و أما الإشكال فى الأول- كما فى الجواهر- باستلزامه عدم الجزم بالنيه.

فيندفع: بعدم اعتبار الجزم بالنيه فى المقام و غيره من العبادات بعد عدم الدليل عليه و اقتضاء الأصل عدمه، على ما تحقق فى محله. بل لا إشكال فى ذلك مع فرض تعذر الجزم.

و أشكل من ذلك ما يظهر منه قدس سرّه من جواز الصلاه مع الجزم بالنيه على كل واحد برجاء كونه مسلما، نظير الدفن. لظهور حرمة الصلاه على الكافر و لو تشريعا، فيلزم من الجزم بالنيه فى الكل الوقوع فى الحرام. و ما قد يظهر منه قدس سرّه من عدم حرمة الصلاه على الكافر، بل ليست هى إلما غير واجبه. غريب، لما فيها من الدعاء للميت الذى لا إشكال فى حرمة فى حق الكافر، فهى أولى بالحرمة من الدفن الذى تقدم ظهور النص و الفتوى فى حرمة.

ثم إن الاحتياط المتقدم فى الصلاه و إن جاز مطلقا إلا أنه لا يجب إلما بناء على عدم صلوح حجم الذكر أو القرعه لتعيين المسلم، كما نبه له غير واحد. إذ لو فرض تعيينه بحجم الذكر كان مقتضى التعيين ترتيب تمام أحكام المتعين، و منها الصلاه، كما ذكره فى المبسوط و الخلاف.

و لا ينافيه اختصاص النص بالدفن، لأنه إذا فرض كون المستفاد منه ترتب الدفن على إحراز الإسلام و عدمه على إحراز عدمه كان المفهوم منه عرفا عدم الفرق بين الأحكام. و لو فرض تعيينه بالقرعه كان مقتضى عموم دليلها عدم الفرق بين

الأحكام أيضا. و منه يظهر الإشكال فيما قد يظهر من السرائر و المختلف من لزوم الاحتياط المذكور، مع ما تقدم من الأول من الرجوع للقرعه و من الثانى من الرجوع لحجم الذكر.

بقى فى المقام أمور:

الأول: لا إشكال ظاهرا فى وجوب الصلاة على الشهيد،

و به صرح غير واحد، بل فى الخلاف دعوى الإجماع عليه، و هو داخل فى معقد إجماع الجواهر المتقدم، كما هو المناسب لاقتصارهم على استثناء الغسل و الكفن. و يقتضيه - مضافا إلى إطلاق أدله الصلاة - ما فى صحيحى أبان (١) و غيرهما من صلاة النبى صلى الله عليه و آله و سلم على حمزه، و ما فى خبر وهب (٢) المتقدم من صلاة أمير المؤمنين عليه السلام على عمار رضى الله عنه و لا بد مع ذلك من رفع اليد عما فى موثق عمار المتقدم (٣) فى أوائل الكلام فى حكم الشهيد من عدم صلاة أمير المؤمنين عليه السلام على عمار و هاشم المرقال رضى الله عنها كما ذكره غير واحد. و ربما يحمل على التقيه، لموافقته لبعض العامه.

الثانى: كما صرح الأصحاب بعدم تغسيل الشهيد صرحوا بعدم تكفينه،

و صرح بالإجماع عليه فى التذكرة و المدارك و الجواهر - فيما تقدم - و فى طهاره شيخنا الأعظم قدس سرّه: «إجماعا محققا و مستفيضا»، و فى المعتبر أنه إجماع أهل العلم عدا سعيد ابن المسيب و الحسن البصرى فإنهما أوجبا غسله، و خص الكلام بهما فى التذكرة أيضا، و حكى دعوى الإجماع عليه عن الخلاف و الغنيه و المنتهى و نهايه الأحكام و الذكرى.

و كشف الالتباس و مجمع البرهان.

و كأنه للتصريح بدفنه فى ثيابه فى بعضها كالخلاف و الغنيه، و استفادته من مساق كلام بعضها كالمنتهى.

و كيف كان، فيقتضيه جملة من النصوص الواردة فى الشهيد المتقدم بعضها، و فى موثق أبى مريم عن الصادق عليه السلام: «أنه قال: الشهيد إذا كان به رمق غسل و كفن»

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٧، ٩. و يوجد أيضا فى حديث: ٨ و كلها تأتي فى حكم التكفين مع

تجرید الشہید من ثیابہ.

(۲) الوسائل باب: ۱۴ من أبواب غسل الميت حدیث: ۱۲.

(۳) الوسائل باب: ۱۴ من أبواب غسل الميت حدیث: ۴.

ص: ۳۳۰

و حنط و صلى عليه، و إن لم يكن به رمق كفن في أثوابه» (١).

و في الروض: «و دفن الثياب معه واجب فلا- تخيير بينها و بين تكفينه بغيرها عندنا». و هو مطابق لظاهر النص و الفتوى. كما أن ظاهر النصوص سقوط تحنيطه أيضا، كما يظهر بأدنى تأمل فيها، و لا سيما ما تضمن التفصيل بين من أدركه المسلمون و به رمق و غيره و نبه على التحنيط في الأول دون الثاني و أنه يدفن بثيابه الظاهر في عدم تغيير حاله و لو بإزاله الدم عن المساجد أو كشف ثيابه عنها.

و منه يظهر استفادة ذلك من الأصحاب و إن لم يصرحوا به، لتعبيرهم بعبارات النصوص و جريهم على مقتضاها. و لعل عدم تنبيههم عليه لظهور عباراتهم في انه من لواحق التكفين و توابعه. فلاحظ.

هذا، و قد صرح بوجوب تكفينه لو جرد في القواعد، و تبعه في جامع المقاصد و كشف اللثام، و وافقه الشهيد الثاني في الروض و جمال الدين في حاشية الروضه، و في الجواهر أنه صرح به جماعه من الأصحاب، و في مفتاح الكرامه: «كأن هذا الحكم معلوم عندهم، و لذا لم ينص عليه أحد فيما أجد إلاّ الشهيد و المحقق الثاني و الفاضل الهندي».

و استدلوا عليه بما في صحيح أبان بن تغلب: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الذى يقتل في سبيل الله أ يغسل و يكفن و يحنط؟ قال: يدفن كما هو في ثيابه، إلاّ أن يكون به رمق [فإن كان به رمق] ثم مات فإنه يغسل و يكفن و يحنط و يصلى عليه، لأن رسول الله صلى الله عليه و آله صلى على حمزه و كفنه [و حنطه] لأنه كان [قد] جرد» (٢).

لكنه معارض بصحيحه الآخر المتقدم في أول الكلام في حكم الشهيد، و في ذيله: «أن رسول الله صلى الله عليه و آله كفن حمزه في ثيابه و لم يغسله، و لكنه صلى عليه» (٣)، و صحيح إسماعيل بن جابر و زراره المتقدم هناك أيضا، و في ذيله: «ثم قال: دفن رسول الله صلى الله عليه و آله عمه حمزه في ثيابه بدمائه التي أصيب فيها، و رداه النبي صلى الله عليه و آله برداء فقصر عن رجله، فدعا له بإذخر فطرحة عليه، و صلى عليه سبعين صلاه و كبر عليه سبعين تكبيره» (٤).

و حيث أشرنا آنفا إلى قرب وحده السؤال في صحيحى أبان و الاختلاف إنما هو بسبب النقل بالمعنى جرى عليهما حكم الروايه المضطربه و سقطا معا عن الحجيه

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٤) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٣٣١

فى ذلك لو لم يسقط خصوص الأول، لاضطرابه فى نفسه، حيث سبقت فيه قضيه حمزه عليه السلام تعليلا لوجوب تغسيل من به رمق، و هى أجنبيه عنه.

و لو غض النظر عن ذلك فغايه ما قد يمكن فى وجه الجمع بينه و بين الصحيحين الأخيرين حمل تجريد حمزه الذى تضمنه الصحيح المذكور على أنه لم يكن بنحو يتعذر إرجاع ثيابه إليه. لأنه لم يكن طمعا فى ثيابه، بل للتمثيل به، و حمل ما تضمنه من تكفينه و ما تضمنه الصحيحان الآخران من تكفينه فى ثيابه على إرجاع ثيابه إليه و تكفينه بها، الذى مقتضى إطلاق غيرها مما تضمن تكفين الشهيد بثيابه و دفنه بها. و حينئذ لا يبقى من نصوص المقام ما ينهض بإثبات وجوب تكفينه بغير ثيابه لو جرد منها و تعذر إرجاعها إليه، الذى هو ظاهر من تقدم، أو صريحه.

فالعمده فى الاستدلال على ذلك إطلاقات أدله التكفين بعد قصور ما تضمن عدم تكفين الشهيد عن المورد، لاشتماله على أنه يكفن فى ثيابه أو يدفن فيها، حيث لا مجال معه لإثبات أن سقوط تكفين الشهيد حكم مستقل عن دفنه بثيابه، و أن تعذر الثانى فى مورد لا يوجب قصور الأول عنه.

نعم، قد يؤيد ذلك و عدم وجوب التكفين فى المقام بأن ثياب الشهيد لا يتحقق بها المطلوب من التكفين، لعدم سترها لتمام البدن، فلو لا عدم ابتداء سقوط تكفينه على بدليه ثيابه عنه لكان المناسب وجود إضافه ما يستر بقيه البدن إليها، كما قد يؤيده أيضا ما هو المشهور من تجريد سيد الشهداء أبى عبد الله الحسين عليه السلام و عدم نقل تكفينه. و إن كان فى كفايه ذلك فى الخروج عن إطلاق الأدله إشكال ظاهر.

و منه يظهر الحال فيما لو وجب تجريد الشهيد عن ثيابه - كما يأتى - أو كان عاريا قبل قتله، حيث يجرى فيه ما سبق. نعم مقتضى الإطلاق سقوط التكفين مع بقاء ثيابه عليه و إن كانت غير مستوعبه لأكثر البدن كالمترر، لأن عدم التعارف لا يوجب قصور الإطلاق. و لو جرد عن بعض ثيابه لم يبعد الاجتزاء بالباقي عما يناسبه من الكفن. فتأمل.

ثم إن الفاضل الهندى فى كشف اللثام مع استدلاله على وجوب التكفين مع التجريد بصحيح أبان الأول ذكر أن الشهيد و إن لم يجز نزع ثيابه و تكفينه بغيرها، إلّا

أنه يجوز زيادته على الثياب مستدلاً بصحيح إسماعيل بن جابر و زراره المتقدم. و هو كما ترى، لظهور منافاه الصحيح المذكور للاستدلال الأول. نعم يتجه الاستدلال به بناء على ما سبق منا من تقريب سقوط صحيح أبان عن الحجية أو الجمع بينه و بين الصحيحين الآخرين بالوجه المتقدم.

كما يتجه الاستدلال لجواز الزيادة أيضاً بالأصل بعد عدم الدليل على الحرمة، إذا ليس مفاد النصوص إلّا كفايه الثياب عن الكفن، و هو لا- يستلزم حرمة الزيادة عليها. و لا- ينافيه ما تضمن أنه يدفن كما هو، إذ بعد العلم بجواز تغيير حاله فى الجملة فالمتيقن منه إرادته عدم نزع الثياب، و لا سيما و أنه لم يرد إلّا فى صحيح أبان الأول المتضمن لقوله: «يدفن كما هو فى ثيابه» و فى صحيح إسماعيل و زراره الذى جمع فيه بين ذلك و بين زياده الرداء لحمزه عليه السلام. و ما الإشكال فيه باستلزامه التبذير و السرف، فلا مجال له بناء على الاستدلال له بالصحيح. بل لا يبعد كفايه احتمال المشروعيه الحاصل منه فى عدم صدق التبذير و السرف عرفاً. فلاحظ.

هذا، و أما ما فى العروه الوثقى من أنه لا يبعد جواز تكفينه فوق ثياب الشهاده، فظاهره إرادته تمام الكفن المشروع، و لا مجال لإثبات مشروعيته بعد خلو النصوص عنه، و تخصيصها لعمومات التكفين، بل ظاهر التعبير فى موق أبي مريم المتقدم بتكفينه فى ثيابه عدم مشروعيه كفن آخر له، لحكومته على عمومات الكفن و تعيينه فى حق الشهيد بالثياب.

و أما إلباسه تمام قطع الكفن لا بعنوان الكفن المشروع فقد يشكل بلزوم التبذير و السرف الصادقين فى المقام بعد عدم المنشأ لاحتمال المشروعيه، ليعتد به العقلاء و يمنع من صدقهما، بخلاف ما تقدم فى الرداء.

الثالث: حيث سبق اتفاق النص و الفتوى على دفن الشهيد فى ثيابه فقد اختلفت عباراتهم فيما يدفن معه و ما ينزع منه

أشاره

بعد الاتفاق ظاهراً على وجوب دفن تمام ما يصدق عليه الثياب أصابه الدم أو لا، كما يقتضيه إطلاق الفتاوى و معاهد الإجماعات السابقه، بل صرح بالتعميم للحالين جماعه و ادعى الإجماع عليه فى المعتبر و التذكرة و المدارك، و قد يظهر من جامع المقاصد، و فى الجواهر: «إجماعاً بقسميه».

و يقتضيه إطلاق النصوص المتقدمه.

و مجرد ذكر الدم مع الثياب فى بعض النصوص لا يقتضى تقييدها به فيه، فضلا عن تقييد غيره مما لم يذكر فيه الدم. بل ذكر التكفين فى الثياب فى موثق أبى مريم ظاهر فى وجوب دفنها لأجل التكفين، لا لخصوص الدم الذى قد يكون فيها.

كما أن الظاهر الاتفاق أيضا على عدم دفن السلاح و إن أصابه دم، كما نفى الخلاف عنه فى السرائر، أطلق ابن الجنييد فيما حكى عنه عدم دفن الحديد. و يناسبه عدم تنبيههم على دفنه مع اقتصار جملة منهم على دفن الثياب التى لا إشكال فى خروجه عنها.

و لا ينافيه اقتصار جملة منهم فى المستثنيات على غيره بعد عدم وضوح المستثنى منه له، كما يناسبه معتبر زيد الآتى، حيث نبه فيه لاستثناء غيره مما هو أقرب للثياب منه من دون تعرض له، حيث لا يبعد ظهوره فى المفروغيه عن نزعه، و إلا فمن البعيد جدا و جوب دفنه مع نزع غيره مما تضمنه الحديث المذكور.

و هو المناسب للسيره، حيث كان السلاح يتوارث و لو مع قتل أصحابه، و لم يعرف دفن شىء منه مع القتل المعتضده بمرسل غوالى اللآلى الآتى عند الكلام فى المنطقه.

و بذلك يخرج عما قد يستفاد من الأمر بدفن الشهيد بدمائه فى صحيح إسماعيل ابن جابر و زواره عن أبى جعفر عليه السلام: «قلت له: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه؟»

قال: نعم فى ثيابه بدمائه و لا يحنط و لا يغسل ... «١». بل لا يبعد كون ذكره فيه تمهيدا لبيان عدم التحنيط و التغيل، أو لبيان عدم مانعيه تنجس الثياب به من دفنه فيها، لا لبيان دفنه مطلقا و لو كان فى غير البدن و الثياب، بحيث يشمل بإطلاقه الدم المراق على الأرض مثلا.

و مثل السلاح توابعه كقراب السيف و حمائله، بل كل ما لا يكون من سنخ الثياب، كالخاتم و الساعه اليدويه و حلى المرأه- بناء على عموم حكم الشهيد لها- لجريان ما سبق فى الجميع.

و إنما وقع الكلام فى جملة من الأمور،

إشارة

إما للكلام فى دخولها فى الثياب، أو فى

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

ص: ٣٣٤

وجود الدليل على استثنائها.

منها: السراويل.

ففى ظاهر المعبر و التذكرة دفنه مطلقا و إن لم يصبه دم، و هو مقتضى إطلاق دفنه فى ثيابه فى كلام بعضهم، و الاقتصار على استثناء غيره فى الوصيله و السراير و الشرائع و النافع و القواعد و الدروس. و العمده فيه دخوله فى إطلاق الثياب عرفا. و كأن ما فى المسالك و عن الميسى من نسبه دخوله فيها للمشهور بلحاظ الخلاف فى شمول حكمها له، و إلا فمن البعيد الخلاف فى صدق الثياب عليه.

لكن صرح بنزعه إلا أن يصيبه دم فى المقنعه و إشاره السبق و المراسم و محكى رساله الصدوق الأول و ابن الجنيد، و به صرح فى المقنعه مدعى الإجماع عليه.

و كأن الوجه فيه معتبر زيد بن على عن آبائه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ينزع عن الشهيد الفرو و الخف و القلنسوه و العمامه و المنطقه و السراويل إلا أن يكون أصابه دم [فيترك. خصال] فإن أصابه دم ترك، و لا يترك عليه شىء معقود إلا حل» «١»، و رواه الصدوق مرسلا عنه عليه السلام، كما روى فى محكى دعائم الإسلام عنه عليه السلام مرسلا «٢» أيضا.

و لا مجال للإشكال فيه بضعف السند بعد عدم اشمال سنده على من قد يناقش فيه إلا محمد بن خالد و أبى الجوزاء و الحسين بن علوان و عمرو بن خالد. و الأول- مع كونه من رواه كامل الزياره- قد نص الشيخ على وثاقته و يؤيده بعض القرائن المذكوره فى المطولات. و لا يعارض برمى النجاشى له بأنه ضعيف فى الحديث، حيث يقرب أن يريد به روايته عن الضعفاء و اعتماده المراسيل الذى حكى عن ابن الغضائرى رمية به صريحا، فلا ينافى وثاقته فى نفسه.

و أما الباقون فقد تقدم تقريب الاعتماد على حديثهم فى نظير الحديث المذكور المستدل به على وجوب توجيه المحتضر للقبلة. فراجع.

مضافا إلى قرب انجباره بعمل من سبق و بعمل الكلينى و الصدوق، حيث يظهر من ذكرهما له فى الكافى و الفقيه اعتمادهما عليه. و كذا الشيخ فى التهذيب، حيث

(١) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

استدل به على ما تقدم من المقنعه. و إن كانت كلماتهم فى المقام لا تخلو عن اضطراب، لعدم جريهم فى المستثنيات على مبنى واحد من العمل بالحديث أو طرحه. فلاحظها.

و كيف كان، فلا مجال لرفع اليد عنه بعد ما ذكرنا من اعتبار سنده.

نعم، الظاهر قصور إطلاقه عما لو لم يكن فى ثياب الشهيد ساتر لعورته غير السراويل حيث لا يظن من أحد الالتزام بعدم وجوب ستر عورته، و تبديله بساتر آخر يحتاج إلى تنبيه، لظهور الحديث فى الاكتفاء بباقي الثياب، و لعل وجه الإطلاق فيه تعارف لبسه مع الاستغناء فى الستر عنه فى عصر صدور الحديث، و مع قصوره عن الفرض المذكور يتعين فيه إبقاء السراويل و عدم تبديله بساتر آخر، عملاً بإطلاق ما تضمن وجوب دفن الشهيد بثيابه و تكفينه فيها.

و منها: العمامه.

حيث صرح بعدم نزعها مطلقاً فى جامع المقاصد و غيره و يظهر ممن اقتصر فى بيان ما ينزع على غيرها، كما فى المقنعه و المبسوط و النهايه و الخلاف و الغنيه و المراسم و الوسيله و السرائر و المعتمر و الشرائع و النافع و القواعد و الدروس و عن ابن الجنيد و نهايه الأحكام، بل مقتضى ما تقدم من الخلاف الإجماع عليه، و كذا ما فى الغنيه، كما هو مقتضى إطلاق دفته فى ثيابه فى كلام بعضهم، و الاقتصار فى المنزوع على ما لا يصدق عليه اسم الثوب فى المدارك، كل ذلك بناء على ما هو الظاهر، و فى المسالك و عن الميىسى نسبه للمشهور من دخولها فى الثياب. و هو الوجه فى الحكم المذكور بضميمة إطلاق ما تضمن دفن الشهيد بثيابه.

لكن فى مفتاح الكرامه: «المفيد نص على أن العمامه ليست من الثياب، و لم يدخلها الأصحاب فى الكسوه فى الكفاره، و اختلفوا فيها فى الحبه، فتأمل».

و لعل أمره بالتأمل لأن موضوع الكفاره فى الآيه الشريفه الكسوه، و بعض النصوص و إن تضمن تفسيرها بالثوب، إلا أن فى جملة منها تفسيرها بقوله عليه السلام:

«ثوب يوارى عورته» (١)، و نصوص الحبه بين ما تضمن أن منها الكسوه، و ما تضمن أن منها ثياب جلده، حتى قال عليه السلام فى غير واحد منها: «الثياب ثياب جلده» (٢)،

(١) تراجع النصوص المذكوره فى باب: ١٤، ١٥ من أبواب الكفارات من الوسائل.

(٢) تراجع النصوص المذكوره فى الوسائل باب: ٣ من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد.

ص: ٣٣٦

و قصور العبارات المذكوره عن العمامه لو تم لا يستلزم عدم دخولها فى مطلق الثياب الذى تضمنته نصوص المقام. و ما حكاه عن المفيد غير ظاهر من العرف، بل و لا من اللغه، حيث فسرت الثياب باللباس. و لا أقل من دخولها فى الثياب تبعاً، و لا سيما فى المقام، حيث تضمنت النصوص دفنه كما هو، كما تضمنت تكفينه بثيابه و العمامه من أجزاء الكفن المستحبه.

و من ثم لا يبعد استفاده عدم نزعها ممن تقدم حتى لو لم تكن من الثياب حقيقه و لا سيما مع تنبيه جمله منهم على حكم ما هو أبعد منها عن الثياب، فلو لا بناؤهم على عموم حكم الثياب لها لكانت أولى بالتنبيه.

نعم، عن رساله على بن بابويه التصريح بنزعها مع عدم إصابه الدم لها و بعدمه مع إصابته. و كأن الوجه فيه ما تضمن دفنه بدمائه الذى تقدم عند الكلام فى السلاح و نحوه و ضعف الاستدلال به، أو معتبر زيد بن على المتقدم، بناء على رجوع الاستثناء فيه لجميع المذكورات و عدم اختصاصه بالسراويل.

لكنه لا يناسب تذكير الضمير. و من ثم يقوى نزعها مطلقاً. و إن كان الاحتياط بالتفصيل حسناً، لان عدم تماميه الاستدلال بما تقدم لا ينافى كونه منشأً للاحتمال المعتد به عند العقلاء، و لا سيما مع فتوى على بن بابويه الذى هو قريب من عصر صدور النصوص، فلا يصدق مع ذلك التبذير و السرف. خصوصاً بملاحظه ما تضمن استحباب العمامه للميت. فتأمل.

و منها: القلنسوه.

حيث صرح بدفنها مطلقاً فى جامع المقاصد و غيره، و استفاد ممن اقتصر فى بيان ما ينزع على غيرها، كما فى المبسوط و النهايه و الخلاف- فيما تقدم من كلامه فى السراويل المتضمن لدعوى الإجماع- و الوسيله و الشرائع و النافع و القواعد و الدروس، و ما عن ابن الجنييد و نهايه الأحكام، و كذا ممن أطلق عدم نزع الثياب، أما لكونها منها- كما فى المسالك و عن الميسى أنه المشهور- أو لدخولها معها تبعاً بالتقريب المتقدم فى العمامه.

لكن نزعها مطلقاً فى التذكرة و ظاهر المعتبر. و هو المتجه، لا لخروجها عن الثياب- لما عرفت- بل لمعتبر زيد المتقدم الذى عرفت ظهوره فى رجوع الاستثناء

لخصوص السراويل و منه يظهر ضعف التفصيل فيها بين إصابه الدم و عدمها، كما فى المقنعه و المراسم و السرائر و محكى رساله على بن بابويه، و فى الغنيه الإجماع على ذلك.

و قد أشرنا عند الكلام فى العمامه إلى ضعف الاستدلال بما تضمن دفن الشهيد بدمائه.

كما يجرى هنا ما تقدم فيها من حسن الاحتياط بالدفن.

و منها: المنطقه.

حيث يستفاد دفنها مطلقا من كل من اقتصر فى بيان ما ينزع على غيرها، كما فى المقنعه و الغنيه و المراسم و الوسيله و الشرائع و النافع و الدروس، بل فى الغنيه الإجماع على ما تضمنه، و كذا من أطلق دفنه بثيابه، لأنها إن لم تكن من الثياب حقيقه فهى تابعه لها عرفا، نظير ما تقدم فى العمامه.

نعم، لو كانت من الجلد كان نزعه مطلقا مقتضى اطلاع نزع الجلود فى الخلاف و التذكره و جامع المقاصد، و الروض و الروضه و عن ابن الجنيد، بل فى الأول دعوى الإجماع عليه. كما صرح بالتفصيل فى المنطقه بين إصابه الدم و عدمه فى محكى رساله على بن بابويه.

و كأن مستنده معتبر زيد المتقدم، بناء على رجوع الاستثناء فيه لجميع ما تضمنه، لا لخصوص السراويل. لكن تقدم أنه خلاف ظاهره، و أن مقتضاه نزع ما عدا السراويل مطلقا، و منه المنطقه. و يؤيده فيما لو كانت جلدا مرسل غوالى اللآلى عن ابن عباس: «أمر رسول الله صلى الله عليه و آله بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد و الجلود و أن يدفنوا بدمائهم و ثيابهم» (١).

و منها: الفرو.

فقد صرح بنزعه مطلقا فى الشرائع و المعتبر و التذكره و الروض و الروضه، و هو مقتضى إطلاق نزعه فى النافع، و إطلاق نزع الجلود فى الخلاف و جامع المقاصد و عن ابن الجنيد، و تقدم من الخلاف دعوى الإجماع عليه.

و استدل غير واحد عليه و على عدم دفن الجلود مطلقا بخروجها عن الثياب، و اختصاص الثياب عرفا بالمنسوج. لكنه إنما يتم فى بعض الجلود، دون مثل الفرو مما هو من سنخ الثياب، حيث لو لم يكن منها حقيقه فهو تابع لها عرفا، بل الظاهر تبعيه بعض ما لا يكون من سنخ الثياب من الجلود، نظير ما تقدم فى المنطقه. و لعله لذا كان

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

ص: ٣٣٨

عدم نزع الفر و ظاهر جماعه ممن اقتصر فى المنزوع على غيره، كما فى المراسم و الوسيله و القواعد.

لكن ذلك كله مع غض النظر عن معتبر زيد المتقدم، أما بلحاظه فينزاع مطلقا، لما تقدم من اختصاص التفصيل فيه بين إصابه الدم له و عدمها بالسراويل. و يؤيده مرسل غوالى اللآلى المتقدم. و منه يظهر ضعف التفصيل فى الفر و بين إصابه الدم و عدمها، كما فى المقنعه و الغنيه - مدعيا عليه الإجماع - و إشاره السبق و السرائر و قد يظهر من المبسوط و النهايه، كما حكى عن رساله على بن بابويه و نهايه الأحكام.

و ما تقدم فى العمامه من ضعف الاستدلال له بما تضمن دفن الشهيد بدمائه و من حسن الاحتياط بالدفن جار هنا. نعم لا بد من دفن الفرو المخيط مع غيره من ثياب الشهيد بنحو يكون تابعا و ملحقا به، لقصور معتبر زيد عنه، فيشملة إطلاق ما تضمن دفن الشهيد بثيابه.

و منها: الخف.

فقد صرح بنزعه مطلقا و لو مع إصابه الدم له فى المقنعه و الشرائع و المعتبر و التذكرة و القواعد و الروض و الروضه و محكى المذهب، و هو مقتضى إطلاق نزعه فى النافع و ظاهر الوسيله، و إطلاق نزع الجلود فى الخلاف و جامع المقاصد و عن ابن الجنيد، بل فى الخلاف و الغنيه دعوى الإجماع على ما تضمنناه. و صرح بالتفصيل فيه بين إصابه الدم و عدمها فى إشاره السبق و المراسم و السرائر و محكى رساله على بن بابويه، و جعله مقتضى الروايه فى المبسوط و النهايه. و كأن المراد بها معتبر زيد، كما يستفاد من الروض.

لكن تقدم ظهوره فى نزعه مطلقا، كما تقدم ضعف الاستدلال للتفصيل بما تضمن دفنه بدمائه.

هذا، و لم يعرف عن أحد القول بدفنه مطلقا، بل نفى فى الجواهر الخلاف فى عدم وجوب دفنه مع عدم إصابه الدم له، ثم قال: «بل الإجماع بقسميه عليه» و كأنه للقطع بخروجه عن الثياب، و عدم وضوح تبعيته لها.

و كيف كان، فالأقوى نزعه مطلقا، لذلك بعد ما تكرر من عدم صلوح ما تضمن دفنه بدمائه لإثبات وجوب دفن غير الثياب إذا أصابه الدم، و لمعتبر زيد المؤيد

بمرسل غوالى اللآلى المتقدم. و يلحق به النعل و نحوه مما يتعارف لبسه فى عصورنا، و لقرب إلغاء خصوصيه الخف عرفا فى معتبر زيد، و لمشاركته له فى الخروج عن الثياب، نعم لا- يلحق به الجورب، لقصور المعتبر عنه، لقرب إلحاقه بالثياب و إن لم يكن منها عرفا. فتأمل.

بقى شىء:

و هو أنه صرح فى العروه الوثقى بأن ثياب الشهيد إذا كانت مملوكة للغير أو مرهونه عنده و لم يرض بإبقائها تنزع، و أقره على ذلك جماعه من محشيها.

و علله سيدنا المصنف قدس سره بعدم صلاحية النصوص للترخيص فى التصرف بمال الغير، أو موضوع حقه.

لكن عدم صلاحيتها لذلك إن كان لقصور إطلاقها عن فرض عدم ملكيه الشهيد لثيابه. فهو فى غايه الإشكال بعد ظهور كون إضافه الثياب له بلحاظ لبسه لها حين الشهاده، لا بلحاظ ملكيته لها، فضلا عن طليقتها لتقصر عن مثل المرهون.

و لذا لا يجوز تبديل ثيابه المملوكة التى قتل فيها بثياب أخرى مملوكة له، و يجب دفنه فى ثياب شهادته المملوكة لغيره مع رضا المالك، و كذا الثياب المعينه من قبل الدوله أو بسبب الوقف على المجاهدين.

و إن كان لورودها لبيان وجوب الدفن بالثياب من حيثيه الشهاده استثناء من عموم كيفية تكفين الميت، لا من جميع الجهات و على كل حال و إن لزم محاذير آخر لا دخل لها بحكم الميت، كحرمة التصرف فى ملك الغير. فهو مسلم، إلّا أن لازمه كون المورد من صغريات التزاحم، لوجود جهتين فيه متنافيتى الأثر، فحيثيه الشهاده تقتضى الدفن بالثياب، و حيثيه ملك الغير لها أو ثبوت حقه فيها تقتضى عدم الدفن مع عدم رضاه، فمع إمكان الجمع بإرضاء الغير أو رفع حقه عن الثياب بمثل شرائها منه أو وفاء دينه يتعين العمل عليه، و مع تعذره يقع التزاحم بين وجوب الدفن بالثياب و حرمة التصرف فيها، و يتوقف وجوب نزاعها على أهميه الثانى، و هو غير بعيد، خصوصا مع تعديه فى لبسه للثياب، لعدم إذن المالك أو صاحب الحق. و لا أقل من احتمال أهميته الموجب للاحتياط فيه.

نعم، لو أذن فى لبسها و القتال فيها المعرض للشهاده مع علمه بحكم الشهيد لم

يبعد سقوط حقه و حرمة النزع، لأن المنساق من أدله وجوب دفن الشهيد بثيابه كون ذلك من حقوقه الراجع نفعها إليه، و حيث كان حدوث موضوع الحق و سببه بإذن المالك لزم عليه. و لا أقل من أهميه حق الشهيد فى الفرض أو احتمالها. فلاحظ.

الرابع: صرح الشيخ و جماعه بعموم سقوط التفسيل عن الشهيد لما إذا كان جنبا،

بل هو المعروف بين الأصحاب المنسوب للأكثر تاره و للمشهور أخرى. تمسكا بإطلاق نصوص سقوط تغسيل الشهيد، و بالأصل. و يتضح الكلام فيهما مما يأتى.

خلافًا لما عن ابن الجنيدي فى الكاتب و المرتضى فى شرح الرساله، فأوجبا تغسيه.

و استدل لهما:

تاره: بما روى فى قضيه حنظله من الراهب. قال فى المعتبر: «فإن النبى صلى الله عليه و آله قال:

ما شأن حنظله؟ فإنى رأيت الملائكه تغسله. قالوا: انه جامع ثم سمع الهيعة فخرج إلى القتال» (١).

و أخرى: بما تضمن تغسيل الميت و هو جنب غسلين (٢).

و ثالثه: بأنه غسل واجب لغير الموت فلا يسقط بالموت.

و يشكل الأول- بعد تسليم كون الوقعه بالنحو المذكور بعد عدم ثبوته مسندا من طرقنا، و لا سيما مع عدم اشتغال مرسل الصدوق (٣) و على بن ابراهيم (٤) على تعليل تغسيل الملائكه لحنظله بجنابته- بأن تغسيل الملائكه لحنظله لا يدل على وجوبه علينا فى حق غيره، و لا سيما مع احتمال تغسيل الملائكه لكل ميت عن جنابه، لعدم ظهور الروايه فى اختصاص حنظله بذلك من بينهم، بل من بين قتلى أحد.

و أضعف منه الثانى، لأن الأمر فى تلك النصوص بغسلين يشهد باختصاصها بغير الشهيد الذى يسقط تغسيه للموت، فمع عدم العمل بها فى موردها للنصوص الداله على الاكتفاء فيه بغسل الميت كيف يتعدى منه للشهيد و يستفاد منه تغسيه للجنابه؟!.

(١) المعتبر: ص ٨٤.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٣٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

ص: ٣٤١

و أما الثالث فقد دفعه فى الجواهر- بعد تسليم أن غسل الجنابه واجب نفسى- بأن وجوبه قبل الموت كسائر التكليف التى تسقط بالموت عمّن كلف بها، و لا تنتقل لغيره.

و يشكل بأن الاستفادة مما تضمن تعليل وجوب غسل الميت بأنه يجب «١» و تعليل كفايه غسل واحد لمن مات جنبا بأنهما حرمتان اجتماعا فى حرمه واحده «٢» اهتمام الشارع بطهاره الميت من الجنابه الثابته قبل موته و تكليف غيره بذلك. و قد تقدم فى المسأله الرابعه عشره ما ينفع فى المقام.

و مثله دفعه بأنه اجتهاد فى مقابل النص. إذ هو موقوف على نهوض إطلاق عدم تغسيل الشهيد بإثبات عدم تغسيه للجنابه، و هو لا يخلو عن إشكال، لأن المنساق منها بيان عدم وجوب تغسيه للموت استثناء من عموم تغسيل الميت، فلا ينافى وجوب تغسيه للجنابه.

نعم، لو كان الابتلاء بشهاده الجنب و نحوه من أفراد المحدث بالأكبر شايعا كان عدم التنبيه لوجوب تغسيه فى نصوص الشهيد موجبا لظهورها فى سقوطه تبعا، لكونه مغفولا عنه فى نفسه بسبب عدم معهوديه تغسيل الميت لغير الموت. لكنه غير ظاهر، لندره الابتلاء بشهاده الجنب بنحو يعلم بجنابته لينبه إلى حكمها، و إلا لظهر الحال من السيره.

و كذا الاستدلال لعدم التغسيل بروايه واقعه حنظله المتقدمه، كما أشار إليه فى الجواهر، بدعوى: أنه لو وجب غسل الجنابه لم يسقط عنا بفعل الملائكه.

إذ فيه- تسليم كون الواقعه على النحو المتقدم-: أنه لا- مانع من أجزاء تغسيلهم، بل هو المتعين بعد معلوميه كون اثره التطهير، حيث لا يبقى معه موضوع لتغسيلنا، و إنما يحتمل وجوب التغسيل لعدم ثبوت قيام الملائكه به و احتمال اختصاص ذلك بحنظله.

و الذى ينبغى أن يقال: لا- ينبغى التأمّل فى عدم وجوب التغسيل بناء على أن مرجع سقوط تغسيل الشهيد إلى عدم وجوب تطهيره من حدث الموت، إما لأن إبقاءه على

(١) راجع الوسائل باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢٧ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

حالته أهم من تطهيره، أو لتطهيره بمثل تغسيل الملائكة مما يخفى علينا و لا يستلزم تغيير حاله الظاهر لنا، إذ بعد كون حدث الموت من سنخ الجنابه- كما تضمنته النصوص المشار إليها- لا يفرق بينه وبين الجنابه السابقة عليه ارتكازا في كون إبقاء الشهيد على حالته أهم من رفعه و التطهير منه، أو في زواله بما يزيل حدث الموت.

و أما بناء على أن مرجعه إلى عدم سببه موت الشهيد لحدثه فلا موضوع للغسل فقد يشكل الحال بالإضافه للحدث السابق، الذى تقدم ظهور النصوص المشار إليها فى وجوب رفعه.

اللهم إلمأ أن يقال: لما لم تكن النصوص المشار إليها وارده لبيان وجوب رفع حدث الجنابه السابق عن الميت، بل استفيد ذلك منها تبعا لبيان حال تغسيل الميت فلا إطلاق لها يقتضى وجوب رفعه عند عدم سببه الموت للحدث و عدم وجوب تغسيل الميت. مضافا إلى أن استلزام التغسيل لتغيير حاله مع ظهور النصوص فى حرمة موجب للتزاحم بين التكليفين حتى لو فرض نهوض الإطلاق بوجوب التغسيل من الجنابه. و غايه الأمر التساقط، لعدم ثبوت أهميه التطهير لو لم يحتمل العكس.

نعم، ذلك مختص بما إذا استلزم التغسيل تغيير حاله لإصابته بما يدميه، أما لو لم يكن عليه دم فلا محذور فى التغسيل لو فرض نهوض الإطلاق به، بل لو لزم المحذور المذكور منه لزم الانتقال للتيمم. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الخامس: قال فى المبسوط: «و حكم الصغير و الكبير و الذكر و الأنثى سواء إذا قتل فى المعركة»

و وافقه جماعه، و زاد فى المعبر: «و العبد كالحرة» و وافقه غير واحد، و فى الجواهر أنه لا خلاف فيه، و فى القواعد: «و الشهيد الصبى و المجنون كالعقل» و ظاهر كشف اللثام فى شرحه الإجماع عليه عندنا. و استدل لذلك بإطلاق الأدله. و بأن فى قتلى بدر و أحد و كربلاء أطفال و لم ينقل تغسيلهم.

لكن قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: «الظاهر من حسنه أبان و صحيحته المقتول فى سبيل الله، فيخص بمن كان الجهاد راجحا فى حقه أو جوهده به، كما إذا توقف دفع العدو على الاستعانه بالأطفال و المجانين». و قريب منه فى الجواهر، و ربما يحمل عليه إطلاق من تقدم.

و هو حسن، لعدم وضوح صدق العنوان المذكور و الشهيد فى غير ذلك ممن قتل طارئاً على المعركة، كالمجنون العابر و الطفل الشارد، أو من لم يشرع القتال به، فضلاً عن يقتله العدو عند هجومهم أو غلبتهم ممن لا حول له و لا طول من الكبار و الصغار من دون أن يدخل فى المعركة و يكون فى عداد الجيش. كما لا يبعد انصراف عنوان من قتل بين الصفين - لو تم دليبه - عن ذلك.

و أما الوقائع المشار إليها فهى خاصة لم تثبت بالوجه المنافى لذلك، ليمكن الاستدلال بها فى الخروج عن عموم أحكام الميت.

السادس: صرح جماعه من الأصحاب بعدم الفرق فى ثبوت حكم الشهيد بين أسباب القتل.

قال فى المبسوط: «لا- فرق بين من أن يقتل بحديد أو بـخشب أو بحجاره أو برفس.. عمداً أو خطأً بسلاح أو غير سلاح شوهده قاتله أو لم يشاهد» و نحوه كلام غيره، و زاد غير واحد عموم الحكم لمن عاد إليه سلاحه فقتله، و يظهر من بعض عباراتهم وضوح ذلك، مستدلين عليه بعموم النصوص. و هو فى محله، لو لا تضمن بعضها أنه يدفن بدمائه، الظاهر فى فرض كون قتله مستلزماً لخروج الدم منه، فيقصر إطلاقه عن غيره.

لكن من القريب حملة على إرادته و جوب دفنه فى الدماء على تقدير وجودها، لا تقييد سقوط التـغسيل بوجودها، كما هو الحال فى الثياب، حيث لا يكون اشتمال النصوص على الدفن فيها موجبا لتقييد سقوط التـغسيل بوجودها بنحو لا تشمل من قتل عارياً، و إلا فمن البعيد جدا قصور الحكم عن قتل بإصابه غير مدميه، و لا سيما مع إطلاق أكثر النصوص و عدم اشتمالها على الدماء، كصحيحى أبان و موثق أبى مريم و مضمـر أبى خالد، حيث لا مجال للخروج عن الإطلاق المذكور بالنص المشار إليه، بعد أن لم يكن بلسان التقييد.

السابع: صرح فى المبسوط و الخلاف بجريان حكم الشهيد على من مات فى المعركة و ليس به أثر القتل،

و وافقه فى المعـتبر و التذكرة و غيرهما، و نسبه فى الحدائق إلى جماعه، ثم قال: «بل الظاهر أنه المشهور». و استدل له فى الخلاف بظاهر الحال. خلافاً لابن الجـنيد- فيما حكى عنه- و العلامه فى المنتهى، و فى الحدائق أنه أوفق بالقواعد

الشرعية، و فى الجواهر أنه لا- يخلو عن قوه، و هو الظاهر من شيخنا الأعظم قدّس سرّه، لعدم ثبوت الشهاده، لاحتمال استناد الموت لغير القتل.

و ظاهر الاستدلاليين أن محل الكلام ثبوت حكم الشهيد ظاهراً مع الشك فى استناد الموت للقتل - لاحتمال مثل موت الفجأه - بعد الفراغ عن ثبوت حكم الشهيد واقعا لو استند الموت للقتل مطلقاً.

و لا يبعد حينئذ ما ذكره ابن الجنيد، لأصالة عدم كونه شهيداً، أو عدم كون الموت بنحو الشهاده بنحو استصحاب العدم الأزلى، الحاكم على أصالة البراءة من التمسك، الذى تمسك به بعضهم لدعوى عدم حجيه عموم وجوب تغسيل الميت مع الشك فى مصداق الخاص، و الوارد على وجوب الاحتياط للعلم الإجمالى إما بوجوب التمسك و التكفين، أو بوجوب الدفن فى الثياب من دون تغسيل.

و أما ظهور الحال فهو - لو سلم - غير معلوم الحجيه بعد عدم وضوح السيريه بسبب ندره الابتلاء بذلك، لغلبه ظهور أثر القتل فى موتى المعركة. فتأمل جيداً.

نعم، لا ينبغى التأمل فى جريان حكم الشهيد لو ظهر أثر القتل، و ظاهر الحدائق عدم الخلاف فيه، كما استظهره شيخنا الأعظم قدّس سرّه، و فى الجواهر أن الظاهر عدم الإشكال فيه عند الأصحاب. إذ لا طريق للقطع باستناد موته للقتل، و لا أقل من احتمال قتله نفسه، أو موته فجأه قبل أصابته بالأثر، فلو لا المفروغيه عن التعويل على ظاهر الحال لظهر المعيار فى إحراز ذلك من السيريه أو غيرها.

هذا، و قد يظهر من بعض عباراتهم اعتبار ظهور أثر القتل ثبوتاً فى جريان حكم الشهاده واقعا، ففى المختلف فى بيان الأقوال: «و قال ابن الجنيد: الشهيد من وجد به أثر فعل من عدوه الذى كان به خروج نفسه ظلماً، و من لو يوجد به أثر ذلك عمل به كما يعمل بالأموات»، و فى المنتهى بعد أن نسب لأبى حنيفه و أحمد وجوب الغسل:

«حجه أبى حنيفه أن الحكم معلق على من وجد فيه بحكم [كلم. ظ]، لقوله عليه السلام:

ادفونهم بكلومهم. و الأصل وجوب الغسل فلا يسقط بالاحتمال. و كلام أبى حنيفه عندى قوى». بل ظاهر ما تقدم عن ابن الجنيد اعتبار كون الأثر بفعل العدو، فلا يشمل مثل من تردى من فرسه، أو قتله المسلمون خطأ، أو عاد إليه سلاحه فقتله.

و ظاهر ما تقدم عن أبى حنيفه اعتبار الجرح، فلا يكفى مثل الحرق و الغرق و دوس الخيل و إن كان بفعل العدو. و حينئذ يدخل فى الفرع السابق. و يظهر ضعفه مما تقدم فيه.

الثامن: نبه فى الحقائق إلى أن ما تضمنه معتبر زيد بن على من أنه لا يترك على الشهيد شىء معقود إلا حلّ

مما يلزم العمل عليه و إن لم يتعرض له الأصحاب فيما أعلم. و هو فى محله بناء على ما سبق عند الكلام فى نزع السراويل من اعتبار سنده، و لا سيما مع تأييده بالرضوى «١».

و لعل عدم تعرض الأصحاب له لعدم بناء جملة منهم على اعتبار سند الخبر. بل قد أشرنا آنفا إلى أن ذكره فى الكافى و الفقيه و التهذيب قد يظهر فى التعويل عليه و لو تم فظاهاه التعويل على تمام مضمونه، و منه الحكم المذكور. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

الثانى: من وجب قتله برجم أو قصاص

إشاره

(١) و عليهما اقتصر فى المقنع و المبسوط، و النهايه و بعض نسخ الخلاف و فى السرائر، و ظاهر المعبر و التذكرة و غيرها، و نسب للأكثر و ظاهر السرائر المفروغيه عنه. و هو مقتضى الجمود على النص الآتى.

و أطلق ذلك لكل من وجب قتله فى الشرائع و القواعد و الإرشاد و ظاهر جامع المقاصد و المسالك و الروض و المدارك و محكى كشف الالتباس، كما حكى عن الجامع و البيان و الموجز، و عن الذكرى التصريح به، و جعله الأقرب فى الدروس، و نسبه فى الروض للأصحاب و فى الحقائق لظاهرهم.

و كأنه لفهم عدم الخصوصية من النص، أو دعوى المشاركة فى العله. و الأول ممنوع، و الثانى غير ثابت، بل يتعين الاقتصار على مورد النص، كما قربه فى المنتهى و كشف اللثام و محكى نهايه الأحكام. كيف و قد ورد فى صحيح العلاء بن سيباه بيان كيفية تغسيل القتيل فى معصيته «٢»، و فى مرسل الصدوق أن المصلوب ينزل بعد ثلاثه

(٢) الوسائل باب: ١٥ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٣٤٦

أيام و يغسل «١»، و بمضمونه أفتى هو و غيره.

هذا، و قد اقتصر في المقنعه و المراسم على المقتول قودا، و في بعض النسخ الخلاف على المرجوم، و في محكى التحرير على المرجوم و المحدود. و الكل غير ظاهر الوجه بعد ما سبق.

(١) هذا الحكم في الجملة مما لا إشكال فيه بينهم، و ادعى في الخلاف الإجماع عليه، و في الحدائق أن عليه اتفاق الطائفة سلفا و خلفا و الأصحاب قديما و حديثا، و نفى الخلاف فيه في السرائر، كما نفى العلم بمخالف فيه في المعبر و محكى الذكرى.

و لعل عدم التعرض له في مثل الهدايه و الاقتصاد و إشاره السبق و الغنيه و الوسيله و النافع و اللعنه ليس للخلاف فيه، بل للاختصار و عدم البناء على استقصاء الفروع، و إن كان ذلك خلاف ظاهر إشاره السبق و الوسيله، لاقتصارهما في الاستثناء من عموم و جوب تغسيل القتيل على غيره.

و كيف كان، فيقتضيه خبر مسمع كردين عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: المرجوم و المرجومه يغسلان و يحنطان [يغتسلان و يتحنطان. يب] و يلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان و يصلى عليهما. و المقتص منه بمنزله ذلك يغسل و يحنط [يغتسل و يتحنط.

يب] و يلبس الكفن [ثم يقاد] و يصلى عليه» «٢». و به يخرج عن عموم و جوب تغسيل الميت، الظاهر، بل الصريح في التغسيل بعد الموت.

نعم، هو ضعيف السند، حيث روى في الكافي مسندا بطريق ضعيف، و في التهذيب بالطريق المذكور و بطريق آخر فيه إرسال، و في الفقيه رسلا عن أمير المؤمنين عليه السلام، كما اشتمل على المضمون المذكور الرضوى «٣».

كما أنه معارض بصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام المروى في تفسير القمى في رجل محصن أقر أربع مرات عند أمير المؤمنين عليه السلام بالزنا، و فيه: «فلما كان

(١) الوسائل باب: ٥ من أبواب حد المحارب حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٧ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل باب: ١٧ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

من الغد أخرجه أمير المؤمنين عليه السّلام بالغلّس و صلى ركعتين ثم حفر حفيره و وضعه فيها ... فأخذ أمير المؤمنين عليه السّلام حجرا فكبر أربع تكبيرات فرماه، ثم أخذ الحسن عليه السّلام مثله، ثم فعل الحسين عليه السّلام مثله. فلما مات أخرجه أمير المؤمنين عليه السّلام و صلى عليه، فقالوا: يا أمير المؤمنين ألا تغسله؟ قال: قد اغتسل بما هو منها طاهر إلى يوم القيامة ... «(١)»، و نحوه ما عن البحار عن كتاب مقصد الراغب عن إبراهيم بن علي بن إبراهيم بسنده الصحيح عن أبي جعفر «عليه السّلام» «(٢)»، إلّا أن فيه: «قد اغتسل بماء هو طاهر ...»، و قريب من صحيح أبي بصير مرفوع أحمد بن محمد بن خالد «(٣)».

فإن عدم تعرضه عليه السّلام لبيان أفعال التجهيز مقدمه للرجم و سؤالهم منه عليه السّلام عن تغسيله بعده ظاهر في عدم سبق تغسيله و تكفينه، و أن مراده بالاغتسال في الجواب الكناية عن الطهاره بإقامه الحد عليه، و لا سيما مع تعليقه في المرفوع بقوله عليه السّلام: «لقد صبر على أمر عظيم». فيكون مقتضى الجمع بينه و بين خبر مسمع حمل الخبر على استحباب سبق التغسيل على الرجم من دون أن يتوقف عليه سقوط الغسل بعد الموت.

على أنه يعارضهما في ذلك صحيح أبي مريم عن أبي جعفر عليه السّلام في امرأه أقرت أربع مرات بالزنا عند أمير المؤمنين عليه السّلام، و فيه: «فتربص بها حتى وضعت، ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيره في الرحبه و خاط عليها ثوبا جديدا، و أدخلها الحفيره إلى الحقو و موضع الثديين، و أغلق باب الرحبه و رماها بحجر ... فقالوا له:

قد ماتت فكيف نضع بها؟ قال: فأدفعوها إلى أوليائها و مروهم أن يصنعوا بها كما يصنعون بموتاهم» «(٤)»، لقوه ظهوره في عدم سبق التغسيل و التكفين على الرجم و عدم سقوطهما بعده.

إلّا أن يجمع بينه و بين صحيح أبي بصير بالبناء على استحباب التغسيل بعد الموت مع عدم تقديمه على الرجم و عدم وجوبه، فيكون مقتضى الجمع بين النصوص الثلاثة- لو غرض النظر عن ضعف الأول- عدم وجوب تغسيل المرجوم بعد الموت

(١) تفسير القمى: ج ٢ ص ٩٧ طبعه النجف الأشرف.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ١٧ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١٤ من أبواب حد الزنا حديث: ٤.

(٤) الوسائل باب: ١٦ من أبواب حد الزنا حديث: ٥.

مطلقا و إن لم يغسل قبل الرجم، مع استحبابه حينئذ بعده، و أفضل منه تقديم تغسيله على الرجم. لكنه لا يخلو عن تكلف قد يأباه لسان كل منها.

و من ثم لا يبعد استحكام التعارض بينها، و يكون عموم وجوب تغسيل الميت مرجحا للأخير أو مرجحا بعد سقوطها جميعا عن الحجية، خصوصا خبر مسمع الذى هو ضعيف فى نفسه.

هذا، كله مقتضى القواعد الأولوية. إلمأ أنه لا مجال له بالنظر لإطباق الأصحاب على ما تقدم، حيث يسقط معه الصحيحان بإعراضهم، و ينجر ضعف خبر مسمع بعملهم، فيكون العمل عليه لا غير. قال فى المعتبر بعد أن نبه لضعف الخبر المذكور:

«غير أن الخمسة أفتوا بذلك و أتباعهم، و لا أعلم لأصحابنا فيه خلافا و لا طعنا بالإرسال مع العمل». و لذا جرى على ذلك بعض من شأنه شدة الاهتمام بصحة السند و قوه الخبر، كابن إدريس فى السرائر و الشهيد الثانى فى الروض و المسالك و السيد فى المدارك. و يأتى من الحدائق بعض الكلام فى ذلك.

إذا عرفت هذا فينبغى الكلام فى أمور:

الأول: ظاهر الأصحاب و معاهد الإجماع و نفي الخلاف المتقدمين وجوب الوجه المذكور،

بل هو صريح جماعه. لكن فى كشف اللثام التنظر فى ذلك، للأصل و عدم انتهاض الدليل عليه. و عن الذكرى أنه يمكن تخيير المكلف، لقيام الغسل بعده بطريق أولى مقامه.

وفيه: أن الخبر إن كان حجه فهو ظاهر فى الوجوب و إن كان بلسان الجملة الخبرية. و حملة على الرخصة - كما فى الحدائق - مخالف لظاهره جدا. و لا سيما و أن الوجه المذكور أشق نفسيا و عملا من الغسل و التجهيز بعد الموت. و إن لم يكن حجه لزم البناء على عدم مشروعيه الغسل قبل الرجم و القود و عدم الاجتراء به بعد ذلك لو وقع، عملا بعموم وجوب تغسيل الميت. و ما تقدم عن الذكرى من التعليل لا ينهض بالخروج عن ظاهر الخبر و لا يصلح دليلا على حكم شرعى.

و اشكل منه ما فى الروض حيث تردد بين الوجهين و توقف، ثم قال: «هذا بالنسبة إلى الأمر، أما المأمور فيجب عليه امتثال الأمر إن وجد».

إذ فيه: أنه لا- دليل على وجوب امتثال الأمر مع عدم وجوبه على الأمر. ولا- سيما مع عدم اشتمال النص على الأمر، بل على اغتسال المرجوم والمقتض منه، فإن حمل على الوجوب وجب عليه القيام بذلك وإن لم يؤمر، كما يأتي، وإن لم يحمل عليه فكما لا يجب الأمر لا يجب امتثاله لو حصل.

اللهم إله أن يبتني ذلك منه على ما ذكره قبل ذلك- ويأتي الكلام فيه- من كون الأمر هو الإمام أو نائبه، حيث قد يدعى وجوب الإطاعة لخصوصيتهما.

الثاني: ظاهر الأصحاب و معاهد الإجماع و نفى الخلاف المتقدمين الاجتزاء بالتغسيل المذكور عن التغسيل بعد الموت،

و هو صريح جماعه، بل في المعتبر أنه لا ريب فيه، و نحوه كلام غيره، معللا في كلامهم بقيام الغسل السابق مقام غسل الميت، أو هو من أفرادها، فلا يشرع التعدد. على أنه يكفي في ذلك ظهور النص في الاجتزاء المذكور.

لكن في الحدائق بعد أن نبه إلى ضعف الخبر و معارضته بعمومات تغسيل الميت المستفيضه و المتضمنه نجاسته و جنابته بالموت قال: «و تخصيص تلك الأخبار بما هي عليه من الكثرة و الصراحة بهذا الخبر الضعيف مشكل. على أنه لا يعقل سبق التطهير على وقوع النجاسة و حصولها، كما لا- يخفى. و لو لا اتفاق الطائفة على هذا الحكم سلفا و خلفا لكان الأظهر الوقوف على تلك الأخبار. و كيف كان فالأجود عندي إعادة غسله».

و هو كما ترى، فإن تخصيص العمومات بالخبر الضعيف المعول عليه عند الأصحاب غير عزيز. و لا سيما على مسلكه قدس سره في العمل بالأخبار. و التغسيل المذكور لما كان سابقا على الموت الذي هو سبب النجاسة و الحدث فهو غير مطهر منهما، بل إما مانع من تأثير سببهما لهما، أو واجب تعبدا مع تأثير الموت النجاسة و الحدث و عدم وجوب رفعهما لخصوصيه المورد. كما أنه بعد الاعتراف بمانعيه اتفاق الأصحاب من العمل بالعمومات لا وجه لحكمه بإعادة الغسل.

اللهم إله أن يرجع ذلك منه إلى رفع اليد عما ذكره أولا و العدول عنه، فيلزم حينئذ البناء على كفايه الغسل بعد الموت لا وجوب إعادته بعد التغسيل بعده. إلا أن يكون مبنيا على الاحتياط بالجمع بين المحتملين، للتوقف في المسألة. لكن لا يبعد ظهور النص في عدم جواز التغسيل بعد الموت و لو للمحافظة على بقاء أثر القتل من

الدم و نحوه، نظير ما تقدم فى الشهيد. و لا أقل من كونه خلاف الاحتياط.

اللهم إلا- أن يبتنى كلامه على ما تقدم منه من حمل النص على الرخصة فى التقديم دون العزيمة. أو يرجع إلى التعويل على العمومات و طرح الخبر مع الاحتياط الاستجابى بموافقته بتقديم التمسيل. و يظهر ضعفهما مما سبق.

الثالث: صرح أكثر الأصحاب بأن الشخص المذكور يؤمر بالاعتسال و غيره من أفعال التجهيز مع كونه هو المباشر له،

و هو معقد الإجماع و نفى الخلاف المتقدمين، و ظاهر جملة من كلماتهم المفروغية عن كونه هو المباشر. و يقتضيه خبر مسمع على روايه التهذيب له.

نعم، فى المقنع أنه يغسل و يكفن و يحنط. و هو المطابق للخبر المذكور على روايه الكافى له، و مرسل الفقيه و الرضوى. لكن ذكر سيدنا المصنف قدس سره أنه لا ريب فى وجوب مباشرته له، و ادعى فى الجواهر القطع بعدم إرادته مباشرة الغير ذلك، و أنه لأجله يحمل الخبر على أقرب المجازات، و هو تولى الغير للأمر، فإنه حيث كان سبباً لوقوع الفعل من الشخص المذكور صح نسبته للأمر.

أقول: المجاز المذكور بعيد جداً لا يصح الحمل عليه عرفاً. و المجاز الشائع ليس إلّا حمل أمر الشخص بالشىء على مسؤوليته و تكليفه به و لو مع صدوره من غيره من دون أن يلزم مباشرته له، لا- بنحو لا- يجوز له مباشرته و ليس منه إلّا الأمر به، كما هو المدعى فى المقام. كما أن القطع المذكور إن كان مستنداً للاعتبار، بلحاظ عدم معهوديه تمسيل الحى القادر. فليس هو بنحو يوجب القطع و يصحح الخروج عن ظاهر النص.

و إن كان مستنداً للإجماع فلا مجال له بعد مخالفه مثل الصدوق فى المقنع، و ظهور حاله و حال الكلينى فى الفقيه و الكافى فى مطابقه ظاهر الروايه المودعه فيهما، كالرضوى الذى لو لم يكن روايه عن الإمام عليه السلام فهو فتوى لبعض الأعلام. بل لا يبعد أن يكون معقد الإجماع و نفى الخلاف أصل تقديم أفعال التجهيز على الموت، و أن يكون منشأ عدول من عثرنا على كلامه- ممن دأبه تحرير الفتاوى و عدم متابعه ألسنه النصوص كالمفيد و من بعده- إلى الأمر هو الاعتبار المتقدم، لا العثور على خطأ الروايه بالوجه المذكور.

و لا- سيما مع ما هو المعلوم من أضبطينه الكافى و نقل التهذيب عنه فى أحد طريقه و اعتضاده بمرسل الفقيه، و عدم الابتلاء بالحكم ليتضح الحال من السيره.

فمتابعه المشهور فى ذلك فى غايه الإشكال، اذ لو لم يصلح ذلك لترجيح روايه الكافى، فلا أقل من التوقف.

هذا، و لو بنى على متابعه المشهور فى مباشره المرجوم و المقتض منه فقد عرفت أن المذكور فى كلماتهم أمر الغير له به، و أنه داخل فى معقد الإجماع و نفي الخلاف المتقدمين، و ادعى فى الجواهر ظهور اتفاق الأصحاب عليه.

و استدل عليه بأنه هو الذى يتصور بدليته عن غسل الميت المخاطب به غير الميت، فيكون الأمر حينئذ من الغير المكلف قائما مقام تغسيله له بعد موته. على أنه قد يؤيد بروايه الكافى، بناء على ما سبق منه من حملها على أقرب المجازات، و هو تولى الغير الأمر. قال: «بل قد يدعى بناء على ما ذكرنا اشتراط صحه الغسل بتحقيق الأمر، فلو اغتسل من دون أمر به لم يكن مجزئا».

و يشكل: بأن روايه الكافى إن ثبت لرجحانها على روايه التهذيب تعين البناء على تولى الغير لأفعال التجهيز و عدم اكتفائه بالأمر، لما سبق من الإشكال فى الحمل المذكور، و إن لم تثبت لمعارضتها بروايه التهذيب فلا وجه للتأييد بها. و بدليته عن غسل الميت المخاطب به غير الميت لو استلزم تكليف غير الميت به فهو إنما يقتضى وجوب الأمر عليه مقدمه لتحصيله، لا لشرطيته فيه بنحو لا- يجرى لو وقع من دون أمر، لأن المتيقن فى وجه لزوم مباشره على الغير توقف تحقق الواجب عليها، لا شرطيتها فيه، و لذا يجرى لو وقع بدونها و لو بفعل غير المكلف كالصبي، على ما تقدم. على أنها لو كانت شرطا فى غسل الميت فشرطيته فيه لا تستلزم شرطيه بدلها و هو الأمر فى بدله و هو غسل الحى.

و من هنا لا ينبغى التأمل فى عدم شرطيته فى الغسل، عملا بإطلاق النص.

كما لا ينبغى التأمل فى وجوبه نفسيا لو كان الشخص المذكور جاهلا بوجوب تقديم الغسل بملاك وجوب تعليم الأحكام، كما حكى عن بعضهم الاقتصار عليه، و لو كان عالما به بملاك الأمر بالمعروف، و عليه اقتصر شيخنا الأعظم قدس سرّه.

بل لا يبعد وجوبه غيريا لامتنال التكليف بالغسل، لكون وجوب الغسل المذكور كفاثيا لا يختص بالشخص المذكور، فكما يجب على الشخص المذكور فعله بالمباشره يجب على غيره التسبب له بالأمر، نظير أمر غير المماثل المماثل بتغسيل الميت.

لأن ظاهر في مثل ذلك و إن كان هو اختصاص التكليف بالمباشر، إلا انه لا يبعد كون بدليه هذا الغسل ارتكازا عن غسل الميت الواجب في حق الكل كفايه صالحه للقرينيه على عموم التكليف به مثله. و لا سيما مع ما هو المعلوم من كون الشخص المذكور بحال من الانفعال و الاضطراب النفسى يغلب معه عدم التوجه لامتنال مثل هذا التكليف لو خلى و نفسه، فلو اختص التكليف به لزم كثره فوته منه، حيث لا يبعد كون ذلك بمجموعه قرينه على عموم التكليف.

و يترتب على ذلك لزوم إعانتة على الامتنال بتهيئه مقدماته، نظير تكليف غير المماثل بإعانه المماثل. كما يترتب عليه و على الوجهين السابقين عدم اختصاص وجوب الأمر بشخص خاص، بل يعم كل مكلف، كما هو مقتضى إطلاق الأكثر. خلافا لما في جامع المقاصد و الروض و غيرهما من اختصاصه بالإمام او نائبه. إلا- أن يراد به الرجوع إليهما في وقت إقامة الحد. و لما قد يدعى من اختصاصه بمن يجوز له مباشره تغسيل الشخص لو كان ميتا، كالمماثل، كما هو المناسب لما تقدم من الجواهر في وجه شرطيه الأمر في الغسل، و إن ذكره فيها احتمالا، و نسبة لبعضهم، و رده بإطلاق الأصحاب.

هذا، و في العروه الوثقى الاكتفاء بكل من نيه الأمر و المغتسل المباشر، و أقره بعض الأعاضم قدس سره. و لم يتضح الوجه فيه، إذ لو كان الأمر بمنزله المباشرة و المغتسل المباشر بمنزله الآله تعين اعتبار نيه الأمر. و إن لم يكن المباشر بمنزله الآله، بل مستقلا بالعمل- كما هو الظاهر- و الأمر واجب نفسى أو غيرى لمقدميته خارجا او شرطيته شرعا، تعين اعتبار نيه المباشر، كما صرح به جماعه من محشى العروه الوثقى.

الرابع: قال في جامع المقاصد: «و لا يقدح في الاجتزاء به الحدث تغلل او تأخر.»

و احتمال مساويه لغسل الجنابه في الذكري. و هو ضعيف، للأصل» و قريب منه في الروض و غيره. و الوجه فيه الإطلاق.

و إما تنزيل غسل الميت منزله غسل الجنابه فينحصر الدليل عليه بصحيح محمد

ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام: «قال: غسل الميت مثل غسل الجنب، وإن كان كثير الشعر فرد عليه «الماء» ثلاث مرات» (١). و الظاهر أو المتيقن منه التشبيه في الكيفية، و لا سيما بملاحظه الذيل.

نعم، تضمن جملة من النصوص أن الميت يجب بالموت و انه لذلك يغسل، و ظاهره كون غسل الميت من أفراد غسل الجنابه، بل صرح في بعضها بأنه يغسل غسل الجنابه (٢).

لكن الاستدلال بذلك موقوف على ثبوت الإطلاق لدليل انتقاض غسل الجنابه بتخلل الحدث في أثنائه بنحو يشمل مثل غسل الميت لو كان غسل جنابه حقيقه، و هو غير ثابت، بل هو لو تم مختص بغسل الحي من الجنابه، كما يظهر بمراجعته المسأله المذكوره على أن الاستدلال به و بصحيح محمد بن مسلم موقوف على كون الغسل السابق على الرجم و القصاص في المقام غسل ميت مقدم على الموت، بحيث تترتب عليه جميع أحكام غسل الميت، و هو لا يخلو عن إشكال بل المتيقن مسانخته له أو أجزاءه عنه لا غير. بل لو كان غسل الميت غسل جنابه فمن المعلوم، عدم كون الغسل السابق في المقام غسل جنابه، لعدم تحقق الجنابه بعد.

هذا، و لا- إشكال في سببيه الحدث الأكبر أو الأصغر المتخلل أو المتأخر لمسببه، فيجب رفعه لغاياته لو ابتلى بها. أما وجوب التطهر منه قبل الموت مع قطع النظر عنها فهو يبتنى على وجوب تطهير الميت منه، و هو غير ثابت في الحدث الأصغر، بل غايه ما يمكن إثباته هو وجوب تطهيره من الجنابه أو مطلق الحدث الأكبر، على ما تقدم في المسأله الرابعه عشره. فراجع، و تأمل.

الخامس: صرح في جامع المقاصد و الروض بعدم أجزاء هذا الغسل عن غيره من الأغسال.

معللاً- في الثاني بعدم نيه الرفع أو الاستباحه فيه. و لأصالة عدم تداخل المسببات مع اختلاف الأسباب. و هو كما ترى، لعدم اعتبار نيه الرفع و الاستباحه في أجزاء الغسل عن غيره، و لذا تجزى الأغسال المستحبه عن الواجبه، على ما تقدم.

و أصالة عدم التداخل لو تمت بدوا في الأغسال لزم رفع اليد عنها بعموم

(١) الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) راجع النصوص المذكوره في الوسائل باب: ٣ من أبواب غسل الميت.

ما تضمن التداخل فيها مما تقدم فى المسأله الثالثه و السبعين من أحكام الوضوء، كقوله عليه السّلام فى صحيح زراره: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابه و الحجامه [و الجمعه. خ ل] و عرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزياره، فإذا اجتمعت عليك حقوق [الله] أجزأها عنه غسل واحد» (١) و التعليل فى صحيحه الآخر لإجزاء غسل واحد للميت الجنب بقوله عليه السّلام: «لأنهما حرمتان اجتماعاً فى حرمة واحده» (٢). و من ثم تنظر فى محكى الذكري فى عدم الإجزاء.

نعم، بناء على لزوم تغسيل الغير له - كما تقدم الكلام فيه فى الأمر الثالث - يشكل إجزاءه، لاختلاف كيفية الغسل، حيث يعتبر فى بقيه الأغسال مباشره المغتسل مع قدره. و إجزاء تغسيل الميت بعد الموت عنها، كما تضمنته النصوص لا يقتضى إجزاء التغسيل السابق على الموت بعد الفرق بينهما بتعذر مباشرته لها بعد الموت و قدرته عليها قبله.

و دعوى: أن هذا الغسل من أفراد غسل الميت أو بدل عنه، فيلحقه حكمه.

مدفوعه.. أولاً: بأن تغسيل الميت إنما يجزى عن تغسيه بقيه الأغسال، لا عن اغتساله لها، كما هو المطلوب قبل الموت.

و ثانياً: بأن هذا الغسل إن كان من أفراد غسل الميت الحقيقيه فإطلاق دليل إجزاء غسل الميت عن غيره من الأغسال يقصر عنه و يختص بالتغسيل بعد الموت، و إن كان بدلا عنه فالمتيقن من دليل بدليته عنه إجزاءه عنه، لا عن غيره، لعدم الإطلاق لدليل البدليه يعم جميع الأحكام.

هذا، و لا يبعد إجزاءه عن الوضوء مطلقاً، بناء على عموم إجزاء كل غسل عنه. أما بناء على اعتبار مباشره المغتسل فظاهر. و أما بناء على اعتبار تغسيل الغير له فلصدق الغسل عليه الذى هو موضوع دليل إجزاء الغسل عن الوضوء، و لذا لا إشكال ظاهراً فى إجزاء غيره من الأغسال عن الوضوء لو قام بها غير المغتسل لتعذر مباشره عليه. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٤٣ من أبواب غسل الجنابه حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٣١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

و مما ذكرنا يظهر الحال فى أجزاء غير هذا الغسل عنه. فإنه إن اعتبر فيه المباشرة- على ما تقدم الكلام فيه- و اكتفى فيه بغسل واحد بالقراح مثلها- على ما يأتى الكلام فيه- تعين أجزاءها عنه. و إن اعتبر قيام الغير به، أو لزم فيه التثليث و الخليطين، لم يجز عنه، كما نبه له فى الروض. نعم على الثانى قد يلتزم بأجزائها عن الغسله الثالثه بالقراح لو وقعت بعد الغسلتين الأوليين بالخليطين.

السادس: قال فى جامع المقاصد: و لو سبق موته وجبت الإعادة ... و لو قتل بسبب آخر فكذلك،

«سواء بقى الأول، كالمقاصص مع ثبوت الرجم، أم لا، كما لو عفى عن القود، لأن الظاهر وجوب التجديد، لأصاله عدم أجزاء الغسل للسبب الآخر» و نحوه فى الروض، و ذكر فى المسالك و سبقهما إليه فى الدروس، و نسب لجماعه.

أقول: لا- إشكال فى وجوب إعادته الغسل بعد الموت لو مات بعد الغسل بسبب لا يقدم له الغسل، كما لو اغتسل للرجم فمات حتف أنفه أو قتل بلا حق، و به صرح فى التذكرة و محكى نهايه الأحكام و غيرها. لاختصاص النص المتقدم المتضمن أجزاء الغسل السابق على الموت بما إذا مات بالسبب الذى يشرع تقديم الغسل له، فيرجع فى غيره لعموم وجوب تغسيل الميت.

و أما لو مات قتلا- بسبب يشرع تقديم الغسل له مباين للذى اغتسل له جنسا- كما لو اغتسل للرجم فقتل قصاصا، أو اغتسل للقصاص ثم عفى ولى المقتول فقتله الحاكم بالرجم- أو مصداقا مع اتفاقهما فى الجنس- كما لو اغتسل للقصاص عن شخص فعفى ولىه و قتله ولى قتل آخر قصاصا- فوجوب إعادته الغسل بعد الموت مبنى على وجوب الإعادة للسبب الآخر قبله، فإن قيل بالاجتزاء بالغسل الأول و عدم وجوب الإعادة للسبب الجديد قبل القتل تعين عدم التدارك بعده، لحصول الواجب. و إن قيل بوجوب التجديد له فمع فرض عدمه لا إشكال فى وجوب تدارك الغسل بعد الموت، لاختصاص النص الدال على عدم التغسيل بعد القتل بما إذا سبق الغسل بالوجه المشروع له، و لا يعم ما إذا لم يسبق له، بل يرجع فيه لعموم وجوب تغسيل الميت.

و دعوى: ظهور النص فى انحصار مشروعيه غسل الشخص المذكور بغسله

قبل القتل. ممنوعه، بل لا ظهور له إلّا فى لزوم تقديم غسله، من دون نظر له إلى ما لو لم يقدم قصورا أو تقصيرا، كى يمنع من الرجوع فيه لعموم وجوب تغسيل الميت.

نعم، مقتضى صحيح أبى بصير المتقدم وغيره عدم وجوب تغسيه حينئذ. لكن تقدم أن مقتضاه عدم وجوب تقديم التغسيل على القتل أيضا، مع بناء الأصحاب على وجوبه. و من ثم يسقط عن الحجيه بالإعراض. فراجع.

إذا عرفت هذا، فوجوب التجديد للسبب الآخر مبنى على تعيين الغسل الواقع للسبب المقصود به، و هو غير ظاهر من النص، بل لا يبعد قضاء المناسبات الاتكازيه عدم تعيينه له، لعدم دخل القصد ارتكازا فى تأثير الغسل، بل لعله مقتضى إطلاق النص، إذ لم يدل إلّا على وجوب تقديم أفعال التجهيز على القتل، و هو حاصل فى الفرض مع تبدل السبب.

نعم، لو تجدد السبب الآخر لاستحقاق القتل بعد الغسل - كما لو عفى ولى الدم عن القاتل بعد الغسل فقتل آخر و طالب و ليه بالقصاص - فلا إشكال ظاهرا فى وجوب إعادته الغسل، لانكشاف عدم مشروعيه الغسل الأول، و ظهور النص فى فرض استحقاق القتل حين الغسل السابق عليه. فلاحظ.

السابع: الظاهر عدم الإشكال بينهم فى اختصاص الوظيفة المذكوره بالمسلم الذى يجب تجهيزه،

لأنها بدل التجهيز الواجب. لكن قد يظهر العموم للكافر مما فى المبسوط و التذكرة من التنبيه على اختصاص وجوب الصلاه عليه بما إذا كان مسلما. و هو غريب. و لعله مبين على الغفله عن عدم الحاجه لتقييد الصلاه بالمسلم، لاختصاص جميع الأفعال به، لا على البناء على العموم فى غيرهما، كما قد توهمه عبارتهما.

(١) كما فى الايضاح و جامع المقاصد و المسالك و المدارك و ظاهر الروض، و حكى عن نهايه الأحكام و الذكرى و الموجز الحاوى و كشف الالتباس. و استشكل فيه فى القواعد و ظاهر كشف اللثام، بل مقتضى قول المفيد فى المقنعه: «يغتسل كما يغتسل من الجنابه» الاقتصار على غسله واحده بالماء القراح، و ظاهر التهذيب فى

شرحه إقراره عليه، كما ساقه احتمالاً في الروض. و يستدل له بإطلاق النص، و عدم معهوديه التكرار في غسل الحى، و أصاله البراءه.

لكن تكرر غير مره أن الأصل في الطهارات الاحتياط، و الغسل في المقام و إن لم يكن عن حدث يراد رفعه به، إلّا أنه مطلوب بلحاظ ترتب نحو من الطهاره عليه، نظير الأغسال المستحبه، أو بلحاظ مانعيته من تأثير الموت للحدث، فلا بد من الاحتياط فيه بكل ما يتحمل دخله في الأثر المطلوب منه. و عدم معهوديه التكرار في غسل الحى لا ينهض بالتأييد، فضلا عن الاستدلال، في مثل المقام مما كان تشريع الغسل فيه بنحو غير معهود، حيث يجزى عن غسل الميت مع وقوعه قبل الموت. و أما الإطلاق فلا مجال له على روايه الكافى و ما مثلها، لعدم معهوديه التمسيل إلّا بالتثليث، و لا يراد بالتغسيل الغسل العرفى ليكون مقتضى إطلاقه الاكتفاء بالمسمى، بل خصوص الماهيه الشرعيه المحتاجه للشرح.

و أما على روايه التهذيب فإطلاق الاغتسال و إن كان ظاهرا في الغسل الواحد المعهود، إلّا أنه لا مجال في خصوص المقام، حيث سبق الاغتسال مقدمه للقتل، لبيان الاجتزاء به عن الغسل بعد الموت المعهود فيه الكيفيه الخاصه، و لا سيما مع ذكره في سياق التحنط و لبس الكفن، حيث يقرب معه إرادته كيفيه غسل الميت المعهوده، و الاقتصار في البدليه على وقته دون كيفيته.

و لعله إلى هذا يرجع ما عن بعضهم من أنه غسل ميت قدم، و إلا فلا معنى لكونه غسل ميت مع تقديمه على الموت.

و كيف كان، فلو لم يكن ذلك موجبا لظهور الإطلاق في مساواه الغسل المذكور لغسل الميت في الكيفيه- كما ادعاه غير واحد- فلا أقل من كونه مانعا من ظهور الإطلاق في كفايه الغسله الواحده بالقراح و ملزما بالرجوع للأصل المقتضى للاحتياط، كما سبق.

(١) كما فى المقنع و المقنعه و المبسوط و النهايه و المراسم و السرائر و المعتر و المنتهى و التذكره و القواعد و الدروس و غيرها. و ترك فى الخلاف و الشرائع و الإرشاد و غيرها. و كأنه للاختصار، كما يأتى فى التكفين.

هذا، و لا يبعد التخير فيه بين مباشره التحنط له و قيام غيره به، لأنه توصلى لا يعتبر فيه القصد، بل يكفى حصوله كيف اتفق. و لو بنى على الجمود فيه على مفاد النص جرى فيه ما تقدم فى التغيل.

(٢) كما فى الكتب المتقدمه المشتمله على التحنيط عدا المبسوط، كما تركه من تقدم منه ترك التحنيط. قال فى مفتاح الكرامه: «و الظاهر اتفاق الكل على إرادته الكل، لكن بعضهم اختصر و بعضهم لم يختصر» و نحوه فى الجواهر. و هو غير بعيد، إذ لا وجه للتفصيل بينهما بعد اشتمال النص المتقدم- الذى هو دليل المسأله- على الكل.

و يجرى فى المباشر له ما تقدم فى التحنيط.

هذا، و فى الجواهر: «و لم أجد أحدا من الأصحاب تعرض لغسل ما يخرج منه من الدم على الكفن، و لا لكيفيه تكفينه إذا أريد القصاص منه. و لعله يترك موضع القصاص ظاهرا».

و الظاهر أن عدم تعرضهم لغسل ما يخرج من الدم على الكفن للمفروغيه عن عدم وجوبه، كما هو ظاهر النص المتقدم أيضا، لأن عدم التنبيه عليه مع غلبه الابتلاء به أو دوامه موجب لظهوره فى عدم وجوبه. بل لا يبعد عدم جوازه، حيث يقرب ارتكاز أن حكمه تقديم الغسل المحافظه على أثر القتل، كالشهيد، فيستفاد من النص بالقرينه المذكوره.

و أما ترك موضع القصاص منه فهو ارتكازى جمعا بين الأمرين، فيلزم الاقتصار على ما لا بد منه فى القصاص.

و لا- وجه لما فى العروه الوثقى من ترك اللفافه رأسا إلى ما بعد القتل. و أشكال منه تعميمه ذلك للمرجوم، مع وضوح عدم مانعيه الكفن التام من الرجم. بل ظاهر

ثم يقتل فيصلى عليه (١) و يدفن بلا تغسيل.

(مسأله ٢٥): قد ذكروا للتغسيل سننا، مثل أن يوضع الميت في حال التغسيل على مرتفع (٢)

ما تقدم في صحيح أبي مریم «١» استيعاب الثوب الذى خاطه أمير المؤمنين عليه السلام لتمام جسد المرجوم لسترها به.

نعم، قد لا- يناسب ذلك النصوص الواردة فيما لو هرب المرجوم من الحفيره «٢»، لأن اللفافه تمنع من الفرار. إلا أن يقال: عدم إحكام شدها يناسب سهوله نزعهها و لجوء المرجوم إليه عند الشده.

(١) بلا- إشكال ظاهر، و به صرح جماعه كثيره، و ادعى فى المعتبر و التذکره الإجماع عليه، كما هو داخل فى معقد إجماع الخلاف المتقدم، و لم ينقل الخلاف فيه إلا عن بعض العامه. و يقتضيه- مضافا إلى عموم وجوب الصلاه- النصوص المتقدمه حتى صحيح أبي بصير و نحوه و صحيح أبي مریم.

مسأله ٢٥: قد ذكروا للتغسيل سننا و مكروهات

مستحبات التغسيل

مستحبات التغسيل التى ذكره المصنف

منها وضع الميت فى حال التغسيل على مرتفع

(٢) كما فى الغنيه و النافع و المعتبر و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و المدارك و كشف اللثام، مدعى فى الأول الإجماع عليه و فى المقنعه انه يرفع على ساجه أو شبهها. و فى المبسوط و النهايه أنه يجعل على ساجه أو سرير، و نحوه فى الوسيله و الدروس، و فى المنتهى أنه لا- خلاف فيه، و فى التذکره أنه يوضع على لوح أو سرير، و اقتصر على السرير فى المقنعه، و على الساجه فى النهايه و الشرائع و القواعد و الارشاد و اللمعه.

و ظاهر الغنيه و كشف اللثام إن المستحب هو وضعه على مرتفع، و أن الأمور المذكوره مصاديق له. لكن ظاهر المعتبر و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و المدارك استحباب الأمرين بنحو تعدد المطلوب، و أن استحباب المرتفع للتوقى من رجوع ماء الغسل إليه، و استحباب الساجه و نحوها لصيانته بدن الميت عن التلطح بالتراب و نحوه.

(١) تقدم فى أوائل؟؟؟ فى حكم المرجوم؟؟؟ المقتص منه؟؟؟.

(٢) راجع الوسائل باب: ١٥ من أبواب حد الزنا.

ص: ٣٦٠

و هو لو تم لا- يقتضى خصوصيه الساجه، بل و لا الخشب، و إن ذكره فى المسالك، كما فى الجواهر. لكن قال: «لكن الأولى تقديمه [يعنى الساج] على الخشب ثم الخشب على غيره». كما زاد فى التذكرة و جامع المقاصد و الروض و الروضه و المسالك و المدارك و غيرها أن يكون رأسه أعلى من رجليه، معللاً فى كشف اللثام بأن ينحدر الماء من أعلاه إلى أسفله، دون العكس، إذ قد يخرج من أسفله شىء، و فى غيره يتجنب اجتماع الماء تحته، و لم يتضح المراد به.

هذا، و الظاهر لزوم وضعه بنحو لا- يرجع ماء الغساله إليه، و لا يتجمع تحته بالنحو غير المتعارف، لتنجسه به و عدم ثبوت العفو عنه. و سكوت الأخبار عنه لا يدل على العفو، لعدم الغفله عنه بعد كونه على خلاف المتعارف. و أما ما عدا ذلك فالتعليقات المتقدمه لا تنهض بإثبات استحبابه شرعاً.

و مثلها ما فى المنتهى من تعليل استحباب الساجه أو السرير بأنه إذا وضع على الأرض سارع إليه الفساد و أته الهوام إذ هو ممنوع جداً، و لو لزم فقد يحرم، لما فيه من هتك الميت و الإضرار ببدنه. و أما ما فى الجواهر فى تقريب استحباب وضعه على المرتفع من أنه يرشد إليه ما عساه يشعر به ما فى بعض الأخبار من الأمر بوضعه على المغتسل. فكأنه يشير به إلى ما فى مرسل يونس من قوله عليه السلام: «إذا أردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبله» «١» و هو كما ترى ظاهر فى الأمر بالاستقبال، لا بوضعه على مرتفع.

هذا، و فى صحيح سليمان بن خالد: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبله. و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبله، فيكون مستقبل باطن [مستقبلاً بباطن] قدميه و وجهه إلى القبله» «٢».

و مقتضى الجمود عليه حفر موضع المغتسل، و هو لا يناسب ما تقدم من الأصحاب و لا المقطوع به من السيره. و من ثم لا يبعد حمله على حفر موضع الغساله، فيدل على كونها فى جانب الرجلين، لانحدار الماء منه المناسب لكونه أخفض من جانب الرأس، كما تقدم منهم. فتأمل.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

و أن يكون تحت الظلال (١)

(١) كما في إشاره السبق و الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد، و اليه يرجع على الظاهر الحكم باستحباب تغسيله تحت سقف في المبسوط و النهايه و الغنيه و الوسيله و المعبر و المنتهى و التذكرة و الدروس، كما يناسبه قوله في التذكرة: «و يستحب أن يكون تحت سقف، و لا- يكون تحت السماء». و نحوه في النهايه و المبسوط، و من ثم نسب الأول في جامع المقاصد إلى الأصحاب، و الثاني إلى علمائنا في التذكرة، كما ادعى عليه الإجماع في الغنيه و اتفاق الأصحاب في المعبر.

و يقتضيه موثق طلحه بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان أباه كان يستحب أن يجعل بين الميت و بين السماء سترًا. يعنى إذا غسل» (١). و قد يظهر من غير واحد التوقف في سنده، لأن طلحه عامي - كما في رجال النجاشي و الفهرست - أو تبرى - كما في رجال الشيخ - من دون نص على توثيقه. لكن يكفي في توثيقه أنه من رواه كامل الزياره و تفسير القمي، معتضدا بما في الفهرست من أن كتابه معتمد، و بروايه جماعه من الأعيان عنه، كصفوان بن يحيى و عبد الله بن المغيرة و عثمان بن عيسى و غيرهم.

قال في المعبر: «و لعل الحكمه كراهيه أن يقابل السماء بعوره الميت». و نحوه كلام غيره. و هو كما ترى، لعدم فرض كشف عوره الميت. إلا أن يراد بالعوره تمام البدن.

هذا، و في صحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام: «سألته عن الميت هل يغسل في الفضاء؟ قال: لا بأس، و إن ستر بستر فهو أحب إلى» (٢). و هو ظاهر في ستره من جميع الجهات. و ما قد يظهر من المعبر من اتفاق الحديثين في المفاد و اعتضاد الأول بالثاني، في غير محله، بل يلزم الجمع بينهما بحمل الثاني على الأفضليه.

و يكون هو الوجه لما في التذكرة من استحباب أن يغسل في بيت، فإن لم يكن بيت ستر بثوب. و لا حاجه معه للتشبه بما علله به من كراهه النظر للميت، لإمكان أن يكون فيه عيب كان يطلب كتمانته إلا أن يكون مراده به ستره عن الناظرين من جهاته الأربع و إن لم يظلل عليه بسقف أو نحوه، حيث يقصر الصحيح عن إثبات

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

استحبابه. اللهم إلا أن يستفاد من الصحيح استحباب الستر بنحو الانحلال، و أن أفضله التام من جميع الجهات، كما هو غير بعيد عن المرتكزات، فلاحظ.

منها أن يوجه إلى القبله

(١) أما أصل مشروعيه الاستقبال فهو اتفاق أهل العلم، كما في المعتبر.

و بضميمه ذلك قد يستفاد استحبابه ممن لم يذكره - كسائر في المراسم - إذ لو كان واجبا عنده لم يهمله. و به صرح في الخلاف و الغنيه و الوسيله و الشرائع و النافع و المعتبر و المختلف و القواعد و الإرشاد و اللمعه و الروضه و الروض و المدارك و محكى المسائل المصريه للمرتضى و جمل الشيخ و عقود و الاصباح و الجامع و التحرير و البيان و مجمع البرهان و غيرها، و نسبه في المدارك للأكثر، و قد يظهر من الخلاف الإجماع عليه، و هو كالصريح من الغنيه. و يظهر من التذكرة التردد بينه و بين الوجوب.

كما يظهر القول بالوجوب مما في مبحث القبله من المبسوط من وجوب معرفتها لاستقبالها في جملة من الأمور منها تغسيل الميت، و هو كالصريح من الدروس بل صريح المنتهى و جامع المقاصد و المسالك و الحبل المتين و محكى فوائد الشرائع و شرحى الجعفرية و ظاهر الذكرى، كما قد يستفاد من إطلاق ذكره في كيفية التغسيل أو إلّا مر به حاله في المقنع و الهدايه و المقنعه و النهايه و المبسوط، و إن كان قد يخذش باشمال كلامهم على كثير من المستحبات.

و قد استدلل للوجوب بالأمر به في صحيح سليمان بن خالد و مرسل يونس المتقدمين في استحباب وضعه على مرتفع، و صحيح الكاهلى: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت: فقال: استقبل بباطن [بطن] قدميه القبله حتى يكون وجهه مستقبل القبله ثم تلين مفاصله ...» (١). لكن لا مجال لاستفاده الوجوب من صحيح سليمان بعد تضمنه عطف حال التغسيل على حال ما بعد الموت، و الاستقبال في المعطوف عليه قد أخذ قيذا في التسجيه المستحبه. كما أن مرسل يونس و صحيح الكاهلى حيث تضمننا كثيرا من الخصوصيات غير الواجبه من المستحبات و غيرها كان الظاهر منهما بيان

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

الكيفيه الكامله شرعا و المناسبه للواقع فى ظرف صدورهما، لا خصوص الواجب، نظير ما تقدم فى الاستدلال بهما و بأمثالهما لوجوب الترتيب.

على أنه لو سلم ظهورها فى الوجوب لزم رفع اليد عنها بصحيح يعقوب بن يقطين: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجهها وجهه نحو القبلة أو يوضع على يمينه و وجهه نحو القبلة؟ قال: يوضع كيف تيسر، فإذا طهر وضع كما يوضع فى قبره» (١). و أما الإشكال فيه:

تاره: بما فى جامع المقاصد من عدم وجوب ما تعسر قطعاً.

و أخرى: بما فى الجبل المتين من أنه يدل على التخيير بين الوجهين المذكورين فى السؤال، فلا يدل على جواز تركهما معا. قال: «فى الحديث دلالة على أنه إذا تعسر توجيهه على هيئة المحتضر و تيسر توجيهه على هيئة الملحد فلا عدول عنه، لأنه أحد توجيهى الميت. فتأمل. فهو كما ترى.

لاندفاع الأول: بانه لما لم يكن المتيسر منحصرا بوجه واحد فمقتضى إطلاق الجواب أجزاء ما تيسر و لو مع تيسر الاستقبال و من ثم كان ظاهر التعبير المذكور عدم الوجوب.

و الثانى: بأن السؤال و إن اختص بالوجهين إلما أن إطلاق الجواب شامل لغيرهما. و لو سلم فلازمه التخيير بينهما لزوما مع تيسرهما معا، و هو مما لا يظن بأحد الالتزام به، فيتعين حملة على التخيير بين المشروع و غيره لعدم ابتناء تشريعه على الإلزام، لا على التخيير أو الترتيب بين الواجبين، كما يظهر منه. و لعله لما ذكرنا أمر بالتأمل.

و بالجملة: لا- ينبغى التأمل فى ظهور الصحيح فى عدم وجوب الاستقبال حال التغسيل، و به يرفع اليد عن ظهور ما تقدم فى الوجوب لو تم.

(١) الظاهر المفروغيه عنه، و فى الجواهر: «بلا- خلاف أجده بين أصحابنا فى الكيفيه». بل ظاهر الخلاف و الغنيه و المعتمر الإجماع عليه. و يقتضيه صحيحا سليمان

بن خالد و الكاهلي المتقدمان. لكن في المبسوط في بيان مقدمات التغميل: «مستقبل القبلة عرضاً، على ما بيناه».

و هو لا يخلو عن تدافع، لأن ما تقدم منه بيانه هو الوجه الذي عليه الأصحاب، حيث قال في أول أحكام الاحتضار: «فإذا حضر الإنسان الوفاة استقبل بوجهه القبلة، فيجعل باطن قدميه إليها على وجه لو جلس لكان مستقبلاً للقبلة، و كذلك يفعل به حال الغسل. فأما في حال الدفن و الصلاة عليه يجعل معترضا ...». و من البعيد جدا خروجه عما عليه الأصحاب. و لعل في النسخة تصحيحاً.

هذا، و ظاهرهم كالنص انحصار الاستقبال المشروع بذلك. و ما تقدم من الجبل المتين قد عرفت ضعفه.

منها أن ينزع قميصه من طرف رجله

(١) كما صرح به جماعه كثيره من الأصحاب منهم الشيخان و ابن حمزه و الفاضلان و الشهيدان و المحقق الثاني، و في جامع المقاصد أنه لا كلام فيه بين الأصحاب. و كأن مراده أنه لا كلام لهم في استحباب كون النزع عند إرادته بالنحو المذكور، لا استحباب النزع بالنحو المذكور مقدمه للغسل، لظهور بعض كلماتهم في كونه بعد الغسل، كما يأتي.

و لعل بتجنب تلطخ أعالي بدنه بالنجاسة التي قد يتعرض لها ثوب الميت حال مرضه أو موته. و هو كما ترى لا ينهض بإثبات حكم شرعي. و مثله تعليقه بأنه أسهل على الميت، لعدم وضوح الدليل على استحباب الأسهل إذا لم يتوقف عليه الرفق بالمأمور به في بعض النصوص «١».

نعم، في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «ثم يخرق القميص إذا غسل و ينزع من رجله» «٢».

و هو و إن كان وارداً في نزع بعد التغميل، إلا أن الظاهر إلغاء خصوصيته.

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب غسل الميت.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨.

اللهم إلهما أن يقال: إلغاء الخصوصية عرفا يبتنى على كون منشأ ذلك سهوله النزع أو نحوها، و لا إشعار في الصحيح به، بل قد يكون منشؤه أن إصابه الثوب المبتل بماء الغساله لأسافل البدن أهون و أولى من إصابته لأعليه، و ذلك لا يجرى قبل التغيل.
هذا و فى الرضوى: «و تنزع قميصه من تحته أو تتركه عليه إلى أن تفرغ من غسله لتستر به عورته» (١). و هو يتم المطلوب لو كان حجه فى نفسه.

(١) مقتضى إطلاق عبارات جملة من الأصحاب استحباب الفتق أو الشق و إن لم يتوقف عليه النزع، و هو مقتضى إطلاق الصحيح أيضا.

نعم، لا يبعد انصرافه كعباراتهم إلى ما لو ترتبت عليه فائده ما كسهوله النزع.

قال فى المقنعه: «ثم ينزع قميصه- إن كان عليه قميص- من فوقه إلى سرتة، يفتق جيبه أو يخرقه، ليتسع عليه فى خروجه».

هذا، و فى جامع المقاصد: «أكثر عبارات الأصحاب بالفتق، و فى البيان عبر بشق القميص، و هو فى خبر عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام، و هل بينهما فرق؟

المتعارف أن الفتق بموضع الخياطه، و لكن أهل اللغة ساووا بينهما. صرح بذلك فى القاموس و غيره».

لكن لا- إشكال فى اختصاص فتق الثوب عرفا بموضع الخياطه، و الشق إما مختص بغيره، كالخرق الذى تضمنه النص، أو أعم منه. نعم إذا شرع الخرق الذى تضمنه النص شرع الفتق، لإلغاء خصوصيه الخرق عرفا، بل لا يبعد أولويته. و لعل اقتصار النص على الخرق لتعارف الفصل من أسفل الجيب، الذى لا خياطه فيه غالبا.

(٢) كما فى جامع المقاصد و المسالك و الروضه و المدارك، معللا فى الأول بأنه إتلاف لحكم مستحب. و كأنه يشير إلى أن المورد من صغريات التراحم، و الاستحباب لا يزاحم الحرمه. لكن فى الجواهر: «قد يتأمل فيه، لإطلاق خبر عبد الله بن سنان ...

مع انجباره بإطلاق عبارات الأصحاب، و ملاحظه غالب أحوال الناس فى ذلك من

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

استنكار طلب الإذن و عدم تيسره غالبا. فلعل الأقوى حينئذ القول به مطلقا، سيما مع عدم تحقق النهى عنه».

و كأنه لا يريد بذلك ترجيح إطلاق الخبر لاعتضاده بالقرائن المذكوره على عموم حرمة التصرف فى ملك الغير، كى يشكل بما أشرنا إليه من أن المقام من صغريات التزاحم الذى يقدم معه الإلزامى على غيره، لا التعارض الذى يرجح معه أقوى الدليلين، بل يريد قوه ظهور الخبر فى رفع الشارع اليد عن استئذان المالك فى المقام.

و قد يقرب بما أشار إليه من تعارف عدم الاستئذان، لعدم تيسره و احتقار الثوب غالبا، حيث يكون مغفولا عنه لذلك، فعدم التنبيه فى الخبر إليه مع ذلك يوجب ظهوره فى عدم وجوبه، فلا يبقى ملاكه، كى يزاحم ملاك الاستحباب و يمنع من فعليته. و إن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. كما لا يبعد أن يكون مراده بانجبار الخبر بما ذكره اعتضاده بذلك، لا انجبار ضعفه، إذ هو صحيح، كما تقدم.

نعم، الظاهر الاقتصار على المتعارف من عدم أهميه الثوب و الرغبة نوعا عنه، و عدم منع الوارث أو من يقوم مقامه من ذلك، لأنه المتيقن من التعارف الذى يبتنى عليه ظهور الخبر، دون الصورتين المذكورتين.

و أولى منهما بالمنع ما لو علم بكون الثوب مغصوبا أو مستأجرا أو عاريه ممن يحتمل عدم رضاه بخرقه أو فتقه، كما هو ظاهر. هذا و حيث كان جواز الخرق و الفتق بدون إذن لو تم مستفادا من صحيح ابن سنان الأمر بالخرق فعمومه لما قبل الغسل تابع لعموم الصحيح، الذى تقدم الكلام فيه.

أن يجعل ساترا لعورته

إشارة

(1) قال فى الفقيه: «و ينزع القميص من فوقه إلى سرتة و يتركه إلى أن يفرغ من غسله ليستر به عورته، فإن لم يكن عليه قميص ألقى على عورته ما يسترها به» و نحوه فى الهداية، و قريب من صدره فى المقنع، و ظاهره عدم نزع قميصه حين التغسيل، بل ستر عورته به بعد نزع من أعلاه لأسفله بنحو يكون كالإزار.

و قد يستدل له بمرسل يونس: «فإن كان عليه قميص فأخرج يده من القميص

و اجمع قميصه على عورته و ارفعه عن رجليه إلى فوق الركبه و إن لم يكن عليه قميص فألق على عورته خرقة» (١)، لكنه تضمن أيضا رفعه عن رجليه إلى فوق الركبه. و لعله لذا قال في الدروس: «و فتق قميصه و إخراج يده منه و جمعه على عورته». بل قد يحمل على مجرد بيان كيفية ستر العوره بالقميص، دون استحبابه، كما يأتي.

و أما ما في المتن من خصوصيه القميص بعد نزعها في ستر العوره وحدها فلم أعثر عاجلا على من سبقه إليه عدا السيد في العروه الوثقى. كما لم أعثر على ما يناسبه في النصوص. بل قد خير بين القميص و غيره في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك و بينه ثوبا يستر عنك عورته، إما قميص و إما غيره» (٢).

هذا، و قد صرح في الوسيله بوجود تغسيل الميت مجردا من ثيابه مستور العوره إلّا لعذر. و لعله لتنجس القميص بماء التغسيل فينجس به الميت و يمتنع تغسيه، و المتيقن في العفو و الطهاره بالتبع بعد التغسيل هو ما لا بد منه فيه، و هو الخرقة الساتره للعوره.

و كأن مراده من العذر ما أشار إليه قبل ذلك من لزوم التغسيل في الثياب في فروع اعتبار المماثله. لكن النصوص كما دلت على التغسيل في الثياب في تلك الفروع و على العفو عن الخرقة الساتره للعوره دلت على التغسيل في القميص في مطلق الميت، كما يأتي.

و أما الاستدلال له بمرسل يونس المتقدم. فيشكل - مضافا إلى عدم مطابقته لمدعاه، لتضمنه ستر ما زاد على العوره - بلزوم تنزيهه على ما لا ينافي النصوص المذكوره مما يأتي بيانه. و من ثم لا إشكال في ضعف ما ذكره، و لم أعثر على موافق له فيه.

بل الأصحاب بين من حكم باستحباب التغسيل في القميص، كابن أبي عقيل - فيما حكى عنه - و صاحب الحدائق و الفقيه الهمداني و سيدنا المصنف «قدس سرهما» و قد يظهر من المختلف و الروضه الميل إليه، بل ظاهر الحيل المتين اختياره، و نسبه في الروضه للأكثر. و من حكم بجوازه مع استحباب التجريد كما قد يظهر ممن ذكر نزع القميص من جانب الرجلين قبل التغسيل، و به صرح الشيخ و الفاضلان و غيرهم

(١) الوسائل باب: ٣٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

و نسب للمشهور فى المختلف و غيره. و من خير من دون رجحان لأحد الطرفين، كما فى الجواهر، و حكاة عمن لم يتضح صحه نسبه إليه.

و الظاهر الأول، للنصوص الكثيره، فى صحيح ابن مسكان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قلت: يكون عليه ثوب إذا غسل؟ قال: إن استطعت أن يكون عليه قميص فغسله [تغسله] من تحته» (١) و نحوه صحيح سليمان بن خالد (٢). و فى صحيح يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح: «فقال: غسل الميت: تبدأ بمرافقه... و لا يغسل إلّا فى قميص يدخل رجل يده و يصب عليه من فوقه» (٣). و عن ابن أبى عقييل: «تواترت الأخبار عنهم عليهم السّلام أن عليا عليه السّلام غسل رسول الله صلّى الله عليه و آله فى قميصه ثلاث غسلات» (٤).

و قد ذكر بعضها فى البحار (٥).

و استدلل للثانى بمرسل يونس و صحيح عبد الله بن سنان المتقدمين. و بما فى المعتبر قال: «و أما أن تجريده أفضل فلأنه أمكن للتطهير. و لأن الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت، و لا يظهر بصب الماء، فينجس الميت و الغاسل» و زاد فى التذكرة:

«و لأن الحى إذا اغتسل تجرد فالميت أولى».

و الكل كما ترى، لقرب حمل مرسل يونس على بيان وجوب ستر العوره و كيفية سترها بالقميص لمن لا يريد تغسيل الميت به، لا رجحان تجريده منه و الاقتصار على ستر العوره به.

إذ لا أقل من كونه مقتضى الجمع بينه و بين النصوص السابقه. فإنه أقرب من حمل تلك النصوص على مجرد بيان الجواز- كما يظهر من المعتبر- أو على كون التغسيل فى القميص لستر العوره به لا غير، لتطابق مرسل يونس، فإنها كالصريحه فى خلافهما. و كذا ما فى التذكرة من حملها على ما لو أمن من خروج النجاسه من الميت و إصابتها الثوب.

إذ هو- مع منافاته للوجهين الآخرين المتقدمين منه- بلا شاهد. فالمتعين ما ذكرنا.

و أما صحيح عبد الله بن سنان فهو ظاهر أو صريح فى نزع القميص بعد

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٤.

(٥) البحار الطبعه الحديثه ج ٢٢ باب وفاته صَلَّى الله عليه وآله وسلم و غسله و الصلاه عليه ص: ٥١٨ ح: ٢٧. و ص: ٥٢٦ ح:

٣١. و ص: ٥٤٤ ح: ٥٩. و ص: ٥٤٦ ح: ٦٤. و غيرها.

ص: ٣٦٩

القميص، لا قبله، كما تقدم، ولا سيما بملاحظه السياق. ولو فرض حمله على النزاع بعد التمسيل تعين حمله جمعا مع النصوص المذكوره على بيان كيفية نزع القميص فى ظرف إرادته، لا على استحباب نزعه. و أما الوجوه الباقية فهى لا تخرج عن الاجتهاد فى مقابل النص.

و من هنا لا مخرج عن ظاهر النصوص المذكوره، الذى قد يبتنى على ملاحظه الآداب العامه فى عدم انكشاف الإنسان أمام غيره الذى هو قطعى فى الحى و قريب فى الميت، إلحاقا له به فى الحرمة، فيحسن لأجلها تحمل مشقه التمسيل من وراء الثياب، و إن لم يكن لازما.

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايى، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج - كتاب الطهاره؛ ج ٦، ص: ٣٧٠

و مما تقدم يظهر ضعف القول بالتخير من دون رجحان لأحد الطرفين. و ما فى الجواهر من أنه مقتضى الجمع بين هذه النصوص و ما دل على تسميله مجردا مستور العوره خاصه، كمرسل يونس و صحيح الحلبي المتقدمين. كما ترى، لما سبق من إباء هذه النصوص الحمل على مجرد الجواز، و لزوم تنزيل مرسل يونس على ما تقدم لأجلها. و أما صحيح الحلبي فهو لا يدل إلّا على وجوب ستر العوره و جواز الاقتصار على ذلك من دون أن ينافى استحباب القميص الذى تضمنته هذه النصوص. و من ثم لا مخرج عنه لأجلها.

هذا، و حيث سبق نهوض هذه النصوص بإثبات العفو عن تنجس القميص و طهارته تبعا الذى هو خلاف الأصل، و يأتى الكلام فيه فى مبحث المطهرات إن شاء الله تعالى، فاللازم الاقتصار على ما تضمنته، و هو القميص، و لا يزداد عليه ثوب آخر، حيث لا طريق لإثبات العفو عنه و طهارته تبعا، فضلا عن رجحان التمسيل فيه.

و ما فى العروه الوثقى من جواز التمسيل من وراء الثياب فى غير محله أو محمول على خصوص القميص فى مقابل التجريد.

كما أن المتيقن من ذلك ما إذا كان القميص طاهرا فى نفسه، و لا يشمل ما لو كان نجسا من غير جهه التمسيل. و لعله لذا حكى عن ابن أبى عقيل أن السنه تسميله فى قميص نظيف. فلاحظ.

بقى شىء، و هو أنه لا إشكال بينهم ظاهرا فى حرمة النظر لعوره الميت

مع حرمة النظر إليه حال حياته، كما يناسبه تصريحهم كالنصوص بوجوب سترها. و أما مع جواز النظر إليه حال حياته - كالطفل و الزوج و الزوجه و نحوهم - فلا يبعد انصراف إطلاق النص و الفتوى عنه.

نعم، تقدم في ذيل الكلام في تغسيل أحد الزوجين الآخر الكلام في جواز نظر المغسل منهما لعوره الميت، مع عدم الإشكال في مرجوحته. كما لا يبعد كراهه النظر لعوره الطفل حال الحياه فضلا عن حال الموت إذا لم يكن صغيرا جدا لا يعتد بعورته، و لا سيما إذا بلغ سنا يكره مخالطه المخالف له. فتأمل.

هذا، و المنساق مما تضمن وجوب سترها من النصوص المشار إليها أنه لتجنب النظر المحرم إليها، لا لوجوبه نفسيا، فيقصر عما لو لم يلزم النظر من كشفها، لعمى من يحضره أو ظلمه تمنع منه أو لمنع نفسه من النظر. لكن صرح غير واحد باستحباب الستر حينئذ. و في المعتبر: «الأحوط الستر ليحصل الأمن من زلل الطبع و الغفله»، و قريب منه ما في المسالك. و هو كما ترى خروج عن فرض الأمن من ذلك، خصوصا في مثل الأعمى. إذ مع فرض الاحتمال قد يجب الاحتياط بالستر، عملا بإطلاق النصوص. إلّا أن يكون ضعيفا غير معتد به، فيحتاج الاستحباب معه للدليل. فتأمل.

و في الجواهر في تقريب استفادة الاستحباب من النصوص: «نعم قد يقال: إن وجوب الستر إنما هو على المنظور، و إلا فالناظر إنما يحرم عليه النظر، و بعد سقوط الأول هنا بالموت فلم يبق إلّا الثاني، و هو لا يستلزم وجوب الستر، لعدم التوقف عليه، فيستحب خصوص الستر حينئذ استظهارا و حذرا من الغفله و نحوها. و حينئذ فلا ينبغي أن يخص الحكم بما ذكر، بل هو على إطلاقه. فتأمل جيدا».

و فيه: أنه خلاف ظاهر النصوص المذكوره في المقام و غيرها في غيره من موارد الأمر بالستر، حيث يستفاد منه عرفا أن وجوب الستر لتجنب النظر المحرم، لا تعبدا مع الأمن منه. و من ثم لا يحتمل الوجوب مع الأمن من النظر عملا بظاهر الأمر على أن فرض كون الاستحباب للاستظهار و الحذر من الغفله يقتضى قصوره عن فرض الأمن من ذلك. إلّا أن يريد كونه حكمه للاستحباب لا عله له، أو استظهار الشارع بتشريع الستر حذرا من حصول الغفله و لو مع اعتقاد المكلف عدمها.

و أن تلين أصابعه برفق (١)، و كذا جميع مفاصله (٢)،

و كيف كان، فقد يدعى استحباب الستر تأديبا محافظه على كرامه الميت و لو مع الأمن من الناظر، كما دلت عليه فى الجمله النصوص فى الحى، و يناسبه المرتكزات فى الميت. و قد يستفاد من استحباب تغسيله فى قميص و ما تضمن تغطيته بعد الموت و تظليله و ستره حال التغسيل و غير ذلك. فتأمل جيدا.

منها أن تلين أصابعه برفق، و كذا جميع مفاصله

(١) كما فى الفقيه و الهدايه و المقنعه و النهايه و إشاره السبق و المراسم و الشرائع و النافع و التذكره و القواعد و الإرشاد و الدروس. و إليه يرجع ما فى المبسوط و الوسيله من إطلاق تليين الأصابع مع إمكانه و عدم امتناعها، و فى المعتمر: «و هو مذهب أهل البيت عليهم السّلام»، و فى الخلاف دعوى إجماع الفرقه و عملهم على تليين أصابع الميت. و أما ما فى المختلف و جامع المقاصد و الروض من نسبته للمشهور فهو بلحاظ ما يأتى من ابن أبى عقيل فى جميع المفاصل.

و استدل له فى كلام بعضهم بكونه أطوع للغسل و التطهير. و هو كما ترى لا ينهض بإثبات حكم شرعى. و كأنه إليه يرجع ما فى المعتمر من أن انقباض كفه يمنع من التمكن من تطهيرها. و إلّا فهو بظاهره يقتضى الوجوب. و لعله خارج عن محل الكلام.

فالأولى الاستدلال له بما يأتى فى جميع المفاصل. مضافا إلى الرضوى: «و تلين أصابعه و مفاصله ما قدرت بالرفق» (١). المعتضد بذكر الأصحاب له طبقه بعد طبقه، خصوصا مثل الصدوق الذى دأبه الاقتصار على مفاد النص، حيث اقتصر كالأكثر على الأصابع من بين المفاصل بالذكر.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق السرائر و المنتهى و الدروس. و عن ابن أبى عقيل:

«لا- تغمز له مفصلا. بذلك تواترت الأخبار عنهم عليهم السّلام. و قد قيل فى خبر شاذ عنهم أنه تلين مفاصله». و كأن مراده بالأخبار المتواتره معتبر طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: كره أن يقص من الميت ظفر أو يقص له شعر أو يحلق له عانه أو

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

و أن يغسل رأسه برغوه السدر (١)،

يغمز له مفصل» (١). و صحيح حمران: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا غسلت الميت منكم فارقوا به و لا تعصروه و لا تغمزوا له مفصلا» (٢). و لم أعر عاجلا على غيرهما. و بالخير الشاذ صحيح الكاهلي. و فيه: «ثم تلين مفاصله فإن امتنعت عليك فدعها» (٣) مؤيدا بالرضوى المتقدم في تلين الأصابع.

لكن الظاهر عدم تعارض الطائفتين. فإن الأولى إن لم تكن ظاهره في نفسها في الغمز المنافي للرفق - حيث فسر الغمز بالعصر و الكبس باليد في اللغة، كما يناسبه السياق في صحيح حمران، حيث لا يبعد كون النهي فيه تأكيدا و شرحا لقوله: «فارقوا به - فلا أقل من كونه مقتضى الجمع العرفي بينهما و بين الثانيه، لظهور صحيح الكاهلي في التلين غير المنافي للرفق، كما يناسبه قوله: «فان امتنعت عليك فدعها». و حينئذ يشهد للأول ما تضمن الأمر بالرفق أيضا «٤».

هذا، و قد قال في المختلف بعد الاستدلال لابن أبي عقيل بمعتبر طلحه:

«و الجواب: أنه محمول على كراهيه ذلك بعد الغسل، فان الشيخ رحمه الله قال: يكره بعد الغسل تلين المفصل». و يشكل بأن الحمل المذكور بلا شاهد، بل قد ياباه سياق المذكورات في الحديث، لأن المناسب وقوعها قبل الغسل.

بل صحيح حمران كالصريح في إرادته الغمز حين الغسل الذي يكون الغرض منه تسهيل الغسل، و المنع منه حينه يقتضى المنع منه قبله مقدمه له، لفهم عدم الخصوصية عرفا، و لا سيما مع تمهيدته بالأمر بالرفق المعلوم عدم الفرق فيه بين أحوال الميت.

منها أن يغسل رأسه برغوه السدر

إشاره

(١) لا يبعد كون المراد به غسلا مستحبا زائدا على الواجب مقدما عليه، لا من أجزاء الغسله الأولى، لأنه المناسب لما تقدم منه من اعتبار عدم خروج الماء بالسدر عن الإطلاق، فيطابق ما في إشاره السبق و الشرائع و القواعد و الإرشاد و الروض و محكى التحرير و ظاهر المنتهى و جامع المقاصد.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٤) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب غسل الميت.

ص: ٣٧٣

و قد جمع بينه و بين غسل الميت بعده من قرنه إلى قدمه بالماء فى الهدايه- حاكيًا له عن رساله والده- و الفقيه و المبسوط، و تقدم فى بحث الترتيب احتمال حمل الأول على الاستحباب، كما تقدم من المقنعه و المراسم نحو آخر فى بيان الغسل، مع التعرض له، كما يحتمله ما فى الوسيله و الروضه من الاقتصار على غسل الرأس بالرغوه من دون أن يظهر فى مباينته للواجب و تقديمه عليه.

و كيف كان، فيقتضيه قوله عليه السلام فى مرسل يونس: «و اعمد إلى الصدر فصيره فى طشت و صب عليه الماء و اضربه بيدك حتى ترتفع رغوته و اعزل الرغوه فى شىء ...»

ثم اغسل رأسه بالرغوه و بالغ فى ذلك ... ثم أضجعه على جانبه الأيسر و صب الماء من نصف رأسه إلى قدميه ...» (١). و قريب منه الرضوى (٢). فإن مقتضى الجمع بينه و بين ما تضمن تحديد غسل الميت بالغسلات الثلاث لجسده كله حمل ما زاد على الاستحباب، و منه الغسل بالرغوه، و لا سيما مع مناسبه الغسل بالرغوه للتنظيف الخارجى من الوسخ الظاهر، لا للتطهير من الحدث و الخبث المطلوب من التمسيل الواجب، كما يناسبه أيضا الأمر فيه بالمبالغه.

لكن فى المدارك: «و المستفاد من الأخبار أن تمسيل الرأس برغوه الصدر محسوب من الغسل الواجب، لا أنه مستحب متقدم عليه» ثم استدلل عليه بالمرسل و صحيح الحلبي و الكاهلي اللذين يأتى الكلام فيهما إن شاء الله، و تبعه على ذلك فى الحدائق و الرياض و محكى الكفايه، و زاد فى كشف اللثام أن ذلك ظاهر عبارات الأصحاب أيضا، و عن مختصر المصباح التصريح أو الظهور بأن ذلك من الغسل الواجب.

و فى الجواهر: «و لعل القول باستحباب ذلك و جعله من أجزاء الغسل بناء على ما تقدم سابقا من عدم اشتراط بقاء الإطلاق فى غسله الصدر لا يخلو عن قوه».

و كأن منشأه محافظتهم على الترتيب المعتبر فى غسل الميت عندهم، لعدم اشتماله على غسل آخر للرأس وحده، لكن من الظاهر أنه لا يناسب التصريح فيه بصب الماء عليه بعد ذلك من نصف رأسه إلى قدمه، و نحوه فى ذلك غيره.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

إذ الترتيب المذكور لا يناسب وجوب الأيمن، وحمل الثاني على الاستحباب ليس بأولى من حمل الأول عليه، بل هو الأولى بقرينه ما تقدم من كونه مقتضى الجمع وغيره. ومن ثم تقدم منا تقريب عدم اعتبار الترتيب، والاستدلال عليه بالمرسل وغيره. فراجع.

نعم، لو كان دليل الترتيب قويا، بحيث لا يمكن رفع اليد عنه تعين تنزيلها على ما ذكره. لكنه ليس كذلك، كما يظهر مما تقدم عند الكلام فيه. ويظهر منه أيضا حال كلمات الأصحاب في المقام، لأن ما تقدم من كشف اللثام مبنى على إجماعهم على الترتيب، وقد تقدم منعه. فراجع.

بقي في المقام أمور:

الأول: لا يبعد استحباب غسل الرأس بالسدر قبل التمسح إن لم يغسل بالرغوة

لظهور بعض النصوص في ذلك ففي صحيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام:

«ثم تحول إلى رأسه وابدأ بشقه الأيمن من لحيته ورأسه ثم ثن بشقه الأيسر من رأسه و لحيته و وجهه فاغسله برفق، و إياك و العنف، و اغسله غسلا ناعما، ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن، ثم اغسله من قرنه إلى قدميه ...» «١».

و تقريب دلالة بنظير ما تقدم في مرسل يونس. و قريب منه صحيح يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح عليه السلام، و فيه: «ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ... و يجعل في الماء شئ من السدر و شئ من كافور» «٢».

فإن ظاهر الإفاضة عليه استيعاب تمام بدنه بها، و به يتحقق الغسل الواجب، فيكون غسل الرأس قبله هو المستحب بالتقرب المتقدم. و لا سيما مع التعبير عن غسل الرأس بأنه بالسدر، و عن الإفاضة بأنها بالماء مع جعل شئ من السدر فيه، لإشعاره بكثرة السدر في غسل الرأس المناسب لكون الغرض منه التنظيف من الوسخ مقدمه للغسل المطهر من الحدث و الخبث، و مع عطف اللحية على الرأس المناسب لكون المراد به موضع الشعر، لا ما يقابل البدن بتمامه.

كما قد يستفاد ذلك من صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «ثم تبدأ بكفيه

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

و رأسه ثلاث مرات بالسدر ثم سائر جسده» «١»، لأن التعبير بسائر الجسد و إن كان ظاهرا فيما عدا المغسول منه أولا، إلا أن فرض غسل اليدين مع الرأس يمنع هذا الظهور، لبعد استثنائهما من سائر الجسد. و من ثم لا يبعد كون المراد به تمام الجسد، فيجری فيه ما تقدم في سابقه. فتأمل.

و كذا موثق عمار عنه عليه السّلام: «ثم تبدأ فتغسل الرأس و اللحية بسدر حتى ينقيه، ثم تبدأ بشقه الأيمن ثم بشقه الأيسر، و إن غسلت رأسه و لحيته بالخطمي فلا بأس.

و تمر يدك على ظهره و بطنه بجره من ماء ...» «٢»، لأن المقابله بين الرأس و الشقين و إن أوهمت كون المراد بهما ما عدا الرأس، إلا أن التعبير في غسل الرأس بالسدر المشعر كثرته، و عطف اللحية على الرأس الكاشف عن كون المراد به موضع الشعر لا تمام ما يقابل البدن و جعل الغايه الإنقاء، و التنييه فيه بعد ذلك لغسله بالخطمي يقرب كون المراد بالشقين ما يعم الرأس، و يكون المراد بتقديم غسل الرأس غسله استحبابا بالسدر الكثير و الخطمي لتنقيته من الوسخ مقدمه للتغسيل الواجب.

و منه يظهر قيام الخطمي مقام السدر في ذلك، كما نبه له في التذكرة و المنتهى و محكى نهايه الأحكام و التحرير. بل عمم فيها لما يقوم مقامه في تنظيف الرأس. و كأنه لإلغاء خصوصيتهما و فهم أن الغرض التنقيه. فتأمل.

و أما ما يظهر من غير واحد من الاستدلال ببعض هذه النصوص أو جميعها على الغسل بالرغوه. فلا مجال له، لابتناء الغسل بالرغوه على عناية لم يشر إليها في هذه النصوص. فلا بد أن يحمل التعبير بالسدر على مائه، أو كثرته بنحو يكون منظفا كالأشنان و الخطمي و الصابون.

الثاني: صرح في النافع و المعتبر و التذكرة و محكى نهايه الأحكام بغسل تمام بدن الميت بالرغوه،

بل في المعتبر: «و هو مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السّلام». و صريح التذكرة و محكى نهايه الأحكام كونه مستحبا قبل الغسل الواجب لا جزءا منه، و قد يظهر ذلك من المعتبر، لأنه ذكره في مستحبات الغسل بعد أن صرح في بيان الواجب منه بالتغسيل بماء السدر. و لم يتضح مستنده من النصوص، حيث لم يتعرض منها للرغوه

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

إلا مرسل يونس و الرضوى و هما مختصان بالرأس و اللحية.

و استدل له فى المعتبر و التذكرة بخبر معاوية بن عمار: «أمرنى أبو عبد الله عليه السلام أن أعصر بطنه ثم أوضيه بالاشنان ثم أغسل رأسه بالسدر و لحية، ثم أفيض على جسده منه ثم أدلك به جسده، ثم أفيض عليه ثلاثا ثم أغسله بالماء القراح ثم أفيض عليه بالماء الكافور» (١)، و يظهر من المعتبر دلالة غيره أيضا. و كأن المراد به ما تضمنه الغسل بالسدر.

لكن ذكرنا أن حمل السدر على رغوته بعيد، بل يتعين حمله على مائه، جمعا مع غيره من النصوص، بل هو الظاهر من خبر معاوية فى نفسه، بقريته اشتماله على الإفاضه منه على الجسد، لوضوح عدم صدق الإفاضه فى الرغوه. على أنها ظاهره فى الغسل الواجب للاكتفاء به فى غسله السدر. نعم لا مجال لذلك فى خبر معاوية لاشتماله على الإفاضه عليه ثلاثا بعد ذلك الجسد فى الإفاضه الأولى.

الثالث: مقتضى بعض النصوص المتقدمة استحباب غسل الرأس أمام كل من الغسلتين الأخيرتين بمائهما أيضا

ففى مرسل يونس: «ثم صب الماء فى الآنيه و ألق فيه حبات كافور، و افعل به كما فعلت فى المره الأولى ابدأ بيديه ... ثم اغسل رأسه، ثم أضجعه على جنبه الأيسر و اغسل جنبه الأيمن ... كما فعلت أول مره ...» (٢)، و فى صحيح الكاهلى: «ثم تحول الى رأسه فاصنع كما صنعت أولا بلحيته ثم من جانبيه كليهما و رأسه و وجهه بماء الكافور ثلاث غسلات ... ثم اغسله بماء قراح كما صنعت أولا تبدأ بالفرج ثم تحول إلى الرأس و اللحية و الوجه حتى تصنع كما صنعت أولا بماء قراح» (٣).

و فى موثق عمار: «ثم بجره من كافور يجعل فى الجره من الكافور نصف حبه، ثم تغسل رأسه و لحية ثم شقه الأيمن ... ثم تغسله بجره [بجرد] من ماء القراح ...» (٤).

نعم، حملها على الاستحباب يبنى على عدم وجوب الترتيب، على ما تقدم فى الغسله الأولى.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

و فرجه بالاشنان (١)

(١) ففي المقنعه و المراسم غسل موضع النجو منه بالحرص. و لعله اليه يرجع ما فى الاقتصاد و إشاره السبق و السرائر من أنه ينجيه به و عن مختصر المصباح أنه ينجيه به ثلاثا، حيث لا يبعد اختصاصه بغسل موضع النجو، كما ربما يرجع إليه ما فى النافع و الإرشاد و المصباح من غسل فرجه به. و إن كان عمومه للقبل أظهر، لأنه المتيقن من العوره عرفا، كما حمله عليه فى الروض و اختاره.

و به صرح فى الفقيه، حيث قال: «ثم يلف على يده اليسرى خرقة يجعل عليها شيئا من الحرص - و هو الاشنان - و يدخل يده تحت الثوب و يصب عليه غيره الماء من فوق إلى سرتة و يغسل قبله و دبره، و لا يقطع الماء عنه، و قريب منه فى الهدايه حاكيا له عن رساله والده.

و يدل على ما ذكره فى الجمله خبر معاويه: «أمرنى أبو عبد الله عليه السلام أن أعصر بطنه ثم أوضيه بالاشنان» «١»، فإن تعقب التوضئه لعصر البطن المناسب لتوقع خروج شىء منه موجب لظهورها فى غسل مخرج النجو بالاشنان لتنقيته مما خرج بالعصر أو قبله.

و ما فى كشف اللثام من اشتماله على غسله به، و الظاهر غسل جميع بدنه. مما لم يتضح مأخذه. كما أن ظاهره الاستدلال بصحيح يعقوب بن يقطين: «تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرص» «٢».

لكن فى مجمع البحرين بعد ذكر هذا الحديث أو نحوه: «قال بعض الشارحين:

المراد بالمرفق العورتان و ما بينهما. و لم نظفر بما يدل عليه من الكتب. و لعل الكلمه بالغين المعجمه بدل القاف، فصحفت».

و كأنه يشير إلى ما عن ابن الأعرابى من ان المرافغ أصول اليدىن و الفخذىن» فيحمل على غسل ما بينهما معها، و هو موضع العوره. لكن الاحتمال المذكور لا يكفى فى الاستدلال، كاحتمال الكنايه بالمرافق عن العورتين، لمناسبتهما لمعناها

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

الحقيقى المذكور فى اللغه، و هو المغتسل و الكنيف و نحوهما، لعدم وضوح القرينه على الكنايه المذكوره، إذ يحتمل أيضا إرادته غسل مرفق اليد فما دونه. فالعمده خبر معاويه بالتقريب المتقدم.

هذا، و فى الوسيله أنه ينجيه بماء السدر و الحرض، و زاد فى الدروس أنه يفعل ذلك ثلاثا، و زاد عليها فى المبسوط و النهايه أنه يكثر من صب الماء حينها، و فى الشرائع و التذكره و القواعد و محكى المهذب و الجامع أنه يغسل فرجه بهما، و قد سبق ظهوره فى القبل أيضا، و كذا ما فى جامع المقاصد من غسل العوره بهما. و زاد فى المنتهى أنه يفعل ذلك ثلاث مرات أو أكثر.

و يشهد له فى الجمله ما فى صحيح الكاهلى: «ثم ابدأ بفرجه بماء السدر و الحرض فاغسله ثلاث غسلات و أكثر من الماء ...» «١». لكنه زاد فيه غسله بماء القراح مع غسلته أيضا و أطلق فى الغنيه غسل فرجه مدعيا عليه الإجماع و ظاهره الغسل بالماء القراح.

و قد يشهد به صحيح حريز عن أبى عبد الله عليه السلام: «الميت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلاه ...» «٢»، و خبر عبد الله بن عبيد عنه عليه السلام: «تطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه و يوضأ وضوء الصلاه ...» «٣»، و خبر أم أنس عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى تغسيل المرأة، و فيه: «إذا أردت غسلها فابدئى بسفليها فألقى على عورتها ثوبا ستيرا، ثم خذى كرسفه فاغسلها فأحسنى غسلها، ثم أدخلى يدك من تحت الثوب فامسحها بكرسف ثلاث مرات و أحسنى مسحها قبل أن توضيها، ثم وضئها بماء فيه سدر» «٤».

و مرسل يونس: «ثم اغسل فرجه و نقه» «٥». و إن لم يبعد عن سياقه حمله على الغسل بماء السدر. و لا سيما مع ظهوره فى غسله أيضا قبل كل من الغسلتين الأخيرتين بمائهما، فيطابق ما فى ذيل خبر أم أنس المتقدم.

و اقتصر فى المعبر على تنقيه عورته أو عورتيه بالخرقه، مدعيا عليه الإجماع، و مستدلا عليه بصحيح الكاهلى و مرسل يونس اللذين عرفت مفادهما. و لا مجال لحملهما

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٤) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

على مجرد التنقيه، لاشتمالهما على تكرار الغسل في الغسلات مع حصول التنقيه قبلها.

كما لا مجال للاستدلال عليه بما في موثق عمار: «ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئاً حتى يخرج من مخرجه ما خرج و يكون على يديك خرقة تنقى بها دبره» (١) لأنه ذكر ذلك بين الغسله الثانيه و الثالثه.

نعم، لا يبعد كون المستفاد من مجموع النصوص مطلوبية التنقيه قبل الغسل بأى وجه حصلت و هى من النجاسه محتمله الوجوب على ما تقدم فى مقدمات الغسل و من غيرها يلزم البناء على استحبابها مع كون الواجب هو إيصال الماء للبشره. و أن الأفضل أن تكون بما يغسل به كالأشنان و السدر، بل قد يتعيان بنحو المزج، لاعتبار بعض ما تضمنهما من النصوص، و أفضل من ذلك أن يكون الغسل المذكور ثلاثاً مع الاكثار من الماء. و أفضل منه تكرار الغسل قبل كل من الغسلتين الأخيرتين بمائهما.

و يناسبه مع ما فى جامع المقاصد من غسله فى الثانيه بماء الكافور و الحرض و فى الثالثه بالقراح وحده، و إن لم يتضح الوجه فى ضم الحرض للكافور. كما يناسبه فى الجمله ما عن الذكري: «و يستحب غسل يديه و فرجيه مع كل غسله، كما فى الخبر و فتوى الأصحاب».

و فى موضع من الرضوى الأمر بغسله ثلاثاً مع كل غسله، فإن قل اجترئ بمره مع كل غسله، و فى موضع آخر منه التثليث مع التصريح بغسل قبله و دبره بثلاث حمديات، و هى جمع حميدى إناء كبير، كما عن الذكري، و قيل الإبريق الكبير فى الغايه.

منها أن يبدأ بغسل يديه

(١) كما فى الفقيه و الهدايه- حاكيا له عن رساله والده- و الاقتصاد و المراسم و الغنيه- مدعيا فيه الإجماع عليه- و السرائر و الشرائع و النافع و المعبر- مدعيا فيه أنه مذهب فقهاءنا أجمع، و أن عليه عمل الأصحاب- و التذكره- ناسباً له إلى علمائنا- و القواعد و اللعه و الروضه و محكى جمل العلم و العمل، و عن الذكري نسبته للأصحاب. لكن قد يظهر بدوا من المعبر و التذكره كونه من الغسل الواجب و أن

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

المستحب إنما تقديمه، إلا أنه لا يناسب ما ذكره تبعاً للمشهور من وجوب الترتيب على النحو المعروف في غسل الجنابه.

هذا، وقد يظهر من إطلاق بعض الأصحاب غسلهما بالماء القراح، كما صرح به في المراسم و السرائر، و يقتضيه قوله عليه السّلام في مرسل خيثمه: «تبدأ فتغسل يديه ثم توضيه وضوء الصلاة، ثم تأخذ ماء و سدرا ...» (١).

لكن في الفقيه و الهدايه غسلهما بثلاث حميدات بماء السدر، و هو ظاهر غير واحد ممن يظهر منه كونه من شئون الغسل الواجب، كالمتن و غيره ممن يأتي التعرض له عند الكلام في الترتيب بين هذا المستحب و غيره مما تقدم.

و يدل عليه قوله عليه السّلام صحيح الحلبي: «ثم تبدأ بكفيه و رأسه ثلاث مرات بالسدر ثم سائر جسده ... فإذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مره أخرى بماء و كافور و بشي ء من حنوط ثم اغسله بماء بحت غسله أخرى» (٢)، كما هو ظاهر قوله عليه السّلام في مرسل يونس: «و اعمد الى السدر فصيره في طشت و صب عليه الماء و اضربه بيدك حتى ترتفع رغوته و اعزل الرغوه في شي ء و صب الآخر في الاجانه التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الإنسان من الجنابه إلى نصف الذراع ثم اغسل فرجه و نقه ثم اغسل رأسه بالرغوه.. ثم أضجعه على جانبه الأيسر و صب الماء من نصف رأسه إلى قدميه ... ثم صب الماء في الآنيه و ألق فيه حبات كافور و افعل به كما فعلت في المره الأولى و أبدأ بيديه ثم بفرجه ... و اغسله بماء قراح كما غسلته في المرتين الأوليتين» (٣) و مثله في ذلك الرضوى (٤).

نعم، مقتضى عطف غسل الرأس على غسل اليدين اشتراكهما في أنهما جزء من الغسل الواجب أو زائدان عليه، و التفريق بينهما غير ظاهر، فلاحظ ما تقدم في غسل الرأس. ثم إنه تقدم في غسل الفرج أن صحيح يعقوب بن يقطين قد تضمن غسل مرافقه بالحرص، و تقدم احتمال كون المراد به غسل اليدين إلى المرفقين. و لو تم لم يبعد

(١) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

الى نصف الذراع (١)، فى كل غسل (٢) ثلاث مرات (٣)، ثم بشق رأسه

الجمع باستحباب كل من الأمرين أو بالتخير، و لعل الأول أولى.

(١) كما فى الدروس و جامع المقاصد و المسالك و الروضه و الرياض. لما تقدم فى مرسل يونس. و كأنه المراد مما فى الرضوى المتقدم إليه الإشارة: «تبدئ بغسل اليدين إلى نصف المرفقين». و يجمع بينهما و بين صحيح الحلبي المقتصر على الكفين بالحمل على الاختلاف فى الفضل.

و أما ما فى صحيح يعقوب فلو كان المراد به غسل اليدين فحيث كان بالحرص لا يجرى فيه الجمع المذكور، بل يتعين الاقتصار فيه على تمام المقدار المذكور غايته يجرى فيه ما سبق من الجمع بسبب اختلاف ما يغسل به.

(٢) كما فى الدروس و اللمعه و الروضه و المسالك و ظاهر الفقيه و الهدايه- حاكيا له عن رساله والده- و الاقتصاد و السرائر، كما قد يظهر من المعبر و التذكرة.

و يقتضيه ما تقدم من مرسل يونس و الرضوى. كما قد يظهر من صحيح الحلبي. و أما مرسل يعقوب فلو أريد به غسل اليدين مختص بالغسله الأولى و قد سبق مقتضى الجمع بينه و بين غيره.

(٣) كما فى الاقتصاد و السرائر و الدروس و جامع المقاصد و المسالك و الروضه و الرياض و محكى المصباح و مختصره. و قد يرجع إليه ما تقدم من الفقيه و الهدايه من غسله بثلاث حميدات، لاستلزامه تقطع الغسل. فتأمل. كما قد يحمل عليه ما فى المعبر و التذكرة و القواعد من غسل كل عضو ثلاث مرات.

و إن لم يبعد ظهوره فى الأعضاء الثلاثة التى اشتهر وجوب الترتيب بينها.

و كيف كان، يقتضيه ما تقدم من صحيح الحلبي و مرسل يونس و الرضوى.

و عن الذكرى دعوى الإجماع عليه.

بقى الكلام فى الترتيب بين المستحبات المتقدمه فاعلم أن ظاهر الفقيه و الهدايه و محكى مختصر المصباح تقديم غسل اليدين ثم غسل الفرج ثم غسل الرأس بالرغوه.

و هو المطابق لمرسل يونس، كما هو مقتضى الجمع بينه و بين صحيح الحلبي المتضمن

الأيمن ثم الأيسر (١)، و يغسل كل عضو ثلاثا في كل غسل (٢)

البدء برأسه و كفيه و صحيح الكاهلي المتضمن غسل فرجه ثم رأسه.

و يناسبه الاقتصاد على غسل الفرج ثم غسل الرأس بالرغوه في المقنعه و المبسوط و النهايه و المراسم، و على غسل اليدين ثم غسل الفرج في الاقتصاد و السرائر.

لكن ظاهر المعبر و التذكرة تقديم غسل الفرج، ثم غسل الرأس بالرغوه، ثم غسل اليدين ملحقا بالغسل الواجب، كما هو ظاهر العروه الوثقى و المتن، و نحوه ما في الدروس من تقديم غسل الفرج على غسل اليدين.

كما أن ظاهر القواعد تقديم غسل الرأس بالرغوه ثم غسل الفرج و اليدين.

و لم يتضح الوجه فيهما.

(١) كما في المبسوط و النهايه و الشرائع و النافع و المعبر و التذكرة و القواعد و الدروس و غيرها. و في المعبر أنه مذهب فقهاؤنا أجمع و أن عليه عمل الأصحاب، و نسبه في التذكرة لعلمائنا.

و يقتضيه - مضافا إلى إطلاق قوله عليه السلام في صحيح الفضل بن عبد الملك: «ثم تغسله تبدأ بميامنه» (١) - قوله عليه السلام في صحيح الكاهلي: «ثم تحول إلى رأسه و أبدأ بشقه الأيمن من لحيته و رأسه ثم ثن بشقه الأيسر من رأسه و لحيته و وجهه فاغسله برفق» (٢).

نعم، لا يظهر منه كون ذلك في الغسل الواجب، للأمر فيه بعد ذلك بغسل تمام شقيه حتى الرأس، فراجع ما تقدم في غسل الرأس بالرغوه أو السدر.

منها أن يغسل كل عضو ثلاثا في كل غسل و يمسح بطنه في الأوليين إلا الحامل

(٢) كما في المبسوط و النهايه و النافع و الشرائع و المعبر و التذكرة و المنتهى و القواعد و الإرشاد و الدروس و اللمعه و غيرها، و في المعبر أنه مذهب فقهاؤنا أجمع، و أن عليه عمل الأصحاب، و في التذكرة: «قاله علماؤنا». و عن الذكرى الإجماع على تثليث غسل أعضائه كلها من اليدين و الفرجين و الرأس و الجنين.

و يقتضيه قوله عليه السلام في صحيح الكاهلي: «ثم اغسله من قرنه إلى قدميه، و امسح

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

ص: ٣٨٣

يدك على ظهره و بطنه ثلاث غسلات» (١)، ثم ذكر فيه مثل ذلك في بقية الغسلات على نحو من الاضطراب في متنه لا دخل له بما نحن فيه.

و أما قوله عليه السّلام في مرسل يونس: «ثم أضجعه على جانبه الأيسر و صب الماء من نصف رأسه إلى قدميه ثلاث مرات ... ثم أضجعه على جانبه الأيمن و افعل به مثل ذلك ... ثم صب الماء في الآنيه و ألق فيه حبات كافور و افعل به كما فعلت في المره الأولى ... و اغسله بماء قراح كما غسلته في المرتين الأولىين» (٢).

فهو ظاهر في تكرار الصب مع وحده الغسل للاستظهار في الغسله الواحده بقريته وحده الدلك. و مثله في ذلك قوله عليه السّلام في خبر معاويه: «ثم اغسل رأسه بالسدر و لحييه ثم أفيض على جسده منه ادلك به جسده ثم أفيض عليه ثلاثا ...» (٣).

اللهم إلّما أن يستفاد منهما تثليث الغسلات بتعدد الصب مع الدلك في الأولى منها للاستظهار، كما يظهر من الرضوى، حيث تضمن تثليث غسل كل من الأعضاء الخمسه من اليدين ثم الفرج ثم الرأس ثم الجانب الأيمن ثم الجانب الأيسر في كل غسل من الأغسال الثلاثه، ثم قال: «فيكون الغسل ثلاث مرات كل مره خمسه عشر صبه» (٤).

نعم، لم يتضمن تثليث غسل الرأس وحده إلّما الرضوى. ثم إن المستفاد من جمله من كلماتهم - منها ما تقدم من الذكرى - استحباب التثليث في غسل الفرج و اليدين أيضا. و تشهد به بعض النصوص. فلتلحظ.

(١) يأتي اتفاق النص و الفتوى على ذلك في الجملة. و في جامع المقاصد:

«و الغرض به التحفظ من خروج شىء. و أنكره ابن إدريس لمساواه الحى الميت في الحرمه». و ظاهره أن ابن إدريس حرم المسح المذكور بلحاظ ما أشار إليه في التعليل من احتمال خروج شىء بسببه، و أنه محرم في الميت كما هو محرم في الحى، لما تضمن أن حرمه المؤمن ميتا كحرمته حيا» (٥).

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٥) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ديات الاعضاء.

ص: ٣٨٤

و يأتي عن الشهيد نسبه ذلك إليه أيضا. لكن لم أعر على ذلك في السرائر، بل المنسوب له موافقه الأصحاب، و هو الموجود في موضعين من السرائر.

نعم، قال في بيان المكروهات: «و لا يقعد و لا يغمز بطنه»، قال في مفتاح الكرامه بعد أن حكى ذلك عنه: «فنسب إليه الشهيد و الكركى إنكار ذلك بعد الاعتراف به في أول الباب. و لعل المراد لا يغمزه غمزا شديدا، أو لا يغمزه قاعدا. فتأمل» و لعل أمره بالتأمل للإشارة إلى أن التعليل المتقدم للمنع لا يناسب إرادته الكلام المذكور.

و كيف كان، فالتعليل المتقدم لا ينهض بالمنع. إذ حرمة في الحي إن كانت بلحاظ كونه تصرفا في بدنه، فلا دليل على جريانها في الميت، لا ابتداء جميع التصرفات فيه على ذلك. و إن كانت بلحاظ هتكه فحصوله في المقام ممنوع، إذا كان المسح بالنحو المتعارف، و لا سيما مع كون الغرض منه تجنب خروج شىء بعد الغسل بسبب بعض الحركات التي لا بد منها. هذا مضافا إلى ما أشرنا إليه من إجماع النص و الفتوى على رجحان ذلك، حيث لا بد من الخروج به عما قد تقتضيه القواعد العامه.

هذا، و قد اشتملت جملة من النصوص على المسح إلا أنها على طائفتين:

الأولى: ما تضمن المسح حين صب الماء في أثناء الغسل. و الظاهر أن الغرض منه الاستظهار لاستيلاء الماء على البشره و قبولها له و نفوذه فيها. و هو لا يختص بالبطن و يجري في جميع الغسلات. ففي صحيح الكاهلي: «و أكثر من الماء فامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول إلى رأسه ... فاغسله برفق و إياك و العنف و اغسله غسلا ناعما ثم أضجعه ... ثم اغسله من قرنه إلى قدميه و امسح يدك على ظهره و بطنه ثلاث غسلات ...» ثم تضمن الأمر بالغسل بالكافور و القراح على نحو الغسله بالسدر «١»، كما تضمنه مرسل يونس بعد قوله في بيان الغسل بالسدر: «و ادلك بدنه دلكا رفيقا» «٢»، و في موثق عمار: «و تمر يدك على ظهره و بطنه بجره من ماء ... ثم بجره من كافور ...»

و تمر يدك على جسده كله» «٣» و في خبر معاويه بن عمار: «ثم أفيض على جسده منه ثم أدلك به جسده» «٤».

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

الثانية: ما تضمن المسح قبل الشروع فى الغسله لخروج ما يسهل خروجه من الغائط و هو يختص بالبطن. و الظاهر أن محل كلامهم فى المقام هذا دون الأول و من ثم يأتى الكلام فى مفاده عند التعرض لكلماتهم.

(١) كما صرح به جماعه كثيره، و ادعى الإجماع عليه فى الغنيه و المعتبر و ظاهر الخلاف. و علل فى كلام غير واحد بخروج ما يسهل خروجه تحفظاً من خروجه بعد الغسل. هذا و ظاهر المتن إرادته المسح حين الغسل و فى أثائه، كما هو ظاهر التعبير بنظير ذلك فى الهدايه- حاكيا له عن رساله والده- و الفقيه و المقنعه و الغنيه و الاقتصاد و المراسم و السرائر و النافع و الشرائع و القواعد و المنتهى و اللمعه، و نحوه ما فى الوسيله و الإرشاد من غمز بطنه فيهما. لكن صرح غير واحد من شراح بعضها بأن المراد المسح قبل كل منهما، كما صرح به فى الخلاف و المعتبر و التذكرة و الدروس و المنتهى فى الأولى. و إن كان ظاهر الفقيه و الهدايه المسح بعد كل منهما، بل هو كالصريح مما يأتى من المنتهى.

كما أنهم صرحوا بعدم استحباب المسح فى الثالثه، و فى المعتبر و التذكرة و جامع المقاصد و الروض و عن الذكرى و ظاهر نهايه الأحكام الإجماع عليه. و علل فى كلام بعضهم بحصول المطلوب بالمرتين. بل فى الخلاف و الوسيله و الدروس و جامع المقاصد و الروض و عن الذكرى و الجامع كراهيته، و ظاهر الخلاف الإجماع عليه.

و عن الشهيد: «لأنه تعرض لكثرة الخارج». و قد يظهر من المنتهى أيضاً حيث علله بأن المسح هناك يستعقب الغسل، فإذا خرج منه شىء أزاله ماء الغسل، بخلاف الغسله الأخيره.

هذا، و لا يخفى أن التعاليل المذكوره لا تنهض بإثبات حكم شرعى، بل هى لا تناسب الأحكام المذكوره، إذ لو كان الغرض الاقتصاد على إخراج ما يخرج بأدنى حركه لزم الاكتفاء بمره واحده، و لو كان الغرض إخراج كل ما يمكن خروجه لزم استحباب الثلاث، بل الزيادة عليها. و من ثم ينبغى النظر فى النصوص، و إن لم يظهر منهم الاهتمام بمفادها.

و ظاهرها الاكتفاء بالمسح مره واحده مع الاختلاف فى محلها. فظاهر بعضها أنها قبل الغسله الأولى، ففى صحيح الفضل: «أقعه و اغمز بطنه غمزا رفيقا ثم تضجعه من غمز البطن ثم تضجعه ثم تغسله ...» «١»، و فى خبر معاويه بن عمار: «أمرنى أبو عبد الله عليه السلام أن أعصر بطنه ثم أوضيه بالاشنان ثم أغسل رأسه بالسدر» «٢». و فى خبر أم أنس: «أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: إذا توفيت المرأة فأرادوا أن يغسلوها فليبدأوا ببطنها فلتمسح مسحاً رفيقاً إن لم تكن حبلى، فإذا كانت حبلى فلا تحركيها، فإذا أردت غسلها فابدئي بسفليها ...» «٣».

و ظاهر بعضها أنه بعد الغسل الأول قبل الشروع فى الثانى، ففى مرسل يونس:

«ثم صب الماء فى الآنيه و ألق فيه حبات كافور، و افعل به كما فعلت فى المره الأولى ابدأ بيديه ثم بفرجه و امسح بطنه مسحاً رفيقاً فإن خرج منه شىء فأنقه، ثم اغسل رأسه ...» «٤». كما قد يظهر من صحيح الكاهلى، لقوله بعد ذكر الغسل الأول على اضطراب فيه: «و امسح يدك على بطنه مسحاً رفيقاً، ثم تحول إلى رأسه فاصنع كما صنعت أولاً بلحيته ثم من جانبيه كليهما و رأسه و وجهه بماء الكافور ...» «٥» و فى ثالث أنه بعد الغسل الثانى قبل الشروع فى الثالث، ففى موثق عمار: «ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئاً حتى يخرج من مخرجه ما خرج، و يكون على يديك خرقة تنقى بها دبره ...»

ثم تغسله بجره [بجرد] من ماء القراح ...» «٦».

و منه يتضح عدم مناسبه ما ذكره الأصحاب لمفاد النصوص، سواء كان مقتضى الجمع بينها استحباب مضامينها بنحو الجمع و تعدد المطلوب، أم بنحو التخيير. و لا سيما ما صرح به فى الخلاف و يقتضيه كلام الأكثر من عدم استحباب المسح قبل الثالثه، بل صرح هو و جماعه بكراهته، لأنه مناف لصريح موثق عمار. و من ثم يشكل متابعتهم فيما ذكروه، كما لا مجال للتعويل على دعاوى الإجماع المتقدمه منهم، لما هو الظاهر من طريقتهم من التسامح فى أدله المستحبات و المكروهات و عدم التقيد فيها بمفاد النصوص.

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٦) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

ص: ٣٨٧

نعم، فى الرضوى بعد ذكر إقعاذه و غمز بطنه قبل الشروع فى الغسل ثم تطهيره و ذكر الغسل الأول، قال: «ثم اقلبه إلى ظهره و امسح بطنه مسحا رفيقا، و اغسله مره أخرى بماء و شىء من الكافور ... و أغسله الثالثه بماء قراح و لا تمسح بطنه فى ثالثه» «١».

و هو قد يناسب ما عليه الأصحاب. لكنه قد يحمل على النهى عن مسح البطن و دلکها أثناء الغسله الثالثه تحفظا من خروج النجاسه المنجسه. على أنه لا ينهض برفع اليد عما سبق من النصوص المعتره سندا الظاهره دلالة.

ثم إن فى صحيح يعقوب بن يقطين: «و لا يعصر بطنه، إلا أن يخاف شيئا قريبا، فيمسح [به] رفيقا من غير أن يعصر ...» «٢». و مقتضاه الاقتصار فى المسح على ما إذا خيف أن يكون هناك شىء قريب قد يخرج بنفسه لو لم يخرج بالعصر، دون ما لو لم يحتمل ذلك و إنما احتمل إيجاب المسح دفع ما ليس من شأنه أن يخرج بنفسه و لا يبعد حمل النصوص المتقدمه على ذلك جمعا معه، و يكون الاقتصار فيها على المره الواحده لغلبيه عدم الخوف من ذلك بعدها. فلو فرض الخوف بعد بسبب تغسيه بعض الغسلات، لخصوصيه فيه، أو لتعرضه لحركه عنيفه احتمل تحرك شىء بسببها يحتمل خروجه شرع تكرر المسح و لو فى غير الموضع الذى تضمنته النصوص المتقدمه، كما لو خيف منه بعد إكمال الغسل و خشى خروجه عند نقله من المغتسل لموضع التكفين.

كما أن مقتضى الجمع بينه و بينها أيضا الاقتصار على المسح الرفيق الذى تضمنته بعض تلك النصوص أيضا، و هو الذى لا يخرج به إلا ما يكون قريبا يخشى من عدم المسح خروجه بنفسه. و عليه ينزل الغمز الرفيق فى صحيح الفضل و العصر فى موثق عمار و خبر معاويه. و لعله مراد الأصحاب و إن أطلق بعضهم العصر، و آخر الغمز. بل ظاهر صحيح يعقوب حرمة العصر الزائد على المقدار المذكور، و لا يبعد البناء عليه.

و لعل منشأه تجنب احتمال خروج ما ليس من شأنه الخروج، لأنه نحو من الهتك المنافى لحرمة الميت من دون مصحح له، بخلاف المسح برفق المقتضى لخروج الشىء القريب، لأنه فيه تجنب احتمال خروجه بنفسه بنحو يكون أهتك للميت و أشكال على

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

إلا الحامل التي مات ولدها في بطنها (١) فيكره ذلك (٢)، و أن يقف

من يقوم بتجهيزه. فلاحظ.

(١) أما لو كان حيا فيجب إخراجه مهما أمكن على ما يأتي في المسألة الواحدة و السبعين إن شاء الله تعالى.

(٢) كما في الوسيله و المنتهى و كشف اللثام و محكى الجامع. و لعله المراد من استثنائه من الاستحباب في السرائر و الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و الدروس.

بل قد يظهر الحرمة من المعتبر و التذكرة و جامع المقاصد و الروض و الروضه و محكى الذكري، لتعليه في كلامهم بخوف الإجهاض، و لا سيما المعتبر، لقوله فيه: «لأنه لا يؤمن معه الإجهاض، و هو غير جائز، كما لا يجوز التعرض لإجهاض الحية. و يؤيد ذلك ما روته أم أنس ...» ثم ذكر الخبر المتقدم في تحديد المسح المستحب.

لكن التعليل المذكور يقصر عن المسح برفق الذي تضمنته النصوص المتقدمه، لبعده حصول الإجهاض به جدا. و ضعف سند الخبر مانع من التعويل عليه في نفسه، فضلا عن الخروج به عن إطلاق تلك النصوص المقتضى للاستحباب.

نعم، لو كان المسح عنيفا فلا ينبغي التأمّل في كراهته فيها كما في غيرها، على ما يظهر من النصوص المتقدمه و غيرها مما تضمن الأمر بالرفق بالميت و النهي عن العنف به «١».

بل قد تقدم تقريب حرمة مسح خصوص البطن بعنف عملا بظاهر صحيح يعقوب. و أولى بذلك ما إذا احتمل الإجهاض به، لأنه أولى بالهتك من خروج الغائط.

بل يشمله حينئذ ما تضمن أن حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيا «٢»، المطابقه للمرتكزات.

نعم، لا مجال لما في الجواهر من التمسك فيه بالاستصحاب. للإشكال فيه:

أولا: بتعدد الموضوع حقيقه على ما هو الحال في أكثر موارد استصحاب الأحكام التكليفية.

و ثانيا: بأن المحرم حال الحياه مع قطع النظر عن الاحترام هو قتل الجنين،

(١) راجع الوسائل باب: ٩ من أبواب غسل الميت.

(٢) راجع الوسائل باب: ٢٥ من أبواب ديات الأعضاء.

و المفروض فى المقام موته، و بلحاظ الاحترام فالدليل كما دل على تحريم ما ينافيه فى الحى دل على تحريم ما ينافيه فى الميت، بلا حاجة للاستصحاب، بل لعل إجهاض المرأه الميتة أظهر فى منافاه الاحترام من إجهاض الحيه.

هذا، و فى جامع المقاصد: «و لو أجهضت فعشر ديه أمه. نبه على ذلك فى البيان» و نحوه فى الروض. لكن فى مفتاح الكرامه: «و لم أجد ذكر ذلك فى البيان، و إنما استثنى الحامل التى مات ولدها».

و كيف كان، فثبوت الديه لا- يخلو عن إشكال، لأن الظاهر أن موضوع الديه فى إجهاض الحيه هو قتل الجنين، لا- مجرد الإجهاض، ليكفى ما تضمن أن حرمة الميت كحرمة الحى فى إثباتها. و الأمر محتاج لمزيد فحص و تأمل.

منها أن يقف الغاسل على الجانب الأيمن للميت

(١) كما فى النهايه و الغنيه و الوسيله و السرائر و الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد و التذكره و عن المصباح و مختصره و الجمل و العقود و المهذب و الجامع، و فى الغنيه الإجماع عليه. لكن اقتصر على الوقوف على جانبه من دون ذكر لليمين فى المقنعه و المبسوط و التهذيبيين و المراسم و المنتهى، و فى المعتمد أنه أولى. و كأنه لاقتصار النص عليه، و هو ما رواه فى المعتمد مرسلًا عن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: و لا يجعله بين رجله فى غسله، بل يقف من جانبه» (١)، و أرسل فى غيره أيضا.

لكن فى الجواهر بعد ذكر إجماع الغنيه على خصوص اليمين: «و هو الحجه فيه بعد المسامحه. مع عموم التيامن المندوب إليه ... نعم قد يقال باستحباب مطلق الجانب مع زياده الفضيله فى الأيمن. فتأمل».

و لعل أمره بالتأمل إشاره لعدم وضوح عموم التيامن بنحو يشمل المقام و نحوه من الوقوف على يمين الغير. و لا سيما مع تعرض الميت للتقلب تبعًا لما يقتضيه التمسيل. مع أن ظهور الخبر فى استحباب الوقوف على الجانب لا يخلو عن إشكال، بل يقرب كون ذكره لمجرد تجنب جعله بين رجله، لعدم تعارف غيرهما. فلاحظ.

و أن يحفر للماء حفيره (١)

(١) ظاهره ككثير من عبارات الأصحاب أفراد غسله كل ميت بحفيره، و إن كان قد يظهر من بعضهم كفايه حفيره واحده لماء التغميل و لو لأموات متعددين.

و كلماتهم فى المقام لا تخلو عن اضطراب.

و توضيح الحال: أنه لا إشكال عندهم فى كراهه إرسال ماء التغميل فى الكنيف- على ما يأتى فى المكروهات- لمكاتبه الصغار إلى أبى محمد عليه السّلام المرويّه فى الصحيح: «هل يجوز أن يغسل الميت و ماؤه الذى يصب عليه يدخل إلى بئر كنيف، أو الرجل يتوضأ وضوء الصلاه أن ينصب ماء وضوئه فى كنيف؟ فوق عليه السّلام: يكون ذلك فى بلاليع» (١).

و حيث كان محمولاً- على كراهه الكنيف فهو ظاهر جدا فى عدم كراهه البالوعه، لأن ابتداء الإمام عليه السّلام بالتنبيه لها و اختيارها على الكنيف لبيان كراهته كالصريح فى عدم كراهتها، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق فى عدم كراهتها بين إمكان الحفيره و تعذرها. و يناسبه الرضوى: «و لا- يجوز أن يدخل الماء ما ينصب عن الميت من غسله فى كنيف. و لكن يجوز أن يدخل فى بلاليع لا يبال فيها أو حفيره» (٢).

فما يظهر من المبسوط و النهايه و التذكره و عن نهايه الأحكام، بل هو صريح الوسيله من اشتراط ارتفاع كراهه البالوعه بتعذر الحفيره. غير ظاهر الوجه. و كأن ما فى جامع المقاصد و عن الذكرى من الإجماع على اختصاص الكراهه بالكنيف دون البالوعه، مبنى على تنزيل كلام من سبق على مجرد أولويه الحفيره من البالوعه. و إن كان فى غير محله.

و مثله ما فى الغنيه و إشاره السبق و السرائر و الشرائع و النافع و المنتهى و القواعد و الإرشاد و الدروس و غيرها من استحباب الحفيره لماء الغسل، بل فى الغنيه الإجماع عليه، حيث لا شاهد بذلك من النصوص عدا ما استدل به فى المعتمد و المنتهى و غيرهما، و هو صحيح سليمان بن خالد: «سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إذا مات لأحدكم ميت فسجوه تجاه القبله، و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبله، فيكون

(١) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

مستقبل باطن [مستقبلا بباطن] قدميه و وجهه إلى القبلة» (١).

و هو مبنى على تنزيل حفر موضع المغتسل على حفر موضع ماء الغسالة، كما تقدم تقريبه عند الكلام في استحباب وضع الميت على مرتفع. لكنه لو تم ظاهر في استحباب الاستقبال بالميت حال التمسيل، لأن قوله عليه السلام: «يحفر ...» مسوق لبيان الاستقبال، كما يشهد به التفرع في قوله: «فيكون ...» لا لبيان مطلوبه الحفر، أو كون الحفيرة تجاه القبلة، و فرض الحفر فيه تجاه القبلة لتعارف الحفيرة و المفروغية عن كونها في جانب الرجلين. و منه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من الاستدلال به لاستحباب كون الحفيرة تجاه القبلة زائدا على استحباب الحفيرة.

هذا، و قد علل في المعتبر استحباب الحفيرة بأنه ماء مستقذر، فيحفر له ليؤمن من تعدى قدره. و هو لو تم إنما يقتضى كراهه التعرض لتعدى قدره، لا استحباب خصوص الحفيرة. و من ثم يشكل البناء على استحباب اتخاذ الحفيرة و ترجيحها على البالوعة، فضلا عن أفراد غساله كل ميت بحفيرة. و لعله لذا اقتصر في اللمعة على استحباب إرسال الماء في غير الكنيف، الذى لا يبعد رجوعه إلى كراهه إرساله في الكنيف، لما تقدم، و يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

منها أن ينشف بدنه بثوب نظيف أو نحوه

(١) كما صرح به غير واحد، و فى المنتهى: «و لا نعلم فيه خلافا»، و فى المعتبر و التذكرة و عن نهاية الأحكام الإجماع عليه. و يقتضيه قوله عليه السلام فى صحيح الحلبي:

«حتى إذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته فى ثوب نظيف. ثم جففته» (٢)، و فى موثق عمار: «ثم تجففه بثوب نظيف» (٣)، و فى مرسل يونس: «ثم نشفه بثوب طاهر» (٤).

و علل أيضا بأن أكفانه إذا ابتلت أسرع إليها الفساد. لكنه غير ظاهر، و لا سيما مع إمكان جفاف الكفن قبل الدفن.

(٢) كما تضمنته النصوص المتقدمة. و إليه ينصرف إطلاق من أطلق من

(١) الوسائل باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب ٢: من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب ٢: من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٤) الوسائل باب ٢: من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

ص: ٣٩٢

الأصحاب، خصوصاً مع استدلالهم بالنصوص، لما هو المعلوم من لزوم طهاره بدن الميت قبل الدفن.

(١) كالمندبل، لإلغاء خصوصيه الثوب فى النصوص. بل لا يبعد كون المستفاد منها بمناسبه الحكم و الموضوع استحباب إدراجه فى الكفن جافاً و لو لطول الفاصل بينه و بين التغميل أو لتعرضه للهواء الحار.

مستحبات التغميل التى لم يذكره المصنف

إشاره

و بقى فى المقام بعض ما قيل باستجاباه أو تضمنت النصوص الأمر به مما لم يذكره سيدنا المصنف قدس سرّه.

منها: توضئه الميت وضوء الصلاه.

إشاره

و ظاهر الاستبصار أو صريحه وجوبه، كما قد يستظهر من محكى كلام أبى الصلاح الحلبي، و حكاة فى كشف اللثام عن صريح النزاهه، و قال: «و حكى عن المحقق الطوسى».

و قد يحمل عليه إطلاق ذكره فى بيان كيفية الغسل فى المقنعه و محكى المهدب، و إطلاق الاستدلال عليه فى التهذيب، و جعله أحد القولين فى المعبر و النافع، و نسبة فى المنتهى لبعض أصحابنا، و فى المنتهى لجماعه.

و فى النهايه: «و قد رويت أحاديث أنه ينبغى أن يوضأ الميت قبل غسله. فمن عمل بها كان أحوط».

و الأحاديث المذكوره هى صحيح حريرى: «أخبرنى أبو عبد الله عليه السلام قال:

الميت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلاه» (١). و خبر عبد الله بن عبيد: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت. قال: تطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه و يوضأ وضوء الصلاه ...» (٢) و فى خبر خيثمه عنه عليه السلام: «تبدأ فتغسل يديه ثم توضيه وضوء الصلاه ثم تأخذ ماء و سدرا ...» (٣).

و قد استدلل بنصوص آخر تضمنت التعبير بالوضوء لا يبعد ظهورها فى التنجيه تقدمت عند الكلام فى غسل الفرج.

(١) الوسائل باب ٤: من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب ٤: من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب ٤: من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

ص: ٣٩٣

و مثله الاستدلال بما تضمن أن كل غسل فيه وضوء إلا غسل الجنابه «١». حيث لا يبعد قصوره عن تغسيل الميت، ولا سيما مع عدم ترتب غايات الوضوء عليه. ولو فرض عمومه له فلا- يبعد كونه محكوماً أو موروداً لما تضمن أن غسل الميت مثل غسل الجنابه، وأن الميت يغسل غسل الجنابه «٢». فتأمل.

و من الغريب ما فى المختلف من الجواب عن ذلك بمنع المماثلة من كل وجه، و الإلزام بالاتحاد و نفي المماثلة، و إذا حمل على البعض لم يتم الاستدلال. إذ فيه- مع اختصاصه باللسان الأول دون الثانى- أنه يكفى فى التعدد اختلاف الذات تبعاً لاختلاف الحدث و السبب. فالعمده ما تقدم.

لكن المعروف من مذهب الأصحاب عدم الوجوب، بل عن التنقيح عن بعض الفضلاء أنه لم يقل أحد بالوجوب، و قد يظهر مما يأتى من الخلاف و من التذكرة المفروغية عن عدمه. و قد صرح باستحبابه فى الغنيه و إشاره السبق و المعتبر و النافع و المنتهى و المختلف و القواعد و الإرشاد و الدروس و المدارك و ظاهر جامع المقاصد و المسالك و الروض، و عن المصباح و مختصره و الجامع و الذكري و البيان و غيرها، و نسب للأكثر فى الغنيه و محكى غيرها و للمشهور فى المسالك و المدارك و محكى كشف الرموز، و عن الكفايه أنه أشهر، و فى الحدائق أن الظاهر شهرته عند المتأخرين.

و كأنه للجمع بين النصوص المتقدمه و النصوص الكثيره الشارحه لكيفيه التغسيل الخاليه عن التعرض له. و ما فى الحدائق من أنها من سنخ المطلق المقيّد بالنصوص الآمره بالوضوء، كما ترى، لأن ظهورها فى بيان تمام الواجب أقوى من ظهور النصوص الآمره بالوضوء فى الوجوب.

و مثله دعوى: أن الوضوء إن وجب فليس جزءاً من الغسل، بل واجباً فى قبالة، فعدم التنبيه له فيها فى مقام شرح الغسل لا يدل على عدم وجوبه.

لاندفاعها: بأن جمله منها قد تعرضت لما يصنع بالميت من مقدمات التغسيل و لواحقه و آدابه من حين وضعه على المغتسل و تجريده من ثيابه إلى تنشيفه و تكفينه،

(١) راجع الوسائل باب ٣٥: من أبواب الجنابه.

(٢) راجع الوسائل باب ٣: من أبواب غسل الميت.

فعدم التعرض له فيها يجعلها كالصريحه في عدم وجوبه حتى تبعا للغسل. فلاحظ صحاح الحلبي و الكاهلي و الفضل و موثق عمار و مرسل يونس «١». و لعل الأظهر منها في ذلك صحيح يعقوب بن يقطين: «سألت العبد الصالح عليه السّلام عن غسل الميت أ فيه وضوء الصلاه أم لا؟ فقال: غسل الميت تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرص، ثم يغسل وجهه و رأسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ...» «٢».

لظهور أن المسؤول عنه هو الوضوء مع غسل الميت على النحو الذي ورد في غيره من الأغسال، فإعراض الإمام عليه السّلام عن ذكره في الجواب كالصريح في عدم وجوبه، كما اعترف به في الجملة في الحدائق مع مناقشته في غيره بما سبق.

بل قد يظهر منه عدم استحبابه، لقرب كون السؤال فيه عن أصل المشروع، لا عن خصوص الوجوب، و لا سيما مع التعرض في الجواب لبعض المستحبات. و يؤيده تعرض جملة من النصوص الشارحة لكيفية التغيل و الخاليه عنه - مما أشير إليه آنفا - لكثير من المستحبات و الخصوصيات الخارجة عن الغسل، إذ لو كان مستحبا لكان المناسب جدا التعرض له فيها معها.

و من ثم احتمل بعضهم حمل النصوص الآمره به على التقيه، لإطباق الجمهور عليه، كما في المنتهى، أو على استحبابه كما في التذكرة. و قد يشعر به الإعراض عن جواب السؤال عنه في صحيح يعقوب المذكور.

و لعله لذا نسب تركه لعمل الطائفه و إجماعهم. قال في المبسوط: «و قد روى أنه يوضأ الميت قبل غسله، فمن عمل بها كان جائزا، غير أن عمل الطائفه على ترك العمل بذلك، لأن غسل الميت كغسل الجنابه، و لا- وضوء في غسل الجنابه» و في الخلاف: «غسل الميت كغسل الجنب ليس فيه وضوء. و في أصحابنا من قال: يستحب فيه الوضوء قبله. غير أنه لا خلاف بينهم أنه لا تجوز المضمضه و الاستنشاق فيه ...»

دليلنا عمل [إجماع] الفرقه على ما قلناه. و من قال من أصحابنا بالوضوء فيه عول على أخبار مرويه في هذا الباب ذكرناها في الكتابين».

و عن السرائر رمى الروايه المتضمنه للوضوء بالشذوذ. لكن لم أجده فيه، و إنما

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢، ٥، ٩، ١٠، ٣، ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢، ٥، ٩، ١٠، ٣، ٧.

الموجود فيه بعد الإشاره للروايه و مخالفتها للطائفة على نحو ما تقدم من المبسوط:

«فإذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك فإذن لا يجوز العمل بالروايه، لأن العامل بذلك يكون مخالفا للطائفة. و فيه ما فيه».

و لعله لجميع ما تقدم يظهر التردد حتى في استحبابه من التذكرة و محكى نهايه الأحكام، كما مال إلى عدم مشروعيته في الحدائق، و قد يظهر من كل من تركه عند بيان الواجبات و المستحبات. فتأمل.

بقي في المقام أمور:

الأول: مقتضى إطلاق غير واحد أن الوضوء على نحو وضوء الحي بالماء المطلق،

و إن كان قد يظهر من استدلال بعضهم بمثل خبري معاوية بن عمار و أم أنس المتقدمين في غسل الفرج المشتملين على التوضئه بالاشنان و بماء السدر عدم تعيين الماء المطلق. لكن أشرنا آنفا إلى ضعف الاستدلال المذكور، لظهور الخبرين في التنجيه، فلا مخرج عن إطلاق النصوص المتقدمه الظاهر في إرادته الماء المطلق. و لا سيما خبر خيثمه، للتنبيه فيه على السدر بعد التعرض للوضوء.

نعم، في مرسل دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام أنه قال: «و كل غسله منها كغسل الجنابه يبدأ فيوضاً كوضوء الصلاه ...» «١». و ظاهره أن لكل غسله وضوؤها التابع لهما و بمائها. لكن لم أعر عاجلا على موافق له من الأصحاب، و إنما اقتصرنا على وضوء واحد. نعم صرح في العروه الوثقى باستحباب الوضوء قبل كل من الغسلين الأوليين. و لم أعر على موافق له و لا شاهد من النصوص.

الثاني: المذكور في كلام جملة ممن تقدم هو الوضوء قبل الغسل،

كما هو مقتضى النصوص المتقدمه. لكن حكى عن جماعه التصريح بالتخير بين تقديمه على الغسل و تأخيره عنه. و كأنه للبناء على كون الوضوء في المقام من صغريات عموم: في كل غسل وضوء. مع البناء على ابتناء العموم المذكور على التخير المزبور.

و يظهر الأشكال في الأول مما تقدم هنا من عدم نهوض العموم بذلك، و في الثاني مما تقدم عند الكلام في العموم المذكور في المسألة التاسعه عشره في فصل أحكام الحيض.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٣٩٦

الثالث: تقدم من الخلاف نفى الخلاف في عدم جواز المضمضه و الاستنشاق،

كما نفى في الغنيه الخلاف في نفيهما. و أفتى في المنتهى بكراهتهما.

هذا، و لا- إشكال ظاهرا في عدم كفايه إدخال الماء في الفم و الأنف في صدق المضمضه و الاستنشاق، بل لا بد فيهما من تحريكه في الفم بشيء من القوه، و جذبه في الأنف، كما يظهر مما تقدم في مستحبات الوضوء.

و من الظاهر تعذر ذلك في الميت، فيسقطان لأجله حتى لو فرض عموم إطلاقات استحبابهما في الوضوء بدوا لتوضيته، و لو لا ذلك لكفى فيهما ما تضمن الأمر بهما في غسل الجنابه بضميمه ما تضمن مماثله غسل الميت له أو أنه من أفراد «١»، و إن لم يؤت بالوضوء أو لم نقل بمشروعته.

و أما مجرد إدخال الماء في فم الميت أو أنفه أو مع تحريكه فيه بتحريك رأسه فلا دليل على تشريعه بعد عدم صدق المضمضه و الاستنشاق عليه. بل يدل على مرجوحه إدخاله في الأنف قوله عليه السّلام في مرسل يونس: «و اجتهد أن لا يدخل الماء منخريه و مسامعه» «٢». لأنه و إن ورد في حال غسل الرأس بالرغوه، إلّا أن الظاهر عدم الخصوصيه له عرفا. بل قد يتعدى منه للغم لإلغاء خصوصيه الأنف و المسامع عرفا.

نعم، يشكل البناء على حرمة، لقرب ظهوره في الكراهه، و لا سيما مع كثره التعرض له عند غسل الرأس. بل يبعد بناؤهم على الحرمة حينئذ.

و منها: إمرار الغاسل يده على بدن الميت حين الغسل،

كما صرح به في المعبر و التذكرة و غيرهما. كما قد يستفاد مما ذكره في الوسيله من استحباب كون الصاب غير الغاسل، و ما ذكره غيره من أن الغسل يكون ناعما. إذ ذلك لا- يتجه إلّا مع مسح بدن الميت حين الغسل و عدم الاكتفاء بصب الماء، فهو ظاهر في المفروغيه عنه.

بل قد يحتمل منه البناء على وجوبه، كما قد يشعر به ما في المنتهى من تعليل الاكتفاء بصب الماء على المجدور و نحوه بالضروره، كما قد يحمل عليه إطلاق الأمر بالمسح في المقنعه. بل هو الظاهر من التعبير في كلام جماعه بالغسل، كما تقدم في

أول

(١) راجع الوسائل باب ٣: من أبواب غسل الميت.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

ص: ٣٩٧

فصل كيفية الوضوء، لو لا- ظهور المفروغيه عن اتحاد الأغسال في الكيفيه، و أن المعيار فيها وصول الماء للبشره، كما تقدم هناك. غايه الأمر أنه تقدم الكلام في مقدار الماء الواجب في خصوص تغسيل الميت في أوائل الكلام في كيفيته.

و كيف كان، فيدل على رجحان المسح و الدلك ما تقدم من النصوص في أول الكلام في استحباب مسح بطن الميت.

نعم، لا- يبعد حملها على الاستحباب بقريته ما تقدم من ظهور المفروغيه عن اتحاد الأغسال في الكيفيه، كالمفروغيه عن عدم وجوب الدلك في المقام، كما يظهر من جملة من كلماتهم، بل قد يظهر من كشف اللثام الإجماع عليه. و للاكتفاء بالإفاضه في صحيح يعقوب بن يقطين «١».

اللهم إلاً أن يخرج عن ذلك في الغسله الأولى بماء السدر، فيلزم فيها الدلك، لأن التنظيف الذي هو الغرض من السدر ارتكازا لا يتأتى بمجرد الصب و الإفاضه.

و لعله لذا اقتصر في خبر معاويه بن عمار «٢» على الدلك في الغسله المذكوره. فتأمل جيدا.

و منها: جعل الغاسل على يده خرقة.

فقد ذكر ذلك حال غسل العوره أو تنقيتها في الفقيه و الهدايه- حاكيا له فيها عن رساله والده- و المقنعه و المراسم و الوسيله و المعتمر و التذكره و غيرها. و ظاهر المعتمر الإجماع عليه و قد يظهر من إطلاق الفقيه و الهدايه و المقنعه و المراسم و غيرها وجوب ذلك، لمناسبته لحرمة مس العوره من الحي، بل الظاهر عدم الإشكال بينهم في حرمة مس عوره الميت في غير حال التغسيل، كما يظهر مما يأتي من التذكرة.

و كيف كان، فيقتضيه ظاهر قوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «فإذا أردت أن تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفه فلفها على يدك اليسرى ثم أدخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير أن ترى عورته» «٣» معتضدا بمرسل الدعائم و الرضوى «٤».

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢، ٣.

ص: ٣٩٨

و أما قوله عليه السّلام فى موثق عمار: «و يكون على يدك خرقة تنقى بها دبره» (١). فلا يبعد عدم سوقه للأمر يجعل الخرقة حذرا من المس، بل للأمر بالتنقيه مع المفروغيه عن وضع الخرقة حينها، لحرمة المس، أو لعدم استكمال التنقيه باليد أو للاستقذار. فهو نظير قوله صلّى الله عليه وآله و سلم فى خبر أم أنس: «فإذا أردت غسلها فابدئي بسفليها فألقى على عورتها ثوبا ستيرا ثم خذى كرسفه فاغسلها فأحسنى غسلها، ثم أدخلى يدك من تحت الثوب فامسحها بكرسف ثلاث مرات و أحسنى مسحها قبل أن توضعها ثم وضئها بماء فيه سدر» (٢).

فالعمده صحيح الحلبي، لظهور الأمر فيه فى الوجوب، و لا سيما مع ما تقدم من مناسبتة لحرمة المس فى الحي و الميت فى غير حال التغسيل.

و دعوى: أن حملة على الاستحباب هو المناسب لسكوت بقيه النصوص عنه، و لا سيما ما تعرض منها لغسل الفرج.

مدفوعه: بقرب الاتكال فى النصوص المذكوره على ارتكاز الحرمة لما سبق، فلا مجال لجعلها قرينه على عدم الوجوب و رفع اليد عن ظهور الصحيح فيه. و منه يظهر ضعف ما فى الوسيله و التذكرة و قد يظهر من المعتبر من استحباب جعل الخرقة على اليد عند التنقيه و عدم وجوبه. و ما فى التذكرة من منع التحريم مع الحاجة. كما ترى، لأن الحاجة لتنقيه العوره و غسلها لا يستلزم الحاجة للمس مع إمكان وضع الخرقة.

مع عدم صلوح ذلك للخروج عن ظاهر الصحيح.

هذا، و فى صحيح ابن مسكان: «أحب لمن غسل الميت أن يلف على يده الخرقة حين يغسله» (٣). و فى الرضوى: «و يكون الغاسل على يده خرقة» (٤).

و مقتضاهما استحباب التغسيل مع الخرقة حتى فى غير العوره. و به صرح فى الدروس و المستند. و لم أعثر على موافق لهما، بل صرح بإلغائها بعد غسل الفرج فى المقنعه و المراسم، و فى الوسيله باستحباب غسل ما عدا العوره بدونها، بل ظاهر

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٢) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) الوسائل باب: ٦ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

التذكرة وجوبه، حيث قال: «عملاً بالأصل». و كأنه لأن مقتضى القاعده تنجس الخرقه بملاقاه بدن الميت فيمتنع تغسيله بها.

لكن مقتضى الصحيح العفو عن النجاسه المذكوره و عدم مانعتها من التغسيل، و لا موجب لرفع اليد عنه بعد ما أشرنا إليه آنفا من عدم موهنيه إعراضهم عن الحديث له مع صحته، و عدم جبر عملهم به مع ضعفه، في المستحبات و المكروهات.

و منها: إضافة الذريره للكافور في ماء الغسله الثانيه،

كما يظهر من المنتهى، لقوله عليه السلام في صحيح ابن مسكان: «ثم اغسله على أثر ذلك غسله أخرى بماء و كافور و ذريره إن كانت» (١).

كما أن في خبر مغيره الوارد في تغسيل النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «و الثانيه بثلاثه مثاقيل من كافور و مثقال من مسك» (٢). و لا بأس بالعمل بهما إذا لم يخرج الماء بإضافه الذريره أو المسك عن كونه ماء كافور، و إلا أشكل بظهور النصوص الكثيره المعول عليها عند الأصحاب في اعتبار ذلك، بل هو المجمع عليه بينهم.

و مثله ما قد يستظهر من صحيح الكاهلي من إضافة الحرض للسدر في ماء الغسله الأولى، لقوله عليه السلام فيه: «ثم أبدأ بفرجه بماء السدر و الحرض فاغسله ثلاث غسلات و أكثر من الماء فامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول إلى رأسه و ابدأ بشقه الأيمن ...» (٣)، حيث لم ينبه فيه إلى الاقتصار على السدر في ماء الغسله الأولى بعد غسل الفرج به و بالاشنان. و قد يعتضد بما في صحيح الفضل (٤) من الاقتصار فيه على الحرض، بحمله على استحباب جعله مع السدر جمعا بين جميع النصوص. فإن ذلك كله مخالف لظاهر بقيه النصوص المعول عليها من الاقتصار على ماء السدر. إلا أن لا يخرج بإضافه الحرض عن كونه ماء سدر. فتأمل.

و منها: نفض رأسه لتنظيف أنفه،

كما نبه له في المنتهى، لما في موثق عمار من قوله عليه السلام بعد ذكر الغسلتين الأوليين: «ثم ميل برأسه شيئا فتنفضه حتى يخرج من منخره ما خرج» (٥).

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩.

(٥) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

ص: ٤٠٠

و منها: غسله بست أو سبع قرب،

على ما تقدم الكلام فيه في تحديد ماء الغسل، في أوائل الكلام في كيفيته.

و منها: غسل الغاسل يديه،

كما صرح به جماعه على اختلاف في تفصيله، بل ادعى بعضهم الإجماع. كما صرح به في العروه الوثقى بغسل رجليه إلى الركبتين إذا أراد أن يكفنه.

أما النصوص ففي مرسل يونس الأمر بعد كل من الغسلين الأولين بغسل الغاسل يديه إلى المرفقين «١» و في صحيح محمد بن مسلم: «يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه أكفانه» «٢» و في صحيح يعقوب بن يقطين: «ثم يغسل الذي غسله يده قبل أن يكفنه إلى المنكبين ثلاث مرات ...» «٣». و في موثق عمار: «ثم تغسل يديك إلى المرافق و رجليك ثم تكفنه» «٤» و مقتضى الجمع بينها استحباب غسل اليدين بين الغسلين الأولين، و بين الغسلين الأخيرين إلى المرفقين مره واحده، عملاً بالمرسل، و كذا بين التمسيل و التكفين عملاً بالموثق.

و أفضل من الأخير غسلهما إلى المنكبين مره واحده عملاً بصحيح محمد بن مسلم ثم ثلاثاً عملاً بصحيح يعقوب. كما أن مقتضى الموثق استحباب غسل الرجلين إلى الركبتين بين التمسيل و التكفين.

هذا، كله بناء على حمل النصوص على الاستحباب، للمفروغيه عن طهاره اليدين تبعاً، فإن تم و إلّا لزم حملها على الوجوب لتطهيرها من النجاسه الحاصله من مماسه بدن الميت قبل إكمال التمسيل و من إصابه ماء غسله، و إن عفى عن نجاستها في أثناء كل غسله بنحو لا يضر إصابتها له حينه. و ربما يأتي الكلام في ذلك في مبحث الطهاره بالتبعيه.

و منها: وضوء الغاسل إذا كان جنباً،

كما في الفقيه. لحديث شهاب بن عبد ربه:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب أ يغسل الميت، أو من غسل ميتاً أله [فله] أن يأتي أهله ثم يغتسل؟ قال: هما سواء، و لا بأس بذلك، إذ كان جنباً غسل يديه و توضأ

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١.

(٣) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٤) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

ص: ٤٠١

و غسل الميت و هو جنب، و إن غسل ميتاً ثم أتى أهله توضأ ثم أتى أهله، و يجزيه غسل واحد لهما» (١).

و منها: غسل الأواني،

من ماء كل غسله للغسله اللاحقه، كما نبه له بعضهم.

و تضمنه مرسل يونس (٢) المحمول على الاستحباب قطعاً، لاستهلاك ما يتبقى في الإناء من الخليط في ماء الغسله اللاحقه، و لخلو بقيه النصوص عن التنبيه له، مع شدة الحاجة إليه لو كان واجباً.

و منها: الدعاء بالمأثور،

كما نبه له بعضهم. و في صحيح إبراهيم بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ما من مؤمن يغسل ميتاً مؤمناً و يقول و هو يغسله: يا رب عفوك عفوك، إلّا عفا الله عنه» (٣)، و في معتبر سعد الاسكاف عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: أيما مؤمن غسل مؤمناً فقال إذا قلبه: اللهم [إن] هذا بدن عبدك المؤمن قد أخرجت روحه منه و فرقت بينهما فعفوك عفوك عفوك، إلّا غفر الله له ذنوب سنه إلّا الكبائر» (٤).

و منها: كتم عيب الميت.

كما في المعتمر و العروه الوثقى. و كأنه لصحيح سعد ابن طريف عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: من غسل ميتاً فادى فيه الأمانه غفر له. قلت:

و كيف يؤدي فيه الأمانه؟ قال: لا- يخبر بما يرى [رأى]» (٥)، و نحو حديث عبد الله ابن سنان (٦)، و زاد في مرسل الصدوق: «و حده إلى أن يدفن الميت» (٧). بدعوى: أن بيان الثواب ظاهر في الاستحباب.

لكن تطبيق عنوان أداء الأمانه ظاهر في حرمة الإبداء. و مجرد بيان ترتب الثواب أعم من الاستحباب مع أن ظاهر النصوص كون الكتم شرطاً في ترتب الثواب على التمسيل الذي يستحب المباشرة فيه عيناً، لا- أن الثواب عليه بنفسه، فهو ظاهر أو مشعر بأن الإبداء من سنخ المانع من ترتب الثواب على التمسيل أو المحبط له، و ذلك مناسب لتحريمه، كما هو كالصريح من النبوى: «من غسل ميتاً فادى فيه الأمانه كان له بكل شعره منه عتق رقبه، و رفع له مائه درجه. قيل: يا رسول الله و كيف يؤدي

- (١) الوسائل باب: ٣٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.
- (٢) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.
- (٣) الوسائل باب: ٧ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.
- (٤) الوسائل باب: ٧ من أبواب غسل الميت حديث: ١.
- (٥) الوسائل باب: ٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.
- (٦) الوسائل باب: ٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.
- (٧) الوسائل باب: ٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

ص: ٤٠٢

و ذكروا أنه يكره إقعاده حال الغسل (١) و ترجيل شعره،

فيه الأمانه؟ قال: يستر عورته، و يستر شينه، و إن لم يستر عورته و شينه حبط أجره و كشفت عورته في الدنيا و الآخرة» (١).

و من هنا لا يبعد البناء على حرمه إبداء كل ما يكون إبدائه نقصا على الميت و شينا له عرفا، كما يظهر من الوسائل، و إن لم يبلغ مرتبه الهتك و التوهين اللذين لا إشكال في حرمتها لا من جهة نصوص المقام.

بل لا يبعد حرمه إبداء ما كان الميت في حياته مهتما بستره، بحيث لا يرضى بظهوره حتى بعد الموت، لغرض خاص، و إن كان هو تخيل منافاه ظهوره لكرامته و لم يكن مخلا- بها عرفا. كل ذلك عملا بظاهر تطبيق الأمانه في نصوص المقام، حيث لا يبعد كون مصحح تطبيقها عدم تيسر اطلاع المغسل على العيب لو لا التغسيل، فتسليطه عليه من سنخ الاستئمان على السر منه تعالى.

نعم، ما لا يهتم الميت بستره لا يبعد جواز إبدائه إذا لم يكن موهنا للميت، لانصراف النصوص عنه.

هذا، و مقتضى إطلاق النصوص عموم ما ينبغي ستره لغير العيوب البدنيه، كخروج القدر من جوفه و نحوه مما يوجب شينه، حتى ما يتجدد بعد الموت. و لعله إليه يرجع التحديد المتقدم في مرسل الصدوق. و إلّا فمن البعيد رجوعه لوجوب الكتمان، لبعد خصوصيه حال ما قبل الدفن فيه. كما لا يبعد أن يستفاد من النصوص تبعا مرجوحه كثره المطلعين على الميت حال تغسيله و رجحان الاقتصار على من يحتاج إليه للتغسيل و نحوه. و كذا حرمه إبداء غير المغسل لو اطلع على الأمر المستور، لإلغاء خصوصيه المغسل عرفا، و قرب كون ذكره لغلبيه تعرضه للاطلاع. فلاحظ.

و الله سبحانه العالم.

مكروهات التغسيل

إشاره

(١) كما صرح به جماعه كثيره، و في الحدائق أنه المشهور، و في كشف اللثام «قطع به معظم الأصحاب» و في الخلاف أن عليه إجماع الفرقه و عملهم، و نسبه في

(١) الوسائل باب: ٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

التذكرة لعلمائنا. لما في صحيح الكاهلي: «وإياك أن تقعه أو تغمز بطنه ...» (١).

ولما ذكره غير واحد من أنه مؤذ للميت و مناف للرفق به المأمور به عموما و خصوصا فى الميت. لكن الثانى ممنوع و الأول معارض بصحيح الفضل بن عبد الملك عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سألته عن [غسل] الميت. فقال: أقعده و اغمز بطنه غمزا رفيقا ...» (٢). بل فى المدارك: «و قد ورد فى عده روايات الأمر بإقعاده» و إن لم أعثر عاجلا على غير صحيح الفضل.

هذا، و قد قال فى كشف اللثام بعد ذكر صحيح الفضل: «و حمل على نصب رأسه شيئا، كما قال عليه السّلام فى خبر عمار: «و تنصب رأسه و لحيته شيئا ثم يعصر بطنه».

و يجوز كونه بمعنى اخذه، و أن يكون بكسر الهمزة من قعد له إذا ترصده، كقوله تعالى: لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. لكن الأول مخالف للظاهر جدا.

و ما فى حديث عمار و إن ورد كما نقله فى المطبوع حديثا من التهذيب، إلّا أنه ورد فى الوسائل و الحدائق نقلا عنه بالضاد المعجمه. و لعل المراد به الكناية عن إخراج ما تجمع فى الرأس و اللحية من ماء التغيل، لأن نضوب الماء ذهابه فى الأرض، كما يناسبه عطف اللحية على الرأس، إذ لو أريد به ما ذكره لم يحسن العطف، حيث يكون المراد بالرأس تمام العضو.

و الثانى و إن نقل فى اللغة من معانى أقعد، ففى لسان العرب: «و يقال: قعدت الرجل و أقعدته أى خدمته، و أنا مقعد له و مقعد، و أنشد: تخذها سريه تقعه. و قال الآخر:

و ليس لى مقعد فى البيت يقعدنى و لا سوام و لا من فضه كيس

إلّا أن الظاهر أنه مجازى بلحاظ ملازمه خدمه الشخص لراحته المناسبه لعوده، و يبعد الحمل عليه فى المقام لخلوه عن المناسبه.

و الثالث لا يناسب تعديه الفعل للميت بنفسه فى الحديث، لا باللام كما فى الآيه الشريفه. و بالجمله: ليست الوجوه المذكوره مقبوله عرفا فى مقام الجمع بين الحديثين. و مثلها حمل صحيح الفضل على بيان الجواز. فالظاهر استحكام التعارض

(١) الوسائل باب ٢ من أبواب غسل الميت حديث ٥.

(٢) الوسائل باب ٢ من أبواب غسل الميت حديث ٥.

بين الصحيحين.

و من ثم يتعين ما في التهذيبيين و غيرهما من طرح صحيح الفضل لموافقته للعامه، فقد حكى في الخلاف استحباب إقعاد الميت عن جميع فقهاءهم، و نسبه للجمهور في المنتهى، كما نسب في المعبر الخلاف في الكراهه لجميع فقهاءهم. و لا وجه مع ذلك لما في المعبر من أنه لا يبعد العمل بذلك، و لا معنى لتزيله على التقيه.

هذا، و عن ابن سعيد النص على تحريم إقعاد الميت، و ظاهر الغنيه الإجماع على عدم جوازه. و لا- يبعد تنزيل كلامهما على الكراهه. و إلا أشكل ببعد خفاء ذلك على الأصحاب مع شيوع الابتلاء به، حتى لم يتعرضوا لاحتمال التحريم، فضلا عن أن يفتوا به. و لو لا ذلك كان المتعين البناء على الحرمة، عملا بظاهر صحيح الكاهلى بعد سقوط صحيح الفضل بالمعارضه و عدم حمله على بيان الجواز، كما تقدم.

ثم إنه اقتصر في الخلاف في كراهه الاقعاد على حال التغسيل. و أطلق في المعبر و الشرائع و القواعد و غيرها، و إن ذكره في حال التغسيل. بل صرح في كشف اللثام بالتعميم لكل حال. و يقتضيه إطلاق خبر الكاهلى. مضافا إلى بعد خصوصيه الحال المذكور في الكراهه. بل لعله أولى بعدمها، لكونه في معرض الحاجه له. فلاحظ.

(١) تعرض الأصحاب لهذين و لما يأتى من حلق الرأس و العانه و قص الشارب و تخليل الظفر، و لتنف الابط و الختان و نحوها، و يظهر من جمله من كلماتهم المفروغيه عن اتحاد حكم الكل أو الجمل و إن اختصت الأدله بالبعض، و إن كان قد يظهر من بعضها الاختلاف بينها فيه.

و كيف كان، ففي المقنعه: «و لا يجوز أن يقص شىء من شعر الميت و لا من أظفاره» و زاد في المبسوط و النهايه و السرائر: «و لا يسرح رأسه و لا لحيته»، و قريب منه في إشاره سبق مع زياده الختان، و حرم في محكى الجامع قص الظفر و تسريح الرأس و اللحيه، و زاد في الوسيله قص الشعر و حلقه.

و في الخلاف: «لا يجوز تسريح لحيته كثيفه كانت أو خفيفه.. دليلنا إجماع

الفرقه»، ثم قال: «لا يجوز تقليد أظافر الميت و لا تنظيفها من الوسخ بالخلال ...

دليلنا الإجماع المتردد»، ثم قال: «حلق شعر العانه و الابط و حف الشارب و تقليد الأظفار للميت مكروه ... دليلنا إجماع الفرقة»، ثم قال: «حلق رأس الميت مكروه و بدعه.. دليلنا إجماع الفرقة و طريقه الاحتياط التي قدمناها». و فى الغنيه: «و لا يجوز قص أظفاره و لا إزاله شىء من شعره بدليل الإجماع المشار إليه».

لكن صرح فى المعتبر و الشرائع و النافع و القواعد و الإرشاد بكراهه ترجيل شعره و قص أظفاره، و اليه يرجع ما فى اللمعه من استحباب تركهما، و ادعى فى المعتبر الإجماع عليه، و نسبه فى كشف اللثام إلى الأ-كثر، و فى جامع المقاصد و الروض إلى المشهور بعد أن زادا عليه تنظيف أظفاره من الوسخ بالخلال، و الحق بهما فى المعتبر حلق الرأس و العانه و الابط و حف الشارب و تسريح اللحيه، و فى الدروس:

«يكره ... قص أظفاره و تنظيفها بالخلال و تسريح لحيته و رأسه ... و كذا حلق الرأس و العانه و الابط و حفّ الشارب».

و فى التذكرة: «يكره قص أظفار الميت و ترجيل شعره. ذهب إليه علماؤنا أجمع، حتى أن الشيخ فى الخلاف قال: لا- يجوز تسريح اللحيه. و كذا حلق العانه و نتف الإبط و حف الشارب مكروه عند علمائنا أجمع ... و قال أحمد بالجواز ... فروع:

أ: لا يحلق رأس الميت عند علمائنا. و قال الشيخ انه بدعه ... ب: يكره تسريح اللحيه و إن كانت ملبده ... لأدائه إلى نتف شعره ... ج: لو لم يكن الميت مختننا لم يختن بعد موته ... د: ينبغى إخراج الوسخ بين أظفاره بعود لين، و إن شد عليه قطناً و يتبعها به كان أولى ...».

و فى المنتهى: «قال علماؤنا: لا يجوز قص شىء من شعر الميت و لا من ظفره و لا يسرح رأسه و لا لحيته ... لنا: ما رواه الشيخ فى الحسن عن ابن أبى عمير ... فروع:

الأول: حلق العانه عندنا مكروه ... لنا ما تقدم، و لأن أخذها إنما يكون بعد الإشراف على عوره الميت و هو حرام ... الثانى: لا فرق بين أن يكون الأظفار طويله و قصيره و بين أن يكون تحتها و سخر أو لا فى كراهيه القص ... الرابع: نتف الإبط مكروه، لما تقدم ... الخامس: لا يجوز حلق رأس الميت ... لنا: ما تقدم ... السادس:

لا يجوز ختن الميت إذا لم يكن مختونا بالإجماع، ولما تقدم ...». و من جميع ذلك يظهر استحكام الخلاف بينهم.

و أما ما فى الجواهر من أن دعاوى الإجماع المتقدمه على التحريم من الخلاف و المنتهى يحتمل تنزيلها على شدة الكراهه، بقرينه التعبير بالكراهه فى بعض كلماتهما الأخرى المتقدمه، كما يحتمل مثل ذلك فى دعوى الغنيه. فلا تحرز دعوى الإجماع على التحريم، و لا تبقى إلّا دعواه من المعبر و التذكرة على الكراهه المعتضده بالشهره.

و لأجله يمكن رفع اليد عن ظهور بعض النصوص الآتية فى الحرمة. فهو كما ترى لا يناسب بقيه فقرات كلامهما. بل التأمل فى بعض فقرات كلام التذكرة و المنتهى و غيرها، و نقلهم للخلاف، و استدلالهم، يشهد بأن المراد من الكراهه فى معقد الإجماع ما يعم الحرمة فى قبال الإباحه أو المشروعيه المحكيه عن العامه.

على أنه لو تم إرادتهم الكراهه المصطلحه فلا- مجال للتعويل على دعوى الإجماع المذكوره بعد ظهور القول بالتحريم من متقدمى الأصحاب. و ليست الشهره المدعاه- لو تمت- إلّا بين المتأخرين الذين لا تصلح شهرتهم للطعن فى النصوص بالهجر، و لا- للقرينه على مفاد النصوص و صرفها على ظاهرها. و من هنا لا- مجال للتعويل على أمثال ذلك، بل يلزم النظر فى مفاد النصوص.

و يدل على الحرمة منها موثق عبد الرحمن بن أبى عبد الله: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلم [ظفره] قال: لا يمس منه شىء اغسله و ادفنه» (١). و حديث أبى الجارود (٢): «أنه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يتوفى أنقلم أظافيره و نتف ابطاه و نحلق عانته إن طالت به من المرض؟ فقال: لا» (٣)،

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٢) لا يبعد كونه موثقاً، إذ ليس فى سنده إلّا أبو الجارود الذى قيل عنه انه تبرى و ورد فيه بعض الذم، لكن الذم- مع ضعف الطريق الذى روى به- لا ينافى وثاقته المستفاده من وقوعه فى إسناد كتابى كامل الزياره و تفسير القمى. و ما عن المفيد من عده من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم و لا طريق إلى ذم واحد منهم، مؤيدا بأن له أصلاً و بروايه الأجلاء عنه و اشتهاه رواياته بين الأصحاب. فتأمل جيداً.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

و مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: لا يمس من الميت شعر و لا ظفر، و إن سقط منه شىء فاجعله فى كفنه» (١).

و أما صحيح غياث أو موثقه عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: كره أمير المؤمنين عليه السلام أن يحلق عانه الميت إذا غسل أو يقلم له ظفر أو يجز له شعر» (٢) و موثق طلحه بن زيد عنه عليه السلام: «قال: كره أن يقص من الميت ظفر أو يقص له شعر أو يحلق له عانه أو يغمز له مفصل» (٣). فالكراهه فيهما إن لم تكن ظاهره فى نفسها فى المنع - كما هو مقتضى مدلولها اللغوى - فاللازم حملها عليه بقرينه النصوص الأول. و لا أقل من عدم نهوضها بصرف النصوص الأول عن ظاهرها و هو التحريم، و لا سيما مرسل ابن أبي عمير المتضمن دفن ما ينفصل عنه معه، لظهور أن الاهتمام بدفنه معه يناسب الاهتمام بإبقائه عليه، بل هو ارتكازا من سنخ الميسور منه الذى يكشف الاهتمام به عن شدة الاهتمام التام. و منه يظهر ضعف ما فى المعبر، حيث قال: «و الذى أراه فى ذلك كله الكراهيه، لأن التكاليف المختصه بالميت موقوفه على الدلاله الشرعيه، و حيث لا دلاله فلا تكليف، و حيث لا منع فلا تحريم».

ثم إن مقتضى إطلاق موثق عبد الرحمن حرمة فصل كل شىء عن الميت حتى غير الشعر و الظفر، فلا يجوز ختانه أو فصل بعض أجزاء بدنه الأخرى، بل هو المستفاد من باقى النصوص بالأولويه العرفيه و يظهر من المعبر الإجماع عليه. نعم قد تقصر النصوص من مثل ترجيل الشعر و تمشيطه، لأن مرسل ابن أبي عمير و إن تضمننا النهى عن مس الشعر و الظفر و أى شىء منه، إلا أنه لا يراد به المعنى الحقيقى، فالمتيقن منه إرادته الفصل بالحلق و نحوه، لا ما يعم مثل التمشيط.

و لذا قد يحكم بكراهه ذلك احتياطا لاحتمال سقوط الشعر بسببه. اللهم إلا أن يدعى أن حمل النهى عن المس على الكنايه عن مطلق التغيير الشامل لذلك أقرب عرفا للمعنى الحقيقى من حمله على الكنايه عن خصوص الفصل و الإزاله. و من ثم لا يبعد البناء على عموم الحرمة لذلك. و لا سيما مع احتمال سقوط شىء بسببه، حيث قد يكون إطلاق النهى احتياطا لاحتمال المذكور. فتأمل جيدا.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

(٣) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

هذا، و أما تحليل الأظافر فمقتضى القاعده وجوبه لو كان مانعا من وصول الماء للظاهر الذى يجب غسله من الحى، و الظاهر أنه المراد مما فى الروض من وجوبه، و جوازه لو لم يكن كذلك، لكون ما تحته من الباطن، أو لعدم بلوغه مرتبه الحجب.

بل قد يستفاد استحبابه مما تضمن الأمر بغسل المواضع التى يجتمع فيها الوسخ مبالغه فى التنظيف، كغسل الرأس و اللحية برغوه السدر، و غسل الفرج بالحرص و الاشنان.

و لعله عليه أو على الأول يحمل ما تقدم من التذكرة.

لكن تقدم من غير واحد البناء على حرمة أو كراهته، بل يظهر من محكى الذكرى منافاه ما فى التذكرة للإجماع. و يشهد به قوله عليه السلام فى صحيح الكاهلى: «و لا تخلل أظفاره» (١).

و حملة على ما يوجب فصل بعض اللحم بعيد جدا، بل لعله ممتنع عرفا. كما يبعد أيضا حملة على خصوص ما لا يتوقف عليه وصول الماء للظاهر الذى يجب غسله من الحى. و إن كان الحمل المذكور قد يلزم جمعا مع مقتضى القاعده. فتأمل.

و لو بنى على العمل به لزم البناء على الحرمة، كما هو ظاهر ما تقدم من الخلاف.

و لا وجه للبناء على الكراهه بعد مخالفتها للظاهر و مشاركتها للحرمة فى مخالفه مقتضى القاعده أو موافقته.

(١) كما صرح به جماعه، و نفى فى الجواهر وجدان الخلاف فيه، و اليه يرجع ما صرح به جماعه من كراهه ركوبه الذى نفى فى مفتاح الكرامه وجدان الخلاف فيه. كما قد يرجع إليه ما فى الغنيه من استحباب أن لا يتخطاه، مدعيا عليه الإجماع. و يقتضيه مرسل عمار المتقدم فى استحباب وقوف المغسل على جانب الميت: «و لا يجعله بين رجليه فى غسله ...» (٢). و هو - مع ضعفه فى نفسه - محمول على الكراهه، جمعا مع صحيح العلاء بن سيباه عن أبى عبد الله عليه السلام: «لا بأس أن تجعل الميت بين رجلك»

(١) الوسائل باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) المعبر: ص ٧٤.

و أن تقوم من فوقه فتغسله إذا قلبته يمينا و شمالا تضبطه برجليك كى لا يسقط لوجهه» (١). فإن جواز ذلك لأجل ضبط الميت، و عدم الأمر بضبطه بوجه آخر، و لو بتجنب تغسيله فى موضع يتعرض فيه للسقوط، لا يناسب حرمة فى نفسه جدا.

و منه يظهر ضعف ما فى الحدائق من أن الأظهر تخصيصه بحال الضرورة و تعذر الغسل بدون ذلك، كما هو ظاهر سياق الصحيح. إذ لو أراد ثبوت الحرمة فى غير حال الضرورة و ارتفاعها معها- كما هو الأنسب بما ذكره غير مره من منع الجمع بين النهى و الترخيص بالحمل على الكراهه- أشكل بما ذكرناه من ضعف خبر عمار الذى ينحصر به الدليل على الحرمة، و عدم مناسبه الصحيح للحرمة فى غير حال الضرورة، لعدم اختصاصه بحال الاضطراب للتغسيل بالنحو المستلزم لسقوط الميت، كما تقدم.

و لو أراد ثبوت الكراهه فى غير حال الضرورة و ارتفاعها حالها، فمقتضى إطلاق مرسل عمار عموم ملاك الكراهه لحال الضرورة. و لا ينافيه الصحيح، لأن الجواز فى مورده أعم من فعلية الكراهه، فضلا عن ثبوت ملاكها.

نعم، لا مجال لفعلية الكراهه مع الضرورة و فرض وجوب التغسيل. لكنه بحكم العقل، لا للجمع بين المرسل و الصحيح.

(١) كما صرح به جماعه كثيره من الأصحاب، كما تقدم عند الكلام فى استحباب الحفيه، و تقدم هناك دعوى الإجماع من جامع المقاصد و محكى الذكري على كراهه الكنيف دون البالوعه. كما تقدم الاستدلال عليه بمكاتبه الصفار إلى أبى محمد عليه السلام المرويه فى الصحيح: «هل يجوز أن يغسل الميت و مأؤه الذى يصب عليه يدخل إلى بئر كنيف؟ أو الرجل يتوضأ وضوء الصلاة أن ينصب ماء وضوئه فى كنيف؟ فوقع عليه السلام:

يكون ذلك فى بلاليع» (٢).

لكن فى الفقيه: «و لا- يجوز أن يدخل الماء الذى ينصب عن الميت من غسله فى بئر كنيف ...». و هو موافق لظاهر المكاتبه و الرضوى الآتى فى عدم الجواز. و قد

(١) الوسائل باب: ٣٣ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الوسائل باب: ٢٩ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

و حلق رأسه أو عانته (١)، و قص شاربه (٢)، و تخليل ظفره (٣)،

يظهر من الحدائق الميل إليه. لكن لا مجال للبناء عليه بعد ظهور مفروغيه الأصحاب عن الجواز في المقام و في الوضوء، حتى لم يذكره جماعه كثيره في الوضوء مع شدة الحاجة للتنبيه عليه لو كان محرماً، و امتناع خطئهم عادة في حكمه مع كثره الابتلاء به في المقامين، خصوصاً الثاني، و ذلك كاف في حمل المكاتبه على الكراهه. بل قد تكون فتوى الصدوق بها و تعبيره بعدم الجواز لمطابقه مضمون النص، لا لفتواه بالحرمة.

و كأنه على ذلك يبتنى ما في المعبر من نسبة القول بالكراهه له.

ثم إنه تقدم إن مقتضى النص عدم كراهه البالوعه، و في المسالك: «و المراد بها بالوعه الماء كالمطر و نحوه، لا بالوعه البول، فإنها كنيف» و نحوه في الروض. و هو قد يتم فيما يتخذ للبول و يعد له - كما لعله ظاهره - اذ لو لم يكن كنيفاً عرفاً فمناصبه الحكم و الموضوع قد تقضى بعموم الحكم له. فتأمل. و أما ما يتفق وقوع البول فيه من دون أن يعد له فلا وجه لإلحاقه به.

نعم، في الرضوى: «و لا يجوز أن يدخل الماء ما ينصب عن الميت من غسل في كنيف «١» و لكن يجوز أن يدخل في بلاليع لا يبال فيها أو حفيره» لكن تقدم غير مره الإشكال فيه، و كذا الحال فيما يتفق وقوع الغائط فيه. و أوضح منهما ما يقع فيه غير البول و الغائط من النجاسات، و لا سيما مع قله البلاليع الخاليه عنها. و من ثم استظهر في كشف اللثام عموم البالوعه لما يشمل عليها، و وافقه صاحب الجواهر و الفقيه الهمداني «قدس سرهما».

(١) تقدم الكلام فيه عند الكلام في ترجيل الشعر و قص الأظافر، و تقدم أن الأقرب التحريم.

(٢) الحال فيه كما قبله.

(٣) تقدم الكلام فيه عند الكلام في ترجيل الشعر و قص الأظافر.

(١) مستدرک الوسائل باب: ٢٥ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

و غسله بالماء الساخن بالنار (١) أو مطلقا (٢)، إلّا مع الاضطرار (٣)

(١) كما فى المقنعه و النهايه و الخلاف و الغنيه و الوسيله و التذكره و المنتهى و غيرها. بل فى المنتهى و الخلاف الإجماع عليه. و يقتضيه صحيح زراره: «قال أبو جعفر عليه السّلام: لا يسخن الماء للميت» (١)، و معتبر يعقوب بن يزيد عن عده من أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السّلام: «قال: لا يسخن للميت الماء، و لا تعجل له النار» (٢) و مرسل عبد الله بن المغيرة عنهما عليهما السّلام: «لا يقرب الميت ماء حميما» (٣). و فى المنتهى: «و لأن الماء البارد يفيد استمساكا و الحار يفيد استرخاء، فكان الأول أولى».

و مقتضى إطلاق النص و الفتوى عموم الكراهه لغير صوره الغليان، إذ بعد عدم إمكان استعمال الماء بدرجه الغليان، فكما يتحقق الغرض بتبريد الماء بعد غليانه يحصل بكسر برودته بالماء المغلى و بتسخينه بدون الغليان، و لعله الأكثر. و معه لا وجه لما فى المراسم من الاقتصار على النهى عن أن يغلى الماء للغسل. كما أن مقتضى النص و صريح بعضهم العموم لغير التغيل من مورد الحاجه لاستعمال الماء للميت.

نعم، لا إشكال فى قصوره أو انصرافه عن صورته بروده الماء المسخن حين مماسته للميت و اختصاصه بصوره مماسته له قبل أن يبرد، كما لعله ظاهر.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق غير واحد. و يقتضيه إطلاق الصحيح و المرسل. بل لا يبعد فهم عدم الخصوصيه للنار عرفا من حديث يعقوب.

(٣) فقد استثنى فى الخلاف ما إذا كان على الميت نجاسه لا يقلعها إلّا الماء الحار، كما استثنى هو و جماعه شدة البرد الذى يخاف منه الغاسل على نفسه، و ظاهره الإجماع على زوال الكراهه حينئذ، بل صرح فى المنتهى بعدم الخلاف فيه فى الثانى.

و يقتضيه فيه مرسل الصدوق، حيث قال فى الفقيه: «و روى فى حديث آخر: إلّا أن يكون شتاء باردا، فتوقى الميت مما توقى منه نفسك» (٤). و ظاهره ارتفاع ملاك الكراهه حينئذ و حصول جهه الرجحان، بخلاف الأول و غيره من موارد الضروره، حيث ترتفع فعليها الكراهه مع بقاء ملاكها.

(١) الوسائل باب: ١٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٣.

(٢) الوسائل باب: ١٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٣.

(٣) الوسائل باب: ١٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٣.

(٤) الوسائل باب: ١٠ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

ص: ٤١٢

هذا، و فى المقنعه الاقتصار حينئذ على التسخين قليلا، و هو المناسب لقوله فى المرسل: «فتوقى الميت..» لظهوره فى تعلق الغرض بتجنب الميت البروده، فيقتصر عليه، عملا بإطلاق النصوص الأول.

كما قد يستفاد أيضا من الرضوى: «و لا تسخن له ماء إلا أن يكون ماء باردا جدا، فتوقى الميت مما توقى منه نفسك، و لا يكون الماء حارا شديدا الحرارة، و ليكن فاترا» (١). لكن ظاهر النهى عن شدة بروده الماء و لو مع حراره الجو.

(١) لم أعر عاجلا على من تعرض له عدا ما تقدم من الغنيه من الإجماع على استحباب أن لا يتخطاه حين التغيل. و قد تقدم احتمال رجوعه إلى كراهه جعله بين رجلى الغاسل. و لو أريد منه أمرا فى قبالة فقد يستفاد من دليل ذلك، حيث يناسب كون الملاك فيه منافاته لتكريم الميت، و هو مشترك بين الأمرين. فلاحظ.

و بقى من المكروهات التى عثرت عليها عاجلا فى كلام الأصحاب الوقوف بين رجلى الميت، حيث ذكره فى الوسيله، و لم أعر على مستنده. و لعله لمنافاته لتكريم الميت، و إن كان لا يخلو عن خفاء. كما بقى مكروهات آخر يظهر الكلام فيها مما تقدم، كغمز مفاصل الميت، و التعنيف به، اللذين يظهر حالهما مما تقدم فى استحباب تليين أصابعه، و مسح بطنه فى الغسله الأخيره و مسح بطن الحامل مطلقا، اللذين تقدم الكلام فيهما فى استحباب مسح بطن الميت. و غيرها. فلتلحظ.

تتميم:

صرح فى المقنعه و المبسوط و النهايه و السرائر بأنه إذا سقط شىء من شعر الميت أو ظفره وضع معه فى كفته، و ظاهر المعبر و غيره المفروغيه عنه، و ظاهرهم الوجوب كغيرهم ممن صرح بدفن ما يسقط من لحمه، كما فى المقنعه أو جميع ما يسقط منه، كما فى الدروس.

كما أن الظاهر بناء من اقتصر على الشعر و الظفر على العموم للحم و غيره بالأولويه. بل صرح بوجوب دفن كل ما يسقط من الميت فى الشرائع و المنتهى

(١) مستدرک الوسائل باب: ١٠ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

و القواعد و الإرشاد، و عن الذخيره: «لا أعلم فيه خلافا».

و فى التذكرة: «و إن سقط من الميت شىء غسل و جعل معه فى أكفانه بإجماع العلماء، لأن جمع أجزاء الميت فى موضع واحد أولى»، و نحوه عن نهایه الأحكام، و عن جماعه ممن تأخر عنه أنه فهم منه الوجوب. لكن التعليل فيه قد يشعر بالاستحباب الذى حكى عن الجامع النص عليه.

و الأولى الاستدلال للوجوب بظاهر قوله عليه السلام فى مرسل ابن أبى عمير المتقدم فى حكم ترجيل الشعر و قص الظفر: «و إن سقط منه شىء فاجعله فى كفته» (١).

و استدله فى المنتهى بأنه جزء منه، فكان له حكم الكل، لاستوائهما فى صفة الموت. و هو كما ترى، لعدم الإطلاق لدليل وجوب أفعال التجهيز يشمل جميع أجزاء الميت بعد انفصالها، خصوصا مثل الشعر مما لا تحله الحياه و يعد من التوابع.

و ما ورد فى جريان بعض أحكامه أو تمامها على ما ينقطع منه «٢» لو تم يقصر أو ينصرف عن الأجزاء الصغيره، فضلا عن مثل الشعر فالعمده مرسل ابن أبى عمير الذى تقدم غير مره حجیه مراسيله. و لا سيما مع قرب استناد جمله ممن تقدم إليه و تعويلهم عليه.

هذا، و مقتضى ما فى التذكرة التمسيل أيضا، و به صرح فى جامع المقاصد و الروض و المسالك و الجواهر.

و قد يستدل بما تقدم من المنتهى، الذى قد يستفاد من المرسل الجرى عليه، و أن الحكم فيه بجعل الساقط فى الكفن إنما هو لأنه جزء من الميت يلحقه حكمه، و ذلك يقتضى تغسيه مثله. لكن تقدم الإشكال فيما تقدم من المنتهى. و ما فى المرسل قد يبتنى على مطلوبه ضم ما يسقط من الميت إليه لأنه إلى إبقائه على حاله الذى هو المطلوب الأولى. بل لما كان مقتضى إلحاق أجزاء الميت المنفصله به فى الأحكام المحافظه على الترتيب المعتبر فى تغسيه لو كان متصلا. و هو محتاج إلى عناية مغفول عنها، فالسكوت عن التنبيه إليه فيه موجب لظهوره فى عدم ابتناء جعله فى الكفن على ذلك.

(١) الوسائل باب: ١١ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) راجع الوسائل باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز.

نعم، قد يدعى وجوب تجنيبه النجاسه الخبيثه لو طرأت عليه، لمناسبه ذلك لحال الميت بعد الغسل. فتأمل جيدا.

بقي شيء،

و هو أن في خبر عبد الحميد بن أبي جعفر الفراء: «أن أبا جعفر عليه السّلام انقلع ضرس من أضراسه فوضعه في كفه، ثم قال: الحمد لله، ثم قال: يا جعفر إذا أنت دفنتني فادفنه معي، ثم انقلع أيضا آخر فوضعه على كفه ثم قال: الحمد لله، يا جعفر إذا أنا مت فادفنه معي» (١). و مقتضاه استحباب دفن سن الانسان المقلوع حال حياته معه بعد وفاته.

لكن ظاهر بعض النصوص الأمر بدفنه حين قلعه، كالصحيح عن عبد الله بن الحسين بن زيد عن آبائه عن علي عليه السّلام عن النبي صَلَّى الله عليه وآله و سلم قال: «أمرنا بدفن أربعة: الشعر و السن و الظفر و الدم» (٢) و غيره.

و لعل مقتضى الجمع العرفي البناء على أفضلية الأول، لأن وصيته عليه السّلام بدفنه معه مع كون دفنه حين قلعه أيسر ظاهرا في أفضلية دفنه معه. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم.

و الحمد لله رب العالمين.

انتهى الكلام في أحكام غسل الميت ليله الأحد العاشر من شهر ربيع الأول سنة ثلاث بعد الألف و الأربعمائه للهجرة النبويه على صاحبها و آله أفضل الصلاة و أزكى التحية، في النجف الأشرف ببركة الحرم المشرف على مشرفه أفضل الصلاة و السلام، بقلم العبد الفقير (محمد سعيد الطباطبائي الحكيم) عفى عنه.

كما انتهى تبيضه بعد تدريسه عصر اليوم المذكور بقلم مؤلفه حامدا مصليا مسلما.

(١) الوسائل باب: ٧٧ من أبواب آداب الحمام حديث: ٢.

(٢) الوسائل باب: ٧٧ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

المقصد الخامس في غسل الأموات و فيه فصول ٥

(الفصل الأول): في أحكام الاحتضار ٥

الكلام في وجوب الاستقبال بالميت حال الاحتضار ٥

حكيم، سيد محمد سعيد طباطبائي، مصباح المنهاج - كتاب الطهاره، ٦ جلد، مؤسسه المنار، قم - ايران، ه ق مصباح المنهاج -

كتاب الطهاره؛ ج ٦، ص: ٤١٧

وقت الاستقبال و مدته ١٣

الاستقبال بعد الموت ١٤

حكم الكافر و المخالف ١٧

لو اشتبهت القبلة ١٨

كيفية الاستقبال. مع الكلام فيما لو تعذرت كفيته المطلوبه ١٩

كيفية الاستقبال بعد التغيل و حكمه ٢٠

الكلام فيمن يكلف بتحقيق الاستقبال، و أنه يعم المحتضر نفسه ٢١

الكلام في وجوب استئذان الولي ٢٢

استحباب نقل المحتضر إلى المصلى إن اشتد عليه النزاع أو مطلقا ٢٣

استحباب التلقين، مع الكلام فيما يلحق به ٢٧

تحديد كلمات الفرج ٣٠

ما يكره حال الاحتضار. و منه حضور الجنب و الحائض ٣٤

تحقيق حال على بن حمزه البطائني ٣٤

يكره مس المحتضر حال النزح ٣٦

ما يستحب بعد الموت ٣٦

الكلام فى تعجيل التجهيز، و فى منافاته لإعلام المؤمنين بموته ٣٩

الكلام فىمن اشتبه موته ٤٢

علامات الموت ٤٤

ص: ٤١٧

الكلام فى مده الانتظار مع الاشتباه ٤٥

ما يكره بعد الموت ٤٦

(الفصل الثانى): فى الغسل ٤٩

وجوب التجهيز كفائى ٤٩

الكلام فى وجوب إزاله النجاسه عن بدن الميت قبل تغسيه ٥٣

هل يعتبر غسل النجاسه بالنحو المعتبر فى التطهير منها ٥٦

وجوب الأغسال الثلاثه ٥٨

الكلام فى وجوب الخليطين السدر فى الغسله الأولى و الكافور فى الثانيه ٦١

الكلام فى وجوب الترتيب فى كل غسله ٦٣

الكلام فى خصوصيه تقديم الرأس على البدن ٦٩

البدء بالميامن ٦٩

إلحاق الرقبه بالرأس ٧٠

الكلام فى تغسيل الميت بالرمس فى الماء ٧٠

الكلام فى عموم تنزيل غسل الميت غسل الجنابه ٧١

مقدار ماء غسل الميت ٧٣

وجوب النيه فى غسل الميت ٧٦

هل يكفى نيه واحده للأغسال الثلاثه؟ ٨١

الكلام فىمن ينوى الغسل ٨٤

الكلام فى تعدد الغاسل ٨٤

وجوب الرجوع للولى فى أحكام الميت ٨٥

الكلام فى أن الولاية على نحو الوجوب أو الاستحباب ٨٨

الكلام فى ولاية من له المباشرة ٨٩

الكلام فى أن مرجع الولاية وجوب مراجعته الولى أو عدم جواز مزاحمته ٨٩

الكلام فى منافاه الولاية للوجوب الكفائى ٩١

الكلام فى عموم الولاية لصلاه المنفرد و المأموم ٩١

الكلام فى وجوب متابعه الولى لو طلب صورته خاصة أو من شخص خاص ٩٣

الولاية فى المستحبات ٩٤

لا تسقط الولاية بالإسقاط ٩٤

ص: ٤١٨

الكلام فى صحه العمل الواقع بدون إذن الولى ٩٥

الكلام فى ولايه الزوج على زوجته ٩٦

عموم الحكم للتمتع بها ٩٧

الكلام فى عموم الحكم للأمه ٩٩

لا فرق بين المدخول بها و غيرها ١٠٠

الكلام فى المطلقه رجعيا. مع الكلام فى عموم جريان أحكام الزوجه عليها ١٠٠

الكلام فيما لو كان الزوج رقا ١٠١

لا ولايه للزوجه على زوجها ١٠٢

ولايه المالك على مملوكه ١٠٣

ولايه الأرحام. مع الكلام فى الآيه الشريفه ١٠٣

الكلام فى أولويه الإمام ١١٤

الكلام فيما لو تعدد الأولياء من طبقه واحده ١١٦

فروع تعيين الأولياء ١١٧

الكلام فى الصبى و إن وليه هل يقوم مقامه فى الولايه؟ ١١٩

لو انحصر الميراث بالصبى ١١٩

الكلام فى ترجيح الذكور على الإناث ١٢٠

ترجيح أب الميت على أولاده، على كلام ١٢٢

الكلام فى ترجيح الجد على الإخوان ١٢٣

ترجيح الأخ من الأبوين على الأخ من أحدهما، و الأخ من الأب على الأخ من الأم و العم على الخال ١٢٤

لو تعذر استئذان الولى ١٢٨

الكلام فى الوصيه بالتجهيز، و فى تقدم الوصى على الوارث و الحاكم ١٣١

الوصيه بمستحبات التجهيز ١٣٩

بقية شروط التمسيل من طهاره الماء و إباحته و إباحه متعلقات الغسل ١٤٠

تمسيل الميت قبل برده ١٤١

إذا تعذر الخليطان ١٤٣

هل يقوم مقام الصدر شىء ١٥٠

إذا تعذر أحد الخليطين ١٥١

ص: ٤١٩

إذا تيسر الخليطان بعد الغسل بالخالي منهما ١٥١

إذا تعذر التغييل ثلاثا ١٥٣

مقدار الخليطين ١٥٦

الكلام فى الماء القراح ١٦٠

لزوم مزج الخليطين بالماء ١٦٩

الكلام فى لزوم كون الكافور من جلاله الذى لم يطبخ ١٧٠

الكلام فى ضم غير الكافور إليه فى الغسل ١٧٢

الكلام فى الغسل بالحرص ١٧٣

التييم عند تعذر التغييل ١٧٤

الكلام فى المجدور و المحترق ١٨٠

هل يجب تعدد التيمم بدل الأغسال الثلاثة أو يكفى تيمم واحد؟ ١٨٣

هل يجب تعدد الغسل فى مورد وجوب الصب من دون ذلك ١٨٤

كيفية التيمم للميت ١٨٦

الكلام فى تطهير من يتيمم الميت يده ١٨٦

تحديد التعذر الذى يشرع معه التيمم ١٨٨

الكلام فى وجوب تطهير بدن الميت لو تنجس بعد الغسل أو فى أثناءه ١٨٩

إذا خرج من الميت بعد الغسل أو فى أثناءه أحد نواقض الطهاره ١٩٢

الكلام فى أخذ الأجره على تغييل الميت. مع الإشاره لحال عموم الواجبات ١٩٦

الكلام فى تغييل الصبى للميت ١٩٨

اعتبار المماثله بين الميت و المغسل فى الجملة مع الكلام فى أنه يبتنى على شرطيتها فى صحه التغييل أو مجرد حرمه النظر ٢٠٢

تغسيل النساء الصبي، و الرجال الصبيه ٢٠٤

المعيار فى السن على حال السن لا حال الموت ٢٠٩

الكلام فى تغسيل غير المماثل للصبيه و الصبى مجردا عن ثيابه ٢١٠

تغسيل أحد الزوجين للآخر، مع الكلام فى جواز تجريده من ثيابه ٢١١

نظر أحد الزوجين لعوره الآخر بعد موته ٢١٧

المعيار فى الثياب التى يجب أو يستحب التغسيل فيها ٢١٨

التغسيل فى الثياب ليس لشرطيتها بل لتجنب النظر ٢٢٠

ص: ٤٢٠

الكلام فى اللمس ٢٢٠

الكلام فى تغسيل أحد الزوجين للآخر اختيارا ٢٢٢

عموم الكلام فى الزوجه للأمه و المنقطعه ٢٢٥

الكلام فى المطلقه الرجعيه، و فيما إذا افتضت عدتها بعد الموت ٢٢٦

الكلام فى الزوجه الكافره ٢٢٨

الكلام فى تغسيل المحارم من دون مماثله ٢٢٩

الكلام فى تغسيل المحرم غير المماثل اختيارا ٢٣٥

هل يجوز تجريد المحرم غير المماثل من الثياب؟ ٢٣٦

الكلام فى تغسيل المولى أمته ٢٣٧

مستثنيات الأمه من هذا الحكم ٢٤٠

تغسيل الأمه مولاها ٢٤٢

من إذا اشتبه الميت و تردد بين الذكر و الأنثى ٢٤٤

الكلام فى نظر كل من الرجل و المرأه للخنثى و نحوه ممن يشتهه حاله ٢٤٤

لو تعذر تغسيل الخنثى بالنحو المطابق للاحتياط اللازم هل ينتقل التيمم؟ ٢٥٢

الكلام فى تغسيل الكافر للمسلم مع الاضطرار ٢٥٥

يترجح المخالف على الكافر ٢٦٤

إذا تعذر المماثل و نحوه ٢٦٦

من دفن بلا تغسيل صحيح ٢٧١

تغسيل الميت المحدث بالحدث الأكبر ٢٧٢

تغسيل الميت المحرم ٢٧٣

المحرم الذى أفسد حجه ٢٧٦

هل يجوز تغطيه رأس المحرم و رجليه؟ ٢٧٦

لا يغسل الكافر و من يلحق به ٢٧٨

الكلام فى تغسيل المخالف ٢٧٨

الكلام فى حكمهم بكراهه تغسيل المخالف ٢٩١

الكلام فى حكم البغاه ٢٩٣

كيفية تغسيل المخالف ٢٩٤

الكلام فى ترتيب الأثر على تغسيل المخالف، كطهاره جسده و نحوها ٢٩٩

ص: ٤٢١

الكلام فى أطفال المخالفين ٣٠٠

الكلام فى المستضعف و مجهول الحال ٣٠٠

تغسيل ولد الزنا ٣٠١

قاعده إلحاق الولد بأبيه فى الإسلام و الكفر ٣٠٢

الكلام فى إلحاق ولد الزنا بأبيه ٣٠٤

تبعيه المجنون لأبيه ٣٠٦

تبعيه المسبى للسبى ٣٠٨

لقيط دار الإسلام ٣١٠

الكلام فى سقوط غسل الشهيد، و فى تحديده ٣١٢

اعتبار خروج روح الشهيد فى المعركة فى سقوط غسله على كلام ٣١٨

إذا اشتبه المسلم بالكافر فى المعركة ٣٢٤

كيفيه الصلاه مع اشتباه المسلم بالكافر ٣٢٩

وجوب الصلاه على الشهيد ٣٣٠

الكلام فى تكفين الشهيد ٣٣٠

الكلام فيما يدفن مع الشهيد و ما ينزع منه ٣٣٣

إذا كانت ثياب الشهيد مملوكة للغير ٣٤٠

إذا كان الشهيد جنبا ٣٤١

عموم الحكم لأقسام الشهيد من الذكر و الأنثى و الصغير و الكبير ٣٤٣

عموم الحكم لجميع أنحاء القتل ٣٤٤

من وجد فى المعركة و ليس به أثر القتل ٣٤٤

لا يترك على الشهيد شىء معقود إلا حلّ ٣٤٦

المرجوم و المقتص منه يقدم غسلهما و تكفيئهما على القتل ٣٤٦

يجب تقديم الغسل و التكفين و لا يجوز تأخيرهما ٣٤٨

لا يجب إعادته الغسل بعد الموت ٣٥٠

الكلام فيمن يباشر التمسيل و التكفين، و أنه هل يعتبر الأمر به؟ ٣٥١

هل ينتقض هذا الغسل بالحدث المتخلل بينه و بين القتل؟ ٣٥٣

الكلام فى تداخل هذا الغسل مع غيره من الأغسال ٣٥٤

الكلام فيما لو مات بسبب غير الذى غسل له ٣٥٦

ص: ٤٢٢

اختصاص هذه الوظيفة بالمسلم. مع الكلام فى تثليث الأغسال ٣٥٧

تحنيط المرجوم و المقتص منه و تكفينهما، مع الكلام فى وجوب تطهير الكفن من الدم بعد القتل ٣٥٩

تجب الصلاة على المرجوم و المقتص منه بعد القتل ٣٦٠

مستحبات التغسيل: وضع الميت على مرتفع ٣٦٠

وضع الميت تحت الظلال حين التغسيل ٣٦٢

توجيه الميت للقبلة حين الغسل ٣٦٣

نزع قميص الميت من طرف رجليه، مع الكلام فى فتقه ياذن الوارث أو بدونه ٣٦٥

تغسيل الميت فى قميصه ٣٦٧

ستر عوره الميت ٣٦٧

تليين أصابع الميت و مفاصله ٣٧٢

غسل رأسه برغوه الصدر، مع الكلام فى غسل سائر جسده ٣٧٣

غسل اليدين ٣٨٠

الترتيب بين شقى الرأس ٣٨٢

التثليث فى غسل الأعضاء ٣٨٣

مسح بطن الميت، مع الكلام فى تحديده و موقعه ٣٨٤

مسح بطن الحامل ٣٨٩

وقوف الغاسل على جانب الميت الأيمن ٣٩٠

الكلام فى استحباب الحفيره لماء الغسل ٣٩١

تنشيف الميت بعد التغسيل ٣٩٢

الكلام فى مشروعيه وضوء الميت، و وجوبه ٣٩٣

الكلام فى ماء الوضوء ٣٩٦

الكلام فى محل الوضوء ٣٩٦

مضمضه الميت و استنشاقه ٣٩٧

إمرار الغاسل يده على بدن الميت حين التغبيل ٣٩٧

جعل الغاسل خرقة على يده حين التغبيل ٣٩٨

إضافه الذريه و الحرص للكافور و السدر ٤٠٠

تنظيف أنف الميت ٤٠٠

ص: ٤٢٣

مقدار ماء التّغسيل ٤٠١

غسل الغاسل يديه ورجليه ٤٠١

وضوء الغاسل إذا كان جنباً ٤٠١

غسل الأواني بين الغسلات ٤٠٢

الدعاء بالمأثور ٤٠٢

كتم عيب الميت ٤٠٢

مكروهات التّغسيل: إقعاد الميت ٤٠٣

ترجيل شعر الميت و قص أظفره و شاربه و حلق عانته و شاربه ٤٠٥

تخليل الأظافر ٤٠٥

ركوب الميت ٤٠٩

إرسال ماء الغسل في الكنيف ٤١٠

تسخين الماء للميت ٤١٢

تخطي الميت ٤١٣

الوقوف بين رجلى الميت ٤١٣

يجب دفن ما يسقط من الميت معه ٤١٣

دفن ما يسقط من الحي ٤١٥

الفهرست ٤١٧

ص: ٤٢٤

سرشناسه: طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵-م.

عنوان و نام پدید آور: مصباح المنهاج/ تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر: نجف: دار الهلال، ۱۴۲۷ ق.= ۲۰۰۶ م.= ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱؛ ج. ۸: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۴-۸؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی: برون سپاری.

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق.= ۲۰۰۵ م.= ۱۳۸۴).

یادداشت: ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق.= ۲۰۰۹ م.= ۱۳۸۸)

یادداشت: ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت: چاپ قبلی: محمد سعید طباطبائی حکیم، ۱۴۱۵ ق.= ۱۹۹۴ م.= ۱۳۷۳.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. کتاب التجاره.- ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع: اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP / ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۴۱۸۹۴

الجزء السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

ادامه المقصد الخامس: فى غسل الاموات وفيه فصول

الفصل الثالث: فى التكفين

يجب تكفين الميت (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين. ولعنه الله على أعدائهم أجمعين. اللهم أعن ووفق وأرشد وسدد.

(١) بلا- إشكال ظاهر، وفى الجواهر: "وهو كالتغسيل وغيره من أحكامه لا- خلاف نصاً وفتوى فى وجوبه"، بل هو من الضروريات الفقهيّة التي قد تلحق بالضروريات الدينيّة. وفى معتبر الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): "إنما أمر أن يكفن الميت ليلقى ربه عزوجل طاهر الجسد، لثلا- تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه، لثلا-.." (١). ويظهر من جملة من كلماتهم والنصوص المفروغيه عنه.

كما أنه يظهر من جملة من النصوص الواردة فى التغسيل وجوب تكفين كل من يجب تغسيله، لذكرها بعد الفراغ من بيان التغسيل (٢). ومقتضاها - كإطلاق بعض النصوص - عمومها للرجل والمرأه والصبي، بل هو الاستفادة من بعض النصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت وغيرها.

ص: ٥

بثلاثه أثواب (١).

الصريحه الوارده فى المرأه والصبى (١) وربما يستشكل فى دلالة بعضها، إلا أن فى الباقي كفايه. والظاهر عدم الإشكال أيضاً فى كون وجوبه كفائياً. ويظهر الوجه فيه مما تقدم فى التمسيل.

(١) إجماعاً، كما فى الخلاف والغنيه، وما فى كلام جملة من الأصحاب من نسبه للمشهور تاره وللأكثر أخرى إنما هو بلحاظ خلاف سلا ر حيث ذكر أن أسبغ الكفن سبع قطع، ثم خمس، ثم ثلاث، وأن الواجب قطعه واحده. ومن ثم ادعى إجماع من عدا سلا ر فى المعبر ومحكى الذكري وكشف الرموز وغيرها. وقال فى الجواهر فى رده: "وهو ضعيف، للإجماع المنقول مستفيضاً أو متواتراً كالسنه على خلافه".

ويشهد للمشهور جملة من النصوص، كموتق سماعه: "سألته عما يكفن به الميت. قال: ثلاثه أثواب... (٢)" ومعتبر عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: الميت يكفن فى ثلاثه سوى العمامه والخرقه يشد بها وركيه، لكيلا يبدو منه شىء. والخرقه والعمامه لابد منهما وليستا من الكفن" (٣).

وعليه وعلى غيره مما تضمن عدم زياده الكفن على الثلاثه من النصوص الكثيره (٤) ينزل ما تضمن عدّ الخمسه بتمامها من الكفن، كمعتبر معاويه بن وهب عنه (عليه السلام): "يكفن الميت فى خمس أثواب: قميص لا يزر عليه وإزار وخرقه يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامه يعتم بها ويلقى فضلها على صدره" (٥).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١، وباب: ٢٢ منها حديث: ٥، وباب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٩، ١٦، ١٨، وباب: ١٤ منها حديث: ٤، وباب: ٢٥ منها حديث: ١، وباب: ٢٦ منها حديث: ١، ٢، وباب: ١٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣، وباب: ١٥ منها حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٢.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ١٣.

كما لا بد من البناء على استحباب ما زاد عليها بعد خروجه عن الكفن، للمفروغيه ظاهراً عن عدم وجوب غير الكفن. ولاسيما مع التصريح في صحيح زراره ومرسله يونس الآتين بأن ما زاد على الثلاثة سنه خارج عن الفريضة.

كما أن مفروغيتهم عن عدم الفرق في الكفن المفروض بين الرجل والمرأة تلزم بحمل النصوص الظاهره في زياده المرأه على الرجل على الاستحباب، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: يكفن الرجل في ثلاثه أثواب، والمرأه إذا كانت عظيمه في خمس: درع ومنطق وخمار ولفافتين" (١) ومعتبر عبد الرحمن بن أبي عبدالله: "سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن المرأه في كم تكفن؟ قال تكفن في خمسة أثواب أحدها الخمار" (٢) ومرسل يونس عنهما (عليهما السلام): "الكفن فريضته للرجال ثلاثه أثواب، والعمامه والخرقه سنه، وأما النساء ففريضته خمسة أثواب" (٣).

ولاسيما مع أن مقتضى الأول التفصيل بين المرأه العظيمه الجثه وغيرها، وهو مع عدم بناء الأصحاب عليه لا- يناسب الحكم الإلزامي، بل الاستحباب الذي يتأكد مع عظم الجثه.

هذا وقد استدلل لسار بصحيح زراره: "قلت لأبي جعفر (عليه السلام): العمامه للميت من الكفن هي؟ قال: لا- إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب أو ثوب تام لا- أقل منه يوارى فيه جسده كله، فما زاد فهو سنه إلى أن يبلغ خمسة، فما زاد فمبتدع. والعمامه سنه..." (٤).

وقد استشكل فيه غير واحد بأنه مستلزم للتخيير بين الأقل والأكثر.

ويندفع بأنه إن أريد به امتناع التخيير المذكور، فقد حقق في محله أنه ممكن عقلاً إذا لم يستند الغرض من الأمر للأقل وحده دائماً، بل له وحده في ظرف انفراده للأكثر بمجموعه في ظرف تحققه، وهو ممكن في المقام. ولاسيما مع كون إلباس الثوبين غير

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٩، ١٨، ٧.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ٧

المستوعبين للبدن سابقاً على إلباس الثوب المستوعب له، حيث يستند للأول ستر ما تحته، وللثاني في ستر ما يزيد عليه، وللثالث ستر باقى البدن، ولا دخل لللاحق فى أصل ستر ما تحت السابق، بل فى تكثيفه.

وإن أريد به منافاته لمدعى سلالر من اختصاص الواجب بالواحد، فما ذهب إليه سلالر لا دليل عليه، وما دل عليه الصحيح لا قائل به. فهو كما ترى، لوضوح أن التخيير لو تم فالثلاثة أفضل فردى التخيير، وحيث لا فرق عملى بين ذلك وبين وجوب الواحد مع استحباب الزائد فلا طريق لإحراز مخالفه مراد سلالر لمفاد النص، لقرب عدم توجهه للخصوصيه المذكوره، ونظره لمقام العمل الذى لا يفرق فيه بين الوجهين.

على أن الجمود على لسان الصحيح وإن كان يقتضى التخيير بين الأقل والأكثر ولو بالنحو المذكور إلا أن المفهوم منه عرفاً هو وجوب الثوب التام وحده وشده استحباب ضم الثوبين الآخرين له، وجعل الثلاثة أحد طرفى التخيير بل أولهما لأهميه الاستحباب المذكور، حتى لا ينبغى ترك العمل به.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر أنه لا- مجال لما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من أنه بعد ظهور الصحيح فى التخيير بين الأقل والأكثر الممتنع فلا بد من تأويله بحمله على الفرق بين حالتى الاختيار والاضطرار، أو البناء على التصحيح بالنحو المناسب لإحدى النسخ الآتية، أو حمله على التقيه.

فالأولى الإشكال فى الاستدلال المذكور بما ذكره غير واحد من أن الصحيح وإن روى ب - (أو) كما تقدم فى التهذيب حسبما هو الموجود فى الطبعة الحديثه، والوسائل عن التهذيب، إلا- أنه روى بالواو فى الكافى حسبما هو موجود فى الطبعة الحديثه، وحكاه غير واحد عنه، كما حكى عن بعض نسخ التهذيب، وهو الذى اقتصر عليه فى المعبر المطبوع فى مقام نقل الروايه، وحينئذ لا يصلح شاهداً لسلالر، بل يتعين حمله على وجوب كون أحد الأثواب الثلاثة تاماً، فيطابق المشهور.

وأما حملة على التخيير، ليناسب كلام سائر، فهو موقوف على استعمال الواو في التخيير، وهو غير ثابت ولا عرفى.

كما حكى فى الروض عن كثير من النسخ، وفى الجبل المتين عن بعض نسخ التهذيب، وفى المدارك عن كثير منها، وفى كشف اللثام عن أكثرها، وفى الرياض عن أكثر المعتره حذف العاطف والمعطوف هكذا: "الكفن المفروض ثلاثه أثواب تام لا أقل منه". وهو الذى اقتصر عليه فى المطبوع من التذكرة، كما حكاها فى المدارك عن المعتره وجمله من كتب العلامه، فىكون قوله: "تام..." بيان حال الكفن المفروض الذى هو ثلاثه أثواب، فىطبق المشهور أيضاً.

وكيف كان فلا مجال للاستدلال بالحديث مع الاختلاف المذكور فى نقله، فضلاً عن رفع اليد به عما سبق المعتضد بما عرفت من الأصحاب. مع موافقه القول بالاكْتفاء بالثوب التام لبعض العامه.

هذا وفى صحيح عبدالله بن سنان: "قلت لأبى عبدالله (عليه السلام): كيف أصنع بالكفن؟ قال: تؤخذ خرقة فىشد بها على مقعدته ورجليه. قلت: فالإزار؟ قال: لا، إنها لا تعد شيئاً، إنما تصنع لتضم ما هناك... ثم الكفن قميص غير مزور ولا مكفوف، وعمامه يعصب بها رأسه ويرد فضلها على رجله" (١). ومقتضى ذيله انحصار الكفن بالقميص والعمامه، وحيث ثبت استحباب العمامه يكون مقتضاه انحصار الواجب بالقميص.

نعم مقتضى صدره المفروغيه عن كون الإزار من الكفن، لظهور السؤال والجواب فيه فى احتمال بدليه الخرقة عن الإزار، والردع عن ذلك بأنها لا تعد من أجزاء الكفن، لتجزى عن الإزار، بل تجعل لغرض خاص أجنبى عنه.

لكنه يقتضى نحواً من التدافع بين الصدر والذيل، لا ظهور الحديث فى كون الكفن هو القميص والإزار معاً، وقد يدفع التدافع بحمل الصدر على استحباب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨.

ص: ٩

(الأول): المتزر (١).

الإزار والذيل على بيان الكفن الواجب، وعلى كل حال فهو لا يناسب المشهور من كون الكفن ثلاث ثياب.

نعم لا بد من رفع اليد عن ظاهر الحديث، لعدم القائل بمضمونه على جميع الوجوه، لأن الظاهر كون مراد سلار الثوب التام الشامل لتمام البدن كما حكاه عنه في التذكرة، ويناسبه استدلالهم له بما تقدم لا الاكتفاء بالقميص، كما قد يظهر من الصحيح. ولا سيما مع ما أشرنا إليه من التدافع في الحديث، ومع تضمنه العمامه دون غيرها مما يظهر من النصوص أنه أهم منها، حيث يقرب التقطيع فيه وعدم نقله بتمامه، وأن بقيه القطع قد ذكرت في تتمته. فلاحظ.

(١) كما هو ظاهر أو صريح كثير من الكتب، كالمقنعه والمبسوط والنهايه والاقتصاد والخلاف وإشاره السبق والغنيه والمراسم وإن كان مستحباً عنده والوسيله والسرائر والمعتبر والتذكرة وغيرها، وإن عبر في بعضها بالإزار، لتحديد بعضهم موضعه من الجسد بما يناسب المتزر المذكور، وتصريح آخر بفرشه عند تهيئه الكفن بعد القميص أو عليه أو لفه على الميت قبله، وغير ذلك مما يشهد بإرادتهم من الإزار المتزر بالمعنى المذكور في المتن، الذي يأتي صحه إطلاقه عليه لغه وعرفاً.

وهو داخل في معقد الإجماع المدعى في الخلاف والغنيه ومحكى الذكرى والتنقيح وشرح الجعفرية. وكأن مرادهم به الإجماع ممن يرى وجوب الثلاثه، دون سلار، كما صرح به في المعتبر. كما قد يكون بلحاظه نسب للأكثر أو المشهور في كلام جماعه. وبالجملة: لا يظهر الخلاف فيه من المفيد إلى عصر صاحب المدارك.

لكن يظهر من الصدوق أن الواجب بدله ثوب فوق القميص يلف جميع الجسد، وأن الحبره تقوم مقام الثالث. قال في المقنع: "ثم يكفن في قميص غير مزور ولا مكفوف، وإزار يلف على جسده بعد القميص، ثم يلف في حبر يمانى عبرى أو

ظفارى نظيف" وفى الفقيه: "وغاسل الميت يبدأ بالكفن فيقطعه، يبدأ بالنمط فيسبطه ويسط عليه الحبره... ويسط الإزار على الحبره، ويسط القميص على الإزار... ويأخذ جريدتين... ويلفها جميعاً..." ثم قال فى بيان التكفين بعد إكمال الغسل: "ثم يضع الميت فى أكفانه ويجعل الجريدتين معه إحداهما من عند الترقوه ويلصقها بجلده، ويمد عليه قميصه من الجانب الأيمن، والجريده الأخرى عند ورکه من الجانب الأيسر ما بين القميص والإزار ثم يلفه فى إزاره وحبره".

نعم قال بعد ذلك: "وقبل أن يلبسه قميصه يأخذ شيئاً من القطن... ويشد فخذه إلى ورکه بالمئزر شداً جيداً، لئلا يخرج منه شىء". لكن عدم ذكره المئزر عند إعداد الكفن وذكر الفائده المتقدمه له، يناسب كون المراد به اللفافه المستحبه الخارجه عن الكفن والتي أشير إليها فى صحيح عبد الله بن سنان المتقدم، وقد تبع فى عبارته المذكوره الرضوى. وهو المناسب لما فى الهدايه، حيث قال بعد أن ذكر إعداد قطع الكفن بالوجه المتقدم مع حذف واختصار: "ويلفها جميعاً وبعد مئزراً".

كما يناسب ذلك ما حكاه فى المعبر وغيره عن ابن الجنيد: "لا بأس أن يكون الكفن ثلاثه أثواب يدرج فيها إدراجاً أو ثوبين وقميصاً". لما يأتى فى الاستدلال للقول المذكور من تقريب ظهور إطلاق الأثواب فى الشمول، ولا- يجرى فيه ما يأتى من المخرج عن ذلك فى النصوص. وهو المناسب أيضاً لما فى محكى رساله على بن بابويه وكلام ابن أبى عقيل من جعل الإزار فوق القميص، كما يأتى توضيحه فى آخر الاستدلال للقول المذكور.

وقد تنبه لذلك فى المدارك ومال للتخير المذكور فى كلام ابن الجنيد، وتبعه فيما حكى فى المفاتيح والكفايه والذخيره وشرح الفقيه للأمين الاسترابادى.

ومنه يظهر الإشكال فيما فى حاشيه المدارك، من أنه لا يظهر من الفقهاء مخالف، وأن الصدوق موافق. والكتاب لم تعلم منه المخالفه، ولا تأمل أحد فى هذا الحكم قبل صاحب المدارك، وبعض من تبعه، بل ربما يكون مقلداً له.

كما ظهر أنه لا مجال للاستدلال على وجوب المثزر بالإجماع، ولا سيما مع أنه يبعد جداً إطلاعهم على أدله خفيت علينا بعد كثرة النصوص الواردة في المسألة، فاللازم النظر في مفادها.

وقد استدل بجمله منها للمشهور.

منها: ما تضمن التعبير عن أحد الأثواب بالإزار(١). بدعوى: أنه وإن أريد بالإزار في كلام الفقهاء في المقام ما يقابل المثزر، وهو ما يلف تمام البدن، إلا أن المراد به في النصوص المثزر، لتراد فهما، كما يستفاد من جملة من كتب اللغة، كالصحاح ومختاره والنهاية وحكى في لسان العرب وكتب الفقه عن غيرها. ولا سيما مع ما صرحوا به من أن معقد الإزار هو الحقو حيث لا يناسبه كون المراد به ما يلف تمام البدن.

ويؤيده كثرة استعماله بمعناه في كثير من النصوص الواردة في الحمام(٢)، وفي الاستمتاع بالحائض(٣)، وفي لباس المصلى(٤)، وفي الإحرام(٥).

مضافاً إلى ما في بعض نصوص المقام من القرائن الدالة على ذلك، مثل ما تقدم في صحيح عبدالله بن سنان من ردع توهم أجزاء الخرقه عن الإزار، إذ لو أريد به ما يلف تمام البدن لم يكن منشأً للتوهم المذكور، وقوله (عليه السلام) في معتبر معاويه بن وهب المتقدم: "يكفن الميت في خمسة أثواب: قميص لا يزر عليه، وإزار، وخرقه يعصب بها وسطه، وبرد يلف فيه..." (٦) لأن توصيف البرد وحده بأنه يلف عليه مشعر أو ظاهر في عدم كون الإزار كذلك، وقوله (عليه السلام) في موثق عمار: "ثم تكفنه... تبدأ فتبسط اللفافة طولاً... ثم الإزار طولاً حتى يغطي الصدر والرجلين... ثم الخرقه عرضه

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨، ١٣. وباب: ١٤ منها حديث: ٣، ٤.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٩، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٨، ٣١، ٣٩. من أبواب آداب الحمام.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب الحيض.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٢، ٢٣ من أبواب لباس المصلى.

(٥) راجع وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ٥٠، ٥١، ٥٣ من أبواب تروك الإحرام.

(٦) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ١٣.

قدر شبر ونصف، ثم القميص، تشد الخرقه على القميص بحيال العوره وبالفرج حتى لا يظهر منه شئ...^(١)، حيث صرح فيه بأن الإزار يلف الصدر والرجلين، ولو كان المراد به ما عبر عنه الفقهاء بالإزار في المقام لكان يلف تمام البدن.

لكن تفسير الإزار بالمتزر بالمعنى المذكور وإن كان مسلماً واستعماله فيه شائع، إلا أنهم صرحوا باستعماله في معان أخر لا تناسب المعنى المذكور، ففي القاموس أنه الملحفة، وحكاه في لسان العرب عن اللحياني، ثم قال: "وقيل: الإزار كل ما وارك وسترك. عن ثعلب. وحكى عن ابن الأعرابي: رأيت السروي يمشى في داره عرياناً. فقلت له: عرياناً؟! فقال: داري إزاري"، وفي مجمع البحرين: "وفي كلام البعض من أهل اللغة: الإزار بالكسر ثوب شامل لجميع البدن... وفي الصحاح (٢) وغيره: الميزر الإزار يلتحف به" بل إطلاقه في كلام متقدمي الأصحاب كالشيخين على ما يلف جميع البدن يشهد بقدم المعنى المذكور عند العرف.

والإنصاف: أن النظر في مجموع النصوص والاستعمالات يناسب استعمال الإزار في الثوب الساتر مع الاختلاف في المستور باختلاف الاستعمالات والموارد، فيراد به تاره: خصوص موضع المتزر المعهود الذي يطلق عليه في عرفنا الوزره.

وأخرى: ما فوّه مع عدم استيعاب البدن، كما يناسبه ما تقدم في موثق عمار، وما في صحيح رفاعه: "حدثني من سمع أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلى في ثوب واحد متزراً به. قال: لا بأس به إذا رفعه إلى التندوتين (٣)" (٤). وقريب منه خبر سفيان بن السمط (٥) لأن الاتزار لبس الإزار.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) لم أجد عاجلاً ذلك في الصحاح.

(٣) التندوه من الرجل كالتدى من المرأه.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ٥.

ص: ١٣

وثالثه: تمام البدن حتى الرأس، كما يناسبه ما تقدم من تفسيره بالملحفه (١) أو نحوها في كلام بعضهم، واشتهر عرفاً، وجرى عليه الفقهاء في المقام.

وحينئذٍ إن كان المراد من الاستدلال المتقدم بنصوص الإزار نفى وجوب الأخير فقد يكون في محله، لنهوض بعض القرائن المتقدمه وغيرها مما يأتي إن شاء الله تعالى به. وإن كان المراد به إثبات كفايه الأول فهو لا يخلو عن إشكال بعد ما تقدم، بل هو لا يناسب ما تقدم في موثق عمار. وأشكال من ذلك ما لو أريد به وجوبه وعدم جواز خلو قطع الكفن عنه، كما قد يظهر من بعض كلماتهم.

ومنها: ما تضمن التكفين بثوبى الإحرام، كصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام): "كان ثوبا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اللذان أحرم فيهما يمانيين عبرى وأظفار. وفيهما كفن" (٢) ومعتبر يونس بن يعقوب عن أبي الحسن الأول (عليه السلام): "انى كفنت أبى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، وفى قميص من قمصه، وعمامه كانت لعلى بن الحسين، وفى برد اشتريته بأربعين ديناراً..." (٣) بضميمه ما يذكر فى كتاب الحج من أن ثوبى الإحرام إزار يتزر به ورداء.

وفيه مع عدم وضوح تعيين الإزار فى الإحرام بنحو يطابق المتر بالمعنى المذكور، بل هو محتاج إلى نظر فى الأدله لا يسعه المقام -: أن ذلك حيث لم يتضمن وجوب التكفين فى ثوبى الإحرام فلا ينهض بإثبات وجوب ما يناسبهما فى الكفن. مضافاً إلى أن التكفين بثوبى الإحرام لا يستلزم إلباسهما للميت على نحو لبس الحى لهما فى الإحرام، بل لا إشكال فى عدم وجوب التردى بالرداء، وحينئذٍ يمكن بسط الإزار طولاً بنحو يلف به تمام البدن أو أكثره، كما يمكن جعل الثوبين أو أحدهما من أجزاء الكفن المستحبه.

(١) إن فسرت الملحفه بما يغطى تمام البدن ولو فسرت بما يغطى تمام الجسد المقابل للرأس كما يظهر من بعضهم كان ذلك مناسباً للمعنى الثانى.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥.

بل قد اقتصر عليهما وعلى القميص والبرد في معتبر يونس، فإما أن يكون البرد هو المستحب ويكون بأحد ثوبي الإحرام اللف الواجب، وحينئذ يمكن حصوله بهما معاً، أو يكون البرد هو الواجب، ويكون أحدهما مستحباً، ولا - طريق معه لإثبات وجوب المتر.

كما أن صحيح معاوية بن عمار يعارض ما تضمن أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كفن في ثوبين صحاريين وثوب حبره (١)، وفي موثق سماعه: "والصحاريه تكون باليمامة" (٢) وفي موثق زراره: "ثوبين صحاريين وثوب يمنه عبرى أو أظفار" (٣). قال الشيخ: "الصحيح عندى من ظفار، وهما بلدان". وقيل: "يمنه بالضم برده من برود اليمن، وظفار حصن بها" فإن مقتضى مجموع ذلك أن الثوبين الصحاريين ليسا يمانيين، وأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكفن إلا بثوب يمانى واحد كما هو صريح مرسل عيسى بن المستفاد (٤)، فإذا كان ثوبا إحرامه يمانيين كان أحدهما فى كفته لا كلاهما، فينافى مفاد صحيح معاوية بن عمار. فلاحظ.

ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: يكفن الرجل فى ثلاثة أثواب، والمرأه إذا كانت عظيمه فى خمسه: درع ومنطق وخمار ولفافتين" (٥)، بدعوى: أن المنطق هو المتر، حيث ذكر غير واحد من اللغويين أن المنطق كمنبر والنطاق شقه تلبسها المرأه وتشد وسطها فترسل الأعلى على الأسفل إلى الأرض، والأسفل ينجز على الأرض، ووجوبه فى المرأه يستلزم وجوبه فى الرجل، لعدم الفرق بينهما إلا فى المستحبات.

وفيه: أن الصحيح حيث تضمن لفاقتين فليس حمل المنطق فيه على الوجوب واللفافه الثانيه على الاستحباب بأولى من حمل اللفافتين على الوجوب وحمل المنطق

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٤، ٥، ٦، ١١، ١٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٤، ٥، ٦.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٩.

ص: ١٥

على الاستحباب ولو بتنزيله على الخرقه التي يشد بها وركا الميت، لعدم بعدها عن التفسير المتقدم الذي لا يتضح انطباقه على المثزر، ولا سيما مع تفسيره أيضاً بكل ما يشد به الوسط كالمنطقه. ويناسبه ما فى صحيحى العيص بن القاسم وعمرو بن أبان فى حديث إحرام أسماء بنت عميس وهى نفساء من قوله (عليه السلام): "فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فاستثفرت وتمنطت بمنطق وأحرمت"^(١)، بناءً على روايته هكذا فى الوسائل حسب ما فى الطبعه الحديثه وروى نحوه فى مجمع البحرين فى ماده (نطق). لكن فى المطبوع حديثاً من الكافى: "وتنطقت بمنطقه"^(٢)، ومن التهذيب: "تمنطت بمنطقه"^(٣). إلا أن يستدل به أيضاً بملاحظه ما يظهر من اللغويين من أن المنطق والمنطقه والنطاق بمعنى واحد.

هذا وقد يستدل للقول الآخر المتقدم من ابن الجنيد وغيره وهو وجوب ثلثه ثياب شامله أو ثوبين شاملين وقميص بأمرين:

الأول: ما تضمن أن الكفن ثلثه أثواب - كصحيح محمد بن مسلم المذكور، وموثق سماعه ومرسل يونس (٤) المتقدمين فى أول المسأله - بضميمه ما تضمن الاجتزاء بثوبين وقميص، كمعتبر بن يعقوب المتقدم قريباً وغيره. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "وكان الوجه فى اعتبار الشمول فى الأثواب الثلاثه أو الثوبين من أن الثوب أعم من الشامل قطعاً، ولذا يشمل القميص هو أن ظاهر تكفين الميت بالثياب أو إدراجه فيها هو ستره بكل واحد منها على نحو الشمول... وفيه: أنه لو سلم كون الشمول مأخوذاً فى التكفين والإدراج فى أنفسهما فلا نسلم ظهورهما لو أضفنا إلى المتعدد فى الشمول بالإضافة إلى كل واحد من المتعدد، بل يجوز أن يكون على نحو التجزئه والتبعيض".

(١) وسائل الشيعه ج: ٩ باب: ٤٩ من أبواب الإحرام حديث: ٢.

(٢) الكافى ج: ٤ ص: ٤٤٤.

(٣) تهذيب الأحكام ج: ٥ ص: ٣٨٩.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٦، ٧، ٩.

ص: ١٦

وأما الاستدلال على إرادته الشمول في كل ثوب بما في ذيل صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: كتب أبي في وصيته أن أكفنه في ثلاث أثواب، أحدها رداء له حبره كان يصلى فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص... وعممه بعد بعمامه. وليس تعد العمامه من الكفن، إنما يعد ما يلف الجسد"^(١). فهو في غير محله إذ الظاهر أن المراد من الجسد فيه ما يقابل الرأس، والمراد بلفه لفه في الجملة ولولا- بنحو الاستيعاب، كما يناسبه ما في صدره من عدّ القميص من أجزاء الكفن، مع وضوح عدم استيعابه الجسد المقابل للرأس، فضلاً عما يعمه.

نعم قد يشعر به خبر سهل بن اليسع الأشعري: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الثياب التي يصلى فيها الرجل ويصوم أيكفن فيها؟ قال: أحب ذلك الكفن. يعني: قميصاً. قلت: يدرج في ثلاثه أثواب؟ قال: لا بأس والقميص أحب إلي"^(٢). إذ لو أريد بالإدراج في الثلاثة ما يعم ستر بعضها لبعضه لم يصلح للمقابلة بالقميص، نظير ما تقدم في كلام ابن الجنيد.

إلا- أن في كفايه ذلك في الحجية على إرادته الاستيعاب في الثوب إشكالاً بل منعاً. ولاسيما مع احتمال أن يكون منشأ المقابلة بين القميص والإدراج هو ابتناء التكفين بالأول على الإلباس وبالتالي على اللف، لا بلحاظ الاستيعاب وعدمه، ومع عدم ثبوت صحه سند الحديث، وعدم ظهوره في الوجوب، بل في مجرد الاجزاء، وعدم تضمن غيره مما ورد مورد الإلزام التعبير بالإدراج في الأثواب، لیتوهم صلوح الخبر للقربينه على ذلك. مضافاً إلى ما يأتي من ظهور بعض النصوص في عدم ابتناء إطلاق التحديد بالأثواب الثلاثة على الاستيعاب.

ثم إنه قد يدعى أن ما تضمن تحديد الكفن بالأثواب الثلاثة حيث كان وارداً مورد العمل فلا بد من وفائه بالبيان بنحو يترتب عليه العمل ولو بضميمه القرائن الحاليه الارتكازيه أو غيرها، وحيث لا يراد منه الإطلاق بنحو يكتفى بمسمى

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٠، ٥.

ص: ١٧

الثياب الثلاثة، كالثلاث مآزر أو مئزرين ولفافه أو غيرها، لما هو المرتكز من أن لكل ثوب غرضاً يفى به لا يفى به غيره، وهو لا يناسب التخيير الذى يقتضيه الإطلاق، فلا بد من كون المراد الثياب الثلاثة بكيفية خاصه لا يجترأ غيرها، وحيث لم تعين تلك الكيفية حين التحديد تعين حملها على الاستيعاب، لعدم المرجح لأجزاء بدن الميت، ولا سيما مع ثبوت لزوم الاستيعاب فى بعضها. فهو نظير ما لو قيل فى بيان التغسيل: صب عليه ثلاثاً، وعلم بلزوم الاستيعاب فى بعض الصبّات.

ودعوى: أن الغرض الارتكازى من التكفين هو ستر الميت، وهو يقتضى الاكتفاء باستيعاب المجموع، لا كل واحد من الثياب. مدفوعه بأن ذلك لا يناسب لزوم الاستيعاب فى أحدها، لأن وجوب ضم غيره إليه لا بد أن يكون لغرض زائد على ستره، وحينئذٍ يجرى فى الباقي ما تقدم من لزوم الحمل على الاستيعاب بعد عدم إرادته الإطلاق، لما تقدم، وعدم القرينه على التعيين.

لكن هذا الوجه وإن كان قريباً فى نفسه، إلا أنه لا يتضح بنحو يصلح للاستدلال. ولا سيما مع تضمن بعض النصوص ما لا يناسب ابتناء التحديد على الاستيعاب، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم، إذ لو ابتنى تكفين الرجل فيه بثلاثة أثواب على استيعاب كل منها لم يتجه مقابلته بالخمسه المذكوره فى المرأه التى منها الدرع والمنطق، ولا استثناء العمامه والخرقه فى قوله (عليه السلام) فى معتبر عبدالله بن سنان: "الميت يكفن فى ثلاثه سوى العمامه والخرقه" (١) وكذا ما تضمن التكفين فى خمسه منها الخرقه والعمامه أو الخمار (٢). ومن هنا لا يبعد ابتناء التحديد بعد عدم إرادته الإطلاق منه، لما تقدم على الإشاره لثياب معهوده، مستوعبه أو غيرها، وحيث خفيت علينا يكون التحديد مجملاً من هذه الجهه. فلاحظ.

الثانى: صحيح حمران بن أعين: "قال أبو عبدالله (عليه السلام): إذا غسلت الميت منكم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٣، ١٨.

ص: ١٨

فأرفقوا به... فقلت: فالكفن؟ قال: يؤخذ خرقة فيشد بها سفله، ويضم فخذيته بها ليضم ما هناك، وما يضع من القطن أفضل، ثم يكفن بقميص ولفافه وبرد يجمع فيه الكفن"^(١). بدعوى: ظهور اللفافه فيما يلف تمام البدن.

وأنكر ذلك شيخنا الأعظم وسيدنا المصنف (قدس سرهما). لكنه كما ترى مخالف لمقتضى إضافه اللفافه للميت المستفاده من مساق الكلام. ولاسيما مع وروده فى مقام تعليم الكيفيه الملزم بوفاء البيان به مع القطع بعدم إرادته مسمى اللف، وعدم القرينه على تعيين قسم خاص من الجسد له. ولعله لذا كان الظاهر مفروغيتهم عن الاستدلال على وجوب الإزار الشامل للبدن بما تضمن الأمر باللفافه.

وأما دعوى: أن قوله (عليه السلام): "وبرد يجمع فيه الكفن" ظاهر أو مشعر بعدم تحقق الجمع بغير البرد. فهى مندفعه مع عدم نهوض ذلك بالخروج عن ظاهر اللفافه بقرب كون الغرض به التنبيه على لزوم كون البرد مستوعباً، لعدم ظهوره فى نفسه فى الاستيعاب، بخلاف اللفافه، حيث لا يحتاج فيها للتنبيه على ذلك، لظهورها فى نفسها فيه ولاسيما مع وصف البرد بأنه يجمع فيه الكفن، لا- أنه يجمع فيه الميت، فإن جمع اللفافه للميت نفسه لا تنافى اختصاص البرد بجمع الكفن. ومن هنا كان الظاهر تماميه الاستدلال بالصحيح. كما لا يبعد حينئذٍ تنزيل صحيح محمد بن مسلم المتقدم عليه على النحو الذى تقدم.

نعم قد يكون مقتضى الجمع بينهما وبين موثق عمار(٢) المتقدم المصرح فيه بأن الإزار يغطى الصدر والرجلين تنزيل اللفافه فيها على ما يلف الجسد المقابل للرأس، أو على الأفضليه، مع كون الواجب لف ما عدا الرأس. وما عن الذكرى وقد يظهر من جماعه ممن يأتى فى تحديد المتر من حمل موثق عمار على الاستحباب. غير ظاهر الوجه، حيث لا مخرج عن ظهوره فى الوجوب، لأن نصوص المتر مجمله من حيثيه سعتة ومطلقه من حيثيه كيفيه لفه على الميت، وهو من سنخ المبين أو المقيد. ولا ينافيه

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٤.

ص: ١٩

ما تقدم في معتبر معاويه بن وهب (١) من توصيف البرد باللف دون الإزار، إذ قد يكون منشؤه عدم وجوب كون الإزار لافاً لتمام جسد الميت، بل لما عدا الرأس منه. كما لم يتضح من النصوص ما ينافي ذلك.

بل قد يؤيده ما تضمنه موثق عمار المذكور ومرسل يونس (٢) من إلباس الميت القميص أولاً- ثم الإزار ثم اللفافه أو الحبره، حيث يقرب جداً كون الأعلى هو الأوسع الأشمل. بل جعل المئزر بالمعنى الذى ذكره المشهور على القميص بعيد جداً، لا يناسب الطريقه المألوفه فى كيفية اللباس، كما لا يناسب الغرض الارتكازى منه، وهو ستر العوره، ولذا صرح من بنى عليه بكونه تحت القميص، بخلاف جعل الإزار الشامل لتمام البدن أو ما عدا الرأس عليه، فإنه مناسب للمألوف جداً. ومن ثم أشرنا آنفاً إلى قرب كون ذلك هو المراد لعلى بن بابويه وابن أبى عقيل حيث ذكرا أن القميص تحت الإزار. وإن أطلقا الإزار، ولم يوضحا المراد منه فيما حكى من كلامهما.

نعم قد لا يناسب ذلك توهم أجزاء الخرقه عن الإزار الذى أشير إليه فى صحيح عبدالله بن سنان (٣) المتقدم. لكن فى كفايه ذلك فى الخروج عن مقتضى الجمع المتقدم بين النصوص إشكال، بل منع، لعدم خلوّ الصحيح عن الإجمال، وعدم التصريح فيه بالتوهم المذكور، وإنما يحمل عليه بدلاله الاقتضاء، بنحو لا يبلغ مرتبه الظهور الحجه. ولا سيما مع احتمال أن يكون قول السائل: "قلت: فالإزار؟" يراد به السؤال عن أن الإزار هو الثوب الثانى من أثواب الكفن، لتوهم أن الخرقه هى الثوب الأول، فيجعل الإزار بعدها، ويكون الردع عن ذلك لبيان أن الكفن يبدأ بالقميص، فيناسب ما ذكرنا.

ومن جميع ما تقدم يظهر أنه لا مجال لما ذكره فى الجواهر احتمالاً ولم يرتضه،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨.

ص: ٢٠

وفى طهاره شيخنا الأعمم (قدس سره) أنه حكى عن بعض معاصريه، من التخيير بين الإزار الشامل والمئزر بالمعنى المتقدم، جمعاً بين صحيح حمران ونصوص الإزار ونحوها مما تقدم الاستدلال به للمئزر.

إذ فيه: أنه فرع نهوض تلك النصوص بإثبات الاكتفاء بالمئزر المذكور بحيث تصلح لرفع اليد عن ظهور الصحيح وغيره فى الوجوب التعيينى، وقد عرفت عدم نهوضها بذلك. مضافاً إلى عدم مناسبه التخيير المذكور لموثق عمار.

ومثله ما ذكره فى الجواهر احتمالاً من استحباب المئزر. إذ لو أريد به أنه أفضل فردى التخيير فهو فرع البناء على التخيير. مع أنه لو تم فمقتضى الجمع العرفى أفضليه الأشمل. ولو أريد به استحباب ضمه للإزار الشامل فلا دليل عليه، لظهور نصوص الإزار فى الاكتفاء به، وليس عليه دليل آخر ليحمل على الاستحباب.

ثم إن ما تقدم من الوجه وإن لم أعثر على مصرح به من الأصحاب، إلا أن كلام الصدوق لا ياباه، لقرب حمل ما صرح به فى الفقيه من لف الميت بالإزار والحبره على استحباب شمول الإزار للرأس، وحمل ما صرح به فى المقنع من لفّ الجسد به عليه أيضاً، أو على لفّ الجسد المقابل للرأس، لا مع الرأس، أو يكون ذلك منه مبنياً على العمل بظاهر صحيح حمران وإهمال غيره، كموثق عمار، أو تنزيهه عليه اجتهاداً منه فى ذلك.

كما أن كلام المفيد لا يخلو عن إجمال، لأنه وإن ذكر المئزر بنحو يظهر منه إرادته المعنى الذى ذكره المشهور، إلا أنه ذكر معه اللفافيتين ثم قال: "والسنه أن يكون إحدى اللفافتين حبره يمينه"، وقد يظهر من ذلك وجوب اللفافه الثانيه وأن السنه مختصه بكونها حبره، المستلزم لكون المئزر هو المستحب.

هذا مع اضطراب الأصحاب فى ذلك، واختلاط الواجب بالمستحب فى عبارات جمله منهم، والاطمئنان بعدم عثورهم على أدله لم تصل إلينا. ومن هنا لا مجال لرفع اليد عن مفاد النصوص لو خالف المشهور عندهم.

ويجب أن يكون ساتراً ما بين السرّه والركبه (١).

وأما دعوى: لزوم رفع اليد عن ذلك لمخالفته للسيره المستمره، حيث يبعد جداً رفعهم اليد عما هو الواجب مع شده اهتمامهم فى مثل ذلك بكثير من المستحبات. فهى مندفعه بأن المتولين لذلك غالباً لما كانوا جماعه مخصصين من عامه الناس فسيرتهم مستنده للتعليم من أهل العلم تبعاً للفتاوى المشهوره فلا- يبعد خطؤها تبعاً لخطأ تلك الفتاوى. ولا- يحرز اتصالها بعصور المعصومين (عليهم السلام) بنحو يعلم باستنادهم لهم، ويمتنع خطؤها عاده. ومن ثم لا- مجال للخروج بها عن مفاد النصوص الذى ذكرناه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم. ومنه نستمد العون والتسديد.

(١) كما فى المسالك والروض والروضه والرياض، وفى الحدائق أنه مراد الأصحاب، وفى جامع المقاصد أنه يجب أن يستر السرّه والركبه، وفى المقنعه والمراسم من سرته إلى حيث يبلغ من ساقيه، وعن المصباح ومختصره من سرته إلى حيث يبلغ المئزر. والجميع لا يخلو عن إشكال، لصدق المئزر عرفاً بدون ذلك، كما اعترف به سيدنا المصنف (قدس سره) وسبقه إليه فى الجواهر. وتحديد معناه العرفى بالأول فى الروض والرياض وعن بعض مشايخنا، وبالثنائى فى جامع المقاصد. ممنوع.

ومثله ما عن بعض مشايخنا من الاستشهاد للأول بما تقدم من اللغويين من أن معقد الإزار الحقو، بدعوى: محاذاه الحقو للسرّه. إذ فيه مع أنه لا ينهض بتحديد أسفل المئزر - أن أعلى الحقو أسفل من السرّه.

وكذا الاستدلال بما فى صحيح الحلبي فى الاستمتاع بالحائض: "تتزر بإزار إلى الركبتين وتخرج سرتها" (١)، وفى موثق أبى بصير: "تتزر بإزار إلى الركبتين وتخرج ساقها وله ما فوق الإزار" (٢). لعدم ظهورهما فى تحديد الإزار، بل تحديد موضع الاستمتاع. بل قد يظهر منهما عدم مطابقه الحد المذكور للإزار. نعم لا إشكال فى عدم كفايه ستر

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب الحيض حديث: ١، ٢.

ص: ٢٢

(الثانى): القميص (١).

العوره فيه، وإن احتمل كونه حكمه لوجوبه، حتى احتمل فى الروض كفايته.

هذا وتقدم عن الذكرى استحباب ستره الصدر والرجلين، وقد يرجع إليه ما فى المبسوط والنهايه من استحباب كونه من صدره إلى الرجلين، وأن الوجه فيه حمل موثق عمار على الاستحباب، وتقدم الإشكال فيه.

وأشكل منه ما يظهر من الوسيله ومحكى الجامع من استحباب ما يبلغ من الصدر إلى الساقين، وفى المسالك والروض والروضه من استحباب ستره ما بين صدره وقدمه. حيث لا يطابق حتى موثق عمار لو حمل على الاستحباب.

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب المذكور فى كتب جماعه من قدماء الأصحاب ومتأخريهم، كما تقدم من كتب الصدوق الثلاثه، وكذا المقنعه والمبسوط والخلاف والاقتصار وإشاره السبق والغنيه والوسيله والسرائر والشرايع والنافع والتذكره والمنتهى ومحكى مصباح المرتضى وصريح العماني وغيرهم. وهو داخل فى معقد إجماع الخلاف والغنيه، كما حكى دعواه عليه عن الذكرى والتنقيح وشرح الجعفريه، ونسب للمشهور فى التذكره والمختلف وغيرهما.

ويقتضيه جملة من النصوص المتقدمه عند الكلام فى وجوب الثياب الثلاثه وفى وجوب المئزر، كصحيحى عبدالله بن سنان ومحمد بن مسلم ومعتبر معاويه بن وهب (١) وصحيح حمران وموثق عمار ومرسل يونس (٢).

وتقدم عن ابن الجنيد التخيير بين ثياب ثلاثه يدرج فيها الميت وثوبين وقميص، ووافقه فى المعبر والروضه والمدارك والمستند والحدائق حاكياً له عن جملة من متأخري المتأخرين، وقد يظهر من ذكر الصدوق فى الفقيه المرسل الآتى بناؤه عليه. جمعاً بين

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨، ٩، ١٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٤، ٥.

النصوص المذكوره وخبر سهل بن اليسع: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الثياب التي يصلى فيها الرجل ويصوم أيكفن فيها؟ قال: أحب ذلك الكفن. يعنى: قميصاً. قلت: يدرج في ثلاثه أثواب؟ قال: لا بأس به، والقميص أحب إلى" (١). ومرسل الفقيه: "وسئل موسى بن جعفر (عليه السلام) عن الميت يموت أيكفن في ثلاثه أثواب بغير قميص؟ قال: لا- بأس بذلك، والقميص أحب إلى" (٢).

وقد يستشكل في الاستدلال المذكور مضافاً إلى ضعف الحديثين بقرب اتحاد المرسل مع خبر سهل، والاختلاف بينهما بسبب النقل بالمعنى. والخبر لا ظهور له في استحباب مطلق القميص، بل خصوص القميص الذى يصلى فيه، فلا ينافى وجوب مطلق القميص. قال فى الرياض بعد ذكر ذلك: "وهو وإن كان بعيداً، إلا أنه لا بأس بالمصير إليه جمعاً بين الأدله". بل عن بعض مشايخنا أن ظاهر الخبر فى نفسه وحكاه فى الجواهر عن بعضهم.

وفيه: أن المسؤول عنه أولاً- وإن كان هو خصوص ثياب الصلاة، إلا- أن الجواب بأنه الكفن المحبوب، ثم قوله (عليه السلام): "يعنى: قميصاً" ظاهر فى رجحان القميص من بين ثياب الصلاة، لا لكونه من ثياب الصلاة، بل لخصوصيه كونه قميصاً، فيكون راجحاً من الجهتين معاً، وذلك هو الذى نبه السائل لمعرفة حكم القميص مطلقاً، حيث قابله بالدرج فى الأثواب الثلاثه الذى لا يصدق مع كون أحدها قميصاً، لعدم صدق درج الميت الذى هو عبارته عن إدخاله وتضمينه بالباسه القميص، لعدم استيلائه عليه، كما أجاب (عليه السلام) بترجح القميص، لا بترجح ثوب الصلاة. ومن ثم يكون حمل القميص فى الذيل على خصوص قميص الصلاة بعيداً جداً. كما لا- مجال لتكلفه فى مقام الجمع مع نصوص القميص، لسهوله الجمع عرفاً بحمل تلك النصوص على الاستحباب.

فالعمده ضعف سند الحديث، لروايته عن محمد بن سهل عن أبيه، وسهل وإن نص النجاشى على توثيقه، إلا أن ولده محمداً لم ينص على توثيقه أحد. وإن كان

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٢٠.

ص: ٢٤

يجب أن يكون ساتراً ما بين المنكبين إلى نصف الساق (١)

من القريب جداً استفاده وثاقته من روايه غير واحد من الأجلاء عنه ومنهم أحمد بن محمد بن عيسى الذى أخرج البرقى من قم لأنه يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل. بل فى تنقيح المقال عن الخرائج أنه روى تكفين أحمد له بكفن أرسله له الإمام (عليه السلام) فى حياته، وهو مشعر أو ظاهر فى تفقد الإمام (عليه السلام) له واختصاص أحمد به. مضافاً إلى تصريح النجاشى بروايه جماعه لكتابه الظاهر فى اهتمامهم به واشتهاره بينهم، وأن للصدوق طريقاً إليه فى مشيخه الفقيه، فإن ذلك بمجموعه يوجب الوثوق بظهور وثاقه الرجل بين الأصحاب، كما هو المناسب لظهور تعويل الصدوق على الخبر من إثباته مضمونه فى الفقيه، وعمل المحقق به خروجاً عن ظهور النصوص الأخرى فى تعيين القميص مع عدم بنائه على التسامح فى الأسانيد وعدم ظهور عمل معتد به جابر له لو كان ضعيفاً.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من مانعيه إعراض المشهور عن الخبر من التعويل عليه. فهو فى غايه الإشكال، لعدم تحقق الإعراض الموهن بعد عمل مثل الصدوق وابن الجنيد والمحقق بالخبر، واحتمال كون اقتصار جملة من الأصحاب على القميص لأنه أفضل أو أحوط، لا للجزم بوجوبه لو هن الخبر. ولاسيما مع ظهور اضطرابهم فى المسألة. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما فى جامع المقاصد والمسالك والروض والروضه ومحكى فوائد الشرايع وشرحى الجعفرية وغيرها. وفى المسالك والروضه تعليله بأنه المتعارف. قال فى الجواهر: "وربما يحتمل الاكتفاء به وإن لم يبلغ نصف الساق. وهو مشكل، لندرته فى زمان صدور الأخبار" وسبقه إليه فى الرياض.

قال سيدنا المصنف (قدس سره): "لكن لو تم ففى وجوب الأخذ به تأمل". والوجه فيه عدم صلوح الغلبه لتقييد الإطلاق المذكور، كما تكرر غير مره. إلا أن توجب تحديد مفهوم القميص عرفاً بمقتضاها كما قد يظهر من المستند فى المقام بحيث يبنى

(الثالث): الإزار (١).

إطلاقه على غير موردها على المجاز أو النقل، ودون إثبات ذلك خرط القتاد. ومقتضى الأصل الاكتفاء بالأقل، بناء على ما هو التحقيق من الرجوع للبراءة مع الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

نعم فى موثق عمار المتقدم: "ثم الخرقه عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقه على القميص بحيال العوره والفرج حتى لا يظهر منه شىء" وفيه أيضاً: "ثم بالخرقه فوق القميص على إلبيه وفخذيته وعورته" (١). ومقتضاهما ستر القميص للعوره، بل مقتضى الثانى ستر الإلبين والفخذين أيضاً. وهو المناسب لما يظهر منه ومن مرسل يونس (٢) من كونه أول الثياب الملبوسه. ولا يبعد لزوم المقدار المذكور وإن صدق القميص بدونه، تعويلاً على ذلك. فتأمل.

هذا وفى الروضه استحباب كونه إلى القدم، وفى المسالك أنه يجوز بإذن الورثه أو وصيه الميت النافذه، واحتمل فى الروض جوازه ولو مع عدمهما. وأطلق فى جامع المقاصد جوازه معللاً بأنه الغالب. ولعله يرجع إلى أن الغلبه المذكوره مانعه من حمل إطلاق ما تضمن أن الكفن من أصل المال على إرادته غير الغالب من القميص. ويشكل مع تسليم الغلبه بأنه بعد فرض إطلاق القميص بنحو يشمل ما لا يصل إلى القدم وجواز الاقتصار على ذلك يحتاج جواز فرض ما زاد عليه على الورثه إلى دليل. ويأتى فى المسأله الثانيه والثلاثين ما ينفع فى المقام. وكيف كان فلم يتضح الاستحباب الذى تقدم من الروضه. غايه ما يدعى حسن الاحتياط بالزياده لو فرض احتمال عدم صدق القميص على ما دونه للشبهه المفهوميه.

(١) بلا- إشكال ظاهر، وهو داخل فى معقد إجماع الخلاف والغنيه وغيرهما مما تقدم، بل لعله متيقن منه كما يظهر منهم المفروغيه عنه عند تعرضهم

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٤.

ص: ٢٤

ويجب أن يغطي تمام البدن (١)

للخلاف في غيره.

ويقتضيه غير واحد من النصوص المتقدمه وإن لم يعبر عنه فيها بالإزار، كصحيح محمد بن مسلم المتضمن في المرأه للفتين (١) ، ومعتبر معاويه بن وهب المتضمن للفة بالبرد (٢) ، وموثق عمار المتضمن للفافه (٣) ، وصحيح حمران المتضمن للفافه وبرد يجمع فيه الكفن (٤). من دون أن يظهر لها معارض عدا ما قد يستفاد من عدم ذكره في صحيح عبدالله بن سنان (٥) ، الذي تقدم الكلام فيه في آخر الكلام في وجوب ثلثه ثياب. فراجع.

(١) بلا إشكال ظاهر، وهو المتيقن من اللف واللفافه اللذين تضمنهما ما تقدم من النصوص. نعم قد يقصران عن إثبات وجوب تغطيه أعلى الرأس وأسفل القدمين. لكن لا يبعد استفادته تبعاً، لفهم أن الغرض من اللف ستر تمام البدن. ولا سيما بملاحظه قوله (عليه السلام) في صحيح زراره المتقدم: "إنما الكفن المفروض ثلثه أثواب أو ثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله" (٦) ، حيث لا إشكال ظاهراً في كون التخيير بين الثلثه أثواب والثوب التام من نسخ التخيير بين الأقل والأكثر. ويكون الأمر أظهر على نسخه إبدال (أو) بالواو بناء على ما تقدم عند الكلام في وجوب الثياب الثلثه. وأما على نسخه حذف (وثوب) فمقتضاه ستر تمام البدن بتمام الثياب، لا بخصوص الثوب الأخير. وحينئذٍ يمكن تميم المدعى بصحيح حمران المتضمن أن الثوب الأخير يجمع الكفن (٧). إذ مقتضاه أنه مع قصور ما تحته يجب الستر به، ومع الستر بما تحته يكون هو فوقه.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٩، ١٣.

(٣١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤، ٥.

(٥٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨، ١.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

وبالجملة: لا- ينبغى التأمل بعد النظر فى مجموع النصوص والفتاوى فى اعتبار كون الثوب الأخير الذى عبر عنه فى كلماتهم بالإزار مستولياً على تمام البدن.

بل فى جامع المقاصد أنه يجب أن يكون بحيث يشد من قِبل الرأس والرجلين، وجرى على ذلك فى الروض والرياض ومحكى فوائد الشرايع وشرحى الجعفرية. وصرح باستحباب ذلك فى المسالك والروضه وكشف اللثام وغيرها مع التصريح بمطلق الستر ولو بالخياطة. لكن لا- دليل على الوجوب، بل ولا- الاستحباب. إلا- أن يرجع إلى رجحان الاحتياط عقلاً خروجاً عن شبهه الخلاف. وما فى الرياض من عدم تبادل الستر بالخياطة من الأخبار. غير ظاهر بنحو يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق أو الأصل.

هذا وفى جامع المقاصد أيضاً: "ويعتبر فى الجميع شمول البدن فى جانب العرض. وينبغى أن يكون عرض اللفافة بحيث يمكن جعل أحد الجانبين على الآخر. كما يشهد به الأخبار، ويشعر به كونها لفافة وفوق الجميع".

أقول: أما شمول الجميع للبدن فى جانب العرض فلا ينبغى التأمل فيه فى الأثواب الثلاثة. والظاهر عدم الإشكال فيه بينهم. أما الإزار الذى تعرضت له النصوص فإن كان هو المئزر الذى ذكره المشهور فمن الظاهر أخذ اللف فى مفهومه، لا ابتناء استعماله على عقد طرفيه بعد لفه، وعليه يبتنى ما تقدم منهم التصريح به من أن معقد الإزار هو الحقو. وإن كان هو الإزار الذى ذكره الصدوق وذكرناه فقد تقدم أن الدليل عليه صحيح حمران المتضمن للفاقة، وموثق عمار المصرح بتغطيه الصدر والرجلين مع بسطه وجعل الميت مستلقياً عليه.

وأما القميص فمن الظاهر خياطته بنحو يحيط بالبدن. وأما ما تعارف فى عصورنا من إطلاقه على ما له جانبان يلتقيان بالأزرار، فلا يبعد كونه مستحدثاً، كما يناسبه ما تضمن الأمر بشق القميص ونزعه من الرجلين من النص (١) والفتوى. نعم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨.

ص: ٢٨

مقتضى التصريح فى جملة من النصوص (١) بأنه لا يزر جواز ظهور ما يتعارف ظهوره من الصدر مع عدم الزر.

وأما الإزار الذى تعرض له الأصحاب وأرادوا به الثوب الشامل، فما تقدم فى وجه استيعابه طولاً يقتضى لزوم استيعابه عرضاً، كما لا يخفى.

وأما ما ذكره أخيراً من كون الإزار المذكور بحيث يجعل أحد جانبيه على الآخر ولا- يكتفى بمجرد اتصالهما فما ذكره هو والشهيد الثانى فى الروض من شهادته الأخبار به لم يتيسر لى ما يشهد له، إذ لم أعثر إلا على الرضوى: "وتلفه فى إزاره... وتبدأ بالشق الأيسر وتمد الأيمن، ثم تمد الأيمن على الأيسر" (٢)، ومن البعيد إرادتهما له.

نعم لا ينبغى التأمل فى ظهور النصوص المتضمنه لعنوان اللف واللفافه فيه. وما فى الروض من تحقق اللف بمجرد شمول البدن ولو بالخياطه، بعيد جداً عن المفهوم العرفى لها.

إلا- أن تنزل على كون اللف لأجل ستر البدن أو مستحجاً، جمعاً مع صحيح زراره الظاهر فى وجوب مواره الكفن لتمام جسد الميت لا غير. ولعله لذا صرح غير واحد بكفايه ذلك وإن استحج ما زاد عليه. عدا السيد فى الرياض، معللاً بعدم تبادل الستر بمثل الخياطه من النصوص، نظير ما تقدم منه فى الستر طولاً. وهو غير ظاهر. إلا أن يرجع لما ذكرناه من عدم صدق اللف بدونه.

فإن أمكن رفع اليد عنه بصحيح زراره على ما تقدم فهو، وإلا تعين البناء على وجوبه. ثم إن الظاهر جريان نظير الكلام المذكور فى الإزار الآخر الذى ذكرناه أو ذكره الصدوق، لأن عمده الدليل عليه صحيح حمران (٣) المتضمن لعنوان اللف، وموثق عمار (٤) المتضمن لتغطيه الصدر والرجلين. بل قد يجرى ذلك فى المئزر الذى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨، ١٣، ٢١. وباب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣. وباب: ٢٨ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) الرضوى ص: ١٧. ومستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤، ٥.

ص: ٢٩

ذكره المشهور، حيث لا يبعد ابتناء استعماله على اللف. فلاحظ.

بقي شيء. وهو أن المذكور في المقنعه والمبسوط والنهائيه أن المئزر تحت القميص، وجرى عليه في التذكرة والمنتهى وظاهر السرائر، وصرح بوجوده في القواعد، ونسبه في محكى الذكري للمشهور تاره كما في كشف اللثام وللأصحاب أخرى، ثم قال: "ونقل الأصحاب فيه الإجماع". قال في مفتاح الكرامه: "هذا الإجماع المستفيض نقله كما يظهر من نسبه للأصحاب ما وجدته. لكنه معلوم، لأن الأصحاب بين مصرح بالترتيب المذكور هنا وآت بلفظ (ثم) أو عاطف بالواو مقدم المئزر على القميص والقميص على الإزار...".

ولم أعر على ما يشهد لذلك من الأخبار، وإن كان هو المناسب لطبيعة اللباس، بناء على أن المراد بالمئزر ما ذكره المشهور، كما تقدم في آخر الكلام فيه. والذي تضمنه موثق عمار ومرسل يونس (١) أن القميص تحت الإزار، وتقدم أن المناسب لذلك كون الإزار هو الذى ذكرناه أو ذكره الصدوق، لا- المئزر الذى ذكره المشهور. ولاسيما مع ما فى موثق عمار من أنه يغطى الصدر والرجلين.

وبناءً على ما تقدم من أن الواجب هو الإزار المذكور يتعين المحافظه على الترتيب الذى تضمنه الحديثان، كما جرى عليه الصدوق، وحكاها فى الحقائق عن على بن بابويه وابن أبى عقيل، وإن أطلقا الإزار ولم يحددها. وأما بناءً على وجوب المئزر الذى ذكره المشهور، فإن كان الحديثان المذكوران من أدلته كما ذكره غير واحد لزم العمل بمضمونهما فى الترتيب أيضاً. ومن ثم كان كلام المشهور مضطرباً لا يناسب أدلتهم، كما يظهر مما تقدم أيضاً.

وبما ذكرنا يظهر أن الاحتياط بمطابقه مفاد النصوص وما ذكره المشهور لا يكون إلا بالجمع بين المئزر والإزار الذى ذكرناه أو ذكره الصدوق، مع كون الأول تحت القميص أو ما هو بمنزله لو قيل به، والثانى فوقه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٤.

ص: ٣٠

والأحوط وجوباً في كل واحد منها أن يكون ساتراً لما تحته غير حاكٍ عنه، وإن حصل الستر بالمجموع (١).

(١) قال في جامع المقاصد: "وهل يشترط أن يكون كل واحد من هذه الأثواب بحيث يستر العوره في الصلاة، أم يكفي حصول الستر بالمجموع؟ الظاهر الأول، لأنه المتبادر من الأثواب، ولأنه أحوط. وإلى الآن لم أظفر في كلام الأصحاب بشيء من ذلك نفيًا وإثباتًا". ووافق في الروض والروضه مقتصرًا في الأول على التبادر في مقام الاستدلال عليه، مع اعترافه بأنه خلاف ظاهر صحيح زراره المتقدم، وفيه: "الكفن المفروض ثلاثه أثواب وثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله" (١). وجرى عليه في الروضه ومحكى شرح الجعفريه.

وظاهرهما المفروغيه عن وجوب الستر في الجملة بالمجموع أو بكل واحد. ويقتضيه صحيح زراره المذكور، لعدم صدق الموارد بدون ذلك.

وأما ما في الحدائق من حمل قوله (عليه السلام): "يوارى فيه جسده" على مجرد لزوم استيعاب الكفن للجسد وشموله في مقابل نقصه عنه، كما هو المناسب للتأكيد بقوله: "كله"، فيكون ذلك مؤكداً لقوله: "تام لا أقل منه". ولذا مال لعدم اعتبار الستر حتى بالمجموع، عملاً بالأصل. ويناسبه ما سبقه إليه المحقق الأردبيلي في محكى مجمع البرهان من قوله: "لا- أعرف دليل كون الأثواب بحيث تستر البدن لوناً وحجماً".

فهو كما ترى، لأن إرادته الاستيعاب والشمول لا تنافي إرادته الستر أيضاً، كما هو ظاهر أو صريح عنوان الموارد، فهو مسوق لبيان لزوم استيعاب الأثواب المواردية للجسد، لا مجرد استيعاب الأثواب ولو لم تكن مواردية. ويعضد الصحيح في ذلك معتبر الفضل بن شاذان: "إنما أمر أن يكفن الميت ليلقى ربه عزوجل طاهر الجسد، ولئلا تبدو عورته لمن يحمله أن يدفنه. ولئلا ينظر [يظهر] الناس على بعض حاله وقبح

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

بل لا- يبعد كون الستر مأخوذاً من مفهوم الكفن لغه، فعن ابن الأ-عرابي أن الكفن بالسكون التغطيه، وعن بعضهم أنه الأصل لإطلاق الكفن على ثياب الميت. وقد يناسبه ما فى الحديث الذى ذكره اللغويون: "أهدى لنا شاه وكفنها" أى: مما يغطيها من الرغفان، وقولهم: "كفنت الخبز فى المله، وكفنت الجمر بالرماد إذا وارىتهما بهما". لكن فى أساس البلاغه أن ذلك مجاز، وأن الكفن ثياب الميت، وحينئذٍ يحتاج إثبات أخذ الستر فى مفهومه لدليل. نعم لا- يبعد كون مصحح الإطلاق المجازى المذكور هو ستر الشاه والخبزه والجمر بالأمر المذكوره، لا مجرد كونها تحتها، فىناسب أخذ الستر فى مفهوم كفن الميت.

والعمده الحديثان المتقدمان المؤيدان بذلك، وبمناسبه اعتبار الستر للغرض الارتكازى من التكفين، حيث قد يقرب لأجله انصراف النصوص والفتاوى إليه. ويكون عدم ذكره فى كلام قدماء الأصحاب وجمله من متأخريهم للمفروغيه عنه بسبب الانصراف المذكور، لالخلافاً فيه، بل يبعد منهم جداً الخلاف فيه.

هذا وأما مواره كل ثوب لما تحته فما تقدم من جامع المقاصد فى وجه اعتباره من أنه المتبادر من الثوب وكونه أحوط لا ينهض بإثباته، لوضوح عموم الثوب الرقيق الذى لا يوارى عرفاً، ولذا تضمنت النصوص التنبيه لعدم الاجتراء به فى الصلاه (٢)، وجواز ترقيق المرأه الثياب لينظر إليها من يريد تزويجها (٣).

إلا- أن يرجع ذلك منه إلى دعوى الانصراف فى خصوص المقام ونحوه من موارد الأمر بلبس الثوب أو إلباسه أو نحوهما، لأن الغرض النوعى من اللبس هو الستر، ولاسيما فى مثل الكفن الذى يبعد إرادته التجمل منه. لكن فى بلوغه حدّاً يصلح

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١، ٢٢ من أبواب لباس المصلى.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٤ باب: ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه حديث: ١١.

معه التوقف فى الإطلاق إشكال، فضلاً عن أن ينهض بإثبات التقييد. كما أن الاحتياط لا يصلح وجهاً لإثبات الوجوب مع ما هو التحقيق من الرجوع فى مثل المورد من موارد الشك فى شرط الواجب للبراءة، فضلاً عن أن يخرج به عن الإطلاق لو تم.

وكذا الاستدلال عليه بما فى الغنيه من الإجماع على عدم جواز التكفين بما لا تجوز الصلاة فيه. إذ هو لو تم ظاهر فى عدم جواز اشتمال الكفن على ما تبطل الصلاة فيه ولو مع غيره كالنجس وأجزاء ما لا يؤكل لحمه، لا اعتبار كون كل قطعه من الكفن مما تجوز به الصلاة منفرداً، بنحو لا تكفى فيه الثياب الثلاثه التى لا يستر كل منها وتستر بمجموعها، وإن جازت بها الصلاة، حيث لا إشكال فى كفايه ذلك فى اللباس المعبر فيها.

وعن بعض مشايخنا الاستدلال على ذلك بانحلال التكليف بتكفين الميت إلى تكاليف ثلاثه، وحيث أخذ الستر فى معنى الكفن لزم كون كل واحد من الأكفان ساتراً، وإلا لم يكن كفنًا. ولا يخفى أنه لو تم أخذ الستر فى مفهوم الكفن فإن كان مجموع الثياب كفنًا واحداً لم يعتبر الستر إلا فى مجموعها وإن قلنا بأنها واجبات انحلاليه استقلاليه، لأن وجوب كل واحد منها بنفسه أعم من أن يكون كفنًا تاماً، وإن كان كل منها كفنًا لزم كونه ساتراً وإن قلنا بأنها واجبات ارتباطيه، إذ لا مانع من وجوب ثلاثه أكفان بنحو الارتباطيه.

وعلى ذلك لا أثر لوحده التكليف بها بنحو الارتباطيه وتعددته بنحو الانحلال فى ذلك، ليهم تحقيقه هنا، بل العمده فى وجوب كون كل منها ساتراً بعد الفراغ عن أخذ الستر فى مفهوم الكفن دعوى: أن كل ثوب كفن، كما قد يناسبه إطلاق الأكفان بالجمع على ما يكفن فيه الميت من القطع فى النصوص (١) واستعمالات العرف.

لكن التعبير عنها بالكفن بنحو الأفراد أظهر وأشيع، بل الجمع فى نفسه نادر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٩. وباب: ٢٢ منها حديث: ٥. وباب: ٣٥ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ٣٣

جداً. وحمل الأفراد على الجنس لو أمكن في بعض الموارد ليس بأولى من حمل الجمع على كونه بلحاظ تعدد ثياب الكفن الواحد. على أنه بناءً على أخذ الستر في مفهوم الكفن فحيث يضاف الكفن للميت يكون ظاهراً في ستر تمامه الذي لا يكون إلا بمجموع الثياب، حيث لا إشكال في عدم وجوب الاستيعاب في بعضها. ولو تعدد المستوعب كان ستر الميت مستنداً لأولها لو كان صفيقاً، وما بعده يستر ما تحته لا الميت. وبالجمله: لو لم يكن ظاهر الكفن تمام الثياب فلا أقل من عدم ثبوت صدقه على كل منها، ليتم الاستدلال المذكور.

هذا وأما ما تقدم من الروض من ظهور صحيح زراره في الاكتفاء بستر المجموع فلا مجال له بناءً على روايته بأو، حيث يكون ظاهراً في اعتبار موارة الثوب الواحد لو اقتصر عليه من دون نظر لحال الثياب الثلاثة لو كفن بها. واحتمال رجوع "يوارى..." للكفن لا للثوب المذكور مخالف لظاهر تركيب الكلام. وكذا بناءً على روايته بالواو، بناءً على ما تقدم في توجيهه، حيث يدل على اعتبار كون الثوب الأخير موارياً وحده من دون نظر لغيره. بل قد يستفاد منه اعتبار ذلك في بقيه الثياب، لعدم الفصل بينها في ذلك، أو لأن المفهوم من الأدلة عدم الفرق بين الثياب إلا في مقدار السعه والشمول. وإن كان كلاهما غير خال عن الإشكال.

نعم بناءً على روايته بحذف العاطف والمعطوف معاً فقد يدعى ظهوره في الاكتفاء بمواراه الثياب الثلاثة التي هي الكفن المفروض بمجموعها وعدم اعتبار موارة كل منها. لكنه يشكل بأنه ليس مسوقاً لبيان اعتبار أصل المواراه، بل اعتبار استيعابها لتمام الجسد. فهو إنما يدل على كفايه استناد موارة تمام الجسد لمجموع الثياب، وعدم اعتبار كون كل منها موارياً له بتمامه الذي هو ممتنع لما تقدم من استناد موارة الجسد لأول الثياب، ولا نظر له إلى اعتبار كون كل منها موارياً لما تحته أو عدمه.

ومن هنا ينحصر الوجه في البناء على عدم اعتبار ذلك بالأصل أو الإطلاق، بناءً على ما سبق من عدم وضوح الانصراف لخصوص الساتر بنحو يمنع من الإطلاق،

(مسألة ٢٦): لا بد في التكفين من إذن الولي على نحو ما تقدم في التمسيل (١)، ولا يعتبر فيه نيه القربه (٢).

فضلاً عن أن يكون دليلاً على التمسيد.

(١) وتقدم الاستدلال عليه هناك بما يجرى في المقام وسائر أفعال التجهيز.

(٢) كما نبه له غير واحد في العصور المتأخرة، وفي الجواهر أنه ينبغي القطع به فيما عدا التمسيل من أحكام الميت. وقال: "ولعله بعد ظهور الإجماع من الأصحاب على ذلك لأن المفهوم من الأدلة بروز هذه الأمور إلى الخارج من غير اعتبار لها. ولظهور وجه الحكمه فيها، وأنها ليست من الأمور التي يقصد بها تكميل النفس ورياضتها والقرب ونحو ذلك".

لكن الإجماع وإن كان مناسباً لعدم تنبيه جمهور الأصحاب لاعتبار ذلك مع الحاجه للتنبيه له لو كان معتبراً، لغفله عامه الناس عنه بسبب كون الغرض الظاهر منه لهم موارة البدن وستره، إلا أن في كفايه ذلك في استفادة الإجماع الحجة إشكالاً أو منعاً. ولا سيما مع تعارف قيام المغسل به المناسب لو حده الداعي لهما، حيث قد يغفل مع ذلك عن التنبيه له اكتفاء بظهور اعتبار النيه في الغسل.

وما ذكره بعد الإجماع لا ينهض بالاستدلال ما لم يبلغ حد القطع، الذي عهدته على مدعيه. بل أنكره في المستند. قال: "ولذا لا يسقط التكليف بحصول ذلك الستر من غير المكلف، كريح أو سيل أو نحوه". وإن كان ما ذكره لا يخلو عن إشكال، كما يظهر مما يأتي. فالعمده في وجهه ما حقق في مبحث التبعدي والتوصلي من الأصول من أن مقتضى الأصل في الأوامر التوصليه.

لكن في الروض بعد التعرض للتحنيط والتكفين: "والنيه معتبره فيهما، لأنهما فعلاان واجبان. لكن لو أخل بها لم يبطل الفعل. وهل يأنم بتركها؟ يحتمله، لوجوب العمل، ولا يتم إلا بالنيه، لقوله (عليه السلام): لا عمل إلا بنيه. وعدمه أقوى، لأن القصد

بروزهما للوجود كالجهد... ولكن لا يستتبع الثواب إلا إذا أريد بها التقرب إلى الله تعالى، كما نبه عليه الشهيد (رحمه الله) في القواعد". ولا يخفى التدافع بين اعتبار النية وعدم وجوب الإعادة ولا الإثم بتركها.

ومن ثم قرب في المستند وجوب الإعادة بتركها، لوجوب امتثال الأمر المتوقع عليها عرفاً. وإن كان يشكل بأن الامتثال بمعنى موافقه الأمر وإن كان واجباً عقلاً غير موقوف على النية، وبمعنى التعبده به وقصد امتثاله موقوف على النية قطعاً إلا أنه غير واجب عقلاً، ويحتاج وجوبه واعتباره في الأمور به شرعاً للدليل. والحديث المذكور في الروض لا ينهض به، كما تقدم في مبحث النية من الموضوع، وأطلقنا الكلام فيه وفي غير ذلك من جهات المسألة في الأصول.

نعم الظاهر توقف حصول الثواب على النية، كما تقدم من الروض، لأن إطلاق أدله الثواب وإن اقتضى عدمه، إلا أن مناسبه الثواب للجزاء على الطاعة وشكر الله تعالى للعبده على فعله قرينه عامه على التقييد بالنية، كما في سائر الموارد التي أطلق فيها الثواب على العمل.

ويناسبه ما في مرسل ابن أبي عمير: "سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: من ترك الخمر لغير الله سقاه الله من الرحيق المختوم. فقلت: فيتركه لغير الله. قال: نعم صيانته لنفسه" (١) ونحوه خبر حماد بن عمرو وأنس بن محمد (٢). فإن تأكد الراوى من كون الترك لغير الله تعالى شاهد بعدم مألوفيته له، وعدم مناسبه لما تقتضيه القواعد العامه الارتكازيه في استحقاق الثواب، وإن كان هو مقتضى إطلاق كثير من أدله الثواب.

على أن ذلك مقتضى الحديث المتقدم من الروض ونحوه، حيث يكون حاكماً على الإطلاقات المذكوره، بناء على ما هو الظاهر من وروده لبيان إناطه الثواب بالنية، كما تقدم في مبحث اعتبار النية من الموضوع، وذكرناه في مبحث التعبده والتوصلية

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ١٤ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٩ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١٨.

(مسألة ٢٧): إذا تعذرت القطعات الثلاث اقتصر على الميسور (١)

من الأصول.

ومنه يظهر ضعف ما في الجواهر، حيث قال: "مع احتمال أن يقال هنا بحصول الثواب مع عدم النية، لظواهر الأدلة ما لم ينو العدم. بل ربما ظهر من المحكى عن الأردبيلي حصوله معه أيضاً. وهو لا يخلو من وجه". والأمر سهل، لخروجه عن محل الكلام من تعيين الحكم الشرعى أو الوظيفة العملية.

بقى الكلام فى حكم وقوع الفعل من غير المكلف، كالصبي. وإطلاق دليل التكليف وإن كان قد يمنع منه ويقتضى مباشرة المكلف، إلا- أنه لا- إطلاق يقتضى ذلك فى المقام، كما يظهر بمراجعته ما تقدم فى المسألة السادسة عشره فى تغسيل الصبي للميت. بل ذكرنا هناك أن مقتضى إطلاق جملة من النصوص الشارحة لتغسيل الميت الاجتزاء بتغسيل الصبي له. وقد يجرى نظيره فى المقام. بل أجزاءه فى التغسيل مع كونه تعبيرياً يقتضى أجزاءه فى التكفين بالأولوية العرفية. ولا أقل من كونه مقتضى أصالة البراءة فيهما، على ما أوضحناه هناك.

بل الأصل المذكور يقتضى الاجتزاء هنا بحصول النتيجة من غير الفاعل المختار، كالريح، وإن لم يجتزأ به هناك، لكون الغسل تعبيرياً يعتبر فيه النية. وأما ما يظهر مما تقدم من المستند من المفروغية عن عدم أجزاءه، فهو غير ظاهر الوجه. بل يبعد بناء المتشرعة على ذلك، إذ لازم عدم الاجتزاء به أنه لو أوقعت الريح فى أثناء تكفين الميت بعض أجزاء الكفن فى الموضع المناسب له من بدن الميت لزم رفعه وإرجاعه إلى محله بيد المكلف، وهو أمر مغفول عنه بعيد عن مقتضى السير به بعد كون الغرض الارتكازى من التكفين ستر بدن الميت الحاصل بذلك.

(١) كما فى العروه الوثقى. والمتيقن منه وجوب الميسور من القطع الثلاث، لا- من أبعاضها، فيرجع لما فى الدروس والروض والروضه من الاقتصار على الممكن

من العدد. أما كلمات الأصحاب الأخرى فلا تتضمن الإطلاق المذكور على اختلاف فيها. فقد قيد في الخلاف والسرائر وغيرهما وجوب القطع الثلاث بالقدرة والاختيار، وصرح بالاختصار على ما يستره في المبسوط، وعلى الإزار في الوسيله والنافع والمعتبر حاكياً عن ابن الجنيد والمرتضى، كما صرح بوجوب قطعه واحده مع الضروره في الشرايع والتذكرة والمنتهى والقواعد وجامع المقاصد، بل في التذكرة والرياض دعوى الإجماع عليه، وفي الحدائق نفى الخلاف فيه، وفي الجواهر نفى وجدانه، كما نفى شيخنا الأ-عظم والفقيه الهمداني الإشكال فيه، وفي النهاية: "وإن لم يكن للميت ما يكفن به من هذه الثياب وكانت له قميص مخيطه فلا بأس أن يكفن فيها إذا كانت نظيفه".

وكيف كان فحيث كان مقتضى الأصل سقوط المركب الارتباطى بتعذر بعض أجزائه فوجوب الميسور في المقام إما أن يتنى على كون التكليف بأجزاء الكفن منحللاً إلى تكاليف متعدده لا- يكون تعذر امتثال بعضها مسقطاً للآخر، كما استظهره في الجواهر وتقدم عن بعض مشايخنا، أو على وجوب الميسور في الارتباطيات.

والأول لا يناسب أدله الكفن وأدله تحديده، لظهورها في وحده التكليف، وتعلقه بمجموع الكفن، نظير ما تقدم في التمسيل عند الكلام في وجوب الغسله مع تعذر خليطها من المسألة الثامنة.

والثاني لا- مجال للاستدلال عليه بقاعده الميسور، لما تكرر غير مره من عدم ثبوتها كليه، لا- بالإجماع، ولا- بالعموم، ولا بالاستصحاب، على ما أوضحناه في التنبیه الخامس من تنبيهات مسأله دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين من كتابنا (المحكم في أصول الفقه). كما لا مجال للاستدلال عليه في خصوص المقام بالنصوص، لعدم وفائها به على عمومه.

ومثله الاستدلال في كلماتهم تاره: بأنه حال ضروره، فيقتصر على الممكن. وأخرى: بأنه مع عدم الكفن يدفن عارياً، فالإقتصار على بعضه أولى. وثالثه: بالإجماع المستفاد مما تقدم من تصريحاتهم.

لاندفاع الأول بأن الضرورة إنما تقتضى سقوط المتعذر، ولا تقتضى وجوب الباقي إلا بضميمة أحد المبنيين السابقين اللذين عرفت حالهما. والثاني بأنه لا يقتضى الوجوب، بل غايته الاستحباب. لو لم يناقش فيه بأنه فرع اهتمام الشارع ببعض الكفن، ولا يلزم منه إتلاف المال بلا مسوغ. والثالث بعدم ثبوت الإجماع على عموم وجوب الميسور بعد قصور أكثر كلماتهم عنه، واختصاصها بوجوب قطعه واحده أو خصوص الإزار أو القميص.

والذى ينبغى أن يقال: الظاهر عدم الإشكال تبعاً للمرتكزات المتشرعية فى عدم سقوط الكفن رأساً بتعذر شىء منه، وهو المتيقن مما تقدم من كلماتهم. وقد يستفاد من بعض النصوص، كموتق عمار: "قلت لأبى عبدالله (عليه السلام): ما تقول فى قوم كانوا فى سفر لهم يمشون على ساحل البحر، فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراه وليس عليهم إلا إزار، كيف يصلون عليه وهو عريان وليس معهم فضل ثوب يكفونونه [به]. قال: يحفر له ويوضع فى لحدده، ويوضع اللبن على عورته، فيستر عورته باللبن وبالبحر ثم يصلى عليه... ولا يصلى عليه وهو عريان حتى توارى عورته" (١). وقريب منه مرسل محمد بن أسلم، إلا أن فيه: "إذا لم يقدروا على ثوب يوارون به عورته فليحفروا..." (٢). لظهور السؤال فيهما فى المفروغية عن وجوب التكفين لو كان معهم فضل ثوب يكفونونه به. ولا يراد به التكفين التام، لعدم مناسبتة لحالهم، ولا لقوله: "فضل ثوب..." كما يناسبه أيضاً ما يأتى عند الكلام فى مقدار الواجب عند تعذر التام.

هذا ولا يبعد وجوب الثوب الساتر لتمام بدن الميت مع قدره عليه، كما صرح به من تقدم، لارتكاز أن ذلك هو الغرض المهم من التكفين، وأن وجوب ما زاد على

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

ذلك لغرض زائد عليه.

ويناسبه التعليل في معتبر الفضل بن شاذان (١) المتقدم عند الكلام في وجوب كون الكفن ساتراً غير حاك لما تحته، وموثق الفضل بن يونس الكاتب فيمن لم يترك ما يكفن به ولم يكن له من يقوم بأمره، وفيه بعد السؤال عن تكفينه من الزكاه: "قال: كان أبي يقول: إن حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمة حياً، فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكاه" (٢)، لأن تشبيه بدن الميت بالحي في الحرمة وتفريع التكفين على ذلك يناسب اهتمام الشارع بستره، لأن ذلك هو المفهوم من مقتضى الحرمة عرفاً. فتأمل.

والظاهر أنه إليه يرجع ما تقدم من جماعه من وجوب قطعه واحده مع الضروره الذي هو معقد الإجماع ونفى الخلاف والإشكال المتقدمه، لارتكاز أهميه الثوب التام، ولذا صرح في جامع المقاصد بتقديم الإزار حينئذٍ. ولاسيما مع سوجه في كلام بعضهم في مقابل قول للعامة بوجوب ثوب واحد تام حتى مع الاختيار، ومع ما في التذكرة والمنتهى من وجوب تميم ستره لو نقص الثوب بحشيش ونحوه.

نعم لا مجال للاستدلال عليه بفعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ذلك بحمزه (عليه السلام) كما في المنتهى إذ لم أعر على ما تضمن ذلك عدا ما في صحيح إسماعيل بن جابر وزراره من قوله (عليه السلام) بعد الحكم بدفن الشهيد في ثيابه بدمائه: "دفن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عمه حمزه في ثيابه بدمائه التي أصيب فيها، ورداه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) برداء فقصر عن رجله، فدعا له بأذخر فطرحه عليه" (٣). وهو كما ترى قد تضمن دفن حمزه (عليه السلام) في ثيابه، ومن الظاهر الاكتفاء بها في الشهيد، فلا بد من حمل ترديته بالرداء على الاستحباب، ويخرج عما نحن فيه. على أنه معارض بما تضمن تجريد حمزه من ثيابه، كما تقدم عند الكلام في

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

ص: ٤٠

ومثله الاستدلال لما ذكرناه من وجوب الثوب الشامل بما تقدم فى صحيح زراره من قوله (عليه السلام): "إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب أو ثوب تام..." (١) بدعوى حمل الثلاثه على الاختيار والواحد على الضروره. إذ فيه: أنه لا شاهد على الحمل المذكور. مع عدم نهوض الحديث بإثبات كفايه الثوب المذكور بعد اختلاف نسخه، على ما سبق فى أول الكلام فى التكفين. فالعمده فى إثبات الثوب الشامل ما تقدم.

ثم إنه لو تعذر الثوب الشامل فوجوب الثوب الناقص قريب جداً للمرتكزات، كما تقدم من النهايه، خصوصاً بملاحظه مناسبه لاحترام الميت الذى أشير إليه فى موثق الفضل بن يونس، لأن الاحترام المذكور قابل للتبعيض ارتكازاً، كالاهتمام بستره الذى أشير إليه فى معتبر الفضل بن شاذان. ومقتضاه تقديم الأشمل من الثوبين.

ولو استشكل فى ذلك فلا مجال للإشكال فى وجوب ما يستر العوره، كما صرح به فى الرياض والجواهر، لأنها أولى من سائر أجزاء البدن بالستر. ولا سيما مع ذكرها بالخصوص فى معتبر الفضل بن شاذان وموثق الفضل المتقدمين.

نعم لا- مجال للاستدلال عليه بما تقدم فى موثق عمار ومرسل محمد بن أسلم من سترها باللبن ونحوه، ولا ما فى الثانى من اشتراط ذلك بما إذا لم يجدوا ثوباً يستر عورته. لاحتمال أن لا يكون ذلك واجباً بملاك التكفين، بل لأجل الصلاه عليه، كما قد يناسبه قوله (عليه السلام) فى الموثق: "ولا يصلى عليه وهو عريان..." ونحوه المرسل وغيره (٢).

هذا وأما وجوب غير ذلك كالثوبين مع قدره كما هو مقتضى المتن وغيره مما تقدم فيشكل إقامه الدليل عليه، فضلاً عن الدليل على وجوب ضمّ أبعاض الثوب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٨.

وإذا دار الأمر بينهما يقدم الإزار (١) وعند الدوران بين المثرر

المتعذر بتمامه للثوب الميسور. وإن كان كلاهما مقتضى قاعده الميسور التي استدل بها غير واحد في المقام وغيرها مما تقدم التعرض له. فلاحظ.

(١) كما في كشف الغطاء وتقدم من جامع المقاصد. وتأمل في الجواهر في وجوبه وإن كان أحوط. ووجوبه ظاهر بناء على ما سبق منّا. وأما بناء على عموم وجوب الميسور في المقام أو مطلقاً، فلنقرب صدق تمام الميسور على الإزار عرفاً وبعضه على غيره وإن كانا متباينين حقيقته، بعد كونه أقرب للتكفين التام، ومحققاً لأكثر مما يحققه غيره من فائدته.

ولا- أقل من كونه أهم بسبب ذلك، فيرجح مع التراحم، سواء قلنا بأن التكليف بقطع الكفن انحلالى أم ارتباطى، إذ على الأول يكون المورد من صغريات التراحم بين التكليفين الذى يرجح معه الأهم بلا إشكال.

وعلى الثانى فالرورد وإن لم يكن من صغريات التراحم بين التكليفين، بل من موارد العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين المتباينين بعد فرض سقوط التام بالتعذر، إلا أن ابتناء التكليف بأجزاء المركب على الميسور مستلزم عرفاً لتماميه ملاك التكليف بكل جزء، ولذا يجب لولا المزاحم ولو مع تعذر غيره. فمع فرض اختلاف الأجزاء فى الأهميه لابد من كون المجعول شرعاً هو الأهم بعينه. فالأهميه فى المقام تستلزم جعل الأهم كما تستلزمه فى التراحم الحكمى.

نعم لو لم يحرز فعلية الملاك فى كل جزء واحتمل عدم فعلية ملاك الأهم فى ظرف التراحم لم تجد أهميته فى نفسه فى إحراز جعله. لكنه لا يناسب عرفاً كون المورد من صغريات قاعده الميسور.

ومن هنا لم يتضح الوجه فيما عن بعض مشايخنا (دامت بركاتهم) من التوقف فى الترجيح بالأهميه فى الواجبات الضمنيه الارتباطيه. فتأمل جيداً.

والقميص يقدم القميص (١)، وإن لم يكن إلا مقدار ما يستر العوره تعين الستربه (٢)، وإذا دار الأمر بين ستر القبل والدبر تعين ستر القبل (٣).

(مسألة ٢٨): لا يجوز اختيار التكفين بما لا تجوز الصلاة فيه (٤)

(١) كما في جامع المقاصد وكشف الغطاء، وجعله في الجواهر أحوط وإن تأمل في وجوبه. ويظهر الحال فيه مما تقدم من عند الكلام في وجوب الميسور وفي وجه ترجيح الإزار.

هذا بناءً على وجوب المثزر، وأما بناء على ما تقدم من وجوب الإزار الشامل لتمام البدن عدا الرأس فيكون الترجيح له على القميص لو تم ترجيح القميص على المثزر. بل لا يبعد ترجيحه وإن كان ناقصاً إذا كان أشمل من القميص.

(٢) كما تقدم من الرياض والجواهر. وتقدم وجهه.

(٣) كما في كشف الغطاء لأهميته ارتكازاً فيتعين. ولا سيما مع معلوميه أن الاهتمام بستر العورتين انحلالى لا ارتباطى.

(٤) كما في الغنيه والوسيله والسرائر والنافع والقواعد والدروس وجامع المقاصد والمسالك والروض والروضه وكشف اللثام، وفي الغنيه دعوى الإجماع عليه، وعن محكى مجمع البرهان: "وأما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكأن دليله الإجماع". لكن ذلك لا ينهض دليلاً على الكليه المذكوره بحيث يستغنى معه عن الدليل على الصغريات بعد الاقتصار على الحرير في كثير من الكتب، كالمبسوط والنهائيه والاقتصاد والشرايع والتذكره والمنتهى والإرشاد وغيرها، وبعد ظهور بعضها في أن المعيار على دليل الصغريات، كالمعتبر، حيث تضمن الإشاره للكليه المذكوره والاستدلال على بعض صغرياتهما وإهمال أجزاء ما لا يؤكل لحمه منها.

اختياراً (١) للرجال (٢)، فلا يجوز بالحرير (٣)،

ومثله الاستدلال بصحيح أبي بصير ومحمد بن مسلم (١) عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لا تتجملوا الأكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب إلا بالكافور، فإن الميت بمنزله المحرم" (٢) بضميمه عدم جواز الإحرام فيما لا تجوز الصلاة فيه.

إذ فيه مع عدم وضوح الدليل على الكليه المذكوره في الإحرام -: أن التنزيل المذكور لا مجال للبناء على عمومه بنحو اللزوم بعد كثره اختلاف الميت عن المحرم في الأحكام حتى إذا مات حال الإحرام، حيث لا يجرى عليه من أحكام المحرم إلا منعه من الطيب حتى الكافور، وبعد كون تطيب الميت بغير الكافور الذي هو مورد التنزيل مكروهاً لا محرماً.

ومن ثم لا يبعد حمله على الكراهه بلحاظ الأمور المبتنيه على التزين والتجمل وإن كان ذلك أيضاً قد لا يناسب ما تضمن التكفين بالثياب الجيده المزينه. فتأمل. ومن هنا لا مجال للتعويل على الكليه المذكوره في حكم صغرياتهما، بل يلزم النظر في دليل حكم صغرياتهما.

(١) كما في كشف اللثام ولعله مراد الكل.

(٢) كما في الوسيله والنافع والدروس وجامع المقاصد والروضه وكشف اللثام. ولعله مراد الكل، كما يناسبه تفريعهم عليه حرمه التكفين بالحرير. ولاسيما مع تصريح جملة منهم بعموم المنع منه للمرأة مع جواز الصلاة لها فيه.

(٣) كما هو المعروف بين الأصحاب المصريح به في كلام جماعه كثيره، كالشيخ

(١) لصحه طريق الصدوق (قدس سره) إليه، إذ ليس فيه من قد يتوقف فيه عدا القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد، والظاهر وثاقتهما، كما أوضحنا ذلك عند الاستدلال بروايه الخصال على الاستصحاب من الأصول، فلا يهم مع ذلك عدم ثبوت اعتبار طريق الكليني للحديث عن محمد بن مسلم.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

ص: ٤٤

ومن بعده طبقه بعد طبقه. وادعى الإجماع عليه فى المعتبر ومحكى شرحى الجعفرىه والمفاتيح، كما ادعى عليه أيضاً بعد تقييده بالمحض فى التذكرة ومحكى الذكرى وظاهر نهايه الأحكام. ولعله المتيقن مما تقدم من الغنيه من دعوى الإجماع على عدم التكفين فيما لا- تجوز الصلاه فيه. ولعله استظهر فى الحدائق عدم الخلاف فيه. وما عن الكفايه من نسبه للمشهور غير ظاهر الوجه.

وكيف كان فعمده الدليل عليه مضمهر الحسن بن راشد: "سألته عن ثياب تعمل بالبصره على عمل العصب [القصب] اليمانى من قز وقطن هل يصلح أن يكفن فيها الموتى؟ قال: إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس" (١).

وقد يستشكل فيه بضعف سند الحديث، لاشتراك الحسن بن راشد بين البغدادى الثقه الذى هو من وكلاء الإمام الهادى (عليه السلام) وأصحابه وأصحاب أبيه (عليه السلام)، ومولى بنى العباس الذى اختلف فى وثاقته، وإن كان الظاهر أنه ثقه من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم (عليهما السلام) والطفواى المضعف الذى هو من أصحاب الرضا (عليه السلام) أو فى طبقتهم. ويندفع كما نبه له غير واحد بأن الظاهر فى المقام كون الراوى هو البغدادى، لأن راوى الحديث عنه هو محمد بن عيسى الذى هو من رواه الشخص المذكور، ولا- يروى عن مولى بنى العباس، بل عن حفيده القاسم بن يحيى، ولا- عن الطفواى، بل الراوى عن الطفواى ليس إلا على بن السندي. ولأن الصدوق قد روى المضمهر مرسلًا عن أبى الحسن الثالث (عليه السلام)، وقد عرفت أن البغدادى من أصحابه دون الآخرين.

ومثله الإشكال بأن البأس أعم من الحرمه، ولو أريد منه الحرمه فى المقام سقط المضمهر عن الحجيه بإعراض الأصحاب، لأنهم بين مقيد للحريه بالمحض، ومطلق فيشمل ما كان الخليط فيه أكثر ما لم يكن الحريه مستهلكًا أو لا يشمل المخلوط أصلاً كما هو الظاهر ومعبر بما لا تجوز الصلاه فيه، فيختص بما إذا كان حريراً محضاً. ومن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

ثم ادعى فى الجواهر القطع بعدم الحرمة فى بعض أفراد مفهوم الشرطية التى تضمنها المضمّر.

لاندفاعه بظهور البأس فى المقام فى الحرمة، وبناء المشهور على الجواز فى بعض الصور قد يكون لبنائهم على اشتراك الكفن مع لباس الصلاة فى الحكم. فإن تم فهمهم كان قرينه على حمل النهى فى المضمّر على الكراهة فى بعض الأفراد، لا على رفع اليد عن ظهوره فى الحرمة رأساً، بل يكون ذلك بنفسه دليلاً على حرمة الحرير المانع من الصلاة. وإن لم يتم فلا موجب لرفع اليد عن ظهوره فى عموم الحرمة لتمام أفراد المفهوم. فلاحظ.

هذا وقد يستدل بنصوص آخر قد تصلح لتأييد المضمّر ولا تستقل بالاستدلال.

منها: ما تضمن النهى عن التكفين بكسوه الكعبه، كخبر مروان بن عبد الملك: " سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل اشترى من كسوه الكعبه شيئاً فقضى ببعض [ببعضه] حاجته، وبقي بعضه فى يده هل يصلح بيعه؟ قال: يبيع ما أراد ويهب ما لم يردّه ويستنفع به ويطلب بركته. قلت: أيكفن به الميت؟ قال: لا. " (١) وغيره، بدعوى: أن النهى عن التكفين به مع الترخيص فى الانتفاعات الأخرى ليس إلا لكونه حريراً، كما استظهر ذلك فى المنتهى والذكرى وغيرهما.

وفيه: أنه لا قرينه على ذلك، ولا على أن الكسوه لا تكون إلا حريراً، بل قد يكون لمنافاته لتكريم الكسوه، لتعرضها به للنجاسة، أو لكونها سوداء أو مزخرفة، فيكره التكفين بها.

ومنها: صحيح أبى بصير ومحمد بن مسلم المتقدم عند الكلام فى عموم عدم جواز التكفين بما لا تجوز الصلاة فيه، بضميمه ما تضمن عدم جواز الإحرام بالحرير. وفيه بعد تسليم عدم جواز الإحرام بالحرير أن الصحيح لا ينهض بعموم تنزيل الميت

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

منزله المحرم، كما سبق.

ومنها: مرسل الدعائم عن علي (عليه السلام): "أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى أن يكفن الرجال في ثياب الحرير" (١). ولا مجال للتعويل عليه مع ضعفه، ومع قوه ظهوره في اختصاص النهى بالرجال مع عدم بناء المشهور عليه. ونحوه الرضوى: "لا تكفنه في كتان ولا ثوب إبريسم" (٢).

وأضعف من ذلك التمسك له تاره: بإعراض السلف عنه مع اهتمامهم بإجاده الأكفان والتنوق فيها، كما تضمنته النصوص (٣) أيضاً. وأخرى: باستصحاب حرمة لبسه حال الحياه.

لاندفاع الأول بعدم الدليل على الإعراض، وعدم دليته على الحرمة. والثاني بأن المحرم حال الحياه اللبس على اللابس، وحرمة إلباسه على الغير لو تم متفرع على حرمة لبسه بعنوان حرمة الإعانه على الإثم، والمشكوك بعد الوفاء تحريم التكفين واللباس على الغير بعنوانه، من دون أن يحرم عليه. وكفى بهذا في تعدد الموضوع المانع من جريان الاستصحاب لو غرض النظر عما هو التحقيق من كفايه الموت فيه في استصحاب الأحكام التكليفية.

ومن هنا كان الظاهر انحصار الدليل عليه بالمضممر المعتضد بمعروفه الحكم بين الأصحاب، وتكرر دعوى الإجماع عليه منهم، حتى أن الشيخ حمل حديث السكوني الآتي على التقيه لموافقه للعامه، حيث يظهر منه معروفه المنع عندنا. ولعله لذا قال في محكي مجمع البرهان: "كأن دليله الإجماع".

هذا وأما الاستدلال على الجواز في روايه إسماعيل بن أبي زياد السكوني من

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) الرضوى: ١٨.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التكفين.

ص: ٤٧

قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "نعم الكفن الحله، ونعم الأضحيه الكبش الأقرن"^(١). فهو موقوف على اختصاص الحله بالحرير، ولا يتضح ذلك بعد مراجعه كلمات اللغويين، فقد قيل: إن الحله هي كل ثوب جيد، وقيل: هي رداء وقميص وتمامها العمامه، كما قيل: إنها ثلاثة قميص وإزار ورداء، وقيل أيضاً: الحلل الوشى والحبره والخز والقز والقوهى والمروى والحرير. نقل ذلك فى لسان العرب، وفى نهايه ابن الأثير ومختار الصحاح: إنها برود اليمن، وفى القاموس: إنها برد أوغيره، إلى غير ذلك من كلماتهم، وبعضها كما ترى صريح فى أنها قد لا تكون حريراً، كما يناسبه ما فى الحديث المنقول فى لسان العرب من أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) كسا علياً (عليه السلام) حله سيرا، لوضوح أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يكسوه ثوب حرير وإن كان قد يهديه له.

وهو المناسب للحديث المستدل به أيضاً، لظهوره فى رجحان التكفين بالحله، لا فى مجرد جوازه، مع إجماع المسلمين على عدم رجحان التكفين بالحرير، بل هم بين قائل بالحرمه، وقائل بالكراهه مطلقاً، أو فى غير المرأه من دون أن يحكم بالاستحباب فيها على ما نقله فى المعبر والتذكره والمنتهى. فلا يبعد أن يبنى رجحان الحله على تحقق الكفن الكامل بها، لأنها ثلاثه أثواب، كما تقدم من بعضهم، أو لاشتمالها على القميص، كما تقدم من آخر.

ومن هنا يظهر أنه لا مجال لما تقدم من الشيخ من حمله على التقيه على تقدير انحصار الحله بالحرير، بل الأولى رده مع ضعف السند بمخالفه الإجماع.

ثم إن مقتضى إطلاق بعضهم وصريح جماعه عدم الفرق بين الرجل والمرأه، ومنهم مدعو الإجماع فى المسأله، بنحو قد يظهر منهم دخوله فى معقد الإجماع، بل هو كالصريح من قوله فى الذكرى: "ولا فى الحرير للرجل والمرأه باتفاقنا". ويقتضيه إطلاق المضممر ونصوص النهى عن التكفين فى كسوه الكعبه والرضوى، وإعراض السلف، بخلاف باقى الوجوه المتقدمه لو تمت.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب التكفين حديث: ٢.

ص: ٤٨

ولا بما لا يؤكل لحمه (١)

ومن ثم استشكل في العموم للمرأة في المنتهى ومحكى نهايه الأحكام. قال في الأول: " هل يحرم تكفين النساء فيه عندي إشكال ينشأ من جواز لبسهن له في الصلاة، بخلاف الرجل، ومن عموم النهي".

لكن جواز لبسهن له في الصلاة لا يستلزم جواز تكفينهن به، لينافي عموم النهي الذي اعترف به، بل غاية ما يدعى العكس، وهو أن عدم جواز اللبس في الصلاة يستلزم عدم جواز التكفين، وهو لا ينفع في المدعى.

هذا وقد صرح في المسالك ومحكى فوائد الشرايع بعدم الفرق بين الصغير والكبير. ويظهر الوجه فيه مما تقدم.

(١) قطعاً، كما في جامع المقاصد. وهو المستفاد من كل من ذكر عدم جواز التكفين بما لا تجوز الصلاة به ممن تقدم، كما ينحصر الدليل عليه بما تقدم في الاستدلال للكبرى المذكوره مما سبق ضعفه. ويظهر منه عدم تماميه الإجماع في المقام، إذ تقدم عدم تماميته على الكبرى المذكوره، وليس للمقام خصوصيه فيه عدا ما تقدم من جامع المقاصد من دعوى القطع، حيث ذكر في الجواهر أنها ممن لا يعمل بالظنيات تجرى مجرى الإجماع. لكنه ممنوع.

وأما الاستدلال على ذلك بأنه مقتضى قاعده الاشتغال بعد عدم ثبوت إطلاق للكفن يقتضى جواز ذلك. ففيه مع أن المرجع في مثل المقام البراهه -: أن الإطلاق مقتضى ما تضمن تحديد الكفن بثلاثه أثواب ونحوه مما تقدم، فإن جمله من ذلك وإن كان وارداً لبيان الكفن من حيثيه العدد، فقد يتوقف في ثبوت الإطلاق من جهة أخرى كجنس الثياب، إلا أن الاقتصار في صحيح حمران (١) وموثق سماعه (٢) المتقدمين

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٦.

ولا بالنجس (١) حتى إذا كانت نجاسته معفوفاً عنها (٢) بل الأحوط

على التحديد بذلك في جواب السؤال عن الكفن ظاهر في الإطلاق من حيثه الجنس أيضاً، بل وغيرها أيضاً، عدا حيثه سعه الثياب، لما تقدم عند الاستدلال لوجوب الإزار الشامل. فراجع.

وأشكل من ذلك ما في كشف الغطاء من عدم جواز استصحاب الكفن لشيء من أجزاء ما لا- يؤكل لحمه. إذ هو خال عن الدليل. والكبرى المتقدمة لو تمت إنما تمنع من خصوص التكفين به، دون مثل ذلك.

(١) إجماعاً، كما في الذكرى. ويقتضيه في الجملة الإجماع المتقدم دعواه على عدم جواز التكفين بما لا يجوز الصلاة فيه، وإن تقدم عدم تمامية الكبرى المدعى عليها، فلا ينفع الاستدلال بها في المقام. وفي المعتبر: "ويشترط طهاره الأكفان. وهو إجماع. ولأنه لو لحقها نجاسه بعد التكفين وجب إزالتها، فقبل التكفين أولى".

والاستدلال المذكور متين جداً قد تبعه فيه غير واحد. ولعل عدم تعرض كثير منهم لاعتبار الطهاره في الكفن للاستغناء بما ذكره من وجوب تطهيره مما يصيبه بعد التكفين به. ويأتى الكلام فيه في المسألة الواحدة والثلاثين إن شاء الله تعالى، أو لما تقدم من جملة منهم من عدم جواز التكفين بما لا تجوز الصلاة فيه.

ودعوى: أن ما تضمن إزاله النجاسه التي تصيب الكفن بعد التكفين به مختص بالنجاسه الخارجه من الميت، دون الخارجيه التي هي محل الكلام.

مدفوعه بإلغاء خصوصيه المورد المذكور عرفاً. بل وجوب تجنب النجاسه الخارجيه أولى عرفاً من وجوب إزاله النجاسه الخارجيه من الميت نفسه. ولاسيما مع كون إزالتها أصعب ومع توقع الابتلاء بها بعد الدفن من دون أن تزال.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق معقد الإجماعين المتقدمين. وكذا الاستدلال المتقدم، لأن إطلاق ما تضمن إزاله النجاسه الخارجيه من الميت يعم ما لو كانت معفوفاً عنه

وجوباً أن لا يكون من جلد المأكول (١).

فى الصلاة.

وأما ما عن بعض مشايخنا من أن إلحاق النجاسة الكثره الخارجيه بالنجاسه الخارجه من الميت، للعلم بعدم الفرق، لا يستلزم إلحاق النجاسه الخارجيه القليله به بعد قصور الإطلاق عنه.

فيشكل بأن الإلحاق ليس للعلم بعدم الفرق، بل لإلغاء خصوصيه مورد النصوص عرفاً، وفهم العموم منها ولو بضميمه الأولويه العرفيه المشار إليها آنفاً، وهو يقتضى الإلحاق فى الموردين، لفهم أن المعتبر طهاره الكفن. وإلا فلو بنى على الاقتصار على مورد العلم بعدم الفرق وفتح باب التشكيك فى خصوصيات الموارد فلا وجه للتوقف فى خصوص ما يعنى عنه فى الصلاة، بل يلزم التوقف فى كثير من الصور المتصوره بلحاظ نوع النجاسه وقدرها.

نعم لو انحصر الدليل على اعتبار طهاره الكفن بكبرى عدم جواز التكفين بما لا تجوز الصلاة فيه للزم العفو عما يعنى عنه فى الصلاة. لكن تقدم عدم تماميه الكبرى المذكوره. مع عدم انحصار الدليل بها لو تمت.

(١) فقد منع منه فى المعتبر والتذكيره وجامع المقاصد والروض والمسالك والمدارك ومحكى نهايه الأحكام والذكرى والبيان والموجز وشرحى الجعفرية وكشف الالتباس وغيرها، وعن حواشى الشهيد الثانى نسبتة للأكثر.

خلافاً لما فى الروضه من جواز التكفين به. بل قد ينسب لكل من اقتصر على المنع مما لا يجوز الصلاة فيه - كالغنيه والوسيله والنافع والقواعد والدروس - فضلاً عن اقتصر على المنع من الحرير، كبعض من تقدم. لكنه لا يخلو عن إشكال، لقرب كونهم بصدد بيان الشرط فى ثياب الكفن بعد المفروغيه عن لزوم كونه من سنخ الثياب التى يأتى القول بعد صدقها على الجلود.

ص: ٥١

وكيف كان فقد استدل عليه في المعبر وغيره بما حاصله: أن الثياب إنما تصدق عرفاً على المنسوج ونحوه دون مثل الجلود، وحيث تضمنت الأدلة شرح الكفن بثلاثة أثواب فلا مجال للاجتراء بالجلود.

وبذلك يخرج عن إطلاق القميص واللفافه لو فرض صدقهما في أنفسهما على الجلد، لأنه وإن كان بينهما حينئذ عموم من وجه، إلا أنه لا يبعد كون ظهور التحديد بالأثواب أقوى من ظهور التحديد بالقميص واللفافه. ولا سيما مع اشتغال بعض النصوص على ذكر القميص واللفافه في شرح الأثواب (١)، واشتغال آخر على أخذ اللف أو الجمع في البرد (٢) الذي هو من سنخ الثياب.

على أنه يشكل صدق القميص أو اللفافه على الجلد، إذ الظاهر أن القميص أخص من الثياب مطلقاً، لا من وجه، وإطلاقه على ما يكون من الجلد يحتاج للتقييد به، نظير إطلاق الماء على المضاف، فلا يكشف عن العموم. كما أن اللفافه وإن كانت شامله له بمقتضى مادته اللف، إلا أن الظاهر الإشارة بها إلى ما يلف به من الثياب للمفروغية عن كون الكفن منها، لا مطلق ما يلف به ولو مثل الحصير، ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال.

وأشكل من ذلك دعوى صدق الثياب على ما يتخذ من الجلد كالقروه، فضلاً عما يكون على هيئة القميص والسراويل ونحوهما، لأن الثوب هو اللباس وما يستر به. إذ فيها: أن الثوب وإن فسر باللباس في لسان العرب والقاموس وغيرهما، إلا أن الظاهر أنه تعريف لفظي يراد به الإشارة لما من شأنه أن يكون لباساً، وهو الثياب المنسوجة ونحوها، ولذا يصدق عليها الثياب وإن لم تلبس، لا مطلق ما يلبس فعلاً أو قوه مما لا يكون من ذلك، فضلاً عن مطلق ما يستر به، كالحصير لو اتزر به شخص وورق بعض الأشجار الكبيره ونحوهما، حتى لو كان على صورته القميص أو

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٩، ١٠، ١٣، ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٣، وباب: ١٤ منها حديث: ٥.

ص: ٥٢

السراويل أو نحوهما. بل الظاهر أن صدق الثياب حينئذٍ مشروط بالإضافه والتقييد، ولا تفهم من الإطلاق إلا تبعاً.

ويناسب ما ذكرنا ما فى مفردات الراغب، حيث قال: " أصل الثوب رجوع الشيء إلى حالته الأولى التى كان عليها، أو إلى الحاله المقدره المقصوده بالفكره... فمن الرجوع إلى الحاله الأولى قولهم: ثاب فلان إلى داره، وثابت إلى نفسى... ومن الرجوع إلى الحاله المقدره المقصوده بالفكره الثوب، سمي بذلك لرجوع الغزل إلى الحاله التى قدرت له... "فلاحظ.

ومثله دعوى: لزوم الخروج عما يظهر فى اعتبار كون الكفن من سنخ الثياب بما فى معتبر الفضل بن شاذان المتقدم من أنه إنما أمر بتكفين الميت لثلا- تبدو عورته ويظهر الناس على حاله وقبح منظره(١) ، لظهوره فى أن الغرض من التكفين هو ستر جسد الميت الحاصل بالجلد.

لاندفاعها بأنه لا ظهور للحديث فى بيان التعليل الذى هو موضوع الحكم، وعليه مداره سعه وضيقاً، بل فى بيان الحكمه أو العله لأصل التشريع من دون أن ينافى اعتبار ما هو زائد على الستر فى الكفن، كما هو الحال فى كل أو جل التعاليل التى تضمنها هذا الحديث للأحكام، وإلا- فمن المعلوم كثره الخصوصيات المأخوذه فى الكفن غير المدخيله فى الستر. بل لا يظن من أحد البناء على الاكتفاء بمطلق الساتر ولو كان مثل الحجر والطين مما لا- يصدق عليه الثياب قطعاً، وإن أمكن أن يستر به بنحو ستر قطع الكفن.

فالإنصاف أن الوجه المتقدم قريب جداً. وإن كان فى بلوغه مرتبه القطع بقصور الثوب عن الجلد المانع من الرجوع لأصل البراءه - بناءً على ما هو الظاهر من أنه المرجع فى أمثال المقام - إشكال.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ٥٣

وأما وبره وشعره فيجوز التكفين به (١).

وأشكل منه الاستدلال في التذكرة وغيرها على المنع بأن نزع الجلود عن الشهيد مع اهتمام الشارع بدفنه على حاله وبما عليه لا يناسب تكفين غيره بها. بل في جامع المقاصد والروض أن عدم جوازه أولى.

لاندفاعه - مضافاً إلى عدم وضوح الدليل على عموم نزع الجلود عن الشهيد - بأن جواز نزع الجلود أو وجوبه مع زيادتها على الثياب التي يحتاج لأن يدفن فيها، لا ينافي تكفينه بها بحيث يكتفى بها عن غيرها.

ومن ثم فالظاهر ابتناء الكلام في المقام على ما تقدم الكلام فيه من قصور عنوان الثياب عن الجلود وصدقه عليها.

بقي في المقام أمران:

الأول: أنه حيث سبق عدم الدليل على المنع من التكفين بأجزاء ما لا يؤكل لحمه فلا يفرق في الجواز أو المنع بين أقسام الجلد الطاهره.

الثاني: أنه يلحق بالجلد ما يشبهه من الأجسام المنبسطة غير المتحللة الأجزاء، كالمطاط والنايلون المشابه له والقرطاس ونحوها. وإن كان التزام القائل بالجواز في الجلد بعموم الجواز لها بعيداً. نعم لو كان النايلون منسوجاً على نحو نسج الثياب فلا إشكال في صدق الثياب عليه. وقد يلحق به الملبد على إشكال.

(١) كما في المعتمد والتذكرة وجامع المقاصد والروض وكشف اللثام ومحكى نهايه الأحكام والذكرى وشرح الجعفريه. وهو الظاهر من كل من اقتصر على المنع مما لا تجوز الصلاة فيه، كالوسيله والغنيه والنافع والدروس وغيرها. ونسبه في المسالك للمشهور.

خلافاً لما عن ابن الجنيد فمنع من الوبر. قال شيخنا الأعظم (قدس سره): "وربما يحكى عنه المنع عن الشعر أيضاً". ولم يتضح الوجه له عدا ما قيل من أن الكفن أمر شرعى

فيحتاج للبيان.

لكن يكفي في البيان إطلاق النصوص المتضمنه لشرح الكفن بالأثواب الثلاثة، حيث لا إشكال في صدق الثوب على ما يتخذ من الصوف والوبر ونحوهما، وصدق أصنافه من القميص والإزار واللفافه وغيرها. مع أن كون الكفن أمراً شرعياً لا يمنع من الرجوع مع إجماله للأصل. ومقتضاه على التحقيق في المقام وأمثاله البراءه كما سبق.

بقي أمران:

الأول: منع في كشف الغطاء من التكفين بالذهب والمذهب. ويقتضيه ما في جامع المقاصد من تعليل اشتراط كون الحبره غير مذهبه بامتناع الصلاه فيه للرجال. بل قد يبتنى عليه كلام كثير ممن قيد الحبره المستحبه بأن لا تكون مذهبه. وإن أمكن أن يبتنى على وجه آخر يأتي التعرض له في محله إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فهو إنما يتجه بناء على الكبرى المتقدمه التي سبق عدم الدليل عليها، وعلى عدم جواز الصلاه فيه للرجال، الذي وقع الكلام فيه في محله. نعم لو لم يكن الذهب منسوجاً كالثياب، بل مطرقاً كالقرطاس جرى فيه ما سبق.

وأما ما قيل من أنه تضييع مال غير مأذون فيه، فهو - لو تم، على ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى عند الكلام في استحباب الحبره - إنما يقتضى حرمه تضييع الذهب بإبقائه في الكفن حين الدفن، لا حرمه نفس التكفين بالثوب المشتمل عليه، أو إبقاء الكفن على الميت حين دفنه.

على أنه لو فرض حرمه إبقائه لذلك فلا مانع من الاجتزاء به، بمعنى فتحقق امتثال أمر الكفن به ما دام على الميت وإن وجب نزع والتكفين بغيره، بحيث لو بقي على الميت يحصل الإثم بإبقائه دون عدم تكفين الميت، لأن المورد من صغريات اجتماع الأمر والنهي، لثبوت الأمر بعنوان التكفين والحرمه بعنوان تضييع المال، ومنشأ انتزاع العنوانين متعدد، وقد ذكرنا في محله أن ذلك هو المعيار في موضوع مسأله الاجتماع،

ص: ٥٥

وأما في حال الاضطراب فيجوز بالجميع (١).

وأن المورد يكون معه واجداً لملا-ك كلا- الحكمين، وإن لزم العمل فيه على مقتضى النهى مع إمكان امتثال الأمر بغيره. ومقتضى ذلك الاجتزاء به عن الأمر في غير العبادات، ومنه التكفين. فلاحظ.

الثاني: قال في الخلاف بعد أن ذكر ثياب الكفن المفروض: "وصفتها أن تكون من قطن محض أبيض، ليس كتان ولا- من ابريسم ولا أسود... دليلاً: إجماع الفرقه. ولأن الذى اعتبرناه من العدد واللون والصفه لا خلاف أنه يجوز، وإن اختلفوا في كونه أفضل، فالاحتياط فعل ذلك، لأن ما عداه فيه خلاف".

ومقتضى مساق كلامه وجوب الصفه المذكوره، إلا- أنه لا يبعد كون مراده الاستحباب، كما يناسبه ما ذكره عند استدلاله بالاحتياط من الخلاف في كونه أفضل، ونفى الكتان والابريسم والأسود، مع أنه لو أراد الوجوب لكان المناسب نفى كلما خالف الصفه المذكوره، بخلاف ما لو كان مراده الاستحباب، حيث يكون تخصيصه النفي بهذه الأمور لخصوصيتها في المرجوحه.

وهو المناسب للنص والفتوى، حيث ادعى الإجماع على استحباب كون الكفن قطناً أبيض، ودلت بعض النصوص على جواز التكفين بغيره، على ما يأتي عند الكلام في مستحبات التكفين إن شاء الله تعالى.

(١) أما الجواز التكليفي الراجع لعدم الإثم في التكفين بها فهو مقتضى الأصل بعد كون مقتضى الأدله المتقدمه - لو تمت - عدم مشروعيه التكفين بها، بمعنى قصور الكفن المفروض عنها، لا- حرمة التكفين بها تكليفاً، لأن ذلك هو الظاهر من الأدله الوارده في بيان الماهيات التي هي مورد الأحكام الشرعيه، التي يهتم بتحصيلها بتمام ما يعتبر فيها. وربما يأتي ما ينفع في المقام.

نعم قد يدعى الحرمة بملاك التبذير وإتلاف المال بلا إذن شرعى. لكن ل

يبعد الاكتفاء فى منع صدق التبذير بوجود الغرض العقلانى، ومنه فى المقام احتمال المشروعيه - لكونه تكفيماً اضطرارياً، أو بدلاً عن التكفين - الحاصل بالنظر للأدله وكلمات الأصحاب. على أنه لا يتم فيما لو علم بتلف المال على كل حال.

وأما الجواز الوضعى الراجع لصحه التكفين به، بحيث يكون كفناً مشروعاً، المستلزم لوجوبه تكليفاً، لعموم وجوب التكفين، فهو المصرح به فى كلام غير واحد، منهم شيخنا الأعظم (قدس سره) قال: "فالأظهر وجوب الستر بكل واحد من هذه عند الانحصار. لما استفيد من أخباره على تكفين الميت. ومن كون حرمة ميتاً كحرمة حياً. ومن أن أصل ستر بدن الميت مطلوب. مضافاً إلى إطلاق ثلاثه أثواب فى بيان الكفن الواجب. وانصراف أدله المنع عن المذكورات إلى حال الاختيار".

لكن الوجوه الثلاثه الأول راجعه إلى وجه واحد تقدمت الإشارة إليه عند الكلام فى تعذر الكفن التام، وهو اهتمام الشارع الأقدس بستر بدن الميت. وهو لا- يقتضى إلا- ستر تمام بدن الميت بها، لا- وجوب تكفينه بثلاثه ثياب منها على نحو التكفين بالكفن الاختيارى.

وأما الوجه الأخير فهو لو تم لا يجرى فى الجلد الذى يبتنى المنع منه على عدم صدق الثياب عليه، لوضوح أنه لا يفرق فى عدم صدقها بين حالتى الاختيار والاضطرار، فلا يدخل فى إطلاق تحديد الكفن بالثياب الثلاثه ليهتم بعموم المانع له حاله الاضطرار. وإنما ينفع الوجه المذكور فى غير الجلد مما تقدم المنع منه.

وأما دعوى قصور إطلاق الأمر بالتكفين بالثياب الثلاثه حتى عن غير الجلد بحكم التبادر والانصراف، كما ذكره فى الرياض فى بعض الموارد. فهى ممنوعه، لعدم الوجه فى الانصراف المذكور، ولذا احتيج إثبات أصل المانع منها ولو فى الاختيار للدليل المخرج عن الإطلاق. ومن هنا يلزم النظر فى إطلاق دليل الشرطيه بنحو يشمل الاضطرار، ليلزم سقوط التكفين، أو قصوره عنه ليكون المرجع إطلاق الأمر بالتكفين بالثياب الثلاثه. وحيث كان الدليل مختلفاً باختلاف الأمور المذكوره فاللازم

النظر في كل منها على حده. وهى أمور:

الأول: الحرير. وقد سبق أن عمدته الدليل عليه مضمير الحسن بن راشد(١). وعن بعض مشايخنا تقريب قصور إطلاقه عن صورته الاضطرار بأن قوله (عليه السلام) فيه: "إذا كان القطن أكثر من القز فلا بأس" لما لم يكن وارداً لبيان الحرمة التكليفية فيما لو لم يكن القطن أكثر، بل لبيان البأس الوضعى الراجع لعدم الاجتزاء به عن الكفن حينئذٍ، فعدم الاجتزاء إنما يصحح إطلاقه فى مورد الاختيار وإمكان التكفين بغيره، حيث يكون التكليف معلوماً والتردد فى سعه المأمور به بنحو ينطبق على المشكوك ليجتزأ بالمشكوك عنه، أما فى مورد الاضطرار وانحصار الأمر بالمشكوك فالشك إنما هو فى ثبوت التكليف للقدره على متعلقه أو سقوطه للتعذر، ومعه لا معنى لإطلاق الأجزاء وعدمه، بل يتعين بيان ثبوت التكليف وعدمه.

نعم لو كان بيان عدم التكفين بالحرير بلسان اشتراط عدمه - كما لو قيل: يشترط فى الكفن أن لا يكون حريراً - أو بلسان النهى - كما لو قيل: لا يكفن بالحرير - اتجه إطلاقه بنحو يشمل حال الاضطرار وانحصار الأمر به.

ويشكل بأن السؤال فى المضمير لما كان عن أنه هل يصلح التكفين بالثياب المذكوره كان ظاهر الجواب عدم صلوحها للتكفين إذا لم يكن القطن أكثر. ومقتضى إطلاقه العموم لحال الانحصار بها، نظير ما اعترف به فى فرض بيان عدم التكفين بالحرير بلسان النهى، بل لعله أظهر، وليس فى السؤال والجواب من التعبير بالأجزاء أو نحوه عين ولا أثر، ليجرى ما ذكره.

على أن ما ذكره إنما يقتضى عدم التعبير بالأجزاء أو عدمه فى خصوص الاضطرار، لأن الشك معه فى أصل ثبوت التكليف، ولا يمنع من عموم التعبير بعدم الأجزاء لحال الاضطرار، لبيان عدم تحقق الماهية المأمور بها ذاتاً بالفرد المشكوك ولو مع الاضطرار إليه والانحصار به. فتأمل جيداً.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ٥٨

وكيف كان فالظاهر عموم المضممر الذى هو دليل الشرطيه لحال الاضطرار، وحيث لا دليل على مشروعيه التكفين به حاله - من إجماع أو غيره - لينهض بالخروج عنه، يتعين البناء على عدم وجوب التكفين به حينئذٍ.

وأما ما عن الذكري من احتمال مشروعيه التكفين به، بل ترجيحه على وبر غير المأكول وعلى النجس، لجواز صلاه النساء فيه اختياراً، مع عدم جواز الصلاه بغير المأكول حتى للنساء، ولا بالنجس إلا اضطراراً.

فهو كما ترى! لعدم نهوض الوجه المذكور بإثبات حكم شرعى، إذ لا دخل لجواز صلاه النساء فى الثوب فى جواز التكفين به عندهم، كما لا تنهض بذلك الأدله الشرعيه. ومن هنا لا مخرج عن مقتضى إطلاق المضممر من عدم مشروعيه التكفين بالحرير.

نعم لو انحصر الأمر به ولم يوجد غيره حتى الممنوعات الأخر، لم يبعد وجوب ستر بدن الميت به - وإن لم يكن كفنًا - لما تقدم من ظهور اهتمام الشارع الأقدس بستره. ولا - أقل من جوازه، من دون أن ينافيه المضممر، لأنه إنما تضمن عدم صلوحه للتكفين، لا النهى عن لف الميت به وستره، ليتوقف فى جوازه، كما فى الرياض وغيره.

وأشكل من ذلك ما يظهر من محكى الذكري من احتمال عدم جواز ستر العوره به إلا حال الصلاه، وأنه ينزع بعدها. وأشكل منه ما يظهر من جامع المقاصد عدم ستر العوره به حتى حال الصلاه بل يوضع فى القبر بحيث لا ترى عورته ثم يصلى عليه.

إذ فيهما أنهما خاليان عن الدليل، لأن عدم صلوحه للتكفين لا يقتضى المنع عن ستر العوره به حال الصلاه بل مطلقاً قطعاً حتى لو فرض ابتناء عدم التكفين على حرمة اللبس حال الحياه، حيث قد لا يصدق اللبس بذلك، خصوصاً إذا اقتصر على ستر القبل، لإلقاء الميت على ظهره.

الثانى: أجزاء ما لا يؤكل لحمه. وقد سبق عدم الدليل عليه عدا الإجماع المدعى

على عدم جواز التكفين بما لا تجوز الصلاة به، وصحيح محمد بن مسلم المتضمن تنزيل الميت منزله المحرم (١). كما سبق عدم نهوضهما بالاستدلال.

ولو فرض نهوضهما به فالإجماع دليل لبي يلزم الاقتصار على المتيقن منه، وهو حال الاختيار. وأما الصحيح فإطلاق التنزيل فيه يشمل حال الاضطرار، فإذا تم عدم جواز الإحرام فيما لا يؤكل لحمه حتى مع الاضطرار تعين عدم مشروعيه التكفين به معه أيضاً. وحينئذٍ يجرى في ستر عوره الميت به وجميع بدنه ما تقدم في الحرير من الوجه والخلاف، لعموم كلماتهم المتقدمه للمقام.

الثالث: النجس. وقد تقدم الاستدلال عليه بفحوى ما دل على إزاله النجاسه الخارجه من الميت عن الكفن. وعن بعض مشايخنا أنه لا يدل على كون الطهاره شرطاً في الكفن الواجب، ليمسك بإطلاقه مع التعذر، بنحو يستلزم تعذر الكفن، بل قد يكون واجباً فيه بنحو تعدد المطلوب، فسقوطه بالتعذر يقتضى سقوط أصل وجوب التكفين ولو بالنجس.

ويشكل بأن الجمود على الأمر بغسل الكفن أو قرضه لا يقتضى وجوب طهاره الكفن مطلقاً - ولو بنحو تعدد المطلوب - بنحو يجب تبديل الكفن لو تعذر تطهيره. بل وجوب إزالتها عن خصوص الكفن الذى أصابته - مادام كفنًا - بنحو لو تعذر إزالتها عنه لم يجب تبديله مع التمكن، ولا - يظن التزامهم بذلك، وإن ذكره فى الجواهر احتمالاً - فى ذيل الكلام فى وجوب إزاله النجاسه الخارجه من الميت عن الكفن.

وحيئنذٍ لا وجه لوجوب التبديل إلا ما أشرنا إليه آنفاً من ظهور الأوامر والنواهي الوارده فى خصوصيات متعلق الأمر فى الشرطيه والمانعيه الراجعه لتقييد المأمور به، بحيث لا يجرى المأتى به عنه مع مخالفه مقتضى الأمر والنهى، إذ على ذلك يكون تنجس الكفن بالنجاسه الخارجه من الميت موجباً لخروجه عن الكفن الواجب، فيجب تطهيره أو تبديله بالكفن الطاهر بمقتضى عموم وجوب التكفين.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

ص: ٦٠

نعم ذلك إنما يقتضى حمل الأدله المذكوره على شرطيه الطهاره فى الكفن وعدم وجوبها استقلالاً بنحو تعدد المطلوب، ولا يقتضى إطلاق الشرطيه بنحو يشمل حال التعذر، بحيث يدفن الميت عارياً لو تعذر تطهير الكفن مما يخرج من الميت وتبديله، لأن الأمر لا يقتضى إلا الحث مع القدره، فيدل على الشرطيه معها لا مطلقاً، وإنما يتم ذلك فيما لو لم يكون الأمر بداعى الحث، بل لمجرد بيان الشرطيه فى مقام تحديد المأمور به، كما لو سئل عن الوضوء، فقيل: اغسل وجهك ويديك وامسح رأسك ورجليك ببله وضوئك. فإن مقتضى إطلاق السؤال طلب تحديد الوضوء مطلقاً، ومقتضى أصاله مطابقه الجواب للسؤال ورود الأمر لتحديد الوضوء كذلك، فيدل على عموم الجزئيه والشرطيه لحال التعذر. وليس الأمر فى المقام كذلك، لعدم ورود الأمر بإزاله النجاسه التى تصيب الكفن لمجرد بيان الشرطيه فى مقام تحديد الكفن الواجب، بل للحث عليه، وإنما استفيدت الشرطيه بالقرينه المتقدمه، حيث تناسب عدم كون الحث عليه لكونه واجباً مستقلاً، بل لأنه شرط، من باب الانتقال من المعلول للعلله. وحيث كان الحث مختصاً بحال القدره تعين قصور الشرطيه المستفاده منه عن حال التعذر.

على أنه لا يظن بالأصحاب البناء على عموم مانعيه النجاسه الخارجه من الميت من تماميه الكفن الواجب، بحيث لو تعذر تجنبها لاستمرار خروجها - كما يكثر الابتلاء به فى الدم ونحوه - أولت تعذر إزالتها أو تبديل الكفن بغيره، يجوز دفن الميت بلا كفن. ويرجع ذلك إلى تقييد دليل مانعيه النجاسه الخارجه من الميت لو فرض عمومه بنفسه بصوره القدره على إزالتها.

وحيث لا مجال لاستفاده عدم جواز التكفين بالنجس مع الاضطرار بالأولويه المشار إليها آنفاً، بل يتعين الرجوع معه لإطلاق تحديد الكفن بالأثواب الثلاثه القاضى بوجوب التكفين به. نعم لا يبعد وجوب تقليل النجاسه مهما أمكن، لمناسبه الارتكازيات لحمل دليل وجوب إزاله النجاسه المذكوره على الانحلال.

الرابع: المذهب. والكلام فيه نظير الكلام فيما يتخذ مما لا يؤكل لحمه لو كان

(مسألة ٢٩): لا يجوز التكفين بالمغصوب (١)

دليله كبرى عدم جواز التكفين بما لا تجوز الصلاة فيه. أما لو كان منشؤه لزوم تضييع المال غير المأذون فيه فالمتعين قصوره عن فرض الاضطرار، حيث لا- إشكال في صلوح وجوب التكفين للمنع من صدق التضييع والتبذير، وفي تحقق الإذن في إتلاف المال.

نعم قد يدعى عدم وجوبه للضرر، وهو مبنى على تحديد الكفن الواجب إخراجه من التركة من حيثه القيمة. ويأتى في المسألة الثانية والثلاثين الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى.

هذا كله فى مقتضى الأدلة فى كل واحد من هذه الأمور لو انحصر الأمر به. أما لو تردد الأمر بينها، بحيث يمكن التكفين بكل منها دون غيرها، فاللازم بناء على ما تقدم تقديم أجزاء ما لا يؤكل لحمه والمذهب على النجس، لعدم وضوح الدليل على مانعيتها حتى مع الاختيار، ثم تقديم النجس على الحرير، لإطلاق دليل عدم جواز التكفين بالحرير بنحو يشمل حال الاضطرار إليه، بخلاف النجس.

بقى الكلام فى الجلد، حيث سبق تقريب عدم صدق الثوب عليه، فإن تم لم يشرع التكفين به مطلقاً ولو مع انحصار الأمر به، فضلاً عن أن يقدم على غيره. بل غاية الأمر وجوب ستر الميت به مع الانحصار، بناءً على ما سبق من اهتمام الشارع بستره. إلا أن يكون جلد ميتة فيأتى الكلام فيه. وإن لم يتم تعيين جواز التكفين به اختياراً ووجوبه مع الاضطرار، ويقدم على النجس. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) قطعاً، كما فى جامع المقاصد، وإجماعاً، كما عن الذكرى، وفى الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً". ولعل عدم تعرض جماعه له لوضوحه، أو لعدم كونهم بصدد الموانع الثانويه، وإلا فمن البعيد جداً الخلاف فيه.

وكيف كان فقد يستدل عليه تاره: بعدم جواز الصلاة فيه، كما يظهر من

الروض. وأخرى: بالنهي عن إتلاف مال الغير، كما في الحدائق أو بعدم جواز التصرف فيه، كما في الجواهر.

ويشكل الأول بأن المتيقن من الكبرى المذكوره - لو تمت في نفسها وغيض النظر عما تقدم - ما يمتنع الصلاه فيه لأخذه بعنوانه مانعاً منها، كالحرير والنجس، دون مثل المغصوب مما لا يكون مانعاً منها بعنوانه، بل لامتناع التقرب به، المفروض اعتباره في الصلاه دون التكفين.

وأما الثاني فهو بنفسه لا- يقتضى إلا- حرمة التكفين تكليفاً ووجوب نزعها بعد التكفين به وإرجاعه لمالكه من دون أن يمنع من وفائه بملا-ك التكفين وإجزائه عنه ما دام على الميت، لأن المقام من صغريات مسأله اجتماع الأمر والنهي، نظير ما تقدم في التكفين بالمذهب بناء على حرمة التكفين به، لاستلزامه تضييع مال غير مأذون فيه. ولازم ذلك أنه مع التكفين به وعدم نزعها يكون العقاب على التصرف في مال الغير ومنعه عنه وإتلافه عليه، لا- على ترك تكفين الميت، نظير تطهير المسجد بالماء المغصوب.

لكن قال سيدنا المصنف (قدس سره) بعد ما أشار لما ذكرنا: "اللهم إلا أن يقال: إن المراد من التكفين الواجب ليس مطلق فعل التكفين، ولذا لا- يجب بذل الكفن، بل هو اللف بالكفن المبذول، فاللف بغيره ليس من أفراد الواجب ولو مع قطع النظر عن الوجوب. فتأمل جيداً".

وكأنه أراد بذيل كلامه أن اللف بغير الكفن المبذول خارج عن الواجب تخصيصاً وملاكاً، لا لفعليه النهي عنه مع دخوله فيه ذاتاً وواجديته لملاكه، ليجزى عنه مع كونه محرماً، كما هو مختاره (قدس سره) في مورد مسأله اجتماع الأمر والنهي.

ويشكل ما ذكره (قدس سره) بأن عدم وجوب بذل الكفن إنما يستلزم تقييد وجوب التكفين ببذل الكفن وواجديته، لا تقييد الكفن الذي يجب التكفين به بغير المبذول ونحوه، بحيث يخرج عنه المغصوب تخصيصاً، ويكون فاقداً للملاك، كي لا يجزى عنه.

حتى مع الانحصار (١). وفي جلد الميته إشكال (٢). والأحوط وجوباً مع الانحصار التكفين به (٣).

وتظهر الثمره المهمه لذلك فى حق غير الغاصب المكلف بإرجاع المغصوب لمالكه وحفظه له، حيث له - بناء على ما ذكرنا - الاجتزاء بالتكفين بالمغصوب ما دام الميت مكفناً به فى الخروج عن التكليف الكفائى بالتكفين، ولا يجب عليه تبديله بغيره، كما هو الحال بناء على القول بخروج المغصوب تخصيصاً وملاكاً. كما تظهر الثمره أيضاً فى حق الغاصب نفسه لو تعذر عليه إرجاع المغصوب لمالكه، حيث له الاجتزاء بما وقع منه من التكفين بالمغصوب حينئذٍ على ما ذكرنا، بخلافه على القول الآخر.

(١) قطعاً، كما فى جامع المقاصد والروض والجواهر، وبه صرح فى محكى الذكري وغيره. ويظهر الوجه فيه مما أشار إليه سيدنا المصنف (قدس سره) ويأتى إن شاء الله تعالى من عدم وجوب بذل الكفن، حيث يستلزم ذلك تقييد وجوب التكفين بصورة بذل الكفن، ولا يجب مع عدمه، كما تقدم.

بل لو فرض وجوب البذل على مالك الكفن كفاً لا يسوغ التكفين بملكه بدون إذنه. نعم لو تعين الأخذ منه لعدم قدره على الأخذ من غيره لم يبعد حينئذٍ جواز الأخذ منه مع تعذر استئذانه من باب ولايه الحسبه. فتأمل.

(٢) يعنى: مع الانحصار، حيث تقدم منه (قدس سره) الإشكال فى التكفين بالجلد، والجزم بعدمه فى النجس مع عدم الانحصار، أما مع الانحصار فقد تقدم منه الجزم بجواز التكفين بهما معاً. وإنما خصه بالإشكال للقول بعدم جواز الانتفاع بالميته.

(٣) لعدم ثبوت حرمة الانتفاع بالميته. ولا أقل من عدم صلوح احتمال له لرفع اليد عن احتمال وجوب التكفين بالنظر لما تقدم منه. أما بناء على ما ذكرنا من الإشكال فى وجوب التكفين بالجلد حتى مع الانحصار فيزيد الأمر إشكالاً بلحاظ حرمة الانتفاع بالميته وإن لم يثبت.

(مسألة ٣٠): يجوز التكفين بالحرير غير الخالص، بشرط أن يكون الخليط أزيد من الحرير على الأحوط وجوباً (١).

بل قد يشكل حتى وجوب ستر بدن الميت به، لعدم وضوح اهتمام الشارع بالستر بمثله. بل لعله بنظر المشرع أبعد عن احترامه وأقرب لهتكه وتوهينه. ومن ثم فالأمر في غايه الإشكال.

(١) تبعاً لما تضمنه مضمرة الحسن بن راشد من تعليق نفى البأس على ما إذا كان القطن أكثر. وهو وإن كان مختصاً بما إذا كان الخليط قطناً، إلا أنه قد يعم لغيره بإلغاء الخصوصيه عرفاً. بل قد يدعى الأولويه فيه، لأنه إذا لم يكف أصل وجود القطن الذى يستحب التكفين فيه فى رفع مانعيه الحرير بل لا بد أن يكون أكثر فغير القطن مما لا يستحب التكفين فيه أو يكره أولى بذلك. فتأمل.

هذا وكان توقف سيدنا المصنف (قدس سره) - كالسيد الطباطبائي فى العروه الوثقى - عن الجزم بالاشتراط لما ذكره فى مستمسكه - وأشرنا إليه عند الاستدلال بالمضمرة على عدم التكفين بالحرير - من ظهور كلمات الأصحاب (رضى الله عنهم) فى عدم البناء على الاشتراط بذلك واكتفائهم بعدم استهلاك الخليط، لأنهم ما بين مقيد للحرير بالمحض، ومطلق له، ومعبر بما لا تجوز الصلاة فيه. قال (قدس سره): "والجميع غير شامل للممزوج بما يعتد به..." فتكون الروايه مهجوره. ولذا ادعى فى الجواهر القطع بخلاف مفهوم الروايه فى بعض الأفراد.

لكن سبق أن ذلك لا يستلزم هجر الروايه بنحو يسقطها عن الحجيه، لقرب أن يبنى على استيضاحهم اشتراك الكفن مع ثياب الصلاة فى الشرائط بنحو يكون قرينه توجب رفع اليد عن ظهور الروايه فى بعض الأفراد فى الحرمة والبناء على الكراهه.

ولعله عليه يبنى ما فى الوسيله والقواعد والتذكرة والدروس وعن غيرها من إطلاق كراهه التكفين بالمزوج بالحرير. وإليه يرجع ما فى المبسوط من كراهته مع

(مسألة ٣١): إذا تنجس الكفن بنجاسه من الميت (١) أو من غيره (٢) وجب إزالتها (٣)

الاختيار. وإلا- فهجرهم للمضمر لا- يناسب ذكرهم له في الموضوع المناسب له من كتب الحديث، واستدلّاهم به في الفقه، بل ظاهر الكليني والصدوق العمل بمضمونه.

وكيف كان فلا مجال لرفع اليد بذلك عن المضمر، ولا عن ظهوره في الحرمة بعد عدم وضوح الوجه في اشتراك الكفن مع ثياب الصلاة في الشروط، كما تقدم.

ومنه يظهر ضعف ما ذكره الشيخ (قدس سره) من عدم جواز التكفين بالمخلوط بالحرير مع الاختيار، كما في النهاية، أو مطلقاً، كما في الاقتصاد وعن القاضي. فإنه مع عدم الشاهد له مخالف لصريح المضمر.

(١) كما هو مورد النص والمتيقن من الفتوى.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق بعضهم. ويقتضيه ما سبق منهم من اعتبار طهاره الكفن، إذ يبعد حمله على خصوص طهارته قبل التكفين به. ويستفاد من النصوص تبعاً، لإلغاء خصوصيه موردها - وهو ما يخرج من الميت - عرفاً. بل قد يستفاد منها ثبوت الحكم فيه بالأولويه على ما تقدم عند الاستدلال لاعتبار الطهاره في الكفن.

(٣) كما نسبه لظاهر الأصحاب في الجواهر مستظهِراً اتفاقهم عليه، ويظهر من كثير من كلماتهم المفروغيه عنه وأن الخلاف إنما هو في كيفية الإزاله. ويقتضيه صحيح الكاهلي عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: إذا خرج من منخر الميت الدم أو الشىء بعد ما يغسل فأصاب العمامه أو الكفن قرض عنه" (١) وصحيح ابن أبي عمير وأحمد بن محمد بن أبي نصر [و] عن غير واحد من أصحابنا عنه (عليه السلام): "قال: إذا خرج من الميت شىء

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التكفين حديث: ٣ واللفظ له. وباب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

بعد ما يكفن فأصاب الكفن قرض من الكفن" (١). ونحوه صحيح ابن أبي عمير عن بعض أصحابه (٢).

كما قد يستفاد مما تضمن غسل النجاسه الخارجه من الميت، كمعتبر الكاهلي والحسين بن المختار - بناءً على ما تقدم في تحديد مساحه الكر من وثاقه محمد بن سنان - عنه (عليه السلام): "سألناه عن الميت يخرج منه شيء بعد ما يفرغ من غسله. قال: يغسل ذلك، ولا يعاد عليه الغسل" (٣) وقريب منه حديث روح بن عبد الرحيم (٤) الذي لا يبعد كونه موثقاً. وفي مرفوع سهل: "إذا غسلت الميت ثم أحدث بعد الغسل فإنه يغسل الحدث، ولا يعاد الغسل" (٥). لأن إطلاق غسلها قديظهر في غسلها عن الكفن أيضاً.

اللهم إلا أن يقال: بعد معلوميه عدم إرادته غسله عن كل ما أصابه، حتى مثل الدكه التي يوضع عليها، والسرير الذي يحمل عليه، فلا إطلاق له، والمتيقن منه غسله عن جسد الميت، كما يناسبه المقابله بعدم إعادته الغسل، وغايته أن يحمل على غسله عما يلزم تطهيره من شؤون الميت من دون تعيين لها، لأن الغرض منه ليس مجرد بيان وجوب الغسل كي يلغو الأمر بغسله عما يلزم تطهيره، بل الاقتصار عليه مع المفروغيه عن وجوبه في مقابل ضم إعادته الغسل إليه. وحينئذ يكون مجملاً لا بد معه من تعيين ما يلزم تطهيره. فالعمده نصوص القرض.

لكن في المدارك: "ولولا تخيل الإجماع على هذا الحكم لأمكن القول بعدم وجوب القرض والغسل مطلقاً تمسكاً بمقتضى الأصل، واستضعافاً للروايات الواردة بذلك".

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) و٤، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٢.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

ص: ٦٧

ولو بعد الوضع فى القبر (١) بغسل أو بقرض (٢)

وفيه: أن الظاهر اعتبار ما عدا المرفوع من النصوص المتقدمه، حيث ثبت فى محله وثاقه الكاهلى والحسين بن المختار، مع اعتبار سند حديثهما، كما ثبت حجيه مراسيل بن أبى عمير والبنظى، ولاسيما مع روايه الأول منهما عن عده من أصحابنا، لظهوره فى شيوع الحديث بين مشايخهما فى الروايه. مضافاً إلى انجبارها بعمل الأصحاب حتى لو لم يبلغ مرتبه الإجماع الحجه فى نفسه.

ومنه يظهر ضعف ما فى الوسيله، حيث عدّ من مستحبات باب غسل الميت قرض ما أصاب الكفن مما خرج منه بالمقراض. إلا أن يحمل - كما ذكره غير واحد - على استحباب خصوصيه القرض، لا أصل الإزاله.

(١) لم أعر فى كلماتهم على التشكيك فى وجوب الإزاله بعد الوضع فى القبر، وإنما يظهر ذلك من بعضهم فى تطهير جسد الميت، على ما تقدم فى المسأله الثالثه عشره فى أحكام التمسيل.

نعم عن فوائد الشرايع: "الأصح وجوب غسلها وإن كان بعد وضعه فى القبر إذا أمكن ولم يشق التحرز عن الغساله، فإن شق كثيراً قرضت، إلا أن يفحش فيلزم من قرضها هتك الميت أو فساد الكفن، فيترك بحاله".

وقد يظهر منه عدم وجوب التطهير بالغسل فى الفرض بعد الوضع فى القبر لو تعذر فيه وتوقف على إخراجه منه. وكأنه يبتنى على ما تقدم من جامع المقاصد فى المسأله الثالثه عشره فى فصل غسل الميت من حرمة إخراج الميت من القبر، وتقدم ضعفه.

(٢) اختلفت كلمات الأصحاب فى المقام، فقد أطلق قرض الكفن فى المبسوط والنهايه والوسيله - وإن عدّه فى المستحبات، كما سبق - وحكى عن ابنى البراج وسعيد.

وذكر الصدوق في الفقيه وأبوه في محكي رسالته أن الكفن يغسل مما أصابه حتى يوضع الميت في قبره، فإن خرج منه شيء بعد ذلك لا يغسل بل يقرض. وجرى على ذلك في السرائر والمعتبر والشرايع والنافع والتذكرة والمنتهى والإرشاد والقواعد والدروس وجامع المقاصد والروض وغيرها. وفي الروض ومحكي الكفاية أنه المشهور، وفي المدارك أنه قول الصدوقين وأكثر الأصحاب.

وقد استدل له غير واحد باستبقاء الكفن، والنهي عن إتلاف المال قال في جامع المقاصد: "وعلى هذا فإنما يقرض في القبر مع تعذر غسله" ونحوه في الروض، وزاد: "والجماعه أطلقوا". وفي الجواهر: "ولعله مراد من أطلق تنزيلاً لإطلاقهم على غلبه التعذر فيه". لكن حمل إطلاقهم على غلبه التعذر فيه لا يكفي، بل لابد من حمله على تعذر التطهير بعد الوضع في القبر ولو بإخراج الميت منه، ولا يتضح غلبه تعذر ذلك. بل من القريب بناؤهم على وجوب القرض أو جوازه بعد الوضع في القبر مطلقاً للاهتمام بعدم إخراج الميت من القبر أو للتسهيل. نعم صرح بالتمييز بالتعذر في محكي البيان وما تقدم من فوائد الشرايع.

وكيف كان فيشكل أصل الاستدلال بأن إطلاق نصوص القرض المتقدمه كاف في الترخيص في الإلتلاف المذكور وفي الاجتزاء بالكفن معه.

ومثله ما في المنتهى من أنه مقتضى الجمع بين طائفتي النصوص المتقدمه المتضمنتين للقرض والغسل. إذ فيه - مع أن المتيقن من نصوص الغسل غسل جسد الميت، كما تقدم - أنه لا شاهد للجمع المذكور من النصوص. ولا سيما مع ما في نصوص القرض من فرض خروج النجاسه بعد ما يكفن أو بعد ما يغسل. حيث يقوى ظهوره في الإطلاق جداً.

نعم يشهد به الرضوي: "فإن خرج منه شيء بعد الغسل فلا تعد غسله، ولكن أغسل ما أصاب من الكفن إلى أن تضعه في لحده، فإن خرج منه شيء في لحده لم تغسل كفنه، ولكن قرضت من كفنه ما أصاب من [أصابه الشيء] الذي خرج منه ومددت

أحد الثوبين على الآخر" (١).

لكن تكرر عدم حجيته في نفسه. كما أنه لا يظهر من المشهور التعويل عليه في المقام وغيره، حيث لم يشيروا له، وإنما عبر بعبارة تقريباً الصدوقان في الفقيه ومحكى رساله.

ولاسيما مع غموض أمر الرضوى من عدم معرفيته بين الأصحاب واشتماله على ما لا يناسب نسبته للإمام (عليه السلام)، بل هو بكتب المصنفين من اتباع الأئمة (عليهم السلام) أنسب. ومن مشابهه كثير من عبارات الفقيه والهدايه والمقنع والمقنع والمنقول من رساله على بن بابويه لعباراته مما يؤيد نسبته له (عليه السلام) واعتمادهم عليه. ولاسيما مع انحصار الدليل به على جملة من الأحكام التي ينفردون بها أو لا يتضح الدليل عليها، ومنها المقام. وكيف كان فلا مجال للتعويل عليه وسوقه شاهداً للجمع المذكور.

على أن حمله على كون التفصيل استحبابياً قد يكون أقرب عرفاً من حمل إطلاق نصوص القرض على ما بعد الوضع في القبر. ولاسيما بلحاظ ما تقدم من التنبه فيها على كون أصابه النجاسه بعد الغسل أو بعد التكفين. كما قد يحمل على الاستحباب أيضاً كلام بعض من أفتى بمضمونه.

هذا وقد استدلل للشيخ ومن تبعه في إطلاق وجوب القرض بالنصوص السابقه. وما في المدارك من معارضتها بنصوص الغسل يظهر ضعفه مما تقدم من عدم ظهور نصوص الغسل في غسل الكفن. بل لو فرض ظهورها فيما يعمله فقد يدعى لزوم رفع اليد عنها بإطلاق نصوص القرض فيه.

نعم من القريب أن لا يكون ذكر القرض في نصوصه لبيان وجوبه، بل لبيان جوازه والاجتزاء به عن الغسل تسهياً ودفعاً لتوهم عدم جوازه بلحاظ استلزامه نقص الكفن وإتلافه، فلا ينافى جواز الغسل، عملاً بالقاعده، وإن كانت نصوص الغسل قاصره عنه. والظاهر أن ذلك هو الوجه لما في المتن وسبقه إليه في العروه

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٧٠

وإليه يرجع ما فى الجواهر، حيث قال: "ويقوى فى النفس أن المراد بأوامر القرض الإرشاد والتعليم والتنبيه على العلاج الذى لا ينتقل إليه الذهن عند الابتلاء بذلك، وإلا فالمطلوب الإزالة على أى نحو كان، مع المحافظه على ما يثبت اشتراطه فيه فى هذا الحال، فالمتع فيه حينئذٍ الترجيح الذى لا ينفك عنه غالب أفعال العقلاء... على حسب أثواب الحى وإن ورد الأمر بغسلها. نعم قديقال برجحان القرض على الغسل فى خصوص الميت عند تساوى مصلحتيهما، لأن مآل كفنه إلى التلف، ولأنه أبلغ فى الإزالة من الغسل ونحو ذلك. ولعله لذا عدّ فى الوسيله من المندوبات قرض ما أصاب الكفن من النجاسه، وإلا فلا يريد به أصل الإزالة، لمخالفته لظاهر اتفاق الأصحاب...". نعم ما ذكره فى وجه استحباب القرض ظاهر الإشكال. كالإشكال فى البناء على التخيير فى غير مورد النص وهو النجاسه الخارجه من الميت إذا لم يكن القرض مطابقاً للقاعده لإخلاله بساتريه الكفن.

ثم إنه قد صرح الصدوق فى الفقيه وأبوه فى محكى رسالته بأنه يمد أحد الثوبين على الآخر بعد القرض، كما تضمنه الرضى المتقدم.

لكن فى المسالك والروض أنه إن أمكن جمع جوانب الكفن بالخياطه وجب، وإلا مدّ أحد الثوبين على الآخر. ويشكل بأن عدم التنبيه على الخياطه فى النصوص موجب لظهورها فى عدم وجوبها.

بل قد يستشكل فى وجوب الجمع بغير الخياطه ووجوب مدّ أحد الثوبين على الآخر بعد عدم حجيه الرضى، لا لما قد يظهر من الجواهر من عدم اعتبار الاستدامه فى ساتريه الكفن، لأنه بعيد جداً لا يناسب ما تقدم فى وجه وجوب كون الكفن ساتراً، بل لسكوت النصوص عن التنبيه له فى خصوص المقام.

إلا أن يدعى عدم احتياج مثله للتنبيه، لجرى الانسان عليه فى مثل المقام بطبعه بعد ارتكاز اهتمام الشارع بساتريه الكفن. فتأمل.

إذا كان الموضوع يسيراً (١)، وإن لم يمكن ذلك وجب تبديله مع الإمكان (٢).

(١) تقييد لجواز القرض، وجعل المعيار فيه فى العروه الوثقى ما إذا لم يفسد الكفن. وقال سيدنا المصنف (قدس سره): "كأنه لدعوى الانصراف، وإلا- فمقتضى نصوص القرض جوازه وإن أفسد الكفن. نعم لا- يبعد عدم صدق القرض لو كان موضع النجاسه واسعاً جداً". وما ذكره (قدس سره) غير بعيد. ومثله الانصراف المشار إليه، لفضاء المناسبات الارتكازيه بأن الغرض من القرض طهاره الكفن، ليصلح للتكفين به، لا ليخرج عن كونه كفنًا.

وكيف كان فإذا فرض قصور نصوص القرض عن مورد تعيين اختيار الغسل حينئذٍ، لأنه حيث استفيد منها اهتمام الشارع بطهاره الكفن فتعذر القرض يستلزم وجوب التطهير بالغسل. واحتمال اهتمام الشارع بإزاله النجاسه عن الكفن مع قلتها بحيث يمكن القرض، لا- مع كثرتها بحيث يمتنع، غير عرفى، فلا- يمنع من استفاده وجوب التطهير بالغسل فى القرض منها، ولذا تقدم عدم جواز التكفين بالنجس.

(٢) لأن المستفاد من نصوص القرض وجوب التكفين بالكفن الطاهر، فمع تنجس الكفن يخرج عن الكفن الواجب، فيجب تبديله عملاً بعموم وجوب التكفين، كما تقدم التنبيه له عند الكلام فى جواز التكفين بالنجس مع الاضطرار.

لكن فى جامع المقاصد: "ولو تفاحشت النجاسه بحيث يؤدى القطع إلى إفساد الكفن وهتك الميت وتعذر الغسل فالظاهر عدم القطع، لامتناع إتلاف الكفن على هذا الوجه. وقد نبه على ذلك شيخنا الشهيد". وظاهره - كمحكى الذكرى - عدم وجوب التبديل حينئذٍ.

وكأنه لتجنب الإضرار بالورثه، كما قد يرجع إليه التعليل فى الذكرى بالخرج. ويشكل - مضافاً إلى أنه قد لا يلزم خسارتهم، لإمكان غسل الكفن الأول مع نزعه بعد الدفن. فتأمل - بأن من الظاهر أن أدله وجوب التكفين بالكفن الطاهر وخروج

(مسألة ٣٢): القدر الواجب من الكفن يخرج من أصل التركة (١)

الكفن من أصل التركة مخصصاً لأدله الميراث، بنحو تقتضى عدم ملكيتهم مقدار الكفن الواجب منها، ومرجعه إلى قله نفعهم، لا لزوم الضرر عليهم.

ولو فرض صدق الضرر عليهم بذلك فالمفروض لزوم تحملهم له، حيث يكون وجوب التكفين مخصصاً لقاعده نفى الضرر. وحيث لا ينطبق الكفن الطاهر فى المقام إلا على الثانى فلا مجال لارتفاع وجوبه بالقاعده المذكوره، كما لا يرتفع بها وجوب الكفن فى سائر الموارد، وإنما وقع النقص الزائد عليهم فى المقام من تنجس الكفن الأول وخروجه عن قابليه الانتفاع بالتكفين، وهو غير مستند لحكم الشارع بوجوب التكفين بالكفن الطاهر، بل لأمر تكوينى، كما لو تنجس بنجاسه غير خارجه من الميت، أو تلف قبل الدفن.

ومثله دعوى: أن طرح الكفن المتنجس والتكفين بغيره سرف وتبذير لا يرضى به الشارع. لاندفاعها بأن النجاسه لما كانت موجه لخروج الكفن الأول عن أن يصلح للتكفين كان تلفه وسقوطه عن الانتفاع مستنداً لخروج النجاسه الخارج عن الاختيار، ومعه لا يكون التكفين بالثانى سرفاً بعد كون مقتضى الأدله وجوبه.

وأما ما فى الجواهر من أن وجوب إزالة النجاسه عن الكفن تكليف زائد على وجوب التكفين، وسقوطه بالتعذر لا يخرج الكفن المتنجس عن الكفن الواجب، ليجب تبديله. فهو مخالف لظاهر النصوص فى المقام ونحوه من موارد الأمر بشؤون متعلق التكليف، كما تقدم عند الكلام فى التكفين بالنجس اضطراراً.

(١) تكرر فى كلماتهم خروج الكفن من أصل التركة، واستفاضت دعاوى الإجماع عليه، فقد ادعى فى الخلاف والتذكرة والروض والمدارك وكشف اللثام ومحكى نهايه الأحكام، وفى المعتبر: "وهو مذهب أهل العلم إلا شذاً من الجمهور".

ويقتضيه صحيح عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: الكفن من جميع

قبل الدين (١) والوصيه (٢).

المال " (١) وفي طريق آخر: " ثمن الكفن... " (٢). مضافاً إلى ما يأتي في تقديمه على الدين والوصيه. هذا وأما تحديد الكفن الذى يخرج من أصل المال فيأتى فى المسأله السادسه والثلاثين إن شاء الله تعالى.

(١) بلا- إشكال ظاهر. وقد نفى فى المنتهى وجامع المقاصد الخلاف فيه، بل ادعى الإجماع عليه فى الروض وكشف اللثام ومحكى الذكرى وشرح الجعفرىه وظاهر مجمع البرهان.

ويقتضيه موثق السكونى عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: أول شىء يبداً به من المال الكفن، ثم الدين، ثم الوصيه، ثم الميراث" (٣). وحديث زراره الذى لا يبعد كونه صحيحاً (*): "سألته عن رجل مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه. قال: يجعل ما ترك فى ثمن كفنه، إلا أن يتجر عليه بعض الناس فيكفونه ويقضى ما عليه مما ترك" (٤).

(٢) بلا- إشكال ظاهر. وقد ادعى الإجماع عليه فى الروض وكشف اللثام والمدارك ومحكى شرح الجعفرىه وظاهر مجمع البرهان. ويقتضيه موثق السكونى

(١) وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ٢٧ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ٢٨ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ١.

(*) منشأ التوقف فى صحته أنه قد رواه الصدوق (قدس سره) بطريق والشيخ بطريقين وكلها معتبره عن

الحسن بن محبوب عن على بن رثاب عن زراره. فيكون صحيحاً. ورواه الكلينى بطريق معتبر عن

الحسن بن محبوب عن على بن رثاب عن معاذ عن زراره، ومعاذ مشترك بين ابن ثابت الجوهري الذى لم يوثق صريحاً وابن مسلم الهراء [الفراء] الثابت التوثيق، بل قيل: إن المراد بالروايه الأول. وحيث يبعد روايه ابن رثاب للحسن بن محبوب بالوجهين كان مضطرب السند، ولا- مجال للاعتماد على الوجه الأول فى البناء على صحته. نعم قد يرجح الأول بتعدد طرقه. مع أنه قد تستفاد وثاقه معاذ بن ثابت من روايه ابن أبى عمير عنه. فلاحظ.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ٢٧ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ٢. وروى أيضاً باختلاف يسير لا بغير المعنى فى باب: ١٣ من أبواب الدين والقروض حديث: ١.

المتقدم صريحاً، وحديث زراره بضميمه أن الدين مقدم على الوصيه، فما دل على تقديم الكفن عليه يقتضى تقديمه عليها بالأولويه.

بقى شىء، وهو أنه قد اختلفت كلماتهم فى تقديم الكفن على الحقوق المتعلقة بالتركه، كحق الرهانه وغرماء المفلس والجنابه إذا توقف إخراجهم على التصرف فى موضوعها بنحو يزاحمها، كما لو انحصرت التركه بالعين المرهونه. وينبغى الكلام فى كل من الحقوق التى وقع الكلام فيها على حده، للاختلاف بينها فى كلماتهم وفى وجوه الاستدلال، وهى عده حقوق.

الأول: حق المرتهن فى استيفاء دينه من العين المرهونه. ولم يستبعد فى جامع المقاصد تقديم الكفن عليه، وجزم به فى المدارك وطهاره شيخنا الأعظم (قدس سره) وغيرهما، ومال إليه فى الجواهر، وجعل فى هذه الكتب وفى الروض وغيره مقتضى إطلاق الأخبار وكلام الأصحاب. وظاهر الروض التردد، وعن الشهيد - فى الذكرى والبيان وحواشى القواعد - والموجز الحاوى تقديم حق المرتهن، ومال إليه فى الرياض. وفى مفتاح الكرامه: "وهو مقتضى إطلاق كلام الأصحاب".

ولا- يخفى أن مقتضى إطلاق نفوذ عقد الرهن فى الأدله وكلام الأصحاب تعلق حق المرتهن بالعين ليستوفى دينه منها بنحو يزاحم الكفن ويمنع من إخراجها منها. كما أن مقتضى إطلاق تقديم الكفن على الدين فى النص وكلام الأصحاب أيضاً خروج الكفن من العين المرهونه فى فرض انحصار الأمر بها وإن استلزم تعذر استيفاء الدين منها. ومن ثم كان الإطلاقان متنافيين وإن كان كل منهما ثابتاً وحجه فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر، فلا بد من تقديم أحدهما من مرجح.

ومجرد سبق حق الرهن لا- يكفى فى ترجيحه بعد أن لم يكن رافعاً لموضوع إطلاق تقديم الكفن على الدين، لعموم الإطلاق المذكور لدين الرهن.

وأضعف منه ما فى الروض وغيره فى توجيه تقديم حق الرهن بأنه يقتضى المنع من استيفاء المؤنه من العين حال الحياه مع أن المؤنه متقدمه على الدين. لوضوح أن

ذلك إنما يقتضى ترجيحه على سائر الديون، لا على الكفن الذى كان مقتضى الإطلاق تقديمه على جميع الديون.

اللهم إلا أن يرجع إلى دعوى: أن تقديم الكفن على الدين بملاك تقديم المؤنه على الدين، فلا يشمل دين الرهن المقدم فى العين المرهونه على المؤنه. لكنه لا يخلو عن خفاء.

وأشكل منه الاستدلال فى كلام غير واحد لتقديم الكفن بأن دين الرهن متعلق بالذمه مع بقاء العين على ملك الراهن، فيتعلق بها الكفن. لاندفاعه بأن تعلق الدين فى الذمه وبقاء العين على ملك الراهن لا ينافى ثبوت حق استيفاء الدين فى العين بنحو ينافى وجوب إخراج الكفن منها.

هذا وقد استدل شيخنا الأعظم (قدس سره) وبعض من تأخر عنه لتقديم الكفن على الرهن بأن حق الرهن من توابع أداء الدين، وحيث كان مقتضى الإطلاق تقديم الكفن على كل دين ومنه الدين الذى أخذ الرهن عليه، كان مقتضاه عدم وجوب وفائه ليبقى الرهن.

ويشكل بأن عدم وجوب وفاء دين الرهن من العين المرهونه من أجل ما ذكره ليس لقصور فى نفسه عن ذلك، بل لوجوب إخراج الكفن منها المستفاد من إطلاق دليل تقديم الكفن، فإذا كان الإطلاق المذكور معارضاً بإطلاق نفوذ الرهن المفروض بقاء موضوعه - وهو الدين - وعدم سقوطه بالموت فلا وجه للتعويل عليه من دون إحراز رجحانه على الإطلاق الآخر.

وإلا- فليس ذلك بأولى من دعوى: أن إخراج الكفن من العين المرهونه فرع وجوب التكفين، ومقتضى إطلاق نفوذ الرهن عدم وجوبه ووجوب استيفاء الدين من العين.

نعم لو اقتضى إطلاق تقديم الكفن سقوط دين الرهن بالموت فى الفرض، كان وارداً على إطلاق ثبوت حق الرهن، لرافعيته لموضوعه. إلا أنه لا يظن بأحد احتمال

ذلك.

وبالجملة بعد أن لم يكن أحد الإطالقيين وارداً على الآخر ورافعاً لموضوعه فلا- وجه للتعويل على أحدهما من دون إحراز ترجيحه.

نعم ادعى سيدنا المصنف (قدس سره) - بعد التسليم بما ذكرنا في الجملة - أقوائيه إطلاق تقديم الكفن على الدين، قال: "فإن تخصيص ما دل على ثبوت الحق أهون من تخصيص ما دل على أن الكفن مقدم على الدين، فيكون أظهر منه في مورد الاجتماع، ولذا يظهر منهم التسالم على تقديم الكفن على حق غرماء المفلس". لكن أقوائيه الإطلاق المذكور إن كانت بلحاظ قوه لسان دليله فهو ممنوع. وإن كانت بلحاظ ارتكازيه مضمونه، لارتكاز اهتمام الشارع بتكفينه الذي هو كمؤنته الضرورية حال الحياة التي لا يصلح الدين لمزاحمتها، حتى ساق بعضهم ذلك دليلاً مستقلاً لتقديم الكفن على الدين. أشكل بأن الارتكاز المذكور ليس بأقوى من ارتكاز اهتمام الشارع بخصوصية الرهن والمحافظة على مقتضى عقده، حيث أقدم عليه الطرفان للاستيثاق زائداً على ما يقتضيه الدين بطبعه من وجوب الوفاء، ولذا يقدم على مؤنه الراهن التي لا يتقدم عليها الدين بطبعه.

وأما تسالمهم على تقديم الكفن على حق غرماء المفلس، فهو - مع أنه لا مجال للتعويل عليه بنفسه، كما يأتي إن شاء الله تعالى - قد يبتنى على دعوى الفرق بين حق الغرماء وحق المرتهن، ولذا لم يحصل التسالم في حق المرتهن كما سبق، فلا- مجال لاستكشاف أقوائيه إطلاق دليل تقديم الكفن منه.

هذا مع قوه احتمال انصراف إطلاق تقديم الكفن على الدين إلى تقديمه من حيثيه أهميه الدين بطبعه، تخصيصاً لعموم تعلق الدين بالتركة المستفاد من مثل قوله تعالى: (من بعد وصيه يوصى بها أو دين) (١) من دون نظر لخصوصية الرهن المقتضى لاستيفاء دينه من العين مع قطع النظر عن صيرورتها تركه، حتى في حال

(١) سورة النساء آية: ١١.

ص: ٧٧

وإن شئت قلت: الدين فى المقام يستوفى من العين من جهه كونها مرهونه ومن جهه صيرورتها تركه، وعموم تقديم الكفن على الدين منصرف إلى تقديمه من الجهه الثانيه دون الأولى، بل مقتضى عموم نفوذ الرهن عدم تقديمه من تلك الجهه. ولعل ما فى الرياض من دعوى انصراف الإطلاق عن الدين المذكور مبنى على ذلك.

وبالجملة: لو لم يكن إطلاق تقديم الكفن على الدين منصرفاً عن خصوصيه الرهن فلا أقل من عدم وضوح أقوائته من إطلاق نفوذ الرهن وثبوت حق المرتهن فى العين، الملمزم بالتوقف عن كلا الإطلاقين، والرجوع للأصل.

وهو فى المقام استصحاب بقاء حق المرتهن المانع من إخراج الكفن من العين المرهونه. بل لو غض النظر عن الاستصحاب المذكور كان مقتضى الأصل عدم نفوذ التصرف فى العين المرهونه لإخراج الكفن منها، لو لم تصلح بنفسها لأن تكون كفنًا. كما كان مقتضى أصله البراءه عدم وجوب التكفين وجواز حبس المرتهن العين المرهونه حتى يدفن الميت ويتعذر تكفينه، فلا يزاحم حق الرهن. فلاحظ.

نعم فى حديث سليمان بن حفص المروزى: "كُتبت إلى أبى الحسن (عليه السلام) فى رجل مات وعليه دين ولم يخلف شيئاً إلا رهنًا فى يد بعضهم، فلا- يبلغ ثمنه أكثر من مال المرتهن، يأخذ بماله أو هو وسائر الديان فيه سواء؟ فكتب: جميع الديان فى ذلك سواء يتوزعونه بينهم بالحصص" (١). ونحوه خبر عبدالله بن الحكم (٢). ومقتضاهما عدم مانعيه حق الرهن من تعلق حق الغرماء بالعين المرهونه التى هى من تركه الميت، وأن حق الغرماء فى التركة أقوى من حق المرتهن فى العين المرهونه، وحينئذٍ فتقديم الكفن على حق الغرماء فى التركة يقتضى تقديمه على حق المرتهن بالأولويه.

اللهم إلا أن يستشكل فى حجيه الحديثين، لضعف سند الثانى، وعدم خلو سند الأول عن الاضطراب. ولهجر المشهور لهما، بل لم يعرف القول بمضمونهما صريحاً،

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ١٩ من كتاب الرهن حديث: ٢، ١.

وإنما المعروف بينهم ترجيح دين المرتهن. قال فى الجواهر: "بل لا خلاف فيه... عدا ما عساه يظهر من الصدوق، حيث إنه روى الروايه الداله على الاشتراك التى رماها فى السرائر بالشذوذ، وفى الدروس بالهجر، وهو فى معنى الإجماع، بل فى الأول دعواه صريحاً...". وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. ويحتاج لمزيد فحص وتأمل.

بقى شىء، وهو أنه قطع فى جامع المقاصد والروض بأن الرهن إذا كان بعد الموت كان الكفن مقدماً لسبق سببه. وكأن المراد ما لو رهنه الوصى أو نحوه ممن من شأنه التصرف بالتركة بعد الميت. وحينئذٍ يتجه مانعيه وجوب الكفن من نفوذ التصرف بالرهن، لاقتضائه قصور السلطنه عما ينافيه، فيبطل الرهن، ولا يثبت به الحق، فضلاً عن أن يمنع من إخراج الكفن.

إلا أن يكون الرهن لأجل الكفن، كما لو تعذر بيع التركة لشراء الكفن فاقترض الولي ورهن العين لأجله ثم ضاع المال المقترض أو تلف الكفن المشتري به، فينفذ الرهن بمقتضى فرض ولايه الولي. وحينئذٍ ففى تقدم الكفن عليه، بحيث يكون للولي انتزاع العين وإخراج الكفن منها مره أخرى إشكال. فتأمل جيداً.

الثانى: حق غرماء المفلس. وفى الروض أن الكفن مقدم عليهم قطعاً، كما جزم بذلك فى الشرايع والتذكرة والقواعد وجامع المقاصد، مدعياً فيه فى مبحث المفلس الإجماع عليه، وادعى غير واحد أنه مقتضى إطلاق النص والفتوى، وفى الجواهر: "لم أعرف فيه خلافاً"، وتقدم من سيدنا المصنف (قدس سره) دعوى ظهور التسالم عليه منهم.

لكن الاكتفاء بذلك فى إثبات الحكم لا يخلو عن إشكال، لقرب ابتناء كلامهم فيه على الاجتهاد فى مفاد النصوص ومقتضى الوجوه الاعتباريه، فاللازم النظر فيها.

ومن الظاهر أن كثيراً مما تقدم فى حق المرتهن يجرى هنا. بل ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أنه لا يتضح الفرق بينهما.

لكن الظاهر خصوصيه المقام بقرب إلحاق الكفن بالنفقة حال الحياه التى هى

عندهم فى مال المفلس قبل القسمه. بل صرحوا بذلك أيضاً فى نفقه من تجب عليه نفقته. ولاسيما مع تصريح بعضهم بأن عليه كفن زوجته، حتى ادعى فى الخلاف الإجماع عليه، إذ إخراج كنفها من المال دون كفنه بعيد جداً. مضافاً إلى ارتكاز أن تعلق حق الغرماء بمال المفلس نظير تعلق حقهم بتركه الميت ليس إلا للمحافظة على وفاء الدين الواجب فى نفسه بعد عجز المالك عن وفائه، فتقديم الكفن على حق غرماء الميت يناسب تقديمه على حق غرماء المفلس، لمسانخته له.

فإن ملاحظه ذلك ونحوه توجب الاطمئنان بأن الحجر على المفلس فى ماله لوفاء الدين حذراً من التصرفات التى قد تفوته وإن اقتضتها السلطنة، من دون أن يقتضى منع الحقوق والواجبات الأخر التى تثبت فى ماله أو يجب عليه القيام بها منه مع الدين قبل الحجر، ومنها الكفن فى المقام.

وليس هو كحق الرهن المبنى على خصوصيه مورده بعقد أقدم عليه الطرفان استيثاقاً لوفاء الدين زائداً على ما يقتضيه بطبعه من وجوب الوفاء، والذى يمنع من تعلق الحقوق الأخر بالعين وإن وجبت فى نفسها على المدين، كالنفقه ونحوها. فلاحظ.

الثالث: حق الجنايه، فقد ذكروا أن العبد لو جنى خطأ كان على مولاه دفع الديه أو دفعه ليستوفى ولى المقتول حقه، ولو جنى عمداً تخير ولى المقتول بين القصاص منه واسترقاقه. فلو انحصرت التركه به هل يخرج الكفن منه ولو استلزم تفويت حق الجنايه أولاً، بل يقدم حق الجنايه؟.

ظاهر جامع المقاصد والروض وغيرهما التوقف، مع الاعتراف منهما ومن غيرهما بأن مقتضى إطلاق الأصحاب والأخبار تقديم الكفن. وعن الشهيد - فى البيان وحواشى القواعد - والموجز والحاوى تقديم حق الجنايه، ومال إليه فى الرياض والجواهر، وقواه شيخنا الأعظم (قدس سره) وغير واحد ممن تأخر عنه.

وذكر بعض مشايخنا - فيما حكى عنه - أنه إن أمكن بيع العبد ولو مع إعلام

المشترى بأنه معرض لاستيفاء حق الجنايه منه، وجب إخراج الكفن منه، ولا يضيع حق الجنايه حينئذٍ، وإن تعذر لعدم إقدام أحد على شرائه والحال هذه فلا مال، ليبدل في الكفن.

وهو مبنى على المفروغيه عن تقديم حق الجنايه وعدم صلوح الكفن لمزاحمته الذى هو عين الدعوى، إذ لو قيل بتقديم الكفن عليه كان اللازم مع تعذر بيعه معروضاً لاستيفاء حق الجنايه سقوط حق الجنايه محافظه على الكفن، وبيع غير معروض لاستيفاء الحق المذكور - كسائر الأموال المطلقه - ويخرج منه الكفن. ومن ثم كان اللازم بيان وجه تقديمه على الكفن.

أما سيدنا المصنف (قدس سره) فقد وجهه بعدم نهوض أدله تقديم الكفن بإثبات مزاحمته لنفس الدين بحيث يوجب سقوطه وبراهه ذمه الميت منه.

ولم يتضح كفايه ذلك في توجيه تقديم حق الجنايه بعد ظهور النصوص والفتاوى في عدم كون حق الجنايه - خصوصاً العمديه - من سنخ الدين القائم بالذمه، والذى لا يسقط عنها وإن لم يخرج من التركة، بل هو قائم بالعين، فإذا كان مقتضى إطلاق إخراج الكفن من التركة إخراجها وإن زاحم الحق المذكور لزم النظر في الترجيح بينهما.

ولعل الأولى تقريبه بأن الحق المذكور لما كان قائماً بالعبد فهو مستثنى مما يملك منه بنحو يوجب نقصاً في المملوك، نظير استثناء الحق الزكوى من النصاب، والصاع من الصبره في بيعه منها، وحيث كان ظاهر نصوص تقديم الكفن خروجه من التركة المملوكه للميت حين موته فهو يقصر عما يستثنى منها من الحقوق مما يوجب نقصها، ولا ينهض بمزاحمتها، لما أتى من عدم خروج الكفن من مال الغير، بل من مال الميت نفسه لا غير، وإنما قدم على الدين لقيام الدين بالذمه، لا بأعيان التركة بنحو يكون مستثنى منها ويوجب نقصها.

وبذلك يكون أولى من حق الرهن بالتقديم على الكفن، لأن حق الرهن ل

يوجب عرفاً نقصاً في العين المملوكة، ولا يستثنى منها بما هي مملوكة، كما في المقام، وإنما يرجع لاستحقاق وفاء الدين منها، نظير استحقاق وفاء دين الميت من تركته. غايته أنه لخصوصيه زائده على عنوان التركة، فيقع الكلام في عموم تقديم الكفن لها، كما تقدم. فتأمل.

وبالجملة: بعد أن كان حق الجنايه متعلقاً بالعين بنحو يكون مستثنى منها، ويوجب نقصها، خرج عن موضوع تقديم الكفن، لأن تقديمه إنما هو من التركة المملوكة للميت بتمامها.

ومنه يظهر أنه لا مجال لما ذكره الفقيه الهمداني (قدس سره) من أنه لا يبعد دعوى أن المستفاد من قوله (عليه السلام) في موثق السكوني: "أول شيء يبدأ به من المال الكفن" تقديم الكفن على كل شيء، ومنه حق الجنايه في المقام، لا على خصوص الدين، وإنما ذكر لأنه من أظهر أفراد الحقوق.

لاندفاعه بأن موضوع التقديم لما كان هو المال فالظاهر منه المملوك بتمامه للميت قبل موته، دون ما يستثنى منه من حق للغير قائم به، لأن الكفن لا يخرج من مال الغير.

على أن الاستظهار المذكور من الموثق غير تام، بل ظاهر الموثق الترجيح بين الحقوق الثلاثة الشايعة الابتلاء، من دون نظر لغيرها. ولاسيما مثل حق الجنايه مما يتعلق بالتركة قبل الموت، لانصراف الموثق لبيان حال ما يرد على التركة بعد الموت من الحقوق المختلفه والترتيب بينها وأن أياً منها ينفذ أولاً.

وربما احتمل تقديم الكفن على حق الجنايه في الخطأ، لأن الخيار معه لمولى العبد في دفعه وافتدائه. لكن ذلك ليس معياراً في التقديم، بل ينبغي أن يبتنى على أن الجنايه هل توجب انشغال ذمه المولى بالديه وأن انتزاع العبد على تقدير عدم دفعه لها لكونه مورد الاستيفاء، نظير العين المرهونه، أو توجب تعلق الديه برقبه العبد وأن للمولى فك رقبتة وافتدائه، فعلى الأول يكون حق الجنايه نظير حق الرهن، ويجرى

فيه ما تقدم فيه، وعلى الثانى - الذى يظهر منهم البناء عليه فى المقام - يتعين تقديم حق الجنايه، لما ذكرناه آنفاً.

هذا وقد جزم فى جامع المقاصد والروض بتقديم الكفن لو كانت الجنايه بعد الموت لسبق سببه، نظير ما تقدم منهما فى الرهن. وعن محكى البيان التوقف بلحاظ ذلك، وبلحاظ أن حق الجنايه أقوى.

وقد سبق أن مجرد السبق الزمانى لا أثر له فى التقديم ما لم يكن موجباً لارتفاع موضوع الحق اللاحق، ولا أشكال ظاهراً فى أن وجوب إخراج الكفن لا يمنع من تماميه موضوع حق الجنايه. بل لا يظن بأحد دعوى: أن تعلق الكفن بالتركه أقوى من ملكيه الشخص لماله، مع أن حق الجنايه مقدم على ملكيه مولى العبد له، فهو يكون كتلفه عليه، ولازم ذلك تقديم حق الجنايه فى المقام، ويكون كتلف العبد قبل إخراج الكفن منه. وإن كان الأمر محتاجاً للتأمل.

هذه الحقوق الثلاثه هى التى وقع الكلام فيها بينهم فى المقام. وقد زاد عليها فى محكى الموجز الحاوى الحكم بعدم إخراج الكفن من التركه فيما إذا كان قد اشتراها بثمان معين وقد تلف قبل إقباضه، أو بثمان كلى وقد أفلس أو مات قبل إقباضه، أو مضت له ثلاثه أيام ولم يقبضها ولم يقبض ثمنها، أو كانت عيناً قد حبسها خياط أو شبهه على الأجره ولم يفضل بعدها بقدر الكفن.

ولا يخفى أن بناءهم فى الصوره الأولى على انفساخ البيع ورجوع المبيع لملك البايع، نظير رجوع الثمن للمشتري لو تلف المبيع قبل قبضه، ولازمه خروجها بالتلف عن ملك المشتري الميت، فتخرج عن كونها تركه له، الذى هو موضوع النص بتقديم الكفن. ومثلها فى ذلك ما لو كانت التركه ثمناً لعين قد تلفت قبل إقباضها للمشتري.

والكلام فى صورتين الثانیه والثالثه - وهما ما إذا اشترى العين بثمان كلى وقد أفلس أو مات قبل إقباضه - مبنى على ما وقع الكلام فيه من اختصاص البايع بم

وكذا ما وجب من مؤنه تجهيزه ودفنه (١) من السدر والكافور وماء الغسل وقيمة الأرض وما يأخذه الظالم من الدفن في الأرض باعه في الفرضين بدلاً عن الثمن الذي لم يقبضه وتميزه على غيره من الغرماء، فإن تم اختصاصه به يكون له الحق في العين لخصوصيه زائده على كونها للميت، ويكون نظير حق الرهن فيما تقدم من الكلام.

وفي الصورة الرابعة يبتنى على ثبوت خيار الفسخ في الفرض، فيكون إخراج الكفن مزاحماً لحق الخيار. ولا- يبعد تقديم حق الخيار، لخروج العين بإعماله عن كونها تركه، الذي هو موضوع إخراج الكفن، ويكون وارداً على عموم دليله. نعم لو لم يعمله جاز إخراج الكفن من العين. ومثله الحال في سائر موارد الخيار، كخيار الحيوان والشرط.

وأما في الصورة الخامسة فكأنه مبني على جواز حبس العين في الفرض إلى أن يستوفي الأجره، وهو محل كلام. فإن تم ذلك لزم التنافي بين جواز الحبس ووجوب إخراج الكفن من العين. لكن حيث لا- إطلاقاً لدليل جواز الحبس في الفرض، بل لو تم الدليل عليه فهو لبي، تعين عدم مزاحمته للكفن، كما لا يزاحمه نفس الأجره، لأنها كسائر الديون التي لا إشكال في تقدم الكفن عليها. ولعله لذا قال في مفتاح الكرامه: "لم نقف على هذا لأحد غيره، كما قال في كشف الالتباس".

(١) كما في الشرايع والتذكرة والمنتهى والقواعد وجامع المقاصد والروض وعن الشهيد وغيره. وفي الخلاف دعوى الإجماع على إخراج الكفن ومؤنه الميت. وفي المدارك: "أما الوجوب في أصل المال فظاهر، لأن الوجوب متحقق، ولا محل له سوى التركة إجماعاً" وعن نهايه الأحكام الإجماع على عدم وجوب بذل ماء التغسيل. وقد يظهر من بعض كلماتهم المفروغية عن عدم الفرق بين الكفن وبقية المؤمن.

وهو المناسب لوجوب أفعال التجهيز بعد ارتكاز أولويه التركة بها، كما هو المناسب للسيره. وكان اقتصار النصوص وبعض عبارات الأصحاب على الكفن

المباحه (١) وأجره الحمال والحفار (٢) ونحوها.

لأنه المهم غالباً مما يحتاج لصرف المال، وإلا فمن البعيد جداً وجوبه في التركة وعدم وجوب غيره من المؤمن أو وجوب بذلها على الغير.

وعن بعض مشايخنا الاستدلال عليه بما في موثق الفضل بن يونس: "سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) فقلت له: ما ترى في الرجل من أصحابنا يموت ولا يترك ما يكفن به، أشتري له كفنه من الزكاه؟ فقال: اعط عياله من الزكاه قدر ما يجهزونه. قلت: فإن لم يكن له ولد ولا أحد يقوم بأمره فأجهزه أنا من الزكاه؟ قال: كان أبي يقول: إن حرمه بدن المؤمن ميتاً كحرمته حياً. فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه، واحتسب بذلك من الزكاه وشيع جنازته..." (١).

بدعوى: أن المستفاد من وجوب تمام مؤن تجهيزه من الزكاه إذالم يكن له مال وجوب تلك المؤن في ماله لو كان له مال، وأن ما يجب خروجه من ماله يخرج من الزكاه لو لم يكن له مال.

وما ذكره وإن كان قريباً في نفسه، إلا- أن الموثق لا- يتضمنه بنحو يصلح للاستدلال عليه. نعم قد يستفاد منه ما ذكرنا من المفروغيه عن كون بقيه مؤن التجهيز كالكفن، لأن السؤال إنما كان عن الكفن فالتعميم لغيره من المؤمن في الجواب قد يظهر في ذلك. وكيف كان فالظاهر أن ما تقدم بمجموعه كاف في إثبات الحكم. فلاحظ.

(١) كما هو مقتضى إطلاق المؤنه في كلام جملة ممن سبق، وكذا في معقد إجماع الخلاف والمدارك. ويقتضيه ما تقدم. خلافاً للجواهر، بدعوى انصراف المؤنه لغير ذلك في معاهد الإجماع. وفيه: أنه لو سلم انصراف المؤنه لفظاً عن ذلك، إلا أنه يستفاد تبعاً بلحاظ الوجه المتقدم الذي عليه ينتى الإجماع ارتكازاً. فتأمل جيداً.

(٢) من الصعب جداً البناء على عدم وجوب بذل العمل فيهما كفاثياً، لقرب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ٨٥

(مسألة ٣٣): كفن الزوجه على زوجها (١)

إلحاقهما بالدفن، كإنزال الميت فى القبر، حيث يبعد اختصاص الدفن الواجب بخصوص إهاله التراب، ويكون ما عداه من سنخ مقدمه الوجوب غير الواجبه، نظير بذل عين الكفن.

نعم لو تعذر البازل للعمل مجاناً - ولو عصياناً - لم يبعد وجوب إخراج ما يتوقف عليه من المال من التركة، لأولويتها من مال الغير ارتكازاً. ولاسيما بلحاظ ما تقدم فى بقيه المؤمن. بل هو من المؤمن حينئذ بعد فرض عدم وجود البازل له وإن وجب بذله. نظير كفن الزوجه لو امتنع الزوج عن القيام به عصياناً. وربما يأتى فى المسألة التاسعه والثلاثين ما ينفع فى المقام.

(١) إجماعاً، كما فى الخلاف والروض ومحكى نهايه الأحكام والتنقيح وشرح الجعفرية ومجمع البرهان. وعليه فتوى الأصحاب، كما فى المعبر والذكري. وعند علمائنا، كما فى التذكرة. وذهب إليه علماءنا، كما فى المنتهى. وفى المدارك: "هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً. وصريح أكثرها وظاهر الباقي عموم الحكم لذات المال".

ويقتضيه موثق السكونى عن جعفر عن أبيه: "أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: على الزوج كفن امرأته إذا ماتت" (١). وظاهر غير واحد وصريح بعضهم ضعف الخبر. ولعله لذا تنظر فى الاستدلال به فى المدارك، وذكر أن الأولى الاستدلال بما رواه الصدوق فى الصحيح، قال: "وروى الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله (عليه السلام): قال: الكفن من جميع المال. وقال (عليه السلام): كفن المرأة على زوجها إذا ماتت" (٢).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) رواه فى الفقيه ج: ٤ ص: ١٤٣ الطبعة الحديثه فى النجف الأشرف وروى فى وسائل الشيعه ج: ٢ صدره فى باب: ٣١ من أبواب التكفين حديث: ١ وذيله فى باب: ٣٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

لكن تقرر في محله اعتبار حديث السكوني، لكونه ثقته في نفسه. على أنه لو كان ضعيفاً كفى في جبره ما عرفت من فتوى الأصحاب بمضمونه، مع ظهور حالهم في الاعتماد عليه حيث لا دليل يعتد به غيره.

وأما صحيح عبدالله بن سنان فقد استدل به أيضاً في الوسائل في باب التكفين والبهائي في الجبل المتين. إلا أنه قرب في الحدائق ومحكى الذخير الاقتصار فيه على الصدر، كما في الكافي بطريق والتهديب بطريقتين، وأنه عبارته عما تقدم في أول المسألة السابقة. وأن الذيل مرسله أخرى للصدوق.

وعن بعض مشايخنا المنع من ذلك، وتقريب ما فهمه في المدارك - من كون الذيل تتمه للصحيح - بأن ظاهر قوله: "وقال (عليه السلام): كفن المرأة... العطف على قوله: "قال: الكفن من... تتمه للصحيح، لا على قوله: "وروى الحسن... ليكون من كلام الصدوق حديثاً آخر. لأن الأول أقرب. ولأن مراسيل الصدوق في الفقيه لا تكون مضمرة حسب التبع، بل يسندها للإمام المروي عنه.

ويشكل بأن ظهور العطف في الرجوع للأقرب قد يسلم بنحو يكون حجه فيما إذا كان الفرق فاحشاً، بحيث يغفل عن الأبعد بحسب مساق الكلام، دون مثل المقام، نظير قولنا: جاء زيد وقد أغلقت الباب، وخرج عمرو إلى السوق، حيث يشكل استظهار عطف جملة: "وخرج... على جملة: "وقد أغلقت... دون جملة: "جاء...".

على أنه إنما يتم مع إحراز وحده المتكلم، كالمثال، حيث قد يدعى أن ظاهر حاله العطف على الأقرب، لا في مثل الحديث، حيث يتردد الذيل بين أن يكون من كلام عبدالله بن سنان معطوفاً على قوله: "قال: الكفن... وأن يكون من كلام الصدوق معطوفاً على قوله: "وروى الحسن... إذ يتعين كلام كل منهما لوجه خاص، ولا- تردد في حال كلام شخص واحد، ليدعى ظهوره في أحد الوجهين.

وأما عدم الإضمار في مراسيل الصدوق فعنده دعواه عليه، وهو أعلم بما قال،

لاحتياجه لتتبع غير متيسر فعلاً. إلا أنه لو تم لا يبلغ مرتبه اليقين والحجيه. خصوصاً في مثل المقام مما يحتمل فيه رجوع الضمير للإمام الصادق (عليه السلام) المصرح به قريباً في صحيح عبدالله بن سنان. ولاسيما مع ما تقدم من عدم ذكر التمه في طرق الكليني والشيخ (قدس سرهما) وعدم الاستدلال بالصحيح قبل صاحب المدارك، إذ لا أقل مع ذلك من التوقف عن الاستدلال به.

هذا وقد استدل بوجهين آخرين:

الأول: أن الزوجيه ثابتة إلى حين الوفاه، فيجب الكفن. وانقطاع العصمه إنما هو بالإضافة إلى بعض الأحكام، لا بالإضافة إلى بقيتها، ولذا ثبت الميراث وجاز النظر والتغسيل، وقد أطلق عليها الزوجه في أدله هذه الأحكام، ومع إطلاق الزوجه يجب الكفن، لأن وجوبه مقارناً للوفاه لا متأخراً عنها، وسقوط أحكام الزوجيه إنما يكون متأخراً عنها. هذا ما يتحصل من المعبر وأشير إلى بعضه في التذكرة والمنتهى وغيرهما.

ويشكل أولاً: بأن مجرد إطلاق الزوجيه عليها في بعض أدله الأحكام - كالميراث ونحوه - لا يقتضى كونها بعد الموت زوجة حقيقه، لأن الاستعمال أعم من الحقيقه، بل قد يكون الإطلاق بلحاظ حال الحياه، لا حال الموت الذى هو حال وجوب الكفن.

وثانياً: بأنه لا فرق في وجوب الكفن وأحكام الزوجه الساقطه بالموت، في ترتب ثبوته وسقوطها على الموت ترتب الحكم على موضوعه، المستلزم لتأخرها عنه رتبه ومقارنتها له زماناً.

وثالثاً: بعدم وضوح الملازمه بين ثبوت الزوجيه ووجوب الكفن إلا - بدعوى عموم نفقه الزوجه الواجبه للكفن. وهو لو تم لم يحتج إلى بقيه مقدمات الاستدلال، لوضوح أن وجوب تكفين الزوجه لا - يراد به إلا وجوب تكفين من هي زوجة حين الموت وإن لم يصدق عليها عنوان الزوجه بعده. وإن لم يتم لم تنفع بقيه المقدمات في

هذا والظاهر عدم تمامية العموم المذكور، لظهور أدله النفقه في نفقه الحياه، ولذا لا ملازمه بين موضوعيهما، فيشترط في وجوب نفقه الحياه ما لا يشترط في وجوب الكفن - على ما صرح به جماعه - واختص وجوب التكفين بالزوجه والمملوك عندهم دون بقية من تجب نفقتهم حال الحياه. كما كانت نفقه الزوجه حال الحياه عندهم ديناً في ذمه الزوج لو لم يؤدها بخلاف كنفها... إلى غير ذلك مما يناسب كون عموم وجوب الإنفاق مختصاً بالنفقه حال الحياه، دون مثل التكفين بعد الموت.

وأما ما عن بعض مشايخنا دامت بركاته من استفاده العموم له من التعليل في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: خمسة لا يعطون من الزكاه شيئاً: الأب والأم والولد والمملوك والمرأه، وذلك أنهم عياله لازمون له" (١) بدعوى: أن المستفاد من ذلك أنه قائم بشؤونهم متحمل لثقلهم، وهو يشمل حالي الحياه والممات.

فيشكل أولاً: بعدم وضوح الوجه في العموم المذكور، لعدم تضمن الحديث الحكم باللزوم ابتداءً، كي يدعى أن حذف المتعلق فيه يقتضى العموم، ويقع الكلام في تحديد العموم المذكور، بل التعليل به مع المفروغيه عنه، فلا- يكون في مقام بيان متعلق اللزوم، لينعقد إطلاق له في ذلك، بل يتعين الرجوع في تحديد متعلق اللزوم لدليله.

كما أن ارتكازيه التعليل لا تقتضى العموم المذكور، بل غايه الأمر أن تقتضى عموم النفقه لكل حاجه يستحق لأجلها دفع الزكاه، وهو مختص بحال الحياه، إذ لا تدفع الزكاه إلا حينئذٍ، ولا تدفع للميت وإن جاز تكفينه بها من باب أنه من سبيل الله أو نحوه. على أنه تقدم في المسأله العشرين من مباحث غسل الجنابه عند الكلام في قيام الزوج بماء الغسل المنع من حمل التعليل على ذلك.

وثانياً: بأن الصحيح لو استفيد منه العموم المذكور لزم رفع اليد عنه بما تضمن

(١) وسائل الشيعه ج: ٦ باب: ١٣ من أبواب المستحقين للزكاه حديث: ١.

تحديد النفقة الواجبه بالإطعام والكسوه من النصوص الكثيره التي تقدم التعرض لها فى المسأله المذكور، ولا إشكال فى ظهور الكسوه فى كسوه الحياه، ولا تعم الكفن بعد الوفاه.

وبالجملة: لا مجال للبناء على عموم وجوب النفقه للكفن، بل هو ظاهر فى خصوص النفقه حال الحياه.

نعم لو ثبت وجوب الكفن أمكن أن يستفاد - ولو بمناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه - أنه من سنخ النفقه وملحقاً بها. لكنه فرع قيام الدليل عليه، لا على أن يساق بنفسه دليلاً عليه.

وأشكل من ذلك ما يظهر من الفقيه الهمداني (قدس سره) من قضاء الاستصحاب بوجوب التكفين. إذ فيه: أن التباين بين الكفن والكسوه حال الحياه من الوضوح بحيث يوجب تعدد الموضوع عرفاً. هذا مع غض النظر عن تعدده بالموت الذى هو التحقيق فى استصحاب الأحكام التكليفيه ونحوها مما يكون متعلقها كلياً كالنفقه والكفن ونحوهما.

الثانى: أنها لو تركت مالا ورثه الزوج، فيجب عليه مما تركه من غرامه ومؤنه، عملاً بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "الخارج بالضمان" كما فى المنتهى.

ويشكل أولاً: بأن الحديث - مع عدم روايته من طرفنا - محمول إما على أن خراج الشىء ومنافعه لمن عليه ضمانه الشرعى، الذى بمعنى تكليفه بدفع دركه - كالعصب - كما قد يظهر من إطلاق فقره المتقدمه التى اقتصر عليها فى بعض طرقه، فعن عائشه: "أن رسول الله قضى أن الخارج بالضمان" (١). أو على أن خراج الشىء ومنافعه لمن عليه ضمانه العقدى، الراجع لتملكه بالثمن - إما لخصوصيه التملك بالثمن، أو لأجل مطلق الملكيه، أو لأجل لازمها، وهو وجوب النفقه وتحمل الخساره - كما هو ظاهر ما روى عنها أيضاً: "أن رجلاً ابتاع غلاماً فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم ثم وجد به

(١) صحيح الترمذى ج: ٢ ص: ٣٧٧ رقم الحديث: ١٣٠٤.

وإن كانت صغيرة (١)

عياً، فخاصمه إلى النبي فرده عليه. فقال الرجال: يا رسول الله قد استغل غلامى. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): الخراج بالضمان" (١). ومن ثم حكى عن أكثر فقهاء العامة تخصيص القاعدة بالضمان العقدى. بل من عممها منهم للضمان الشرعى - كالحنفية - لم يتمسك له بالحديث الشريف، بل بوجه اعتبارى على ما قيل.

وكيف كان فهو أجنبى عما نحن فيه، لوضوح عدم كون الكفن من سنخ الضمان للمرأة بأحد المعنيين المذكورين، وعدم كون الميراث من سنخ الخراج والمنفعة لها. وإنما المناسب لما نحن فيه ما اشتهر من أن من له الغنم فعليه الغرم، وإن لم اعثر عاجلاً على عموم يشهد به.

وثانياً: بأن مقتضى الحديث تبعية الخراج والمنفعة للضمان دون العكس، كما هو محل الكلام.

وثالثاً: بأن الميراث لا يختص بالزوج، ليختص بوجوب بذل الكفن بمقتضى الاستدلال المذكور، بل يشاركه فيه غيره، والمناسب له وجوب بذل الكفن على جميع الورثة. كما أنه لا يختص بالزوجه، مع وضوح عدم بنائهم على عموم تحمل ورثة الميت لكفنه.

ومن ثم كان هذا الوجه كسابقه فى غايه الوهن. وكأنهما جريا فيهما على التعليل بعد الورود، أو على مجاراه العامة إلزاماً لهم، وإلأمن المعلوم عدم نهوضهما بإثبات حكم شرعى. وقد ظهر من جميع ما سبق أن الدليل فى المقام منحصر بموثق السكونى، المعتضد بفتوى الأصحاب.

(١) كما صرح به غير واحد. وهو مقتضى إطلاق النص والفتوى. والانصراف إلى الكبيره بدوى لا يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق. نعم بناء على عدم وجوب

(١) سنن أبى داود ج: ٢ ص: ١٤٥ رقم الحديث: ٣٥١٠.

ص: ٩١

أو مجنونه (١)، أو أمه (٢)، أو منقطعه (٣)

الإِنْفَاقِ عَلَيْهَا يَأْتِي فِيهَا مَا يَأْتِي فِي الْمُنْقَطَعِ وَالنَّاشِزِ.

(١) كما صرح به غير واحد. وهو مقتضى إطلاق النص والفتوى. ولم أعثر عاجلاً على من قال أو احتمل قصوره عنها، أو نقل عنه ذلك.

(٢) للإطلاق المذكور، وبه صرح في جامع المقاصد والروض والمسالك وغيرها، ولم أعثر على مخالف فيه. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "ربما يتوهم معارضة نص المقام بما دل على أن كفن المملوك على سيده. وفيه: أن ذلك الدليل ليس إلا الإجماع غير الثابت في الزوجه". مضافاً إلى قرب ابتناء كلمات المجمعين على أن وجوب كفن المملوك على سيده على نحو وجوب نفقته عليه لا- يشمل الأمه المزوجه، لأن مقتضى إطلاق أدله الزوجه وجوب نفقتها حال الحياه وكفنها بعد الموت على الزوج.

(٣) كما هو مقتضى إطلاق النص. كما قد يقتضيه إطلاق فتوى غير واحد، وبه صرح في الروض والمسالك وغيرها، وحكى عن الفاضل الميسي.

خِلافاً لظَاهِرٍ أَوْ صَرِيحٍ جَمَاعِهِ مِمَّنْ قَصَرَ الْحُكْمَ عَلَى الدَّائِمَةِ، كَمَا فِي الدَّرُوسِ وَمَحْكِي الْبَيَانِ، وَنَفَى عَنْهُ الْبَعْدَ فِي مَحْكِي الْكِفَايَةِ وَاحْتَمَلَهُ فِي الْمَدَارِكِ، وَتَوَقَّفَ فِي الْعُمُومِ لِلْمُنْقَطَعِ فِي مَحْكِي مَجْمَعِ الْفَائِدَةِ. أَوْ عَلَى الدَّائِمَةِ غَيْرِ النَّاشِزِ، كَمَا فِي جَامِعِ الْمَقَاصِدِ وَمَحْكِي الْمَوْجِزِ الْحَاوِي وَفَوَائِدِ الشَّرَايِعِ وَشَرْحِهَا وَكَشْفِ الْإِلْتِبَاسِ، وَعَنْ ظَاهِرِ الذِّكْرِ وَالتَّنْقِيحِ التَّوَقُّفِ فِي الْعُمُومِ لغيرها.

والظاهر ابتناء الأول - وهو الاختصاص بالدائمة - إما على قصور ما تقدم من المنتهى من الاستدلال لتحمل الزوج كفن زوجته بميراثه منها، أو على ما أشار إليه في المدارك من انصراف الإطلاق للدائمة.

لكن عرفت ضعف الاستدلال المتقدم من المنتهى. مع أن قصوره عن لا- يرث لا- يمنع من الرجوع فيه لعموم النص. وأما الانصراف فهو - لو تم - بدوى ل

يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق بعد ظهور أدله الزوجيه المنقطعه في كونها زوجيه حقيقه من سنخ الزوجيه الدائمه.

ومنه يظهر ضعف الاستدلال بالانصراف للثاني - وهو الاختصاص بالدائمه غير الناشز - كما يظهر من الرياض، ولأن النشوز أمر خارج عن الزوجيه لا وجه لكونه سبباً للانصراف.

نعم لو كان تحمل الزوج كفن زوجته من شؤون وجوب انفاقه عليها، لعموم النفقه للكفن - كما تقدم من المعتبر وغيره - اتجه قصوره عن لا تجب النفقه عليها، كالمنقطعه والناشز. ولعله عليه يبتنى تفصيل غير واحد ممن تقدم.

لكن تقدم ضعف الوجه المذكور في نفسه. ولو تم فقصوره عن لا تجب نفقته لا يمنع من الرجوع فيه لعموم النص الذي سبق الاستدلال به.

وأضعف من ذلك ما في جامع المقاصد، حيث قال في حكم المتمتع بها والناشز: "عدم تعلق وجوب الإنفاق بالزوج لهما حال الحياه - لعدم صلاحيه الزوجيه في المتمتع بها لذلك، وثبوت المانع منه في الناشز، وهو النشوز - يقتضى عدم تعلق الحكم بوجوب الكفن بعد الموت بطريق أولى، لأن الزوجيه تزول حينئذٍ أو تضعف، ولهذا تحل له أختها والخامسه، فيقيد به إطلاق الخبر مع ضعفه".

إذ هو كما ترى لا يرجع إلى محصل ظاهر، لأن التكفين إن كان من صغريات النفقه الواجبه كفى في عدم وجوبه للمتمتع بها والناشز عدم وجوب النفقه لهما، من دون دخل لزوال الزوجيه أو ضعفها بالموت فيه، ليقضى الأولويه، لأن مبنى وجوب تكفين الزوجه على ثبوته مع الموت. وإن كان حكماً في قبالتها لم ينفذ زوال الزوجيه أو ضعفها بالموت لرفعه فيهما، فضلاً عن أن يوجب أولويه رفعه من سقوط النفقه.

هذا وعن بعض مشايخنا الاستدلال لسقوط الكفن - مع الاعتراف بعدم كونه من صغريات النفقه - بأن المستفاد من نصوص عدم النفقه للمتمتع بها والناشز أنه ليس على الزوج للأولى إلا الأجر، ولا للثانيه إلا المهر، ولا يجب عليه بذل مال آخر

لهما، والمفهوم منه عدم الفرق بين حالى الحياه والموت.

ويشكل بعدم وضوح منشأ فهم ذلك من الأدله، إذ لم يرد فى الناشز إلا نفى النفقه، ففى موق السكونى: "أيما امرأه خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقه لها حتى ترجع" (١). وأما المتمتع بها فلم أعثر عاجلاً على ما ينفى النفقه لها، بل تشعر بعض النصوص بشبوتها، لو لم يكن هو الظاهر منها كحديث أبان بن تغلب عن أبى عبد الله (عليه السلام) وفيه: "قلت: فإنى أستحيى أن أذكر شرط الأيام. قال: هو أضر عليك. قلت: وكيف؟ قال: لأنك إن لم تشرط كان تزويج مقام ولزمتك النفقه فى العده" (٢) فإن تقييد النفقه بالعهده قد يظهر فى لزومها قبل العده على كل حال اشترط أو لم يشترط، وأن الفرق بين الشرط وعدمه ينحصر بحال العده، حيث تكون مع الشرط بائنه لا نفقه فيها، ومع عدمه رجعيه فيها النفقه. وهو الذى يحتمله قوله (عليه السلام) فى خبر هشام بن سالم: "فإذا مضت أيامها كان طلاقها فى شرطها ولا نفقه ولا عده لها عليك" (٣). لإمكان أن يكون قوله (عليه السلام): "ولا نفقه... معطوفاً على قوله: "كان طلاقها..."، فيقتضى نفى النفقه بعد مضى أيامها، لا جملة مستأنفه أو معطوفه على قوله: "فإذا مضت... ليقتضى نفى النفقه مطلقاً حتى قبل مضى أيامها.

وإنما استدلوا لعدم وجوب النفقه لها بالإجماع، وبما تضمنته بعض النصوص من أنهن مستأجرات (٤). لكن فى نهوض الثانى بالاستدلال إشكال أو منع. والعمده الأول لو تم. والمتيقن منه نفى النفقه دون الكفن. فلا يتم ما ذكره دامت بركاته.

ولعل الأولى الاستدلال لسقوط الكفن بما أشرنا إليه فى تعقيب استدلال المعبر لوجوب كفن الزوجه على زوجها من قضاء المناسبات الارتكازيه بأن الكفن وإن لم يكن من النفقه الواجبه، إلا أنه من سنخها وملحقاً بها فى كونه من حقوق الزوجيه

(١) وسائل الشيعه ج: ١٥ باب: ٦ من أبواب النفقات حديث: ١.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٤ باب: ٢٠ من أبواب المتعه من كتاب النكاح حديث: ٢، ٣.

(٤) راجع الوسائل باب: ٤، ٢٦، ٤٣ من أبواب المتعه من كتاب النكاح.

ص: ٩٤

أو غير مدخول بها (١). وكذا المطلقة الرجعية (٢). ولا فرق في الزوج بين أحواله من الصغر والكبر (٣) وغيرهما من الأحوال.

المبنيه على قيام الزوج بشؤون زوجته وتكلفه بها فهما على نهج واحد، فمع ثبوت عدم النفقه للزوجه في مورد استفاد تبعاً وجوب تكفيها، لاشتراكهما في مناط الحكم من دون أن يكون من صغرياتهما، كما يظهر من بعضهم. كما لا يبتنى على انصراف إطلاق الزوجه عن مورد ثبوت النفقه، كما تقدم من آخر.

لكن الشأن في تماميه ذلك ووضوحه بنحو يخرج به عن إطلاق النص المتقدم. وهو لا يخلو عن إشكال. فلا بد من مراعاة الاحتياط.

(١) كما هو مقتضى إطلاق النص والفتوى. وما تقدم في الصغيره جار فيها.

(٢) كما في جامع المقاصد والروض والمسالك وغيرها. بل في بعض عباراتهم أنها زوجه. والمراد به أنها زوجه حقيقه أو بمنزلتها. لكن تقدم في الفرع الرابع من لواحق الكلام في ولاية الزوج المنع من الأول، وعدم ثبوت الثاني.

نعم بناءً على ما تقدم احتمال من كون الكفن من لواحق النفقه على الزوجه فقد استفاد من إلحاقها بالزوجه في النفقه إلحاقها بها في الكفن أيضاً. وإن كان الجزم به صعباً. ولعله لذا حكى التوقف فيه عن مجمع الفائده.

(٣) كما في الجواهر وطهاره شيخنا الأعظم (قدس سره) وغيرهما. لإطلاق النص. وأما حديث رفع القلم عن الصبي فهو ظاهر في عدم مؤاخذته بفعله وعدم ثبوت التبعه الدينويه والأخرويه عليه فيه. ولازم ذلك عدم فعليه التكليف في حقه بنحو يستلزم العقاب بالمخالفه. وعدم ثبوت بقيه الأحكام التي هي من سنخ التبعه الدينويه لفعله ومؤاخذته به، كوجوب الحدود ونفوذ العقود والإيقاعات وحجيه إقراره عليه ونحو ذلك.

ويناسب ذلك ما ورد في نظيره، وهو حديث رفع الخطأ ونحوه، ففي صحيحه

صفوان والبنزطى عن أبى الحسن (عليه السلام): "فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا" (١) فإن نفوذ اليمين المذكوره - كنفوذ العقد والإيقاع - لما كان من سنخ التبعية الشرعية كان مرفوعاً بالإكراه بمقتضى الحديث، كما ذكرنا. قال شيخنا الأعظم (قدس سره): "فإن الحلف بالطلاق والعتق والصدقه وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً، إلا أن استشهاد الإمام (عليه السلام) على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذه".

وكيف كان فلا ينهض حديث رفع القلم برفع الأحكام التكليفية غير الإلزامية، والوضعية غير المبتنية على المؤاخذه والتبعية، كما فى موارد ثبوت الحقوق المالية ابتداء عليه، ومنها الكفن فى المقام، لظهور موثق السكونى فى مجرد ثبوته على الزوج بمقتضى حق الزوجية، كالنفقه لها وللأرحام، لا بعنايه كونه تبعه على فعل شىء منه.

كما لا يبتنى على محض تكليفه به، لظهور جعل المال والأعيان على الشخص فى الاستحقاق عليه بنحو الوضع، وإنما لا يستقر فى ذمته - بحيث يبقى ديناً عليه لو عصى، أو كفنها غيره، أو تعذر عليه تكفيئها حتى دفنت - لارتفاع موضوع الحق، وهو عنوان الكفن، كما هو الحال فى الإنفاق على الرحم أو المملوك لو تعذر على المكلف القيام به أو عصى حتى فات وقته أو قام به غيره، وليس هو كنفقه الزوجه التى قيل إنها تبقى ديناً لها عليه، لاستحقاقها عين النفقه فى ذمته.

نعم لا- يخاطب الصبى فعلاً بأداء الكفن، لحديث الرفع، بل يجب على وليه أداؤه من ماله عملاً بمقتضى ولايته، كسائر الحقوق الثابتة عليه، كما ذكره من تقدم.

هذا وقد ذكر بعض مشايخنا أن المرفوع فى الحديث هو قلم التشريع، سواء كان تكليفاً أم وضعاً، وأنه لا يثبت على الصبى إلا الضمانات بالنص، والجنابه، لعموم موضوعها.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ١٢ من كتاب الأيمان حديث: ١٢.

وفيه: أن رفع القلم كناية عرفاً عما ذكرنا، لا عن عموم الرفع، بحيث يستثنى موضوعه من جميع متعلقات الأحكام الشرعية. بل لا يمكن البناء على ذلك في المقام، لاستلزامه كثره التخصيص المستهجن، حيث لا إشكال في كونه متعلقاً للأحكام الشرعية غير الضمان والجنابه، فيكون مديناً بالقرض ونحوه، ويتنجس بملاقاه النجاسة ويظهر بفعل المطهر، ويحدث بالحدث الأصغر ويتطهر منه، ويصير زوجاً وزوجه ومطلقه، ومالكاً ومملوكاً ووقفاً ومحرمًا ومستأجرًا وأجيرًا... إلى غير ذلك مما لا إشكال في كونه من الأحكام الوضعية، ولا يظن بأحد احتمال عدم تعلقه بالصبي، أو دعوى ظهور دليل رفع القلم في رفعه.

على أن ورود النص بضمانه إن أراد به ما يدل على ضمانه بالخصوص، ليخصص عموم حديث الرفع فهو لو تم يلزم الاقتصار على مورد الرجوع في غيره إلى عموم الرفع. وإن أراد به عموم أدله الضمان فمن الظاهر حكومه حديث الرفع عليه وعلى عموم أدله سببيه أسباب الجنابه أيضاً لو تم ما ذكره من شموله لموردهما، كحكومته على سائر العمومات، مع وضوح عدم إمكان البناء على شيء من ذلك.

ومثله في الإشكال ما ذكره أيضاً من لغويه جعل كفن الزوجه على الصبي، لعدم تكليفه ببذله بنفسه بمقتضى حديث الرفع قطعاً. ولا مجال لما ذكره من تكليف الولي به، لأنه يعتبر في جواز تصرف الولي المصلحه أو عدم المفسده، وبذله الكفن مستلزم لخساره الصبي.

كما لا مجال لقياسه بوفاء لدينه، للفرق بأنه مع عدم وفاء الدين يبقى في ذمته، فيجب عليه وفاؤه بعد بلوغه، وقد يعجز عنه حينئذ، فيكون التعجيل بوفائه حال وجدانه صلاحاً له، بخلاف الكفن الذي يسقط عنه مع عدم أدائه من ماله حتى يقوم به غيره أو تدفن عاريه ويتعذر تكفينها.

إذ فيه: أن قيام الولي بأداء الحقوق الثابته على المولى عليه إنما هو لكون ذلك مقتضى ولايته في قبال ولايته على التصرف المصلح أو غير المفسد في ماله، لا بلحاظ

كون عاقبه الأداء صلاحاً له. ولذا لا إشكال ظاهراً في وجوب أداء الحق عنه عليه حتى لو علم أو احتمل سقوطه عن ذمته قبل بلوغه أو بعده بإرث - كما لو كان ممن يرث الدائن - أو إبراء أو تبرع متبرع بالوفاء أو نحو ذلك. بل أى ضرر على المولى عليه فى بقاء الدين فى ذمته بعد بلوغه مع عجزه عن وفائه وعدم تكليفه بأدائه، ليصلح لمزاحمه ضرر الخساره بتعجيل الوفاء، خصوصاً لو أمكن استغلال المال بتجاره أو نحوها مما يتعرض به المولى عليه للريح والفائده. ولذا لا يصلح ذلك لثبوت سلطنه الولى على وفاء الدين الذى لم يحضر أجله.

وبعبارة أخرى: كما يهتم الشارع الأقدس بمصلحه المولى عليه أو عدم خسارته فى ماله، كذلك يهتم بأداء الحق لصاحبه. ولذا بنوا على ثبوت الولاية - ولو من باب الحسبه - على الممتنع والغائب ونحوهما. وذلك يقتضى تكليف الولى الخاص للقاصر مع وجوده بأداء الحقوق التى عليه، ومع عدمه يتعين ثبوت ولاية الحسبه عليه على نحو الولاية على الممتنع الغائب.

ولم يعلم بعد مبناه دامت بركاته فى النفقات، وهل هى عنده لا تثبت على الصبى إلا فى مورد يكون أداؤها صلاحاً له، كما لو كان عدم الإنفاق على المملوك مستلزماً لنقصه أو تلفه بنحو تكون خسارته أهم من خساره النفقه، أو تثبت مطلقاً، كما هو ظاهر فتواه، فيتجه السؤال عن الفرق بينها وبين كفن الزوجه.

وأما ما ذكره بعد ذلك من احتمال كون الكفن فى النص المتضمن أنه على الزوج بالسكون مصدراً بمعنى التكفين، لا بالفتح بمعنى ثياب الميت، لعدم ظهور الحركات فى كتابه النص المذكور ليتعين أحد الوجهين. وحينئذ يكون ظاهره محض التكليف بالتكفين، الذى لا إشكال فى قصوره عن الصبى ونحوه، لأن الظاهر من جعل الفعل - الذى هو مفاد المصدر - على الشخص تكليفه به، وإنما استفاد استحقاق المال عليه - الذى هو من سنخ الوضع - بجعل الأعيان عليه، كالدرهم والدينار والثوب والكفن بالفتح. وإنما يجب على البالغ بذل الكفن - بالفتح - مقدمه للفعل الواجب

عليه، لا لانشغال ذمته بالكفن ابتداء.

فهو يشكل أولاً: بأن الكفن بالسكون وإن ذكر في بعض كتب اللغة مصدراً بمعنى التكفين، إلا أنه لا يتعارف في استعمالات الشارع والعرف، بل المتعارف التعبير بالتكفين، واستعمال الكفن بالفتح بمعنى الثياب. بل ربما يكون ذكرهم الكفن بالسكون بلحاظ اشتقاقه من المعنى الأصلي وهو التغطية، فتوهموا استعماله عند إرادته المعنى المعهود - وهو إلباس الميت الكفن - أيضاً.

وكيف كان فندره استعماله عند إرادته المعنى المعهود تمنع من حمل الإطلاق عليه، إذ لو أريد لاحتاج للعناية والتنبيه ولم يكتف بإطلاقه حتى حمله الفقهاء على التحريك، وفهموا منه ثياب الميت ورتبوا أحكامه.

وثانياً: بأن لازم ذلك أن لا يكون وجوب التكفين للزوجه كفاثياً، بل عينياً مختصاً بالزوجه، ولازم ذلك عدم تكليف غيره بإعانتة لو عجز هو من الاستقلال به، ولا- بالقيام به بدلاً عنه لو تعذر عليه مباشرته. بل لو عصى لم يجب إلا- رده من باب الأمر بالمعروف، ولو جهل به لم يجب إلا إعلامه بوجوبه عليه من باب وجوب تعليم الأحكام، دون إعلامه بالموضوع. كما أن لازمه عدم تحمل الزوج الكفن من ماله إذا تركت هي مالا، لعموم ماتضمن أن الكفن من أصل المال، الذي لا يصلح لتخصيصه النص الوارد في الزوجه بعد قراءه الكفن فيه بالتسكين... إلى غير ذلك مما لا يظن به دامت بركاته ولا بغيره الالتزام به.

بل وضوح بطلانه كاشف عن وضوح كون مفاد النص في المقام هو تحمل الزوج الكفن بالفتح، وانشغال ذمته به كسائر المالبات بنحو الوضع. لا محض التكليف بالتكفين.

وثالثاً: أن ذلك لا يناسب ما تقدم منه من استفادته تحمل الزوج كفن الزوجه من عموم التعليل في أدله النفقات. لوضوح أن مبنى وجوب النفقه على انشغال الذمه بها بنحو الحكم الوضعي. نعم تقدم منا عدم تماميه ذلك.

(مسأله ٣٤): يشترط في وجوب كفن الزوجه على زوجها يساره (١)

وكيف كان فلا - مخرج عما ذكرنا من تحمل الصبي كفن زوجته، وقيام الولي بإخراجه من ماله. ونحوه المجنون والمغمى عليه وأمثالهما ممن لا يصلح للخطاب الفعلى.

نعم لو قيل بعدم وجوب نفقه الزوجه على الصبي، وقلنا بأن الكفن من صغريات النفقه الواجبه - كما تقدم القول به من بعض - أو ملحقاً بها - كما تقدم منّا احتمالاً - اتجه عدم وجوب الكفن عليه، نظير ما تقدم في المتمتع بها والناشر.

(١) كما في الدروس وجامع المقاصد والروض والمسالك وغيرها ونسب لنهايه الأحكام وجماعه، وعن الذخيره نسبته للأصحاب، بل في المدارك أنهم قطعوا به. وظاهرهم إرادته اليسار المعتبر في وجوب وفاء الدين، بأن كان يملك زائداً عن مستثنيات الدين أكثر من قوت يوم وليله له ولعياله، كما حدده بذلك في كشف اللثام والجواهر.

وكان الوجه فيه حملة على الدين بعد ما سبق من عدم تمحضه في التكليف ببذل الكفن، بل هو حكم وضعى راجع إلى انشغال الذمه بالكفن، بل صرح شيخنا الأعظم (قدس سره) بأنه من الديون.

لكن ذلك لا يكفى في صيرورته ديناً، للفرق بينهما في ملكيه الغير للدين واستقراره في الذمه ولو مع تعذر أدائه، فيمكن أدائه بعد اليسار، بخلاف الكفن الذى لا يملكه أحد ويتقوم بإمكان الأداء، كما تقدم. ولعله لذا احتمل في المدارك - كما عن غيره - عدم اعتبار اليسار بالمعنى المذكور، لإطلاق النص. وعليه جرى في الجواهر وغيره.

أقول: عدم كونه ديناً لا ينافى إلحاقه به في المستثنيات، لعموم دليلها، ففي صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: لا تباع الدار ولا الجارية في الدين، ذلك

وأن لا يكون محجوراً عليه قبل موتها بفلس (١) وأن لا يكون ماله متعلقاً به

أنه لا بد للرجل [المسلم] من ظل يسكنه وخادم يخدمه" (١). فإن عموم التعليل المناسب لارتكازيته يقتضى عدم وجوب بيع الدار والخادم لسائر الحقوق الثابتة على المكلف، ومنها الكفن.

نعم هو مختص بالدار والخادم، دون بقية المستثنيات، إلا- أن بعضها يجرى فيه ذلك بالأولوية العرفية، كثياب الإنسان ونفقته الخاصة. كما أن مثل نفقه واجبي النفقه في اليوم والليله يكون مزاحماً للكفن بعد إطلاق دليليهما. ولا يبعد أهميه الإنفاق، لأن حاجه الحي للنفقه أشد ارتكازاً من حاجه الميت للكفن وأولى بالرعايه. بل يكفى احتمال ذلك في الترجيح، على ما ذكر في مبحث التزاحم. ولا- أقل من التخيير، لعدم ثبوت أهميه الكفن. وإن لم يبعد اختلاف الأهميه باختلاف الموارد، من حيثيه نوع النفقه، ووجود الباذل على تقدير الامتناع منها ومن الكفن، ونحو ذلك.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى إطلاق دليلي وفاء الدين والكفن وجوب تحصيل المال لهما مع القدره عليه بالاقتراض أو الاستيهاب أو الاكتساب. ولو تم الدليل على عدم وجوبه لوفاء الدين لزم الاقتصار على مورده، دون الكفن بعد فرض عدم كونه ديناً، كما تقدم. ويكون المتحصل حينئذ: أنه لا يجب بيع الدار والخادم لأجل الكفن، عملاً بعموم التعليل في صحيح الحلبي، وكذا ثياب البدن والنفقه الخاصه بالأولويه، مع إعمال الترجيح في نفقه واجب النفقه، ويجب الاقتراض ونحوه لأجله لو أمكن، عملاً بإطلاق دليله.

(١) كما في الجواهر وطهاره شيخنا الأعظم (قدس سره) وغيرهما. وقد ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن هذا الشرط متفرع على شرط اليسار، فإن قلنا باعتباره اتجهت مانعيه الحجر، لأنه موجب لسلب قدره الزوج على التصرف في ماله، فيكون كمن لا مال

(١) وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ١١ من أبواب الدين والقرض حديث: ١.

حق غيره برهن أو غيره (١)،

له. أما لو قلنا بعدم اعتباره وأنه لو أمكن تحصيل المال بالافتراض ونحوه وجب اتجه جريان ذلك في المقام، لأن عدم قدره على التصرف بالمال لا ينافي وجوب تحصيل غيره بالافتراض ونحوه.

لكن لازم ذلك مانع الحجر وإن حصل بعد موتها، بناء على اعتبار اليسار، لعدم تعلق الكفن بعين المال، ليكون مقدماً على حق الغرماء مع سبقه، بل هو متعلق بالذمه، ولا دليل على تعلقه بعين المال بالحجر بعد ما سبق من عدم كونه ديناً. ولو فرض تعلقه به - إلحاقاً له بالدين - لزم دخول النقص عليه مثله كسائر ديون المفلس. وحينئذٍ يجرى ذلك حتى مع سبق الحجر على موتها، بناء على مشاركته صاحب الدين المتجدد بعد الحجر للغرماء، خصوصاً إذا لم يحصل برضاه، كما لو كان مسبباً عن إتلاف المفلس لماله، وإن استشكل فيه بعضهم، والكلام فيه موكول لموضعه.

هذا وقد يدعى عدم مانع الحجر من إخراج الكفن وإن كان مشروطاً باليسار، كنفقه اليوم والليله له ولعياله التي صرحوا باستثنائها من أعيان مال المفلس، إما لكونه من أفرادها، أو لكونه ملحقاً بها، كما تقدم. ومن هنا صرح باستثناء كفن الزوجه من أعيان ماله غير واحد، وقد يظهر من الجواهر في أحكام المفلس الجرى عليه، بل في الخلاف دعوى الإجماع عليه. ومن ثم فالمسألة لا تخلو عن إشكال. نعم بناء على ما تقدم من وجوب تحصيل المال بالافتراض أو نحوه يتجه وجوبه في المقام لو أمكن وبني على التوقف عن الأخذ من أعيان المال المحجر عليه. فلاحظ.

(١) كما في جامع المقاصد والروض والمسالك وغيرها. لأن تعلق الحق بالعين مانع من تصرف المالك فيها بنحو ينافيه حتى لمثل النفقه. من دون فرق بين حدوث الحق قبل موتها وحدثه بعده، لأن الكفن لا يتعلق بعين ماله، بل بذمته.

نعم لو أمكنه إخراج الكفن من العين بعد إخراج الحق - كما لو كانت قيمه

(١٠٣) وأن لا- يقترن موتها بموته (١) وعدم تعيينها الكفن بالوصيه (٢). لكن الأ-حوط وجوباً إن لم يكن أقوى في صورته فقد أحد الشروط الثلاثة الأول وجوب الاستقراض (٣) إن أمكن (٤).

العين أكثر من الدين الذى رهنت عليه - وجب ذلك - كما فى جامع المقاصد والروض عملاً بإطلاق دليله. كما أنه لو أمكنه تحصيل مال آخر - بالاقتراض أو نحوه - وجب بناء على ما تقدم فى الشرط الأول.

(١) كما فى جامع المقاصد والروض والمسالك وعن الذكرى والفاضل المقداد. لظهور النص فى الزوج الحى القابل لانشغال الذمه بالكفن وأدائه.

وصرح فى جامع المقاصد والروض والمسالك بعدم سقوطه عنه لو مات بعدها. وكأنه لانشغال ذمته به فى حياته فيتعلق بتركته بعد وفاته، كسائر الحقوق الثابتة فى ذمته، لقرب إلحاقها بالدين فى ذلك، بل لعله مفروغ عنه بينهم. فتأمل جيداً.

(٢) كما فى جامع المقاصد والروض والمسالك وغيرها. لأن مقتضى نفوذ الوصيه وجوب إخراجه من ثلثها، فيسقط عنه، كما لو تبرع به متبرع.

نعم لو لم تنفذ الوصيه للجهل بها أو عسباناً تعين قيامه به، لأن وجوب تنفيذ الوصيه بنفسه لا ينافى انشغال ذمته به، كما لو أوصى غيرها بتكفينها. ولعله مرادهم. وقد يحمل عليه ما فى الروض، حيث قال: "وسقط عنه إن نفذت" بأن يكون بالتشديد من التنفيذ، لا بالتخفيف من النفوذ - الذى به صرح فى المسالك - فى مقابل عدم نفوذها شرعاً، لتجاوزها الثلث، مثلاً.

(٣) لما تقدم فى الشرط الأول، وتقدم أن اللازم مطلق تحصيل المال ولو بغير الاستقراض.

(٤) يعنى: بلا حرج، كما صرح به فى مستمسكه.

هذا ولو تحقق العجز المسقط لوجوب بذل الكفن على الزوج - إما لعدم اليسار

بالمعنى المعبر في الدين، للبناء على اعتباره في المقام، أو لعدم قدره حتى على مثل الاقتراض - فالظاهر خروجه من تركتها لو كان لها تركه، كما صرح به من تقدم منه اعتبار يساره في تحمل الكفن.

والوجه فيه ظاهر بناءً على أن الحكم بتحمل الزوج الكفن محض تكليف له ببذله، لأن وجوب بذله عليه لا - ينافي ثبوته في تركتها، الذي هو مقتضى إطلاق ما تضمن أن الكفن من جميع المال، نظير استحباب بذله في حق غيره ممن يقدر على بذله. ولازم ذلك أنه لو لم يبذله عجزاً أو جهلاً أو عصيانياً وجب إخراجه من التركة لو لم يبذله غيره.

وأما بناءً على ما تقدم من رجوعه إلى انشغال ذمته به بنحو الوضع فقد يستشكل بأن مقتضى الجمع بين دليل تحمل الزوج كفن زوجته وإطلاق دليل ثبوت الكفن في التركة تخصيص الثاني بالأول، الراجع لعدم ثبوت كفن الزوجه في تركتها، فلا - وجه لإخراجه منها مع تعذر بذله على الزوج، لأن تعذره لا ينافي استحقاقه عليه وانشغال ذمته به. ولذا حكم شيخنا الأعظم (قدس سره) بانتقاله إلى تركته لو مات معسراً، كسائر الحقوق التي تنشغل بها ذمته.

ودعوى: أنه لا - مانع من العمل بالدليلين معاً في الزوجه، فيبنى على ثبوت كفنها في ذمه الزوج وفي تركتها معاً، إذ لا مانع من ذلك في الماليات، نظير انشغال الذمم المتعدده بالمال الواحد مع تعاقب الأيدي عليه.

مدفوعه بأن لازم ذلك ثبوته فيهما معاً على نحو الواجب الكفائي، بحيث لو امتنع لا - يجوز للورثة إجباره، كما لا - يجوز له إجبارهم، بل يجب على الكل في عرض واحد، وكل من يبذل الكفن يؤدي ما عليه وعلى صاحبه، ولا يظن بأحد البناء على ذلك. وما ذلك إلا لتعيينه على الزوج وعدم تعلقه بالتركة حال انشغال ذمته به، الذي هو مبنى دعوى التخصيص المتقدمه.

ومن ثم ذكر في الجواهر أنه لولا عدم ظهور الخلاف في وجوب الإخراج من

التركة حينئذٍ لكان مقتضى الجمع بين الأدله دفنها عاريه أو تكفينها من بيت المال، لأن سقوط الخطاب بالبذل عنه لا يقتضى الانتقال إلى تركتها.

هذا وقد دفع سيدنا المصنف (قدس سره) الإشكال المذكور بانشغال ذمه الزوج بالكفن ليس على نحو انشغاله بالدين الذى يستقر فيها ولو مع عدم وجوب أدائه عليه، بل هو تابع لوجوب البذل، ولا اعتبار له بدونه، لعدم جواز مطالبه وارثها به، فمع فرض عدم وجوب البذل للإعسار يتعين عدم انشغال ذمته به وقصور دليله عنه، فيرجع حينئذٍ لعموم خروج الكفن من التركة.

لكن مجرد عدم جواز مطالبه الوارث بالكفن لا يستلزم تبعيه انشغال ذمه الزوج به لوجوب أدائه عليه، بل قد يكون لأن ذمه الزوج إنما تنشغل بالكفن بما هو كفن من دون أن يكون مملوكاً بذاته للميت أو لغيره عليه، فمع فرض تعذر التكفين بدفن الميت لا يبقى موضوع الحق، فيسقط. ولو لم يسقط فلا دليل على إرثه بعد أن لم يكن مملوكاً لأحد عليه. ولا يقاس بذلك ما إذا تعذر عليه بذل الكفن لعسر مالى مع بقاء موضوعه، لقابليه الميت للتكفين، كما فى المقام.

نعم لا يبعد انصراف النص المتضمن انشغال ذمه الزوج بكفن الزوجه إلى خصوص صورته قدرته على بذله بنحو يكلف به، لتقوم الغرض من الحق المذكور بفعليه التكفين، لا باستحقاق المال وحفظ المالىه، كما فى الدين. وقد يكون نظيره فى ذلك تحمل نفقه الأقارب.

ومن ثم يبعد عن مقتضى الارتكاز ما تقدم من شيخنا الأعظم (قدس سره) من انتقال الكفن لتركة الزوج لو مات معسراً، فيجب إخراجه منها، مع فرض عدم تكليفه بأدائه فى حياته. بخلاف ما لو كان قادراً مكلفاً ببذل الكفن، حيث يقرب انتقاله للتركة جداً، كما تقدم من المحقق والشهيد الثانيتين (قدس سرهما) عند الكلام فى الشرط الرابع.

ثم إنه لو غرض النظر عن ذلك أمكن إثبات خروج كفنها من تركتها مع إعسار

الزوج بما أشار إليه شيخنا الأعظم (قدس سره) وأوضحه الفقيه الهمداني (قدس سره) من قضاء المناسبات الارتكازية - تبعاً للأدلة الشرعية - بأن الميت أحق بتركه بأن يجهز منها ولا يترك معها بدون تجهيز أو يستجدي لتجهيزه.

وجعل كفن الزوجه على زوجها لا- ينافى ثبوت الحق المذكور لها، بل هو في طوله راجع إلى أن عليه أن يقوم به بدلاً عن التركة، فإن قام به سقط عنها، كما يسقط عنها لو تبرع به أجنبي. وإلا وجب إخراجه منها بمقتضى الحق المذكور الثابت للإنسان بطبعه. نظير تحمل نفقتها الذي لا ينافى خروجها من مالها لو لم ينفق عليها، فتستثنى في مقام وفاء الدين الواجب عليها. وكذا تحمل نفقه القريب لو كان ذا مال لا يستطيع الوصول إليه والتصرف فيه.

ومرجع ذلك إلى أن الجمع بين عموم ثبوت الكفن في التركة ودليل تحمل الزوج كفن زوجته ليس بتخصيص الأول بالثاني، كما تقدم دعواه في توجيه الإشكال، ولا- بالجمع بين الأمرين في عرض واحد، ليرد عليه ما تقدم من لزوم كونه على نحو الوجوب الكفائي، بل بالجمع بينهما على نحو الطولية، نظير انشغال ذمه المدين والكفيل بالدين على النحو المتعارف في زماننا، وتناسبه بعض النصوص (١)، لأن ذلك هو الأقرب عرفاً في أمثال المقام بالنظر للمناسبات الارتكازية. ولعله لذا لم يظهر الخلاف في خروج الكفن من التركة في الفرض، كما سبق الاعتراف به.

كما لا يبعد أن يرجع إليه أو إلى ما سبق من سيدنا المصنف (قدس سره) ما عن نهایه الأحكام من الاستدلال على خروج كفن المرأة في محل الكلام من تركتها بأن الكفن مقدم على الإرث.

وأما ما في جامع المقاصد من الإشكال فيه بأنه لو ملك شيئاً قبل تكفينها تعلق الوجوب به. فكأنه راجع إلى ما تقدم في توجيه الإشكال من التناهي بين انشغال ذمه الزوج بالكفن وثبوته في التركة، وأنه لا مجال للثاني مع فعله الأول، كما يشهد به

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ١ من كتاب الرهن.

ص: ١٠٦

تكليفه ببذل الكفن لو تجددت له قدره عليه.

لكنه مدفوع بأن تكليف الزوج ببذل الكفن لو تجددت له قدره عليه إنما يكشف عن عدم كون الإعسار مانعاً بحدوثه من تحمل الكفن مطلقاً ولو بعد ارتفاعه. وهو وإن كان مسلماً، تبعاً لإطلاق دليل تحمل الزوج بعد فرض بقاء الموضوع وإمكان الوفاء، إلا أنه لا ينافي تعلق الكفن بالتركة حال الإعسار، إما لبراءة ذمه الزوج حينئذٍ، كما تقدم من سيدنا المصنف (قدس سره)، أو لانشغالها به في طول ثبوته في التركة، كما تقدم من شيخنا الأعظم (قدس سره) وتقدم توضيحه.

ومن الثاني يظهر خروج الكفن من التركة لو لم يبذل الزوج عسياناً مع قدرته وتكليفه فعلاً ببذله، كما صرح به الفقيه الهمداني (قدس سره)، وإن لم ينهض به الأول. نعم للورثة الرجوع عليه لو دفعوه بنيه الرجوع ولو بعد مراجعته الحاكم الشرعي، كما هو الحال في كل ممتنع عن أداء الحق الذي عليه. وبه صرح الفقيه الهمداني (قدس سره) أيضاً.

بل ذكر (قدس سره) أن لهم الرجوع عليه مع إعساره أيضاً، لانشغال ذمته به على نحو انشغال ذمته بنفقتها في حياتها. لكن انشغالها به على النحو المذكور لا - طريق لإثباته، لعدم تضمن ملكيتها له، فضلاً عن أن يبقى ديناً كالنفقة. على أنه لم يتضح عاجلاً جواز إجباره على الاستدانه لنفقتها ولكل حق للغير.

نعم تقدم منا وجوب الاستدانه عليه مع قدره لأجل الكفن، المستلزم لجواز إجباره على الاستدانه من التركة والدفء منها بنيه الرجوع عليه ولو بعد مراجعته الحاكم الشرعي. أما بناء على عدم وجوب الاستدانه عليه فاللازم عدم وجوب بذل الكفن عليه، ومعه لا وجه لنيه الورثة الرجوع عليه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

وكذا الاحتياط في صورته عدم العمل بوصيتها بالكفن (١).

(مسألة ٣٥): كما أن كفن الزوجه على زوجها كذلك سائر مؤن التجهيز من الصدر والكافور وغيرهما (٢).

(١) كما يظهر مما تقدم في الشرط الخامس.

بقى شيء: وهو أنه لا يبعد ابتداء انشغال ذمه الزوج بالكفن على الانحلال، فلو تعذر تمامه وجب ما يقدر عليه منه، ويتمم الباقي من تركتها أو من متبرع أو غيرهما. وبه صرح في الجواهر. كما لا يبعد ابتداء تعلق الكفن بالتركة على ذلك أيضاً، فيجب بذلها لبعض الكفن مع تيسر تميمه بتبرع أو نحوه. كل ذلك لقضاء المناسبات الارتكازية بعدم الارتباطية في الماليات المقصوده لتتأجها. نعم لو تيسر التميم بما يحقق الواجب الاضطرارى أو الاختيارى لم يجب البذل، لعدم الموضوع، وهو الكفن، كما لعله ظاهر. فتأمل جيداً.

(٢) قال في المبسوط بعد أن ذكر خروج الكفن من أصل التركة: "وإن كان الميت امرأه لزم زوجها كفنها وتجهيزها، ولا يلزم ذلك في مالها"، ونحوه في السرائر. وقد نسب لهما تحمل الزوج تمام نفقات التجهيز، كما نسب ذلك لنهاية الأحكام والبيان والموجز الحاوى والتنقيح وفوائد الشرايع وحاشية الميسى، وبه صرح في المنتهى والدروس والذكرى وجامع المقاصد والروض والمسالك وغيرها، وفي الجواهر: "لا أجد فيه خلافاً".

وقد يتجه بناء على أن تحمل الزوج كفن زوجته من صغريات وجوب الإنفاق عليها. لكن سبق الإشكال في ذلك. ويزيد هنا بأن بقيه المؤمن غير الدفن أبعد عن النفقه من الكفن الذى هو من سنخ الكسوه.

نعم قد يدعى استفادته من النص بإلغاء خصوصيه الكفن فيه، وإنما ذكر لأنه أهم شؤون التجهيز المبنيه على صرف المال. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "كما يؤيده

الاقتصار عليه فيما دل على خروجه من أصل المال، وأنه مقدم على الدين، مع الاتفاق منهم على عموم ذلك لسائر مؤن التجهيز، وفي معقد الإجماع - المحكى عن غير واحد - على كون تجهيز المملوك على سيده. ولا يبعد أن يكون المراد من الكفن في معقد إجماعات المقام ما يعم سائر مؤن التجهيز، كما يقتضيه إرسال غير واحد له إرسال المسلمات. لكن في كفايه هذا المقدار في الجزم تأملاً. ولذا توقف في المدارك وحكى عن الأردبيلي وغيره. ومنه يظهر أنه يصعب الجزم بخلافه، كما صدر من المصنف وغيره، ولا سيما بملاحظه ما في كلام بعض من دعوى عدم الفصل بين الكفن وغيره".

وقد يؤيد الدعوى المذكوره أن تحمل الزوج الكفن دون غيره من مؤنه التجهيز مع ولايته على تجهيز الزوجه يبتنى على عناية يبعد ابتناء السيره عليها في مقام العمل. فلاحظ.

هذا وعن بعض مشايخنا التفصيل بين يسارها فتخرج المؤن المذكوره من تركتها، ولا- يتحمل الزوج إلا الكفن، اقتصاراً على مورد النص، وإعسارها فيتحملها الزوج، لعموم التعليل في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج (١)، حيث يستفاد منه أن ثقل الزوجه والوالدين والوالد والمملوك على الرجل، فيقوم بشؤونهم في حال الحياه والممات مع حاجتهم، على ما تقدم عنه في الاستدلال لتحمل الزوج كفن زوجته، وإنما اختص الكفن بالذكر في النص لعدم احتياج غيره لبذل المال غالباً.

لكن تقدم منع الاستفادة المذكوره من التعليل وعدم نهوضها بالاستدلال. مع أن مقتضاها تحمل النفقات المذكوره حتى مع اليسار، لخروج التركة عن ملك الميت، فيحتاج لنفقه التجهيز. وما تضمن خروج الكفن من التركة يختص به، ولا يشمل غيره من النفقات. ولو بنى على تعميمه لها للإلغاء خصوصيته عرفاً لزم إلحاقها به فيما تضمن تحمل الزوج الكفن، الذى هو يعم صورتى اليسار والإعسار بلا إشكال. ولا مجال للتفريق فى إلحاقها بين الحالىين مع وحده لسان النص. فلاحظ.

(١) وسائل الشيعه ج: ٦ باب: ١٢ من أبواب المستحقين للزكاه حديث: ١.

ص: ١٠٩

(مسألة ٣٦): الزائد على المقدار الواجب من الكفن وسائر مؤن التجهيز لا يجوز إخراجه من الأصل (١)

(١) كما فى التذكرة والمنتهى والقواعد والذكرة والدروس وجامع المقاصد والروض وغيرها. وقد يظهر من جملة من عباراتهم المفروغية عنه، خصوصاً شيخنا الأعظم (قدس سره) الذى خص التأمل من بعضهم فيما إذا اختلف أفراد الواجب فى القيمة.

لكن استشكل فيه فى الجواهر قال: "بناءً على أن ذلك من المستحبات المالية مخاطب به الولي مثلاً، فيتبع اختياره من غير نظر إلى غيره من الوارث صغاراً كانوا أم كباراً، فيكون من قبيل استحباب خروج الزكاة من مال الطفل. ويؤيده إطلاق ما دل على أن الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب، فالواجب منه واجب، والمندوب منه مندوب. بل لعل حق الدين أيضاً لا يزاحم ذلك، لما دلّ على تعلق الدين بعده. نعم لو كان المخاطب بالندب نفس الوارث كان اعتبار رضاه متجهاً".

وفيه: أن المخاطب بالندب ليس هو خصوص الولي ولا خصوص الوارث، بل جميع المكلفين، لورود الأمر بالمستحب فى مساق الأمر بالواجب، وحيث كان الوجوب كفايئاً كان الاستحباب كذلك. لكنه كالوجوب لا يقتضى إخراج الكفن من التركة، فضلاً عن التصرف فيها على خلاف سلطنه الوارث، ولذا احتاج إخراج الواجب إلى الدليل. ولا مجال لقياسه على خروج الزكاة من مال الطفل، لأن دليل خروجها إنما دل على الأمر بإخراجها منه، لا على مجرد دفع مقدارها ولو تبرعاً عنه.

وأما إطلاق ما تضمن أن الكفن من صلب المال فقد استشكل فيه سيدنا المصنف (قدس سره) بأن مجرد خطاب الولي بأخذ الجامع لا يكفى فى جواز أخذه الفرد الأفضل، بل لابد فيه من جعل ولايه تعيين الجامع له، والدليل قاصر عنه، فمطالبه الولي للوارث بالفرد الأفضل خلاف سلطنته على ماله.

ولا- يخلو ما ذكره عن وجهه، فإن الولاية إنما تقتضى لزوم وقوع الفعل - كالتغسيل والتكفين - بنظر الولي، لا إعمال نظره في تشخيص متعلق الفعل من أموال الناس - كالماء والسدر والكفن - بنحو ينافي سلطنتهم، ولذا لا إشكال في عدم جواز إجبار غير الوارث على التبرع بها. وحينئذٍ فمقتضى إطلاق أدله الميراث ملكيه الوارث لأعيان التركة وسلطنته عليها، وليس مفاد دليل خروج لوازم التجهيز من التركة إلا- إلزامه بالطبيعه بنحو ليس له الامتناع، لا إلزامه بخصوص فرد منها يوكل تشخيصه لنظر الولي، كما هو الحال في سائر الحقوق الكليه الثابته في التركة أو غيرها من أمواله أو في ذمته.

ولذا كان الظاهر عدم إلزام الولي للوارث بتعين خصوص فرد من التركة من بين الأفراد المتفقه في القيمه. بل لو عين فرداً من غير التركة بدلاً عنها كان له ذلك، ويسقط الحق من التركة، وليس للولي إلزامه بخصوص ما يخرج من التركة، لعدم ولايته على التركة، ومنافاه ذلك منه لسلطنه الوارث.

وبعبارة أخرى: مقتضى الجمع بين إطلاق دليل الميراث ودليل خروج الكفن من التركة هو ملكيه الوارث لأعيان التركة المستلزمه لسلطنته عليها وإلزامه بإخراج الكفن منها، فاللازم في الخروج عن مقتضى سلطنته على أعيانها الاقتصار على إلزامه بمطلق الكفن، مع إيكال تشخيصه إليه، لا إلى الولي. وكأن هذا هو مراد شيخنا الأعظم (قدس سره) مما يأتي منه عند الكلام في اختلاف أفراد الواجب في القيمه.

وهذا هو العمده، لا ما يظهر مما عن بعض مشايخنا من دخول المورد في التزاحم، والمستحب لا يزاحم الواجب اللازم المراعاة، وهو حق الديان والورثه.

إذ فيه: أن الكلام إنما هو في فعليه حق الوارث والديان ليمنع من إخراج المستحب، والمدعى للخصم هو اقتضاء الإطلاق تقدم الكفن ولو كان مستحباً على حقهما، فلا حق لهما كي يمنع من إخراج المستحب. فالعمده ما ذكرنا من فعليه سلطنه الوارث وإن كان الكفن مقدماً على الميراث.

نعم لا يجرى ذلك في الدين المستوعب للتركة، لعدم سلطنه الديان على عين التركة، وإنما يتعلق حقه بها كتعلق الكفن، وحيث ثبت تقديم الكفن على الدين كان مقتضى إطلاق دليله التخيير في إخراج الكفن منها بين أفرادها ولو كان هو الأكثر الذي لا يبقى معه مجال لوفاء الدين، ولا يعتبر رضا الديان، بل غاية الأمر اعتبار رضا الوارث المالك لأعيان التركة.

وأما ما في الذكرى والروض من تقديم الدين على المستحب من أجزاء الكفن وإن كانت ثياب التجمل مقدمه على الدين، لحاجه الحى إلى التجمل، والميت إلى براه ذمته أوج. فهو كما ترى لا ينهض بنفسه بإثبات حكم شرعى، فضلاً عن أن يخرج به عن الإطلاق.

اللهم إلا- أن يقال: الحكم في النص بالبده بالكفن ثم الدين متفرع على الترتب بينهما في التعلق بالتركة، وليس تكليفاً ابتدائياً، وحيث كان المتعلق بها في الرتبة السابقه هو مطلق الكفن الحاصل بالأقل فهو لا يمنع من تعلق الدين بها لو كانت أكثر قيمه من الأقل، ومع تعلقه بها لا- يجوز مزاحمته بإخراج الكفن بالفرد الأكثر، بل يتعين الاقتصار على الأقل، جمعاً بين الحقين بعد فعليه ثبوتهما معاً.

هذا كله لو كان المدعى أن المتعلق بالتركة هو الكفن المطلق، الصادق على الأقل المقتصر فيه على الواجب، والأكثر المشتمل على المستحب. أما لو كان المدعى أن المتعلق بها هو الأ-كثر - لأنه الكفن التام الذى يحمل عليه الإطلاق، وتعلق الدين والميراث بالباقي من التركة مع الاقتصار على الواجب لتعذر التكفين بالتام بعد الدفن، فلا موضوع لإخراجه، كما لو دفن الميت بلا تكفين - فيتعين جواز أخذ المستحب من التركة وإن لم يرض الوارث والديان، لأن ذلك هو مقتضى استحباب التكفين به بعد فرض تعيينه في التركة وتعلقه بها مقدماً على الدين والميراث.

لكن من البعيد جداً التزام أحد بذلك، بل غاية ما يدعى كون الكفن من سنخ الماهيات المشككه الصادقه على الأقل والأكثر. فيجرى ما سبق.

بل لا- يبعد بعد النظر في مجموع النصوص اختصاص الكفن الشرعى الذى يحمل عليه الإطلاق بالواجب، وكون المستحب خارجاً عنه ملحقاً به. وإطلاق الكفن على المجموع فى بعض النصوص يبنى على نحو من التوسع أو على ملاحظه المعنى اللغوى.

ولا- أقل من انصراف إطلاق الكفن فى النصوص المتضمنه خروجه من التركة وتقديمه على الدين والميراث إلى خصوص الواجب، لأن التخيير بين الأقل والأكثر يحتاج إلى عناية فى الحكم التكليفى، فضلاً عن الحكم الوضعى، كما فى المقام.

وعليه يخرج المستحب عن الإطلاق تخصصاً، لا بلحاظ ما سبق من المزاحمه لحق الديان أو الوارث. ومعه لا موضوع لما سبق من الجواهر من التمسك بالإطلاق فى محل الكلام.

تنبيه: قال فى المبسوط بعد أن ذكر الكفن المفروض والمستحب للرجل والمرأه: "هذا إذا تمكن منه، فإن تعذر ذلك أو أجحف بالورثه اقتصر من الكفن على ما يستره فحسب". وظاهره الاجتزاء بالثوب الواحد الساتر مع الإجحاف بالورثه.

ولم يتضح وجهه بعد إطلاق دليل وجوب الأثواب الثلاثة وما تضمن خروج الكفن من التركة الذى عرفت أن الواجب متيقن منه. ولا- تنهض قاعده نفي الضرر بسقوطه مع الإجحاف بالورثه، لأن الميراث لما كان من سنخ النفع للورثه، فخروج الكفن منه مستلزم لقله النفع، لا لدخول الضرر عليهم.

إلا أن يبنى ذلك منه على وجوب تحمل الورثه الكفن عند إعواز التركة، حيث يصدق به الضرر، ويتجه سقوطه مع الإجحاف، لخروجه عن المتيقن من تخصيص قاعده نفي الضرر.

لكن يأتى فى المسأله الثامنه والثلاثين إن شاء الله تعالى عدم تحمل من تجب عليه النفقه للكفن فضلاً عن غيره من الورثه.

إلا مع رضا الورثة (١). وإذا كان فيهم صغير أو غير رشيد لا يجوز لوليه الإجازة في ذلك (٢)، فيتعين حينئذٍ إخراجه من حصه الكاملين برضاهم. وكذا الحال في قيمة الواجب، فإنالذي يخرج من الأصل ما هو أقل قيمة (٣)،

(١) أو الغرماء لو زاحم حقوقهم، كما سبق.

هذا ولو أوصى بإخراج ثلثه جاز إخراج المستحب منه بنظر الوصى، لأنه من جملة مصالحه. كما أنه لو أوصى به بخصوصه خرج من ثلثه، بناء على عدم خروجه من التركة بدون الوصيه، وأما بناءً على خروجه منها - كما سبق من الجواهر تقريبه - فالوصيه به لا تقتضى خروجه من الثلث، بل تعينه لا غير بناء على نفوذ الوصيه بالتجهيز الذى تقدم الكلام فيه فى المسأله الخامسه، كما نبه له فى الجواهر. إلا أن يرجع إلى الوصيه بإخراجه من الثلث، فيخرج منه، كما أوصى بإخراج كفته الواجب أو كفن غيره منه.

هذا ولو أوصى بالاعتصار على الواجب فقد قرب عدم نفوذ الوصيه فى الذكرى وجامع المقاصد والروض. وكأنه لعدم صلوح الوصيه لرفع الاستحباب. وهو لا يخلو عن إشكال، إذ لم تتضمن الأدله إلا عدم نفوذ الوصيه بالحرام أو مع الحيف على الورثة.

وفى الجواهر: "ولعل التفصيل بملاحظه المصلحه - إما رفقا بالورثه، أو حصول الغضاضه عليه بتبرع متبرع - فتنفذ، وإلا فلا، لا يخلو عن قوه".

وفيه: أن نفوذ الوصيه لا يناط بالمصلحه، وإنما يجب مراعاة الأصلح فيما يناط بنظر الوصى أو الولي ومن ثم لا يبعد البناء على نفوذ الوصيه المذكوره، كما صرح به فى التذكرة. لكنه يبتنى على نفوذ الوصيه بالتجهيز الذى تقدم فيه الكلام فى المسأله الخامسه.

(٢) لمنافاته لمصلحه المولى عليه.

(٣) كما يظهر من شيخنا الأعظم (قدس سره). وقد أشار إلى المناقشه فى ذلك بقوله:

"والتأمل فى القسم الثانى بناء على أن المندوب أحد أفراد القدر المشترك الواجب، فللولى المخاطب بالمباشرة اختياره. مدفوع بأن الكلام ليس فى اختيار الولى، بل الكلام فى المتعلق بالتركة، فإذا فرض أن المتعلق بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولى على مزاحمه الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك". ولا يبعد رجوع ما ذكره إلى ما سبق منا فى وجه المنع من التمسك بالإطلاق لإخراج أجزاء الكفن المستحبه من التركة. كما أشرنا إليه هناك.

لكن فى المعتبر: "ولو اختلف الأولياء بين دفنه فى المسبلة وفى ملكه دفن فى المسبلة، لأنه أقل ضرراً على الوارث. ولو تشاحا فى الكفن اقتصر على عادة مثله، لأنه لا تقدير للشرع، فيرجع إلى العادة، مع الاقتصار على الواجب".

وقد يظهر منه جواز الدفن فى ملك الميت والزيادة فى الكفن على الواجب والمتعارف مع اتفاق الأولياء وإن لم يرض الوارث غير الولى أو الديان الذى يضر ذلك بدينه. إلا أن ينصرف كلامه عن صورته الدين المذكور وعدم ولايه بعض الورثة.

فيرجع ما ذكره فى الكفن إلى ما فى جامع المقاصد من إلزام الورثة بالمتعارف. قال: "ويراعى فى هذه الأثواب التوسط، وفى الجنس يراعى الأوسط باعتبار اللايق بحال الميت عرفاً، فلا يجب الاقتصار على أدنى المراتب وإن ماكس الورثة أو كانوا صغاراً، حملاً- لإطلاق اللفظ على المتعارف". ونحوه فى المسالك والروضه وحكى عن بعض مشايخنا. قال فى الروض بعد نقل الكلام المذكور عنه: "وهو حسن، لأن العرف هو المحكم فى أمثال ذلك مما لم يرد له تقدير شرعى".

هذا وقد تكرر منا غير مره أن التعارف لا يصلح لتقييد الإطلاق الذى هو بيان شرعى يستغنى معه عن الرجوع للعرف، ولذا لا إشكال ظاهراً فى إجزاء ما يخرج عن المتعارف وتأدى وظيفه الكفن به الراجع لعدم قصور إطلاق أدله شرح الكفن عنه.

لكن لا يبعد الرجوع للمتعارف فى تحديد أدنى ما يجزى فى الخروج عن الإطلاق للعناوين المأخوذه فى الأدله الواردة فى مورد الاستحقاق، كالفقات وإخراج الكفن

من التركة أو قيام الزوج بالكفن في المقام ونحو ذلك. لا ابتناء مورد الاستحقاق على مطالبه من له الحق بالجيد الكثير المالى، ودفع من له الحق بالردى القليل المالى، المقتضى نوعاً للتعرض للتشاح والخصومه، ولا سيما مع اشتغال المسمى على أفراد مبتذله يرغب عنها يصعب البناء على الاكتفاء بها لهوانها، حيث لا فائده عرفاً من استحقاقها والتكليف بها، كالثياب المستعمله والخلقه فى الكسوه وبعض أفراد الطعام فى النفقه، فعدم التنبيه فى دليل الاستحقاق لذلك، وعدم التصدى للتحديد، يوجب ظهور حال المتكلم فى التعويل على المتعارف فى تشخيص العنوان المستحق.

مضافاً فى خصوص المقام إلى أن تعمد الأقل قيمه بالنحو غير المتعارف، خصوصاً فى الأفراد المبتذله المشار إليها، لما كان مغفولاً عنه فى مقام العمل، كان وجوبه محافظه على حق الديان والوارث محتاجاً إلى عناية وتنبيه، فعدم التنبيه عليه فى نصوص خروج الكفن من التركة وتقديمه على الدين والميراث، الوارده فى مورد المزاحمه لحق الديان والوارث، موجب لظهورها فى أن تحمل التركة للكفن يبنى على جواز اختيار الفرد المتعارف الذى لا يبنى اختياره على تعمل وعنايه، وليس للديان ولا الورثه الإلزام بما دونه. وإلا فمن البعيد جداً البناء على وجوب اختيار الأقل مهما أمكن، ولو مثل الثياب الخلقه التى قد لا يكون لها قيمه معتد بها، محافظه على حق الديان والوارث، وليس لما عداها ضابط ظاهر صالح لأن يرجع إليه عدا التعارف.

هذا والسيد الطباطبائى (قدس سره) فى العروه الوثقى مع جزمه بوجوب اختيار الأقل قيمه من أفراد الواجب استثنى من ذلك ما لو كان موجباً لهتك الميت، فلم يستبعد لزوم إخراج ما لا يستلزم الهتك، سواء كان بملاحظه قيمه أم بملاحظه أجزاء الكفن ولو بإضافه المستحب. وقال سيدنا المصنف (قدس سره): "كأنه لدعوى انصراف الدليل عما يوجب الهتك، وإلا فمجرد حرمه هتك الميت لا يقتضى تعيين الكفن الثابت فى التركة فى خصوص الفرد الآخر الذى لا يلزم من التكفين به الهتك".

وكان مراده بالانصراف هو انصراف إطلاق دليل خروج الكفن من التركة،

لا- إطلاق دليل شرح الكفن، حيث لا مجال لدعوى الانصراف فيه مع ما هو المرتكز تبعاً للإطلاق من تأدى وظيفه الكفن بما يوجب هتك الميت وإن حرم هتكه أو كان مرجوحاً.

كما أن مقتضى ذلك عدم الفرق فى تجنب ما يوجب الهتك بين أن يكون أقل من المتعارف، وأن يكون هو المتعارف للعامه إذا كان الاقتصار عليه منافياً لكرامه الميت، لخصوصيه فيه، كجلاله شأنه، أو كثره ماله، بحيث يكون عدم تمييزه بإجاده الكفن أو مكان الكفن أو نحوهما من شؤون التجهيز توهيناً له. وبذلك صرح بعض مشايخنا فيما حكى عنه، فاللازم هو المتعارف فى حق الميت بما له من خصوصيات ومميزات.

نعم لزوم الهتك من الاقتصار فى الكفن على الواجب أو الأقل قيمه لا- يتضح فرضه خصوصاً مع عدم ظهور ذلك لأحد، إلا بلحاظ كونه إنقاصاً لما يستحقه وتعدياً عليه فى ذلك منافياً لحرمة. وهو حينئذٍ يتفرع على تعيين ما يستحقه، ويرجع إلى ما سبق من الانصراف للمتعارف الذى لا يبتنى على تعمل وعنايه، والذى يختلف باختلاف الأشخاص والظروف.

أما لو فرض لزوم الهتك المحرم مع قطع النظر عن جهه إنقاص الميت حقه والتعدى عليه فى ذلك فلا حازه لدعوى الانصراف، بل تكفى الحرمة فى تقييد إطلاق الكفن المستحق، حيث لا معنى لاستحقاق كفن يحرم التكفين به أو قبر يحرم الدفن فيه، كما لو بذل كفنًا يوجب احتراق الميت، بل لا بد من كون المؤنه المستحقه فى التركه مؤنه التجهيز بالوجه المباح.

إلا- أن يفرض عدم استناد الهتك للتجهيز، بل لأمر خارج عنه غير لازم له، كإظهار حال الكفن للناس، حيث لا يقتضى حينئذٍ تقييد المؤنه المستحقه بغيره، بل حرمة منشأ الهتك لا غير. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

ثم إن الظاهر جريان ما سبق فى تحمل كفن الزوجه، بل هو أظهر، لأن الزوج هو الولى الذى له الاختيار بلا إشكال. كما لا يبعد عدم جواز اكتفائه بما يكون دون

ولا- يجوز إخراج الأكثر منه إلا مع رضا الورثة الكاملين (١). فلو كان الدفن في بعض المواضع لا يحتاج إلى بذل مال وفي غيره يحتاج إلى ذلك لا يجوز للمولى مطالبه الورثة بذلك ليدفنه فيه.

(مسألة ٣٧): كفن المملوك على سيده (٢)، حتى الأمه المحلله (٣)،

المتعارف قيمه، خصوصاً إذا أوجب توهينها، لنظير ما سبق في خروج الكفن من التركة.

(١) يعنى: فيخرج من حصتهم فقط. كما أنه يخرج من الثلث مع الوصيه، على التفصيل المتقدم.

(٢) إجماعاً كما في المعبر والتذكرة والذكري والروض والمدارك والمستند وعن غيرها، ونفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه. ويظهر من بعضها الإجماع من جميع المسلمين. وأما ما في المنتهى من إطلاق أن الأقرب عدم تحمل الإنسان كفن من تجب عليه نفقته غير الزوج، فقد يراد منه ما عدا المملوك ممن تجب نفقته بالقرابه. ولاسيما مع ظهور صدر كلامه في تحمل السيد كفن عبده، كما يأتي نقله.

وكيف كان فما ذكره هو المناسب للمرتكزات التشريعية على تحمل المولى جميع نفقات مملوكه بعد سلب سلطنته على نفسه، بحيث لا- يتسنى له سدّ حاجاته من عمله أو تجارته، بل كل ذلك للمولى. ومن ثم كان هو مقتضى سيره التشريعي التي يبعد خطؤها وخطأ الإجماع في مثل هذه المسألة مما يكثر الابتلاء به.

وقد صرح غير واحد بعدم الفرق بين أقسامه من القن والمدبر وأم الولد والمكاتب، وأن المشترك تتوزع نفقته على مواليه، والمبعض يتحمل مولاه من كفنه بنسبه ما يملك منه. والظاهر المفروغيه عن جميع ذلك. نعم تقدم أن الأمه المزوجه كفنها على زوجها دون مولاها.

(٣) لما هو المشهور المنصور من عدم كون التحليل تزويجاً، خلافاً لما عن بعض أصحابنا وحكى عن المرتضى. كما أن ما عن المشهور من دخوله في ملك اليمين إنم

وكذا سائر مؤن تجهيزه (١).

(مسألة ٣٨): كفن واجب النفقه من الأقارب في ماله، لا على من تجب عليه النفقه (٢).

يراد به عموم النكاح بملك اليمين له ولولكونها مملوكة المنفعة أو الانتفاع أو لكون المراد بملك اليمين ما يعم ملك المحلل، على ما يذكر في محله، وليس المراد به أنها مملوكة للمحلل له حال التحليل، ليجب عليه كفنها لو ماتت حينئذ بمقتضى ما تقدم منهم من تحمل المولى كفن مملوكة.

(١) إجماعاً، كما في المستند. ولعله مراد الكل، لعدم الفرق بينها وبين الكفن في الارتكاز والسيره المشار إليهما آنفاً.

(٢) كما صرح بذلك جماعه، كالعلامه والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم، وفي الجواهر: "فلم أجد من توقف فيه ممن عاداته ذلك، فضلاً عن المخالف". وقد يظهر من التذكرة الإجماع عليه، حيث اقتصر على نسبة الخلاف للشافعي، كما قد يظهر من الروض التسالم عليه، حيث ساقه شاهداً لبطلان تعليل وجوب كفن الزوجه بوجوب الإنفاق عليها. وأما ما عن بعضهم من نسبة الخلاف فيه للتذكرة. فكأنه مبنى على الغفلة عن ذكره فيه منسوباً للشافعي، لا في مقام الفتوى به.

نعم قال في المنتهى في الاستدلال لتحمل كفن الزوجه: "أن كسوتها ومؤنتها واجب عليه في حال الحياه وكذا [فكذا] بعد الموت، كسيد العبد والوالد". وهو قد يظهر في وجوب تحمل الوالد كفن ولده كتحمل السيد كفن عبده.

لكن لا يبعد كونه تصحيحاً أو وارداً مورد الإلزام للخصم، نظير ما في التذكرة، لتصريحه في ذيل كلامه بأن الأقرب عدم الوجوب فيه وفي غيره ممن تجب عليه النفقه عدا الزوج. ومن هنا لا مجال لنسبه الخلاف للعلامه إلا بلحاظ ما حكاها في مفتاح الكرامه عن بعض حواشى القواعد أنه ذكر في درسه ذلك.

وكيف كان فيكفى في وجه ما ذكره الأصحاب - بعد ما سبق من قصور وجوب النفقة عن وجوب بذل الكفن - الأصل، بناء على ما يأتي من عدم وجوب بذل كفن الميت كفاثياً، حيث يكشف ذلك عن أن مبنى عموم وجوب التكفين كفاثياً على التكليف به في ظرف وجود الكفن، لا - بنحو يقتضى وجوب بذله أو تحصيله. وحينئذ فتكليف خصوص من تجب عليه النفقة ببذله مخالف للأصل.

مضافاً إلى أنه يبعد جداً حمل ما تضمن خروج الكفن من التركة على خصوص من لا يتيسر قيام من تجب نفقته عليه ببذل كفنه، إما لعدم وجود من تجب نفقته عليه، أو لعدم بذله الكفن عجزاً أو عصياناً، ولا أقل من كونه خلاف إطلاقه.

نعم هو مختص بمن له تركه، ولا يشمل من لا تركه له الذي كان مقتضى إطلاقهم عدم وجوب كفنه على من تجب عليه نفقته أيضاً، بل هو صريح التذكرة. فينحصر وجه عدم وجوب البذل فيه بالأصل، على ما تقدم تقريبه.

لكن عن بعض مشايخنا لزوم الخروج عنه بالتعليل في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج (١) بأنهم لازمون له. غير أنه سبق عند الاستدلال لوجوب كفن الزوجه المنع من نهوضه بوجوب بذل الكفن.

ومثله ما ذكره الفقيه الهمداني (قدس سره) من أن مقتضى استصحاب وجوب النفقة الثابت حال الحياه وجوب بذل الكفن بعد الموت. إلا أنه إنما ينفذ إذا لم يكن للميت من التركة ما يفي بكفنه، لا اشتراط وجوب الإنفاق على غير الزوجه بأن لا يكون عنده ما يغنيه عن أن يكون كلاً على غيره.

إذ فيه - مع ما سبق عند الاستدلال لتحمل الزوج كفن الزوجه من الإشكال في الاستصحاب المذكور بتعدد الموضوع -: أن لازمه التفصيل بين من لم يجب فعلاً الإنفاق عليه قبل موته - إما لغناه في نفسه، أو لفقر المكلف بالإنفاق عليه - ومن وجب عليه قبل موته، فلا يجب بذل كفن الأول بعد موته وإن لم يكن له تركه وصار المنفق

(١) وسائل الشيعه ج: ٦ باب: ١٢ من أبواب المستحقين للزكاه حديث: ١.

(مسأله ٣٩): وإذا لم يكن للميت تركه بمقدار الكفن يدفن عارياً، ولا يجب على المسلمين تكفينه (١).

قادراً على تكفينه حينئذٍ، حيث لا يجرى استصحاب وجوب الإنفاق عليه إلا بنحو التعليق الذي لا تعويل عليه على التحقيق، ويجب بذل كفن الثانی وإن كان له تركه، لأن ارتفاع الأمر المستصحب حال اليقين برفع لا يستلزم ارتفاعه به حال الشك، ليمنع من استصحابه.

مع أن التركة ليست ملكاً للميت. ووجوب إخراج كفنه منها - لو تم - ليس لصيرورته بها غنياً خارجاً عن موضوع وجوب النفقه، بل هو تعبد خاص.

ومن ثم كان الأولى له جعل المانع من جريان الاستصحاب في حق من له تركه هو عموم خروج الكفن من التركة، لا اختصاص وجوب الإنفاق بمن ليس عنده ما يغنيه. فلاحظ.

هذا وقد يستدل لوجوب الكفن على الأقارب بما في موثق الفضل بن يونس الآتي من أنه مع عدم التركة للميت يعطى عياله من الزكاة قدر ما يجهزونه، بدعوى: أنه حيث لا يصح شرط مصرف الزكاة على الفقير لا يكفي دفع الزكاة لعيال الميت في ترتب تكفينه إلا بضميمه وجوب بذل الكفن عليهم مع قدرتهم.

وفيه: أنه حيث كان عنوان العيال شاملاً - لمن لا - يجب عليه النفقه، ولم يكن المفروض استغناؤهم عن صرفه في ضرورياتهم المقدمه على التكفين لو قيل بوجوبه عليهم، كما لم يفرض كونهم في مقام إطاعه التكليف بالتكفين لو صار فعلياً عليهم، فمن القريب أن يكون ترتب التكفين منهم للمفروغيه عن اهتمامهم به بحيث لا - يمنعهم إلا - عدم الوجدان المرتفع بدفع الزكاة لهم وإن لم يجب عليهم شرعاً القيام به.

(١) كما في الشرايع والتذكرة والمنتهى والقواعد والإرشاد والذكرى وجامع المقاصد والروض وغيرها. وفي الذكرى: "قاله جماعه" وفي جامع المقاصد أنه صرح

به كثير من الأصحاب، ونفى في المدارك الخلاف فيه بين العلماء، كما استظهر عدمه في محكى الذخير. وعن نهايه الأحكام واللوامع وغيرهما دعوى الإجماع عليه، وفي كشف اللثام أنه يستحب اتفاقاً. ويناسبه اقتصارهم في بيان مأخذه على خروجه من التركة ووجوبه على الزوج من دون تنبيه على حكم فقدهما، مع شدة الحاجة للتنبيه لوجوب بذله على المسلمين حينئذ لو كان بناؤهم عليه.

وقد استدل عليه في كلام غير واحد بأصالة البراءة من وجوب بذل الكفن. ونوقش فيه بأن مقتضى وجوب التكفين كفايه وجوب بذل الكفن مقدمه له كذلك.

لكن قال سيدنا المصنف (قدس سره): "إطلاق وجوب التكفين بعد قيام الدليل على أن الكفن من جميع المال لا بد من حمله على إرادته وجوب اللف بالكفن المفروض، لا وجوب التكفين مطلقاً ولو ببذل الكفن، فإن ذلك خلاف مقتضى الجمع العرفي بين المطلق والمقيد". وقد سبقه لذلك في الجواهر وشيخنا الأعظم والفقيه الهمداني. على اختلافهم في خصوصيات الاستدلال المذكور الذي تضمنتها عباراتهم.

وفيه: أنه لم يتضح التنافي بين المطلق والمقيد، ليجتاج للجمع المذكور بينهما، إذ لا مانع من وجوب التكفين في حق الكل مطلقاً ولو توقف على بذل الكفن، مع وجوب إخراجه على الورثة من التركة أو قيام الزوج به مع وجودهما، فإن امتثال التكليف الثاني سقط الوجوب المقدمى الكفائي في حق الكل بحصول مقدمه، كما يسقط بحصوله من غير طريق امتثال التكليف المذكور.

وأما ما يظهر من شيخنا الأعظم والفقيه الهمداني (قدس سرهما) من امتناع وجوب الشيء الواحد على الناس كفايياً وعلى بعضهم عينياً.

فهو غريب، إذ أي محذور في ذلك؟! بل هو ثابت في مثل حرمة تعطيل مشاعر الحج الراجع لوجوب الحج كفايياً على الكل، مع وجوبه عينياً على المستطيع الصوره. بل في خصوص المقام لو فرض وجوب مباشره التجهيز عينياً بنذر أو نحوه.

بل ما نحن فيه أولى بالإمكان بعد تفرع وجوب بذل الكفن العيني في حق

الورثه والزوج على الحكم الوضعى، وهو ثبوت الكفن فى التركه وانشغال ذمه الزوج به، وكون الوجوب الكفائى محض تكليف مقدمى تابع للتكليف بالتكفين لا يبتنى على انشغال ذمه الكل بالكفن على نحو انشغالها بالماليات.

وأما ما ذكره الفقيه الهمدانى (قدس سره) من أن تعيين مأخذ الكفن فى التركه وذمه الزوج، مع غلبه إمكان أخذه من ذلك المأخذ المعين، يمنع المطلقات من الظهور فى إرادته ما يعم صورته تعذر الأخذ، بل يصرفها فى إرادته ستره فى كفته الثابت فى مأخذه الذى عينه الشارع له.

ففيه: أن تعيين مأخذ الكفن بالنحو المذكور راجع إلى غلبه تيسر مقدمه التكفين من الوجه الخاص، وغلبه تيسر مقدمه الواجب من وجه خاص لا تنافى إطلاق وجوبه بنحو يقتضى تحصيل المقدمه من غير ذلك الوجه لو لم تيسر منه، فإذا كان الغالب تيسر السفر بالسياره مثلاً لم يمنع ذلك من انعقاد ظهور دليل وجوب السفر فى إطلاق وجوبه بنحو يقتضى تحصيله بغير ركوب السياره لو تعذر ركوبها، ولا يقتضى تقييده بما إذا تيسر ركوبها.

فلعل الأولى منع ثبوت الإطلاق لدليل وجوب التكفين، لما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من عدم الظفر بدليل ظاهر فى وجوب التكفين مطلقاً، بنحو يقتضى وجوب بذل الكفن لو لم يتيسر مما ثبت شرعاً أخذه منه.

وما فى المستند من أنه يدل عليه مثل قولهم (عليهم السلام): "الكفن فريضة للرجال ثلاثه أثواب..."^(١). فى غير محله، لوروده فى مقام بيان الكفن المفروض، مع المفروغيه عن وجوب التكفين من دون أن يكون له إطلاق من حيثيته، كما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) أيضاً.

ومثله قوله فى معتبر الفضل: "إنما أمر أن يكفن الميت ليلقى ربه عزوجل طاهر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٧.

ص: ١٢٣

الجسد...^(١). إذ هو وارد لبيان فائده التكفين المقتضيه لجوبه مع المفروغيه عن أصل وجوبه، وليس وارداً لبيان وجوبه، ليكون له إطلاق في ذلك.

وكذا الحال فيما تضمن الأمر بالتكفين بعد الفراغ من التغييل (٢) لتعليم كيفيه تجهيز الميت، وبيان موقع كل فعل من أفعاله بعد الفراغ عن مشروعيتها، لا لبيان وجوبها ليكون له إطلاق في ذلك يقتضى وجوب بذل الماء للغسل والكفن للتكفين. كيف ومن البعيد جداً احتياج أصل وجوب التغييل والتكفين للبيان عند صدور النص المشار إليه.

مضافاً إلى ما ذكره الفقيه الهمداني (قدس سره) من حكومه دليل نفي الضرر على الإطلاق المذكور لو تم، لأن الحكم المذكور غير ملازم للضرر في حق غير الزوج، ليكون دليلاً مخصصاً لعموم النفي، بل لا يلزم الضرر منه إلا في فرض عدم تيسر الكفن من الزوج أو التركه أو المتبرع، فيكون بين الإطالقين عموم من وجه، ويتعين حكومه إطلاق نفي الضرر على إطلاق وجوب التكفين.

اللهم إلا أن يمنع ملازمه بذل الكفن للضرر، بل لا يصدق عرفاً مع قله ثمن أقل المجزى منه. ولا سيما مع تيسر توزيعه على جماعه كثيره. فتأمل.

هذا وقد يستدل لعدم وجوب بذل الكفن في المقام بموثق الفضل بن يونس الكاتب: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) فقلت: ما ترى في رجل من أصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به، أشترى له كفنه من الزكاه؟ فقال: اعط عياله من الزكاه قدر ما يجهزونه، فيكونون هم الذين يجهزونه. قلت: فإن لم يكن له ولد ولا أحد يقوم بأمره فأجهزه أنا من الزكاه؟ قال: كان أبي يقول: إن حرمه بدن المؤمن ميتاً كحرمته حياً. فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه، واحتسب بذلك من الزكاه وشيع جنازته. قلت: فإن اتجر عليه بعض إخوانه بكفن آخر، وكان عليه دين، أيكفن بواحد ويقضى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤، ١٠.

دينه بالآخر؟ قال: لا- ليس هو ميراثاً تركه، إنما هذا شيء صار إليه بعد وفاته، فليكفونه بالذى اتجر عليه، ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم" (١).

بدعوى: ظهوره فى المفروغيه عن عدم وجوب بذل الكفن كفاثياً، لأن ذلك هو المناسب للسؤال عن تكفينه من الزكاه التى يقرب كون المرتكز عند المتشرعه عدم دفعها لما يجب على المكلفين القيام به من مالهم. ولتعليله تكفينه من الزكاه بحرمة الميت الذى قد يظهر فى عدم حفظ حرمة لولا بذلها، وذلك لا يكون إلا بعدم وجوب البذل على الغير.

لكن فى بلوغ ذلك حداً ينهض معه الموثق بالاستدلال على عدم وجوب البذل إشكال. ولاسيما فى فرض عدم تيسر الزكاه، لإمكان أن يكون التعليل بالحرمة لبيان الحاجه المسوغه لدفع الزكاه، نظير حاجه الحى المسوغه لدفعها له، وإن وجب الإنفاق عليه من بعض أرحامه عند عدم تيسرها له.

وأشكل من ذلك الاستدلال بصحيح سعد بن طريف عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: من كفن مؤمناً كان كمن ضمن كسوته إلى يوم القيامة" (٢)، بدعوى: ظهور التعليل فى الاستحباب.

إذ فيه: أن اشتمال النص على بيان الثواب إنما يمنع من ظهوره فى الوجوب من دون أن يوجب من ظهوره فى عدمه، بحيث يخرج به عما يقتضيه من دليل عام أو خاص. مع أن استحباب مباشره البذل عيناً لا ينافى وجوبه كفاثياً. ولاسيما مع ظهوره فى الاستحباب حتى مع تيسر أخذه من التركه أو الزوج اللذين لا إشكال معهما فى عدم وجوب البذل على الغير، ومع شموله للزوج الذى لا إشكال فى وجوب البذل عليه.

وأما الإشكال فيه بأنه ظاهر فى الحث على التكفين الذى هو مصدر بمعنى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب التكفين حديث: ١.

اللف فى الكفن، لا فى بذل الكفن، الذى هو محل الكلام. فالظاهر اندفاعه بأن تنزله منزله من ضمن الكسوه الظاهر فى بذلها لا فى الإكساء بمعنى المصدر ظاهر فى إرادته بذل الكفن للتكفين.

وكيف كان فالعمده فى البناء على عدم وجوب البذل ما سبق من الأصل بعد عدم ثبوت إطلاق لوجوب التكفين بنحو يقتضى وجوب بذل الكفن، وحكومته أدله نفي الضرر عليه فى الجملة لو كان لازماً.

ثم إن الظاهر جريان نظير ذلك فى بقيه المؤمن، فلا- يجب بذلها من غير التركة إلا على الزوج، على الكلام المتقدم، لمشاركه بقيه واجبات التجهيز للكفن فى عدم الإطلاق - كما تقدم فى أول مباحث التمسيل - وفى حكومه قاعده نفي الضرر عليه لو كان موجوداً، على الكلام المتقدم.

نعم يشكل البناء على ذلك فى مثل الدفن مما يلزم من تركه هتك الميت وتوهينه عرفاً، حيث يبعد جداً عدم تكليف الشارع به لو توقف على بذل المال لشراء الأرض أو لحفر القبر أو نقل الميت له أو نحو ذلك، لما هو المعلوم من شدة اهتمام الشارع بعدم هتك المؤمن وتوهينه بمثل ذلك. فلاحظ.

هذا وقد يستدل لوجوب البذل بما تقدم فى موثق الفضل من التعليل بحرمه بدن المؤمن، بدعوى أنه يجب حفظ الحرمه. لكنه ممنوع، كما يظهر بملاحظه المشبه به، وهو حرمه الحى، لعدم وجوب بذل كسوته، كما نبه له شيخنا الأعظم (قدس سره). فلا بد من أن يراد بالحرمه مجرد ما يقتضى تحقق الحاجه ويوجب صرف الزكاه فى الميت والحى.

ومنه يظهر عدم دلالة الموثق على وجوب تكفينه من الزكاه لو أمكن، كما صرح به شيخنا الأعظم (قدس سره) وغيره، لظهوره فى السؤال عن الجواز، فيكون هو ظاهر الجواب فيه بعد ما عرفت من عدم ظهور التعليل فيه فى الوجوب. ولا- مجال مع ذلك للبناء على الوجوب، كما فى جامع المقاصد والروض وظاهر الذكرى وعن غيرها.

ومثله البناء على تكفينه من بيت المال مع وجوده، كما فى المنتهى وجامع المقاصد

اللهم إلا أن يراد بهما أنه من مصارف بيت المال والزكاة، فيجب عند عدم المزاحم بنظر وليهما، كما قد يرجع إليه ما عن نهایه الأحكام من أنه يكفن من بيت المال إن كان فيه فضل. ويناسبه تعليله في جامع المقاصد والروض بأن بيت المال معد لمصالح المسلمين، لأن ذلك لا يقتضى تعيين صرفه في التكفين، بل مجرد كون التكفين مصرفاً له.

وكيف كان فلا إشكال في كون تكفين المؤمن الذى لا كفن له من المصالح التى هى مصرف بيت المال. كما أنه من مصارف الزكاة بلحاظ سهم سبيل الله بمقتضى إطلاق الآيه الشريفه، الذى لا يمنع منه انصراف سبيل الله للجهاد فى عرف المتشرعه المتأخر عن نزولها. ولاسيما بضميمه الموثق الصريح فى جواز احتساب تجهيزه منها. لكنهما حيث لا يختصان به يتعين الرجوع فى صرفهما فيه لوليهما.

ومن ثم لا مجال لما فى المدارك من التوقف فى تكفينه من الزكاة، لنص الشيخ على أن الفضل واقفى. إذ فيه: أن وقفه لا يمنع من حجته بعد تصريح النجاشى بوثاقته، المعتضد بروايه غير واحد من الأعيان عنه، كالحسن بن محبوب وابن أبى عمير وعلى بن مهزيار. مع ما تقدم من دخوله فى سبيل الله.

نعم لا مجال لما أشار إليه فى المدارك - ولم يرتضه - وأصرّ عليه شيخنا الأعظم (قدس سره) من أن جواز وفاء دين الميت من الزكاة يقتضى جواز تكفينه منها بالأولويه بملاحظه حكم الشارع بتقديم كفن الميت على تركته.

إذ فيه: أن تقديم كفنه على دينه فى تركته لا- يقتضى أولويته منه فى الزكاة بعد ابتناء وفاء الدين من الزكاة على انطباق سهم الغارمين عليه الذى لا ينطبق على الكفن قطعاً.

وأشكل من ذلك ما قد يظهر من الذكرى من جواز تكفينه من الزكاة مع وجود التركة مستدلاً عليه بالموثق. لوضوح أن مورد الموثق من لا تركه له. كما يشكل

انطباق سهم سبيل الله مع وجود التركة، حيث يكون التكفين حينئذ في مصلحة الديان والورثة، لا من مصلحة الدين. فتأمل.

بقي شيء: وهو أن ما تضمنه الموثق من دفع الزكاة لهم لتجهيز ميتهم ظاهر في كون الإعطاء لهم بنحو التمليك، لاستحقاقهم الزكاة بمقتضى فقرهم المستفاد من مساق الكلام، لأن ظاهره أن عدم ترك الميت شيئاً مستلزم لعدم تكفينه، لعجزهم عن القيام به، وإلا لقاموا به وإن لم يجب عليهم شرعاً بمقتضى الجهات العاطفيه والعرفيه، كما أنه المناسب أيضاً لما تضمنه من أنه لو تبرع متبرع بالكفن كان المدفوع لهم يصلحون به شأنهم، لقوه ظهوره في فقرهم.

ولا- مجال لحمله على مجرد دفع الزكاة لهم من دون تمليك مع توكيلهم في صرفها في تجهيز ميتهم، لإظهار أنهم هم الذين يجهزونه أمام الناس حفظاً لكرامتهم. إذ هو مخالف لظاهر الإعطاء، ولنسبه التجهيز إليهم الظاهر في قيامهم بمصرفه، لا في مباشرتهم له. ولا سيما مع عدم تعليل صرف الزكاة بحرمه الميت إلا في فرض عدم من يقوم بأمره من أهله، حيث يناسب ذلك عدم الحاجة للتعليل بذلك مع وجوده، لكونه بنفسه مصرفاً للزكاة بسبب فقره. ولو كان المراد مجرد توكيلهم احتياجاً للتعليل المذكور حتى مع الدفع لهم، كما هو ظاهر.

نعم قد ينافي ذلك قوله (عليه السلام) في ذيل الموثق: "ليس هذا ميراثاً، إنما هذا شيء صار إليه بعد وفاته". لظهوره في فرض دفع الزكاة لهم، فالحكم معه بأنه شيء صار إليه بعد وفاته ظاهر في عدم ملكهم له بالدفع إليهم، وإنما هو في حكم ملك الميت، لكونه مصرفاً له.

اللهم إلا أن يقال: لا إشكال ظاهراً في عدم تعيين الزكاة للكفن بمجرد دفعها مع التوكيل في صرفها فيه، فمع فرض بذل الكفن من شخص آخر قبل صرفها فيه تبقى زكاة، ولا تخرج عنها للكفن الذي قد يدعى أنه بحكم ملك الميت. وهذا مناسب لحمل ذلك على فرض تمليكهم الزكاة بداعي تكفينهم لميتهم، كي تبقى على

ملكهم بعد بذل الغير للكفن، ويكون الحكم بأنها شىء صار للميت بعد وفاته مبنياً على التوسع، لتشبيه ما صار إليهم بسبب الميت بما صار للميت بنفسه، الذى هو المنشأ للسؤال عن وفاء دينه منه.

وبالجمله: لا مجال لرفع اليد عن ظهور الموثق فى كون الدفع إليهم مبنياً على التملك، لا على مجرد الاستئمان والتوكيل.

ومن ثم لا- مجال لما يظهر مما عن بعض مشايخنا من عمومه لما إذا كانوا ذوى مال يمنعهم البخل عن تجهيز ميتهم، الشامل لما إذا كان مالهم موجباً لغناهم بنحو لا يستحقون الزكاه. إذ لو أراد به الدفع إليهم بنحو التوكيل فلا ينهض به الموثق، كما يشكل إثبات رجحانه مطلقاً بطريق آخر. ولو أراد به الدفع لهم بنحو التملك أشكل بعدم كونهم مصرفاً للزكاه، فلا- تنهض به عموماتها، ولا الموثق مع ما عرفت من ظهوره فى فقرهم.

هذا وقد صرح غير واحد باستحباب الدفع المذكور لهم مع وجودهم، حملاً- للموثق على ذلك دون الوجوب، فيجوز تولى صاحب الزكاه لصرفها عليه مع وجودهم، كما يجوز مع عدمهم، بل فى الروض أنه لم يقل أحد بوجوبه.

وهو المناسب لما هو الظاهر من الموثق من أن تجهيز الميت بنفسه من مصارف الزكاه، ولو لانتباط سهم سبيل الله تعالى عليه، مع ارتكاز عدم الفرق فى كونه مصرفاً لها بين وجود عيال له يعجزون عن تولى أمره وعدم وجودهم. غايته أنه يرجح الدفع لهم لأنهم أولى فى صرفها ولو بعنوان عرضى، وهو تطيب نفوسهم وحفظ كرامتهم، الذى هو غالباً لا يبلغ مرتبه الوجوب.

نعم لو بلغ ذلك لخصوصيه خارجيه - كلزوم إيذائهم بوجه يعذرون فيه أو توهينهم - تعين وجوبه. ولعله خارج عن محل كلام الأصحاب.

تنبيه: ثبوت الكفن فى مأخذ خاص كالتركه وذمه الزوج وإن كان مبنياً على نحو من الحكم الوضعى الراجع إلى كونه مستحقاً فى مأخذه، كما تقدم، إلا أنه ليس

مملوكاً للميت على نحو الكليات التي تتشخص بالتسليم، نظير الدين، لعدم نهوض الأدله به، إذ هي لم تتضمن إلا أن الكفن يخرج من التركة، وأنه على الزوج، وحيث كانت وظيفه الكفن تؤدي بملك الغير على ما تقدم عند الكلام في التكفين بالمغصوب فثبوته في التركة التي هي ملك الورثة وفي ذمه الزوج لا يقتضى توقف أداء الكفن على خروجه عن ملكهم ليتعين بمقتضى استحقاقه عليهم. ومن ثم يكون مقتضى الاستصحاب عدم خروجه عن ملكهم مع لف الميت به فضلاً عن عزله، بل بقاؤه على ملكهم حتى بعد دفن الميت. وكذا الحال في إخراج من مثل الزكاه أو التبرع به من شخص آخر، فيبقى على حكمه حتى بعد الدفن.

ويترتب على ذلك جواز تبديله إياه ما لم يلزم منه محذور آخر. وكذا رجوعه إليه لو تعذر تكفين الميت به أو إبقاؤه عليه لو تلف جسد الميت - بأكل حيوان أو نحوه

أو تعذر الوصول إليه - لغرقه أو أخذ السيل له أو نحوهما - قبل اللف بالكفن أو بعده. أما لو قيل بخروجه عن ملكه بالعزل أو باللف أو غيرهما فرجوعه إليه يحتاج إلى دليل. وكذا جريان حكم الميراث عليه بعد فرض خروجه عنه وملكيته بالحيازه بعد عدم ثبوت صيرورته من المباحات.

كما يترتب على ذلك أنه لو توفى الزوج بعد الزوجه ولم يكن عنده إلا - كفن واحد قد عينه لها أو كفنها به وجب نزعها منها وتكفينه به، كما ذكره غير واحد، بناء على ما هو الظاهر من تقديمه عليها حينئذ لو لم يتعين لها، لما دل على تقديم الكفن على الدين، لأن انشغال ذمته بكفنها من سنخ الدين فلا يقدم على تكفينه، وليس هو من سنخ الحق المتعلق بالعين، ليشكل تقديم كفنه عليه بما تقدم في المسأله العشرين من الإشكال في تقديم الكفن على الحق المتعلق بها. ولا أقل من احتمال أهميه تكفينه بتركته من تكفينها حينئذ.

نعم لا إشكال ظاهراً في عدم وجوب نزع الكفن منها لو مات بعد دفنها، لإبائه مرتكزات المتشرعه له جداً. بل يشكل وجوب نزعها منها لو كانت قد كفنت به وإن لم

(تكملة): فيما ذكروا من سنن هذا الفصل. يستحب في الكفن العمامه للرجل (١)، ويكفي فيها المسمى (٢).

تدفن بعد، لعدم وضوح أهميه تكفينه حينئذٍ. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم. ومنه نستمد العون والتوفيق.

(١) إجماعاً، كما في الخلاف والغنيه والمعتبر والمنتهى وظاهر التذكرة، وفي الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً - مستفيضاً" ويقتضيه النصوص الكثيره الآتية وغيرها.

بل في معتبر عبدالله بن سنان: "والخرقه والعمامه لا بد منهما، وليستا من الكفن" (١). لكن لا بد من حمله على تأكيد استحبابها، جمعاً مع ما تضمن أنها سنه (٢)، وما هو المعلوم من عدم وجوب أمر غير الكفن.

(٢) كما في الجواهر. وقد يظهر مما ذكره غير واحد اعتبار أن تكون في الطول بحيث تحصل لها الهيئه الآتية، على نحو من الخلاف فيها، بل في الجواهر أنه صرح به جماعه. لكن قال: "قد يناقش فيه... بأن ذلك مستحب في مستحب، وإلا فلا يعتبر فيها ذلك. فالأولى حينئذٍ جعل المدار... على صدق اسمها".

وكانه لأن ذلك هو مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات. أما المقيد فهو ما يأتي. وأما المطلق فهو ما لم يتضمن بيان كيفيه خاصه، وبعضه وإن لم يكن له ظهور في الإطلاق من هذه الجهه، لوروده في قضيه خارجيه، أو لبيان مطلوبيه العمامه، أو أنها سنه ليست بفرض، إلا أن بعضه ظاهر في الإطلاق من هذه الجهه كقوله (عليه السلام) في صحيح الحلبي: "وعممه بعد بعمامه" (٣). وقد يستفاد من غيره.

نعم لا يبعد كراهه العمامه من غير حنك، كما هو ظاهر النهي في خبر عثمان

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٢١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١، ٧.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٠.

والأولى أن تدار على رأسه، ويجعل طرفاها تحت حنكه على صدره (١)،

النوا الآتى والرضوى وما عن دعائم الإسلام عن الإمام الصادق (١) (عليه السلام) عن عمامة الأعرابي، بناءً على ما يظهر من المبسوط من أنها الخالية عن الحنك، حيث قال بعد ذكر الكيفية الآتية: "ولا يعممه عمه الأعرابي بلا حنك" ونحوه فى الدروس، وقد يظهر من قوله فى الفقيه: "ويعممه ويحنكه ولا يعممه عمه الأعرابي، ويلقى طرفى العمامة على صدره".

وأما ما فى الحدائق من أن الظاهر أن عمه الأعرابي المنهى عنها يلف وسط العمامة على رأسه ويلقى طرفاها الأيمن على جانب الصدر الأيمن والأيسر على الأيسر من دون أن يتخالفا. فهو غير ظاهر المأخذ. بل هو خلاف إطلاق جماعه من الأصحاب، تبعاً لمثل خبر عثمان النوا من عدم ذكر التخالف فى الكيفية المستحبه مع ظهور جملة من كلماتهم، بل صريح بعضها - كالخبر المذكور - مباينتها لعمامة الأعرابي. وما قد يظهر منه من الاستشهاد لما ذكره بكلام المبسوط. كما ترى.

هذا وقد يستفاد كراهه العمامة للميت من غير حنك من إطلاق بعض ما تضمن كراهتها (٢)، لظهوره فى مبغوضيتها مطلقاً، كما هو المناسب لعداها عمامة المشركين فى بعضها. بل وكذا مما تضمنه مرسل ابن أبى عمير من الأمر بالحنك فى عمامة الميت (٣). لقرب انصرافه إلى أن مطلوبه الحنك له على نحو مطلوبه للحى مبنية على كراهه تركه. فتأمل جيداً.

(١) ذهب إليه علماءنا، كما فى التذكرة، وفى المعبر بعد أن ذكر الكيفية المذكورة، ونسبها للثلاثة واتباعهم قال: "وأما التحنيك فعليه الأصحاب". ويقتضيه ما فى خبر عثمان النوا عن أبى عبدالله (عليه السلام): "وإذا عممته فلا تعممه عمامة الأعرابي".

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ١، ٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٦ من أبواب لباس المصلى.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٢.

ص: ١٣٢

قلت: كيف أصنع؟ قال: خذ العمامه من وسطها وانشرها على رأسه، ثم ردها إلى خلفه واطرح طرفيها على صدره" (١) بناءً على ما في الطبعة الحديثه من الكافي وحكى عن أكثر نسخه، كما روى هكذا في التهذيب بسنده عن الكليني. ويعضده قوله (عليه السلام) في معتبر معاويه بن وهب على ما في الكافي: "وعمامه يعتم بها ويلقى فضلها على صدره" (٢) ومرسل يونس الآتي ومرسل دعائم الإسلام والرضوى المشار إليه آنفاً (٣).

لكن عن بعض نسخ الكافي روايه خبر عثمان النوا هكذا: "واطرح طرفيها على ظهره". ويعضده قوله (عليه السلام) في صحيح حمران: "ثم خذوا عمامه فانشروها مثنيه على رأسه، واطرح طرفيها من خلفه، وأبرز جبهته" (٤). وفي الجواهر: "لكن لم أعر على عامل بها، غير أنه قال في كشف اللثام: يمكن التخيير بينهما. انتهى. ولا يخفى عليك ما فيه بعد ما عرفت".

ومثله قوله (عليه السلام) في موثق عمار: "وليكن طرفا العمامه متدلياً على جانبه الأيسر قد شبر يرمى بها على وجهه... ثم اللفافه ثم العمامه، ويطرح فضل العمامه على وجهه" (٥) وقوله (عليه السلام) في معتبر معاويه بن وهب المتقدم على روايه الشيخ في موضعين من التهذيب: "ويلقى فضلها على وجهه"، وقوله (عليه السلام) في صحيح عبدالله بن سنان: "وعمامه يعصب بها رأسه ويرد فضلها على رجليه [وجهه. خ ل يب]" (٦). فإنه لم يعرف عامل بها أيضاً.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٣.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الكفن حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٨.

ص: ١٣٣

الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن (١)، والمقنعه للمرأة (٢).

(١) كما فى جامع المقاصد والروض، وفى الجواهر أنه أتم. لقوله (عليه السلام) فى مرسل يونس: "ثم يعمم يؤخذ وسط العمامه فيثنى على رأسه بالتدوير، ثم يلقى فضل الشق الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن، ثم يمد على صدره" (١)، ونحوه الرضوى المشار إليه آنفاً.

(٢) كما فى الشرايع والنافع وجمله من كتب العلامه والشهيدىن وعن الجامع وغيرها، وفى المدارك أنه مذهب الأصحاب، وعن الذكرى أنهم أفتوا به، وفى الجواهر: "بلا خلاف أجده بين المتأخرين، بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه". لكن فى مفتاح الكرامه: "لم أجد للقناع ذكراً فى كلام من تقدم على ابنى سعيد، ولا وجدت من نقل حكم ذلك عن أحد منهم".

وكيف كان فيقتضيه صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: يكفن الرجل فى ثلاثه أثواب، والمرأه إذا كانت عظيمه فى خمسه: درع ومنطق وخمار ولفافتين" (٢). ومعتبر عبد الرحمن بن أبى عبدالله: "سألت أبا عبدالله (عليه السلام): فى كم تكفن المرأه؟ قال: تكفن فى خمسه أثواب أحدها الخمار" (٣). وقد تقدم فى أول الكلام فى تحديد الكفن الواجب لزوم حملهما على الاستحباب.

ثم إن الحديثين وإن لم يتضمنا ما ذكره الأصحاب من بدليه الخمار للمرأه عن العمامه للرجل، إلا أن عدّه فيهما من الخمسه قد يظهر فى بدليته عن العمامه. مضافاً إلى قرب انصراف إطلاقات العمامه عن المرأه، لمعهوديه كونها من مختصات الرجل.

هذا وفى كشف اللثام: "قال فخر الإسلام فى شرح الإرشاد: إن الخنثى المشكل يكتفى فيه بالقناع، لأن الخنثى المشكل حكمه فى الدنيا الاستتار بالقناع وعدم العمامه،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٩، ١٨.

ويكفى فيها أيضاً المسمى (١)، ولفافه لثديها يشدان بها إلى ظهرها (٢)،

وكون جسده عوره، وفي الإحرام حكمه حكم المرأة".

وفي الجواهر: "وللنظر فيه مجال. ولعل الاحتياط في تحصيل المستحب يقضى بالعمامة والقناع. فتأمل". ولعل أمره بالتأمل للإشارة إلى أن ذلك وإن كان مقتضى العلم الإجمالي، إلا أنه قد يكون مرجوحاً بلحاظ مرجوحه لباس أحد الصنفين ما يختص بالآخر بحيث يتميز به، بنحو يزاحم الاحتياط في تحصيل المستحب، بحيث يكون الاحتياط بتركهما معاً في حقه. لكن الخروج عن إطلاق دليل استحباب كل من الأمرين في حق صاحبه لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

(١) حيث تضمن الحديثان المتقدمان الخمار فقد فسر في كلام غير واحد من اللغويين بما تغطي به المرأة رأسها، كما فسر بالنصيف الذي قيل: تاره: إنه الخمار الذي يغطي الرأس. وأخرى: أنه المعجر، الذي فير بثوب يلف على الرأس، وبثوب كالعصابة تلفه المرأة على استداره رأسها، وبثوب أصغر من الرداء تلبسه المرأة على رأسها. وثالثه: أنه ثوب تتجلل به المرأة فوق ثيابها كلها. ومن ثم يصعب تحديد الخمار من كلمات اللغويين.

نعم مقتضى قوله تعالى: (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) (١) أنه يغطي الرقبه وبعض الصدر المنكشف بالجيب. ولعله لذا قال في مجمع البيان: "والخمر المقانع جمع خمار، وهو غطاء رأس المرأة المنسدل على جيوبها...". فيحمل في الحديثين على ذلك، ولو لقرب الإشارة بهما إلى ما تضمنته الآية الشريفة التي هي الأصل في تشريع الخمار للمرأة، وإن لم يكن هو المعنى الحقيقي المختص به.

(٢) كما ذكره الشيخ والفاضلان والشهيدان، ونسب للشيخين والأتباع، وفي الروضه أنه المشهور، وفي الجواهر: "لا أجد فيه خلافاً. فما عساه يشعر نسبه إلى الشهره

(١) سورة النور آية: ٣٢.

ص: ١٣٥

وخرقه يعصب بها وسط الميت (١)

فى كلام بعضهم بوجوده فى غير محله "ولا دليل عليه إلا ما رواه سهل عن بعض أصحابنا رفعه قال: "سألته كيف تكفن المرأة؟ فقال: كما يكفن الرجل، غير أنها تشد على ثديها خرقه تضم الثدي إلى الصدر، وتشد على ظهرها..." (١). قال فى الرياض: "ولا ضمير فى قصور السند، للانجبار بفتاوى هؤلاء الأختيار. ولولاه لأشكل العمل به، لضعفه، وعدم جواز المسامحة فى مثله. لاستلزامه تضييع المال المحرم".

لكن تكرر غير مره أن فتوى الأصحاب فى المستحبات والمكروهات على طبق الخبر الضعيف لا يكون جابراً له بعد ظهور بنائهم على التسامح فيها. كما أن ما ذكره من عدم جواز المسامحة فى مثله، لاستلزامه تضييع المال فى غير محله، لأن تضييع المال إنما يحرم من حيثيه صدق السرف والتبذير، وهو ممنوع مع وجود الغرض العقلانى لصرف المال، الذى يكفى فيه فى المقام احتمال الاستحباب الشرعى، ومنع الثديين من الاضطراب بسبب الحركة، الموجب لانتشار الكفن، بل قد يكون فيه نحو من الغض بالمرأه الميتة. على أنه لا موضوع للإشكال بذلك لو لم يكن للخرقه قيمه معتد بها.

نعم قد يمنع من مشروعيتها إطلاق ما تضمنه صحيح زراره من أن ما زاد على الخمسه مبتدع (٢). إلا أن احتمال انصرافه عنها لعدم الاعتداد بها، أو تخصيصه بالإضافه إليها، كاف فى احتمال مطلوبيتها، ولا يلزم من الإتيان بها برجائها التشريع والابتداع.

(١) كما فى العروه الوثقى ولم أعر عاجلاً على من ذكره قبله. كما لم يتضح الدليل عليه عدا معتبر معاويه بن وهب عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: يكفن الميت فى خمسه أثواب: قميص لا يزر عليه، وإزار، وخرقه يعصب بها وسطه، وبرد يلف فيه، وعمامه" (٣).

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٦، ١، ١٢.

ص: ١٣٦

ذكرًا كان أو أنثى (١)، وخرقه أخرى (٢)

لكن من القريب جداً أن يكون المراد بها ما يأتي من الخرقه التي يلف بها الوركين والفتحة، كما فهمه غير واحد، لعددها من الخمسة من دون تعرض لخرقه غيرها، مع معرفته تلك الخرقه في النصوص وظهورها في وحدتها وشده الاهتمام بها. ولاسيما بملاحظه التصريح في صحيح زراره بأن ما زاد على الخمسة مبتدع (١).

وحيثُ يحمل الوسط في الحديث على الوركين نازلاً إلى الفخذين، لا ما يسامت السريره الذي هو موضع الحزام. ومثله في ذلك المنطق في صحيح محمد بن مسلم (٢) المتقدم، بناءً على عدم إرادته المئزر به، وإلا كان من الكفن الواجب. فراجع ما تقدم في الاستدلال لوجوب المئزر. وتأمل جيداً.

(١) لإطلاق معتبر معاوية بن وهب لو تم حمله على الخرقه المذكوره.

(٢) فقد صرح جمهور الأصحاب باستحباب هذه الخرقه، وادعى في الخلاف والغنيه الإجماع عليه، ونفى الخلاف فيه في المنتهى، وفي المدارك أنه قطع به الأصحاب، وفي الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً".

ويقتضيه النصوص الكثيره الآتي بعضها. ولعل شيوعها هو المنشأ للاكتفاء في بعض النصوص بالتعبير عنها بالخرقه من دون شرح وتحديد.

بل ظاهر بعض النصوص وجوبها مطلقاً، كمعتبر ابن سنان المتقدم في العمامه، أو في خصوص المرأه، كما قد يظهر من قوله (عليه السلام) في مرسل يونس: "الكفن فريضه للرجال ثلاثه أثواب، والعمامه والخرقه سنه. وأما النساء ففريضته خمسه أثواب" (٣).

لكن تقدم في أول الكلام في تحديد الكفن أنه لا بد من تنزيلها على تأكيد الاستحباب. ولاسيما بملاحظه قوله (عليه السلام) في صحيح عبدالله بن سنان: "إنها لا تعد شيئاً، إنما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء، وما يصنع من القطن أفضل

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١، ٩، ٧.

ص: ١٣٧

للفخذين تلف عليهما (١).

منه (١).

ثم إن الظاهر عدم الخلاف في عموم استحبابها للرجل والمرأة، لإطلاق بعض النصوص مع كون كل منهما متيقناً من بعضها. والتقييد في بعض كلماتهم بالرجل لا يراد به اختصاصها به، بل إما بيان عموم الاستحباب له في مقابل ما عن بعض العامة من اختصاصه بالمرأة، أو لبيان غايه ما يستحب للرجل، بخلاف المرأة فإنها تزداد عليها اللقافه المتقدمه للشديين والنمط. فلاحظ كلماتهم. بل في المرفوع الذى رواه سهل في بيان ما يمتاز به كفن المرأة عن كفن الرجل: "ويصنع لها القطن أكثر مما يصنع للرجال، ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط، ثم يشد عليها الخرقه شداً شديداً" (٢) وظاهره امتياز المرأة عن الرجل في الخرقه بشده شدها، وإن كانا مشتركين فيها.

هذا وفي مرسل يونس: "وخذ خرقه طويله عرضها شبر فشدتها من حقويه... (٣) وفي موثق عمار: "ثم الخرقه عرضها قدر شبر ونصف... ويجعل طول الخرقه ثلاث أذرع ونصفاً و عرضها شبراً ونصفاً" (٤). والاختلاف بينهما في العرض قد يحمل على الاختلاف في الفضل. كما قد يحمل الموثق على أن الطول بثلاث أذرع ونصف إنما يجزى مع كون العرض شبراً ونصفاً، أما لو كان العرض شبراً فلا بد من كون الطول أكثر، للحاجه معه لزياده طى الخرقه. بل الظاهر أن تحديد الطول بثلاثه أذرع ونصف لبيان أقل المجزى، وإلا- فما يأتى في بيان الكيفيه الكامله يستلزم أكثر من ذلك في غالب الأجسام حتى لو كان العرض شبراً ونصفاً.

(١) كما في الإرشاد. ولعل المراد به ما هو المعروف في كلام أكثر الأصحاب من لف الحقوين والفخذين. ويناسبه النصوص في الجملة، ففي صحيح الكاهلي:

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٦٨.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

ص: ١٣٨

" ثم أزره بالخرقه، ويكون تحته القطن تذفره به إذفاراً قطناً كثيراً، ثم تشد فخذيته على القطن بالخرقه شداً شديداً، حتى لا تخاف أن يظهر شيء" (١)، وفي موثق عمار المتقدم: "تشد الخرقه على القميص بحيال العوره والفرج حتى لا يظهر منه شيء... ثم بالخرقه فوق القميص على إلبه وفخذيته وعورته"، وفي مرسل يونس المتقدم أيضاً: "فشدّها من حقويه، وضم فخذيته ضمّاً شديداً، ولفها في فخذيته، ثم أخرج رأسها من تحت رجله إلى جانب الأيمن وأغرزها في الموضع الذي لفتت فيه الخرقه، وتكون الخرقه طويله تلف فخذيته من حقويه إلى ركبتيه لفاً شديداً"، وفي صحيح عبدالله بن سنان: "وتؤخذ خرقه فيشدبها على مقعدته ورجليه... إنما تصنع لتضم ما هناك، لئلا يخرج منه شيء" (٢) وفي معتبره: "والخرقه يشدبها وركيه لكيلا يبدو منه شيء" (٣) وقريب منه المرفوع الذي رواه سهل فيما يمتاز به كفن المرأة.

والمستفاد من مجموع هذه النصوص أن الغرض المهم من الخرقه شد الحقوين والوركين والإيلين لتمنع من خروج شيء، والأكمل فيها استيعابها تمام الفخذين إلى الركبتين. كما أن الظاهر منها لف الفخذين بجمعهما بها، لا بلفها على كل منهما. وقد أشرنا آنفاً إلى أن ذلك يقتضى طول الخرقه. فلاحظ.

هذا وقد أطال الأصحاب في كيفية شدها واضطربت كلماتهم، وفي الروض: "لم نظفر بخبر شاف ولا فتوى يعتمد عليها، في كيفية شدها على التفصيل". لكن مقتضى إطلاق أكثر النصوص عدم اعتبار كيفية خاصه بل يتخير بين الكيفيات مع ملاحظه ما ذكرنا، ومراعاة الأحكام مهما أمكن.

وأما ما تضمنه مرسل يونس فهو محمول على بيان الأفضل في كيفية شدها - على ما هو مقتضى القاعده في الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات - أو على بيان الطريق المتعارف لإحكام الشد. ولا يهم مع ذلك إطاله الكلام فيما ذكره.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨، ١٢.

ص: ١٣٩

ولفافه فوق الإزار يلف بها تمام بدن الميت (١).

نعم ينبغي التنبيه إلى أمر وهو أن صحيح الكاهلي لم يتضمن نسبة الإذفار للخرقه - كما يظهر من بعض كلماتهم، بنحو أوجب الإشكال في توجيهه - بل للقطن، وهو أجنبي عما نحن فيه. ولا بد من توجيهه إما بحمله على التطيب بالقطن، لما يأتي من وضع الذريره والحنوط عليه، أو على معنى الثفر بالشاء المثلثه، نظير ما ورد في بعض نصوص المستحاضه (١) - وإن لم يتضح مأخذه من اللغة - لكون القطن دائراً على العورتين مستولياً عليهما كالثفر، أو غير ذلك مما أطالوا الكلام فيه، ولا ملزم به بعد ما ذكرنا من خروجه عن محل الكلام.

(١) حيث كان المشهور بين الأصحاب أن أحد الأثواب الواجبه هو المثزر الساتر ما بين السره والركبه تقريباً، وليس منها ما هو الشامل لتمام البدن إلا واحد عبروا عنه بالإزار، فقد ذكروا استحباب زياده حبره، على اختلافهم في إطلاقها وتقييدها. وقد ادعى عليه الإجماع في الخلاف والغنيه وجامع المقاصد وظاهر المعتمد والتذكرة ومحكى الذكرى.

كما ذكروا أنها إن فقدت فلفافه أخرى، ليكون للميت لفافتان شاملتان. وبه صرح في المبسوط والنهائيه والوسيله والقواعد والدروس والروض والروضه ومحكى المصباح والمهذب والذكرى.

ومقتضى الجمود على ذلك وإن كان هو كون اللفافه الثانيه غير الحبره بدلاً اضطرارياً عن الحبره يشترط استحبابها بفقدها، إلا أن من القريب جداً كون استحباب الحبره بنحو تعدد المطلوب، وأن اللفافه الثانيه مطلقاً مستحبه، وكونها حبره مستحب في مستحب، كما يظهر من سيدنا المصنف (قدس سره) وسبقه إليه في العروه الوثقى. بل خير في السرائر بين الحبره وغيرها من دون أن ينه على أفضليه الحبره.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الاستحاضه.

وكيف كان فالظاهر استحباب لفافتين شاملتين لتمام جسد الميت، أما بناء على عدم كون المئزر الساتر لما بين السره والركبه من ثياب الكفن المفروضه، وأن المراد بالإزار المفروض غيره، فلما تقدم منا من أن مقتضى الجمع بين النصوص وجوب كون الإزار شاملاً لما عدا الرأس من البدن، مع استحباب شموله لتمام البدن، فيكون به للميت بضميمه اللفافه الشامله - التي لا إشكال في وجوبها - لفافتان.

وأما بناءً على المشهور من أن المئزر من الثياب المفروضه، وأنه هو المراد بالإزار في النصوص فلقوله (عليه السلام) في صحيح محمد بن مسلم: "والمرأه إذا كانت عظيمه في خمسه: درع ومنطق وخمار ولفافتين" (١) بناءً على ما هو الظاهر من عدم الفصل بين الرجل والمرأه في اللفافتين. وحمل اللفافه على ما لا يعم البدن خلاف الظاهر جداً، كما تقدم عند الكلام في المئزر. ولأجله فقد يستدل أيضاً بقوله (عليه السلام) في صحيح حمران: "ثم يكفن بقميص ولفافه وبرد يجمع فيه الكفن" (٢)، حيث لا يبعد أن يكون حمله على إهمال المئزر الواجب عند المشهور أقرب عرفاً من حمل اللفافه فيه على المئزر المذكور.

لكن يظهر من الرياض الإشكال في ذلك والميل لعدم جوازه، فضلاً عن استحبابه، حيث استدل على عدم الزيادة في المفروض - الذي تبع فيه المشهور - بما في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: كتب لي في وصيته أن أكفنه في ثلاثه أثواب أحدها له حبره كان يصلى فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص. فقلت لأبي: لم تكتب هذا؟ فقال: أخاف أن يغلبك الناس. فإن قالوا: كفنه في أربعه [أثواب] أو خمسه فلا تفعل [قال]: وعممه بعد بعمامه. وليس تعد العمامه من الكفن، إنما يعد ما يلف الجسد" (٣)، وقوله (عليه السلام) في صحيح زراره: "إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب، أو ثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله. فما زاد فهو سنه إلى أن يبلغ خمسه. فما زاد

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٠.

فمبتدع. والعمامة سنه^(١).

قال (قدس سره): "ولا ريب أن الزائده على الثلاثة الذى هو سنه العمامه والخرقه المعبر عنها بالخامسه. هذا مع ما فى الزيادة من إتلاف المال والإضاعه المنهى عنهما فى الشريعة. إلا- أن الحكم بذلك مشهور بين الطائفة، بل عليه الإجماع فى المعتبر والذكرى والتذكره، ويؤمى إليه بعض أخبار المسأله... ولكنه يحتمل التقيه... والاحتياط بالترك لعله غير بعيد، إذ رفع المفسده أولى من جلب المنفعه. فتأمل".

وهو وإن ذكر ذلك لبيان عدم زياده الحبره المستحبه على الثلاثة المفروضه، بل هى إحداهما، إلا أن مقتضاه عدم الزيادة ولو لغير الحبره. وقد سبقه إلى ذلك فى الحدائق فى الجملة.

لكن يشكل ما ذكره بأن صحيح الحلبي وارد فى قضيه خاصه لا إطلاق لها. مع احتمال أن يكون ما يقوله الناس - من التكفين فى الأربعة أو الخمسه، والذى ردع (عليه السلام) عنه - راجعاً إلى أن ذلك هو الكفن المفروض عدا الحبره أو البرد الذى قد يكون استحبابه زائداً على المفروض معروفاً فى تلك العصور، بل قد يكون خروجه عن الكفن معروفاً، فلا يكون الردع عما يقوله الناس منافياً لزياده أحدهما.

ولاسيما بملاحظه ما فى صحيح يونس بن يعقوب: "قال أبو عبدالله (عليه السلام): إن أبى أوصانى عند الموت: يا جعفر كفى فى ثوب كذا وكذا، واشتر لى برداً واحداً وعمامه، وأجدهما، فإن الموتى يتباهون بأكفانهم"^(٢) وفى صحيحه الآخر: "اشتر لى برداً وجوده فإن الموتى..."^(٣). حيث يحتمل أو يقرب أن يكون البرد المشتري زائداً على الكفن المفروض الذى بينت أجزاءه فى صحيح الحلبي، إذ ليس ما يحتمل انطباقه عليه منها إلا الثوب الآخر وإطلاقه مع التنبيه لخصوصيه الثوبين الآخرين فى صحيح الحلبي لا يناسب الوصيه بكونه برداً جيداً على ما تضمنه الصحيحان.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) ،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التكفين حديث: ١، ٧.

ص: ١٤٢

كما أن ما ذكره من عدم الريب في أن الزائد على الثلاثة المفروضه من الخمسه المسنونه في صحيح زراره هو العمامه والخرقه غير واضح المنشأ. ولاسيما مع اعترافه بأن استحباب زياده الحبره مشهور بين الطائفه، ومع ظهور جملة من عبارات قدماء الأصحاب - كالصدوق وغيره - في أن المراد بالخمسه غير العمامه والخرقه. ومع ما تضمنه صحيح الحلبي المتقدم من عدم عدّ العمامه من الكفن، وما تضمنه صحيح عبدالله بن سنان (١) من الحكم بذلك فيها وفي الخرقه. نعم تضمن بعض النصوص عدما من الكفن. إلا أنه لا يكفي في نفي الريب المذكور بعد ما عرفت.

على أن التكفين بأكثر من ثياب ثلاثة قد تضمنته جملة من النصوص كصحيح حمران ومحمد بن مسلم المتقدمين، وصحيح يونس بن يعقوب المتضمنين وصيه الإمام الباقر (عليه السلام) بشراء برد لكفنه على ما تقدم الكلام فيه، وصحيحه الثالث عن أبي الحسن الأول (عليه السلام): "سمعتة يقول: إني كفنت أبي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، وفي قميص من قمصه، وعمامه كانت لعلى بن الحسين. وفي برد اشتريته بأربعين ديناراً [لو كان اليوم لساوى أربعمائه ديناراً]" (٢)، وصحيح ابن سنان وأبان عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: البرد لا يلف به، لكن يطرح عليه طرحاً، فإذا أدخل القبر وضع تحت جنبه"، ونحوه صحيح عبدالله بن سنان، إلا أن فيه: "فإذا أدخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه" (٣). لوضوح أن البرد إذا لم يلف به الجسد بل يكتفى بطرحه عليه في القبر، فلا بد من لفافه غيره يتم بها الكفن المفروض قبل إنزاله في القبر، ويكون البرد زائداً على الثلاث. بل قد يستفاد ذلك مما تضمن التكفين بالبرد مطلقاً أو ببرد أحمر حبره (٤)، بضميمه ما تضمن استحباب كون الكفن قطناً (٥) وكونه أبيض (٦)، بحمل الأخيرين

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٢، ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٦ وذيله.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التكفين.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التكفين حديث: ١، ٢.

ص: ١٤٣

على الكفن الواجب، والأول على الزائد عليه. وإن كان لا- يخلو عن إشكال، بل منع، لأنه جمع تبرعى. مع عدم الدليل الملزم بعملهم (عليهم السلام) بالاستحباب المذكور، ليقع التنافى بين الدليلين. بل يأتى عند الكلام فى استحباب كون الكفن قطعاً الجمع بوجه آخر فالعمده النصوص الأول.

كما أنه لا- يتضح الوجه فيما ذكره من حمل النصوص المذكوره على التقيه بعد اختلاف العامه - على ما حكى عنهم - فى تحديد القطع الواجبه والمستحبه من الكفن، وعدم وضوح شهره استحباب الزيادة عندهم، وإنما هو المشهور عندنا. ومجرد ما تضمنه صحيح الحلبي من النهى عن متابعه الناس فى الزيادة لا- يكفى فى الحمل المذكور بعدما عرفت من الكلام فى هذا الصحيح، وبعد استبعاد تدخل العامه فى كفته (عليه السلام) بنحو يحتاج للتخلص منهم بالوصيه، لما هو الظاهر من اختصاص أهل بيت الميت بتجهيزه، خصوصاً فى تلك العصور، لتعارف تغسيله فى بيته، وربما تكون الوصيه حذراً من تدخلهم لظروف خاصه لا دخل للحكم الشرعى بها.

بل يبعد جداً أن تكون الزيادة محرمة - ولو بلحاظ تضييع المال - وقد خفى ذلك على الأصحاب، حتى ذهب جمهورهم لاستحباب الزيادة، لما هو المعلوم من كثره الابتلاء بالحكم وشده الحاجه لبيانه لكونه إلزامياً، فيناسب ظهوره. وكفى بهذا موهناً لصحيحى الحلبي وزاره لو تم نهوضهما فى أنفسهما بإثبات الحرمة، ومرجحاً للنصوص الأخر المتقدمه.

وبذلك يظهر ضعف الاستدلال بحرمة إضاعه المال وإتلافه، إذ لا موضوع لها مع مشروعيه الزيادة، بل مع احتمال مشروعيتها بنحو معتد به، حيث يكفى فى تحقق الغرض العقلائى المانع من صدق الإضاعه والتبذير، كما تقدم نظيره غير مره.

بل ذكر جمع استحباب زياده لفافه ثالثه عبر عنها الأكثر بالنمط - الذى اختلفوا فى تفسيره - إما لمطلق الميت، كما يظهر من الصدوق ومحكى الحلبي وجماعه، أو لخصوص المرأه، كما فى الشرايع والنافع المنتهى والقواعد والإرشاد واللمعه وغيرها.

ولم يتضح الوجه فيه عدا ما تقدم فى صحيح زراره من أن ما زاد على الثلاث إلى الخمس سنه، بناء على أن الزيادة ثوبان شاملان، لا العمامه والخرقه، حيث يدل حينئذٍ على ثلاث لفائف لو كان الواجب لفافه واحده وقميص ومئزر يستر ما بين السره والركبه - كما هو المشهور - أو إزار يشمل ما عدا الرأس، كما تقدم تقريبه.

وكذا ما روى من تكفين الصديقه الزهراء (عليها السلام) فى سبعة أثواب (١)، بناءً على خروج خرقة الشديين عنها فقط، حيث يتعين أن يكون السبعه ثلاث لفائف وقميص ومئزر وإزار - على الخلاف المتقدم - وقناع وخرقه الفخذين. فتأمل. مضافاً إلى ما أرسل فى السرائر وبعض نسخ الاقتصاد وعن غيرهما من استحباب النمط.

بل يظهر من جمع آخر استحباب أربع لفائف للمرأة. لحكمهم بزيادتها على الرجل فى الكفن المسنون لفاقتين أو إزارين. قال فى الخلاف: "الكفن المفروض ثلاثه أثواب مع الإمكان: إزار وقميص ومئزر، والمسنون خمس: إزاران أحدهما حبره وقميص ومئزر، ويضاف إلى ذلك العمامه. وتزاد المرأة إزارين آخرين... دليلنا إجماع الفرقه... " وهو الظاهر من المقنعه والمبسوط والنهايه والمراسم.

بل قد يظهر من الأخير استحباب ذلك للرجل أيضاً. حيث قال بعد أن ذكر ذلك: "وأسبغ الكفن سبع قطع، ثم خمس، ثم ثلاث. وقد بينا أن الواجب واحده" ولم يذكر فيه مما لا يلف جميع البدن إلا القميص والمئزر والخرقه، ولازمه أن تكون أربع من السبع لفائف، ومقتضى إطلاقه أنها هى الأسبغ حتى للرجل. فلاحظ.

وكيف كان فلم أعتز عاجلاً على ما يناسبه من النصوص عدا ما تقدم فى صحيح زراره من أن ما زاد على المفروض إلى خمس سنه بناءً على أن المفروض لفاقتان - كما عن ابن الجنيد - والزيادة لفاقتان، دون العمامه والخرقه. كما قد يدل عليها ما تقدم من الروايه بتكفين الزهراء (عليها السلام) بسبعه أثواب، بناءً على خروج بعض القطع المسنونه

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١ من أبواب الكفن حديث: ٩، ١٠ وبحار الأنوار ج: ٤٣ ص: ٢٠١ باب: ما وقع عليها (عليها السلام) من الظلم حديث: ٣٠. وج: ٨١ ص: ٣٣٥ باب: التكفين وآدابه حديث: ٣٦.

ص: ١٤٥

والأولى كونها برداً يمانياً (١).

عنها، كما يظهر بملاحظه ما تقدم. وما فى الرضوى من أن الكفن ثلاث قطع، وخمس، وسبع، مع تفسير الخمس بالمتزر والقميص والعمامة واللفافتين (١)، حيث يناسبه كون السبع هى الثياب الثلاثة المذكوره وأربع لفائف.

ومن جميع ما تقدم يظهر ضعف دليل الثلاث لفائف والأربع. مضافاً إلى بعدهما بملاحظه خلوّ النصوص المعبره على كثرتها عن التنبيه لها. ولاسيما ما تضمن منها بيان كفن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام)، فإنهم صلوات الله عليهم أولى بمراعاة المستحبات والآداب الشرعيه. وإن كان ذكر الأصحاب لذلك كافياً فى الاحتمال المصحح لصرف المال. فتأمل. والله سبحانه وتعالى العالم. ومنه نستمد العون والتسديد.

(١) المذكور فى كلام الأصحاب استحباب الحبره، كما تقدم. ويظهر منهم أنها أخص من البرد، وهو المناسب لما فى مختار الصحاح ولسان العرب والقاموس من أنها ضرب من برود اليمن، وفى مجمع البحرين: "هى كعنبه ثوب يصنع باليمن قطن أو كتان يقال: برد حبره على الوصف، وبرد حبره على الإضافه". كما يناسبه فى الجملة ما تضمن تكفين النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وسهل بن حنيف وأسامة بن زيد فى برد أحمر حبره مما يأتى الإشارة إليه.

نعم لا يناسب ذلك ما فى خبر سلام بن سعيد المخزومى عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى حديث: أن عباد ابن كثير قال له: فى كم ثوب كفن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ قال: "فى ثلاثة أثواب: ثوبين صحاريين وثوب حبره، وكان فى البرد قله" (٢). لظهور ذيله فى عدم كون الحبره برداً. إلا أن يحمل على أن تعليله الاكتفاء ببرد واحد وعدم إضافه

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١ من أبواب الكفن حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٧.

وكيف كان فيدل على استحباب البرد قوله (عليه السلام) في موق عمار: "والكفن يكون برداً، وإن لم يكن برداً فاجعله كله قطناً، فإن لم تجد عمامه قطن فاجعل العمامه سابرياً" (١) وفي صحيح حمران: "ثم يكفن بقميص ولفافه وبرد يجمع فيه الكفن" (٢) وفي معتبر معاوية بن وهب: "يكفن الميت في خمسة أثواب: قميص لا يزر عليه وإزار وخرقه يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامه..." (٣). لكنها كما ترى ظاهره في استحباب كون تمام الكفن الواجب أو بعضه برداً، لا زياده البرد على الواجب.

نعم قد يدل على استحباب زياده خصوص البرد على الكفن الواجب ما تقدم في صحيح يونس بن يعقوب في تكفين الإمام الكاظم (عليه السلام) لأبيه (عليه السلام)، حيث تضمن التكفين بأربعة ثياب أحدها برد، ومن القريب أن يكون هو الزائد الذي يكون فوق الكفن الواجب، كما يناسبه ما تقدم في الصحيحين من أن البرد لا يلف به الميت، بل يوضع عليه في قبره. وحينئذ فاهتمامه (عليه السلام) بشرائه بالثمن الغالي ظاهر في استحباب خصوصيته. كما يحتمله أيضاً ما تقدم من صحيح يونس الأخيرين المتضمنين وصيه الإمام الباقر (عليه السلام) بشراء برد لكفنه، بناء على ما تقدم احتمالاً من كونه غير الثلاثة التي تضمنها صحيح الحلبي.

لكن ظاهر ما تضمنته هذه النصوص من شراء البرد للكفن وإن كان لفّ الميت به على نحو لفه بالكفن، إلا أن اللازم تنزيله على طرحه عليه بعد وضعه في القبر جمعاً مع الصحيحين المتقدمين المتضمنين لذلك، لظهورهما في تعيين البرد المعهود تشريعه زائداً على الكفن لذلك.

وحينئذ يبقى استحباب لفه بالبرد زائداً على الكفن الواجب محتاجاً للدليل.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٣.

وغايه ما تضمنه صحيح حرمان ومعتبر معاويه بن وهب المتقدمان كون اللفافه الأخيره الواجبه برداً. بناءً على المشهور من أن ثياب الكفن الثلاثه هي المئزر والقميص والإزار الشامل يتعين كون اللفافه الثانيه مستحبه. لكن سبق ضعفه.

وأما استحباب الحبره فلم نعثر عاجلاً على ما يشهد به من النصوص. نعم تضمن جمله من النصوص أن أحد أثواب كفن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ثوب حبره (١)، وفي بعض النصوص أنه ثوب يمنه عبرى أو أظفار (٢)، بناءً على أنه من مصاديق الحبره، وفي آخر أنه برد أحمر حبره (٣)، وفيه وفي غيره أن علياً (عليه السلام) كفن به أيضاً سهل بن حنيف، والحسن (عليه السلام) كفن به أسامه بن زيد (٤).

لكنها لا تدل على الاستحباب، لإمكان أن يكون منشؤه أنه كان هو الميسور عند التكفين، ولو لتعارف لبسه حال الحياه، فيكون من مخلفات صاحبه بعد الموت، وأولى مصارفه عرفاً تكفينه به. فتأمل. ولو سلم ظهوره فيه فقد لا يكون لخصوصيه الحبره، لإجمال الفعل من هذه الجهه، بل قد يكون بلحاظ كونه من صغريات إجاده الأكفان المندوب إليها، أو لأنه كان يصلى فيه حال حياته، كما هو ظاهر صحيح الحلبي المتقدم المتضمن وصيه الإمام الباقر (عليه السلام) بتكفينه في رداء حبره كان يصلى فيه يوم الجمعة (٥)، بخلاف ما لو ورد الأمر بالتكفين بالحبره، حيث يكون ظاهراً في استحبابه بخصوصيته.

وأشكل من ذلك البناء على استحباب زيادتها على الواجب. إذ النصوص المذكوره بين ما هو ظاهر أو صريح في كونها من الواجب - مثل ما تضمن جعلها من كفن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وصحيح الحلبي المتضمن لوصيه الإمام الباقر (عليه السلام) - وما هو مجمل من هذه الجهه إن لم يكن ظاهراً في ذلك أيضاً، كما تضمن تكفين سهل بن حنيف

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٦، ١١، ١٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٤، ٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التكفين حديث: ٢، ٣.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٠.

وأسامه بن زيد بها، كما نبه لذلك غير واحد من المتأخرين، واستشكلوا في استحباب زيادتها. بل عن ابن أبي عقيل أنها من الثلاثة الواجبه.

قال في كشف اللثام بعد الكلام في ذلك: "والعمده في استحبابها زياده على الثلاثة عمل الأصحاب، كما في الذكرى. لكن إن اقتصر عليها استحباب أو يكون اللفاهه حبره". وما ذكره أخيراً قد يتم في البرد، لما تقدم.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن ما يمكن إثباته بالنصوص المعبره أمور.

الأول: استحباب لفافتين شاملتين للميت، ولو مع تأدى وظيفه ثوبين من ثياب الكفن الواجب بهما، بناء على ما هو الظاهر من عدم وجوب المثزر الساتر ما بين السره والركبه، عملاً بصحيح محمد بن مسلم وحرمان (١).

الثاني: استحباب كون اللفاهه الأخيره برداً، عملاً بصحيح حرمان المذكور ومعتبر معاويه بن وهب (٢).

الثالث: استحباب برد يطرح على الميت في قبره خارج الكفن الواجب، عملاً بصحيح ابن سنان وأبان وصحيح عبدالله بن سنان (٣).

وأما ما عدا ذلك فليس عليه إلا بعض النصوص الضعيفه سنداً، بل دلالة أيضاً، وكلمات الأصحاب التي أشرنا إلى بعضها.

بقي شيء. وهو أن كثيراً من الأصحاب ذكروا أن الحبره تكون يمينه عبره غير مطرزه بالذهب.

واعتبار عدم التطريز بالذهب إما أن يكون لعدم جواز التكفين بما لا يجوز الصلاه فيه، بناءً على عدم جواز الصلاه بالمذهب، أو لكونه تضييع مال غير

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٩، وباب: ١٤ منها حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٦ وذيله.

ويظهر ضعف الأول مما تقدم في المسأله الثامنه والعشرين عند الكلام في شروط الكفن. كما يظهر ضعف الثانى مما تكرر غير مره من أن إضاعه المال إنما تحرم بعنوان التبذير، فلا موضوع لها مع وجود غرض عقلاى لصرف المال، ويكفى فيه فى المقام إطلاق ما تضمن الأمر بإجاده الأكفان والتنوق فيها مما يأتى إن شاء الله تعالى.

ومنه يظهر الحال فيما ذكره بعضهم ونسب لجماعه من اعتبار عدم التطريز بالحرير أيضاً. مضافاً إلى الإشكال فى المنع عن الصلاه فيه، ليدخل فى الكبرى المتقدمه لو تمت. وإلى عدم زياده قيمه الوشى بالحرير على سائر أنواع الوشى بنحو معتد به، ليتوهم صدق تضييع المال به، بعد ما ذكره جماعه من الفقهاء واللغويين من أن خبره ليس موضعاً أو شيئاً معلوماً، وإنما هو وشى، حيث يكون الوشى ملازماً للخبره أو متيقناً منها، فلا يكون بذله مع استحبابه تضييعاً قطعاً.

وأما اعتبار كون الخبره يمانيه عبريه فلم أعر على ما يشهد به من النصوص. نعم فى موثق زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: كفن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فى ثلاثه أثواب ثوبين صحاريين وثوب يمانيه عبرى أو أظفار" (١) قال الشيخ: "الصحيح عندى من ظفار. وهما بلدان". وهو - مع ما فيه من الإشكال فى دلالتة على استحباب الزياده، كما تقدم فى نظائره - مردد بين البلدين، غايه الأمر أن كليهما فى اليمن.

هذا وقد اختلفت كلمات اللغويين فى شرح العناوين المتقدمه من البرد والخبره والعبرى والنمط. وحيث لا يشيع استعمالها فى عرفنا يصعب الخروج فيها بمحصل، فلا مجال لإطاله الكلام فى ذلك. ولا سيما مع قرب عدم تيسر تحصيل مصاديقها أو مصاديق بعضها فى زماننا.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٤.

وأن يجعل (١) القطن (٢) أو نحوه عند تعذره (٣) بين رجله يستر به العورتان (٤)،

(١) كما ذكره في الجملة جمع من الأصحاب. ويقتضيه جملة من النصوص، كقول الصادق (عليه السلام) في صحيح عبد الله بن سنان بعد أن سأله عن الخرقه: "لا، إنها لا تعد شيئاً، إنما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء، وما يصنع من القطن أفضل منها" (١)، وفي صحيح الكاهلي: "ثم أزره بالخرقه، تحته القطن تذفره به إذفاراً قطناً كثيراً" (٢) وفي موثق عمار: "ثم تكفنه تبدأ وتجعل على مقعدته شيئاً من القطن وذريره... وقال: تحتاج المرأة من القطن لقبلها قدر نصف من... " (٣) وقولهم (عليهم السلام) في مرسل يونس: "واعمد إلى قطن فذر عليه شيئاً من حنوط [وضعه] فضعه على فرجه قبل ودبر [قبلاً ودبراً]، واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء" (٤) وفي المرفوع الذي رواه سهل في تكفين المرأة: "ويصنع لها القطن أكثر مما يصنع للرجال، ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط" (٥).

(٢) في التذكرة وعن نهايه الأحكام تقييده بمنزوع الحب. وكأنه لتعارف نزع في مثل هذه الاستعمالات تجنباً لتأثير في الجسم. ولعله لذا قال في الجواهر: "ولا بأس به".

(٣) كأنه لفهم عدم خصوصية القطن. ولا سيما بعد ما تقدم من التعليل في النصوص. ولذا كان ظاهر الجواهر التعدي لغير القطن مطلقاً ولو مع وجوده. فتأمل.

(٤) كما ذكره الشيخان وجماعه، لأكثر النصوص المتقدمة. واقتصر في السرائر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٦.

ويوضع عليه شيء من الحنوط (١)، وأن يحشى دبره (٢)

على الدبر، وهو الظاهر من التعبير بجعله بين الإليتين في الشرايع والنافع والتذكرة والقواعد وغيرها. وكأنه للاقتصار عليه في صدر موثق عمار المشعر بأهميته. لكن تقدم التصريح في ذيله بالحاجة له في قبل المرأه. ويأتى عند الكلام في حشو الدبر به ما له نفع في المقام.

(١) كما تقدم في مرسل يونس. وفي كشف اللثام أن الأصحاب ذكروا الذريره. ويقتضيه موثق عمار المتقدم. وبه يخرج عن ظاهر صحيح أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ولا تجمروا الأكفان ولا- تمسحوا موتاكم بالطيب إلا بالكافور، فإن الميت بمنزله المحرم" (١) فإن مقتضى العموم فيه عدم التطيب بغير الكافور. كما هو مقتضى عموم التعليل فيه أيضاً، وإن تقدم الإشكال في العموم المذكور عند الكلام في شروط الكفن في أول المسأله الثامنه والعشرين.

(٢) إجماعاً، كما في الخلاف. لما تقدم في مرسل يونس والمرفوع الذى رواه سهل، على ما يأتى الكلام فيه. واعلم أنه قد اختلفت كلمات الأصحاب في المقام، فظاهر جماعه استحباب كل من حشو الدبر بالقطن ووضع شيء منه بين الإليتين عليه، كما في المبسوط والنهائيه والوسيله والشرايع والقواعد وغيرها. واقتصر بعضهم على الأول، كما في الفقيه والاقتصاد والخلاف والمعتبر والمختلف وعن أبي عقيل وغيره. كما اقتصر بعضهم على الثانى، كما في المقنعه والمراسم والسرائر ومحكى مختصر المصباح.

وكان وجه الأول اشتمال النصوص المتقدمه على الأمرين، ولاسيما مع الجمع بينهما في مرسل يونس، حيث لا مجال معه لحمل أحد الأمرين على الآخر وتنزيهه عليه.

لكن منع من الحشو في السرائر ومحكى نهائيه الأحكام، معللاً في الأول بأنه يجب الميت ما يجنبه الحى. وفي التذكرة: "وهو الأحوط [الأجود] عندى، احترام

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

ص: ١٥٢

للميت، لما في الحشو من تناول حرمة. نعم إن خاف خروج شيء منه حشاه في دبره". وقد سبقه في التقييد المذكور في الشرايع وجرى عليه في القواعد والمنتهى والدروس وغيرها. ووجه في المنتهى حشو الدبر حينئذٍ - بعد الاحتجاج للمنع بما سبق - بأن في تركه تناولاً بحرمة، وأيده بمرسل يونس.

وفي الجواهر: "الظاهر أنه مراد كل من أطلق من دون اشتراط ذلك، كما لا يخفى على من لاحظ عباراتهم، إذ فيها شواهد عليه". وكأنه لتعليقه في كلامهم بمنع خروج شيء منه، إذ لا موضوع له مع العلم بعدم خروج شيء بدونه. وقد عرض بذلك بمن جعل في المسألة قولين الإطلاق والتقييد.

والذي ينبغي أن يقال: إن أريد بخوف خروج شيء مجرد الاحتمال فهو متجه في محل كلام الأصحاب ومرسل يونس، لاشتمالهما على التعليل المذكور. وإن أريد به الاحتمال المستند لما يثيره في خصوص بعض الأموات - كما لعله ظاهر الخوف - فهو خلاف ظاهر من أطلق، كظاهر إطلاق المرسل. والتعليل المذكور لا يقتضى التقييد بذلك.

وأما الوجه المتقدم من السرائر والتذكرة فهو - لو تم في نفسه - لا ينهض بالخروج عن ظاهر المرسل بعد حججه في نفسه، لعدم قدح إرساله بعد روايه إبراهيم بن هاشم له عن رجاله عن يونس، لظهور ذلك في تعدد روايته عن يونس واستفاضته عنه، ولا سيما مع اعتضاده بالمرفوع.

اللهم إلا - أن يحمل الحشو فيهما على إحكام سدّ المخرج بالقطن للمبالغة في إيصاله لظاهره وضغطه عليه، كما يناسبه ما عن القاضي من أنه يسد دبره بالقطن سداً جيداً. وإلا فمن البعيد جداً إرادته ظاهرهما من إدخال القطن وحشوه في الباطن، لما فيه من عناية منافيه للرفق، وبشاعه لا - تناسب كرامه الميت واحترامه جداً. وإن أمكن البناء على جوازه في بعض الحالات النادرة، لمنع خروج ما يعلم أو يطمأن بخروجه لولاه، دفعاً لأشد المحذورين، لا لأجل المرفوع المرسل. فتأمل.

ومنخراه (١) وقبل المرأه (٢) إذا خيف خروج شيء منها. وإجاده الكفن (٣)، وأن يكون من القطن، وأن يكون أبيض (٤)

(١) لما في صحيح الكاهلي: "وإياك أن تحشو في مسامعه شيئاً. فإن خفت أن يظهر من المنخرين شيء فلا عليك أن تصير ثم قطناً. وإن لم تخف فلا تجعل فيه شيئاً" (١). وبه يخرج عن إطلاق قولهم (عليهم السلام) في مرسل يونس: "ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطناً ولا كافوراً" (٢).

(٢) كما في الجامع. وفي الدروس: "وليكثر القطن في قبل المرأه إلى نصف من". وصرح بالحشو فيه بالمقدار المذكور في جامع المقاصد ومحكى الذكري. وكأنه لما تقدم في موثق عمار من أنها تحتاج من القطن لقبلها قدر نصف من. لكن لا ظهور له في الحشوه، بل هو لا يناسب المقدار المذكور، وإنما يناسبه الوضع عليه مقدمه للضغط عليه بشد الخرقه. نعم تضمن مرفوع سهل حشو قبلها ودبرها من دون تعرض لمقدار. وهو - مع ضعفه - محتمل للحمل على ما سبق في حشو الدبر، لأنهما على نهج واحد.

(٣) كما في المنتهى وغيره. وقد تضمنته جملة من النصوص. ففي صحيح ابن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: تنوقوا في الأكفان، فإنهم يبعثون بها" (٣)، ونحوه صحيح أبي خديجه (٤). وفي مرسل ابن أبي عمير عنه (عليه السلام): "أجيدوا أكفان موتاكم، فإنها زيتهم" (٥)، ونحوه مرفوع أحمد بن محمد بن عيسى (٦). وقد تقدم في صحيح يونس بن يعقوب في وصيه الإمام الباقر (عليه السلام) وتكفين الإمام الصادق (٧) (عليه السلام) ما يشهد به.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٣) ٤ و ٥ و ٦ و ٧ وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التكفين حديث: ٢، ٣، ٤، ٥، ٦.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التكفين حديث: ١، ٥، ٧.

(٤) فقد ذكر الأصحاب (رضى الله عنهم) استحباب كون الكفن قطناً أبيض، وادعى

الإجماع عليه في الخلاف والغنيه والتذكرة ومحكى نهايه الأحكام وظاهر المعتمر. بل قد يظهر من الخلاف وجوب ذلك، وإن لم يبعد حمله على الاستحباب، على ما تقدم في ذيل الكلام في شروط الكفن الاختياريه من المسأله الثامنه والعشرين.

وكيف كان فيشهد لاستحباب كونه قطناً صحيح أبي خديجه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به، والقطن لأمه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)" (١). ولا استحباب كونه أبيض موثق القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): البسوا البياض، فإنه أطيب وأطهر، وكفنوا فيه موتاكم" وروى أيضاً عن مثني الحنات عنه (٢) (عليه السلام)، وفي خبر جابر عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): ليس من لباسكم شيء أحسن من البياض، فالبسوه، وكفنوا فيه موتاكم" (٣). وروى مرسلًا ومسنداً بطرق ضعيفه في كتب الفقه ومستدرک الوسائل ما يشهد بالأمرين غير ما تقدم.

نعم تقدم في أول الكلام في استحباب البرد قوله (عليه السلام) في موثق عمار: "والكفن يكون برداً. وإن لم يكن برداً فاجعله كله قطناً" (٤). ولا يبعد حمله على أنه أفضل ثياب القطن، لما يظهر مما تقدم - عند الكلام في استحباب الحبره - من مجمع البحرين من أن البرد قد يكون قطناً.

هذا وقد استثنى من استحباب البياض الحبره في المدارك والوسائل وكشف اللثام والجواهر. وكأنه لما تقدم من تكفين أمير المؤمنين (عليه السلام) النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وسهل بن حنيف وتكفين الحسن (عليه السلام) أسامه بن زيد ببرد أحمر حبره (٥). لكن تقدم عند الكلام في استحباب زياده الحبره الإشكال في دلالتة على استحباب ذلك بخصوصه فضل

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التكفين حديث: ١ وذيله.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٣. وباب: ١٣ منها حديث: ٢، ٣.

ص: ١٥٥

وأن يكون من خالص المال وطهوره (١)

عن أن يرفع به اليد عن إطلاق ما تضمن استحباب كون الكفن أبيض.

هذا وظاهر النصوص المتقدمة كون كل من القطن والأبيض مستحباً تتأدى وظيفته به ولو مع عدم الآخر، لإطلاق دليل كل منهما الشامل لصوره فقد الآخر. وهو الظاهر من المدارك وكشف اللثام.

لكن في الجواهر: "قد يدفع ذلك بأن المتجه في مثله بعد حصول شرط حمل المطلق على المقيّد تقييد كل منهما بالآخر، فيحصل المطلوب من أن المستحب القطن الأبيض. سيما بعد ما عرفت من معقد الإجماع. وحمله على إرادته استحباب كل منهما من دون تقييد - كما عساه يظهر من بعضهم - خلاف الظاهر. فتأمل جيداً".

وهو كما ترى، لما تقرر في محله من أن شرط حمل المطلق على المقيّد التنافي بينهما، وهو غير حاصل في المستحبات، على ما حقق في محله من الأصول. ومعاهد الإجماعات المتقدمة وإن كانت قد تظهر بدوّاً في التقييد، إلا أن حملها على استحباب كل منهما استقلالاً غير بعيد. ولاسيما مع استدلالهم بالنصوص المتقدمة الظاهرة فيه. على أن الاقتصار فيها على بيان استحباب المقيّد لا ينافي استحباب المطلق لينهض الإجماع بالخروج عن ظاهر النصوص لو كان حجه في نفسه.

(١) ففي مرسل الصدوق: "روى: أن سندی [السندی. فقيه] بن شاهك قال لأبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام): أحب أن تدعني [على أن. فقيه] أكفئك. فقال: إنا أهل بيت حج ضرورتنا ومهور نساتنا وأكفاننا من طهور أموالنا" (١). ولعله يشير لما روى مسنداً في الإرشاد (٢) ومقاتل الطالبين (٣) في حديث طويل يتضمن ذلك. وقد يؤيده ما عن أبي ذر من أنه قال حين حضرته الوفاة لمن حضر: "أنشدكم بالله أن

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) الإرشاد ص: ٣٠٢ طبع النجف الأشرف سنة ١٣٨١ هـ.

(٣) مقاتل الطالبين ص: ٣٣٦ طبع النجف الأشرف سنة ١٣٨٥ هـ.

ص: ١٥٦

وأن يكون ثوباً قد أحرم أو صلى فيه (١)،

يكفني منكم من كان أميراً أو بريداً أو نقيماً" (١).

مضافاً إلى أنه إن كان المراد من ظهور المال المكتسب من المكاسب غير المكروهه فهو مقتضى فرض كراهه تلك المكاسب. وإن كان هو الخالص من الشبهات وإن كانت غير منجزه فهو مقتضى حسن الاحتياط لإحراز الواقع، الذى لا ينافيه حلّ التصرف ظاهراً.

نعم قد يظهر من بعض النصوص رجحان ترك الاحتياط المذكور ولو بلحاظ بعض العناوين المزاحمه، على ما ذكرناه فى مبحث البراءة من الأصول. ولا يبعد كون النص المتقدم أقوى منها ولو فى خصوص المورد. فلاحظ.

(١) فقد دلّ غير واحد من النصوص على استحباب التكفين فى الثياب التى صلى فيها، كصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: إذا أردت أن تكفنه فإن استطعت أن يكون فى كفته ثوب كان يصلى فيه نظيف فافعل، فإن ذلك يستحب أن يكفن فيما كان يصلى فيه" (٢) وحديث سهل بن اليسع: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الثياب التى يصلى فيها الرجل ويصوم أيكفن فيها؟ قال: أحب ذلك الكفن... " (٣) وغيرهما.

ويدلّ على استحباب التكفين فى ثياب إحرامه ما تقدم فى صحيح يونس بن يعقوب من تكفين الإمام الصادق (عليه السلام) فى ثوبين شوطيين كان يحرم فيهما (٤). ودعوى: أن مجرد الفعل لا يدل على الاستحباب، نظير ما تقدم فى الحبره. مدفوعه بأن حيثه الإحرام لما كانت مناسبة ارتكازاً للفضيله فى الكفن، فالتنبيه عليها فى مقام حكاية الفعل ظاهر أو مشعر بوجه قوى فى الاستحباب.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الكفن حديث: ٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥، ١٥.

ص: ١٥٧

نعم قد يتجه ذلك في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: كان ثوبا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) اللذان أحرم فيهما يمانيين عبري وأظفار، وفيهما كفن" (١)، لسوقه بالأصل لبيان نوع ثوبى إحرامه (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا لبيان صفه ثياب كفنه، وإن يبين بعد ذلك تبعاً. غايه الأمر أنه قد يصلح مؤيداً لما يستفاد من صحيح يونس. كما يؤيده أيضاً مرتكرات المشرعه فى أمثال ذلك.

ومما تقدم يظهر استحباب كل من الثوب الذى صلى فيه والثوب الذى أحرم فيه، فيكون جمعهما أفضل، لا الاكتفاء بأحدهما، كما هو مقتضى الجمود على عبارته المتن. بل مقتضى حديث سهل - الذى تقدم عند الكلام فى وجوب القميص فى الكفن تقريب اعتبار سنده - استحباب التكفين فى الثوب الذى صام فيه أيضاً، لأن الظاهر من فرض الصلاة والصيام فيه الانحلال لا الارتباطيه.

نعم الظاهر ابتناء استحباب الجميع على التداخل، فيجزى عنها ثوب واحد حصل فيه جميعها. للإطلاق فى دليل الصوم والصلاه، ولمناسبه الحكم والموضوع فى الإحرام الذى لا إطلاق لدليله، وإنما استفيد منه الحكم بضميمه فهم عدم الخصوصيه لمورده. بل من المعلوم غلبه الصلاه فى ثياب الإحرام، لطول أمده.

كما أن الظاهر تأكد الاستحباب تبعاً لكثرة العباده الحاصله من الشخص، لقضاء المناسبه الارتكازيه به. كقضائها بتأكده تبعاً لأهميه العباده الواقعه به، كما يناسبه أيضاً ما تقدم فى صحيح الحلبي من وصيه الإمام الباقر (عليه السلام) بتكفينه فى رداء له خبره كان يصلى فيه يوم الجمعة (٢).

هذا ومقتضى الجمود على عبارته المتن استحباب كون الكفن كله ثوباً قد أحرم أو صلى فيه. لكن يبعد إرادته بلحاظ ما سبق من النصوص.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ١٠.

ص: ١٥٨

وأن يلقي عليه الكافور والذريره (١) وأن يخاط بخيوطه إذا احتاج إلى

(١) ففي المعتبر والتذكرة دعوى الإجماع على استحباب تطيب الكفن بالذريره، وإن اختلفت عبارات الأصحاب بين التصريح بالعموم لجمع الكفن - كما في كشف اللثام - وإطلاق نثرها عليه، والاختصار على القميص والحبره واللفافه، وعلى الأخيرين. بل في المنتهى أنه لا يستحب نثرها على اللفافه الظاهره.

ويشهد للأول ما في موثق عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام): "ثم تبدأ فتبسط اللفافه طولاً، ثم تذر عليها الذريره، ثم الإزار... ويجعل على كل ثوب شيئاً من الكافور، وعلى كفنه ذريره..." (١) وموثق سماعه عنه (عليه السلام): "قال: إذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئاً من ذريره وكافور" (٢). وقد تقدم في ذرها على القطن ويأتي إن شاء الله تعالى في كراهه الكفن بغيرها وغير الكافور ما ينفع في المقام.

نعم لا- يبعد حمل الموثقين على نثر الذريره على كل ثوب من الجبهه التي يجعل فيها الميت، بحيث تكون الذريره في باطنه مع الميت لافى ظاهره بعد لف الميت به، لارتكاز أن الغرض من وضعه على كل ثوب ثوب هو تطيب الميت به، وهو المناسب لما تضمنه موثق عمار من نثره على اللفافه عند بسطها قبل لف الميت بها. ولعله هو المراد مما تقدم من المنتهى، لأنه جعله في مساق نثرها على الجنازه والنعش.

ثم إنه مما تقدم في الموثقين يظهر الوجه في استحباب نثر الكافور أيضاً، وإن لم أعثر عاجلاً- على من تعرض له عدا السيد الطباطبائي في العروه الوثقى. ثم قال: "ولا يبعد استحباب التبرك بتربه قبر الحسين (عليه السلام) ومسحه بالضريح المقدس أو بضرائح سائر الأئمه (عليهم السلام) بعد غسله بماء الفرات أو بماء زمزم".

هذا وقد اختلفت كلمات الفقهاء واللغويين في تحديد الذريره، بنحو لا يتسنى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ١٥٩

الخطاطه (١)، وأن يكتب على حاشيه الكفن (٢):

لنا عاجلاً الخروج منها بمحصل بعد عدم شيوع إطلاقتها في عرفنا، وقال في العروه الوثقى: "وهي - على ما قيل - حبّ يشبه حب الحنطه له ريح طيب إذا دق. وتسمى الآن قمحه. ولعلها كانت تسمى بالذريه سابقاً". وهو كما ترى لا مجال للتعويل عليه بعد عدم ثبوت إطلاق الذريه عليه سابقاً.

(١) كما في المبسوط وغيره، ونسبه في المدارك للشيخ وأتباعه، وفي الروضه أنه المشهور. وفي الجواهر: "بلا خلاف أجده بين الأصحاب، بل نسبه في الذكري وجامع المقاصد إلى الشيخ وإليهم مشعرين بدعوى الإجماع عليه. ولعله الحجه. مع ما فيه من التجنب عما لم يبلغ مبلغه في حله وطهره. وإلا فلم نقف على ما يدل عليه في شيء من الأدله". وهو كما ترى. ولاسيما مع غلبه عدم إحكام الخطاطه بالخيوط المذكوره لضعفها. كما قد ينافى إناقه الكفن التي تقدم النذب إليها. فلاحظ.

(٢) كما في خبر أبي كهمس: "حضرت موت إسماعيل وأبو عبدالله (عليه السلام) جالس عنده... فلما فرغ من أمره دعا بكفنه، فكتب في حاشيه الكفن: إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله" (١) ونحوه خبره الآخر (٢).

وفي البحار عن مصباح الأنوار عن عبدالله بن محمد بن عقيل قال: "لما حضرت فاطمه الوفاه دعت بماء فاغتسلت، ثم دعت بطيب فتحنطت به، ثم دعت بأثواب غلاظ خشنه فتلففت بها، ثم قالت: إذا أنا مت فادفوني كما أنا ولا تغسلوني. فقلت: هل شهد معك ذلك أحد؟ قال: نعم شهد كثير بن عباس. وكتب في أطراف كفنها كثير بن عباس: تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)" (٣). قال في الجواهر: "مع ضميمه علم أمير المؤمنين والحسين (عليهم السلام) بذلك".

(١ و٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب التكفين حديث: ١، ٢.

(٣) بحار الأنوار باب التكفين وآدابه حديث: ٣٦. ج: ٨١ ص: ٣٣٥ الطبعة الجديده.

ص: ١٦٠

لكن اشتمال الحديث على الوصيه بعدم تغسيلها (عليها السلام) بعد الموت، وعلى أن الكاتب كثير بن عباس الذي قيل إنه ولد قبل وفاه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأشهر، وأن الراوى بالمشاهده عبدالله بن محمد بن عقيل مع أنه لم يعرف لعقيل حفيد كبير فى ذلك الوقت، موجب للريب فيه جداً، وعدم نهوضه حتى بالتأييد.

هذا وفى مرسله الاحتجاج عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه: "أنه كتب إليه: روى لنا عن الصادق (عليه السلام) أنه كتب على إزار إسماعيل ابنه: إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله، فهل يجوز لنا أن نكتب مثل ذلك بطين القبر أو غيره، فأجاب: يجوز ذلك، والحمد لله" (١).

ومن القريب حمل ما تضمنته الروايه عن الصادق (عليه السلام) على مضمون خبرى أبى كهمس، ويكون اختلافهما بسبب النقل بالمعنى، حيث لا يبعد انصراف الكتابه على حاشيه الكفن فى الخبرين إلى خصوص الإزار الشامل بعد ظهور الكل فى وحده الكتابه وعدم تعددها، لأنه الأبعد عن التعرض للقدر المستفاد الاهتمام به مما تضمنه الخبران من الكتابه على حاشيه الكفن.

لكن لم أعر على من عبر بذلك من الأصحاب، بل هم بعد اختلافهم فى المقدار المكتوب - بين من أطلق الكتابه - كما فى الخلاف - أو على الكفن - كما عن ابن الجنيد - أو على الأكفان مقتصرأً عليها - كما فى الاقتصاد والسرائر وغيرهما - أو مضيفاً إليها الجريدتين فقط - كما فى المختلف أنه المشهور - أو مع الحبره والعمامه - كما عن الجامع - ومن صرح بالتعميم للأكفان كلها - كما عن المصباح ومختصره - ومن نص على الحبره أو ما يقوم مقامها والقميص والجريدتين - كما فى المقنعه - ومن أبدل الحبره منها بالإزار - كما فى الغنيه - ومن جمع بينهما وبين القميص والجريدتين - كما فى الهدايه والشرايع والقواعد وجمله كثيره من الكتب - ومن أبدل الجريده بالعمامه - كما فى النهايه وعن التحرير - ومن ضم العمامه وحدها - كما فى المبسوط - أو مع اللفافه - كم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب التكفين حديث: ٣.

ص: ١٦١

فلان بن فلان (١) يشهد أن لا إله إلا الله (٢) وحده لا شريك له (٣)، وأن محمداً رسول الله (٤)، ثم يذكر الأئمة (عليهم السلام) في الدروس - إلى غير ذلك مما قد يوجد في كلماتهم. وفي المسالك: "والكل جائز. بل لو كتب على جميع أقطاعه فلا بأس، لثبوت أصل الشرعيه، وليس في زيادتها إلا زياده الخير إن شاء الله".

هذا ولا إشكال في أنه لا مجال للبناء على استحباب ذلك شرعاً بعد قصور النصوص السابقه عنه حتى لو كانت في نفسها حجه على إثبات مضمونها.

نعم لا- بأس بالإتيان بكل ما يحتمل مطلوبيته شرعاً أو انتفاع الميت به بعد ثبوت نظيره. إلا- أن يلزم منه توهين للمضمون المكتوب، كما لعله كذلك في الخرقه والمثزر وبعض مواضع القطع الأخرى المعرضه للنجاسه أو النازله محاذيه لأسافل الميت، إذ لو لم يثبت حرمة ذلك فلا- أقل من منافاته للأولى بحيث لا تصلح جهه الرجحان المحتمله لجعل فعله أولى. ويأتي ما له نفع في المقام.

(١) كما في المراسم، ومفتاح الكرامه: "ولم أجده لغيره". والمعروف الاقتصار على كتابه اسمه، كما تضمنته النصوص المتقدمه.

(٢) وعليه اقتصر في الفقيه والهدايه والمقنعه والمراسم والنافع، وحكى عن الصدوق الأول والرساله الغريه للمفيد. ويقتضيه خبر أبي كهمس ومرسله الاحتجاج المتقدمه.

(٣) كما في المبسوط والنهايه والعروه الوثقى. ولم أعثر عليه عاجلاً- في غيرها، كما لم ينقل عنه، وإنما اقتصروا على أصل الشهاده الأولى. ولا بأس به برجاء المطلوبيه أو انتفاع الميت بعد عدم النص به، نظير ما تقدم.

(٤) قد اقتصر على الشهادتين في السرائر والدروس وحكى عن ابن الجنيد. ولا يشهد له عد ما تقدم عن مصباح الأنوار في كفن الصديقه الزهراء (عليها السلام) مما عرفت

واحداً بعد واحد (١)، وأنهم أولياء الله وأوصياء رسوله (٢)،

حاله. ومن ثم لا مجال للإتيان به إلا برجاء المطلوبيه أو انتفاع الميت، نظير ما تقدم. وربما يأتي ما ينفع في المقام.

(١) كما ذكره جمهور الأصحاب، ونسبه لهم غير واحد، وفي المختلف أنه المشهور. ولم يعرف عمّن قبل الشيخ، وإنما ذكره هو واشتهر بين من بعده، وفي مفتاح الكرامه أنه لم يتركه ممن بعده إلا- الشاذ. بل في الخلاف دعوى إجماع الفرقه وعملهم عليه، بنحو يظهر في معرفيته قبله، كما قد يستظهر من الغنيه دعوى الإجماع عليه وعلى ما بعده.

وقد يستأنس له بما رواه الشيخ في الغيبه بسنده عن أبي الحسن علي بن أحمد الدلال القمي، قال: "دخلت على أبي جعفر محمد بن عثمان (رض الله عنه) يوماً لأسلم عليه فوجدته وبين يديه ساجه ونقاش ينقش عليها ويكتب آياً من القرآن وأسماء الأئمه (عليهم السلام) على حواشيها، فقلت له: يا سيدي ما هذه الساجه؟ فقال لي: هذه لقبرى تكون فيه أوضع عليها، أو قال: أسند إليها... " (١) وذكر للحديث سنداً آخر. لكن ذلك كله لا يبلغ مرتبه الحجيه على الاستحباب الشرعى، بل لا محيص من البناء على عدم جواز الاتيان به إلا- برجاء المطلوبيه أو انتفاع الميت به، الذى يقوى احتمالاه بملاحظه بعض الحوادث المنقوله التى تظهر للمتتبع. فلاحظ.

هذا وفي الشرايع فى بيان مستحبات الكفن: "وتكتب... اسمه وأنه يشهد الشهادتين. وإن ذكر الأئمه (عليهم السلام) وعددهم إلى آخرهم كان حسناً". وظاهره الفرق بين الشهادتين وذكر الأئمه (عليهم السلام). لكن المتجه بالنظر للنص هو الفرق بين الشهاده الأولى وما عداها، لا بين الشهادتين وما عداهما. إلا أن يكون نظره لما تقدم من البحار فى كفن الصديقه (عليها السلام). وإن كان بعيداً جداً.

(٢) أو نحو ذلك مما يرجع للإقرار بمنصبهم الإلهى. كما صرح بذلك فى

(١) كتاب الغيبه ص: ١٣٢ طبعه النجف الأشرف.

ص: ١٦٣

وأن البعث والثواب والعقاب حق (١).

المبسوط وجمله كثيره من الكتب، وهو ظاهر ذكر الإقرار بهم في معقد إجماع الخلاف. كما قد يحمل عليه كلام جماعه ممن اقتصر على التعبير بذكرهم أو بكتابه أسمائهم (عليهم السلام) لمناسبه لسباق ذكر الشهادتين. وإن أمكن الجمود عليه بحمله على مجرد التبرك بكتابه أسمائهم، نظير ما تقدم في حديث الساجه التي أعدها العمرى لنفسه.

(١) كما في الغنيه حيث أضاف الإقرار بها للإقرار بالشهادتين والأئمه (عليهم السلام). بل ربما يستظهر من كلامه دعوى الإجماع على ذلك. وقد يستدل لاستجابته واستحباب ما قبله بالنصوص المتقدمه بدعوى فهم عدم الخصوصيه للشهاده الأولى عرفاً، وأن ذكرها لأنها الاعتقاد الحق الذي عليه يحيى المؤمن ويموت ويبعث، وبه نجاته من الهلكه.

لكنه لا- يخلو عن إشكال. بل هو لا يناسب الاقتصار في مقام العمل على الشهاده الأولى، وإهمال ما عداها حتى الشهاده الثانيه التي لا مجال لاحتمال التقيه في تركها، حيث يناسب ذلك خصوصيه الشهاده الأولى وأهميتها، كما يناسبه أيضاً ما قد يستفاد من جملة من البيانات الشرعيه من أنها الأساس المطلوب بالأصل وأن مطلوبيه الإقرار ببقية الأمور لأنها متممه لها وشروط في قبولها. ومن هنا لا مجال للإتيان بما ذكروا بسائر الاعتقادات الحقه إلا برجاء المطلوبيه وانتفاع الميت، نظير ما تقدم.

لكن عن الذكرى بعد التعرض لكتابه الشهادتين وأسماء الأئمه (عليهم السلام): " ولم ينقل استحباب كتابه شيء على الكفن سوى ذلك، فيمكن أن يقال بجوازه للأصل، وبالمنع لأنه تصرف لم يعلم إباحه الشارع له ". بل في جامع المقاصد: " ولم يذكر الأصحاب كتبه شيء غير ما ذكر، ولم ينقل شيء يعتد به يدل على الزيادة وبإعراض الأصحاب عن التعرض للزيادة يشعر بعدم تجويزه. مع أن هذا الباب لا مجال للرأى فيه، فيمكن المنع... ".

ص: ١٦٤

والكل كما ترى. فإن عدم العلم بإباحه الشارع التصرف المذكور إن اقتضى المنع بلحاظ أصاله الاحتياط، فقد تقرر في محله أن الأصل البراءة. وإن اقتضاه بلحاظ عدم ملكيه المتصرف للكفن فالمتجه المنع حتى من كتابه الشهاده الأولى التي هي المتيقن من الأدله، لأن استحباب كتابتها لا تقتضى عدم اعتبار رضا المالك، كما هو الحال في سائر مستحبات الكفن. فالكلام لا بد أن يكون في فرض عدم منافاه الكتابه للسلطنه، لكون الكتابه بإذن مالك الكفن أو وليه أو لكونه هو الكاتب.

كما أن عدم تعرض الأصحاب للزياده لا- يشعر بعدم تجويزهم لها، كما لا- يشعر كلام من اقتصر على الشهاده الأولى أو الشهادتين بعدم تجويزه الزياده عليها. بل قد يشعر تعديهم عن مورد النص في المكتوب عليه والمكتوب بمفروغيتهم عن ابتناء الحال في المقام على السعه والجواز، كما هو مقتضى الأصل الذي لا يكون الجرى عليه من إعمال الرأى الممنوع منه، بل المنع منه من ذلك. بل ما ذكره في جامع المقاصد هنا لا يناسب ما ذكره هو وغيره من أنه لا بأس بالتوسع في المكتوب عليه، لثبوت أصل الشرعيه، وليس في زيادتها إلا زياده الخير.

وأما خلوّ النصوص عن الزياده فهو لا يقتضى المنع عنها، بل غايه ما يقتضى الظن بعدم استحبابها شرعاً، ولا يمنع من احتمال انتفاع الميت بها. بل قد يكون عدم البيان لعدم مناسبه الظروف في عصر صدور النصوص له، حيث قد يتوجه الشيعه لذلك بنحو يظهر منهم ويصير سبباً لتشنيع أعدائهم المتربصين بهم الدوائر عليهم.

وليس عدم تعرض النصوص لكتابه الشهاده الأولى على الكفن إلى موت اسماعيل مع مشروعيتها وعدم المحذور الظاهر في بيانها بأقل غرابه من عدم تعرضها لكتابه ما زاد عليها في تمام عصر الحضور لو كانت مشروعته، كما لعله ظاهر. ومن ثم لا مخرج عما ذكرنا آنفاً من جواز الإتيان بالزياده برجاء المطلوبيه وانتفاع الميت.

هذا وقد ذكر جماعه استحباب كون الكتابه بتربه الحسين (عليه السلام). ويقتضيه في الجملة ما سبق في مرسله الاحتجاج. وهو المناسب لما هو المعهود من كون التربه

وأن يكتب على الكفن دعاء الجوشن الصغير (١)

الشريفه من مظان التبرك، حيث يحتمل معه انتفاع الميت بها فى المقام.

نعم الظاهر جواز الكتابة بكل ما يمكن الكتابة به من دون ظهور دليل على الكراهه فضلاً عن الحرمة فى شىء منها.

وما ذكره بعضهم من تعين الماء والطين دون الأصباغ. غير ظاهر. ولا سيما مع عدم تعارف الكتابة بالماء والطين، فعدم التنبيه عليه فى خبرى أبى كهمس موجب للاطمئنان بعدم وقوع الكتابة به.

وأما ما ذكره غير واحد من النهى عن الكتابة بالسواد، بل ظاهر بعضهم حرمة، فكأنه يبتنى على ما يأتى من مرجوحه كون الكفن أسود. لكن فى شموله لمثل الكتابة عليه بالسواد إشكال، بل منع.

وأما استحباب كون الكفن أبيض فلو تم منافاه الكتابة بما له لون لم يفرق فيه بين الطين وغيره من الألوان. ولعله لذا رجح فى المسالك وغيره الكتابة بالطين الأبيض.

لكن عرفت عدم تعارف الكتابة بالطين فضلاً عن الأبيض منه. فلامجال لحمل النص على خصوصه. ومن ثم يكون النص المذكور مخرجاً عن إطلاق دليل استحباب كون الكفن أبيض.

وأشكل من ذلك ما ذكره بعضهم من الكتابة بالأصبع، الظاهر منها ما لا يوجب التأثير، على اختلاف عباراتهم فى إطلاق ذلك، والتخيير بينه وبين التربه، وتقييده بتعذر الكتابة بالتربه.

إذ فيه: أن ظاهر الأدله اعتبار كون الكتابة بنحو يؤثر فى الكفن، لأن ذلك إن لم يكن مأخوذاً فى مفهوم الكتابة فلا أقل من كونه المنصرف منها. فلاحظ.

(١) كما فى العروه الوثقى. ولعله لما عن ابن طاووس فى مهج الدعوات من أنه

بعد أن ذكر الدعاء المذكور عقبه بالرواية الآتية في الجوشن الكبير. وقد استغربه في البحار، ثم قال: "ظهر لي من بعض القرائن أن هذا ليس من السيد قدس الله روحه، وليس هذا إلا شرح الجوشن الكبير. وكان كتب الشيخ أبو طالب بن رجب هذا الشرح من كتب جده السعيد تقي الدين الحسن بن داود، لمناسبه لفظه الجوشن، واشتراكهما في اللقب، في حاشية الكتاب، فأدخله النساخ في المتن" (١).

ويؤيده ما في المستند، قال بعد نسبة ذلك لكتاب المهج: "ولكني ما رأيت شيئاً في شرح الجوشن الصغير في نسخه المهج التي كانت عندي، وكانت مصححه جداً... ولا مناسبة كثيرة لهذا الدعاء مع المقام أيضاً، فعدم استحبابه بخصوصه أظهر".

لكن في مستدرک الوسائل بعد نقل ما تقدم من البحار: "قلت: الموجود فيما حضرنا من نسخ المهج بعد ذكر الجوشن الصغير ما لفظه: يقول كاتبه الفقير إلى الله تعالى أبو طالب بن رجب: وجدت دعاء الجوشن وخبره وفضله في كتاب جدى السعيد تقي الدين الحسن بن داود (رحمه الله) يتضمن مهج الدعوات وغيره بغير هذه الرواية والخبر متقدم على الدعاء المذكور فأحببت إثباته في هذا المكان، ليعلم فضل الدعاء المذكور. وهذا صفة ما وجدته بعينه: دعاء الجوشن وفضله... الخ. وصريحه أن الجوشن الصغير كان مكتوباً في الموضوع الذى أشار إليه بعد هذا الشرح، فلا اشتباه للناسخ، ولا للشيخ المذكور، وإن كان ولا بد فهو صاحب الكتاب المذكور. ولا أظن المجلسى (رحمه الله) وجد قرينه غير ما ذكرنا. فالاحتياط يقتضى التوسل بكليهما" (٢).

(١) لما في البحار: "جنه الأمان للكفعمي: عن السجاد زين العابدين عن أبيه عن جده عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): قال: نزل جبرئيل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في بعض غزواته

(١) بحار الأنوار باب التكفين وآدابه حديث: ٣٢ ج: ٨١ ص: ٣٣٢.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب الكفن حديث: ١.

وعليه جوشن ثقیل آلمه ثقله، فقال: یا محمد ربك یقرئك السلام، ویقول لك: اخلع هذا الجوشن وقرأ هذا الدعاء فهو أمان لك ولأمتك. وساق الحدیث إلى أن قال: ومن كتبه على كفته استحیی الله أن یعذبه بالنار. وساق الحدیث إلى أن قال: قال الحسين (عليه السلام): أوصانی أبي (عليه السلام) بحفظ هذا الدعاء وتعظیمه، وأن أكتبه على كفته، وأن أعلمه أهلي، وأحثهم عليه، ثم ذكر الجوشن الكبير كما سیأتی فی كتاب الدعاء. أقول: رواه فی البلد الأمين أيضاً بهذا السند وزاد فيه: ومن كتب فی جام بكافور أو مسك ثم غسله ورشه على كفن الميت أنزل الله تعالى فی قبره ألف نور، وآمنه من هول منكر ونكير، ورفع عنه عذاب القبر، ويدخل كل يوم سبعون ألف ملك إلى قبره يبشرونه بالجنة، ویوسع علیه قبره مد بصره" (١).

هذا وقد حكى فی باب نوادر ما یعلق بأبواب الكفن من مستدرک الوسائل عن الكفعمی فی البلد الأمين مرسلًا عن النبی (صلى الله علیه وآله وسلم) دعائین آخرین یكتبان على الكفن، وعن السيد هبه الله فی المجموع الرائق مرسلًا فی خواص السور قال: "سوره التحريم إذا كتبت على الميت خففت عنه، فإذا أهدي ثوابها للميت أسرع إليه كالبرق وآنسته وخففت عنه" (٢).

بل ذكر غیر واحد استحباب كتابه القرآن كله على الكفن، وفي الجواهر: "وهو مشهور فی زماننا، حتى صار ذلك فيه من الأمور التي لا یعتبرها شوب الإشكال، وعليه أعظم علماء العصر". وكأنه لما فی خبر عبدالله الصيرفي المروى فی كتابی العيون وإكمال الدين فی حدیث وفاه الإمام الكاظم (عليه السلام) من أنه كفن بكفن فيه حبره استعملت بألفين وخمسائه دينار عليها القرآن كله (٣).

لكن الذى تضمنه الحدیث أن الذى كفته بذلك سليمان بن أبى جعفر المنصور

(١) بحار الأنوار باب التكفين وآدابه حدیث: ٢٢ ج: ٨١ ص: ٣٣٢.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب الكفن حدیث: ٢، ٣، ٤.

(٣) وسائل الشیعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حدیث: ١ وعیون أخبار الرضا (عليه السلام) ج: ١ ص: ٣٧ وإكمال الدين ص: ٨١. كلاهما طبعه النجف الأشرف.

ص: ١٦٨

تداركاً لما لحقه من الدوله من التشهير به والتفريط بحقه، ومن الظاهر عدم حجيه فعله، كما نبه له غير واحد، نعم هو يدل على معروفه ذلك بين المسلمين من ذلك العصر. كما أنه قد يستأنس له بما تقدم من كتاب الغيبه من خبر الساجه التي أعدها العمرى لنفسه.

وفى العروه الوثقى أضاف أموراً:

الأول: كتابه هذين البيتين:

وفدتُ على الكريمِ بغير زادٍ *** من الحسناتِ والقلبِ السليمِ

وحملُ الزادِ أقبحُ كلِّ شيءٍ *** إذا كانَ الوفودُ على الكريمِ

مدعياً أن أمير المؤمنين (عليه السلام) كتبهما على كفن سلمان الفارسي. ولم يتيسر عاجلاً معرفه مصدره.

الثاني: كتابه السند المعروف بسلسله الذهب المشتمل على التحصن بكلمه الاخلاص. وهو مناسب للمقام جداً، خصوصاً بلحاظ ما سبق. مضافاً إلى ما فى كشف الغمه عن بعضهم: "أن هذا الحديث بهذا السند بلغ بعض أمراء السامانيه فكتبه بالذهب، وأوصى أن يدفن معه، فلما مات رثى فى المنام، فقيل: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لى بتلفظى بلا إله إلا الله وتصديقى محمد رسول الله مخلصاً، وأنى كتبت هذا الحديث بالذهب تعظيماً واحتراماً" (١).

نعم الأنسب اختيار السند المبتدئ بالإمام أبى محمد الحسن العسكري (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام)، الذى ذكره الصدوق فى كتاب العيون فى جملة طرق الحديث المذكور (٢). إذ هو أشرف الأسانيد وأولاها بالتعظيم، وأقربها للنفع.

الثالث: كتابه السند الآخـر ذى السلسه المباركه المشتمل على التحصن بولايه أمير المؤمنين (عليه السلام). وهو كالأول فى المناسبه للمقام.

(١) كشف الغمه ج: ٣ ص: ٩٨.

(٢) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ج: ٢ ص: ١٣٣. طبعه النجف الأشرف.

ص: ١٦٩

ويلزم أن يكون ذلك كله في موضع يؤمن عليه من النجاسة والقذاره (١)،

الرابع: أن يكتب على فص خاتم عقيق الشهادتان وأسماء الأئمة (عليهم السلام) والإقرار بإمامتهم. ولم أعثر على ما يناسبه عدا ما عن ابن طاووس في فلاح السائل قال: "وكان جدى ورام ابن أبى فارس... وهو ممن يقتدى بفعله قد أوصى أن يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه أسماء أئمته (عليهم السلام) فنقشت أنا فصاً عقيقاً عليه: الله ربي ومحمد نبي وعلی (وسميت الأئمة (عليهم السلام) أئمتى ووسيلتى وأوصيت أن يجعل في فمى بعد الموت، ليكون جواب الملكين عند المسأله فى القبر سهلاً إن شاء الله".

وقال فى الجواهر: "ورأيت فى كتاب ربيع الأنوار للزمخشري فى باب اللباس والحلى عن بعض أنه كتب على فص شهاده أن لا إله إلا-الله، وأوصى أن يجعل فى فمه عند موته...". ثم قال فى العروه الوثقى: "بل يحسن كتابه ما يرجى منه النفع من غير أن يقصد الورود". ووجهه ظاهر مما سبق. ومنه ما يأتى الإشاره إليه من كتابه كتاب يوضع فى يمين الميت. ومنه سبحانه نستمد العون على سكرات الموت والعقبات التى بعده، إنه أرحم الواحمين.

(١) كأنه لحرمة تنجيسها وتقديرها. لكن يشكل البناء على عموم حرمة التنجيس والتقدير لما إذا لم يستلزم التوهين عرفاً، وعموم لزومه فى المقام ممنوع، بل لا يبعد عدم لزومه من نجاسة الدم فى الجملة، خصوصاً القليل. كما لا إشكال فى لزومه فى بعض فروضها، كما قد يحصل بدونها. ومجرد قصد التبرك لا يجدى فى رفعه عرفاً.

على أن حرمة التنجيس والتقدير لا- يقتضى وجوب الاحتياط بجعلها فى موضع يؤمن عليه منه، لاحتياج وجوب الاحتياط إلى دليل خاص، وبدونه يقتصر على ما يعلم معه بحصول التنجيس والتقدير.

نعم لا إشكال فى رجحان الاحتياط بذلك. بل لعله أرجح من الاحتياط بكتابه ما لم يثبت استحباب كتابته، كما أشرنا إلى ذلك فى ذيل الكلام فيما يكتب عليه من قطع الكفن.

فيكتب في حاشيه الإزار من طرف رأس الميت (١). وقيل: ينبغي أن يكون ذلك في شيء يستصحب معه بالتعليق في عنقه أو الشد في يمينه (٢). لكنه لا- يخلو من تأمل (٣). ويستحب في التكفين أن يجعل طرف الأيمن من اللفافة على أيسر الميت، والأيسر على أيمينه (٤)،

(١) الظاهر أنه لا يسع جميع ما سبق.

(٢) ففي العروه الوثقى: "إذا لم تكتب الأدعية المذكوره والقرآن على الكفن، بل على وصله أخرى وجعلت على صدره أو فوق رأسه للأمن من التلويث كان أحسن".

(٣) لظهور النصوص في استحباب الكتابة على الكفن. نعم يتجه ذلك فيما يؤتى به لمحض رجاء المطلوبه أو انتفاع الميت من دون نص يتضمن كتابته على الكفن، كحديث سلسله الذهب، لوضوح عدم انحصار احتمال المطلوبه والانتفاع بالكتابة على الكفن. ولاسيما بلحاظ الرؤيا المتقدمه عن كشف الغمه في حديث سلسله الذهب، وبلحاظ ما عن مصباح الشيخ ودعوات الراوندى (١) من ذكر كتاب يتضمن عقيدة الميت يوضع في يمينه على تفصيل لا يسع المقام نقله. فراجع.

(٤) مقتضى الجمود على هذه العبارة استحباب كون اللفافة عريضه يصل طرفها إلى جانبي الميت. ويبعد جداً إرادتهم ذلك، لأن فرض اللفافة يقتضى ذلك، وإن تقدم الكلام في وجوبه عند الكلام في تحديد الإزار.

وأشكل من ذلك ما في المبسوط من قوله: "ثم يلفه في اللفافة، فيطوى جانبها الأيسر على جانبها الأيمن، وجانبها الأيمن على جانبها الأيسر" ونحوه في النهايه، لوضوح امتناع الفرض المذكور، لأن طي جانبها الأيسر على جانبها الأيمن مستلزم لكون الأيمن تحت الأيسر، ومعه يمتنع طي الأيمن على الأيسر. وبعض عبائهم ل

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب الكفن حديث: ٦.

ص: ١٧١

وأن يكون المباشر للتكفين على طهاره من الحدث (١)،

تخلو عن إجمال وتردد بين مضمونى العبارتين.

ومن ثم لا- يبعد كون مراد الجميع ما فى الفقيه والخلاف والوسيله من لف الجانب الأيمن من اللفاهه فوق الجانب الأيسر منها. قال فى الخلاف: "ينبغى أن يبدأ بشق الثوب الأيسر على جانب الميت الأيمن، ثم يقلب [الجانب. ظ] بجانب الأيمن وي طرح على جانب الميت الأيسر. وبه قال أصحاب الشافعى، وقال المزنى بالعكس. دليلنا: إجماع الفرقه وعملهم".

وينحصر الدليل عليه بالإجماع المذكور، والرضوى: "وتلفه فى إزاره وحبرته وتبدأ بالشق الأيسر وتمد على الأيمن، ثم تمد الأيمن على الأيسر" (١) وبنحوه عبر فى الفقيه. كما أنه عمم فى الوسيله ذلك للحبره.

(١) كما فى العروه الوثقى. وقد يستظهر منه اختصاص ذلك بما إذا كان المكفن غير المغسل، وأن المغسل لا يستحب له ذلك، بل ما يأتى من غسل اليدين والرجلين. ولم أعثر على نظير ذلك فى كلام الأصحاب، وإنما ذكروا استحباب اغتسال الغاسل إذا أراد التكفين.

نعم قال فى الروضه بعد بيان ذلك: "ولو كفته غير الغاسل فالأقرب استحباب كونه متطهراً. لفحوى اغتسال الغاسل أو وضوئه" ونحوه عن البيان. ومقتضاه عموم استحباب الطهاره لغير الغاسل، لا- اختصاصها به. وقد يحمل عليه ما فى المتن، بأن يكون المستحب للغاسل كلا الأمرين من الطهاره الحديثه وغسل اليدين والرجلين، كما ذكره بعضهم، كالصدوق.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قال فى الفقيه: "ثم يغتسل الغاسل يبدأ بالوضوء ثم يغتسل ثم يضع الميت فى أكفانه" وقد يرجع إليه ما فى المبسوط، حيث قال: "ثم

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب الكفن حديث: ١.

يأخذ في تكفينه، فيتوضأ أولاً الغاسل وضوء الصلاة، وإن ترك تكفينه حتى يغتسل كان أفضل، إلا أن يخاف على الميت...
"ونحوه في النهايه. وكان الجمع بين الوضوء والغسل لما هو المعروف عندهم من أن كل غسل معه وضوء إلا غسل الجنابه.

ومن ثم قد يرجع إليه ما في المنتهى وعن التحرير من استحباب الغسل، فإن لم يتمكن توضأ، وما في التذكرة وعن نهايه الأحكام من استحباب الغسل، فإن لم يفعل توضأ. بل ما في جملة كثيره من الكتب من استحباب الغسل أو الوضوء، بأن يكون مراد الكل أن الاقتصار على الوضوء لأنه بعض المطلوب الذي لا ينبغي تركه مع سهولته. ولم يقتصر على الغسل فيما أعلم إلا في الوسيله، وإن أمكن أن يكون مراده ضم الوضوء إليه، اعتماداً على ما سبق من أن كل غسل معه وضوء.

نعم اقتصر في المقنع والمراسم ومحكى الكافي على غسل اليدين إلى المرفقين، وهو الظاهر من المقنع - ونسبه إليه في كشف اللثام - لأنه وإن ذكر في أواخر كلامه في التكفين أنه إذا فرغ غاسل الميت من غسله توضأ وضوء الصلاة ثم اغتسل، ولذا نسب له في مفتاح الكرامه موافقه الفقيه، إلا أن الظاهر أنه مسوق لبيان وجوب غسل المس بسبب التغسيل، لا لبيان استحباب تقديمه على التكفين كغسل اليدين إلى المرفقين. بل قد يظهر مما ذكره من أنه إذا فرغ الغاسل من غسله نقل إلى أكفانه من غير تلبث واشتغال، استحباب تقديم التكفين على الغسل والوضوء أو كراهه تأخيرهما.

هذا وظاهر جملة من كلماتهم واستدلالاتهم، بل صريح غير واحد أن الغسل المذكور هو غسل المس يستحب تقديمه على التكفين. لكن في كشف اللثام: "وفي الذكرى أن من الأغسال المسنونه للغسل للتكفين. وفي النزاهه أنه به روايه".

ولعل المراد بالروايه - كما في كشف اللثام وغيره - صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): "قال: الغسل في سبعة عشر موطناً: ليله سبع عشره من شهر رمضان... وإذا غسلت ميتاً أو كفنته أو مسسته بعدما يبرد" (١).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١١.

ص: ١٧٣

لكنه - كما ترى - إنما يقتضى الغسل بعد التكفين لا قبله. على أن في صحيحه الآخر عن أبي جعفر (عليه السلام): "وإذا غسلت ميتاً وكفنته أو مسسته بعدما يبرد"^(١). والظاهر أن المراد به غسل المس اللازم من التمسيل، وذكر التكفين لأنه من توابع الغسل خارجاً، لا لكونه سبباً مستقلاً.

ومن ثم قد يحمل عليه الصحيح الأول بعد عدم بناء الأصحاب على ظاهره. مضافاً إلى أن كون التكفين من غايات الغسل المستحبه - لو تم - لا ينافي كونه واجباً بسبب المس اللازم من التمسيل. ولعله لذا حكى عن الذكرى أيضاً التصريح هنا بأنه غسل المس.

وكيف كان فقد استدل في المنتهى على استحباب تقديم الغسل من المغسل بأنه يكون على أبلغ أحواله من الطهاره عند تكفين الميت الكامل الطهاره، فإن لم يتمكن تَوْضُأً، لأنه إحدى الطهارتين وإن كان هو الأقل.

وفيه: أن كون المكفن على أبلغ أحواله في الطهاره بالغسل وعلى بعض مراتبها بالوضوء إنما يقتضى استحباب تعجيل الغسل أو الوضوء مطلقاً، لا بلحاظ التكفين، وإنما يكون من مستحبات التكفين إذا كان دخيلاً في كماله، وهو محتاج إلى دليل.

ومنه يظهر ضعف ما في المعتمد والتذكرة من الاستدلال له باستحباب التعجيل بغسل المس. حيث يظهر أن ذلك وحده لا يقتضى خصوصيه الغسل في التكفين على أن يكون من مستحباته. مضافاً إلى ما في كشف اللثام من معارضته باستحباب تعجيل الموتى إلى مضاجعهم. ومن ثم لا مجال للبناء على استحباب إيقاع التكفين على طهاره، سواء كان المكفن هو المغسل أم غيره.

بل هو في الأول أظهر، بلحاظ التعرض في جملة من النصوص (٢) لتعقيب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغمسال المسنونه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣، ٤، ٥، ٩ وباب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

ص: ١٧٤

التغسيل بالتكفين من دون إشاره إلى تخلل الغسل أو الوضوء بينهما. ولاسيما ما تضمن منها التنبيه على غسل اليدين والرجلين، ففي موثق عمار: "ثم تجففه بثوب نظيف، ثم تغسل يديك إلى المرافق ورجليك إلى الركبتين، ثم تكفنه" (١).

وأظهر منها ما صرح فيه بتأخير الغسل عن التكفين، كقول العبد الصالح (عليه السلام) في صحيح يعقوب بن يقطين: "ثم يغسل الذي غسله يده قبل أن يكفنه إلى المنكبين ثلاث مرات، ثم إذا كفنه اغتسل" (٢) وفي حديث الأربعمائه: "ومن غسل منكم ميتاً فليغتسل بعد ما يلبسه أكفانه" (٣) وفي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): "قلت: فالذي يغسله يغتسل؟ قال: نعم. قلت: فيغسله ثم يلبسه أكفانه قبل أن يغتسل؟ قال: يغسله، ثم يغسل يديه من العاتق، ثم يلبسه أكفانه، ثم يغتسل" (٤).

بل يظهر منها رجحان تأخير الغسل عن التكفين، لظهورها في بيان المحل المطلوب شرعاً، لا الحاصل خارجاً بسبب غلبه التعجيل بالتكفين. ولاسيما صحيح محمد بن مسلم للتصدي فيه لبيان محل الغسل بعد بيان أصل وجوبه لا بتبعه. وما عن الذكري من إمكان حمله على الضرورة. لا يجدى بعد عدم القرينه عليه، بل هو خلاف ظاهره وظاهر بقيه تلك النصوص.

وبذلك يخرج عما تقدم من المعتبر والتذكرة والمنتهى من الاستدلال لو تم في نفسه، فيبنى على مرجوحه الفصل من المغسل بالغسل بين التغسيل والتكفين - للنصوص المذكوره - المبتنيه على مرجوحه تأخير تجهيز الميت، أو بقاءه عارياً بعد التغسيل، لما فيه من نوع توهين أو غيرهما، كما قد يستظهر مما تقدم من المقنعه وبه صرح في المدارك وغيره.

أما غير المغسل فيستحب له الطهاره لو أراد التكفين عملاً بما تقدم من استدلال

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١٠.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٧.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ٣، ١.

ص: ١٧٥

وإن كان هو المغسل غسل يديه (١) من المرفقين (٢)

المعتبر وغيره بعد فرض تماميته، لخروجه عن مورد النصوص المتقدمه، وتيسر تقديم الطهاره له بحيث لا يلزم الفصل بين التمسيل والتكفين. وقد سبق أنه قد يستظهر من عباره المتن. لكن حيث عرفت عدم تماميه الوجه المذكور تعين عدم البناء على استحباب طهاره المكفن مطلقاً، كما تقدم.

بقى شيء وهو أن الدليل على استحباب الغسل والوضوء - لو تم - لما كان منحصراً بما تقدم من المعتبر وغيره فهو يبتنى على فرض كونهما مطهرين من الحدث، فالإتيان بهما لأجل التكفين لا بد أن يبتنى على قصد الطهاره من الحدث ولو ارتكازاً. بل الظاهر أن ترتب الطهاره مقوم للوضوء، وقصده مستلزم لقصدها، كما سبق عند الكلام فى الوضوء بقصد الكون على الطهاره. ولازم ذلك جواز إيقاع الصلاه به.

وما فى التذكره والقواعد وجامع المقاصد وعن الإيضاح من عدم جواز إيقاعها به ما لم ينوبه رفع الحدث. فى غير محله. وقد أطالوا الكلام فى ذلك بما لا مجال لتعقيبه.

(١) تقدم الاقتصار على ذلك من المقنع والمقنعه والمراسم ومحكى الكافى، كما أشرنا إلى جمع الصدوق بينه وبينه الوضوء والغسل، غايه الأمر أنه قد يظهر منه تقديمه على التنشيف وتأخيرهما عنه. كما يظهر من غير واحد أن ذلك إنما يشرع بدلاً عن الغسل والوضوء مع عدم الإتيان بهما، ومنه ما تقدم عن الذكرى من حمل صحيح محمد بن مسلم على الضروره. وقد ظهر أن الأول هو الأقوى، وما فى المتن محتمل له وللثانى.

(٢) كما عبر عنه الأكثر فى المقام. وكأنه هو المراد مما فى المعتبر والتذكره من غسلهما إلى الذراعين، باراده دخول الغايه فى حكم المغيبى، وإن كان استدلالهما عليه بصحيح يعقوب بن يقطين المتقدم فى غير محله لظهور التحديد فيه بالمنكبين. فالأولى

بل المنكبين (١) ثلاث مرات (٢)، ورجليه إلى الركبتين (٣)، ويغسل كل موضع تنجس من بدنه (٤)، وأن يجعل الميت حال التكفين مستقبلاً القبلة (٥).

الاستدلال له بموثق عمار المتقدم.

(١) فإنه أفضل بمقتضى صحيحى محمد بن مسلم ويعقوب بن يقطين المتقدمين.

(٢) فإنه أفضل بمقتضى صحيح يعقوب المتضمن الغسل إلى المنكبين.

(٣) كما تضمنه موثق عمار.

(٤) قرب في الجواهر التعدى عن مضمون النصوص المتقدمه باستحباب غسل مظان النجاسه من بدن المغسل. ومقتضاه عدم الاقتصار على ما يعلم بنجاسته منه. وهو كذلك لو تم وجه التعدى، لوضوح أن استيعاب الغسل لتمام اليدين إلى المنكبين ليس إلا لكونه مظنه للنجاسه لا معلومها.

لكن لم يعلم وجه التعدى عن مورد النصوص بعد تميز اليدين والرجلين بالتعرض لمماسه الكفن، وليساً كبقية أجزاء البدن في ذلك. كما أن البناء على أن غسل اليدين لكونهما مظنه النجاسه حتى يلحق بهما بقية مظان النجاسه من البدن لا يناسب ما ذكره من طهاره يدي الغاسل تبعاً لطهاره الميت. وقد تقدم في ذيل مستحبات التغيل ما ينفع في المقام.

(٥) لإطلاق صحيح يعقوب بن يقطين: "سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجهاً وجهه نحو القبلة أو يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة؟ قال: يوضع كيف تيسر، فإذا ظهر وضع كما يوضع في قبره" (١) المحمول على الاستحباب، لظهور إهمال الأصحاب التنبيه عليه في المفروغيه عن عدم وجوبه، كما تقدم في ذيل الكلام في كيفية الاستقبال حال الاحتضار.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

ص: ١٧٧

والأولى أن يكون كحال الصلاة عليه (١) ويكره قطع الكفن بالحديد (٢)،

(١) بل هو المتيعن، عملاً بصحيح يعقوب الذى ينحصر به الدليل على استحباب الاستقبال حال التكفين. وبه يرفع اليد عن إطلاق ما تضمنه الاستقبال بالميت بامتداد قدميه نحو القبلة (١)، بناءً على عمومته لغير حال الاحتضار.

ودعوى: أن مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد فى المستحبات حمل المقيد على أفضل الأفراد. مدفوعه بأن ذلك إنما يتم فى الأمر بالمطلق والأمر بالمقيد، لا فى شرح المأمور به وتحديده، وهو فى المقام كيفية الاستقبال، للتنافى بين المطلق والمقيد فى ذلك.

ولاسيما مع اشتغال بعض المطلقات المذكوره على النهى عن الاعتراض الكاشف عن أن موضوعه غير حال التكفين. ففى صحيح ذريح عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: وإذا وجهت الميت للقبلة فاستقبل بوجهه القبلة، ولا تجعله معترضاً كما يجعل الناس، فإنى رأيت أصحابنا يفعلون ذلك، وقد كان أبو بصير يأمر بالاعتراض. أخبرنى بذلك على بن أبى حمزه" (٢). إلا أن يشكك فى كون قوله: "لا- تجعله..." من كلام الإمام (عليه السلام) ويحتمل كونه من كلام الرواى، بلحاظ بقيه الكلام. فتأمل. فالعمده ما سبق. ومنه يظهر ضعف ما فى العروه الوثقى من التخيير بين الوجهين من دون إشاره لألويته الثانى.

(٢) كما فى المقنعه والمبسوط وغيرهما. وفى التهذيب: "سمعنا ذلك مذاكره عن الشيوخ رحمهم الله، وعليه كان عملهم". وفى التذكرة بعد نقل ذلك: "ولا بد له من أصل، فيعتمد عليه"، وفى المعبر بعد نقله أيضاً: "ويستحب متابعتهم تخلصاً من الوقوع فيما يكره". ولا يبعد كون مراده أولويه الترك لاحتمال الكراهه، لا الفتوى بالكراهه، ليتوجه عليه ما فى الحدائق من أن

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار حديث: ١.

وعمل الأكمام (١) والزرور (٢) له،

الكراهه حكم شرعى لابد فى الفتوى به من دليل واضح.

(١) كما ذكره جماعه، وفى الذكرى وعن غيره نسبه للأصحاب، وفى المعبر أن عليه فتواهم، وفى كشف اللثام أنهم قطعوا به. ويقتضيه مرسل محمد بن سنان عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قلت له: الرجل يكون له القميص أيكفن فيه؟ قال: اقطع أزراره. قلت: وكمه؟ قال: لا، إنما ذلك إذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كمًا، وأما إذا كان ثوباً ليساً فلا يقطع منه إلا الأزرار" (١).

وعن القاضى فى المهذب أنه لا يجوز. وقد يريد به الكراهه. وإلا فالمرسل - مع ضعفه فى نفسه - يشكل ظهوره فى الحرمة، لعدم النهى فيه عن اتخاذ الأكمام المبتدأه، ليكون ظاهراً فيها، وإنما تضمن بيان مورد عدم اتخاذ الأكمام لدفع توهم عمومته للقميص اللبس من دون تصدّ لحكمه، والمتيقن منه مرجوحه الترك. مضافاً إلى أن شهره الكراهه بين الأصحاب يبعد فيها الخطأ، لشيوع الابتلاء بالحكم. فتأمل.

ومنه يظهر عدم كراهه إبقاء الأكمام فى القميص اللبس، كما هو المعروف بين الأصحاب، بل ظاهر التذكرة إجماعهم عليه، وفى كشف اللثام أنهم قطعوا به. ويقتضيه - مضافاً إلى المرسل - صحيح محمد بن إسماعيل بن بزيع: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) أن يأمر لى بقميص أعده لكفى، فبعث به إلى. فقلت: كيف أصنع؟ فقال: انزع أزراره" (٢). وهو مقتضى إطلاق بعض النصوص المتضمنه للتكفين بقميص لیس (٣).

(٢) كما هو مقتضى صحيح محمد بن إسماعيل المتقدم بعد إلغاء خصوصيه مورده. وأما الاستدلال

عليه بقوله (عليه السلام) فى صحيح عبدالله بن سنان: "ثم الكفن

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب التكفين حديث: ٢، ١.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٥، ١٥.

ص: ١٧٩

ولو كفن في قميصه قطع أزراره (١). ويكره بلّ الخيوط التي تخاط به

قميص غير مزور ولا مكفوف " (١) ونحوه مرسل يونس (٢). فلا يخلو عن إشكال، حيث لا يبعد ظهور عدم زرّه بالأزرار، كما لا- إشكال في أنه الظاهر من قوله (عليه السلام) في معتبر معاويه بن وهب: " قميص لا يزر عليه " (٣). ويكون مقتضى الجمع بين النصوص استحباب نزع الأزرار أو كراهه إبقائها، فإن لم تنزع يكره زرّ القميص بها.

والبناء على الكراهه وإن كان خلاف ظاهر النصوص المذكوره في الموردين، إلا أنه قد يتعين بلحاظ إهمال جلّ الأصحاب التنبيه على الكراهه فضلاً عن الحرمة، الظاهر في مفروغيتهم عن عدم الحرمة.

وهذا هو العمده في الخروج عن ظاهر النصوص، لا- ما قد يدعى من الإطلاق والأصل، لنهوض النصوص بالخروج عنهما. ولا إهمال التنبيه لرفع الأزرار من قميص النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي كفن به فاطمه بنت أسد في نصوصه (٤). لأن عدم التنبيه على ذلك في مقام نقل قضيه خارجيه غير مسوق لبيان التشريع لاظهاره في عدم وقوعه، وإلا فمن البعيد إبقاء أزراره ولو مع الكراهه. مع أنه لم يعلم اشتمال قميصه (صلى الله عليه وآله وسلم) على الأزرار. على أنه لو تم ظهوره في إبقاء الأزرار أو زرّ القميص بها فليس هو بحيث ينهض برفع اليد عن ظهور النصوص المتقدمه في الوجوب.

(١) كما تضمنه صحيح محمد بن إسماعيل بعد إلغاء خصوصيه مورده. ومنه يظهر عموم ذلك لقميص غيره إذا كفن به، كما هو مورد الصحيح.

هذا والظاهر جريان نظير ما تقدم في كفّ القميص، فلا يكف إذا قطع للكفن، عملاً بصحيح عبدالله بن سنان ومرسل يونس المتقدمين المحمولين على الكراهه،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب التكفين.

ص: ١٨٠

لنظير ما تقدم. كما لا يفتق الكفّ لو كان القميص لبيساً، لظهور الاقتصار في صحيح محمد بن إسماعيل على نزع الأزرار في عدم تغيير القميص من غير جهتها. وبه يخرج عن إطلاق الصحيح والمرسل.

(١) على المشهور، كما في الروضه ومحكى الذكري. وفي المعتبر: "ذكره الشيخ في النهايه والمبسوط، ورأيت الأصحاب يتجنبونه. ولا بأس بمتابعتهم لإزالة الاحتمال، ووقوفاً على الأولى. وهذا موضع الوفاق". وكلامه كالصريح في عدم الفتوى بالكراهه الشرعيه، فلا مجال للإنكار عليه، كما في الحقائق، بنظير ما تقدم في قطع الكفن بالحديد.

قال في جامع المقاصد: "ويظهر من تقييد الكراهيه بكون بلها بالريق عدم كراهيه غيره. وبه صرح في الذكري للأصل". ونحوه في المدارك وعن غيره.

(٢) وهو المراد بالتجمير في كلامهم. وقد نسب في المنتهى لأكثر علمائنا كراهته، بل في التذكرة الإجماع عليها، وفي الخلاف الإجماع على كراهه التجمير بالعود، وفي المعتبر الإجماع على كراهه التجمير والتطيب بغير الكافور والذريه.

ويقتضيه صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لا تجمروا الأكفان ولا تمسحوا موتاكم إلا بالكافور، فإن الميت بمنزله المحرم" (١). ومرسل ابن أبي عمير عنه (عليه السلام): "قال: لا يجمر الكفن" (٢).

لكن قال في الفقيه: "وحنوط الرجل والمرأه سواء. غير أنه يكره أن يجمر أو يتبع بجمره، ولكن يجمر الكفن" وظاهره استحباب تجمير الكفن أو عدم كراهته.

وقد يستدل له بصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: لا بأس بدخنه كفن الميت" (٣) ومعتبر غياث عنه عن أبيه (عليهما السلام): "أنه كان يجمر الكفن بالعود

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٢، ١٣.

وتطيبه (١) بغير الكافور والذريره (٢)، وأن يكون أسود (٣)، بل مطلق

فيه المسك. وربما جعل على النعش الحنوط، وربما لم يجعله، وكان يكره أن يتبع الميت بالمجمره (١)، بناء على روايته هكذا، كما في إحدى النسختين المذكورتين في الوسائل.

وفي النسخه الأخرى: "أنه كان يجمر الميت" وعليه اقتصر في الطبعه الحديثه من التهذييين، والاستدلال به وبغيره مما ورد في الميت - وقد يأتي في التحنيط - موقوف على التعدى من الميت للكفن في ذلك، وهو لا يناسب ما تقدم من الفقيه من التفريق بينهما.

وكيف كان فلا بد من حمل ما تقدم إما على التقية، لموافقته للعامه أو لكثير منهم - كما في التهذييين وغيرهما - أو على بيان الجواز، فيكون شاهداً لحمل الصحيح والمرسل على الكراهه.

(١) فقد تقدم من المعبر دعوى الإجماع عليه. ويقتضيه عموم التعليل في صحيح محمد بن مسلم المتقدم.

(٢) كما تقدم في معقد إجماع المعبر. ويظهر الوجه فيه مما تقدم في مستحبات التكفين. وهو مختص بالتطيب بهما بغير التجمير.

(٣) بلا- خلاف، كما في المنتهى، بل إجماعاً كما في المعبر والتذكرة ومحكى نهايه الأحكام. بل تقدم في ذيل الكلام في شروط الكفن الاختياريه من الخلاف ما قد يظهر في دعوى الإجماع على حرمه التكفين بالسواد، وإن لم يبعد بعد التأمل حمله على الكراهه. فراجع.

هذا وقد علل في المعبر والتذكرة الكراهه بأنه ثياب مثله. ولم يتضح المراد بذلك. ولو أريد به ثياب شهره كان ممنوعاً صغرى، بل كبرى أيضاً، لأن حرمه ثوب الشهره في حق الحى لا يستلزم حرمه التكفين به ولا كراهته.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ١٤.

ص: ١٨٢

فالعمده فى ذلك موشق الحسين بن المختار أو صحيفه: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الرجل يحرم فى الثوب الأسود؟ قال: لا يحرم فى الثوب الأسود ولا يكفن به" (١) وفى حديثه الآخر - المشتمل سنده على إرسال - عنه (عليه السلام): "قال: لا يكفن الميت فى السواد" (٢). وقد يتعين حملهما على الكراهه، لمعروفه القول بها بين الأصحاب، مع استبعاد خطئهم فى مثل ذلك مما هو مورد الابتلاء. فتأمل.

ولا- أقل من كونه مقتضى الجمع بينهما وبين معتبر الجعفریات عن أمير المؤمنين (عليه السلام): "إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كفن حمزه بن عبد المطلب فى نمره سواد" (٣)، ونحوه مرسل الدعائم (٤).

(١) كما فى الوسيله والروض والذكرى، وفى التذكرة كراهه المعصفر وغيره. وفى المنتهى: "وقيل: يكره أن يكون فى الثوب المعصفر والمصبوغ إلا ما كان من القصب، وهو نبت باليمن. قاله الأوزاعى. ولا بأس بذلك، لما فيه من منافاه فعل النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمه (عليهم السلام)".

وفيه: أن عدم تكفينهم (عليهم السلام) به لا يستلزم كراهته. على أنه لا طريق لإحراز ذلك بعد ما ورد من تكفين أمير المؤمنين (عليه السلام) النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وسهل بن حنيف، وتكفين الحسن (عليه السلام) أسامه بن زيد ببرد أحمر حبره (٥)، إذ يبعد جداً عدم استناد الحمرة للصبغ.

وأشكل من ذلك ما عن الذكرى من حمل مرسل الحسين بن المختار عليه، إذ هو موقوف على إلغاء خصوصيه السواد فيه والتعدى منه لكل مصبوغ، وهو ممنوع جداً، ولا سيما مع عموم النهى عن الأسود فيه لما لم يكن مصبوغاً. وأضعف من ذلك ما عن

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التكفين حديث: ٢، ١.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب الكفن حديث: ٣، ٢.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين حديث: ٢، ٣.

وأن يكتب عليه بالسواد (١)، وأن يكون من الكتان (٢)، وأن يكون ممزوج

المهذب والإصباح من المنع عن المصبوغ لو أريد به التحريم. ومثل ذلك ما نسبه في كشف اللثام للمشهور وإن لم تتحققه من كراهه غير الأبيض مطلقاً. حيث لا وجه له إلا إلغاء خصوصيه الأسود والتعدى لكل غير أبيض، الذي أشرنا إلى منعه. أو ما في التذكرة من أن وصف البياض بالطيب والظهور في كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يدل بمفهومه على كراهه ضده، الذي يندفع - مضافاً إلى أن المفهوم المذكور مفهوم لقب ليس حجه - بأن الموجود في موثق ابن القداح (١) المتقدم أنه أطيّب وأطهر، وهو ظاهر في مزيه الأبيض واستحبابه، فيدل على أن غيره دونه وإن لم يكن مكروهاً.

(١) كما في الوسيله والشرايع والقواعد وغيرها، وفي النهايه أنه لا يجوز، ويحتملها النهى عنه في المقنعه والمبسوط وغيرها. وربما يحتمل أن معاً على شدة الكراهه. قال في المعتمد: "وهو حسن، لأن في ذلك نوع استبشاح، ولأن وظائف الميت متلقاه توقيفاً، فيقف على الدلاله".

لكن الاستبشاح غير ظاهر صغرى ولا كبرى. والكراهه هي التي تحتاج للدلاله. ولا سيما مع ورود النص بالكتابه التي يتعارف فيها السواد.

ومثله ما في المنتهى من تعليله بمنافاه الكتابه بالسواد للتكفين بالبياض. فإنه لا يخلو عن إشكال أو منع. ولو تم اقتضى كراهه الكتابه بكل ذى لون، كما قد يرجع إليه ما في المقنعه والمنتهى وغيرهما من التعميم لسائر الأصباغ، وهو مناف لظاهر النص جداً. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك عند الكلام فيما يستحب كتابته على الكفن.

(٢) كما ذكره جماعه، بل ظاهر التذكرة وجامع المقاصد ومحكى نهايه الأحكام الإجماع عليه. والظاهر أن نسبه للأكثر في كشف اللثام بلحاظ ما في الفقيه من أنه لا يجوز، وما عن الكافي من أن أفضل الأكفان الثياب البيض من القطن والكتان، ونحوه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ١٨٤

ما فى الغنيه مدعيأ عليه الإجماع. لكن الثانى قد يحمل على الأفضليه من حيثه اللون غير المنافيه للكراهيه من حيثه الجنس، كما قد يحمل الأول على شده الكراهه.

وكيف كان فقد استدلل للكراهه بصحيح يعقوب بن يزيد عن عده منأصحابنا عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: لا يكفن الميت فى كتان" (١) ونحوها الرضوى (٢)، وصحيح أبى خديجه عنه (عليه السلام): "قال: الكتان كان لبنى اسرائيل يكفنون به والقطن لأمه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)" (٣).

ويشكل بأن ظاهر الأولين الحرمه، وحيث يقوى عدم قدح الإرسال فى حديث يعقوب بعد كونه عن عده من أصحابنا الظاهر فى استفاضه الحديث، أشكل البناء على الكراهه بعد عدم المخرج عن ظاهر النهى المذكور، لأن الثالث مجمل من هذه الجهه، وإنما يدل على استحباب القطن لا غير.

اللهم إلا- أن يحمل الأولان على الكراهه بلحاظ معروفه القول بها بين الأصحاب، لبعده الخطأ فيها منهم بعد شيوع الابتلاء بالحكم. فتأمل جيداً.

(١) كما ذكره جماعه، وفى جامع المقاصد: "إذا كان الخليط أكثر. كذا فى مقطوعه الحسن بن راشد. وعبر به جماعه" وفى كشف اللثام: "وكان الأوضح تقييدها بكون الإبريسم أقل". وكأنه يبتنى على حمل الروايه المذكوره على الكراهه، وقد سبق الاشكال فيه فى المسأله الثلاثين، وأن الأقوى الحرمه إلا مع كون الإبريسم أقل. ومن ثم يشكل الدليل على الكراهه فيما لو كان الإبريسم أقل. نعم فى مفتاح الكرامه: "استند فى كشف الالتباس فى الكراهه إلى روايه رواها فيه عنه (عليه السلام): لا يكفن الميت فى كتان ولا ممتزج". فتأمل.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) الرضوى ص: ١٨.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التكفين حديث: ١.

والمماكسه فى شرائه (١)، وجعل العمامه بلا حنك (٢)، وكونه وسخاً (٣)، وكونه مخيلاً (٤).

(١) كما فى الوسائل والعروه الوثقى. لخبر حماد بن عمرو وأنس بن محمد فى وصيه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلى (عليه السلام): "قال: يا على لا تماكس فى أربعة أشياء: فى شراء الأضحيه والكفن والنسمه والكرء إلى مكه" (١)، ونحوه مرفوع محمد بن عيسى عن أبى جعفر (٢) (عليه السلام). نعم ورد فى بعض النصوص عموم رجحان المكاس، ومكاس الإمام الصادق (عليه السلام) فى ثمن الهدى (٣). فلاحظها.

(٢) كما قد تقدم عند الكلام فى استحباب العمامه.

(٣) كما فى العروه الوثقى. وقد يستفاد من تعليل الأمر بإجاده الأكفان بأن الموتى يتباهون بأكفانهم وأنها زينتهم (٤). كما قد يستفاد من قوله (عليه السلام) فى صحيح محمد بن مسلم: "إن استطعت أن يكون فى كفته ثوب كان يصلى فيه نظيف فافعل، فإن ذلك يستحب أن يكفن فيما كان يصلى فيه" (٥) ونحوه مرسل عبدالله بن المغيرة (٦). وإن أمكن أن يحملا- على الطهاره الشرعيه.

(٤) كما فى العروه الوثقى. وقال: "بل يستحب كون كل قطعه منه وصله واحده بلا خياطه على ما ذكره بعض العلماء، ولا بأس به". وكأنه لعموم التعليل فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى تبخير الكفن بأن الميت بمنزله المحرم (٧) المحمول على الكراهه على ما تقدم فى المسأله الثامنه والعشرين عند الكلام فى شروط الكفن.

لكن تقدم هناك أن غايه ما يمكن تنزيل ذلك عليه هو قصره على ما كان مبتنى

(١و٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب التكفين حديث: ١، ٢.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ١٩ من أبواب الذبح، وج: ١٢ باب: ٤٥ من أبواب آداب التجاره.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التكفين.

(٥و٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب التكفين حديث: ١، ٢.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(مسألة ٤٠): يستحب لكل أحد أن يهيب كفته قبل موته (١)، وأن يكرر نظره إليه (٢).

على التزيين والتجمل، ولم يتضح كون المخيط منها. ولا سيما بعد ما تضمنته جملة من النصوص من التكفين بالقميص الملبوس للميت أو لغيره، فإنه وإن أمكن أن يكون اختياره لفضيلته لأنها أهم من جهه الكراهه فيه، إلا أن عدم التنبيه للكراهه فيها وفي غيرها يناسب عدم الكراهه جداً. فلاحظ.

(١) كما ذكره غير واحد. ويقتضيه مرسل محمد بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: من كان كفته في بيته لم يكتب من الغافلين، وكان مأجوراً كلما نظر إليه" (١) ونحوه ما عن كتاب مدينه العلم للصدوق بإسناده إلى الصادق (٢) (عليه السلام). فإن مقتضى الصدر استحباب تهيئه الكفن ولو مع عدم النظر إليه. ومن ثم يختلفان عن الحديثين الآتين.

(٢) ويقتضيه - مضافاً إلى ما تقدم - موثق السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: إذا أعد الرجل كفته فهو مأجور كلما نظر إليه" (٣)، ونحوه موثقه الآخر (٤). والحمد لله رب العالمين.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب التكفين حديث: ١، ٣.

الفصل الخامس (١): فى التحيط

يجب إمساس (٢)

(١) مقتضى تسلسل الفصول أن يكون هذا هو الفصل الرابع. لكنه (قدس سره) جرى على ذلك فيما يأتى، ويكفى التنبيه هنا.

(٢) إجماعاً كما فى الخلاف والتذكرة والمنتهى والروض وعن أحد شرحى الجعفرىه والمفاتيح. بل قد ينسب دعواه للغنيه، وإن لم يبعد كون معقده فيه اختصاص الحنوط بالكافور. كما ربما نسب لبعض أنه المشهور أو المعروف بين الأصحاب، والظاهر من بعضهم رجوع ذلك لبعض خصوصياته مع المفروغيه عن أصل وجوبه، كما يظهر من غيرهم أيضاً. وفى الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً، ونصوصاً".

وأما ما فى كشف اللثام من أن ظاهر المراسم الاستحباب، فلم يتضح منشؤه بعد ملاحظه كلامه، وفى مفتاح الكرامه: "وكأنه لحظ آخر عبارتها الموهمه لذلك. ولو لحظ أول كلامه لظهر له أنه قائل بالوجوب فى مواضع ثلاثه".

نعم قال فى مفتاح الكرامه: "وفى مجمع البرهان تأمل فى الوجوب أو منع منه. قال: ولعل اختلاف الأخبار دليل الاستحباب. وقال: لا نعرف الإجماع".

وهو كما ترى، فإن الإجماع فى المقام كالإجماع فى سائر أحكام الميت من أحكام. والأخبار اختلفت فى بيان ما يمسح من جسد الميت، وهو لا يدل على استحباب أصل

التحنيط، نظير اختلاف الأخبار في خصوصيات سائر واجبات التجهيز. فلامجال للخروج عن ظهورها في وجوب التحنيط في الجملة. ولاسيما بملاحظه موثق الفضل بن يونس المتضمن تحنيط المؤمن من الزكاه(١).

وأما الاقتصار على الأمر بالتكفين بعد التغسيل في بعض النصوص(٢). فقد يكون الوجه فيه أنه من توابع التكفين، كما يظهر من بعض النصوص(٣) وكلام الفقهاء. على أنه ليس بنحو يخرج به عن ظاهر النصوص الآمره به.

هذا ومقتضى إطلاق الأصحاب عموم وجوب التحنيط لكل ميت، كسائر أفعال التجهيز التي بناؤهم فيها على ذلك بحيث يحتاج عدم وجوبها في بعض الموارد للتنبيه والدليل.

وقد يستفاد ذلك مما تضمن الأمر به في سياق التغسيل والتكفين، ففي موثق عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام): "أنه سئل عن غسل الميت قال: تبدأ فتطرح على سوءته خرقة... "وبعد شرح الغسل قال: "ثم تكفنه تبدأ وتجعل على مقعدته شيئاً من القطن وذريره... واجعل الكافور في مسامعه وأثر سجوده منه وفيه" (٤) وفي صحيح زراره عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليه السلام): "قال: إذا جفت الميت عمدت إلى الكافور فمسحت به آثار السجود ومفاصله كلها، واجعل في فيه ومسامعه ورأسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه" (٥). وقد يستفاد من غيرهما.

نعم الظاهر عدم الإشكال في عدم تحنيط الشهيد وتقديم تحنيط المرجوم والمقتص منه على القتل، كما يظهر مما سبق فيهما في الغسل.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤، ٩.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١ وباب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٦.

ص: ١٩٠

مساجد الميت السبعه (١)

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل هو داخل في معقد الإجماع المتقدم من التذكرة والمنتهى والروض وعن أحد شرحى الجعفرىه والمفاتيح. ولعله يرجع إليه ما فى المقنعه والمبسوط والنهائيه وعن الإصباح من جعله على ظاهر أصابع قدميه، وما فى الاقتصاد والسرائر وعن المصباح ومختصره من جعله على طرفها.

ويشهد له النصوص الكثيره، كموتق عمار وصحيح زراره المتقدمين وموتق عبدالرحمن بن أبى عبدالله: "سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الحنوط للميت: فقال: اجعله فى مساجده" (١) وغيرها مما تضمن الأمر بذلك (٢).

نعم فى صحيح عبدالله بن سنان: "قلت لأبى عبدالله (عليه السلام): كيف أصنع بالحنوط؟ قال: تضع فى فمه ومسامعه وآثار السجود من وجهه ويديه وركبتيه" (٣) ولم يتعرض فيه للإبهامى الرجلين. وفى مرسل يونس: "ثم اعمد إلى الكافور مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه إلى قدمه، وفى رأسه وفى عنقه ومنكبيه ومرافقه، وفى كل مفصل من مفاصله [مغابنه. مساجده. خ ل. يب] من اليدين والرجلين وفى وسط راحتيه" (٤) حيث صرح فيه بالمسح على الجبهه والراحتين، واستفيد منه المسح على الركبتين من عموم المسح على المفاصل، ولم يشرفيه للمسح على الإبهامين.

لكن إطباق النصوص المتقدمه على ذكر المساجد وصعوبه التفكيك بينها بسبب ظهور ذكر عنوانها فى خصوصيه فى الحكم قد يصلح للقرينه على حمل الصحيح

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥، وباب: ١٥ منها حديث: ٣، وباب: ١٦ منها حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

على الاكتفاء فى شرح عنوان المساجد فى بيان بعضها اتكالاً على معلومه الباقى، لا على تقييده بالمذكور واقتصار الوجوب عليه. ولا أقل من سقوط ظهوره عن الحجيه بسبب إعراض الأصحاب عنه الموجب للريب فى باحتمال السقط ونحوه.

ومنه يظهر الحال فى المرسل. على أنه يمكن استفاده المسح على الإبهامين منه من عموم المسح على المفاصل، لاشتغال الإبهامين على المفصل. غايته أنه يبتنى على كون المسجد تمام الإبهام، لا خصوص طرفه، وهو غير بعيد بالنظر للأدله، وتمام الكلام فى محله، وعلى الاكتفاء بمسح بعض المسجد، الذى يأتى تقريبه.

مضافاً إلى أنه وإن روى هكذا فى الوسائل والكافى - على ما فى المطبوع حديثاً منهما - إلا أنه روى فى التهذيب - على ما فى المطبوع حديثاً منه - هكذا: "فضعه على جبهته وموضع سجوده". ومن أن القريب أن لا يكون العطف فيه تفسيرياً، بل من عطف العام على الخاص، ويراد بموضع السجود الجنس. ولا أقل من كونه مقتضى الجمع بينه وبين النصوص السابقه.

ومن جميع ما تقدم يظهر الإشكال فيما عن المقنع من الاقتصار من المساجد على جبينه (١)، إذ هو لا- يناسب جميع نصوص المقام. ولعله لذا لم أعثر على من نبه لخلافه وتصدى لمناقشته.

هذا والمعروف من مذهب الأصحاب كما فى المدارك والمشهور بينهم كما فى جامع المقاصد وكشف اللثام الاقتصار على المساجد السبعه، وزاد فى المقنعه والمنتهى أنفه، بل فى الثانى بعد بيان ما يحنط ومنه الأنف قال: "ولا خلاف فى ذلك، وقد اتفق علماءنا على وجوبه". وقد حكى عن أبى عقيل والحلبى والقاضى، وقد يرجع إليه ما فى الفقيه من التعبير بالأنف.

لكن نفى فى الخلاف وضع الكافور على جملة من الأمور منها الأنف، مدعى

(١) حكاه عنه فى كشف اللثام ومفتاح الكرامه وغيرهما. والموجود فى المطبوع قديماً وحديثاً بدله: (جنيبه) ولعله تصحيف.

عليه إجماع الفرقه وعملهم، بل قد يظهر منه عدم الاستحباب أيضاً، حيث ذكر أن ما يفضل عن المساجد يترك على الصدر، مدعياً إجماع الفرقه وعملهم أيضاً.

ويظهر منهم أن زياده الأنف تبتنى على عموم المساجد بلحاظ استحباب السجود عليه. وهو لا يخلو عن إشكال، بل منع، لأن المساجد المعهودة عند المتشرعه التي تفهم من الإطلاق هي التي يجب السجود عليها، بل لعل ظاهر النصوص أن الأنف ليس مسجداً وإن استحب السجود عليه.

وأما مرسل الدعائم عن الصادق (عليه السلام): "قال: إذا فرغ من غسل الميت نشف في ثوب وجعل الكافور والحنوط في مواضع سجوده وجبهته وأنفه ويديه وركبتيه ورجليه، ويجعل ذلك في مسامعه وفيه ولحيته وصدره..."^(١). فمن الظاهر عدم التعويل عليه في إثبات الحكم الشرعي وعدم استنادهم إليه.

نعم لا- يبعد ابتناء زيادتهم الأنف على الاستحباب، لفهمهم من دليل تحنيط المساجد أن تحنيطها على نحو السجود عليها، فما وجب السجود عليه وجب تحنيطه، وما يستحب السجود عليه يستحب تحنيطه. وهو لا- يخلو عن وجه. وإن كان مورداً للتأمل. ولاسيما مع عدم الإشارة للأنف في النصوص مع تعرضها لكثير من الزيادات غير المساجد، على اختلاف فيها. فلاحظ.

بقي في المقام أمران:

الأول: قال في التذكرة: "لا يجب استيعاب المساجد بالمسح". وصرح في الروض بالاكتفاء بالمسمى. والوجه فيه إطلاق نصوص الحنوط، لأنها بين ما تضمن جعل الكافور في المساجد - كموثق عمار وعبد الرحمن المتقدمين - أو عليها - كقوله (عليه السلام) في موثق سماعه: "ويجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه ومساجده"^(٢) - وما تضمن

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب الكفن حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ٢.

وضعه فيها - كصحيح عبدالله بن سنان المتقدم، وقوله (عليه السلام) في صحيح حمران: "يوضع في منخره وموضع سجوده ومفاصله" (١) - أو عليها - كمرسل يونس المتقدم - أو على موضعها - كقوله (عليه السلام) في صحيح الكاهلي وحسين بن المختار: "يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد" (٢) - وما تضمن مسحها به - كصحيح زراره المتقدم، وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: إذا أردت أن تحنط الميت فاعمد إلى الكافور فامسح به آثار السجود منه" (٣) والكل يصدق بالمسمى، ولا يتوقف على الاستيعاب.

ولم نعر على ما يخرج به عن الإطلاق المذكور عدا ما تقدم في مرسل يونس من الأمر بمسح وسط راحتيه الظاهر في التعيين، وعدم أجزاء مسح غير الراحتين من أجزاء الكف. لكنه - مع عدم اقتضائه الاستيعاب - قد يحمل على الاستحباب زائداً على الواجب، بلحاظ عدم وضوح كون وسط الراحة من المسجد، حيث قد لا يمس الأرض بوضع الكف عليها، وبلحاظ ما تقدم من التهذيب من روايه المرسله بعطف المسجد على الجبهه الموجب لقرب وفائه ببيان الواجب، ويكون تمام ما بعده مستحباً زائداً عليه. ومن ذلك يظهر ضعف ما عن الذكري من وجوب استيعاب المساجد بالمسح. فلاحظ.

الثاني: مقتضى موثق عبدالرحمن المتقدم عدم وجوب تحنيط غير المساجد، وحيث كان قوى الظهور في ذلك، لذكره لها جواباً للسؤال عن الحنوط بنحو يظهر في التحديد، فلا بد من حمل النصوص المتضمنه لما زاد عليها - مما يأتي التعرض له في بيان ما يستحب مسحه - على الاستحباب لو فرض حجيتها في أنفسها، لأن رفع اليد عن ظهورها في الوجوب أولى عرفاً من رفع اليد عن ظهور الموثق في الحصر والتحديد. ولا سيما مع اختلافها في بيان الممسوح زائداً على المساجد. ومن ثم قد يحمل ذكر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

بالكافور (١)

الزيادة من الصدوق وغيره على الاستحباب أيضاً، وإلا كان ضعيفاً، لما ذكرنا.

(١) وإن كان مطبوخاً، خلافاً للمقنع وغيره في المنع منه. وقد تقدم في الأمر الثاني من فروع الخليلين في ذيل المسألة التاسعة الكلام في وجهه. فراجع.

هذا والظاهر عدم الإشكال في انحصار الحنوط بالكافور عندنا، كما يظهر بأدنى سبر لكلماتهم، فقد اقتصروا في بيان الحنوط عليه، وصرح في النهاية بأن لا يكون معه مسك، وزاد في المبسوط سائر أنواع الطيب، وعن الجامع أنه لا يحنط بمسك، ويأتي تصریحاتهم بحرمة أو كراهه تطيب الميت بغير الكافور والذريه، وصرح في التذكرة بأنه لا يقوم غير الكافور مقامه عندنا، وأنه لو تعذر سقط الحنوط، كما صرح بالثاني غيره أيضاً. وغير ذلك مما يشهد بالمفروغية عنه.

ويقتضيه - مضافاً إلى صحيح الحلبي المتقدم - صحيح داود بن سرحان: "قال أبو عبدالله (عليه السلام) لى في كفن أبي عبيده الحذاء: إنما الحنوط الكافور، ولكن اذهب واصنع كما يصنع الناس" (١) ونحوه صحيحه الآخر (٢)، وصحيح عبدالله بن المغيرة عن غير واحد عنه (عليه السلام): "قال: الكافور هو الحنوط" (٣). وفي معتبر يعقوب بن يزيد عن عده من أصحابنا عنه (عليه السلام): "قال: لا يسخن للميت الماء... ولا يحنط بمسك" (٤). وفي خبر إبراهيم بن محمد الجعفرى: "رأيت جعفر بن محمد (عليه السلام) ينفض المسك عن الكفن، ويقول: ليس هذا من الحنوط فى شيء" (٥).

نعم فى مرسل الفقيه: "وكفن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى ثلاثة أثواب... وروى أنه حنط بمثقال مسك سوى الكافور" (٦). ولعله هو الوجه فيما فى الدروس من نسبه إضافه المسك للكافور للصدوق.

لكنه - مع ضعفه فى نفسه - محمول على التقيه فى الروايه بقريته صحيحى داود،

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٧، ٨، ٤.

(٤ و٥ و٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٦، ١١، ١٠.

أو على الاختصاص بالنبى (صلى الله عليه وآله وسلم). واحتمل فى الوسائل - مضافاً إلى ذلك - حمله على الجواز.

لكنه إن أريد به الجواز على أن يكون من الحنوط، بحيث يتخير فى الحنوط بين الكافور وحده والكافور مع المسك، فهو مناف للنصوص المتقدمه. وإن أريد به جواز تطيب الميت بالمسك من دون أن يكون حنوطاً، فهو مخالف لظاهره جداً. وبالجملة: لا إشكال فى اختصاص الحنوط بالكافور، دون غيره، لا منضمّاً إليه، ولا بدلاً عنه فى عرضه اختياراً، ولا فى طوله اضطراراً.

بل صرح بعدم جواز تطيب الميت بغير الكافور والذريره فى الشرايع والقواعد والدروس ومحكى التحرير ونهايه الأحكام والبيان وظاهر الذكرى، ويناسبه ما تقدم من بعضهم من النهى عن خلط المسك أو غيره بالكافور، حيث قد يحمل على حرمه مطلق التطيب ولو لغير التحنيط. بل فى الغنيه دعوى الإجماع على أنه لا يطيب بغير الكافور.

وقد يستدل له - مضافاً إلى ذلك، وإلى النصوص المتقدمه الناهيه عن التحنيط بغير الكافور، وما تقدم فى مكروهات الكفن من النهى عن تجمير الأكفان - بصحيح محمد بن مسلم عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لا تجمروا الأكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب إلا بالكافور، فإن الميت بمنزله المحرم"^(١).

لكن إجماع الغنيه ليس بنحو ينهض بالحجيه فى المقام. ولا سيما مع عدم استثناء الذريره فيه مع عدم الإشكال ظاهراً فى رجحان التطيب بها فضلاً عن جوازه، حيث يحتمل بلحاظ ذلك كون نظره لحيشه التحنيط، لبيان انحصاره بالكافور، لذكره فى سياق أحكامه، من دون أن ينافى جواز التطيب مع قطع النظر عنه.

مضافاً إلى قله تعرضهم لتطيب الميت، وإنما تعرضوا لتجمير الكفن، مصرحين بكراهته، ولم يعرف القول فيه بالحرمه، مع قضاء المناسبات الارتكازيه بكونهما بحكم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

ويكفي المسمى (١).

واحد. بل عن الإصباح التصريح بكراهه خلط الكافور بشيء من الطيب، خاصة المسك، كما ادعى في الخلاف الإجماع على كراهه خلطه بالمسك والعنبر، وفي المختلف أن المشهور كراهه خلطه بمسك في قبال روايه الصدوق استحبابه، وظاهره الإجماع على الجواز.

وأما النهي في النصوص عن التحنيط بغير الكافور فهو لا- يستلزم حرمة تطيبه به من دون أن يكون حنوطاً. كما أن النهي عن تجمير الكفن محمول على الكراهه، بقرينه ما تقدم من دعوى الإجماع عليها المعتضده ببعض النصوص المرخصه فيه. فراجع.

ومنه يظهر وهن الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم، لأن سياق تطيب الميت وتجمير الكفن في سياق واحد وتعليلهما معاً بأن الميت بمنزله المحرم يأبى التفكيك بينهما في الحرمة والكراهه، بل يتعين حملهما معاً على الكراهه بلحاظ ما تقدم. ولاسيما مع ما تقدم عند الكلام في شروط الكفن من لزوم حمل التعليل على الكراهه، ومع حديث غياث المتقدم عند الكلام في كراهه تجمير الكفن على اختلاف نسخه المشار إليها هناك. فراجع، وتأمل جيداً.

بقي شيء. وهو أنه صرح باستحباب خلط الكافور بتربه الحسين (عليه السلام) في العروه الوثقى، وحكى عن الجعفي. ويشهد له صحيح محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري: "كتبت إلى الفقيه أسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت: توضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه إن شاء الله" (١).

(١) كما في إشاره السبق والوسيله والمعتبر والشرايع والتذكرة والمنتهى

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ١.

ص: ١٩٧

والقواعد والمختلف والإرشاد والدروس وجامع المقاصد والروض والروضه وعن الجمل والعقود ونهايه الأحكام والتحرير والبيان والذكرى والموجز الحاوى وشرحي الجعفريه وكشف الالتباس وغيرها. وعن الكفايه أن المشهور، بل نسب للتذكرة وأحد شرحي الجعفريه الإجماع عليه. لكن لا يبعد ظهور كلام التذكرة في دعوى الإجماع على أصل وجوب التحنيط، أو على مواضعه، لا على الاكتفاء بالمسمى، لأنه أشار في سياق الكلام للخلاف فيه، كما حكاه غيره عن غير واحد.

وهو الظاهر من جماعه، ففي المقنع أن أقله مثقال لمن وجدته، ونحوه في المقنعه وعن ابن الجنيد، وقد يرجع إليه قوله في الغنيه: "والسايق منه ثلاثه عشر درهماً وثلث. ويجزى مثقال واحد بدليل الإجماع". وعن الإعلام للمفيد أن أقله درهم، وعن الجعفي أن أقله مثقال وثلث. وفي الفقيه أنه ثلاثه عشر درهماً وثلث، فإن تعذر فأربعه مثاقيل، فإن تعذر فمثقال، لا أقل منه لمن وجدته. ونحوه في الاقتصاد، إلا أنه قال: "فمثقال أو ما يتمكن منه". وفي الهدايه أن السنه هي الثلاثه عشر درهماً وثلث، فإن تعذر فأربعه دراهم، فإن تعذر فمثقال واحد لمن وجدته. وقريب منه في الخلاف مدعياً الإجماع عليه. وفي المبسوط والنهايه أن الأفضل ثلاثه عشر درهماً وثلثاً، فإن تعذر فأربعه مثاقيل، فإن تعذر فدرهم، فإن تعذر فما تيسر، وفي المراسم: "ويعد لحنوطه ثلاثه عشر درهماً وثلث... فإن تعذر فأربعه دراهم [مثاقيل. خ ل] وإن تعذر فمثقال، وإن تعذر فما تيسر".

وهذه العبارات - كما ترى - ظاهره - كلها أو جلها - في أن الواجب هو المرتبه الدانيه مطلقاً، أو بشرط تعذر الأكثر. لكن ربما نزلت على تحديد المستحب مع الاكتفاء في امتثال الواجب بالمسمى. قال في المعتبر: "أقل المستحب من الكافور للحنوط درهم، وأفضل منه أربعه دراهم، وأكمل منه ثلاثه عشر درهماً وثلث. كذا ذكره الخمسه وأتباعهم، ثم لا أعلم للأصحاب فيه خلافاً".

وكيف كان فالإكتفاء بالمسمى هو الذي يقتضيه إطلاق جمله من النصوص

المتضمنه للأمر بالمسح بالكافور أو جعله في المواضع الخاصه للميت (١). ولا سيما قوله (عليه السلام) في موثق سماعه: "ويجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه ومساجده..." (٢). وليس في النصوص ما يظهر في التقييد عدا مرسل ابن أبي نجران عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: أقل ما يجرى من الكافور للميت مثقال" (٣). ومرسله الآخر عنه (عليه السلام): "قال: أقل ما يجرى من الكافور للميت مثقال ونصف" (٤). ونحوهما في التحديد في الرضوى في موضعين منه (٥).

ولا مجال للتعويل عليها في الخروج عن الإطلاق مع ضعفها وعدم ظهور انجبارها بعمل الأصحاب، لأن التحديد بالمثقال وإن وقع من بعضهم - كما تقدم - إلا أن قلته واحتمال إرادته الاستحباب الذي يظهر منهم التسامح في مستنده يمنعان من كونه جابراً لما تضمنه.

نعم لا بأس بالعمل بها برجاء المطلوبه والورود بعد الجمع بينها بحمل الاختلاف بينها في المقدار على الاختلاف في الفضل. ولعله إليه يرجع ما في المعتمد من حملها على الاستحباب بسبب ضعف سندها، كما جرى عليه في نظائر المقام. وإلا فمن الظاهر أن ضعف السند ليس من القرائن العرفيه على حمل الأمر على الاستحباب.

ومنه يظهر ضعف ما تقدم من الجعفي من تحديد الأقل بـ ٣ مثقال. لعدم الشاهد له. وأما تحديده بدرهم فهو يبتنى على حمل المثقال عليه الذي يأتي الكلام فيه عند الكلام في تحديد المستحب.

كما يظهر ضعف ما في الحدائق من أن ظاهر الأخبار وجوب المقادير المذكوره على نحو الترتب، وأنه لا يصر إلى الأقل منها إلا مع تعذر الأكثر، الذي يقتضيه الجمود على بعض العبارات المتقدمه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٤ وباب: ١٦ منها حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٢، ٥.

(٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢ من أبواب الكفن حديث: ٢.

والأحوط وجوباً أن يكون بالمسح (١)

إذ فيه: أن النصوص لا تنهض بذلك. إذ لا يشهد لتحديد الأ-كثر بثلاثة عشر درهماً وثلث إلا مرفوع إبراهيم بن هاشم: "قال: السنة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً وثلث أكثره. وقال: إن جبرئيل (عليه السلام) نزل على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بحنوط، وكان وزنه أربعين درهماً، فقسمها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ثلاثة أجزاء: جزء له وجزء لعلی وجزء لفاطمه" (١) ومرفوع ابن سنان: "قال: السنة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً وثلث" (٢) وغيرهما مما تضمن أن الحنوط الذي كان بين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعلی وفاطمه (عليهما السلام) كان أربعين درهماً (٣).

وهي كما ترى - مع ضعفها في نفسها - لا ظهور لها في الوجوب، لأن السنة فعلهم (عليهم السلام) أعم منه. كما أنه لا يشهد لتحديد المتوسط بأربعة مثاقيل عدا صحيح الكاهلي والحسين بن المختار عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: القصد من الكافور أربعة مثاقيل" (٤) ونحوه مرسل الكليني عنهما (٥)، إلا أنه روى في الوسائل بنسختين: (القصد) و (الفصل). وعدم ظهورهما في الوجوب، بل ظهورهما في الاستحباب، غنى عن البيان.

(١) كما عبر به جماعه، وهو معقد الإجماع في التذكرة والروض. لكن عبر جماعه آخرون بالوضع، وهو معقد إجماع المنتهى، وثالث بالإمساس، من دون أن ينهوا للخلاف من هذه الجهة. وقد يشهد ذلك بكون مراد الجميع واحداً، لولا- ما في ظاهر الوسيله ومحكى الجمل أو صريحهما من استحباب المسح زائداً على الإمساس أو الوضع.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ١، ٧.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التكفين.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٣.

أما النصوص فعباراتها مختلفه بين الجعل والوضع والمسح، كما تقدم عند الكلام فى عدم وجوب استيعاب المساجد، وحيث كان بينها عموم من وجه موردى كان مقتضى الجمع بينها عرفاً التقييد الراجع لاعتبار الأمرين، فيجب المسح بنحو يبقى فى المحل شىء من الكافور.

ودعوى: أنه يابى ذلك قوله (عليه السلام) فى مرسل يونس المتقدم: "ثم اعمد إلى كافور مسحوق فضعه فى جبهته [و] موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله..."^(١) بلحاظ التعبير فيه بالوضع فى الجبهه ثم العدول عنه إلى التعبير بالمسح فى غيرها. ممنوعه. بل قد يكون ذلك شاهداً على كون المراد بالوضع ما يساوق المسح، لبعء اختلاف نحو التحنيط باختلاف المواضع جداً، بل تأباه بقية نصوص المسأله.

وعليه قد ينزل ما فى المبسوط، حيث قال: "ويضعه على مساجده جبهته وباطن كفيه ويمسح به راحتيه وأصابعهما، ويضع على عيني ركبتيه وظاهر أصابع قدميه" ونحوه فى النهايه، وإلا كان خالياً عن الشاهد.

ومثلها دعوى تنزيل نصوص المسح على النصوص الأخر بحملها على أن ذكر المسح لكونه سبباً لبقاء شىء من الكافور فى محله، لأنه الغرض الظاهر منه، لا - لمطلوبيته بخصوصيته. لاندفاعها بمخالفه ذلك للظاهر، ولا سيما مع احتمال مطلوبيه المسح بلحاظ كونه سبباً لتبليغ الموضع بالكافور ونفوذه فيه بنحو لا يحصل بمجرد الوضع. ومنه يظهر ضعف القول باستحباب المسح، إذ لو حمل الأمر به على مطلوبيته مقدمه لبقاء شىء من الكافور فى المحل لم يبق دليل على استحبابه، ولو حمل على مطلوبيته بخصوصيته فظاهره الوجوب.

وأما المناقشه فى ظهور المقييدات فى الوجوب باختلافها واشتمالها على كثير من المنذوبات. فهى مدفوعه بعدم صلوح ذلك وحده لرفع اليد عن الظهور فى الوجوب. ولا سيما مع أن الاختلاف بينهما إنما هو فى مواضع التحنيط، وأما فيما يحصل به فليس

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

ص: ٢٠١

باليدي، بل بالراحه (١).

هو إلا من اختلاف المطلق والمقيد الذي يتعين معه الجمع بالتقييد.

هذا وعن بعض مشايخنا أن الأمر بالتحنيط في نفسه يقتضى المسح. ولم يتضح مأخذه. والعمده ما ذكرنا.

(١) كما في العروه الوثقى. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "لم أقف عاجلاً - فيما يحضرنى على قول به، أو نص عليه، أو متعرض له. وكأن وجه انصراف المسح إلى اليد، وخصوص الراحه منها. لكنه في الراحه ممنوع، وفي اليد - يعنى: الكف، كما هو المراد ظاهراً - ليس بنحو يجب رفع اليد به عن الإطلاق". وما ذكره في اليد في محله لو أريد بها الكف، كما هو الظاهر، حيث ينصرف المسح إليها بسبب عدم تعارف المسح إلا بها، بل بباطنها، وقد تكرر أن الانصراف بسبب التعارف لا يوجب التقييد، ولا سيما إذا كان الإطلاق مقتضى المناسبات الارتكازيه، كما في المقام، لارتكاز أن الغرض هو إصابه الكافور للمحل بالنحو الخاص من دون خصوصيه لآله. ولو أريد بها تمام العضو ولو غير الكف فلا يتضح خصوصيتها في الانصراف.

وأما ما عن بعض مشايخنا من دعوى أخذ إمرار اليد في مفهوم المسح إذا كان متعدياً بالباء، كما في المقام. فلم يتضح مأخذه، بل الظاهر خلافه، سواء أراد من اليد تمام العضو أم خصوص الكف منه.

وأما الراحه فقد فسرت في مختار الصحاح ولسان العرب والقاموس بالكف. ويناسبه قول الشاعر:

ألستم خير من ركب المطايا*** وأندى العالمين بطون راح

كما فسرت في مجمع البحرين بباطن الكف. والأول لا يناسب المقام، بناءً على ما سبق من أن الظاهر كون المراد من اليد الكف، للتطابق بينهما الذي لا يناسب العطف ببل. والثاني مورد للانصراف، لأنه المتعارف كما سبق، ولا وجه لإنكار الانصراف إليه.

ص: ٢٠٢

والأفضل أن يكون وزنه ثلاثة عشر درهماً وثلث درهم (١).

ومن ثم لا يبعد كون المراد بها في المتن خصوص ما عدا الأصابع من باطن الكف، وإن لم أعتز على شاهد له من اللغه، عدا قول الشاعر: "كما ثبتت في الراحتين الأصابع" ويناسبه ما تقدم من المبسوط. وحينئذ لا يتضح وجه الانصراف إليها، لعدم كونها أولى بالتعارف من باطن الأصابع، بل لعل باطن الأصابع هو الأولى به.

(١) كما صرح به جماعه كثيره من الأصحاب ممن تقدم عند الكلام في الاجتزاء بالمسمى وغيرهم، وعن الكفايه أنه الأشهر، وفي كشف اللثام أنه المشهور، وتقدم من الخلاف دعوى الإجماع عليه، ومن المعتبر نسبه للخمسه وأتباعهم، وأنه لا يعلم فيه خلافاً، وكأنه يرجع إليه ما في جملة من عباراتهم من أنه السائغ للميت، وقد يظهر مما تقدم من الغنيه دعوى الإجماع عليه.

ويشهد به مرفوعاً إبراهيم بن هاشم وابن سنان، المعتضدان بما تضمن إتيان جبرئيل (عليه السلام) النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأربعين درهماً من الكافور، وأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قسمه أثلاثاً بينه وبين أمير المؤمنين وسيدته النساء (١) (عليهما السلام).

ومنه يظهر ضعف ما عن القاضي من أنه وزن ثلاثة عشر درهماً ونصف، وفي المختلف: "وهو غريب".

ومثله ما في المقنع من أن السايغ للميت أوقيه. إذ الأوقيه أربعون درهماً، كما تضمنته جملة من النصوص (٢)، ولم أعتز على ما يقتضى التحديد بذلك، سواء أراد منتهى السنه أم منتهى الرخصه. بل في مرسل الفقيه: "إن جبرئيل أتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بأوقيه كافور من الجنه والأوقيه أربعون درهماً فجعلها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ثلاثة أثلاث:

(١) تقدمت النصوص المذكوره صريحاً أو إشاره عند الكلام في الاجتزاء بالمسمى وتراجع في وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١٥ باب: ٤ من أبواب المهور.

ص: ٢٠٣

ثلثاً له، وثلثاً لعلی، وثلثاً لفاطمه" (١). وقريب منه في الهدايه.

بقي في المقام أمور:

الأول: أن الأصحاب كما ذكروا ذلك ذكروا تحديدين آخرين:

أولهما: تحديد المتوسط من المستحب بأربعة مثاقيل، كما تقدم عند الكلام في الاكتفاء بالمسمى، وذكر أيضاً في التذكرة والمنتهى ومحكى مختصر المصباح ونهايه الأحكام. ويشهد به صحيح الكاهلي والحسين بن المختار ومرسل الكليني (٢) المتقدمان عند الكلام في الاجتزاء بالمسمى.

لكن عبر جماعه بأربعة دراهم، كما تقدم من بعضهم هناك، وذكر أيضاً في المقنعه والسرائر والشرائع والقواعد والروضه وغيرها، بل في مفتاح الكرامه أنه قول الأكثر، وفي محكى الكفايه أنه الأشهر، كما هو داخل في معقد الإجماع ونفى الخلاف المتقدمين من الخلاف والمعتبر.

وكأنه للبناء على أن المراد من المثاقيل في النص الدراهم، كما يأتي من المنتهى في تحديد الأقل، وادعاه في السرائر في كلمات الأصحاب.

لكنه تحكم، كما في الدروس، وعن ابن طاووس المطالبه بالدليل عليه، إذ تقدم عند الكلام في تحديد وزن الكر أن المثقال درهم وثلثه أرباع الدرهم. وأما تعبير جمله من الأصحاب بالدرهم مع ورود النص بالمثقال فهو يكشف عن اضطرابهم في المقام، وإلا فليس تنزيل كلام من عبر بالمثقال على الدرهم بأولى من تنزيل كلام من عبر بالدرهم على المثقال.

نعم في الرضوى: " فإذا فرغت من كفه حنطه بوزن ثلاثه عشر درهماً وثلث من الكافور، فإن لم تقدر على هذا المقدار كافوراً فأربعة دراهم، فإن لم تقدر فمثقال ل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٤.

ص: ٢٠٤

أقل من ذلك لمن وجده^(١). وعليه يكون مرتبه أخرى دون الأربعة مثاقيل.

ثانيهما: تحديد الأقل بالمثقال، كما تقدم من جماعه عند الكلام فى الاكتفاء بالمسمى، وذكر أيضاً فى جمل العلم والعمل للمرتضى والتذكرة وغيرهما، وهو معقد إجماع الخلاف المتقدم هناك.

ويقتضيه مرسل ابن أبى نجران المتقدم هناك أيضاً. ومقتضى الجمع بينه وبين مرسله الآخر كون المثقال والنصف أفضل.

لكن فى الروضه أن الأفضل مثقال وثلث. ويظهر من الروض أن به روايه، ولم نعثر عليها. ومن ثم تقدم أن ما عن الجعفى من تحديد الأقل بالمثقال والثلث خال عن الشاهد.

هذا وقد عبر هنا بالدرهم جماعه ممن تقدم ذكرهم عند الكلام فى الاكتفاء بالمسمى وغيرهم، كما هو المذكور فى الوسيله والسرائر والشرايع والقواعد ومحكى الجمل والعقود والمصباح ومختصره والإصباح والجامع ونهايه الأحكام والتحرير والبيان والموجز الحاوى وكشف الالتباس وغيرها، وهو معقد نفى الخلاف المتقدم من المعتر هناك.

وحيث كان النص متضمناً للمثقال فالتحديد بالدرهم يبتنى على ما فى المنتهى من أنه هو المراد بالمثقال هنا. ويظهر الحال فيه مما تقدم فى سابقه. كما يظهر أن ما فى إشاره السبق من التخيير بين المثقال والدرهم خال عن الشاهد.

والذى تحصل من مجموع النصوص المتقدمه ومنها الرضوى: أن الأتم ثلاثه عشر درهماً وثلثاً، ثم أربعة مثاقيل، ثم أربعة دراهم، ثم مثقال ونصف. وبالنظر لكلام الأصحاب يتحصل أربع مراتب آخر: أوقيه، ثم ثلاثه عشر درهماً ونصفاً قبل المرتبه الأولى، ومثقال وثلث قبل الأخيره، ودرهم بعدها.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢ من أبواب الكفن حديث: ٢.

ص: ٢٠٥

الثانى: قال أبو عبد الله (عليه السلام) فى موثق عمار: "واجعل الكافور فى مسامعه وأثر سجوده منه وفيه. وأقل من الكافور" (١). وظاهره استحباب الأقل، فىكون الأعلى منتهى السايغ - فى مقابل الحرام أو المكروه - كما عبر به بعضهم، من دون حاجه لتنزيله على أنه الأفضل، كما تقدم.

لكن ياباه ما تضمن أن الأعلى هو السنه، وأنه الذى حنط به المعصومون الذين أنزل حنوطهم من الجنه (صلوات الله عليهم). نعم النصوص المتضمنه لذلك ضعيفه، وإن كانت متعدده مشهوره المضمون يبعد عدم صدور شىء منها، وقد جرى الأصحاب عليها. فتأمل جيداً.

الثالث: نبه جماعه للخلاف فى أن المقادير المذكوره لخصوص الحنوط أوله وللغسل. صرح بالأول جماعه، وعن الذكري أنه الذى قطع به الأ-كثر، كما نسب للأ-كثر فى المدارك ومحكى الكفايه، وفى كشف اللثام والجواهر أنه ظاهرهم، وعن كشف الالتباس أنه المشهور، بل مقتضى ما تقدم من الغنيه والمعتبر دخوله فى معقد الإجماع ونفى الخلاف. وعن الموجز الحاوى وحواشى الشهيد على القواعد الثانى، وعن الوافى الميل إليه. وظاهر التذكرة وعن التحرير ونهايه الأحكام ومجمع البرهان التردد.

ومقتضى نصوص المرتبه العليا اختصاصها بالحنيط، للتعبير فى أكثرها بالحنوط، الظاهر فيما يستعمل للحنيط، لا فى الكافور بذاته وإن استعمل لغيره، وإن ورد إطلاقه فيما تضمن تطيب القطن مما تقدم فى محله.

وأما استبعاد تغسيلهم (صلوات الله عليهم) بكافور غير ما أنزل من الجنه. فهو - لو تم - لا ينهض بالخروج عن الظهور المذكور. ولا سيما مع إمكان إتيانهم بكافور آخر من الجنه للتغسيل، كما نبه له فى الجمله سيدنا المصنف (قدس سره). بل مقتضى الرضى المتقدم ذلك فى تمام المراتب المذكوره فيه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

ص: ٢٠٦

ويستحب سحقه باليد (١).

لكن مقتضى إطلاق صحيح الكاهلي والحسين بن المختار ومرسل الكليني الواردين في المرتبة الوسطى ومرسلي ابن أبي نجران الواردين في المرتبة الدانية الشمول لكافور الغسل.

وأما دعوى: اتحاد موضوعهما مع موضوع نصوص المرتبة العليا، فتصلح نصوص تلك المرتبة قرينه على حمل هذه على خصوص كافور التحنيط. فلا شاهد لها من هذه النصوص بعد عدم الإشعار فيها بالنظر لموضوع تلك.

كما لا مجال للاستشهاد لها بفهم الأصحاب مع كون أول من أشار للخلاف المذكور هو ابن إدريس، وهو إنما ذكره في المرتبة العليا، وذكر أن الأظهرين الأصحاب اختصاصها بالحنوط. اللهم إلا أن يستفاد العموم لبقية المراتب من فتاواهم المتقدمه من قدمائهم، لقوه ظهورها فيه جداً. فلاحظ.

(١) كما في المقنعه والمبسوط والنهائيه وغيرها. وفي المعبر: "ذكره الشيخان ولم أتحقق مستنده". وعن الشهيد تعليقه بخوف الضياع. وهو كما ترى. وزاد في المبسوط: "ويكره سحقه بحجر وغير ذلك" وقريب منه في الدروس وهو مناسب للتعليل المتقدم لو تم.

وظاهرهم المفروغيه عن اعتبار كون الكافور مسحوقاً، وصرح به بعضهم، وإن لم يتعرضوا لوجهه. ويقتضيه مضافاً إلى ذلك قوله (عليه السلام) في مرسل يونس: "ثم اعمد إلى كافور مسحوق فضعه على جبهته [و] موضع سجوده" (١). مضافاً إلى ما قد يستفاد مما تقدم من الجمع بين النصوص من اعتبار كون جعل الكافور بنحو المسح، إذ مسح غير المسحوق لا يقتضى بقاء شيء منه في المحل، كما لعله ظاهر.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

ص: ٢٠٧

كما يستحب مسح (١) مفاصله (٢)

(١) أشرنا في ذيل الكلام في وجوب تحنيط المساجد إلى اختلاف النصوص في مواضع التحنيط من الميت وأنه لا بد من الاختصار في الواجب على المساجد. وحيث كانت النصوص فيما عداها مختلفه في المقدار وفي الأمر ببعضها والنهي عنه، فمقتضى القاعده البناء على استحباب ما ورد الأمر به بلا معارض أو كان معارضه مرجوحاً، وعلى كراهه ما ورد النهي عنه بلا معارض أو كان معارضه مرجوحاً، على ما سيأتى توضيحه، وقد أشير إلى ذلك في الجملة في كلام غير واحد من متأخري المتأخرين.

نعم قد يشكل البناء على استحباب جملة مما تضمنته النصوص المعتبره بظهور إهمال الأصحاب لها، حيث لم يتعرض لغير المساجد والصدر إلا- النادر منهم في النادر منها، كما سيأتى، مع بنائهم على التعرض للمستحبات في نظائر المقام، حيث قد يوجب ذلك الريب في مفاد النصوص المذكوره، واحتمال إطلاعهم على ما يمنع من التعويل عليها، كجريها على ما عليه العامه أو نحوه.

اللهم إلا- أن يكون تسامحهم في أدله المستحبات والمكروهات مانعاً من التعويل على إهمالهم المذكور لنصوص المقام، لاحتمال ابتائه على ورود النهي عن بعضها والتعدى منه للباقي، لتخيل جرى الكل على نحو واحد في موافقه العامه من دون تحقيق. فلاحظ.

(٢) قال في الفقيه: "ويجعل الكافور على بصره وأنفه وفي مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وأثر السجود منه، فإن بقي منه شيء جعل على صدره". وفي المختلف أنه لا بأس به، وعن الذكرى أن شهاده الأخبار له أتم.

ويشهد لاستحباب التحنيط في المفاصل صحيح زراره عن أبي جعفر وأبي عبدالله (عليهما السلام): "قال: إذا جففت الميت عمدت إلى الكافور فمسحت به آثار السجود ومفاصله كلها، واجعل في فيه ومسامعه ورأسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره

وفرجه" (١) ونحوه فى ذلك صحيحا الحلبي وحرمان ومرسل يونس (٢) على نسخه للأخير تقدمت الإشاره إليها عند الكلام فى تحنيط المساجد. ولا معارض لهذه النصوص فى المفاصل.

(١) كما فى العروه الوثقى. ويقتضيه صحيح الكاهلى وحسين بن المختار عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللبه وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين وعلى الجبهه واللبه" (٣) ولا معارض له فيها.

(٢) فقد صرح جماعه من الأصحاب بأنه إن فضل شىء من الكافور ألقى على صدره، وادعى فى الخلاف الإجماع عليه. بل مقتضى الجمود على كلام المنتهى دعوى الإجماع على وجوبه. قال: "ثم تعمد إلى الكافور... فيسحقه بيده، ويضع منه على مساجده السبعه وطرف أنفه، فإن فضل من الكافور شىء كشف قميصه وألقاه على صدره. ولا خلاف فى ذلك، وقد اتفق علماؤنا على وجوبه".

إلا أن وجوبه لا يناسب تقييده فى كلامه وكلام غيره بما إذا فضل شىء من الكافور، حيث يبعد جداً بناؤهم على وجوبه مشروطاً بأن يفضل من الكافور شىء من دون أن يجب إعداد الكافور الكافى له، ولا سيما مع إطلاق الأمر به فى النصوص. ومن ثم لا يبعد كون معقد الإجماع الذى ادعاه هو وجوب التحنيط فى المساجد، لأنه الذى اتفقت عليه النصوص التى استدل بها.

وكيف كان فيشهد لاستحباب التحنيط فى الصدر صحيح زراره المتقدم وصحيح الحلبي من دون معارض لهما فيه. نعم مقتضاهما تحنيطه كبقية المواضع، ل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ١، ٥، ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٥.

وباطن قدميه (١) وظاهر كفيه (٢).

وضع ما زاد من الكافور عليه، كما ذكره. ومن ثم لا يبعد كون مرادهم من ذلك التنبيه على استحبابه.

(١) كما تقدم في صحيح الكاهلي وحسين بن المختار، ولا معارض له فيه.

(٢) استدلاله (قدس سره) بقوله (عليه السلام) في موثق سماعه: "ويجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئاً على ظهر الكف" (١).

لكن في المطبوع حديثاً من الوسائل روايته بنسختين: "ظهر الكفين" و"ظهر الكفن"، واقتصر في المطبوع حديثاً من التهذيب على الثاني.

نعم هي لا تخلو عن غرابه، لعدم مألوفيه التعبير بظهر الكفن، بل غاية ما يقال: ظاهر الكفن. على أنه لم يعهد من الأصحاب البناء على استحبابه، كما يظهر مما تقدم في استحباب تطيب الكفن. وبذلك تقوى النسخة الأولى. فلاحظ.

هذا وقد أهمل سيدنا المصنف (قدس سره) بعض المواضع المشاركة للمواضع المتقدمة في دلالة النصوص عليها وإهمال الأصحاب لها.

منها: الرأس، كما تقدم في صحيح زراره، ونحوه صحيح الحلبي ومرسل يونس.

ومنها: اللحية، كما تقدم في صحيح زراره، ونحوه صحيح الحلبي.

ومنها: العنق، كما تضمنه مرسل يونس المشار إليه.

ومنها: المنكبان، كما تضمنه المرسل المذكور.

ومنها: الفرج، كما تقدم في صحيح زراره، ويأتي في الرضوى.

ومنها: الفم، كما في المقنع وتقدم من الفقيه. وقد تضمنه صحيح زراره المتقدم،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ٢.

ص: ٢١٠

ونحوه صحيح عبدالله بن سنان(١) وموثق عمار(٢). ولعله إليه يرجع ما فى الدروس من أن المروى تحنيط الله، وإلا- فلم أعثر على ما تضمنها بعنوانها من النصوص.

وأما ما فى الوسائل من كراهه وضع الكافور على فمه فلم يذكر ما يشهد له من النصوص فى الباب الذى أعده لذلك.

وأشكل من ذلك ما قد يظهر من إطلاق النهى عنه فى المبسوط والنهايه والسرائر من حرمة، بل قد يظهر مما يأتى من الخلاف الإجماع على ذلك. وإن لم يبعد بناؤهم على الكراهه، لما يأتى فى تحنيط العين، وقد ذكرنا عدم شهاده النصوص له، وإن ادعى فى الدروس أنه مروى، وأنه أشهر.

نعم فى الرضوى: "ولا- يجعل فى فمه ولا- منخره ولا فى عينيه ولا فى مسامعه، ولا على وجهه قطن ولا كافور". لكن فى موضع آخر منه: "وروى أن الكافور يجعل فى فيه وفى مسامعه، وبصره ورأسه ولحيته، وكذلك المسك، وعلى صدره وفرجه"(٣).

ومنها: الراحتان. فقد تضمن صحيح الكاهلى وحسين بن المختار المتقدم التحنيط فيهما. كما تضمن مرسل يونس التحنيط فى وسطهما. ولا يبعد تنزيل الصحيح عليه، لظهوره فى عدم كونهما من المساجد، وهو قد ينطبق على وسطهما الذى لا يصيب الأرض منهما.

ومنها: موضع الشراك من القدمين، كما تقدم فى صحيح الكاهلى وحسين بن المختار.

ومنها: المرافق، كما تضمنه مرسل يونس. نعم لا- يخلو المراد بالمرافق عن إجمال. وقد تقدم فى غسل الفرج من مستحبات التغسيل ما يتعلق بذلك.

ومنها: المغابن، فقد ذكرها فى العروه الوثقى. وينحصر الدليل عليها بمرسل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب الكفن حديث: ١.

(مسألة ٤١): محل التحنيط بعد التمسيل (١)

يونس على نسخه للتهذيب أشرنا إليها عند الكلام فى تحنيط المساجد.

هذا وقد نسب فى الدروس للصدوق القول بتحنيطها، وذكر أنه مروى، وأنه روى الكراهه، وهو أشهر. لكن لم نتحقق نسبه للصدوق، ولا روايه الكراهه، ولا أنها أشهر.

ثم إن المغابن - كما فى لسان العرب والقاموس ومجمع البحرين - هى الآباط والمرافغ التى هى من الرجلين كالأباط من اليدين، وربما قيل إن المرافغ أعم من الآباط، فتكون مساويه للمغابن، ويكون عطفها على الآباط من عطف العام على الخاص.

هذا وأما ما فى العروه الوثقى من أنه لا يبعد استحباب تحنيط كل موضع من البدن فيه رائحه كريهه، فلم يتضح مأخذه. وما قيل من تفسير المغابن بذلك. لا شاهد له. فلاحظ.

(١) بلا إشكال ظاهر. ويقتضيه ما تقدم فى صحيح زواره من الأمر به بعد التجفيف من الغسل، وما تضمنه موثق عمار (١) من الأمر به بعد التمسيل، وما يظهر مما يأتى من مرسل يونس من عدم الفصل بينه وبين التكفين بمثل التمسيل.

وأما ما يظهر من نصوص التحنيط من لزوم بقاء شىء من الكافور فى مواضعه الذى لا يكون مع غسلها. فهو لا يمنع من إيقاعه قبل إكمال التمسيل إذا لم يكن إكماله بغسلها بل بغسل غيرها. غاية الأمر أنه لا بد من جفاف المحل لئلا يتنجس الكافور بمماسته قبل طهاره الميت بإكمال الغسل.

اللهم إلا أن يمنع من لزوم إيقاعه بعد الإكمال حينئذٍ، لتزليل النصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

أو التيمم (١) قبل التكفين أو في أثناءه (٢).

المتقدمه على تجنب زوال الحنوط بالغسل، لأنه المنصرف منها. لكنه لا يخلو عن إشكال، والجمود على مفاد النصوص أوفق وأحوط.

(١) كما في العروه الوثقى، ويظهر من سيدنا المصنف (قدس سره) وغيره المفروغيه عنه. وكأنه لإطلاق دليل بدليته. لكنه لا يخلو عن إشكال، لظهور الدليل المذكور في بدليته عن الغسل في المطهريه، المستلزم لقيامه مقامه في الأحكام الثابته من حيثيه كونه مطهراً، ولم يثبت كون المقام منها، لإمكان كون منشأ تقديم الغسل على التحنيط ما أشرنا إليه آنفاً من تجنب زوال الكافور به، وذلك لا يقتضى إلا تقديم التيمم على تحنيط المواضع التي يزول الكافور عنها بالتيمم، كالجبهه، دون مثل الركبتين.

(٢) صرح بتقديم التحنيط على التكفين في القواعد والدروس ومحكى البيان والذكرى، وهو ظاهر جامع المقاصد ومحكى نهايه الأحكام. وكأنه لأنه المنصرف من إطلاق ترتيبه على التجفيف في صحيح زراره المتقدم، ولقوله (عليه السلام) في مرسل يونس: "أبسط الحبره بسطاً، ثم أبسط عليها الإزار، ثم أبسط القميص عليه، وترد مقدم القميص عليه، ثم اعمد إلى كافور مسحوق فضعه على جبهته... ثم يحمل فيوضع على قميصه، ويرد مقدم القميص عليه..." (١). لكن الصحيح مسوق لبيان وجوب التحنيط بعد التمسيل، ولا يعتد بانصرافه المذكور. والمرسل لا يخلو عن اضطراب في المتن، لتضمنه ذكر رد مقدم القميص عليه الذي هو من شؤون التكفين مرتين مره قبل التحنيط ومره بعده، فيشكل التعويل عليه في إثبات وجوب تقديم التحنيط على التكفين، ولاسيما مع اشتماله على كثير من الخصوصيات غير اللازمه.

مضافاً إلى ظهور موثق عمار في إيقاعه في أثناء التكفين، لقوله (عليه السلام): "ثم تكفنه تبدأ وتجعل على مقعدته شيئاً من القطن... ثم تبسط اللفافه طولاً... ثم الإزار... ثم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

ص: ٢١٣

(مسألة ٤٢): يشترط في الكافور أن يكون طاهراً (١)،

الخرقه... ثم القميص تشد الخرقة على القميص بحيال العوره... واجعل الكافور في مسامعه وأثر سجوده... ثم عممه... وقال: التكفين أن تبدأ بالقميص ثم بالخرقة... ثم يشد الإزار... ثم اللفافة ثم العمامه... (١).

ومن ثم يتعين الجمع بين النصوص المذكوره بإلغاء هذه الخصوصيات فيها وتنزيلها على إرادته بيان وجوب التحنيط والتكفين، كما هو مقتضى المناسبات الارتكازيه من وفاء كل منهما بغرضه مطلقاً.

ومنه يظهر ضعف ما يظهر من المقنعه والمبسوط والنهائية، بل هو كالصريح من المراسم والتذكرة والمنتهى وعن غيرها من كونه بعد التأخير. بل يظهر منها ومن الوسيله أنه بعد إلباسه القميص أيضاً، بل عن المذهب تأخيره عن العمامه أيضاً.

وأضعف منه ما فى الفقيه، حيث قال: "فإذا فرغ من تكفينه حنطه بما ذكرته من الكافور". حيث لا يشهد له إلا الرضوى (٢) المقارب له فى التعبير. ومن الظاهر أنه لا مجال للخروج به عن ظاهر النصوص.

نعم لا يبعد كون مراد الجميع بيان وجوب التحنيط من دون خصوصيه شرعاً لمحله من الكفن، كما ذكرنا وبه صرح فى الروض وكشف اللثام وغيرهما.

(١) قد تعرض فى العروه الوثقى لذلك ولبقيه الشروط التى تضمنتها هذه المسألة، واعترف سيدنا المصنف (قدس سره) بعدم العثور على من تعرض لها، ومع ذلك قال: "الظاهر أن الوجه فى اعتبار الطهاره الإجماع". وكأن مراده به الإجماع الارتكازى على لزوم طهاره الميت وتوابعه حين الدفن، تبعاً لما يستفاد من دليل اعتبار طهاره الكفن، وتعليل التغسيل بأنه ليلقى ربه طاهراً (٣). فتأمل.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب الكفن حديث: ١.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل الميت.

مباحاً (١) مسحوقاً (٢) له رائحة (٣).

(مسألة ٤٣): يكره إدخال الكافور في عين الميت (٤)

(١) الكلام فيه هو الكلام في الكفن، حيث يظهر مما تقدم أداء الوظيفة بالمغصوب مادام موضوعاً على الميت، وإن حرم استعماله له ووجب على الغاصب رفعه وإرجاعه لمالكه، واستعمال غيره بعد رفعه عنه، بناءً على لزوم بقاء شيء منه على مواضع التحنيط من الميت، كما يظهر مما سبق عند الكلام في وجوب المسح بالكافور.

(٢) تقدم وجهه عند الكلام في استحباب سحقه باليد.

(٣) لأن اشتغال أكثر النصوص على عنوان الحنوط والحنوط ملزم بتزليل ما أطلق فيه الكافور منها على ما إذا صدق عليه الحنوط الذي يظهر من كلمات اللغويين أخذ الطيب في مفهومه، حيث صرحوا بأنه طيب يخلط للميت.

وأما ما عن بعض مشايخنا من عدم صدق الكافور على العتيق الفاقد للرائحة، بل هو حينئذٍ تراب، وإن كان كافوراً سابقاً. فهو غريب جداً.

(٤) كما في القواعد. وفي الدروس أنه الأشهر، وعن المفاتيح أنه مذهب الأكثر. وقد يرجع إليه ما في الخلاف من دعوى إجماع الفرقه وعملهم على أنه لا يترك على أنفه ولا أذنيه ولا عينيه ولا فيه شيء من الكافور. ويشهد له قوله (عليه السلام) في مرسل يونس: "ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطناً ولا كافوراً" (١).

بل ظاهر النهي فيه الحرمة، كظاهر النهي عنه في المبسوط والنهائية والسرائر وما تقدم من الخلاف، لولا إهمال أكثر الأصحاب التعرض لذلك، وتصريح بعضهم بالكراهة، حيث يكشف عن عدم بنائهم على الحرمة. ولا سيما مع اشتغال المرسل على كثير من الخصوصيات غير اللازمه المستلزم لضعف ظهوره في الإلزام.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٣.

ص: ٢١٥

وأما ما تقدم من الفقيه من الأمر بجعله على بصره، فقد ذكر في الدروس أنه مروى، كما يناسبه ما تقدم عن الذكرى من أن شهادته الأخبار له أتم. وقد استدل لما ذكره في المختلف بصحيحى الحلبي (١) وعبدالله بن سنان (٢) وبموثق عمار (٣). لكنها خالية عن ذكر البصر.

نعم أشير في الرضوى المتقدم عند الكلام في تحنيط الفم إلى أن المروى جعله في بصره. ومن الظاهر عدم نهوضه بمعارضه مرسل يونس حتى لو فرض رجوع ما تقدم من الفقيه إليه.

(١) على الأشهر، كما في الدروس، وهو مذهب الأكثر في المفاتيح. وقد يرجع إليه ما تقدم في سابقه من الخلاف، بل قد يظهر من إطلاق النهى عن جعله في أذنه في النهايه والمبسوط والسرائر الحرمه، لولا ما تقدم هناك. ويشهد له ما تقدم في مرسل يونس وقوله (عليه السلام) في صحيح حرمان: "ولا تقربوا أذنه شيئاً من الكافور" (٤) وفي خبر عثمان النوا: "ولا تمس مسامعه بكافور" (٥) وفي خبر عبدالرحمن: "ولا-تجعل في مسامع الميت حنوطاً" (٦) وفي صحيح الكاهلي: "وإياك أن تحشو في مسامعه شيئاً، فإن خفت أن يظهر من المنخرين شىء فلا عليك أن تصير ثم قطناً، وإن لم تخف فلا تجعل فيه شيئاً" (٧)، ونحوه مرسل الصدوق (٨).

لكن تقدم من الفقيه الأمر بجعل الكافور على الأنف وفي المسامع، ومن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤، ٥.

(٥ و٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٢، ٤.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٥.

(٨) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٧.

المختلف أنه لا بأس به. ويشهد للوضع فى الأنف والأذن قوله (عليه السلام) فى صحيح حمران المتقدم بعد السؤال عن الحنوط: "يوضع فى منخره..."، وفى صحيح عبدالله بن سنان: "تضع فى فمه ومسامعه" (١)، وفى موثق عمار: "واجعل الكافور فى مسامعه" (٢) وفى موثق سماعه: "ويجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه" (٣).

ويظهر من التهذيب والاستبصار الجمع بتنزيل النصوص الأولى على الوضع فى الأنف والمسامع، والأخيره على الوضع عليهما، لأن (فى) قد تستعمل بمعنى (على) كما فى قوله تعالى: (ولأوصلنكم فى جذوع النحل) (٤).

لكن لم يتضح استعمال (فى) بمعنى (على). ويمكن تنزيل الآيه على الظرفيه بنحو من التوسع. مع أن الوضع على الأذن مستلزم للوضع فيها، وليست هى كالأنف. فتأمل. مضافاً إلى الجمع المذكور تبرعى بلا شاهد، بل ياباه صحيح حمران وخبر عثمان من الطائفة الأولى جداً.

ومن ثم كان الأقرب حمل النصوص الأخيره على التقية، لموافقته للعامة، كما يظهر من الخلاف وغيره. ولاسيما مع ما تقدم من الخلاف من دعوى إجماع الفرقه وعملهم على الترك.

نعم لا- بأس بالوضع على الأنف، كما هو الظاهر مما تقدم من الفقيه. لكن لا لشيء من نصوص الطائفة الثانيه، لظهور صحيح حمران فى الوضع فيه، بل احتياطاً بلحاظ ما تقدم - عند الكلام فى المساجد - من احتمال إلحاقه بالمساجد وجوباً أو استحباباً، ومن دون أن يرد نهى عنه، لاختصاص ما تقدم فى الطائفة الأولى بالوضع فيه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التكفين حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٤) سوره طه آيه: ٧١.

ص: ٢١٧

وعلى وجهه (١).

(١) لمرسل يونس المتقدم فى البصر، المعتضد بالرضوى المتقدم فى تحنيط الفم، من دون معارض لهما، ولا ظهور مخالف فى ذلك.

بقى فى المقام أمور:

الأول: الظاهر عدم الإشكال فى عدم اعتبار قصد التقرب فى التحنيط، كما صرح به فى العروه الوثقى، وقال سيدنا المصنف (قدس سره): "ومقتضى عدم التعرض له فى كلامهم التسالم على ذلك". ويقتضيه - مضافاً إلى ذلك - الإطلاق والأصل المعول عليهما فى أمثال المقام، على ما حقق فى مبحث التعبدى والتوصلى.

الثانى: الظاهر جواز قيام الصبى ونحوه ممن هو غير مكلف بالتحنيط والتكفين. ويظهر الوجه فيه مما تقدم فى المسألة السادسة عشره من جواز قيامه بالتغسيل، بل هو أولى بالجواز منه.

الثالث: قال فى العروه الوثقى: "يبدأ فى التحنيط بالجبهه، وفى سائر المساجد مخير" وأقره بعض المحشين. وربما كان مرادهم الاستحباب، كما صرح به فى المستند. للرضوى: "فإذا فرغت من كفنه حنطته... وتبدأ بجبهته..." (١). ويرجح موافقته برجاء المطلوبيه. وإلا كان مخالفاً لإطلاق النص والفتوى، حيث لم نعثر عاجلاً على من قال بوجوبه.

الرابع: قال فى العروه الوثقى: "إذا دار الأمر بين وضع الكافور فى ماء الغسل أو يصرف فى التحنيط يقدم الأول. وإذا دار فى الحنوط بين الجبهه وسائر المواضع تقدم الجبهه". ولا يخلو عن وجه، حيث لا يبعد أهميه الغسل من الحنوط، كما يظهر من حكمته، وأهميه الجبهه من غيرها، لأنها ركن السجود وأشرف المساجد. ولا أقل من احتمال الأهميه فى المورد من دون العكس، وهو كاف فى الترجيح فى باب التراحم،

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الكفن حديث: ١.

ص: ٢١٨

كما حقق في محله من الأصول.

هذا ولو تم الترتيب بين الغسل والتحنيط وبين الجبهة وغيرها فالأمر أظهر، لأن مقتضى إطلاقه عدم تأدى وظيفه اللاحق قبل إكمال السابق، فيكون المقدور هو السابق والمتعذر هو اللاحق لا غير. ومن ثم يكون ما ذكره أحوط حتى لو لم يتم الوجه على الترتيب، لأن عدم ثبوت الترتيب فى الثانى أو فيهما لا- ينافى احتمالهما المساوق لاحتمال عدم صلوح التحنيط لمزاحمه الغسل وعدم صلوح غير الجبهة لمزاحمتها.

ثم إن ظاهره المفروغيه عن عدم الارتباطيه بين الغسل والتحنيط، ولا بين المساجد فى التحنيط، فلا يسقط الكل بتعذر البعض. وهو قريب جداً للمرتكزات المحكمه فى فهم إطلاق الأدله فى المقام. بل لعله ليس مورداً للإشكال. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. والحمد لله رب العالمين.

ص: ٢١٩

الفصل السادس: في الجريدين

يستحب أن يجعل (١)

(١) وهو مذهب أهل البيت (عليهم السلام) كما في المنتهى، وعليه الإجماع، كما في الانتصار والخلاف والغنيه والمعتبر والتذكرة والمسالك والروض والمدارك والحدائق ومحكى الذكرى والمفاتيح، ونفى في جامع المقاصد الخلاف فيه، مصرحاً أكثرهم بانفراد أهل الحق به مع دلالة روايات الفريقين عليه. وفي الجواهر: "إجماعاً من الفرقة المحقه محصلاً ومنقولاً مستفيضاً متواتراً كالنصوص. خلافاً لغيرهم من أهل الباطل. والحمد لله على عدم توفيقهم لذلك، سيما ما ورد أنها تنفع المؤمن والكافر والمحسن والمسيء...".

أما النصوص فهي كثيرة كما ذكره ومختلفه الألسنه، ففي الصحيح عن يحيى بن عباد عن أبي عبدالله (عليه السلام): "أنه سمعه يقول: إن رجلاً مات من الأنصار فشهده رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: خضروه، فما أقل المخضرين يوم القيامة. فقلت لأبي عبدالله (عليه السلام): وأي شيء التخضير؟ قال: تؤخذ جريده رطبه قدر ذراع فتوضع - وأشار بيده إلى عند ترقوته - تلف بثيابه" (١)، وفي موثق سماعه عنه (عليه السلام): "قال: يستحب أن يدخل معه في قبره جريده رطبه" (٢)، وفي الصحيح عن الحسن الصيقل

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٨.

ص: ٢٢١

عنه (عليه السلام): "قال: توضع للميت جريدتان واحده في اليمين وأخرى في اليسار. قال: وقال: الجريده تنفع المؤمن والكافر" (١)، وفي صحيح زراره: "قلت لأبي جعفر (عليه السلام): رأيت الميت إذا مات لِمَ تجعل معه الجريده، فقال: يتجافى عنه الحساب والعذاب مادام العود رطباً، إنما العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعه واحده، قدر ما يدخل في القبر ويرجع القوم، وإنما جعلت السعفتان لذلك، فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفهما إن شاء الله" (٢) إلى غير ذلك مما روى من طرقنا.

قال في التهذيب: "وقد روى من جهه العامه في فضل التخضير شيء كثير". ومنه ما عن الأعمش: "سمعت مجاهداً يحدث عن طاووس عن ابن عباس: مرّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على قبرين فقال: إنهما يعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشى بالنميمه، وأما الآخر فكان لا يستتره عن البول، فدعا بعسيب رطب فشقه نصفين، ثم غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً. وقال: لعله أن يخفف عنهما العذاب ما لم يبسا" (٣) وقريب منه عن مجمع الزوائد عن أبي أمامه وعن ابن عمر وعن أبي هريره (٤). وعن عمده القارئ: "روايه الأكثرين: أوصى بريده الأسلمي بوضع الجريده في قبره. وروايه المستملى: على قبره" (٥). والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

وكان ما تضمنه صحيح زراره راجع إلى رجاء اندفاع العذاب حتى بعد جفافهما بسبب منعهما من حصوله في أول وقته رحمه من الله تعالى يرحم بها من يشاء من عباده، وهو أرحم الراحمين.

وقد يشير إلى ذلك مرسل المقنعه عن الصادق (عليه السلام): "ان الجريده تنفع المحسن

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ٦، ١.

(٣) صحيح البخارى باب الجريدتين على القبر ج: ٧ ص: ٨٦. صحيح مسلم باب الدليل على نجاسه البول وجوب الاستبراء منه ج: ١ ص: ١٦٦. سنن أبي داود باب الاستبراء من البول ج: ١ ص: ١٣. سنن النسائي باب التنزه عن البول ج: ٤ ص: ١٠٦. سنن البيهقي باب التوقى عن البول ج: ٢ ص: ٤١٢.

(٤) مجمع الزوائد ج: ٣ ص: ٥٦.

(٥) عمده القارئ ج: ٤ ص: ٢٠٣.

ص: ٢٢٢

والمسيء، فأما المحسن فتؤنسه في قبره، وأما المسيء فتدرء عنه العذاب ما دامت رطبه، والله تعالى بعد ذلك فيه المشيئة" (١).

(١) من دون فرق بين الصغير والكبير والعاقل والمجنون، كما في المقنعه ومحكى البيان، وهو مقتضى إطلاق الأصحاب، بل عن الذكري: "قال الأصحاب: ويوضع مع جميع الأموات حتى الصغار، لإطلاق الأمر".

لكن ما ذكره من الإطلاق وإن كان قد يستفاد من مثل الصحيح عن الحسن ابن زياد الصيقل وموثق سماعه المتقدمين، إلا أنه قد يخرج عنه بما تضمنته جملة من النصوص - منها صحيح زراره المتقدم - من تعليلهما بأن العذاب يتجافى عن الميت ما دامتا رطبتين، حيث لا موضوع له في حق غير المكلف.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من عدم منافاته للعموم. قال: "إذ لعله لحسن وضعهما يفيد من يستحق العذاب دفعه عنه، وفي حق غيره راحه أخرى". فهو إنما يتجه لو كان مفاد النصوص المذكورة مجرد بيان ترتب الفائدة المزبوره، دون ما هو الظاهر منها من التعليل بذلك الظاهر في الانحصار.

وأشكل منها ما في الروض من تعليله بإقامه الشعار. إذ فيه: أن استحباب إقامه الشعار لا يقتضى تعميمه لغير مورده الذي شرع فيه.

نعم لا- يبعد قضاء المناسبات الارتكازيه بأن دفع العذاب بهما ليس لأنه أثر وضعى لهما، ليكون راجحاً عقلاً توصلاً للأثر المذكور، وإنما هو لرجحان وضعهما مع الميت في نفسه، نظير الجزاء على الطاعه، ولذا يستفاد منه استحبابه شرعاً، كما هو المناسب لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم) في حديث يحيى المتقدم وغيره: "فما أقل المخضرين يوم القيامة" الظاهر في مطلوبيته والانتفاع به بعد الخروج من القبر.

(١) المقنعه ص: ١٢. ومستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب الكفن حديث: ٣.

ويجرى نظيره في مثل الدفن في الحرم والتلقين. ومرجعه إلى أن الأثر المذكور من سنخ الفائده، لا العله التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا، ليقضى تقييد الإطلاق.

ولاسيما مع ما تقدم في مرسل المقنعه من أنها تنفع المحسن والمسيء، وما في مرسله الآخر من أن الأصل في مشروعيتها أن النخله أنزلت لآدم (عليه السلام) من الجنة، فأنس بها في حياته، وأوصى بوضع جريده منها في أكفانه بعد شقها اثنين رجاء أنسه في قبره. وقد فعله الأنبياء من بعده، ثم اندرس في الجاهليه، وأحياه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وشرعه، وأوصى أهل بيته (عليهم السلام) باستعماله (١)، وقريب منه مرسل التهذيب (٢)، ومرسل الانتصار (٣)، مع وضوح تنزيه الأنبياء وأهل البيت (عليهم السلام) عن عذاب القبر أعاذنا الله تعالى منه برحمته.

(١) كما صرح به الأصحاب، وقد تضمنته معاهد الإجماعات المتقدمه. كما يقتضيه جملة من النصوص المتقدم بعضها. وفي الجواهر: "ومن العجب ما يحكى عن العماني من أن المستحب جريده واحده، فإنه كاد يكون مخالفاً للمتواتر من الأخبار، فضلاً عن الإجماع بقسميه. بل قد يستشكل مشروعيه واحده فقط من حيث ظهور التثنيه في كلام الأصحاب وكثير من الأخبار، سيما ما ورد من شق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الجريده إذ كأنه محافظه على التعدد في مدخله هيئه الاثنييه في ذلك". لكن ما نقله عن العماني لا يناسب ما حكاه عنه في المختلف من استحباب أن يكون طول كل واحده أربع أصابع فما فوقها.

مع أن المراد بذلك إن كان هو اختصاص الاستحباب بالواحد، بحيث

(١) المقنعه ص: ١٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ١٠.

(٣) الانتصار ص: ٣٦. طبعه النجف الأشرف.

ص: ٢٢٤

يلزم انفرادها أولاً- فائده بالزيادة عليها، فهو حال عن الشاهد، بل يدفعه الإجماع والنصوص الكثيره المشار إليها. وإن كان هو استحباب الواحد مع كون الجريدتين أفضل، فهو مقتضى الجمع بين النصوص المشار إليها وجمله من النصوص الظاهره فى الواحده، منها حديث يحيى بن عباد وموثق سماعه المتقدمان.

ودعوى حمل النصوص المذكوره على إرادته الجنس لا الواحده، ولاسيما بلحاظ ما جمع فيه بين فرض التعدد والتعبير بالجريده، كصحيح زراره المتقدم وغيره، إذ لا بد من حملة على إرادته التعدد اتكالا على بقية فقرات الحديث أو على معرفته بين الفرقه المحقه، على ما ذكره فى الجواهر فى الجملة.

مدفوعه بأن ذلك وإن لم يكن بعيداً فى جملة من النصوص المتضمنه للجريده محلاه بلام التعريف، بل هو الظاهر مما جمع فيه بين الأفراد والتثنيه، كما تقدم، إلا أنه مخالف للظاهر فيما تضمنها منكره، لقوه ظهور النكره فى الواحده، خصوصاً ما تضمن ذكر محل واحد لها، كحديث يحيى بن عباد المتقدم وغيره. بل هو كالصريح من صحيح جميل: "سألته عن الجريده توضع من دون الثياب أو من فوقها؟ قال: فوق القميص ودون الخاصره. فسألته: من أى جانب؟ فقال: من الجانب الأيمن" (١) وحملة على التعدد مع وضع كلتا الجريدتين فى الجانب الأيمن، أو على بيان محل إحدى الجريدتين. بعيد جداً بل الظاهر عدم القائل بالأول.

نعم قد يظهر من الصدوق فى معانى الأخبار لزوم الإعراض عن هذه النصوص. قال بعد ذكر حديث يحيى بن عباد المتقدم: "جاء هذا الخبر هكذا. والذي يجب استعماله أن يجعل للميت جريدتان خضراوان...". وكأنه لمخالفتهما لما عليه الطائفة، كما تقدم.

لكن قد يكون التزامهم عملاً وقولاً بالتعدد لأنه الأفضل من دون بناء على عدم مشروعيه الجريده الواحده، أو لتخيل التعارض المستحكم بين الطائفتين والغفله عن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٣.

ص: ٢٢٥

الجمع بينهما بما تقدم. ومعه لا مجال لرفع اليد عن نصوص الجريدة الواحدة مع تيسر الجمع عرفاً بما تقدم، ولا سيما مع تعددها واعتبار سند غير واحد منها. فلاحظ.

هذا وعن بعض الأصحاب استحباب شق الجريدة، فيجزى في التعدد. وكأنه لمرسل الفقيه قال: "ومر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على قبر يعذب صاحبه فدعا بجريده فشقها نصفين فجعل واحده عند رأسه والأخرى عند رجليه. وروى أن صاحب القبر كان قيس بن الفهد الأنصارى. وروى: قيس بن قمير [نمير. خ ل]" (١) ويعضده ما تقدم من روايه العامه. وما تضمنه مرسل المقنعه والانتصار والتهديب من وصيه آدم (عليه السلام) كما تقدم.

لكن عن كتاب محمد بن المثنى بسنده عن عمر بن حنظله عن أبي جعفر (عليه السلام): "أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مرّ على قبر قيس بن فهد الأنصارى وهو يعذب فسمع صوته فوضع على قبره جريدتين... (٢)". على أنه لا مجال للخروج بتلك النصوص عن النصوص المعتمده الظاهره فى عدم الشق، كما هو المتبادر من إطلاق الجريده والجريدتين فيها. وهذا هو العمده.

لا- ما قيل من منافاته للتعليل بدفع العذاب ما دامتا رطبتين، المقتضى لرجحان تأخر جفافهما، والشق يستلزم سرعته. إذ فيه: أن ذلك لا- ينهض بالخروج عن ظاهر النص لو كان حجه فى نفسه، لإمكان أهميه مصلحه الشق من ذلك. ولا سيما بملاحظه ما تقدم فى صحيح زراره من أن الحساب والعذاب فى ساعه واحده.

ومنه يظهر الإشكال فيما فى الذكرى. قال: "وهل تشق أو تكون صحيحه؟ الخبر دل على الأول. والعلة تدل على الثانى. والظاهر جواز الكل".

بقى فى المقام أمران:

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ ص: ٨٨ طبع النجف الأشرف، وذكر بعضه فى وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الكفن حديث: ٢.

ص: ٢٢٦

الأول: أنه ذكر في الروض وغيره أن الجريدة هي العود الذى يجرد عنه الخوص، ولا يسمى جريداً ما دام عليه الخوص، وإنما يسمى سعفاً. وهو مطابق لما فى الصحاح ومختصره، ومقارب لما فى أساس البلاغ، ومناسب لماده الجرد، كما أشير إليه فى مجمع البحرين، قال: "الجريدة هو سعف النخل بلغه أهل الحجاز الواحد جريده، فعليه بمعنى مفعوله، سميت بذلك لتجريد خوصها عنها". كما أنه الموافق للمفهوم عرفاً من الجريدة فى عصورنا.

لكن فى لسان العرب والقاموس ثبوت الخلاف فى ذلك، وتصريح بعضهم بأنها السعفه ما كانت، كما هو ظاهر نهايه ابن الأثير والدر المنثور، وهو المناسب لما فى صحيح زراره المتقدم فى أول المسأله، وحديث عمرو بن أبى المقدام وزيد بن عبدالله عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى حديث وفاه الصديقه الزهراء (عليها السلام): "...أخذ على فى جهازها من ساعته، وأشعل النار فى جريد النخل ومشى مع الجنازه بالنار" (١). بل قد يتجه حينئذ البناء على اختصاصها بما إذا لم تجرد من خوصها، بناء على اختصاص السعفه بذلك، كما هو المستفاد من بعض كلمات اللغويين، والمناسب للمفهوم العرفى منها فى عصورنا.

إلا أنه لا يناسب السيره القطعيه على الاكتفاء بما جرد من خوصه، كما لا يناسب المفهوم العرفى الفعلى على اختصاص الجريده بما جرد منه. لبعده انقلاب المفهوم العرفى من أحد المتقابلين للآخر، بل غايته تبدله من المطلق للمقيد أو بالعكس.

ومن هنا تكون الجريده فى المقام دائره بين المطلق والمقيد بالتجريد عن الخوص، فىكون الأحوط هو المقيد، من دون أصل يقتضى الاجتزاء فى أداء المستحب بغيره. ولاسيما حيث يكون الغرض المهم هو الأثر الخاص، إذ لا إشكال فى الاحتياط مع الشك فى المحصل. اللهم إلا أن يستبعد مانعيه الخوص من ترتب الأثر المذكور حتى لو كانت الجريده مختصه بالمجرد عن الخوص، وإنما ذكرت لأنها أيسر استعمالاً.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب الدفن حديث: ٦.

ص: ٢٢٧

فلاحظ.

الثانى: مقتضى إطلاق بعض النصوص - كموثق سماعه المتقدم - الاكتفاء فى طول الجريده بما يصدق معه المسمى، كما فى الذكرى وعن بعض متأخرى المتأخرين. وفى المسالك: "والمشهور كون طول كل واحده قدر عظم ذراع الميت، ولو زادت إلى ذراع أو نقصت إلى أربع أصابع فلا بأس". وفى الروضه: "والمشهور أن قدر كل واحده طول عظم ذراع الميت، ثم قدر شبر، ثم أربع أصابع". ونحوه عن حاشيه الميسى على الشرايع.

لكن لم نعثر على ذلك فى كلامهم، بل ليس المذكور فى كلام جماعه من القدماء والمتأخرين إلا أن كلا منهما بقدر عظم الذراع، وفى الذكرى وجامع المقاصد والروض وكشف اللثام أنه المشهور، بل هو معقد إجماع الانتصار، كما قد يستفاد من معقد إجماع الغنيه. ولم نعثر على ما يشهد له من النصوص عدا الرضوى: "وروى أن الجريدتين كل واحده بقدر عظم ذراع، تضع واحده عند ركبته تلصق إلى الساق وإلى الفخذين، والأخرى تحت الابط الأيمن ما بين القميص والإزار" (١).

وقد يستدل عليه بما دلّ على التقدير بالذراع، ففى مرسل يونس: "وتجعل له قطعتين من جريد النخل رطباً قدر ذراع، يجعل له واحده بين ركبته نصف مما يلى الساق ونصف مما يلى الفخذ، ويجعل الأخرى تحت ابطه الأيمن" (٢)، ونحوه حديث يحيى بن عباد المتقدم فى صدر الفصل والمرسل عنه (٣). بدعوى: أن المعنى الحقيقى للذراع عظمه، كما فى كشف اللثام.

لكنه ممنوع مخالف لظاهر التقدير بالذراع عرفاً. بل التشابه بين الرضوى ومرسل يونس المنفرد بكيفيه جعل الجريدتين يناسب رجوع الرضوى للمرسل المقتضى لحمل عظم الذراع فيه على الذراع.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٨ من أبواب الكفن حديث: ١.

(٢) ،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٤.

وأشكل من ذلك ما فى الجواهر من الاستثناس للمشهور بما فى صحيح جميل الآتى (١) من أنها قدر شبر، بدعوى: أن عظم الذراع شبر تقريباً، كما يعرف بالاختيار، إذ وضوح الفرق بينهما يغنى عن إطاله الكلام فيه.

ولعله لذا قال فى الفقيه: "طول كل واحده قدر عظم ذراع، وإن كانت قدر ذراع فلا بأس أو شبر فلا بأس" إذ كأنه يشير إلى مضامين النصوص المختلفه.

نعم قد يظهر منه أفضلية المتوسط، وهو لا يناسب نظر العرف فى الجمع بين النصوص المختلفه فى المقدار، بل مقتضى الجمع بينها البناء على أفضلية الأكثر، فىكون الأفضل قدر الذراع، ثم قدر عظمه - بناءً على العمل بالرضوى - ثم قدر الشبر، كما نبه له سيدنا المصنف (قدس سره).

لكنه (قدس سره) قال: "هذا لو تمت قاعده التسامح لإثبات حجيه الخبر الضعيف، وإلا أشكل الحال فى النصوص، لضعف ما يوافق المشهور وإعراضهم عن غيره. وكذا الحال فى الإشكال لو اقتضت قاعده التسامح الاستحباب بعنوان البلوغ، لامتناع تطبيقها على الجميع، للتنافى، وتطبيقها على واحد دون الآخر ترجيح بلا مرجح. وكأنه لذلك اختار فى الذكرى جواز الكل، معللاً بثبوت أصل المشروعيه وعدم القاطع على قدر معين، وتبعه بعض من تأخر عنه. فتأمل جيداً".

وهو مبنى على إخلال الإعراض بحجيه الخبر المعبر السند فى المستحبات، وقد تكرر منعه. ومن ثم لا مخرج عما سبق. ويأتى عند الكلام فى كيفيه وضع الجريده التعرض لحديث يحيى بن عباد عن أبى جعفر (عليه السلام) الذى قد يخالف ما تقدم.

هذا والظاهر أن استحباب المقادير المذكوره ليس بنحو يقتضى تقييد المطلقات بها، بنحو لا تتأدى وظيفه الجريده بغيرها، لما تقرر من أن الجمع بين المطلق والمقيد فى المستحبات ليس بالتقييد بل بحمل المقيد على أفضل الأفراد، كما هو الظاهر من الوسيله فى المقام.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٢.

ص: ٢٢٩

ولعله لذا أطلق فى المبسوط والنهائى والسرائر والشرايع والإرشاد واللمعه وغيرها، كما قد يرجع إليه ما عن ابن أبى عقيل من أنها أربع أصابع فما فوقها. وما تقدم من الذكرى وغيرها.

وأما ما قد تشعر به عبارته الصدوق من أن الذراع منتهى السائغ من الطول والشبر منتهاه من القصر فلا قرينه على حمل النصوص عليه. ونحوه ما سبق فى أول الكلام فى تحديد الطول عن المسالك من نفى البأس عن الذراع والأربع أصابع. فلاحظ.

(١) وكأنه هو المراد بالخضرة فى كلام جماعه وقطع بها فى جامع المقاصد، كما أنها داخله فى معقد الإجماع المتقدم من الانتصار والخلاف والغنية ومحكى المفاتيح. وإن كان مقتضى الجمود على مدلوله المطابقى اعتبار اللون الخاص ولو بعد الجفاف.

وكيف كان فيقتضيه - مضافاً إلى ما فى كلمات بعض أهل اللغة من أخذ الرطوبة فى مفهوم الجريده - أخذ الرطوبة والخضرة فى جملة من النصوص، واختصاص فائدتها - وهى منع العذاب - بحال الرطوبة، كما تضمنته بعض النصوص أيضاً، وخبر محمد بن على بن عيسى: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن السعفة اليابسة إذا قطعها بيده هل يجوز للميت توضع معه فى حفرة؟ فقال: لا يجوز اليابس" (١) فإن موضوع السؤال فيه وإن كان ظاهراً فى الجفاف على النخلة قبل قطعه منها، لأنه الذى ينقطع باليد بسبب الجفاف، إلا أن الجواب ظاهر فى عدم كفايه اليابس مطلقاً. فلاحظ.

هذا وفى إشارته السبق والغنية والمراسم لفتّ الجريدتين بالقطن، وفى الجواهر أنه قد ذكره جماعه من متأخري المتأخرين ناسبين له إلى الأصحاب. وجعله فى جامع المقاصد متفرعاً على اعتبار الخضرة. وكأنه لأن القطن يمنع من سرعه الجفاف.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التكفين حديث: ١.

إحداهما من الجانب الأيمن من عند الترقوه (١) ملصقه ببدنه، والأخرى من الجانب الأيسر من عند الترقوه بين القميص والإزار (٢).

وفيه أولاً: أن مقتضى صحيح زراره المتقدم في صدر الفصل الاكتفاء برطوبتهما حين الدفن في الساعه الأولى، كما نبه له في الجواهر. فتأمل.

وثانياً: أنهما لا يتعرضان في الكفن والقبر للهواء المجفف ليمنع منه القطن.

وثالثاً: أنه يأتي عند الكلام في كيفية وضعهما استحباب كون أحدهما ملاصقه لجلد الميت، وهو لا يتحقق مع لفهما بالقطن.

(١) وهي بفتح التاء العظم المشرف الممتد في أعلى الصدر من ثغره النحر إلى الكتف وللإنسان ترقوتان.

(٢) كما في المقنع والغنيه والدروس ومحكى المهذب والجامع والبيان، بل الظاهر أنه المشهور، لأن جماعه من قدماء الأصحاب ومتأخريهم وإن ذكروا هذه الكيفيه من دون نص في الثانيه على أنها من عند الترقوه إلا أن الظاهر إرادتهم ذلك اعتماداً على ذكره في الأولى، كما يناسبه تضمن دليلهم له. ومن ثم نسبت الكيفيه المذكوره بتمامها للمشهور في الذكرى والروض، وفي جامع المقاصد أنها الأشهر، وفي الغنيه: "ويجعل أحدهما مع الجانب [جانب] الميت الأيمن قائمه من ترقوته ملصقه بجلده، والأخرى من الجانب الأيسر كذلك، إلا أنها بين الدرع والإزار. وذلك بدليل الإجماع المشار إليه".

وشهد له صحيح جميل قال: "قال: إن الجريده قدر شبر توضع واحده من عند الترقوه إلى ما بلغت من الجلد [الأيمن. يب] والأخرى في الأيسر عند الترقوه إلى ما بلغت من فوق القميص" (١). ولا يقدر إضمامه مع ما هو المعلوم من عدم روايه جميل عن غير الإمام، كما هو ظاهر إيداع أهل الحديث له في ضمن روايات الأئمه (عليهم السلام)

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٢.

واستدلال الفقهاء به كما يستدلون بها. فالإشكال فيه في المعتبر بذلك في غير محله.

هذا والمنسب منه إرادته جعلهما طولاً من الترقوه نازلتين على سمت طول بدن الميت، لا عرضاً على سمت امتداد الترقوه، لا ابتداء الاعتراض على عنائه تحتاج للتنبيه، ولظهوره في أن الترقوه مبدأ الجريده لا موضعها. وفي عدم وفاء طول الجريده ببدن الميت، مع أن عرض كل من الجانبين في موضع الترقوه يقارب الشبر أو ينقص عنه.

ومنه يظهر حمل إطلاق الأصحاب على ذلك، كما هو مقتضى قوله: "قائمة" في معقد إجماع الغنيه المتقدم. ولا سيما مع أنهم قدروا كل جريده بعظم الذراع الذي هو أطول من الشبر.

ومن هنا قد ينزل عليه حديث يحيى بن عباد عن أبي عبدالله (عليه السلام) المتقدم في صدر الفصل. وفيه: "تؤخذ جريده رطبه قدر ذراع فتوضع - وأشار بيده إلى عند ترقوته - تلف مع ثيابه" (١).

اللهم إلا أن يقال: لما كان حديث يحيى ظاهراً في وحده الجريده وعدم تخصيصها بأحد الجانبين فلا مانع من حمله على جعلها معترضه بين الكتفين على سمت الترقوه، لوفاء الذراع بذلك. بل لعله هو الظاهر من قوله: "عند الترقوه" حيث ينسب منه بيان موضع الجريده بتمامها، لا موضع طرفها. غاية أن يحمل على موضع الترقوتين معاً، لأن الذراع لا يسعهما جميعاً. وحينئذ يشابه ما في الصحيح الآخر عنه عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: جريده خضره توضع من أصل اليدين إلى [أصل. فقيه] الترقوه" (٢) بحمله على جعلها معترضه، كما يظهر من الجواهر. غاية أن ظهوره في الترقوه المتصله باليد ملزم بحملها على امتدادها من ثغره النحر إلى اليد، الذي هو بقدر عرض الكف تقريباً.

لكن الإنصاف أن ذلك لا يناسب التعبير المذكور، بل المناسب له أن يقول: من أصل اليدين إلى طرف الترقوه. ومن ثم لا يبعد حمله على بيان مبدأ الجريده مع

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ٥، ٣.

ص: ٢٣٢

وضعها طولاً، وأنه يتخير بين جعل طرفها صاعداً إلى الترقوه ونازلاً إلى الابط الذي هو أصل اليد.

وأما حديثه الأول عن أبي عبدالله (عليه السلام) فقد يشكل بأنه وإن روى بطريق صحيح عن عبدالله بن المغيرة عن يحيى، إلا أنه روى بطريق آخر صحيح أيضاً عن عبدالله بن المغيرة عن رجل عن يحيى عنه (عليه السلام): "قال: تؤخذ جريده رطبه قدر ذراع وتوضع - وأشار بيده من عند ترقوته إلى يده - تلف مع ثيابه. قال: وقال الرجل: لقيت أبا عبدالله بعد فسألته عنه: فقال: نعم قد حدثت به يحيى بن عباد" (١). وحيث يبعد روايه عبدالله بن المغيرة له بوجهين تاره بلا واسطه عن يحيى، وأخرى بواسطه عنه، كان مضطرب السند، بل حيث لا يحتمل الخطأ فى الثانى بلحاظ الذيل المشتمل على سؤال الرجل أبا عبدالله (عليه السلام) بعد ذلك، تعين سقوط الأول. كما أن الثانى حيث تضمن قوله: "فأشار بيده من عند ترقوته إلى يده" كان مناسباً لما تضمنه حديثه المتقدم عن أبى جعفر (عليه السلام) ويجرى فيه ما جرى فيه. ويؤيده قول أبى عبدالله (عليه السلام) فى الحديثين: "تلف مع ثيابه"، لظهوره فى جعلهما طولاً على سمت بدن الميت، فتلف معه بكفنه.

ومن ثم لا مجال لاستفاده الاعتراض من أحاديث يحيى بن عباد. بل يقرب حملها على ما يناسب صحيح جميل. غاية أنه اقتصر فيها على بيان محل جريده واحده.

بل قد ينزل حديثه عن أبى جعفر (عليه السلام) على بيان محل الجريدتين، لقول: "من أصل اليمين"، فيراد به أصل كل يد إلى الترقوه المتصله بها.

هذا وفى مرسل يونس المتقدم فى تحديد طول الجريده: "تجعل له قطعتين من جريد النخل رطباً قدر ذراع، يجعل له واحده بين ركبتيه نصف مما يلى الساق ونصف مما يلى الفخذ، وتجعل الأخرى تحت أبطه الأيمن" (٢). وقريب منه روايه الرضوى

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٥.

وعن الجعفى العمل بمرسل يونس، كما حكا في كشف اللثام عن ابن أبى عقيل أيضاً، وحكى عنه فى المعبر أنه قال: واحده تحت ابطه الأيمن، وقد تقدم عند الكلام فى كفايه الجريده الواحده الإشاره لاختلاف الحكايه عنه فى الوحده والتعدد.

وقال الصدوق فى الفقيه: "إحداهما من عند الترقوه يلصقها بجلده ويمد عليه قميصه من الجانب الأيمن، والجريده الأخرى عند ورکه من الجانب الأيسر ما بين القميص والإزار"، وحكى نحوه فى المعبر والمختلف عن أبیه الصدوق الأول. وقد يرجع إليه ما فى المراسم، حيث عبر بنحو عبارته، إلا أنه قال: "واليسرى على القميص من تحت اليد إلى أسفل".

ولم نعر على ما يشهد له عدا الرضوى: "واجعل معه جريدتين إحداهما عند ترقوته تلصقها بجلده ثم تمد عليه قميصه والأخرى عند ورکه" (١) بضميمه ما تضمن أن الثانيه فى الجانب الأيسر بين القميص والإزار.

اللهم إلا- أن يقال: ما تضمن ذلك ليس إلا صحيح جميل المتقدم المتضمن كفيه أخرى مباينه لما تضمنه الرضوى، وحينئذٍ فمقتضى العمل بالرضوى البناء على أن الثانيه تلصق بالجلد أيضاً، لظهور سياقه فى عدم الفرق بين الجريدتين إلا فى الموضع من البدن. ومن ثم لا تنهض النصوص بتمام المدعى. وأما ما فى المختلف من الاستدلال له بمرسل يونس المتقدم. فكأنه مبنى على الغفله عن الاختلاف بينهما فى كلتا الجريدتين.

وفى الاقتصاد: "ويضع أحداهما عند حقوه من الجانب الأيمن ويلصقها بجلده، والأخرى من الجانب الأيسر بين القميص والإزار" ونحوه عن المصباح ومختصره. ولم يتضح مستنده.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الكفن حديث: ١.

نعم فى صحيح جميل الآخر: "سألت عن الجريده توضع من دون الثياب أو من فوقها؟ قال: فوق القميص ودون الخاصره. فسألته: من أى جانب؟ فقال: من الجانب الأيمن"^(١). وهو وإن نهض بإثبات أن موضع الجريده من الجانب الأيمن الحقو، لأنه دون الخاصره، إلا أنه ظاهر فى فرض وحده الجريده، ومخالف لما ادعاه من إلصاق جريده الجانب الأيمن بالجلد.

وأما ما فى كشف اللثام من احتمال قراءته: "ودون الخاصره" بالحاء المهمله بمعنى اللفافه المحيطه، فلاينفع حتى فى إثبات أن موضعها الحقو. فهو وإن كان مناسباً للسؤال، ولما تضمن وضع إحدى الجريدتين بين القميص واللفافه، إلا أنه مخالف لرسم الحديث المتداول، مع أصاله عدم الخطأ المعول عليها عند العقلاء. ولاسيما مع عدم تعارف التعبير عن اللفافه بالخاصره، بل اللفّ أعم من الحصر مورداً، لتوقف الحصر على اللف بشده وقوه.

والذى تحصل من جميع ما تقدم: أن ما يمكن إثباته من كيفيه وضع الجريدتين بالنصوص هو قول المشهور وقول الجعفى، وكذا قول الصدوقين فى الجمله لو نهض الرضوى بالحجيه. والمتعين الجمع بينهما بالبناء على استحباب كل صورته ورد بها نص معتبر، بعد قوه ظهور كل منها فى مطلوبيه الخصوصيه التى تضمنها. ومرجه إلى التخيير بينها بعد فرض تعذر الجمع بينها عملاً.

وأما احتمال أن يكون عمل المشهور بصحيح جميل الأول وإعراضهم عن غيره كافياً فى تعيينه للحجيه ووهن غيره. فهو ممنوع، لما تكرر من عدم نهوض عملهم وإعراضهم بالجبر والوهن فى المستحبات.

وأما صحيح جميل الآخر فهو ظاهر فى فرض وحده الجريده، ولا مانع من العمل به فى مورده. وإن كان قد يدعى أن مقتضى الجمع بينه وبين حديثى يحيى عن أبى عبدالله (عليه السلام) التخيير أيضاً فى المورد المذكور.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٣.

ص: ٢٣٥

بقي في المقام أمران:

الأول: اقتصر في حديث الحسن الصيقل المتقدم في أول الفصل على وضع إحدى الجريدتين في جانب اليمين والأخرى في جانب اليسار، ونحوه في ذلك معتبر فضيل بن يسار عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: توضع للميت جريدتان، واحدة في الأيمن والأخرى في الأيسر"^(١). ومقتضى الجمع بينهما وبين صحيح جميل - الذي هو مستند المشهور - والرضوى - الذي هو مستند الصدوقين - لو تم هو البناء على اختلاف مرتبه الفضل، بأن يكون أصل الوضع في اليمين واليسار مستحباً، وإحدى الخصوصيتين اللتين تضمنهما الحديثان مستحب آخر زائد عليه. نعم لا مجال لذلك في مرسل يونس والرضوى الموافق له، لمخافتها في أصل الوضع في الجانبين وتضمنهما أن إحدى الجريدتين بين الركبتين، فيتعين التخيير بين مضمونهما وجميع ما تضمن الوضع في الجانبين.

الثاني: في موثق سماعه عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: يستحب أن يدخل معه في قبره جريده رطبه"^(٢) وفي معتبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله - الذي لا يقدح الإرسال في سنده بعد كونه عن غير واحد - عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قال: سألته عن الجريده توضع في القبر؟ قال: لا بأس"^(٣) ونحوه مرسل الصدوق^(٤).

ومقتضى إطلاقهما عدم اعتبار كيفية خاصه في تحقق وظيفه الجريده، كما أن مقتضى الجمع بينهما وبين نصوص الكيفيات المتقدمه الحمل على تعدد المطلوب، لما تكرر من أن ذلك مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات، دون التقييد. ولعله إلى ذلك نظر في المعتبر، حيث قال بعد مناقشه دليل المشهور بما تقدم بعضه: "ومع اختلاف الروايات والأقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها، وهو

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ٨.

(٣ و٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٥.

والأولى أن يكون من النخل (١)

استحباب وضعها مع الميت فى كفته أو فى قبره بأى هذه الصور شئت" واستحسنه فى جامع المقاصد والمدارك. وقد ظهر مما تقدم اعتبار دليل بعض الصور المذكورة فى كلماتهم، وإن كان مقتضى الجمع بين النصوص عدم التقييد بها، بل أداء أصل الوظيفة بمطلق الجعل فى القبر، كما ذكرنا.

اللهم إلا- أن يقال: حيث كان ظاهر هذين الحديثين إرادته الجريده الواحده أو الجنس فلا ينهض إطلاقهما بأداء وظيفه التعدد بمجرد وضع الجريدتين فى القبر ولو بجمعهما فى جانب منه، بل المتعين فيه ما تضمنته نصوص التعدد، والاقتصار فى الإطلاق على أداء وظيفه أصل الجريده.

ومثله فى ذلك ما ورد فى الاضطرار، وهو مرفوع سهل بن زياد: "قيل له: جعلت فداك ربما حضرني من أخافه فلا يمكن وضع الجريده على ما روينا. فقال: أدخلها حيثما أمكن" (١). ونحوه مرسل محمد بن أحمد بن يحيى، وزيد فيه: "فإن وضعت فى القبر أجزاء" (٢) فإن مقتضاهما أداء وظيفه الجريده بذلك لا وظيفه الجريدتين.

نعم قد يحسن الاحتياط بوضع الجريدتين كيفما أمكن برجاء تحقق وظيفتهما بذلك، لأن النصوص وإن لم تدل عليه إلا أنها لا تدفعه، بل يظهر من بعض عباراتهم المفروغيه عنه.

(١) بل هو المستحب بالأصل، كما يظهر من كلمات الأصحاب المختلفه، ومنها معاقد الإجماعات السابقه عدا إجماع الخلاف. ويقتضيه - مضافاً إلى ما ورد فى أصل تشريعها من وصيه آدم (عليه السلام) المتقدمه -: النصوص المتضمنه لعنوان الجريد والجريده والجريدتين، لاختصاصها عرفاً بما يكون من النخل، وهو الظاهر من اللغويين أيضاً،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التكفين حديث: ٢.

ومما تضمن من النصوص ذكر السعف - كصحيح زواره المتقدم فى أول الفصل وخبر محمد بن على بن عيسى المتقدم عند الكلام فى اعتبار الرطوبه - ومن النصوص الآتية فى البدل التى هى كالصريحه فى عدم كونه جريداً. ويشهد بأفضليه النخل حديث على بن بلال الثانى الذى يأتى الكلام فيه.

بل مقتضى الجمع بين نصوص الجريده ونصوص البدل - لو نهضت بالحجيه - كون غير الجريده بدلاً اضطرارياً عنها لا يشرع مع القدره عليها.

ودعوى: أن ذلك وإن كان مقتضى الجمود على نصوص البدل، إلا أنه يستفاد منها عموم مشروعيتها ووفائه ببعض مصلحتها ولو مع القدره على الجريده، بضميمه قضاء المناسبات الارتكازيه بعدم دخل الاضطرار وإعواز الجريده فى ترتب الأثر المهم عليه بعد كونه من سنخ الأثر الوضعى، وأن ورود النصوص بالجريده لأفضليتها وتيسرها فى محيط صدور النصوص المذكوره، لا لانحصار الأثر بهافى ظرف تيسرها.

ممنوعه، لما أشرنا إليه عند الكلام فى مشروعيه الجريده لغير المكلف من قضاء المرتكزات بأن ترتب الأثر المذكور على الجريده ليس لمحض كونه أثراً وضعياً، بل هو فرع رجحانها شرعاً، نظير ترتب الجزاء على الطاعه. وحينئذٍ يمكن أن يكون لخصوصيه الاضطرار دخل فى التعبد بغير الجريده وإجزائه عنها، لكون موضوع التعبد بالأصل مختصاً بالجريده، والاجتزاء فى ترتب الأثر المهم بغيرها تفضل منه تعالى لمن يهتم بها ولا يقدر عليها جزاء على اهتمامه بإقامه سنتها، دون من يتركها قادراً عليها.

ومن جميع ما تقدم يتضح ضعف ما قد يظهر من الخلاف والاقتصاد ومحكى مختصر المصباح من عدم الفرق بين النخل وغيره.

بل يظهر من عباره الأولين والدروس واللمعه والعروه الوثقى والتمن صدق الجريده على الكل. قال فى الخلاف: "يستحب أن يوضع مع الميت جريدتان

فإن لم يتيسر فمن السدر (١)،

خضراوان من النخل أو غيرها من الأشجار... دليلنا إجماع الفرقة، وروى عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)...".

لكن قال فى الجواهر: "ولعل دعواه الإجماع يرشد إلى إرادته ثبوت أصل الاستحباب فى مقابله العامه، وإلا كان التبع لكلمات الأصحاب يشهد بخلافه، إذ لم أعرف له موافقاً بالنسبه إلى ذلك، وإن حكاها فى المختلف عن السرائر، لكن الموجود فيما حضرنى من نسختها ظاهر فى خلاف ذلك". وكأنه استظهر ذلك لقوله فى السرائر: "ويترك معه جريدتين رطبتين من النخل إن وجدا، ومن الشجر الرطب". وهو غير بعيد. نعم نسب فى مفتاح الكرامه لمختصر المصباح موافقه الخلاف أيضاً، ولا يحضرنى كلامه.

(١) كما فى المبسوط والنهائيه والوسيله والشرايع والتذكره والمنتهى والإرشاد والقواعد والدروس وجامع المقاصد والروض والروضه ومحكى نهايه الأحكام والتحرير والمقتصر وغيرها، وفى المدارك أنه المشهور. ويشهد له مرسل سهل بن زياد عن غير واحد من أصحابنا قالوا: "قلنا له: جعلنا الله فداك إن لم نقدر على الجريده. فقال: عود السدر. قيل: فإن لم نقدر على السدر. فقال: عود الخلاف" (١). وحيث تقدم عند الكلام فى مطهرية الماء المضاف من الحدث الاعتماد على سهل بن زياد فلا ضير فى إرسال الحديث بعد كون المرسل عنهم غير واحد الراجع لشهرته، بل يبعد أن لا يكون فيهم ثقه، كما لا يقدح إضماره بعد شهاده الأحوال بروايته عن المعصوم ولا سيما بلحاظ قولهم: "جعلنا الله فداك".

لكن فى المقنعه والمراسم وعن الجامع تقديم الخلاف على السدر عكس المشهور. ولم أعثر على مستنده. ومثله ما عن المهذب من التخيير بين السدر والخلاف.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب التكفين حديث: ٣، ٤.

ص: ٢٣٩

فإن لم يتيسر فمن الخلاف أو الرمان (١)، والرمان مقدم على الخلاف (٢)، وإلا فمن كل عود رطب (٣).

(١) كما فى العروه الوثقى. وفى الدروس وجامع المقاصد والروض والروضه والمسالك ومحكى البيان وفوائد الشرايع وحاشيه الميسى تقديم الخلاف على الرمان. واقتصر المشهور فى الشجر الخاص على السدر والخلاف ولم يذكروا الرمان اقتصاراً على مفاد مرسل سهل.

ولا مستند للرمان إلا ما ذكره الكلينى فى الكافى والشيخ فى التهذيب قالوا بعد ذكر مرسل سهل، ثم حديث على بن بلال الثانى الآتى: "وروى على بن إبراهيم فى روايه أخرى: يجعل بدلها عود الرمان" (١). وظاهره رجوع الضمير للجريده، فيدل على أن الرمان هو المرتبه الأولى بعدها، ويعارض مرسل سهل. وحيث لا مجال للجمع بينهما بجعل الرمان فى مرتبه سابقه على السدر، أو فى رتبته، أو بينه وبين الخلاف أو فى رتبه الخلاف أو متأخراً عنه، لعدم الشاهد على أحدها، كان الأولى العمل بمرسل سهل، لأنه أقوى سنداً. ومع تعذر السدر والخلاف ينتقل للرمان، لاحتمال خصوصيته بين أفراد العود الرطب بالنظر للمرسل المذكور. ولعله الوجه فيما تقدم من الدروس وغيره.

(٢) عرفت أن الأولى العكس.

(٣) كما هو المذكور فيما عثرنا عليه من الكتب المذكوره آنفاً، ونسب لغيرها. ويقتضيه صحيح على بن بلال المروى فى الفقيه: "أنه كتب إلى أبى الحسن الثالث (عليه السلام): الرجل يموت فى بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريده شىء من الشجر غير النخل؟ فإنه قد روى عن آباءك (عليهم السلام) أنه يتجافى عنه العذاب مادامت الجريدتان رطبتين، وأنها تنفع المؤمن والكافر. فأجاب (عليه السلام): يجوز من شجر آخر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التكفين حديث: ٤.

ص: ٢٤٠

رطب" (١) وصحيحه الآخر على الظاهر المروى فى الكافى والتهذيب: "أنه كتب إليه يسأله عن الجریده إذا لم يجد يجعل بدلها غيرها فى موضع لا يمكن النخل؟ فكتب: يجوز إذا أعوزت الجریده. والجریده أفضل، وبه جاءت الروايه" (٢). ولا يبعد وحده المكاتبه واختلاف الحديثين بلحاظ النقل بالمعنى، والاختلاف بالإجمال والتفصيل والانحصار والاستيفاء، فىكون العمل على أوفى مضمون فى الحديثين.

ومن ثم قد يستدل بذيل الثانى لإثبات أفضليه الجریده وعدم تعينها حتى مع القدره عليها بدعوى: ظهوره فى أفضليتها حال القدره عليها، إذ لا معنى للحثّ عليها حال العجر عنها.

اللهم إلا- أن يكون بيان أفضليتها ليس للحثّ عليها، بل لبيان أن غيرها وإن أجزأ عنها حال تعذرهما إلا أنه لا يفى بتمام ملاكها، بل هى الأصل فى التشريع، من دون نظر لحال القدره عليها، لخروجه عن موضوع السؤال، فلا مجال لإثبات عموم مشروعيه غير الجریده، ليخرج به عما سبق من أن مقتضى الجمع بين النصوص اختصاص مشروعيته بحال تعذرهما.

ثم إن مقتضى الجمع بين حديثى ابن بلال وغيرهما مما تضمن خصوصيه بعض الشجر الحمل على أفضليه الخصوصيه على الترتيب المتقدم، كما هو ظاهر بعضهم. وما قد يظهر من بعض آخر من تقييد مشروعيه اللاحق بتعذر السابق فى غير محله، لما تقدم غير مره من أن الجمع بين المطلق والمقيد فى المستحبات بالحمل على أفضل الأفراد دون التقييد.

هذا وقد اقتصر على الانتقال من النخل عند تعذره إلى الشجر الرطب فى إشاره السبق ومحكى الذكرى، وهو الظاهر ممن تقدم نسبه القول بكونه فى مرتبه النخل له. وكأنه لضعف المرسلين المتقدمين المتضمنين خصوصيه بعض الشجر. لكن تقدم تقريب الاعتماد على مرسل سهل.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب التكفين حديث: ١، ٢.

ص: ٢٤١

(مسألة ٤٤): إذا تركت الجريدتان لنسيان أو نحوه فالأولى جعلهما فوق القبر (١)،

وأشكل منه ما يظهر من النافع، بل هو كالصريح من المعتبر من التوقف في أصل الانتقال من النخل لغيره عند إعوازه، لمناقشته في النصوص بضعف السند والإضمار.

إذ فيه: أن الإضمار غير قادح بعد ظهور حال الراوى وأهل الحديث والاستدلال في كون المروى عنه الإمام (عليه السلام)، كما هو المصرح به في حديث علي بن بلال الأول. وضعف السند ممنوع في بعض تلك النصوص، كما يظهر مما سبق. على أن ضعف السند لا ينافي الاحتمال الذي ينبغي مراعاته في أمثال المقام.

(١) كما أشار إليه في الذكرى وغيرها. وقد تضمنت جملة من نصوص الفريقين وضع الجريده على القبر حين الدفن أو بعده بمده، مثل ما تقدم في روايه العامه في أول الفصل، وخبر عمر بن حنظله ومرسل الصدوق المتقدمين عند الكلام في شق الجريده، وخبر أبي البخترى المروى في قرب الاسناد عن الصادق (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام): "ان الرش على القبور كان على عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وكان يجعل الجريد الرطب على القبور [القبر] حين يدفن الانسان في أول الزمان. ويستحب ذلك الميت" (١). وهي وإن لم تكن معتبره الأسانيد، إلا أن تعددها واتفاق الخاصه والعامه عليها قد يكشف عن شهره مضمونها إجمالاً، ويوجب الركون إليها. ولا أقل من رجحان متابعتها بمقتضى نصوص قاعده التسامح في أدله السنن، وبرجاء انتفاع الميت.

والظاهر أن مقتضى الجمع بينها وبين نصوص الوضع في القبر ليس بالجمع بين الأمرين، بل بأفضليه الوضع في القبر من الوضع عليه، وإجزائه عنه، ولا يجمع بينهما.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التكفين حديث: ٦.

ص: ٢٤٢

واحد عند رأسه والأخرى عند رجليه (١).

(مسألة ٤٥): الأولى أن يكتب عليهما ما يكتب على حواشى الكفن مما تقدم (٢)، ويلزم الاحتفاظ عن تلوتهما بما يوجب المهانه (٣) ولو بلفهما مما يمنعهما عن ذلك (٤) من قطن أو نحوه.

كما أن ظاهر خبر أبى البخترى مشروعيه ذلك اختياراً ولو مع تعمد ترك وضعها فى القبر، كما هو ظاهر محكى الذكرى وغيرها. ولعله لتدرج النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) فى بيان مشروعيه الجريدتين. وما قد يظهر من الدروس وغيره من الاختصاص بالنسيان، أو التوقف فى العموم للترك العمدى، فى غير محله.

(١) كما تقدم فى مرسل الصدوق. ولا يخفى أن اختلاف النصوص فى وحده الجريده وتعددتها، وشقها وعدمه، يقتضى التخيير بين الصور المرويه بالإتيان بأى منها برجاء ثبوته، كما لعله مقتضى نصوص قاعده التسامح. وإن كان الأولى اختيار أكمل الوجوه احتياطاً فى تحصيل الأثر المهم، لاحتمال انصراف بلوغ الثواب - الذى هو موضوع النصوص المذكوره - عن مثل المقام مما كان المثاب فيه غير الفاعل. فلاحظ.

(٢) تقدم هناك الإشاره إلى ذكر بعض الأصحاب له، وإلى أنه يبتنى على التوسع عن مفاد النص، كالتوسع فى المكتوب.

(٣) نظير ما تقدم هناك، وتقدم الكلام فى وجهه.

(٤) لا يخفى أن لف الجريدتين ينافى ما يظهر من بعض نصوص كيفية جعلهما فى الكفن من كون أحدهما أو كليهما ملاصقه لجلد الميت، كما تقدم نظيره عند الكلام فيما ذكره بعض الأصحاب من استحباب لهما بالقطن. فراجع ما سبق عند الكلام فى اعتبار الرطوبه فى الجريدتين.

الفصل السابع: فى الصلاة عليه

تجب الصلاة وجوباً كفاً (١) على كل ميت مسلم (٢).

(١) كسائر أفعال التجهيز، على ما تقدم فى أول الفصل الثانى فى الغسل.

(٢) كما ذكره جماعه من الأصحاب، وعن كشف الرموز أنه المذهب، ونفى الخلاف فيه فى المنتهى، وعن مجمع البرهان دعوى الإجماع عليه، كما حكى عن التذكرة، وإن كان ظاهره دعواه على اختصاص وجوبها به وعدم الوجوب فى غيره.

وكانه إليه يرجع ما فى الشرايع والقواعد ومحكى الجمل والعقود من وجوب الصلاة على كل مظهر للشهادتين، كما يناسبه ما فى الأولين من الصلاة على الطفل إذا كان له حكم الإسلام، وعدم تنبيه أهل القولين للفرق بينهما فىمن لا يحكم بإسلامه ممن يظهر الشهادتين.

وأما الحكم من بعضهم بالصلاة على الباغى فهو لا يشهد بالبناء على كفايه إظهار الشهادتين ولو مع عدم الحكم بالإسلام، لأن البغى لا يستلزم الخروج عن الإسلام، ومبنى عدم وجوب الصلاة عليهم على خروجهم عن عموم وجوب الصلاة تخصيصاً، على ما يظهر بملاحظه ما تقدم فى الفرع الثانى من الفروع المتقدمه فى ذيل الكلام فى وجوب تغسيل المخالف من المسأله الرابعه والعشرين، لأن المقامين على نهج واحد.

هذا وقد صرح فى المقنعه بعدم جواز الصلاه على أهل الخلاف إلا لتقيه، كما صرح بعدم وجوب الصلاه عليهم فى السرائر ومحكى الكافى، وهو الظاهر مما فى الوسيله من اختصاص وجوب الصلاه بالمؤمن، وأن الكافر والمنافق والباغى تحظر الصلاه عليهم، وما فى إشاره السبق من جعل موضوع الوجوب جنائز أهل الإيمان. كما قد يظهر ذلك ممن جعل موضوع الصلاه هو الميت ثم اقتصر فى بيان كيفية الصلاه على صلاه المؤمن، كما فى المقنع والمراسم، ولاسيما ما فى الثانى من تخصيص وجوب الغسل بالمؤمن، بل قد يتوقف فى نسبه وجوب الصلاه على المخالف لكل من لم يثبت ذهابه لوجوب تغسيه ممن أشير إليه فى مبحث الغسل.

ولعله لهذا أو نحوه نسب فى جامع المقاصد والروض المنع من الصلاه على المخالف لغير تقيه لجمع من الأصحاب وقواه فى كشف اللثام.

ومن ثم يتضح عدم نهوض دعوى الإجماع فى المقام بإثبات وجوب الصلاه على المخالف، وإن حاول بعضهم التشبث بها، وقد تقدم فى التغسيل ما ينفع فى ذلك.

نعم استدلل للعموم بإطلاق ما تضمن وجوب الصلاه على المسلم أو الميت، كمعتبر طلحه بن زيد عن أبى عبدالله (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام): "قال: صل على من مات من أهل القبلة، وحسابه على الله" (١) وخبر السكونى عنه عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام): "قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): صلوا على المرجوم من أمتى، وعلى القاتل نفسه من أمتى. لا تدعوا أحداً من أمتى بلا صلاه" (٢).

كما استدلل أو يستدل بإطلاق ما تضمن وجوب الصلاه على بعض الأصناف، كالشهيد الذى به رمق (٣)، والقتيل برجم أو قصاص (٤)، وشارب الخمر والزانى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢، ٣.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب غسل الميت.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب غسل الميت.

ص: ٢٤٦

ذكراً كان أم أنثى حراً أم عبداً (١) مؤمناً أم مخالفاً (٢)

والسارق (١). وأكيل السبع أو الطير والمقطع (٢).

لكن تقدم فى بحث تغسيل المخالف الإشكال فى عموم الأولين للمخالف بنحو ينهضان حجه فيه.

وأما النصوص الأخيره فهى وارده فى مقام تحديد الحكم من حيثيه العناوين المأخوذه فيها بعد الفراغ عن حرمة الميت ودخوله فى عموم وجوب الصلاه ذاتاً، ولا- تنهض بإثبات عموم وجوب الصلاه من سائر الحثيات بنحو تقتضى عموم حرمة الميت أو المسلم، وتكون منافيه لما دل على عدم وجوب الصلاه على الكافر مثلاً أو بعض أقسام المسلمين بالعموم المطلق أو من وجه، كما يظهر بأدنى ملاحظه للنظائر. وقد تقدم فى بحث تغسيل المخالف تمام الكلام فى أدله المسأله وخصوصياتها. فراجع.

هذا ومقتضى إطلاق هذه النصوص وجوب الصلاه على جميع فرق المسلمين حتى المحكوم بكفرها عندهم، كالنواصب والخوارج والغلاة، لوضوح صدق أهل القبله عليهم، ودخولهم فى الأمه التى ورد أنها تفترق ثلاث وسبعين فرقه لا ينجو منها إلا واحده. ومجرد خروجها إن الإسلام - لو تم - لا يكفى فى خروجها عن الإطلاقات المذكوره بعد عدم تضمن الأدله تخصيص وجوب الصلاه بالمسلم. فينحصر الدليل على عدم وجوب الصلاه عليهم بمثل الإجماع لو تم. فلاحظ.

(١) بلا إشكال ظاهر، ونفى فى التذكرة الخلاف فيه، وفى الجواهر: "بل الإجماع عليه معلوم". ويقتضيه إطلاق معتبر طلحه وخبر السكونى المتقدمين.

(٢) مما تقدم فى التغسيل يتضح عدم وجوب الصلاه على المخالف. نعم قد تجب على المستضعف ومجهول الحال، لأن الإسلام مقتضى للحرمة المستتبعه لوجوب

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب صلاه الجنازه.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه.

عادلاً أم فاسقاً (١). ولا تجب على أطفال المسلمين إلا إذا بلغوا ست سنين (٢).

التجهيز ما لم يطرأ ما يوجب القطع بالهلكة.

(١) بلا إشكال ظاهر. وقد ادعى في الخلاف الإجماع على الصلاة على المرجوم، ونسبه في التذكرة لعلمائنا، كما نسب لهم في المنتهى الصلاة على من قتل نفسه، ويظهر منه الإجماع على الصلاة على أهل الكبائر، حيث لم ينسب الخلاف فيه إلا إلى مالك، وعلى الغال من الغنيمه، حيث اقتصر على الإشارة لخلاف بعض العامة في صلاة الإمام عليه.

وكيف كان فيقتضيه - مضافاً إلى معتبر طلحه وخبر السكوني المتقدمين - صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام): "قلت له: شارب الخمر والزاني والسارق يصلى عليهم إذا ماتوا؟ قال: نعم" (١)، والنصوص المتقدمة في تغسيل المرجوم والمقتص منه من المسألة الرابعه والعشرين.

نعم في معتبر زيد بن علي عن آباءه عن علي (عليه السلام): "قال: الأغلف لا يؤم القوم وإن كان أقرءهم، لأنه ضيع من السنه أعظمها، ولا تقبل له شهادة، ولا يصلى عليه. إلا أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه" (٢). لكن هجره مانع من رفع اليد به عن النصوص المتقدمة. ولا سيما وأن التعليل والاستثناء فيه يناسبان إلغاء خصوصيه ترك الختان والتعدى لكل معصيه مهمه الموجب لتعذر الجمع بينه وبين النصوص الأول.

ومن هنا يتعين طرحه أو تأويله. وقد حملة في الوسائل على أنه لا ينبغي أن يرغب في الصلاة عليه إذا صلى عليه أحد. وقد يحمل على نفى استحباب الصلاة عليه عيناً، غير المنافي لوجوبها كفاً.

(٢) ولا تجب قبل ذلك كما هو المعروف بين الأصحاب، وفي المقنعه: "ولا صلاة عند آل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) على من لا يعقل الصلاة من الأطفال. وحده أن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٣ من أبواب صلاة الجماعه حديث: ١.

ينقص زمانه عن ست سنين. غير أنهم أباحوا الصلاة عليهم تقيه من الجهال لنفى الشبهه عنهم فى اعتقادهم عند تركها أنهم لا يرون الصلاة على الأموات". وادعى الإجماع على ذلك فى الانتصار والخلاف والمنتهى. لكن فى المختلف والروض وكشف اللثام ومحكى مجمع البرهان أنه المشهور، وعن الذكرى أنه الأشهر، وفى المدارك وعن التنقيح أنه مذهب الأكثر.

خلافاً لما عن ابن الجنيد من وجوب الصلاة عليه إذا استهل، للنصوص الكثيره المتضمنه لذلك، بل قيل: لا يبعد تواترها إجمالاً، كصحيح عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله (عليه السلام): "قال: لا يصلى على المنفوس، وهو المولود الذى لم يستهل ولم يصح ولم يورث من الديه ولا من غيرها، وإذا استهل فصل عليه وورثه" (١) وصحيح على بن يقطين: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) لكم يصلى على الصبى إذا بلغ من السنين والشهور؟ قال: يصلى عليه على كل حال، إلا أن يسقط لغير تمام" (٢) وغيرهما. لكن لا بد من حملها على الاستحباب أو الجواز ولو تقيه للنصوص الآتية.

هذا وعن ابن أبى عقيل عدم وجوب الصلاة عليه إذا لم يكن بالغاً، ومال إليه الكاشانى فى محكى الوافى. ويشهد له موثق عمار عن أبى عبدالله (عليه السلام): "أنه سئل عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه؟ قال: لا- إنما الصلاة على الرجل والمرأه إذا جرى عليهما القلم" (٣).

وصحيح زراره فى حديث: "أن ابناً لأبى عبدالله (عليه السلام) فظيماً درج مات، فخرج أبو جعفر (عليه السلام) فى جنازته... فصلى عليه فكبر عليه أربعاً، ثم أمر به فدفن، ثم أخذ بيدي فتحنى بى، ثم قال: لم يكن يصلى على الأطفال، إنما كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يأمر بهم فيدفنون من وراه لا يصلى عليهم، وإنما صليت عليه من أجل أهل المدينه كراهيه أن يقولوا لا يصلون على أطفالهم" (٤)، بناء على أن الطفل كل من لم يبلغ الحلم، كم

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١، ٢، ٥.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١.

ص: ٢٤٩

فى مجمع البحرين، ويناسبه قوله تعالى: (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم) (١).

وفى خبر هشام عنه (عليه السلام) الوارد فى تعليمه مخاصمه العامه فى الصلاه على الطفل: "إنما يجب أن يصلى على من وجبت عليه الصلاه والحدود، ولا يصلى على من لم تجب عليه الصلاه ولا الحدود" (٢) وفى خبر على بن عبدالله المتضمن عدم صلاه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) على ولده إبراهيم وحديث الناس فى ذلك: "ولكن اللطيف الخبير فرض عليكم خمس صلوات، وجعل لموتاكم من كل صلاه تكبيره، وأمرنى أن لا أصلى إلا على من صلى" (٣) وبعدهم حاجه الطفل للاستغفار.

ويشكل الأخير - مضافاً إلى انتقاضه بوجوب الصلاه على من بلغ مجنوناً حتى مات - بأنه حيث لا إشكال فى مشروعيه الصلاه على الطفل فكما يمكن استحبابها مع عدم حاجته للاستغفار يمكن وجوبها مع ذلك.

كما أن ضعف الخبرين كاف فى عدم التعويل عليهما. ولا سيما مع أن ظاهر خبر على بن عبدالله أن المعيار فى وجوب الصلاه على الميت أن يكون الميت قد صلى فى حياته، لا أن الصلاه قد وجبت عليه. ومع معارضته بخبر قدامه بن زائده: "سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى على ابنه إبراهيم فكبر عليه خمساً" (٤).

مضافاً إلى أن ظاهره كصحيح زراره عدم مشروعيه الصلاه على الأطفال، وهو لا يناسب النصوص الكثيره الداله على مشروعيتها فى الجملة، فيلزم حملهما على الصغار منهم ممن لا يعقل الصلاه أو لم يبلغ الست سنين، كما هو مورد الصحيح، وتضمنه خبر زراره الآخر (٥).

فلم يبق إلا الموثق. وقد استشكل فيه فى الجواهر بظهوره فى عدم الصلاه على المجنون. لكن يقرب حمله - ولو بقرينه الإجماع - على كون الشرط تفسيرياً للرجل

(١) سوره النور آيه: ٥٩.

(٢) و٣ و٤ وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣، ٢، ٥.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٥.

ص: ٢٥٠

والمرأه، للتأكيد باعتباره الوصف الغالب فيهما، لا قيماً زائداً عليهما.

ومثله ما عن بعض مشايخنا من الإشكال فيه بظهوره في عدم مشروعيه الصلاه عليه، لا مجرد وجوبها. لاندفاعه بأنه إنما تضمن نفى الصلاه عليه، وهو كما يكون لبيان عدم المشروعيه يكون لبيان عدم الوجوب، فيتعين حمله عليه بقرينه النصوص الأخر.

فلم يبق إلا ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من وهنه بالهجر عند الأصحاب. لكن قد يظهر من الشيخ في التهذيبن التعويل عليه، حيث جعله شاهداً على حمل نصوص الصلاه على الطفل إذا استهل - المتقدمه حجه لابن الجنيد - على الاستحباب أو التقيه.

كما لا صراحه في كلام جماعه في وجوب الصلاه على من بلغ ست سنين كالصدوق في المقنع والهدايه، والمفيد في المقنعه، وعن الجعفي، حيث اقتصروا على الحكم بعدم الصلاه على من لم يبلغ ست سنين. وكذا الشيخ في المبسوط وعن النقي، حيث اقتصرا على بيان كيفيه الصلاه على الطفل. بل يأتي أن الحكم بالاستحباب هو المناسب للتحديد الآتي. ومن هنا فالأمر لا يخلو عن إشكال، فلا يترك الاحتياط.

ثم إن الأصحاب بين من اقتصر في التحديد على أن يعقل الطفل الصلاه - كما في المقنع والهدايه وعن الجعفي - ومن اقتصر على من يبلغ ست سنين - كما في النهايه والغنيه وإشاره السبق والوسيله والشرايع والقواعد وغيرها - ومن جعل الثاني حداً للأول وبيناً له، كما تقدم في المقنعه، وهو ظاهر الفقيه.

وقد يستدل عليه بصحيح زراره والحلي عن أبي عبدالله (عليه السلام): "أنه سئل عن الصلاه على الصبي متى يصلى عليه؟ قال: إذا عقل الصلاه. قلت: متى تجب الصلاه عليه؟ قال: إذا كان ابن ست سنين، والصيام إذا أطاقه" (١) وصحيح زراره: "مات ابن لأبي جعفر (عليه السلام) فأخبر بموته، فأمر به فغسل وكفن ومشى معه وصلى عليه... ثم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

ص: ٢٥١

انصرف معه حتى انى لأمشى معه فقال: أما إنه لم يكن يصلى على مثل هذا... قلت: فمتى تجب عليه الصلاه؟ فقال: إذا عقل الصلاه وكان ابن ست سنين" (١) ومرسل الفقيه: "وسئل أبو جعفر (عليه السلام): متى تجب الصلاه عليه؟ فقال: إذا عقل الصلاه وكان ابن ست سنين" (٢).

لكن استشكل سيدنا المصنف (قدس سره) فى الاستدلال بالأول بأن التحديد بالست فى ذيله ليس لوجوب الصلاه عليه إذا مات، بل لتكليفه - تمريناً - بالصلاه اليوميه. وحمله على بيان حدّ عقله للصلاه لا شاهد عليه. بل لا يناسب الاختلاف فى الحدّ بين الفقرتين.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن تكليفه بالصلاه اليوميه لست سنين ملازم لها فى السن المذكور، لتوقف تكليف الإنسان بشيء على عقله له. فيشكل - مضافاً إلى عدم اقتضائه توقف عقله للصلاه على بلوغه السن المذكور - بأن تكليفه بالصلاه إنما يتوقف على عقله لها إذا كان حقيقياً شرعياً، دون ما إذا كان تمرينياً من قبل وليه، كما فى المقام.

كما استشكل (قدس سره) فى الاستدلال بالثانى بأن ظاهر عطف بلوغ الست سنين على عقل الصلاه فيه المغايره بينهما وكون الثانى قيماً زائداً على الأول، لا مفسراً له بحيث يكون حده الشرعى. على أن ظاهره بيان حدّ تكليفه بالصلاه لا حدّ وجوب صلاه الميت عليه إذا مات.

ودعوى: عدم مناسبه ذلك للتفريع فى كلام السائل، بل مقتضاه كون السؤال عن الصلاه عليه. مدفوعه بأنه قد يكفى فى التفريع المناسبه بين الصلاتين. على أن ذلك إنما يوجب اضطراب الحديث، لا ظهوره فى تحديد صلاه الميت.

وأما المرسل فهو مرد بين الأمرين صالح لكل منهما. مع أن مقتضى العطف فيه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢.

ص: ٢٥٢

المغايره والتقييد، لا التحديد والتفسير، كما تقدم، فلا مجال للاستدلال به على المدعى. ولا سيما مع إرساله وقرب اتحاده مع الصحيح الثانى.

نعم قد يستدل على تحديد عقل الصلاه بست سنين بصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما: " فى الصبى متى يصلى؟ قال: إذا عقل الصلاه. قلت: متى يعقل الصلاه وتجب عليه؟ قال: لست سنين " (١) فإنه وإن ورد فى تكليفه بالصلاه، إلا أنه ينفع فى المقام من حيثيه التحديد المذكور.

لكن فى معتبر على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام): " سألته عن الغلام متى يجب عليه الصوم والصلاه؟ قال: إذا راهق الحلم وعرف الصلاه والصوم " (٢) فإن ذلك ملزم بحمل المعرفه المعتبره فى الصلاه على أنها ذات مراتب، وحينئذ لا قرينه على تعيين المرتبه المعتبره فى المقام.

هذا مضافاً إلى صحيحه عنه (عليه السلام): " سألته عن الصبى أىصلى عليه إذا مات وهو ابن خمس سنين؟ فقال: إذا عقل الصلاه صلى عليه " (٣). فإنه كالصريح فى أن عقل الصلاه قد يتحقق قبل الست سنين. وما فى الجواهر من حمله بقرينه نصوص الست على الكنايه عن بلوغ الست وعدم العبره بالخمس. غريب.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من كون العبره ببلوغ الست سنين، لغلبيه عقل الصلاه معها. فإنه إن أراد به أن الست هى الحد الشرعى ثبوتاً بسبب الغلبه. فهو مناف للصحيح المذكور. وليس كون الصبى ابن خمس سنين من قبيل المطلق بالإضافه إلى بلوغ الست سنين، ليحمل عليه بمقتضى الجمع بين المطلق والمقيد. وإن أراد به أن الحد ثبوتاً هو عقل الصلاه، وأنه مع الشك فيه فالمعيار فيه إثباتاً بلوغ الست سنين فهو - مع عدم مناسبه لفتواه - لا يناسب دليل الست، لقوه ظهوره فى الحد الواقعى.

ومن هنا كان الأظهر عدم التحديد بالست، بل بعقل الصلاه لا غير، عمل

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها حديث: ٢، ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٤.

ص: ٢٥٣

وفى استحبابها على من لم يبلغ ذلك وقد تولد حياً إشكال (١). والأحوط الإتيان

بصحيح زراره والحلبى وصحيح على بن جعفر. من دون أن يعارضها نصوص الست، لأن المتيقن منها تحديد السن الذى يؤمر فيه بالصلاه تمريناً.

نعم حيث كان عقل الصلاه أمراً مقولاً بالتشكيك لا يسهل ضبطه ولا إحرازه فى حق الميت فالتحديد به لا يناسب كون الحكم وجوبياً، بل هو مؤيد لكونه استحبابياً، مع إناطه الوجوب بالبلوغ الذى يسهل ضبطه ثبوتاً وإثباتاً. والله سبحانه العالم.

(١) فقد صرح باستحبابها فى الشرايع والقواعد وغيرهما، وفى جامع المقاصد وعن شرح الجعفريه والكفايه أنه المشهور للنصوص الآمره بالصلاه عليه إذا استهل - المتقدمه حجه لابن الجنيده - بعد حملها على الاستحباب، بقريته النصوص الصريحه فى عدم الوجوب.

وأنكر ذلك فى محكى الحدائق، كما يناسبه ما فى المبسوط من جواز الصلاه عليه عند التقيه، و ما تقدم من المقنع والهدايه والمقنعه وعن الجعفى من عدم الصلاه عليه، وما تقدم من التهذيبيين من التردد بين حمل نصوص الصلاه عليه على الاستحباب والتقيه.

ويشهد له صحيح زراره المتقدم عند الكلام فى التحديد بست سنين، وصحيحه الآخر وخبر عبد الله بن على المتقدمان حجه لابن أبى عقيل. وقريب منهما خبر زراره (١) ومرسل الصدوق (٢)، لقوه ظهورها فى عدم مشروعيه الصلاه عليه، وأن الصلاه عليه منهم (عليهم السلام) لمجاراه العامه.

ودعوى: إمكان حمله على كون المجاره لهم عله لتشريع استحباب الصلاه، فهى مستحبه بالعنوان الثانوى دون الأولى. وعليه تحمل نصوص الأمر بالصلاه المتقدمه.

مدفوعه: بأنه إن أريد بذلك أن المجاره لهم حكمه أوجبت تشريع استحباب الصلاه مطلقاً حتى فى غير موردها. فهو راجع إلى استحبابها بالعنوان الأولى. وحينئذ

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٥، ٤.

ص: ٢٥٤

بها برجاء المطلوبيه. وكل من وجد ميتاً في بلاد الإسلام فهو مسلم ظاهراً (١). وكذا لقيط

دار الإسلام، بل دار الكفر إذا احتمل كونه مسلماً على الأحوط (٢).

تأباه هذه النصوص جداً، لظهورها في أن عله قيامهم بالصلاه هي المجاراه من دون أن تكون مشروعه في نفسها.

وإن أريد به كون المجاراه لهم عله، بحيث تكون هي العنوان الثانوى الذى يكون موضوعاً للاستحباب، كما هو الحال في سائر ما يشرع القيام به للتقيه، فهو عباره أخرى عن عدم استحباب الصلاه على الطفل بعنوانها، ولا يناسب نصوص الأمر المتقدمه.

ومن هنا يتعين حمل النصوص المذكوره بقرينه هذه النصوص على التقيه، كما تقدم من المقنعه، وتقدم من التهذيبيين احتمالاه. وهو المناسب لما تضمنه صحيح زراره من أنه (عليه السلام) كبير أربعاً.

(١) الكلام فيه هو الكلام الآتى فى اللقيط.

(٢) تقدم منّا فى الفرع العاشر من فروع المسأله الرابعه والعشرين من أحكام التّغسيل الكلام فى أصله إسلام اللقيط، وأن الظاهر اختصاصها بمن وجد فى الأرض التى يغلب على أهلها الإسلام. لأنه المتيقن فى الخروج عن استحباب عدم الإسلام ولو أزلًا.

لكن يظهر من بعض مشايخنا فى مبحث تغسيل الميت أن ذلك إنما يتم فى الأحكام التى أخذ فى موضوعها الإسلام، وليس التّغسيل منها، بل مقتضى الإطلاق وجوب تغسيل كل ميت، غاية أنه ثبت حرمة تغسيل الكافر، ففى موثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أنه سئل عن النصرانى يكون فى السفر وهو مع المسلمين فيموت. قال: لا يغسله مسلم ولا كرامه، ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وإن كان أباه" (١). وحينئذ

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

فمقتضى استصحاب عدم الكفر ولو أزلًا- هو وجوب التمسيل ما لم يعلم أن الميت كافر أو بحكمه. وربما يجرى ما ذكره فى الصلاة.

لكن تقدم فى المسأله الرابعه والعشرين عند الكلام فى تمسيل المخالف الإشكال فى ثبوت عموم أو إطلاق تمسيل المسلم، فضلاً عن كل ميت بنحو يشمل الكافر، ليكون خروج الكافر بالتخصيص، ويرجع مع الشك فيه لاستصحاب عدم الكفن، بل المتيقن من ذلك المؤمن.

ولو فرض ثبوت العموم المذكور فالعمده فيه موثق سماعه: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غسل الجمعه، فقال: واجب فى السفر والحضر... وقال: غسل الجنابه واجب... وغسل الميت واجب" (١) وفى مضمراً أبى خالد: "اغسل كل الموتى: الغريق وأكيل السبع وكل شىء، إلا ما قتل بين الصفيين، فإن كان به رمق غسل، وإلا فلا" (٢).

والثانى - مع ضعف سنده - ظاهر فى التعميم من حيثيه كيفيه الموت، لا من جميع الجهات، بنحو يقتضى التعميم بلحاظ ذات الميت. وأما الأول فهو وإن كان له إطلاق بدواً كما سبق فى المسأله المذكوره، إلا أنه سبق قرب انصرافه للمؤمن.

ولو غض النظر عن ذلك، فمقتضى الجمع بينه وبين مثل معتبر طلحه بن زيد عن أبى عبد الله (عليه السلام) عن أبيه عن آباءه (عليهم السلام): "قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): صلوا على المرجوم من أمتى وعلى القاتل نفسه من أمتى لا تدعوا أحداً من أمتى بلا صلاه" (٣) حملة على المسلم أو المؤمن، لقوه ظهور الثانى فى دخل خصوصيه الأمه فى الحكم. ولاسيما مع مناسبتة لكون التمسيل كسائر أفعال التجهيز من شؤون احترام الميت، المناسب لاعتصامه بالإسلام أو الإيمان.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغمسال المسنونه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣.

ص: ٢٥٦

(مسأله ٤٦): الأحوط في کیفیتها أن يكبر أولاً ويتشهد الشهادتين، ثم يكبر ثانياً ويصلى على النبي صلى الله عليه وآله، ثم يكبر ثالثاً ويدعو للمؤمنين، ثم يكبر رابعاً ويدعو للميت، ثم يكبر خامساً وينصرف (١).

هذا ومقتضى ما تقدم منا من اختصاص أحكام التجهيز بالمؤمن لزوم إحراز كونه مؤمناً. لكن تقدم منا في الفرع الخامس من فروع تغسيل المخالف تقريب وجوب تغسيل مجهول الحال من المسلمين. ويجرى نظيره في الصلاة. فراجع.

(١) ينبغي الكلام في المقام في أمور:

الأول: أن وجوب خمس تكبيرات هو المدعى عليه الإجماع من جماعه كثيره. وفي الجواهر: "بلا- خلاف أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكى منهما مستفيض أو متواتر... وبالجملة: كون الصلاة عندنا خمساً كالضروري من المذهب، بل يعرفه المخالف منا فضلاً عن الموافق. بل عن بعض العامة أنهم تركوه لأنه من شعار الشيعة..."

ويقتضيه النصوص الكثيره التي لا يبعد تواترها، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "التكبير على الميت خمس تكبيرات" (١) وغيره مما تضمن أن أصل ذلك الصلاة على آدم (عليه السلام)، وما تضمن التعليل بأنها أخذت من الصلوات الخمس، أو من الفرائض الخمس: الصلاة والزكاه والصوم والحج والولاية، وأن المخالفين إنما يكبرون أربعاً لعدم أخذهم بالولاية، وغير ذلك (٢).

ومن ذلك يظهر أنه لا بد من طرح ما ظاهره عدم التوقيت في عدد التكبيرات، كخبر جابر: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن التكبير على الجنازه هل فيه شيء موقت؟

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٥ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٦.

(٢) توجد النصوص المذكوره في وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢، ٥ من أبواب صلاة الجنازه، وفي مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥ من أبواب صلاة الجنازه.

فقال: لا كبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أحد عشر وتسعاً وسبعاً وخمساً وستاً وأربعاً" (١) وخبر جعفر: "سئل جعفر عن التكبير على الجنائز قال: ذلك إلى أهل الميت ما شاء كبروا. فقيل: إنهم يكبرون أربعاً. قال: ذلك إليهم. ثم قال: أما بلغكم أن رجلاً صلى عليه على (عليه السلام) فكبر عليه خمساً، حتى صلى عليه خمس صلوات يكبر في كل صلاة خمس تكبيرات... " (٢) ولا سيما مع ضعف الخبرين وقرب حمل الثاني على أن التخيير بين الخمس والأربع تقيه، تبعاً لحال أهل الميت من حيثه الإيمان والخلاف، كما قد يشير إليه ذيله المشعر بكون الحق الخمس لا غير.

نعم تضمنت جملة من النصوص أن الصلاة على المنافق أربع تكبيرات، كصحيح حماد بن عثمان وهشام بن سالم عنه (عليه السلام): "كان رسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يكبر على قوم خمساً، وعلى قوم آخرين أربعاً، فإذا كبر على رجل أربعاً اتهم. يعنى: بالنفاق" (٣). وصحيح إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام): "سألته عن الصلاة على الميت. فقال: أما المؤمن فخمس تكبيرات، وأما المنافق فأربع. ولا سلام فيها" (٤) وغيرهما.

ومقتضى ما تقدم من عدم وجوب الصلاة على المنافق والمخالف عدم مشروعيه الصلاة عليهم بأربع، وإنما يؤتى بها مجاراه وتقيه. ولو غرض النظر عما تقدم وقيل بوجوب الصلاة عليهم تعين الصلاة بأربع، عملاً بالنصوص المذكورة، كما فى الوسيله والشرايع وعن جماعه، بل نسبه فى محكى المفاتيح للأصحاب. وكأنه لذكرهم النصوص المذكوره، خصوصاً ممن دأبه الفتوى بمضمونها، كما فى الفقيه.

وإلا- فظاهر جملة ممن أطلق وجوب خمس تكبيرات وذكر الدعاء على المنافق فى الصلاة عليه بعد الرابعه - كما فى المبسوط والغنيه وإشاره السبق والقواعد وغيرها - وجوب الصلاة عليه بخمس تكبيرات. بل هو صريح الهدايه.

وكيف كان فلا مجال له بعد النصوص المذكوره التى يخرج بها عن عموم وجوب خمس تكبيرات. ولا ينافى ذلك ما تضمن الدعاء على المنافق فى الصلاة عليه، إذ يأتى

(١ و٢ و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١٧، ١٨، ١، ٥.

ص: ٢٥٨

عدم تعين موضع الدعاء للميت أو عليه بعد الرابعه. بل لو تعين ذلك فالأولى الجمع بين النصوص بالبناء على عدم وجوب الخامسة بعد الدعاء عليه، كما فى الوسيله.

ومنه يظهر ضعف ما عن حواشى الكركى على الشرايع من التخيير بين الانصراف بالرابعه والدعاء عليه ثم الانصراف بالخامسه. إذ هو لا يناسب إطلاق النصوص المتضمنه للصلاه عليه بأربع تكبيرات.

لكن بعض مشايخنا فصل بين المنافق بمعنى من يظهر الإسلام ويبطن الكفر والمخالف، فأوجب الأربع فى الأول، عملاً بالنصوص الوارده فيه، المتضمنه لفعل النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأوجب الخمس فى الثانى، عملاً بالمطلقات بعد قصور نصوص المنافق عنه، لأن ما ورد فى فعل النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) محمول على المنافق بالمعنى الأول، لأنه المراد منه فى عصره (صلى الله عليه وآله وسلم). وحديث إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا (عليه السلام) المتقدم وإن كان يعمّ الثانى، أو يختص به، لأنه المراد من العنوان المذكور فى كلامهم (عليهم السلام) وكلام شيعتهم فى عصورهم (عليهم السلام). إلا أنه ضعيف، لأن الشيخ رواه عن أحمد بن محمد بن عيسى، وطريقه إليه فى هذا الحديث مردد بين الصحيح والضعيف، لتعدد طرقه إليه، وفيها الضعيف.

وفيه أولاً: أن صلاه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) على المنافقين وإن وقعت فى عصره (صلى الله عليه وآله وسلم) عندما كان يراد بالمنافق المعنى الأول، إلا- أنها حكيت فى كلامهم (عليهم السلام) عندما اشتهر عموم المراد بالمنافق للمخالف، ومنشأ التعميم كما يناسب عموم المعنى يناسب عموم الحكم، وحينئذ فمن البعيد جداً أن يفهم منه اختصاص الحكم بالمعنى الأخص. ولاسيما مع مقابله بالمؤمن الذى يبعد جداً حمله أو حمل حكمه على ما يعمّ المخالف. وخصوصاً بملاحظه ما فى صحيح إسماعيل بن همام عن أبى الحسن (عليه السلام): "قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): صلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على جنازه فكبر عليه خمساً، وصلى على أخرى فكبر عليه أربعاً. فأما الذى كبر عليه فحمد الله

ومجده فى التكبير الأولى... ودعا فى الرابعه للميت وانصرف فى الخامسه، وأما الذى كبر عليه أربعاً فحمد الله ومجده فى التكبيره الأولى... وانصرف فى الرابعه فلم يدع له، لأنه كان منافقاً" (١) فإن ظاهر التفريع فيه أن الاكتفاء بالرابعه والانصراف بها يكون فى كل من لا يدعى له، فيعم المخالف.

وثانياً: أن تضعيفه لبعض طرق الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى إنما هو بسبب وقوع أحمد بن محمد بن يحيى فى أحد طرقه، ووقوع أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد فى طريق آخر ولم يثبت عنده وثاقه الرجلين، لعدم نص أحد على ذلك. لكن الرجلين فى بيت علم وأبواهما من أعيان الطائفة، وقد روى عنهما المشايخ فى روايات الأحكام التى عليها العمل، كالصدوق عن الأول مترضياً عليه، والمفيد عن الثانى، ولو لم يكونا على ظاهر العدالة والثاقه تبعاً لأبويهما لسقطا ولم يلتفت إليهما. ولاسيما وأنهما روياً كتباً مشهوره لا يراى بالسند إليها إلا شدة التوثق باتصال السند الذى كان يهتم به القدماء، وهو لا يناسب الروايه عن من ليس ثقته. على أن شهره تلك الكتب تغنى عن الاهتمام بالسند. وقد تقدم فى مبحث الاجتهاد والتقليد عند الكلام فى اعتبار ترك الصغائر فى العدالة بعض ما يتعلق بالأول وينفع فى الثانى.

مضافاً إلى أنه يظهر منه فى كتابه معجم رجال الحديث - فى ترجمه أحمد بن محمد بن عيسى - العدول عن ذلك وتصحيح جميع ما يرويه الشيخ عن أحمد بن محمد بن عيسى، لأن منشأ التوقف ليس إلا ضعف الطريق الذى فيه أحمد بن محمد بن يحيى، مع أن جميع ما يرويه بالطريق المذكور يرويه بطريق آخر صحيح. فراجع وتأمل. وبالجملة: لا- ينبغى التأمل فى عموم الاقتصار على الأربع للمخالف.

بل لا- يبعد عمومه للمستضعف منه، لأنه وإن لم يكن مؤاخذاً، إلا أنه بلحاظ عرف الشيعة فى عصور الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) الذى تعارف فيه إطلاق المناق على المخالف داخل فى المناق، فليس المناق فى العرف المذكور إلا غير المؤمن المعترف بالحق، وبملاك شمول العنوان المذكور لغير المستضعف من المخالفين المؤمنين

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٩.

ص: ٢٤٠

بأصول دينهم يشمل المستضعف منهم.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من عدم صحه إطلاق المنافق عليه وإن صح إطلاق المخالف، لعدم مؤاخذته وعدم خبثه. فهو غير ظاهر، لأن المعيار في إطلاق المنافق ليس هو الخبث واستحقاق العقاب، بل الخروج عن حوزة الإسلام الحقيقي المعبر عنه بالإيمان. بل يصعب حمل المنافق على خصوص المقصر من المخالفين مع مقابله في حديث إسماعيل المتقدم بالمؤمن، لظهوره في التقابل بين الفرقتين، وفي استيفاء أحكامهما. بل يبعد جداً أخذ التقصير في موضوع الحكم، لعدم تيسر تشخيصه لعامه الناس.

نعم إذا كان المستضعف واقفاً غير معترف بالولاية ولا منكر لها، لقصوره فالظاهر عدم صدق المنافق عليه، كما لا يصدق المخالف، فيتعين الرجوع فيه لإطلاق ما دل على اعتبار الخمس تكبيرات في صلاة الميت بل لا يبعد ذلك حتى مع عدم قصوره وعدم كونه مستضعفاً.

وكذا مجهول الحال، فيكبر عليه خمساً. عملاً بالإطلاق المذكور، بضميمه أصاله عدم كونه مخالفاً منكرًا للحق، كما تقدم نظيره في التغسيل.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: أن ظاهر النصوص المتقدمه عدم مشروعيه ما زاد على الخمس. بل هو كالصريح مما في معتبر الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): "قال: وإنما جعلت خمس تكبيرات، دون أن تصير أربعاً أو ستاً، لأن الخمس تكبيرات إنما أخذت من الخمس صلوات في اليوم والليله"^(١). وفي مفتاح الكرامه أن الأصحاب قطعوا بذلك، وادعى في التهذيبين وكشف اللثام الإجماع عليه.

لكن ظاهر الوسائل جواز الزيادة على الخمس مطلقاً واستجابته في الصلاة

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٢١.

ص: ٢٦١

على أهل الصلاح والفضل. لجملة من النصوص، كصحيح إسماعيل بن جابر وزراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: "إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى على حمزه سبعين صلاة، وكبر عليه سبعين تكبيره" (١)، بناءً على أن المراد بالصلاة فيه الدعاء بعد التكبيرات مع وحده الصلاة بمجموعها، وخبر الحسن بن زيد قال: "كبر على بن أبي طالب (عليه السلام) على سهل بن حنيف سبع تكبيرات، وكان بدرياً، فقال: لو كبرت عليه سبعين لكان أهلاً" (٢) وخبر عيسى بن المستفاد عن أبي الحسن الكاظم (عليه السلام) في حديث وصيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بتجهيزه: "ثم قال: يا علي كن أنت وفاطمة والحسن والحسين وكبروا خمساً وسبعين تكبيره، وكبر خمساً وانصرف... " (٣)، وخبر أبي حمزه عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث طويل، ومنه حديث الصلاة على آدم (عليه السلام): قال (عليه السلام): "وكبر عليه ثلاثين تكبيره، فأمر جبرئيل فرفع خمساً وعشرين تكبيره. والسنة اليوم فينا خمس تكبيرات. وقد كان يكبر على أهل بدر تسعاً وسبعاً" (٤)، وحديث ابن عباس: "أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى على فاطمة بنت أسد أم أمير المؤمنين (عليه السلام) صلاة لم يصل على أحد قبلها مثل تلك الصلاة، ثم كبر عليها أربعين تكبيره، فقال له عمار: لم كبرت عليها أربعين تكبيره يا رسول الله؟ قال: نعم يا عمار التفت عن يميني فنظرت إلى أربعين صفاً من الملائكة، فكبرت لكل صف تكبيره" (٥) حيث قد يدعى أنه يلزم لأجل هذه النصوص رفع اليد عن ظهور نصوص الخمس بحملها على بيان أدنى الواجب.

وفيه: أنه لا ظهور لصحيح إسماعيل وزراره في أن السبعين تكبيره على حمزه كانت في صلاة واحدة، بل لعلها كانت في صلوات متعددة كل منها بخمس تكبيرات كما تضمنته روايه الصدوق بأسانيد ثلاثه عن الرضا (عليه السلام) عن آباءه عن علي (عليه السلام): "قال: كبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على حمزه خمس تكبيرات، وكبر على الشهداء بعد حمزه خمس تكبيرات، فأصاب حمزه سبعين تكبيره" (٦) وقد يشير إليه خبر أبي بصير أو معتبره عن

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣، ١٢، ١١.

(٤ و ٥ و ٦) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤، ٨، ٧.

ص: ٢٤٢

أبي جعفر (عليه السلام): قال: "كبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على حمزه سبعين تكبيره، وكبر على (عليه السلام) على سهل بن حنيف خمساً وعشرين تكبيره. قال: كبر خمساً خمساً، كلما أدركه الناس قالوا يا أمير المؤمنين لم ندرك الصلاة على سهل، فيضعه فيكبر عليه خمساً حتى انتهى إلى قبره خمس مرات" (١). إذ من القريب أن يكون شرح الصلاة على سهل بعد التعرض لزياده التكبير عليه وعلى حمزه على الخمس لبيان كيفية الصلاة عليهما معاً، وأنهما على نهج واحد.

ومنه يظهر حال خبر الحسن بن زيد، فإنه - مع إرساله، لعدم معاصره الحسن لأمر المؤمنين (عليه السلام) - معارض بالخبر المذكور، وبخبر عمر بن شمر (٢) المتضمن تكذيب حديث الصلاة على سهل بست تكبيرات، ولشرح الصلاة عليه على النحو المذكور في خبر أبي بصير، وبصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "كبر أمير المؤمنين (عليه السلام) على سهل بن حنيف وكان بدرياً خمس تكبيرات، ثم مشى ساعه ثم وضعه وكبر عليه خمسه أخرى، فصنع به ذلك حتى كبر عليه خمساً وعشرين تكبيره" (٣).

وأما خبر عيسى بن المستفاد فهو - مع ضعفه في نفسه - لا يخلو عن إجمال، لاحتمال كون قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) فيه: "وكبر خمساً وانصرف" لشرح كفيته الإتيان بالخمس وسبعين تكبيره، لا-زياده عليها. ولا أقل من حمله على ذلك بقرينه نصوص الخمس بعد تنبيه النصوص المتقدمه على توجيه الزيادة بتكرار الصلاة.

على أنه قد يكون من مختصاته (صلى الله عليه وآله وسلم)، نظير ما ورد في وصيه أمير المؤمنين (عليه السلام) للإمام الحسن (عليه السلام) من قوله: "ثم تقدم أي بني فصل على فكبر سبعاً، فإنها لن تحل لأحد من بعدى إلا لرجل من ولدى يخرج في آخر الزمان يقيم اعوجاج الحق" (٤).

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٥، ٢١، ١.

(٤) بحار الأنوار باب: ١٢٧ من أبواب تاريخ أمير المؤمنين حديث: ٦ ج: ٤٢ ص: ٢١٥، وفي آخر الباب المذكور ص: ٢٩٢ من الجزء المذكور.

ص: ٢٦٣

وأما خبر أبي حمزه فهو - مع ما قيل من ضعفه بحمد بن الفضيل، لعدم ثبوت توثيقه، ومعارضته بنصوص آخر في كيفية الصلاة على آدم (عليه السلام) - صريح في أن السنه اليوم هي الخمس، فلو تم ما تضمنه من التكبير على أهل بدر تسعاً وسبعاً يكون منسوخاً.

كما أن حديث ابن عباس في الصلاة على فاطمه بنت أسد - مع ضعفه بأبي الحسن العبدى المجهول - محمول على خصوصيتها، كما هو ظاهره، أو على النسخ، أو على تعدد الصلاة عليها، نظير ما تقدم في الصلاة على حمزه وسهل بن حنيف. فإن ذلك وإن كان خلاف ظاهره بدوياً، إلا أنه قد يتجه بلحاظ نصوص الخمس بعد تنبيه النصوص المتقدمة على توجيه الزيادة بتكرار الصلاة.

على أنه لو غرض النظر عن جميع ذلك فلا مجال للتعويل على النصوص المذكوره مع ظهور إعراض الأصحاب عنها، حتى ادعى في التهذيبين الإجماع على ترك ما تضمن الزيادة على الخمس، ورماه بالشذوذ في كشف اللثام.

ثانيهما: أنه لا ينبغي التأمل في عدم إجزاء الناقص ولو سهواً، بل يتعين الإتمام مع بقاء المحل، واستثناف الصلاة مع عدمه، عملاً بمقتضى الأصل في النقيصه. وما في الجواهر من إمكان القول بالصحة مع السهو لإمكان فتح قاعده السهو. كما ترى، لانصراف حديث: "لا تعاد... للصلاه المعهوده ذات الركوع والسجود، دون صلاه الميت.

كما لا تقدر الزيادة سهواً، لعدم ثبوت ركنيه التكبير هنا بمعنى ما يبطل العمل بزيادته سهواً. بل لا تقدر عمداً أيضاً، ولو مع قصد ذلك من أول الأمر، لأن التشريع المحرم ليس في أصل الصلاة، ليمنع من التقرب بها، بل في کیفیتها، فيختص بالزيادة، ولا أثر لحرمتها حينئذ.

الأمر الثاني: المعروف بين الأصحاب وجوب الدعاء بين التكبيرات فعن الذكرى: "الأصحاب أجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلاة، كابن بابويه والجعفي

والشيخين وأتباعهما وابن إدريس، ولم يصرح أحد منهم بنسب الأذكار، والمذكور في بيان الواجب ظاهره الوجوب "بل في الغنية وعن ظاهر الخلاف الإجماع على ذلك، وعن شرح الإرشاد للفخر: "الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله واجبه بإجماع الإمامية".

خلافاً للمحقق في الشرايع فصرح بعدم وجوبه. واستدل له - بعد الأصل - بإطلاق ما تضمن أنها خمس تكبيرات، مثل ما تقدم في صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا (عليه السلام)، وما في معتبر الفضل عنه (عليه السلام) - في كتابه إلى المأمون - قال: "والصلاة على الميت خمس تكبيرات، فمن نقص فقد خالف السنه..."(١)، ونحوه ما في حديث الصدوق بإسناده عن الأعمش بن جعفر بن محمد في حديث شرايع الدين.

وقد أوجب عن ذلك بأن الإطلاق المذكور مسوق لبيان عدد التكبيرات المعتبر في صلاة الميت، لا لشرح الصلاة من جميع الجهات، فلا ينافي اعتبار أمر آخر غير التكبيرات فيها.

لكن ذلك وإن كان قريباً، بل هو المتعين لو دل الدليل على اعتبار أمر آخر، إلا أنه خلاف الأصل في الإطلاق، ولا قرينه عليه. على أنه لا أثر لذلك في المدعى، لأنه إن تم الدليل على اعتبار الدعاء كفى في رفع اليد عن الإطلاق وإن تم، وإلا كفى في عدم وجوب الدعاء الأصل إن لم يتم الإطلاق.

ومن هنا فقد استدل على وجوب الدعاء بجمله من النصوص:

منها: خبر أبي بصير: "كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) جالساً، فدخل رجل فسأله عن التكبير على الجنائز فقال: خمس تكبيرات، ثم دخل آخر فسأله عن الصلاة على الجنائز فقال له: أربع صلوات. فقال الأول: جعلت فداك سألتك فقلت خمساً، وسألك هذا فقلت: أربعاً. فقال: إنك سألتني عن التكبير وسألني هذا عن الصلاة. ثم قال: إنها خمس تكبيرات بينهن أربع صلوات..."(٢).

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٥ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢٠، ١٢.

ص: ٢٤٥

وربما يدعى عدم قدح ضعف سنده بعد انجباره بعمل الأصحاب. لكن لا يتضح انجباره بعملهم، لاحتمال اعتمادهم على النصوص الأخرى التي قد يظهر استظهارهم وجوب الترتيب في الدعاء فيها، فضلاً عن وجوب أصل الدعاء.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من ظهوره في بيان العدد في الصلاة، لا في مقام الإلزام والتشريع. فقد يتجه في صدره المتضمن لجواب السائلين، لظهور السؤالين والجوابين في أن السؤال عن العدد مع المفروغية عن تشريع كل من التكبير والصلاة، من دون نظر لنحو التشريع وأنه بنحو الإلزام أولاً، إلا أنه لا مجال له في قوله بعد ذلك: "إنها خمس تكبيرات بينهن أربع صلوات" لظهوره في شرح صلاة الميت بذلك، وظاهر شرح الماهية بشيء لزومه فيها. فتأمل.

ومنها: معتبر الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): "قال: إنما أمروا بالصلاة على الميت ليشفعوا له وليدعوا له بالمغفرة، لأنه لم يكن في وقت من الأوقات أحوج إلى الشفاعة فيه والطلبه والاستغفار من تلك الساعة" (١)، ومعتبره الآخر عنه (عليه السلام): "إنما لم يكن في الصلاة على الميت ركوع ولا سجود لأنه إنما أريد بهذه الصلاة الشفاعة لهذا العبد الذي قد تخلى مما خلف، فاحتاج إلى ما قدم" (٢)، ومعتبره الثالث عنه (عليه السلام): "قال: إنما جوزنا الصلاة على الميت بغير وضوء لأنه ليس فيها ركوع ولا سجود، وإنما هي دعاء ومسألة..." (٣)، وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: لا بأس بالصلاة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين تطلع. إنما هو استغفار" (٤) وموثق يونس: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجنائز أصلى عليها على غير وضوء؟ فقال: نعم. إنما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل" (٥) فإنها تدل على اعتبار ما زاد على التكبير في الجملة ولو بين بعض التكبيرات.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٧.

(٤ و٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١، ٣.

ص: ٢٦٦

هذا وقد استدلل بعض مشايخنا على ذلك أيضاً بصحيح الفضلاء عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: ليس في الصلاة على الميت قراءه ولا دعاء موقت، تدعو بما بدا لك. وأحق الموتى أن يدعى له المؤمن، وأن يبدأ بالصلاه على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)" (١) وقريب منه صحيح محمد بن مسلم وزراره (٢) إن لم يكن عينه.

بدعوى: أن نفى الدعاء الموقت ظاهره في ثبوت الدعاء، وإلا كان ذكر التوقيت لاغياً. وهو مبني على ما ذهب إليه في الأصول من أن ذكر الوصف وإن لم يكن ظاهراً في اختصاص الحكم به ونفيه عن تمام أفراد الماهيه الفاقده له، إلا أنه ظاهر في دخله في الحكم بنحو لا يثبت لأصل الماهيه ولا يسرى في جميع أفرادها، بل لا بد في ثبوته خصوصيه زائده على الماهيه كالوصف المذكور أو غيره. لكن المبني المذكور غير خال عن الإشكال كما ذكرناه في محله. على أنه لو تم فنفي التوقيت في النص إنما يقتضى ثبوت أصل الدعاء ومشروعيتها في الجملة ولو استحباباً، لكفايه ذلك في رفع لغويه ذكر التوقيت، ولا يتوقف رفعها على وجوب الدعاء.

ومنها: النصوص الكثيره الوارده في الصلاه على الميت فعلاً أو قولاً المتضمنه لخصوصيات الأدعيه المختلفه، وكل منها وإن كان ظاهراً في نفسه في لزوم ما تضمنه بخصوصيته الموجب لتعارضها بدواً، إلا أن مقتضى الجمع بينها رفع اليد عن وجوب كل منها بخصوصيته، مع وجوب كل منها القدر المشترك، وهو الدعاء في الجملة، ولا وجه لرفع اليد عن ذلك بمجرد اختلاف الأخبار.

لكن المراد بذلك إن كان هو عدم ملازمه الاختلاف المذكور لعدم وجوب القدر المشترك، لدفع ما قد توهمه بعض كلماتهم من الاستدلال على عدم وجوبه بالاختلاف المزبور. فهو متين، إلا أن وجوب القدر المشترك يبقى محتاجاً للدليل. وإن كان هو صلوح النصوص المذكوره لإثبات وجوب القدر المشترك، لأن الاختلاف إنما يلزم برفع اليد عن ظهور كل منها في وجوب خصوصيه ما اشتمل عليه لا غير،

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٣.

ص: ٢٦٧

كما يظهر من الجواهر وغيره. أشكل بأن النصوص لم تتضمن أمرين، أحدهما الأمر بالقدر المشترك، والثاني الأمر بالخصوصية، ليتعين بسبب الاختلاف رفع اليد عن ظهور الثاني في الوجوب دون الأول، لعدم منافاه الاختلاف له، وإنما تضمنت أمراً واحداً بالخصوصية، فمع رفع اليد عن ظهوره في الوجوب بسبب الاختلاف لا طريق لإحراز وجوب القدر المشترك.

ودعوى: أنه كما يتعذر حمل كل من هذه النصوص على وجوب ما تضمنه بخصوصيته تعييناً، لاستلزامه التنافي، كذلك يتعذر حمله على استحبابه تعييناً - بمعنى كونه أفضل الأفراد - لاستلزامه التنافي أيضاً، بل يتعين حينئذٍ حمله على الطلب التخيري، الراجع إلى أن ما تضمنه أحد أفراد المطلوب مع كون المطلوب حقيقه هو القدر المشترك، ومع دوران مطلوبيه القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب يتعين الحمل على الأول لأنه الأصل في الطلب.

مدفوعه بأنه لا مجال لذلك في الفعل، لإجماله، وأما ما تضمن الأمر بالخصوصية فحمله على الطلب التخيري بعيد جداً، كما يأتي، والأقرب حمله على بيان أجزاء ما تضمنه، مع المفروغيه على مشروعيه القدر المشترك، وحينئذٍ كما يمكن أن تكون المشروعيه المفروغ عنها بنحو الوجوب يمكن أن تكون بنحو الاستحباب، ولا مرجح للأول بعد أن لم يكن الطلب مسوقاً لبيان المشروعيه.

اللهم إلا- أن يقال: ظاهر النصوص المذكوره بيان ما هو المجزى عن صلاه الميت المفروض وجوبها وعن تكبيراتها الواجبه، لا عما يستحب فيها، فهي ظاهره في المفروغيه عن وجوب القدر المشترك، وأنه به قوام الصلاه، لا في استحبابه فيها، بحيث يمكن تحققها بدونه.

هذا مضافاً إلى أن إطلاق الصلاه عليها إنما هو بعنايه اشتمالها على الدعاء والذكر، ولذا قد تطلق توسعاً على الدعاء للميت بعد دفنه، كما تضمنه صحيح محمد بن

مسلم أو زراره: "قال: الصلاة على الميت بعد ما يدفن إنما هو الدعاء" (١)، وحديث جعفر بن عيسى قال: "قدم أبو عبد الله (عليه السلام) مكة فسألني عن عبد الله بن أعين، فقلت: مات... قال: فانطلق بنا إلى قبره حتى نصلى عليه، فقلت: نعم قال: لا ولكن نصلى عليه ههنا فرفع يديه يدعو واجتهد في الدعاء وترحم عليه" (٢).

ويناسبه ظهور مفروغيه الأصحاب عن ذلك وفهمهم له من نصوص المقام، وإلا فمن البعيد جداً خفاء ذلك عليهم وخطؤهم فيه مع كثرة الابتلاء بالمسألة وشده الحاجه لمعرفة حكمها. بل هو لا يناسب عدم تنبيه النصوص للاستحباب، واقتصارها على بيان عدم التوقيت في الخصوصيات.

وبالجملة: مقتضى النصوص على كثرتها وجوب الدعاء بين التكبيرات، ولا مجال لما سبق من الشرايع من عدم وجوبه أصلاً.

بل مقتضى ما عدا الطائفة الثانية وجوبه بين جميعها وعدم الاكتفاء بالدعاء بينها في الجملة ولو مع الاقتصار على بعضها.

لكن في خبر يونس عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: الصلاة على الجنائز التكبيره الأولى استفتاح الصلاة، والثانية: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، والثالثة: الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعلى أهل بيته والثناء على الله، والرابعة له، والخامسة: يسلم..." (٣). وظاهره عدم وجوب الدعاء بعد الأولى. إلا أنه لا ينهض في قبال ما سبق.

نعم يأتي في المسألة الرابعة والخمسين الكلام في اجتزاء المأموم المسبوق بعد فراغ الإمام بالتكبير من دون دعاء.

الأمر الثالث: ظاهر جماعه من الأصحاب وجوب الكيفية المذكوره في المتن، وفي جامع المقاصد وعن المختلف والذكري وغيرها أنه المشهور، بل ظاهر الخلاف

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١٠.

والغنية الإجماع عليه. وإن كان سبر كلماتهم يشهد بشده اختلافهم فى الخصوصيات.

وكيف كان فيدل على الصورة المذكوره فى الجملة صحيح محمد بن مهاجر عن أمه أم سلمه قالت - فى حديث طويل :-
"فقال أبو عبد الله (عليه السلام): كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا صلى على ميت كبر وتشهد، ثم كبر وصلى على الأنبياء ودعا، ثم كبر ودعا للمؤمنين [واستغفر للمؤمنين والمؤمنات]، ثم كبر الرابعة ودعا للميت، ثم كبر الخامسة وانصرف. فلما نهاه الله عز وجل عن الصلاة على المنافقين كبر وتشهد، ثم كبر وصلى على النبيين، ثم كبر ودعا للمؤمنين، ثم كبر الرابعة وانصرف، ولم يدع للميت" (١).

وقد يستشكل فيه من وجوه:

الأول: ضعف سنده، لعدم النص على توثيق أم سلمه. لكن قد يدفع بظهور عمل الأصحاب به، واعتمادهم عليه، لعدم المناسبات للصورة المشهوره بينهم سواه، فإن لم يكن ظاهر حالهم وثاقه أم سلمه فلا أقل من انجبار ضعف سنده بعملهم.

الثانى: أن ظاهر التشهد فيه شهاده التوحيد فقط. لكنه ممنوع لظهوره فى التشهد المعهود فى الإسلام الذى به قوامه، وهو الشهادتان معاً.

الثالث: أنه لا يتضمن الصلاة فى الثالث على النبي وآله، بل الصلاة على الأنبياء والدعاء، وظاهرهم عدم الاكتفاء بالصلاة عليه فى ضمنهم، بل لابد من إفراده بالصلاة، وعدم وجوب الدعاء، بل صرح جماعه كثيره بالصلاة على آله معه.

نعم رواه الصدوق فى العلل بعد ذكر التكبير الأول والتشهد هكذا: "ثم كبر وصلى على النبي ودعا... فلما نهاه الله تعالى عن الصلاة على المنافقين كبر وتشهد ثم كبر وصلى على النبي... (٢)" ، ورواه مرسلاً فى الفقيه هكذا: "ثم كبر فصلى على النبي وآله ودعا... فلما نهاه الله عز وجل عن الصلاة على المنافقين فكبر وتشهد ثم كبر فصلى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) علل الشرايع باب: ٢٤٤ حديث: ٣. ص: ٣٠٣ طبع النجف الأشرف.

على النبي وآله..."(١). ولا يخلو الاعتماد عليهما في ذلك عن إشكال.

والعمده في الإشكال في الاستدلال: أنه - مع كونه حكاية فعل لا يدل على الوجوب - معارض بالنصوص الكثيره المتضمنه كفيات آخر، بل لا موافق له في الكيفيه المذكوره، كما لا توافق بين الأخبار الأخر في أنفسها، حيث لا يتفق خبران على صوره واحده.

ففي صحيح زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) الأمر بعد التكبيره الأولى بالصلاه على النبي ثم الدعاء للميت، وبعد الثانيه الدعاء له، وبعد الثالثه: "اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده" وبعد الرابعه الدعاء له ولعقبه(٢).

وفي موثق عمار عنه (عليه السلام) الأمر بعد التكبيره الأولى بالاسترجاع، ثم قراءه آيه: "إن الله وملائكته... " ثم الصلاه على النبي وآله، ثم قول: "اللهم صل على محمد وعلى أئمه المسلمين. اللهم صل على محمد وعلى إمام المسلمين" ثم دعاء خاص للميت، ثم قول: "اللهم عندك نحتسبه، فلا- تحرمنا أجره، ولا- تفتنا بعده. اللهم عفوك عفوك. اللهم عفوك عفوك"، وفي الثانيه والثالثه والرابعه بدعاء خاص للميت يكرره بعدها. وزاد: "فإذا كبرت الخامسه فقل:..." وذكر دعاء خاصاً يتضمن الصلاه على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله والدعاء للمؤمنين وللمصلين، ثم قال: "اللهم اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان... " إلى آخر الآيه ثم قال: "اللهم عفوك عفوك، وتسلم"(٣).

وفي صحيح الحلبي الأمر بعد التكبيره الأولى بالتشهد، ثم الأمر بدعاء يتضمن الاسترجاع، ثم الثناء على الله تعالى، ثم الصلاه على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته، ثم الدعاء له (صلى الله عليه وآله وسلم)، ثم الدعاء للميت، ثم قال: "اللهم اسلك لنا وبه سبيل الهدى، واهدنا وإياه صراطك المستقيم. اللهم عفوك عفوك. ثم تكبر الثانيه وتقول مثل ما قلت حتى تفرغ من خمس تكبيرات"(٤).

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ باب الصلاه على الميت حديث: ١٦. ص: ١٠٠.

(٢) و٣ و٤ وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢، ١١، ٣.

ص: ٢٧١

وفى صحيح أبي ولاد: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التكبير على الميت. فقال: خمس تقول فى أولهن... "ثم ذكر دعاء يتضمن شهاده التوحيد، ثم الصلاه على النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله، ثم الدعاء للميت، ثم قال: "ثم تكبير الثانيه وتفعل ذلك فى كل تكبيره" (١).

وفى موثق سماعه: "سألته عن الصلاه على الميت، فقال: خمس تكبيرات، تقول إذا كبرت: "... ثم ذكر دعاء يتضمن الشهادتين، ثم الصلاه على النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله وعلى أئمه الهدى، ثم الدعاء للمصلى وجميع المؤمنين. ثم قال (عليه السلام): "فإن قطع عليك التكبيره الثانيه فلا يضر ك أن تقول: اللهم هذا عبدك... " وذكر دعاء للميت قال فى آخره: "ولا تحرمنأ أجره ولا تفتنأ بعده"، ثم قال: "قل هذا حتى تفرغ من خمس تكبيرات. وإذا فرغت سلمت عن يمينك" (٢).

وفى صحيح إسماعيل بن همام عن أبى الحسن (عليه السلام): "قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): صلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على جنازه فكبر عليه خمساً، وصلى على أخرى فكبر أربعاً. فأما الذى كبر عليه خمساً فحمد الله ومجده فى التكبيره الأولى، ودعا فى الثانيه للنبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، ودعا فى الثالثه للمؤمنين والمؤمنات، ودعا فى الرابعه للميت، وانصرف فى الخامسه. وأما الذى كبر عليه أربعاً فحمد الله ومجده فى التكبيره الأولى، ودعا لنفسه وأهل بيته فى الثانيه، ودعا للمؤمنين والمؤمنات فى الثالثه، وانصرف فى الرابعه، فلم يدع له، لأنه كان منافقاً" (٣).

وهناك نصوص آخر قد يناقش فى سندها لا يهتم التعرض لها فعلاً.

ومن الظاهر تعذر الجمع العرفى بينها بالتخصيص والتقييد ونحوهما، لشده التنافى بينها. ومن هنا قد يدعى الجمع بينها بالتخيير بين الكيفيات المذكوره فيها، لدعوى ظهور كل منها فى وجوب الدعاء، وفى تعيين مؤاده، ورفع اليد عن الثانى بسبب الاختلاف بينها فيه لا يوجب رفع اليد عن الأول، بل يتعين البناء على التخيير.

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢٥، ٦، ٩.

ص: ٢٧٢

لكنه كما ترى، فإن وجوب الدعاء لا يقتضى التخيير بين الخصوصيات المذكوره فى النصوص، بحيث لا- يجزى غيرها. بل التخيير مخالف للظاهر جداً، لقوه ظهور الأمر فى التعيين، فمع تعذر البناء عليه يصعب حمله على بيان وجوب الخصوصيه تخييراً بعد عدم الجامع العرفى بين الخصوصيات، بحيث لا- يشمل غيرها. بل الأقرب عرفاً البناء على وجوب مطلق الدعاء، وحمل النصوص على بيان أجزاء ما تضمنته بخصوصيته، فهى لتعلم فرد من أفراد الواجب المذكور.

هذا مضافاً إلى صحيح الفضلاء المتقدم عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: ليس فى الصلاه على الميت قراءه ولا دعاء موقت، تدعو بما بدا لك. وأحق الموتى أن يدعى له المؤمن، وأن يبدأ بالصلاه على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)" (١) وقريب منه صحيح محمد بن مسلم وزراره (٢)، إن لم يكن عينه، فإن مقتضاهما وجوب مطلق الدعاء.

ومنه يظهر عدم لزوم البناء على وجوب ما اتفقت عليه النصوص من الماده والهيئه، لأنها بعد أن كانت مسوقه لبيان المجزى لا شاهد فيها على وجوب شىء بخصوصيته. بل يبعد جداً مع الاختلاف الفاحش بينها حملها على بيان وجوب ما تتفق فيه. ولاسيما مع منافاته لظاهر صحيح الفضلاء وصحيح محمد بن مسلم وزراره المتقدمين. وعلى ذلك يتعين البناء على وجوب مطلق الدعاء الشامل للذكر، ما لم يثبت وجوب شىء خاص يسهل تنزيل النصوص عليه.

ومن هنا ينبغى الكلام فى أمور:

الأول: يظهر من جماعه من الأصحاب اعتبار شهاده التوحيد أو الشهادتين معاً، بل هو صريح بعضهم. لجمله من النصوص المتقدمه وغيرها. وصرح بعضهم بالعدم. ويشهد له - مضافاً إلى ما عرفت من عدم حمل النصوص الشارحه لكيفيه الصلاه على وجوب ما تضمنته تعييناً أو تخييراً - خلوّ جملته من النصوص من الشهادتين معاً، كصحيحى زراره وإسماعيل بن همام وموثق عمار - المتقدم نقل مضامينها

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٣.

ص: ٢٧٣

وغيرها، وخلو صحيح أبي ولاد المتقدم مضمونه أيضاً من الشهاده بالرساله. ولا مجال لتقيدها بالنصوص المتضمنه لهما، لقوه ظهورها فى الاجتزاء بما تضمنته. ولا سيما بعد ورودها فى مقام التعليم.

الثانى: صرح بعضهم باعتبار الصلاه على النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وحده أو مع آله (عليهم السلام). وعليه أصر بعض مشايخنا، وجعلها قبل الدعاء للميت. لاتفاق النصوص المعتمده عليه. ولا ينافيه نصوص عدم التوقيت فى الدعاء، لاشتمال تلك النصوص على الأمر بالصلاه.

ويشكل بما سبق من عدم حمل النصوص على وجوب ما اتفقت عليه. بل ظاهر قوله (عليه السلام) فى صحيح الفضلاء المتقدم بعد نفى التوقيت: "وأحق الموتى أن يدعى له المؤمن، أن يبدأ بالصلاه على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)" استحباب البدء بالصلاه عليه لا وجوبه، ونحوه صحيح محمد بن مسلم وزاره المتقدمه إليه الإشاره.

ويؤيده شده اختلاف النصوص فى كيفية الصلاه عليه، وفى محلها، واشتمال صحيح إسماعيل بن همام على الدعاء للنبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بدل الصلاه عليه، وما تقدم من الاختلاف فى روايه حديث أم سلمه.

مضافاً إلى خبر كليب الأسدى: "سألت أبا عبد الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن التكبير على الميت، فقال بيده خمساً. قلت: كيف أقول إذا صليت عليه؟ قال: تقول: عبدك احتاج إلى رحمتك وأنت غنى عن عذابه. اللهم إن كان محسناً فزد فى إحسانه، وإن كان مسيئاً فاغفر له" (١)، وخبر إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله (عليه السلام): "فى الصلاه على الجنائز تقول: اللهم أنت خلقت هذه النفس، وأنت أمتها، تعلم سرها وعلايتها. أتيناك شافعين فيها فشفعنا. اللهم ولها ما تولت واحشرها مع من أحببت" (٢).

وحملهما على بيان خصوص الدعاء للميت دون تمام الصلاه عليه، مخالف للظاهر، خصوصاً الأول المتضمن لعدد التكبيرات، بل الظاهر منهما بقريته بقيه

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٧، ٤.

النصوص بيان المضمون المجزى فى صلاه الميت ولو بتكراره بين التكبيرات.

نعم قد يشكل الاستدلال بهما لضعف السند أما الأول فلعدم النص على وثاقه كليب الأسدى. وأما الثانى فلعدم النص على وثاقه أحمد بن أبى الصخر الراوى عن إسماعيل.

لكن كليب الأسدى - مع كونه من رواه كامل الزيارات - قد روى عنه الأعيان، ومنهم ابن أبى عمير وصفوان ويونس الذين قيل فيهم إنهم لا يروون إلا عن ثقته، معتضداً أو مؤيداً بما رواه هو: "قال رجل لأبى عبد الله (عليه السلام): أئحب الرجل الرجل ولم يره؟ قال: ها هو أنا أحب كليب الصيداوى ولم أره" (١).

أما أحمد بن أبى الصخر ففى إحدى نسخ الوسائل أنه ابن عبد الرحيم، وفى الأخرى أنه ابن عبد الرحمن، ولا يبعد كونه الثانى، لأنه قد ثبت روايه أحمد بن عبد الرحمن عن إسماعيل بن عبد الخالق (٢)، وأحمد بن عبد الرحمن قد روى عنه ابن أبى عمير الذى قيل: إنه لا يروى إلا عن ثقته.

نعم الموجود فى سند الحديث المتقدم فى الطبعة الحديثه من الكافى أحمد بن عبد الرحيم أبى الصخر. ولا شاهد بوثاقته. ومن ثم يشكل اعتبار سند الحديث والعمده الأول مؤيداً بالثانى. ولا أقل من كون الخبرين مؤيدين لما ذكرناه من مقتضى الجمع بين النصوص.

الثالث: ظاهر الأصحاب الاتفاق على وجوب الدعاء للميت فى الصلاه عليه، حتى صرح به بعض من لم يعتبر الكيفيه المشهوره. وكأنه لارتكاز أن ذلك هو الغرض من تشريع الصلاه، كما يدل عليه معتبرا الفضل بن شاذان المتقدمان عند الكلام فى وجوب الدعاء بين التكبيرات وصحيح الفضيل بن يسار: عن أبى جعفر (عليه السلام): "إذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد فى الدعاء" (٣).

(١) رجال الكشى رقم: ١٧٧ ص: ٢٨٩.

(٢) الكافى ج: ٥ ص: ٣٣٣ باب: كراهه تزويج العاقر حديث: ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

ويناسبه التوسع في إطلاق الصلاة عليه على الدعاء له بعد الدفن في صحيح محمد بن مسلم وزيارته وحديث جعفر بن عيسى المتقدمان في آخر الكلام في تلك المسألة. ولذا كانت الصلاة على الميت ارتكازاً تشریفاً وتكريماً له، فالدعاء له كالمقوم لمفهوم الصلاة عليه، كما يناسبه الاقتصار عليه في خبري كليب وإسماعيل بن عبد الخالق المتقدمين. بل يناسبه التعرض للدعاء المتعلق ببعض أقسام الميت كالطفل والمستضعف وغيرهما، فإنه مناسب جداً لكون الدعاء للميت مع استحقاقه له مقوماً للصلاة عليه.

كما قد يستفاد ذلك من تعديده الصلاة للميت ب - (على) في النص والفتوى وعرف المشرعه، فإن المراد بالصلاة على الإنسان الدعاء له. ولازم ذلك كون إطلاقها في الصلاة على المنافق والطفل والمستضعف مبنياً على التغليب. أو يكون ابتناؤها على الدعاء للميت في أصل تشريعها سبباً في التسميه، ثم صارت اسماً لهذه الماهيه بغض النظر عن تحقق منشأ التسميه في موارد الإطلاق.

وأما احتمال أن تكون التعديده ب - (على) بلحاظ العلوّ المكاني، لوقوف المصلي عند الميت فكأن الصلاة تقع فوقه. فهو بعيد لا يناسب إطلاقها على الصلاة على الغائب عند العامه، وإن لم تكن مشروعه عندنا، لأن الكلام في مفهومها العرفي.

اللهم إلا أن يؤيد بما تضمن تعديده الصلاة لأبغاض الميت في النصوص الوارده في الصلاة على المقطع، فإنها كالصريحه في إرادته العلوّ المكاني، وإلا فلو أريد منه المعنى الأول كان اللازم نسبتها للميت، ومن ثم فالأمر في هذا الوجه لا يخلو عن إشكال. والعمده ما قبله.

نعم قد ينافي ذلك قوله (عليه السلام) في موثق يونس المتقدم: "إنما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل" (١) ونفى التوقيت في صحيح الفضلاء، بل قوله (عليه السلام): "وأحق الموتى أن يدعى له المؤمن" (٢) ظاهر في استحباب الدعاء له، ونحوه صحيح محمد بن مسلم

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٣، ١.

ص: ٢٧٦

لكن الموثق ظاهر في الحصر، وحيث لا- مجال للبناء عليه، لعدم الإشكال في عدم اختصاص الدعاء المشروع في المقام بما تضمنه بتعين حمله على التغليب أو التوسع، في مقام الإشارة إليها إجمالاً لعدم وروده لبيان أجزائها، بل لبيان عدم اعتبار الوضوء فيها.

وأما نفى التوقيت في الصحيحين فهو إنما يدل على نفى اعتبار الدعاء للميت إذا لم يكن مقوماً لها عرفاً ومفروغاً منه فيها، أما إذا كان كذلك - كما تقدم احتمالاً، بل تقريبه - فلا بد أن يكون نفى التوقيت بلحاظ غيره، كأنحاء مضامينه المختلفه، وأنواع الأدعيه الأخرى.

وأما قوله (عليه السلام): "وأحق الموتى أن يدعى له المؤمن" فمن القريب حمله على الحثّ على الإكثار من الدعاء له، لا على أصل الدعاء له. ولا أقل من لزوم حمله على ذلك بقريته ما سبق منّا. ومن هنا كان من القريب جداً وجوب الدعاء للميت. نعم يختص ذلك بالمؤمن المكلف.

وأما الطفل ففي موثق زيد بن علي عن آبائه عن علي (عليه السلام) في الصلاه على الطفل: "أنه كان يقول: اللهم اجعله لأبويه ولنا فرطاً وسلفاً"(٢). وقد أفتى جماعه بمضمونه، وإن اختلفوا في ماده الدعاء أو هيئته. وظاهرهم الوجوب.

لكن لا شاهد عليه من الحديث، لأن فعله (عليه السلام) أعم من الوجوب، بل أعم من الاستحباب بمعنى كونه أفضل الأفراد. ولا مجال لتوهم وجوب الدعاء له، بعد ظهور ما يظهر منه وجوب الدعاء فيمن يحتاج للدعاء والشفاعه. ومن هنا لا يبعد الاكتفاء فيه بمطلق الدعاء ولو للمؤمنين، وبالذكر. بل لا- ينبغي التأمل في عدم مشروعيه الدعاء لأبويه إذا لم يكونا أهلاً- له، بأن يكونا جاحدين للحق من دون استضعاف.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

وأما غير المؤمن فإن فرض مشروعيه الصلاة عليه فلا- ينبغي التأمل في جواز الدعاء عليه إذا كان منافقاً يظهر الإسلام ويظن الكفر، ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: لما مات عبد الله بن أبي سلول حضر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) جنازته، فقال عمر: يا رسول الله ألم ينهك الله أن تقوم على قبره؟ فسكت. فقال: ألم ينهك الله أن تقوم على قبره؟ فقال: ويلك وما يدريك ما قلت؟ إني قلت: اللهم احش جوفه ناراً واملاً قبره ناراً واصله ناراً..."(١).

وكذا الحال إذا كان مخالفاً، لما تضمن الدعاء على المنافق من النصوص الكثيرة الظاهرة في إرادته المخالف أو ما يعمه، لما سبق من أن ذلك هو الظاهر منه في عصور الأئمة (عليهم السلام) في كلامهم وكلام شيعتهم. ومن ثم لا يبعد كونه هو المراد من المنافق في كلام جماعه، بل هو ظاهر بعضهم وصريح الآخرين.

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "قال: إن كان جاحداً للحق فقال: اللهم املاً جوفه ناراً وقبره ناراً، وسلط عليه الحياه والعقارب..."(٢). وهو بإطلاقه يشمل جميع فرق المخالفين، وأقسامهم، لجحودهم للحق - وهو الولايه - وإن آمنوا بأصول الإسلام حقيقه ولم ينافقوا فيها.

ومنه يظهر الإشكال في ما قد توهمه بعض العبارات من الاختصاص ببعض المخالفين فقد عبر في المقنع والمقنعه والمبسوط والوسيله بالناصب، وفي النهايه بالناصب المعلن. وعن محكى المصباح ومختصره بالناصب المعاند. وربما أريد بها مطلق المخالف للجاحد للحق، في مقابل المستضعف الواقف.

ثم إن ظاهر جماعه وجوب ذلك. وقد يتجه بلحاظ وروده بدلاً عن الدعاء للمؤمن الذي تقدم وجوبه. وما قد يظهر من بعضهم من عدم وجوبه لا وجه له إلا حمل الأمر به في النصوص على أنه لمجرد بيان الجواز، الذي هو خلاف الظاهر بعد عدم الإشكال في جوازه ذاتاً بحيث لا يحتاج للبيان، وإنما الأمر المحتاج للبيان هو

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٤، ٥.

ص: ٢٧٨

كيفية الصلاة عليه، وظاهر بيانها الوجوب.

نعم بناءً على ما سبق ممّا من عدم وجوب الصلاة عليه يسهل حمل النصوص المذكوره على بيان صورته الصلاة التي قد يحتاج إليها للتقيه، ولو بلحاظ التحجب والمجامله والمداراه، لأن هذه النصوص ليست بصدد بيان وجوب الصلاة، بل بيان كيفيتها بعد الفراغ عن حكمها، فلا- ينافى عدم وجوبها، بل مجرد الحاجة إليها للتقيه، ويكون ذكر اللعن حينئذ ليس لكونه مقوماً للصورة، بحيث يكون واجباً، بل لأنه الأنسب بالمقام، كما هو مقتضى القاعده العامه مع غير أهل الحق، إذ من البعيد جداً وجوب اللعن والدعاء عليه حينئذ في خصوص المورد. وإن كان التزام العمل عليه أحوط.

هذا وقد يستثنى من ذلك المستضعف، فلا يدعى عليه، بل يدعى للمؤمنين بما يرجى انتفاعه به، كما تضمنته النصوص الكثيره التي صرح الأصحاب بمضامينها في الجملة، ففي صحيح زراره ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): أنه قال: " الصلاة على المستضعف الذي لا يعرف مذهبه: تصلى على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويدعى للمؤمنين والمؤمنات. ويقال: اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم. ويقال في الصلاة على من لا يعرف مذهبه: اللهم إن هذه النفس أنت أحييتها وأنت أمتها. اللهم ولها ما تولت واحشرها مع من أحببت" (١). وفي صحيح الفضل بن يسار عنه (عليه السلام): "إذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد له في الدعاء، وإن كان واقفاً مستضعفاً فكبر وقل: اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم" (٢). وفي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "قال: الصلاة على المستضعف الذي لا يعرف الصلاة على النبي والدعاء للمؤمنين والمؤمنات، تقول: ربنا اغفر للذي تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم... إلى آخر الآيتين" (٣). وفي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إن كان مستضعفاً فقل: اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٣، ٢.

ص: ٢٧٩

عذاب الجحيم. وإذا كنت لا- تدري ما حاله فقل: اللهم إن كان يحب الخير وأهله فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه، وإن كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر له على وجه الشفاعة (منك) لا على وجه الولاية^(١). وقريب منها غيرها.

لكن الظاهر حمل هذه النصوص على المستضعف الواقف الذي لا يجحد الولاية، كما هو مقتضى صحيح الفضيل بن يسار المتقدم، وهو خارج عن المخالف موضوعاً، فلا يكون استثناء منه، دون من يجحدها قصوراً، بل المرجع فيه إطلاق ما تضمن الدعاء على المخالف والجاحد للحق. كما تقدم إن الصلاة عليه لو كانت مشروعته فهي بأربع تكبيرات، كغيره من أقسام المخالف. ومجرد معذوريته في ذلك، لا- ينافي جواز الدعاء عليه، لعدم وضوح عاقبته، والأمر في استجابته الدعاء لله تعالى. ولاسيما مع أن تحديد القصور وتشخيصه مع الإعلان بجحد الولاية في غايه الصعوبه، فيبعد جداً جعله معياراً في الحكم. بل لعله المناسب لما تضمن من النصوص تحديد المستضعف بمن لم يبلغه الخلاف^(٢)، حيث يغلب عدم جحده للحق حينئذ، لعدم التفاته له.

هذا وقد تقدم أن الظاهر وجوب الصلاة على المستضعف غير الجاحد، ووجوب التكبيرات الخمس فيها، وحينئذ فظاهر الأمر بالدعاء المذكور فيها وجوبه بدلاً عن الدعاء للمؤمن الذي تقدم وجوبه في الصلاة عليه، ولا مجال لاحتمال عدم وجوبه، وحمل النصوص على الجواز.

وأما مجهول الحال فقد سبق وجوب الصلاة عليه ظاهراً، ووجوب التكبيرات الخمس فيها كذلك، ويتعين الدعاء فيها بما تضمنته النصوص المتقدمه في المستضعف.

ثم أنه لا ينبغي التأمل بعد النظر في مجموع نصوص الصلاة على الميت في عدم

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٤.

(٢) الكافي ج: ٢ باب المستضعف ص: ٤٠٤، ٤٠٦.

والأحوط استحباباً بالجمع بين الأدعية بعد كل تكبيره (١). ولا قراءه فيه (٢)،

لزوم التقييد بألفاظ الأدعية التي تضمنتها النصوص في الصلاة على غير المؤمن، وعلى المستضعف وعلى مجهول الحال. بل يكتفى بمضامين الأدعية المذكوره في النصوص مع كون الواجب أقلها مضموناً.

بل قد يستفاد من صحيح زراره ومحمد بن مسلم جواز الدعاء في الصلاة على المستضعف ومجهول الحال بدعاء واحد، وهو المشتمل على قوله تعالى: "اللهم اغفر للذين تابوا..."، كما هو ظاهر صحيح عبد الله بن المغيرة عن رجل عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: تقول:.... اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم، فإن كان مؤمناً دخل فيها، وإن كان غير مؤمن خرج منها" (١).

(١) لعله للأمر في بعض النصوص المتقدمة بتكرار الدعاء الذي تضمنته بعد كل تكبيره. وأشملها في ذلك موثق سماعه المتقدمه إليه الإشارة عند الكلام في وجوب الكيفية المشهوره. لكن لا يظن بأحد احتمال وجوب ما تضمنه، ليكون مقتضى الاحتياط موافقته. ولا سيما مع اشتماله على ما لا نقول به، كالسلام. ومع اشتمال غير واحد من النصوص على اختلاف الأدعية التي بين التكبيرات.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، بل ظاهرهم المفروغيه عن ذلك، لتصريحهم بحمل ما تضمن قراءه الفاتحه التقيه، وفي الجواهر: "للإجماع بقسميه على عدم الوجوب، بل معقد المنقول منه - مستفيضاً أو متواتراً - نفيها فيها، فيمكن حمله على نفي المشروعيه وجوباً واستحباباً منه، كما صرح به في معقد ظاهر إجماع كشف اللثام وصريح المحكى عن الروض". وقد يستدل عليه بخلو النصوص البيانيه عنه.

فإن كان المراد به الاستدلال على عدم وجوبها فهو في محله. وإن كان المراد به الاستدلال على عدم مشروعيتها بخصوصيتها أشكال بأنه بعد عدم العمل بظهور

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٦.

النصوص البدوى فى تعيين مضامينها وحملها على بيان المجزى لا مجال للاستدلال بها على نفي مشروعيه ما لم تتضمنه.

نعم تحتاج المشروعيه للدليل، ولا دليل سوى خبر على بن سويد عن الرضا (عليه السلام) فيما نعلم: "قال: فى الصلاه على الجنائز تقرأ فى الأولى بأمر الكتاب، وفى الثانيه تصلى على النبى... " (١) وحديث عبد الله بن ميمون القداح عن أبى عبد الله (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام): "إن علياً كان إذا صلى على ميت يقرأ بفتحه الكتاب ويصلى على النبى صلى الله عليه وآله..." (٢).

وهما - مع الإشكال فى سندهما، وظهور إعراض الأصحاب عنهما - معارضان بقوله (عليه السلام) فى الصحيحين المتقدمين: "ليس فى الصلاه على الميت قراءه، ولا - دعاء موقت ". لأن الفاتحه أظهر القراءه، فنفى القراءه ظاهر جداً فى نفيها، ومقتضاه عدم مشروعيتها.

ودعوى: ظهوره فى نفي توقيت القراءه كالدعاء، لا فى نفيها أصلاً، بحيث تقتضى عدم مشروعيتها ويعارض الخبرين المتقدمين، ولا أقل من إجماله فى نفسه من هذه الجبهه، كما هو الحال فى سائر موارد تعقب الوصف لأمر متعدده، حيث يتردد بين رجوعه للأخير ورجوعه للكل.

مدفوعه، بظهور أفراد الوصف فى رجوعه للدعاء فقط، حيث يتوقف إرادته نفي التوقيت فى القراءه أيضاً إلى تقدير صفه محذوفه، وهو خلاف الأصل. بل قوله (عليه السلام) بعد ذلك: "تدعو بما بدا لك" ظاهر جداً فى اختصاص نفي التوقيت بالدعاء، وفى اختصاص المشروعيه به، لوروده فى مقام شرح الماهيه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٤.

ص: ٢٨٢

ولا تسليم (١). ويجب فيها أمور:

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب، وقد استفاض نقل الإجماع على عدم وجوبه، بل ظاهرهم المفروغيه عن ذلك، لنظير ما سبق في القراءه. ويقتضيه ما تضمنته جملة من النصوص من الانصراف بالتكبيره الخامسة. بل عدم التعرض له في النصوص البيانيه وغيرها ظاهر في عدم وجوبه. بل صرح في جملة من النصوص المعتبره وغيرها بعدمه (١)، منها صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري المتقدم في الصلاه على المنافق، وظاهرها عدم المشروعيه حتى استحباباً، كما ادعى الإجماع عليه في جامع المقاصد ومحكى الروض.

وبذلك يخرج عن موثقى سماعه وعمار المتقدمين عند الكلام في كيفيه وجوب كيفيه المشهوره، وخبر يونس المتقدم عند الكلام في وجوب الدعاء بين جميع التكبيرات، ففي الأول: "وإذا فرغت سلمت عن يمينك" (٢)، وفي الثاني بعد ذكر الدعاء بعد الخامسة: "وتسلم" (٣) وفي الثالث: "والخامسه يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين" (٤). فتحمل على التقيه، كما ذكره غير واحد، لموافقته العامه، ففي الانتصار والخلاف أن عدم السلام في صلاه الميت مما انفردت به الإماميه.

وما في الجواهر وعن الوافى من أنه لا- يتناسب مع اشتمالها على خمس تكبيرات. في غير محله بعد وجود قول للعامه بوجوب خمس تكبيرات، فقد حكى عن ابن أبى ليلى وأبى يوسف، ونسب في التذكرة لزيد بن أرقم أنه فعله ولأصحاب معاذ أنهم كانوا يفعلونه. بل قد يكون روايتهم عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) للخمس (٥) كافيه في عدم

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب صلاه الجنازه.

(٢) و٣ و٤ وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٦، ١١، ١٠.

(٥) صحيح مسلم ج: ٢ ص: ٦٥٩. سنن الترمذى ج: ٣ ص: ٣٤٣. سنن ابن ماجه ج: ١ ص: ٤٨٢. سنن أبى داود ج: ٣ ص: ٢١٠. سنن النسائى ج: ٤ ص: ٧٢. سنن الدارقطنى ج: ٢ ص: ٧٣. مصنف ابن أبى شيبه ج: ٣ ص: ٣٠٣.

ص: ٢٨٣

(منها): النيه (١)، على نحو ما تقدم فى الموضوع.

(ومنها): حضور الميت، فلا يصلى على الغائب (٢).

التقيه، وإن لم يقل أحد منهم بمضمونها.

(١) لا- ريب فيه، كما فى المدارك، ولا- نعلم فيه خلافاً، كما عن المنتهى، وفى الجواهر: "بلا- خلاف ولا- إشكال" وكأنه للمفروغيه عن كونها عبادته، فيتعين فيها التقرب.

كما أنه يكفى قصد الميت المسجى أمامه، وهو الذى يكون الدعاء له، ولا يحتاج لمعرفه شخصه، فضلاً عن اسمه. بل لو أخطأ فى ذلك كفى فى صحه الصلاه على الميت الذى أمامه، لأنه هو المقصود، والخطأ فى تشخيصه لا ينافى القصد إليه.

(٢) كما هو ظاهر الأصحاب، بل صريح جماعه منهم، ويستفاد منهم مما يأتى فى الشروط الآتية المفروغيه عنه. وفى الجواهر: "لعدم صدق اسم الصلاه عليه بدونه، أو يشك فيه، فيشك فى شمول الأدله له، فالأصل عدم مشروعيتها، واستمرار السلف على تركه، ولو جاز لما ترك، خصوصاً على مثل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وغيره. ولأنها مشروطه بشروط لا بد من العلم بها غالباً، ككونه إلى القبله واستلقائه. ولظهور النصوص فى اعتبار حضوره، بل هو كالمقطوع به منها". وكان عدم صدق الصلاه عليه بلحاظ أن تعديه الصلاه للميت ب - (على) ظاهر فى اعتبار صدورها فوقه.

لكن تقدم عند الكلام فى وجوب الدعاء للميت الإشكال فى ذلك واحتمال أن منشأ التعديه المذكوره هو اشتمالها على الدعاء للميت حيث يراد بصلاه الإنسان على الإنسان دعاؤه له. ومع الشك فالمرجع أصاله البراءه من اعتبار الحضور كسائر موارد الشك فى اعتبار شيء فى الواجب.

وأما الشروط فهى - مع إمكان إحراز بعضها، خصوصاً فى عصورنا - لا إطلاق لأدله اعتبارها يشمل حال غيبه الميت.

واستمرار السلف على تركه - لو تم - لا يشهد بعدم مشروعيتها، لإمكان

اكتفائهم بصلاته من يحضر الميت أو غلبه عدم إطلاعهم عليه إلا بعد الدفن بمدته، ولم يشع الابتلاء بالعلم قبل دفن الميت بموته وتعذر صلاته الحضور عليه، ليتضح سيرتهم حينئذ.

ومثله الاستدلال بفعل أمير المؤمنين (عليه السلام) في الصلاة على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ففي صحيح أبي مریم الأنصاري عن أبي جعفر (عليه السلام): "قلت: وكيف صلى عليه؟ قال: سجد بثوب، وجعل وسط البيت، فإذا دخل قوم داروا به وصلوا عليه ودعوا له، ثم يخرجون ويدخل آخرون" (١) وقريب منه غيره (٢). حيث قد يدعى أنه لو لم يعتبر حضور الميت لم يكن حاجة لإدخال جماعه عليه حتى تأخرت الصلاة عليه، بل يصلون كلهم ولو من خارج البيت الذي هم فيه. لاندفاعه بأن فعله (عليه السلام) أعم من الوجوب، لإمكان تعلق غرض المسلمين حينئذ بدخول البيت وإلقاء نظره الوداع له (صلى الله عليه وآله وسلم).

فالعمده ما ذكره أخيراً من ظهور النصوص في اعتبار ذلك منها: النصوص الكثيره المتضمنه تعديه التكييرات للميت ب - (على) (٣) ولا مصحح له إلا العلو المكاني، وليس هو كالصلاة تعدى ب - (على) بلحاظ تضمنها الدعاء ومثله ما تضمن تعديه الائتمام ب - (على) (٤).

ومنها: ما ورد في الصلاة على الميت المقطع من الصلاة على خصوص قسم منه (٥)، حيث يظهر منه لزوم حضور القسم الذي يصلى عليه، وإلا لكان المناسب نسبة الصلاة له كله، أو لجميع الباقي منه. بل سبر النصوص شاهد بالمفروغيه عن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٩، ١٠، ١١.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥، ٦ من أبواب صلاه الجنازه.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٥) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه.

ص: ٢٨٥

ذلك، كما يناسبه النهى عن انصراف المصلى عن موقفه حتى ترفع الجنازه (١) ، وأمر المسبوق ببعض التكييرات أن يتم ما بقى وهو يتبع الجنازه، فإن لم يدرك حتى دفن الميت أتم على القبر (٢). وظهور بعض نصوص الصلاه بعد الدفن فى الصلاه على القبر (٣) ، والنصوص الوارده فى بيان موضع وقوف المصلى من الميت رجلاً - كان أو امرأه (٤) ، والنصوص الوارده فى الصلاه على الجنائز المتعدده المتعرضه لكيفيه ترتيبهم فى الوضع (٥) ، وما ورد فى الصلاه على المصلوب (٦) ، وبعض ما ورد فى خروج المرأه لصلاه الجنازه (٧) حيث تضمن السؤال عن صلاه المرأه على الجنازه، والجواب بخروجها وحضورها لها... إلى غير ذلك.

وهو المناسب لظهور مفروغيه الأصحاب عن ذلك وعمل المتشرعه عليه. ولاسيما مع ذهاب العامه إلى مشروعيه الصلاه على الغائب فى الجملة، المناسب لالتفات الشيعه للمسأله من عصور الأئمه (عليهم السلام)، وحينئذٍ يمتنع عادة مفروغيتهم عن حكمها قولاً وعملاً على خلاف رأيهم (عليهم السلام).

وأما ما فى المبسوط ومحكى السرائر من المنع عن الصلاه على الغائب الذى مات فى بلد آخر. فلا يراد به - على الظاهر - جواز الصلاه على الغائب الذى مات فى بلد المصلى، بل لأن ذلك هو مورد الحاجه للصلاه على الغائب غالباً، حتى خص الشافعيه - فيما حكى عنهم - الصلاه على الغائب به.

بل لا يبعد بناء المخالفين على أن مقتضى الأدله الأوليه العدم لولا ما رووه

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب صلاه الجنازه.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٤، ٥.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاه الجنازه.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٧ من أبواب صلاه الجنازه.

(٥) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاه الجنازه.

(٦) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب صلاه الجنازه.

(٧) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٩ من أبواب صلاه الجنازه.

(ومنها): استقبال المصلى القبلة (١).

من صلاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على النجاشي، الذي كذبه صحيح محمد بن مسلم أو زراره: "قال: الصلاة على الميت بعد ما يدفن هو الدعاء. قال: قلت: فالنجاشي لم يصل عليه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: لا، إنما دعا له" (١).

نعم في خبر محمد بن زياد: "أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما أتاه جبرئيل (عليه السلام) بنعى النجاشي... صلى عليه وكبر سبعاً فخفف الله له كل مرتفع، حتى رأى جنازته وهو بالحبشه" (٢) وظاهره اختصاص الإعجاز برؤيته (صلى الله عليه وآله وسلم) له، دون حضوره عنده. لكنه مؤول أو مطروح، لعدم نهوضه في قبال ما سبق.

(١) كما صرح به جماعه، وفي المدارك نفى الخلاف فيه واستظهر في كشف اللثام ومحكى مجمع البرهان الإجماع عليه، كما هو ظاهر الغنيه. بل يظهر بملاحظه النصوص والفتاوى المفروغيه عنه، فلو فرض عدم تصريح بعضهم به فهو لذلك لا للخلاف فيه.

وكيف كان فقد يستدل عليه تاره: بعموم ما تضمن استقبال القبلة في الصلاة. ويشكل بعدم وضوح عمومه لصلاه الميت لعدم وضوح كونها صلاه حقيقه. ولا أقل من انصراف إطلاقها عنها.

وأخرى: بالنصوص مثل قوله (عليه السلام) في خبر جابر الوارد في المسبوق ببعض التكبيرات المتضمن قضاء ما فات: "قلت: استقبال القبلة؟ قال: بلى وأنت تتبع الجنازه" (٣). وقوله (عليه السلام) في مرسل ابن بكير الوارد في الصلاة على الجنائز المتعدده: "يضع النساء مما يلي القبلة والصبيان دونهم [دونهم]..." (٤) وقوله في صحيح الحلبي

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١٠.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣.

الوارد فيها أيضاً: "يكون الرجل بين يدي المرأة مما يلي القبلة..." (١) لكنها لما لم تكن وارده لبيان اعتبار الاستقبال، بل لبيان أمور آخر، فهي إنما تدل على المفروغية عن مشروعيه الاستقبال، وهو أعم من الوجوب فتأمل.

نعم قد يستظهر وجوب الاستقبال من صحيح أبي هاشم الجعفرى الوارد فى الصلاة على المصلوب، لقوله (عليه السلام): "إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، وإن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، فإن بين المشرق والمغرب قبله، وإن كان منكبه الأيسر إلى القبلة... وكيف كان منحرفاً فلا ترائلن مناكبه، وليكن وجهك إلى ما بين المشرق والمغرب" (٢) فإن ذيله بضميمة التعليل بأن ما بين المشرق والمغرب قبله ظاهر فى وجوب الاستقبال فى صلاة الميت، وإن ابتنى على التوسع للضرورة فى المصلوب.

نعم فى صحيح أبي مريم الوارد فى الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المتقدم عند الكلام فى لزوم حضور الميت: "فإذا دخل قوم داروا به وصلوا عليه" (٣) ومقتضاه عدم استقبال بعضهم، بل استدبارهم حين الصلاة عليه (صلى الله عليه وآله وسلم).

لكن لا بد من حمله على خصوصيته (صلى الله عليه وآله وسلم) فى ذلك، كما خص بأن لا إمام فى الصلاة عليه، لقول أمير المؤمنين (عليه السلام): "إن رسول الله إمام حياً وميتاً"، كما تضمنه صحيح الحلبي (٤)، ونحوه حديث أبي مريم (٥).

بل لا يبعد كونها بدلاً عن الصلاة التى أمر بها أمير المؤمنين (عليه السلام) بعد أن صلى

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٧.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١٦.

(٤) أصول الكافي باب: مولد النبي (صلى الله عليه وآله) ووفاته من أبواب التاريخ من كتاب الحجج حديث: ٣٧ ج: ١ ص: ٤٥١.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١٠.

ص: ٢٨٨

(ومنها): أن يكون رأس الميت إلى جهة يمين المصلى ورجلاه إلى يساره (١).

هو وائتم به أهل بيته وخواص أصحابه، كما تضمنته بعض النصوص (١)، تهرباً من أن يصلوا مؤتمين بغيره ممن يتخذ ذلك ذريعاً للفتنه، وادعاء المنصب غصباً وعدواناً.

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب، ونسب إليهم في الذكرى ومحكى المعتبر ومجمع البرهان، وظاهر الغنية الإجماع عليه، وفي كشف اللثام أنهم قطعوا به، وعن المهذب نسبه إلى نصوص الطائفة وعملهم.

ويقتضيه موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: "أنه سئل عن من صلى عليه فلما سلم الإمام فإذا الميت مقلوب رجلاه إلى موضع رأسه. قال: يسوى وتعاد الصلاة عليه وإن كان قد حمل ما لم يدفن، فإن دفن فقد مضت الصلاة عليه، ولا يصلى عليه وهو مدفون" (٢) فإنه يدل بضميمة معلوميه أجزاء الكيفية المذكورة على لزومها. وفي صحيح الحلبي الوارد في الصلاة على الجنائز المتعدده: "يكون الرجل بين يدي المرأة مما يلي القبلة، فيكون رأس المرأة عند وركي الرجل مما يلي يساره، ويكون رأسها أيضاً مما يلي يسار الإمام ورأس الرجل مما يلي يمين الإمام" (٣). فإنه صريح في كون اعتبار رأس الرجل إلى يمين الإمام. ولا ينافية ما تضمنه من كون رأس المرأة مما يلي يسار الإمام، لأنه إذا كان رأس المرأة عند وركي الرجل ووقف الإمام عند صدر الرجل أو وسطه فلا بد أن يكون رأسها عند يسار الإمام.

بل حيث لا- إشكال ظاهراً في أن المراد بنصوص الصلاة على الجنائز المتعدده وضع رؤوس الموتى باتجاه واحد، يتعين كون رأس المرأة أيضاً إلى جهة يمين الإمام وإن كان محاذياً ليساره، فينفع في المطلوب.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٧.

(ومنها): أن يكون الميت مستلقياً على قفاه (١).

(ومنها): وقوف المصلى خلفه (٢)،

ومنه يظهر اندفاع ما فى الجواهر من الإشكال فى الاستدلال به بأنه مختص بالرجل. ومثله الإشكال فيه باختصاصه بجمع الرجل مع المرأة فى الصلاة عليهما، وبمعارضته بغيره مما تضمنت كفيات أخرى، فلا بد من حمله على ضرب من الندب.

لاندفاع الأول بأن المستفاد من النصوص أن خصوصية الاجتماع دخيله فى وضع الرجل بالإضافة للمرأة، أو فى وضع الموتى بعضهم مع بعض، لا فى اتجاه كل منهم، بل هو واجب فى الميت عند الصلاة عليه وإن كان وحده.

واندفاع الثانى بأن المعارض إنما يخالف الصحيح فى كيفية وضع الرجل مع المرأة، لا فى اتجاه كل منهما، فلا وجه للتوقف فى دلاله الصحيح على المدعى.

(١) ففى الجواهر: "صرح به جماعه من الأصحاب... بل لا خلاف أجده فيه"، وعن المهذب نسبتة إلى نصوص الطائفة وعملهم، وظاهر الذكرى الإجماع عليه.

واستدل له بالتأسى بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام)، وبقاعده الاشتغال لكن لا- دليل على وجوب التأسى. ومع الشك فى اعتبار الخصوصية فى الواجب فالمرجع البراءة لا- الاشتغال. فالعمده ما عرفت من ظهور التسالم بين الأصحاب. مضافاً إلى قوله (عليه السلام) فى صحيح الحلبي المتقدم الوارد فى الصلاة على الجنائز المتعدده: "فيكون رأس المرأة عند وركى الرجل مما يلي يساره" (١). فإن المرأة لا تكون مما يلي يسار الرجل إلا مع استلقاء الرجل، إذ لو كان مضطجعا على أحد جانبيه كانت خلفه أو أمامه، ولو كان مكبواً على وجهه كانت مما يلي يمينه.

(٢) كما صرح به جماعه، وظاهر الذكرى الإجماع عليه، وفى جامع المقاصد أنه لا ريب فيه، وفى كشف اللثام: "وأما الوقوف وراءها فهو كذلك عندنا. ودليله

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٧.

محاذياً لبعضه (١). إلا أن يكون مأموماً وقد استطال الصف حتى خرج عن

التأسي واستمرار العمل عليه من زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الآن. ومن العامه من جوز الوقوف أمامها قياساً على الغائب. وهو كما في الذكرى خطأ على خطأ". لكن التأسي لا يقتضى الوجوب، كاستمرار العمل.

فالأولى استفادته مما تضمن تعديده التكبير للميت ب - (على). وفي صحيح زراره: "قلت: المرأه تؤم النساء؟ قال: لا، إلا على الميت" (١) وفي خبر يونس: "ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه" (٢).

وقد يستفاد المفروغيه عنه مما تضمن بيان موقف المصلى من جسد الميت، وسطه أو صدره أو غيرهما (٣) ومما ورد في الصلاه على الجنائز المتعدده من وقوفه وسطها أو خلفها (٤) فإنها وإن اختلفت فى تعيين موقف المصلى من الجنائز، إلا- أنه لا- يبعد ظهورها فى المفروغيه عن كونه خلفها. ومثله قوله (عليه السلام) فى الدعاء للميت فى صحيح أبى ولاد: "اللهم إن هذا المسجى قدامنا... (٥)".

(١) فى جامع المقاصد: "هل يشترط أن يكون محاذياً لها، بحيث يكون قدام موقفه حتى لو وقف وراءها باعتبار السمى ولم يكن محاذياً لها ولا- لشيء منها لم يصح؟ لا- أعلم الآن تصريحاً لأحد من معتبرى المتقدمين بنفى ولا- إثبات، وإن صرح بالاشتراط بعض المتأخرين".

لكن المنساق من قولهم: وراء الجنازه أو خلفها ذلك، لا مجرد كونه دونها فى السمى. ولا ينبغى الإشكال فى اعتباره بلحاظ ما تقدم من النصوص، فإنها كما تدل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١٠.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب صلاه الجنازه.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاه الجنازه.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٥.

المحاذاه (١).

(ومنها): أن لا يكون المصلى بعيداً عنه على نحو لا يصدق الوقوف عنده (٢)،

على اعتبار كونه دونها في السميت تدل على اعتبار محاذاته لبعضها.

(١) إذ لا إشكال في مشروعيه الجماعه بالنحو المذكور. ومثله الصلاه على الجنائز المتعدده الموضوعه بنحو التدرج حيث يخرج بعضها مع كثرتها عن محاذاه المصلى، لما يأتي في المسأله الثانيه والخمسين إن شاء الله تعالى.

(٢) قد يستفاد - كما يظهر من الجواهر - مما في موثق موسى بن بكر عن أبي الحسن (عليه السلام): "إذا صليت على المرأه فقم عند رأسها وإذا صليت على الرجل فقم عند صدره" (١). وحمله بالإضافة إلى خصوصيه الرأس والصدر على الاستجاب لا ينافي ظهوره في المفروغيه عن أنه لا بد من القيام عند الميت. ويناسبه أيضاً ما تقدم من تعديه التكبير والإتمام ب - (على) في كثير من النصوص.

ولعل هذا هو المراد مما في الشرايع والقواعد وعن كثير من كتب الأصحاب من عدم جواز التباعد كثيراً، وعن ظاهر مجمع البرهان نسبه إلى الأصحاب. وفي الجواهر: "بل قيل: إن ظاهر المحقق الثاني في فوائده على الكتاب الإجماع أيضاً على أنه لا يصلى على البعيد بما يعتد به عرفاً كذلك، ولا على من بين المصلى وبينه حائل إلا عند الضروره". وكذا مما في جامع المقاصد والمدارك وعن غيرهما من أنه لا - تحديد لهذا التباعد سوى ما يقتضيه العرف. وإلا - فالعرف ليس مرجعاً في تعيين موضوع الحكم الشرعي، بل في تطبيق العناوين بعد الفراغ عن أخذها في موضوعه، فلولا أن يكون المعبر الوقوف عند الميت لم يكن وجه للإرجاع في تحديد البعد للعرف.

هذا وفي الذكرى: "ويجب أن يكون أمام المصلى بغير تباعد فاحش. ولا يجوز

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢.

ص: ٢٩٢

إلا مع اتصال الصفوف في الصلاة جماعه (١).

(ومنها): أن لا يكون حائل (٢) من ستر أو جدار. ولا يضر الستر

التباعد بمأتى ذراع". وقد يظهر منه جواز التباعد بأقل من ذلك بمقدار معتد به، بأن يبعد مائة وثمانين ذراعاً مثلاً. لكنه بعيد جداً، لعدم صدق الوقوف عند الميت، ولا التكبير عليه عرفاً.

نعم في صحيح علي بن جعفر الوارد في وضع جنازه في أثناء الصلاة على غيرها جواز رفع الأولى بعد إكمال الصلاة عليها وإتمام التكبير على الأخيره (١). ومقتضاه جواز الفصل بين المصلين والجنازه الأخيره عند إكمال الصلاة عليها بمقدار ما تشغله الجنازه الأولى. لكنه لا يخلّ عرفاً بصدق الوقوف عندها والتكبير عليها بل يمكن حمله على تخطي الإمام بعد رفع الجنازه الأولى للجنازه الأخيره من أجل إكمال التكبير عليها.

كما أن مقتضى ما تضمن وضع الجناز المتعدده الكثيره بنحو التدرج - بحيث يكون رأس أحدها عند إليه الآخر - ووقوف الإمام في الوسط أو في وسط الرجال (٢) بعد المصلين عن الجناز كثيرأ، لعدم المحافظه على تأخره عن الكل - الذي لا إشكال ظاهراً عندهم في اعتباره - إلا - بذلك. لكن لا يبعد خصوصيته الجناز المتعدده في ذلك توسعاً في صدق الوقوف عندها والتكبير عليها.

هذا وفي الفقيه: "فليقف عند رأسه، بحيث إن هبت ريح فرفعت ثوبه أصاب الجنازه". لكن لا شاهد له. وربما يريد استحباب ذلك، فيرجع لما في المبسوط والنهايه وعن غيرهما من أنه ينبغي أن يكون بين المصلين والجنازه شيء يسير.

(١) وكذا مع اتصال الجناز عند جمعها بصلاه واحده.

(٢) فقد تقدم عن ظاهر المحقق الثاني دعوى الإجماع على ذلك. ويقتضيه م

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاه الجنازه.

سبق من تعديده التكبير ونحوه للميت ب - (على)، ومن التعبير في الموثق المتقدم وغيره من النصوص بالوقوف أو القيام عنده. ومن ذلك يظهر أن المعيار وحده المكان عرفاً واستيلاء المصلى على الميت الذى لا يبعد إخلال الستر به، فضلاً عن الجدار الذى يمنع من مشاهدته الميت.

ومثله فى ذلك علو الميت على الإمام أو العكس، كما نبه له فى الجملة فى جامع المقاصد، فإن المعيار فى مانعته عدم صدق الأمرين المذكورين.

هذا وقد تقدم عن ظاهر المحقق الثانى استثناء صورته الاضطراب فى الصلاة مع الحائل. لكن فى الجواهر: "نعم فى جامع المقاصد لو اضطر إلى الصلاة على الميت من وراء جدار وفى الصحه تردد، وفى كشف اللثام: من الشك فى كونها كالصلاة بعد الدفن أو أولى. ثم على الصحه فى وجوبها قبل الدفن وجهان. قلت: الأقوى عدم الوجوب، بل عدم الصحه بعد حرمة القياس، ومنع الأولويه أو تنقيح المناط، فلعل حيلولة خصوص القبر كعدمها عند الشارع مثل النعش ونحوه مما لا يمنع صدق اسم الصلاة عليه".

هذا ولكن لا إطلاق لدليل اعتبار عدم الحائل يشمل حال التعذر، ليكون تعذره تعذراً للصلاة، ليجوز ترك الصلاة من وراء الحائل، وتتعين الصلاة بعد الدفن لو قيل بوجوبها على من لم يصل عليه. لأن النصوص المتقدمه غير مسوقه لبيان اعتبار عدم الحائل، بل لبيان أمر آخر. غايه الأمر أنه يستفاد منها المفروغيه عن اعتبار عدم الحائل من دون إطلاق لها فى ذلك. وحينئذ يعلم إجمالاً مع تعذره بوجوب الصلاة عليه مع الحائل أو الصلاة بعد الدفن، فيلزم الجمع بينهما خروجاً عن العلم الإجمالى المذكور.

نعم لو قيل بعدم وجوب الصلاة بعد الدفن يتعين عدم وجوب الصلاة خلف الحائل لأصالة البراءه، التى هى المرجع فى أمثال ذلك، كما يأتى عند الكلام فى تعذر القيام.

بمثل التابوت ونحوه (١).

(ومنها): أن يكون المصلي قائماً (٢)، إلا مع عدم التمكن من صلاة القائم (٣).

(١) يعنى: بما يرجع لستر الميت ويكون من توابعه عرفاً، لا حائلاً بينه وبين المصلي.

(٢) إجماعاً مع قدره عليه، كما فى جامع المقاصد والمدارك ومحكى الذكرى، وفى التذكرة: "القيام شرط فى الصلاة مع قدره، فلا تجوز الصلاة قاعداً ولا راكباً عند علمائنا".

ويظهر المفروغية عنه من النصوص الكثيرة، مثل ما ورد فى صلاة الحائض على الجنائز من أنها تصلى وحدها ولا تقوم معهم (١) ، وما ورد فى صلاة النساء على الجنائز من الأمر بقيامهن جميعاً فى صف واحد (٢) ، وما ورد من كراهه الصلاة بالحذاء وأنه لا بأس بالخف (٣) ، وما ورد فى قيام المصلي عند رأس المرأة أو صدرها وفى وسط الرجل (٤) ، وما ورد فى صلاة الجنائز جماعه من قيام المصلي خلف الإمام (٥) ، وما ورد فى الصلاة على الجنائز المتعدده من الأمر بقيام المصلي فى الوسط أو مما يلى الرجال أو غير ذلك (٦) ، وما ورد فى الصلاة على المصلوب من القيام عند منكبته (٧).

(٣) كما هو ظاهر من سبق وصريح غيره. وفى الجواهر: "أما مع العجز فبحسب الإمكان، كاليوميه. لقاعده الميسور وغيرها مما سمعته فى اليوميه مما هو مشترك بينهما".

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب صلاة الجنائز.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجنائز.

(٣) و٤ راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب صلاة الجنائز.

(٥) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب صلاة الجنائز.

(٦) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنائز.

(٧) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب صلاة الجنائز.

لكن قاعده الميسور غير ثابتة، والأدلة الخاصه الوارده فى اليوميه مختصه بها.

وأما ما ذكر بعض مشايخنا من أنه مقتضى إطلاق وجوب الصلاه على الميت بعد عدم الإطلاق لدليل اعتبار القيام، فيقتصر فيه على المتيقن، وهو حال الضروره.

فهو لا يخلو عن خفاء، لعدم تحديد مفهوم الصلاه من هذه الحيشه، ليكون مقتضى إطلاقها عدم اعتبار القيام، بل مقتضى الأصل عدم وجوب الصلاه الناقصه مع تعذر القيام، كما هو الحال فى جميع موارد الشك فى اعتبار شىء فى الواجب، حيث يكون مقتضى الأصل عدم وجوب ذلك الشىء فيه مع قدره عليه، بل يجتزأ بالعمل الفاقد له، وعدم وجوب العمل مع تعذره.

وأما العلم الإجمالى بوجوب الأمر المشكوك مع قدره عليه، أو وجوب المركب الفاقد له مع تعذره. فهو غير منجز غالباً، لعدم ابتلاء المكلف الواحد بأحد طرفيه.

فالعمده فى المقام ظهور الإجماع والمفروغيه عن ذلك الراجع إلى الإكتفاء بالميسور فى المقام كما فى الصلاه اليوميه ونحوها، وإن لم تتم قاعده الميسور عموماً.

نعم المتيقن من الإجماع المذكور الانتقال للجلوس حيث يصدق التكبير عليه، أما الانتقال لما دونه من المراتب فهو فى غايه الإشكال. وإن كان الاحتياط لا يترك.

هذا والظاهر عدم الاجتراء بصلاه العاجز عن القيام مع تيسر صلاه القادر عليه، كما هو الحال فى سائر موارد تعذر التام من بعض المكلفين فى الواجب الكفائى مع تيسره من غيره من المكلفين. بل الظاهر ذلك مع تيسره من غير المكلف به كالصبى المميز، بناءً على شرعيه عباداته وإجزائها، كما يأتى فى المسأله الخامسه والخمسين بمعنى أنه يجب على المكلفين العاجزين عن التام السعى لحصوله منه بإقتاعه وتهيئه المقدمات له ونحوهما، لأن كل واحد منهم مكلف بتحقيق التام ولو من غيره، وهو مقدور لهم فى الفرض وإن كان المباشر له غير مكلف.

نعم لا يبعد البناء على مشروعيه الناقص من العاجز إذا أتى به مأموماً مع

(ومنها): الموالاه بين التكبيرات والأدعية (١).

صلاه القادرين، بل مطلقاً بناء على شرعيه تكرار الصلاه على الميت. لأن المستفاد من الأدله وجوب صلاه واحده كفايه، واستحبابها عيناً على الكل، وعدم إجزاء صلاه العاجز عن الوجوب الكفائي لا ينافي مشروعيتها وإجزائها عن الاستحباب العيني في حقه، وما في الجواهر من عدم مشروعيه ذلك في غير محله.

هذا ونظير ما تقدم من عدم الإجتزاء بصلاه العاجز عن القيام مع تيسر صلاه القادر يجرى فيما لو انحصر الأمر بالعاجز فصلي، ثم تجددت قدره على التام منه أو من غيره، حيث يتعين الإعادة، كما في الجواهر. خلافاً لما عن الفقيه الهمداني (قدس سره) من عدم وجوبها، لقاعده الإجزاء. للإشكال فيه بأنه ينكشف بتجدد قدره عدم الأمر بالناقص كما هو الحال في سائر موارد تشريع الابدال الاضطراريه، فلا موضوع للإجزاء.

(١) فقد ذكر بعض مشايخنا أن ذلك مقتضى وحده العمل، لتقومها باتصال أجزائه من دون أن يتخلل بينها العدم. لكن استفاده كون صلاه الميت عملاً واحداً بالمعنى المذكور تحتاج إلى دليل ومجرد كونها ماهيه مخترعه للشارع ذات عنوان واحد لا يقتضيه. ولذا لا- تعتبر الموالاه في كثير من الماهيات الشرعيه ذات العناوين الخاصه، كالأغسال والحج والكفارات. بل حتى الصلاه قد ثبت جواز الفصل المعتمد به بين أجزائها في كثير من الموارد، كالمبطلون ومن وقعت على ثوبه نجاسه في أثناء الصلاه، وغيرهما.

وعن كشف الغطاء: "ويفسدها كل ما يخلّ بصورتها من سكوت طويل، أو فعل كثير، أو فعل لهو ولعب وإن قلّ، أو غير ذلك مما يفسد هيئتها ويخرجها عن صدق الاسم لذاته أو كثرته". وهو مبني على أنه يعتبر فيها صورته عرفيه تبطل بالأمر المذكوره. ولم يتضح الوجه في ذلك.

ودعوى: أن الصورة المذكورة مأخوذة من عمل المعصومين (عليهم السلام) الذين هم المرجع في تشريع هذه الصلاة وتعيين حدودها. مدفوعه بأنه لم يتضح كون جريهم (عليهم السلام) على الصورة المذكورة لاعتبارها شرعاً في هذه الصلاة، بل لعله لأن مقتضى طبع الانشغال بهذه الأعمال إكمالها قبل الانشغال بغيرها. ولاسيما مثل هذه الصلاة المبنية على الاعتبار والاتعاظ بالموت والتفكير في ما بعده. فهو نظير الانشغال بالأدعية والاستمرار فيها وإكمالها في مجلس واحد لا ينهض بإثبات اعتبار وحده العمل وحفظ صورته خاصة له يبطل بالإخلال بها.

نعم لا يبعد بناء المتشرعة على اعتبار الصورة المذكورة، بحيث يرون الإخلال بها مبطلاً للصلاة. لكن لم يتضح كون منشأ ذلك وجود حجة تعبدية، بل لعله ناشئ عن تخيل اعتبار هذه الصورة بسبب الاستمرار عليها خلفاً عن سلف، مع الاهتمام بهذه الصلاة كثيراً لتعلقها بالموت، حيث قد يوهم ذلك دخل ما ليس دخيلاً في الواقع فيها.

هذا وفي بعض نصوص المسبوق من الإمام ببعض التكييرات: "فليقض ما بقي متتابعاً" (١). وهو وإن كان وارداً لبيان عدم وجوب الدعاء بين التكييرات، تخفيفاً، إلا أن بيان ذلك بالأمر بالولاء قد يظهر في المفروغية عن اعتبار الموالاة في الصلاة، حيث يكون ذلك هو المنشأ للزوم الموالاة بين التكييرات عند ترك الدعاء بينها. وإن كان في وضوح ذلك بحدّ يبلغ مرتبه الاستدلال إشكال. والمتعين الاحتياط.

وأشكل من ذلك ما قد يدعى من اعتبار جميع ما يعتبر في الصلاة المعهودة عدا الطهارة من الحدث التي دلت الأدلة على عدم اعتبارها. حيث لا وجه له بعد انصراف أدله اعتبار تلك الأمور إلى الصلاة المذكورة ذات الركوع والسجود. ولاسيما مع أهميته اعتبار الطهارة من الحدث جداً في الصلاة، فعدم اعتبارها هنا يناسب جداً عدم اعتبار غيرها.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

ص: ٢٩٨

(ومنها): أن تكون الصلاة بعد التمسيل والتحنيط والتكفين (١)،

بل وكذا بملاحظه التعليل فى موثق يونس بقوله (عليه السلام): "إنما هو تكبير وتسييح وتهليل، كما تسبح وتكبر بغير وضوء" (١) وفى معتبر الفضل بن شاذان بقوله (عليه السلام): "إنما جوزنا الصلاة على الميت بغير وضوء لأنه ليس فيها ركوع ولا سجود، وإنما هى دعاء ومسألة، وقد يجوز أن تدعو الله وتسأله على أى حال كنت..." (٢). لإشعاره أو ظهوره فى أنه لا يعتبر فيها شىء كما لا يعتبر فى الدعاء والمسألة. ويأتى فى المسألة السابعه والأربعين ما يتعلق بالمقام.

(١) كما صرح به الأصحاب، ونفى فى كشف اللثام الخلاف فيه، وفى المدارك أنه قول العلماء كافه، وعن محكى المنتهى أنه لا يعلم الخلاف فيه، وظاهرهما نفى الخلاف فيه حتى من العامه. وفى الجواهر: "إنه المنساق من عطفها عليهما فى النصوص وإن كان بالواو والى هى لمطلق الجمع، إلا أنه لا يبعد إرادته الترتيب منها هنا بمعونه فهم الأصحاب، بل لا ينكر انسياقه من سبر تلك النصوص واتفاقها على ذكرها بعدهما، كما لا يخفى على من له أدنى معرفه بلسانهم (عليهم السلام)".

وقربه بعض مشايخنا أيضاً بأن الترتيب شرعاً بين الغسل والكفن، وبين الصلاة والدفن، قرينه على أن الترتيب بين الأمور الأربعة فى العطف فى روايات الشهيد (٣) وغيرها - مثل ما لو وجد بعض الميت (٤) - للترتيب الشرعى.

والجمع كما ترى!. ولاسيما بملاحظه عطف التحنيط على التكفين فى صحيح أبى مريم (٥) وصحيحى أبان (٦). وعطف التمسيل على التحنيط وفى صحيح اسماعيل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣، ٧.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب غسل الميت.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٧، ٩.

ومثله ما فى الذكرى من الاستدلال بقول الصادق (عليه السلام) فى موثق عمار: "لا يصلى على الميت بعدما يدفن، ولا يصلى عليه وهو عريان حتى يوارى عورته" (٣)، ونحوه قول الرضا (عليه السلام) فى مرسل محمد بن أسلم: "بل لا يصلى على المدفون بعدما يدفن، ولا على العريان" (٤) إذ فيه - كما فى الجواهر -: أن عدم الصلاة عليه وهو عريان أعم من اعتبار التكفين، فضلاً عن التغسيل. بل مقتضى ذيل الموثق أن المعتبر فى العريان ستر العوره لا غير.

لكن استدلال بعض مشايخنا بصدر الموثق، وهو: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) ما تقول فى قوم كانوا فى سفر يمشون على ساحل البحر، فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراه، وليس عليهم إلا إزار، كيف يصلون عليه وهو عريان، وليس معهم فضل ثوب يكفونونه [به]؟ قال: يحفر له ويوضع فى لحده ويوضع اللين على عورته، فيستر عورته باللين وبالبحر ثم يصلى عليه ثم يدفن. قلت: فلا يصلى إذا دفن؟ فقال: لا يصلى على الميت بعدما يدفن...".

بتقريب: أنه لولا كون المرتكز فى ذهن السائل توقف الصلاة على التكفين يسأل عن الصلاة عليه فى مفروض السؤال، وقد أقره الإمام (عليه السلام) على ذلك، وذكر كيفية الصلاة عليه. ولا مجال لاحتمال كون منشأ السؤال هو كون الميت عارياً ولزوم النظر إلى عورته، لإمكان تغميض العينين.

ويشكل بأن ظاهر الحديث كون السؤال بلحاظ العرى، لكن لا- من جهة لزوم النظر للعوره المحرم، الذى يمكن التخلص عنه بتغميض العينين، بل لعله من جهة احتمال مانعيه العرى وانكشاف العوره من الصلاة عليه، ولا قرينه فيه على أن منشأ

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب غسل الميت حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣ و ٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١، ٨.

السؤال فيه هو عدم التكفين بخصوصيته. على أن ما تضمنه ذيل الموثق من اعتبار ستر العوره كاف في عدم إقرار السائل على زعم اعتبار التكفين لو تم ظهور السؤال في ذلك.

وعن الفقيه الهمداني الاستدلال له بأصالة عدم مشروعيه الصلاة قبل التكفين، حيث لا يعلم حينئذ فعليه الأمر بالصلاه، فلا يجوز الامتثال بفعلها حينئذ لتجزى.

لكنه ليس كذلك، لعدم الإشكال في فعليه وجوب الصلاة بالموت، وإنما يحتمل شرطيه التكفين فيها، ومقتضى الأصل البراءة، كما في سائر موارد الشك في شرطيه شيء للمأمور به. ولعله لذا حكى عنه الأمر بالتأمل.

فالعمده ظهور الإجماع عليه المعتضد بالسيره، مع كثره الابتلاء بالحاجه للصلاه عليه قبل التمسيل، فالترام عدم الصلاه إلا بعد التمسيل والتكفين من المشرعه، وظهور إطباق الأصحاب، بل المسلمين، على ذلك يقرب فهمهم من عمل المعصومين (صلوات الله عليهم) الوجوب. ولا سيما بملاحظه اختلاف وضع الميت، فهو يوضع قبل التمسيل كيفما اتفق أو مستقبلاً بباطن قدميه القبليه، وبعده معترضاً على نحو الصلاه عليه.

هذا والمستفاد من الإجماع أو غيره مما تقدم ليس هو الوجوب التكليفي، الراجع للعصيان بإيقاع الصلاه قبل التمسيل والتكفين، بل شرطيتهما للصلاه المستلزم لبطلانها لو وقعت قبلهما عمداً. ومن ثم قطع بذلك في جامع المقاصد، ولا مجال لما في كشف اللثام من احتمال الصحه.

وأما مع الجهل بالحكم أو بالموضوع أو نسيانها فقد حكم سيدنا المصنف (قدس سره) وغيره بالبطلان. وتردد في جامع المقاصد في الناسي، وظاهر الجواهر احتمال الإجزاء معه، بل ظاهر كشف اللثام احتمال ذلك فيه وفي الجاهل، بل جزم في المستند بالإجزاء فيها. لعدم ثبوت الإجماع. ورده سيدنا المصنف (قدس سره) بإطلاق معقد الإجماع.

لكنه غير ظاهر، لعدم التصريح به إلا في كلام من عرفت وإطلاق عباراتهم

ليس حجه في عموم مفادها، إلا- بلحاظ إفادته العلم بالواقع، لعدم حجه الإجماع المنقول، ولا- ينهض الإطلاق في كلام من عرفت بإفاده العلم بالعموم، بل يتعين الاقتصار على المتيقن وهو صورته العمدة.

اللهم إلا أن يستفاد العموم من مناسبه عموم البطلان لمرتكزات المشرعه، ولاسيما وأن الأجزاء مع الجهل والنسيان يحتاج إلى عناية فعدم التنبيه عليها في كلامهم يناسب عموم الشرطيه جداً.

على أن اختلاف تكليف الناسى للحكم والجاهل به عن تكليف الملتفت العالم لما كان مخالفاً للإجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، الذى عليه يتبنى بطلان التصويب بأقسامه، فلا بد من ابتناء الأجزاء على أجزاء غير الواجب عنه، وهو مخالف للأصل.

ومنه يظهر ضعف الاستدلال للأجزاء بإطلاق دليل الخطاب بالصلاه وأنها خمس تكبيرات، بعد تصور دليل الترتيب - وهو الإجماع - عن المورد.

وجه الضعف: أنه لا- مجال لاحتمال اختصاص وجوب الترتيب بحال العلم والذكر بعدما أشرنا إليه من الإجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

نعم لا- مجال لذلك فى نسيان الموضوع، حيث لا- مانع من اختلاف الناسى له مع الملتفت فى الحكم، فلا مانع من البناء على الأجزاء معه، عملاً- بالإطلاق بعد فرض تصور دليل الترتيب. إلا- أن الظاهر عموم دليل الترتيب له بالنظر إلى المرتكزات التى أشرنا إليها آنفاً.

ثم إنه قد يستدل للأجزاء بعموم حديث رفع الجهل والنسيان. لكنه يشكل بأن الرفع بالإضافه إليهما ظاهري. مع أنه لو كان واقعياً فمقتضاه رفع التكليف بالتام لا الخطاب بالناقص بحيث يجتزأ به، على ما حقق فى محله.

هذا والظاهر مفروغيه الأصحاب عن عدم سقوط الصلاه بتعذر الغسل

وقبل الدفن (١).

(ومنها): أن يكون الميت مستور العوره، ولو بنحو الحجر واللبن لو تعذر التفكين (٢).

والكفن، كما يظهر منهم مما يأتي في الشرط الآتي. وقد يستدل له بإطلاق وجوب الصلاة عليه بعد عدم الإطلاق لدليل شرطيه تقدم التمسيل والتكفين بنحو يشمل حال التعذر. مضافاً إلى موثق عمار ومرسل محمد بن أسلم اللذين يأتي الاستدلال بهما في الشرط الآتي. والى ما تقدم من ظهور المفروغيه عن ذلك.

(١) ففي الجواهر: "لا- خلاف في عدم جواز تأخير الصلاة إلى الدفن، بل الإجماع بقسيمه عليه، بل كاد يكون ضرورياً". ويقتضيه - مضافاً إلى ذلك، المعتضد بالسيره الارتكازيه على كون التقديم للوجوب، ولذا يحافظ عليه حتى مع كون الصلاة على القبر أسهل - النصوص المتضمنه عدم الصلاة بعد الدفن، التي تقدم ويأتي قريباً بعضها ويأتي التعرض لتمامها في المسأله الخمسين. وحديث هارون بن خارجه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا دخل وقت صلاه مكتوبه فابدأ بها قبل الصلاه على الميت، إلا أن يكون مبطوناً أو نفساء أو نحو ذلك" (١) فإن الاهتمام بتعجيل الصلاة في الموارد المذكوره حتى تقدم على المكتوبه ظاهر في المفروغيه عن عدم جواز تأخير الصلاة على الدفن.

(٢) فقد صرح جماعه بأنه إذا لم يكن للميت كفن وضع في القبر وسترت عورته وصلّى عليه بعد ذلك، وفي المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. ويقتضيه موثق عمار ومرسل محمد بن أسلم المتقدمين عند الكلام في الشرط السابق.

وعن الذكري: "فإن لم يكن كفن أمكن ستره بثوب صلى عليه قبل الوضع في اللحد"، ونحوه في جامع المقاصد. وفي المدارك: "ولا ريب في الجواز نعم يمكن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

ص: ٣٠٣

المناقشه فى الوجود "وفصل فى المسالك بين ما إذا منع القبر من رؤيه الميت وما إذا لم يمنع، فى الأول يجب الصلاه عليه خارج القبر مع التمكن من ستر عورته بثوب ونحوه، وفى الثانى يتخير.

لكن الخبرين لم يتضمننا وضعه فى القبر، ليمكن فيه التفصيل المذكور، بل وضعه فى اللحد، وهو مستلزم لستر بدنه. وحينئذ فحيث اعتبر ستر العوره زائداً على الوضع فى اللحد فلا بد أن لا يكون الوضع فى اللحد لستر العوره، كما أنه حيث لا أثر له فى سهوله سترها باللبن والحجر بنحو ظاهر، كان ظاهر الأمر بالوضع فى اللحد مطلوبيته فى نفسه شرطاً فى الصلاه زائداً على ستر العوره. ولعله لكونه بمنزله الكفن - الذى هو شرط فى الصلاه - فى ستر بدن الميت.

نعم لا يجزى ذلك مع إمكان ستر تمام بدن الميت بثوب ونحوه ولو فى حال الصلاه فقط الذى تقدم من الذكرى، لخروجه عن مورد الخبرين وحينئذ لا- يبعد الاكتفاء بذلك فى الصلاه، بل لا يبعد تقديمه على الوضع فى اللحد، لما فى الثانى من تعدد مكاني المصلى عرفاً، بحيث يشكل صدق أن المصلى عنده وقد كبر عليه.

وأما ما فى العروه الوثقى وأقره سيدنا المصنف (قدس سره) من التفصيل بين ما إذا كان الميت مستور العوره، فيجوز الصلاه عليه خارج القبر وغيره فيجب الصلاه عليه فى القبر، عملاً- بالخبرين فى الصوره الثانیه، وبالأصل فى الأولى بعد خروجها عن مورد الخبرين.

فيشكل بأن الخبرين لا ينافيان ستر عورته قبل إنزاله القبر الذى يدخل فى الصوره الأولى، ومقتضى إطلاقهما الصلاه عليه فى القبر حينئذ أيضاً. إلا- أن يريد بالصوره الأولى ما إذا كان مستور العوره بثوب ونحوه، لا مطلق الستر ولو كان باللبن والحجر، فتخرج عن مورد الخبرين. لكن التفصيل بين قسمى الساتر فى الحكم المذكور بعيد جداً، وإلغاء خصوصيه مورد الخبرين أقرب عرفاً.

هذا وقد يدعى أن قوله (عليه السلام) فى ذيل الموثق: "ولا يصلى عليه وهو عريان حتى

(ومنها): إباحه مكان المصلى (١).

تواری عورته "ظاهر فى عدم اشتراط شىء غير ستر العوره، وعدم وجوب ستر تمام البدن بالقبر أو غيره. ولأجله يلزم رفع اليد عن ظاهر الأمر فيه وفى المرسل بوضع الميت فى اللحد.

ولعله لذا قال فى كشف اللثام: "ولعل وضعه فى اللحد وستر عورته فيه لكراهه وضعه عارياً تحت السماء وإن سترت عورته - كما قد يرشد إليه كراهه تغسيله تحت السماء - ولرفع الحرج عن المصلين، لما فى ستر عورته خارجاً ثم نقله إلى اللحد من المشقه، وإلا فالظاهر أنه لا خلاف فى جواز الصلاة عليه خارجاً إذا سترت عورته بلبن أو تراب أو نحوهما".

وعليه لا- يجب ستر بدنه بثوب حين الصلاة عليه خارج القبر مع التمكن من ذلك، ويكتفى بستر عورته بالتراب ونحوه. نعم لو أمكن إبقاء الثوب عليه ودفنه وهو فيه كان هو الميسور من الكفن، فيجب بمقتضى وجوب تأخير الصلاة عن الكفن.

لكن الدعوى المذكوره غير ظاهره الوجه، لعدم ظهور التعبير المذكور، بل ولا إشعاره فى الانحصار، بحيث ينافى وجوب وضع الميت فى اللحد، ليتعين حمل الأمر به على الاستحباب. ولاسيما ما فيه من حجب الميت عن المصلى وبعده عنه بوجه معتد به. وما استظهره فى كشف اللثام من عدم الخلاف فى جواز الصلاة عليه خارج القبر لو تم لا- ينهض برفع اليد عن ظهور الأمر المذكور فى الوجوب. فلا مخرج عما سبق. فتأمل جيداً.

(١) كما يظهر من السيد الطباطبائى فى منظومته. وكأنه لاتحاد الكون الصلاتى مع الكون الغصبى. لكنه لا يخلو عن إشكال، لتقوم الصلاة بأفعالها، وهى مباينه لكون المصلى فى المكان المغصوب، وإشغاله له.

ودعوى: أن للقيام الذى هو شرط فى الصلاة لا يعم القيام المحرم، وهو الذى

(ومنها): إذن الولي (١)، إلا إذا أوصى الميت بأن يصلى عليه شخص معين، فلم يأذن له الولي وأذن لغيره، فلا يحتاج إلى الإذن (٢).

يكون في المكان المغصوب، فتكون الصلاة في المغصوب فاقده للشرط.

مدفوعه بأنه لا ملزم عقلاً بقصور الماهية التي تؤخذ شرطاً في المأمور به عن الأفراد المحرمة، لأن المعيار في كون الشيء شرطاً للمأمور به توقف حصول الملاك من المأمور به على مقارنته للشرط، ولا مانع من عموم ذلك للأفراد المحرمة.

نعم قد ينافيه في بعض الموارد عرفاً، فيفهم من دليل الشرطية إرادته ماعدا الأفراد المحرمة. لكنه مختص بما إذا كان الشرط محرماً بعنوانه، لا- في مثل المقام، حيث لم يحرم القيام بعنوانه، بل المحرم هو التصرف في المغصوب الشامل للقيام وغيره. ولا سيما مع عدم ورود إطلاق لفظي يقتضى اعتبار القيام في صلاة الميت، ليفهم منه الاختصاص، بل استفيد اعتباره تبعاً بنحو يظهر من النصوص المفروغية عن اعتباره، من دون أن تكون مسوقة لذلك.

ومثله الحال في اعتبار إباحه مكان الميت، لأن كون الميت عند المصلي شرط أيضاً للصلاة كالقيام فيها.

نعم لا يبعد امتناع التقرب بالصلاة إذا كان حصول المصلي أو الميت في المكان المغصوب لأجلها، بحيث يكون الاستمرار فيها هو الداعي للتصرف في المغصوب من أحد المكانين. وقد تقدم نظيره عند الكلام في اعتبار إباحه الإناء الذي يتوضأ منه. فراجع.

(١) على ما تقدم في التمسيل، وتقدم تفصيل الكلام فيه وفي فروعه. ويأتى في المسألة الثالثة والخمسين الكلام في ولايته على كون الصلاة جماعه.

(٢) كما تقدم منه (قدس سره) في التمسيل، وتقدم الإشكال فيه، وأن المتعين الاحتياط بتنفيذ الولي الوصيه وإذنه للموصى بالمباشرة.

(مسألة ٤٧): لا يعتبر في الصلاة على الميت الطهاره من الحدث (١) والخبث (٢). وإباحه اللباس (٣)،

(١) إجماعاً، كما في الخلاف والتذكرة والذكري وعن جملة من كتب الأصحاب. ويقتضيه جملة من النصوص، كموثق يونس ومعتبر الفضل المتقدمين عند الكلام في وجوب الدعاء بين التكبيرات، وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "سألت عن الرجل تفجؤه الجنازه وهو على غير طهر. قال: فليكبر معهم" (١)، وغيرها.

(٢) قال في الجواهر: "وفاقاً لجماعه، بل لا أجد فيه خلافاً. نعم تردد فيه في الذكري بعد أن اعترف بعدم الوقوف فيه على فتوى ولا نص". لكن صرح جماعه من الأصحاب تبعاً للنصوص بجواز صلاه الحائض التي لا تنفك غالباً عن الخبث.

ويقتضيه - بعد الأصل، لقصور ما تضمن اعتبار الطهاره من الخبث في الصلاه عن صلاه الميت - النصوص المتضمنه صلاه الحائض على الجنازه، كصحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تصلي على الجنازه؟ قال: نعم ولا تصف [تقف] معهم" (٢) وغيره.

مضافاً إلى استفادته من نصوص عدم اعتبار الطهاره من الحدث بالأولويه أو بعموم التعليل بقوله (عليه السلام) في معتبر الفضل بن شان: "إنما جوزنا الصلاه على الميت بغير وضوء لأنه ليس فيها ركوع ولا سجود، وإنما هي دعاء ومسأله، وقد يجوز أن تدعو الله وتسأله على أي حال كنت... (٣)"، وقوله (عليه السلام) في موثق يونس: "إنما هو تكبير وتسييح وتهليل، كما تسيح وتكبر في بيتك على غير وضوء" (٤). لإشعارهما أو ظهورهما في أنه لا يعتبر في هذه الصلاه شيء كما لا يعتبر في الدعاء والثناء.

(٣) لعدم اقتضاء أفعال التصرف فيه ليمتنع التقرب بها. نعم لو قيل بوجوب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٣ و ٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٧، ٣.

وستر العوره (١). وإن كان الأحوط اعتبار جميع شرائط الصلاة (٢). بل لا- يترك الاحتياط وجوباً بترك الكلام في أثنائها والضحك والسكوت الطويل ونحوه من ما يكون ماحياً لصورتها (٣).

ستر العوره يتجه باعتباره إباحة الساتر لو تم ما سبق من دعوى قصور إطلاق الشرط عن الفرد المحرم. لكن سبق أنه غير تام.

(١) للأصل بعد قصور ما دل على اعتبار سترها في الصلاة عن صلاة الميت، كما تقدم في نظائره. وقد يستفاد من التعليل في معتبر الفضل وموثق يونس المتقدمين.

خلافاً لما في الذكرى وعن فوائد الشرايع للكركى وكشف الغطاء من وجوب سترها فيها. ويناسبه ما في الوسيله في صلاة العراه من أنهم يضعون أيديهم على سوءاتهم. وربما يكون لتجنب النظر المحرم، وإن ذكر في مفتاح الكرامه أنه لم يصرح به غيره.

وكيف كان فهو لا يتجه إلا بناء على ما في الذكرى قال: "والأجود ترك ما يترك في ذات الركوع، والإبطال بما تبطل به، خلا ما يتعلق بالحدث والخبث على ما تقدم". ويأتى الكلام في ذلك.

(٢) كما سبق من الذكرى. واحتاط بذلك في محكى كشف الغطاء مع استثناء الطهاره من الحدث. ويظهر عدم الملزم بالاحتياط المذكور مما تكرر من قصور أدله اعتبار تلك الشروط في الصلاة عن صلاة الميت. ولاسيما بملاحظه نصوص عدم اعتبار الطهاره الحديثه بالتقريب المتقدم في وجه عدم اعتبار الطهار الخبيثه.

(٣) كما تقدم عن كاشف الغطاء عند الكلام في اعتبار الموالاه. وتقدم الإشكال في ذلك. على أنه لم يتضح كون مطلق الكلام والضحك ماحيين لصوره الصلاة ذات الركوع والسجود، فضلاً عن هذه الصلاة. وإنما استفيد مبطلتيهما لتلك الصلاة من النصوص الخاصه، التي يظهر مما سبق عدم شمولها لهذه الصلاة.

(مسألة ٤٨): إذا شك في أنه صلى على جنازه أم لا بنى على عدم (١). وإذا صلى وشك في صحة الصلاة وفسادها بنى على الصحة (٢). وإذا علم بطلانها وجبت إعادتها على الوجه الصحيح (٣). وكذا لو أدى اجتهاده أو تقليده إلى بطلانها (٤).

(مسألة ٤٩): يجوز تكرار الصلاة على الميت الواحد (٥).

نعم لا يبعد منافاتهما لهذه الصلاة بالنظر لمرات المتشعره. وإن كان في كفايه ذلك في البناء على مبطلتيهما لها إشكال.

(١) لقاعده الاشتغال. نعم إذا تصرف من يكون الميت تحت يده تصرفاً مترتباً على الصلاة - كالدفن - تعين عدم الاعتناء بالشك، لقاعده التجاوز.

(٢) لقاعده الفراغ المعول عليها عند الشك بعد الفراغ. وكذا لو شك في صحة فعل الغير ولو قبل الفراغ. لقاعده الصحة الجارية في فعل الغير مطلقاً.

(٣) كما هو مقتضى الأمر بها، ولا دليل على الاجتزاء بالناقص في المقام.

(٤) عملاً - بمقتضى الحجة الفعلية في حقه. ولا - موجب للخروج عنها باجتهاد الغير أو تقليده بعد عدم حجته في حقه، كما هو مقتضى القاعده في جميع موارد الاختلاف بالاجتهاد والتقليد وأولى بذلك إذا لم يكن عمل الغير عن اجتهاد أو تقليد.

ومنه يظهر ضعف ما في العروه الوثقى من الاجتزاء بفعل الغير المطابق لاجتهاده أو تقليده، إلا مع العلم الوجداني بفساده، دون ما إذا كان الفساد مقتضى اجتهاد المكلف أو تقليده. بل هو لا يخلو عن غرابه.

(٥) بلا - إشكال كما في الجواهر وعن المفاتيح نفى الخلاف فيه، لظهور ما يأتي من الأصحاب من الكلام في الكراهه في المفروغيه عن أصل الجواز.

وعن مجمع البرهان والفائدة: "الذى يقتضيه النظر عدم التكرار، لأنها واجبه كفايه، فإذا فعلت سقطت عن الكل بلا خلاف، فلا بد لمشروعيتها ندباً أو وجوباً من دليل، وليس هنا دليل صالح لذلك...". وإليه يرجع ما ذكره بعض مشايخنا من أن مقتضى القاعده عدم مشروعيه التكرار.

لكن فى صحيح أبى ولاد وعبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: ينبغى لأولياء الميت منكم أن يؤذنوا إخوان الميت بموته فيشهدون جنازته ويصلون عليه ويستغفرون له..." (١)، وفى حديث سؤال اليهود من النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): "قال (عليه السلام): وما من مؤمن يلقى على الجنائز إلا أوجب الله له الجنة..." (٢)، وفى موضح الأصبح بن نباته: "قال أمير المؤمنين (عليه السلام): من تبع جنازه كتب له من الأجر أربع قراريط قيراط يأتباعه وقيراط للصلاه عليها..." (٣) وظاهر هذه النصوص وغيرها استحباب الصلاه على الميت لكل أحد عيناً، وإن كانت واجبه على الكل كفايه، وحينئذ فسقوط الوجوب الكفائى بالصلاه الأولى لا ينافى بقاء مشروعيتها، بل استحبابها عيناً وحمل الاستحباب العينى على الصلاه من كل أحد فى ضمن صلاه جماعه واحده يحتاج إلى دليل.

نعم يختص ذلك بغير المصلى عليه أولاً، لسقوط الوجوب الكفائى والاستحباب العينى معاً فى حقه بفعله. إلا أن يستفاد من النصوص المذكوره استحباب الصلاه بنحو العموم الشمولى الاستغراقى لا البدلى، نظير استحباب الاستغفار. وهو لا يخلو عن إشكال. ومن ثم توقف شيخنا الأستاذ (قدس سره) فى المشروعيه فى غير الإمام، وأما هو فيشرع منه التكرار للنصوص الآتية.

نعم قد يتمسك للمشروعيه مطلقاً بالإجماع، لأن ظاهر اتفاقهم على الكراهه فى حق المصلى مطلقاً أو إذا لم يكن إماماً المفروغيه عن المشروعيه والجواز مطلقاً، وأن الكلام إنما هو فى الكراهه. وسيأتى تمام الكلام عند التعرض للنصوص إن شاء الله

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب دفن الميت حديث: ١.

ص: ٣١٠

لكنه مكروه (١)،

تعالى.

(١) ففي الجواهر: "وفاقاً للأكثر نقلاً وتحصيلاً، بل في المغني الإجماع عليه، جماعه وفرادى من مصل واحد ومتعدد، كما صرح به بعضهم، وكالصريح من آخر".

لموثق إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى على جنازه، فلما فرغ جاء قوم فقالوا: فانتنا الصلاة عليها فقال: إن الجنازه لا يصلى عليها مرتين ادعوا له وقولوا خيراً" (١). ونحوه خبر وهب بن وهب (٢). وقد استفاد من خبره الآخر، وموثق الحسين بن علوان عنه (عليه السلام)، وفيهما: "قد قضيت الصلاة عليها. ولكن ادعوا لها" (٣).

نعم يعارضها جملة من النصوص، كحديث عمار الساباطي - الذي لا يخلو عن اعتبار - عن أبي عبد الله (عليه السلام): "الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وإن كان قد صلى عليه" (٤)، وحديث يونس بن يعقوب الذي لا يخلو عن اعتبار أيضاً عنه (٥) (عليه السلام): "سألته عن الجنازه لم أدركها حتى بلغت القبر أصلى عليها؟ قال: إن أدركتها قبل أن تدفن فإن شئت فصل عليها" (٦)، وخبر عمر بن شمر عنه (عليه السلام): "إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) خرج على جنازه امرأه من بنى النجار فصلى عليها فوجد الحفره لم يمكنوا، فوضعوا الجنازه،

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢٣، ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١٣ وذيله.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١٩.

(٤) إذ ليس في سند هذين الخبرين من لم يوثق إلا - محمد بن علي بن الزبير القرشي وهو من مشايخ الإجازة وروى كثيراً من كتب الأصحاب، ووقع في طرق الشيخ إلى كتب بنى فضال. بل يأتي مآ في المسألة السابعة في فروع النيه من كتاب الصوم تقريب وثاقه الرجل، وتصحيح أمثال هذين الحديثين حتى لو لم يكن ثقته في نفسه.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢٠.

ص: ٣١١

فلم يجيء قوم [أقوام] إلا قال لهم: صلوا عليها^(١).

وظاهر جماعه الجمع بينهما، بحمل الطائفة الأولى على الكراهه، والطائفة الثانية على مجرد المشروعيه، بناء على ما هو التحقيق من إمكان العباده المكروهه، وإمكان التقرب بها، على ما ذكرناه فى مبحث اجتماع الأمر والنهى من الأصول.

لكن المراد إن كان هو مجرد قلبه الثواب مع رجحان الفعل فهو - مع كونه خلاف ظاهر الأصحاب - لا يناسب موثق إسحاق بن عمار وخير وهب الظاهرين فى الردع عن الصلاه. بل وكذا خير وهب الآخر وموثق الحسين بن علوان، لظهورهما فى عدم رجحان الصلاه.

وإن كان المراد مرجوحه الفعل لترتب مفسده عليه فهو لا- يناسب خبر عمر بن شمر الظاهر فى رجحان الصلاه. إلا أن يكون ضعف سنده مانعاً من التعويل عليه فى رفع اليد عن مقتضى الجمع بين غيره من النصوص، وهو مشروعيه التكرار وإن كان مرجوحاً.

هذا ولكن تضمنت جملة من النصوص تكرار النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمير المؤمنين (عليه السلام) الصلاه على حمزه وسهل بن حنيف، وفى صحيح إسماعيل بن جابر وزراره عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث: "إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى على حمزه سبعين صلاه، وكبر عليه سبعين تكبيره"^(٢)، وقد تقدم عند الكلام فى عدد التكبيرات حملة على تكرار الصلاه عليه، وفى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: كبر أمير المؤمنين (عليه السلام) على سهل بن حنيف وكان بدرياً خمس تكبيرات، ثم مشى ساعه ثم وضعه وكبر عليه خمسه أخرى، فصنع به ذلك حتى كبر عليه خمساً وعشرين تكبيره"^(٣)، ونحوهما غيرهما. وذلك لا يناسب الكراهه بمعنى مرجوحه الفعل جداً.

وهى وإن تضمنت نقل قصه فى واقعه لا إطلاق لها، إلا أن نقل الإمام (عليه السلام) -

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢٢.

(٢) ،

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣، ١.

ص: ٣١٢

لها من دون تنبيه إلى خصوصيتهما في ارتفاع الكراهه ظاهر في عدم خصوصيتهما في ذلك، لإلغاء خصوصيتهما عرفاً. بل حيث لا إشكال في عدم خصوصيه سهل بن حنيف في التشريع فالمستفاد من هذه النصوص عرفاً عدم كراهه التكرار مطلقاً، وإن أمكن أن يكون لميزته في الدين هو وحمزه دخل في شده رجحانه حتى حملهما (صلى الله عليه وآله وسلم) على القيام به.

وهو المناسب لما في خبر جعفر: "سئل جعفر (عليه السلام) عن التكبير على الجنائز فقال: ذلك إلى أهل الميت ما شأؤوا كبروا فقليل: أنهم يكبرون أربعاً فقال: ذلك إليهم. ثم قال: أما بلغكم أن رجلاً صلى عليه على (عليه السلام) فكبر عليه خمساً حتى صلى عليه خمس صلوات يكبر في كل صلاه خمس تكبيرات. قال: ثم قال: إنه بدرى عقبى إحدى وكان من النقباء الذين اختارهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من الاثنى عشر، وكانت له خمس مناقب، فصلى عليه لكل منقبه صلاه" (١).

فإن المناسبات الارتكازيه تقضى بأن المناقب تقتضى تأكيد رجحان التكرار، لا ارتفاع كراهته لو كان مكروهاً في نفسه أو تشريعه لو لم يكن مشروعاً في نفسه. ولا سيما بملاحظه أن تحديد المنقبه كبروياً وإحرازها صغروياً يحتاج إلى مؤنه، فيبعد جداً إناطه ارتفاع الكراهه أو المشروعيه بها من دون تعرض لذلك، بخلاف إناطه تأكيد الرجحان بها، كما لعله ظاهر.

بل من البعيد جداً معروفه عدم مشروعيه التكرار أو كراهته ثم مطالبه الناس به في الصلاه على سهل بن حنيف، كما تضمنه خبر أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: كبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على حمزه سبعين تكبيره، وكبر على (عليه السلام) عندكم على سهل بن حنيف خمساً وعشرين تكبيره. قال: كبر خمساً خمساً، كلما أدركه الناس قالوا: يا أمير المؤمنين لم ندرك الصلاه على سهل، فيضعه فيكبر عليه خمساً. حتى انتهى إلى قبره خمس مرات" (٢).

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١٨، ٥.

ص: ٣١٣

إلا إذا كان الميت من أهل الشرف في الدين (١).

وبالجملة: هذه النصوص - كخبر عمر بن شمر - لا تناسب الكراهه بمعنى مرجوحه الفعل جداً. فلا بد إما من حمل نصوص النهي على نفى الوجوب - كما احتمله في الاستبصار - لدفع توهم وجوب صلاه الميت عيناً في الجملة، وإما من البناء على استحكام التعارض بين الطائفتين، ويكون العمل على الطائفة الأخرى، لأنها أكثر عدداً وأظهر بين الأصحاب عملاً، ومطابقه للمطلقات المتقدمه الظاهره في الاستحباب عيناً، وتحمل نصوص النهي على التقيه، لموافقته لما حكاه في الخلاف عن أبي حنفيه ومالك وجماعه من العامه من عدم جواز الصلاه بعد سقوط فرضها.

هذا ومقتضى إطلاق حديث عمار مشروعيه تكرار الصلاه ولو من مصلى واحد غير الإمام، وإن أشكل إثبات ذلك من المطلقات، كما سبق.

ومن جميع ما سبق يظهر ضعف تخصيص الكراهه بالمصلى الواحد، كما هو موضوع كلام الشيخ في الخلاف، ومعقد إجماعه، وعن الذكري أنه استظهره من الأكثر. وجه الضعف: أن النصوص المتقدمه وراده في غير المصلى، فإن عمل بها لزم البناء على عموم الكراهه، وإلا فلا دليل على الكراهه في حقه. وهناك أقوال آخر لا مجال لاستقصائها بعد ظهور ضعفها مما سبق.

والحاصل: أن المتعين ما سبق من عدم الكراهه مطلقاً، كما هو ظاهر إطلاق ما عن الحسن بن عيسى من أنه لا بأس بالصلاه على من صلى عليه مره.

بل عن المفاتيح أن بعضهم استحباب التكرار مطلقاً. ويناسبه ما في الذكري، حيث قال بعد التعرض لكلام بعض الأصحاب وللنصوص: "فتبين رجحان الصلاه بظهور الفتوى وكثره الأخبار" ويتضح وجهه مما سبق.

(١) العمده فيه نصوص الصلاه على حمزه وسهل بن حنيف. وأما نصوص الصلاه على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فيشكل الاستدلال بها، لقرب عدم كونها من صلاه الميت

(مسألة ٥٠): لو دفن الميت بلا صلاة صحيحه صلى على قبره (١)

المعهوده على ما تقدم عند الكلام فى اعتبار الاستقبال. ومنه يظهر ضعف إطلاق الكراهه فى كلام جماعه، وحكى عن المشهور، لأنه لا يناسب هذه النصوص قطعاً.

هذا وحيث تقدم عدم الدليل على الكراهه فالمشروع فيه فى العبادات تقتضى الرجحان. وحينئذ يتعين كون الشرف فى الدين سبباً لتأكد الرجحان. كما أشرنا إليه آنفاً.

(١) قال فى الجواهر: "بلا خلاف صريح أجده إلا من المصنف فى المعتبر والمحكى عن الفاضل فى بعض كتبه، ومال إليه فى المدارك. ولا ريب فى ضعفه للأصل. وإطلاق دليل الوجوب، وفحوى نصوص الجواز... ضروره أنه يمكن دعوى لزوم الجواز للوجوب فى الفرض، لعدم ما يصلح حينئذ مقيداً لإطلاق نحو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): لا تدعوا أحداً من أمتى بلا صلاة".

لكن مراده (قدس سره) بالأصل إن كان هو استصحاب وجوب الصلاة على الميت، نظير ما يذكر فى سائر موارد تعذر بعض ما يعتبر فى الواجب لإثبات وجوب الميسور منه أشكالاً أولاً: بأنه مختص بما تعذر نبشه والصلاة عليه خارج القبر، وإلا فلا وجه للاكتفاء بالميسور، سواء كان دفنه بغير صلاة لعذر أم بدونه. ولا وجه لحرمة النبش بعد أن كان دليلاً للإجماع الذى كان المتيقن منه ما إذا كان الدفن بعد الصلاة. نعم تتجه حرمة النبش لو لزم منه هتك الميت.

وثانياً: بعدم نهوض الاستصحاب بإحراز الاكتفاء بالميسور عند تعذر المركب التام، لتبدل الموضوع إلا- بناء على الاكتفاء بالتسامح العرفى فى موضوع الاستصحاب الذى هو خلاف التحقيق. ولا سيما فى مثل المقام مما كان اختلاف حالتى اليقين والشك معتداً بها عرفاً، بلحاظ عدم إشراف المصلى على الميت لحجب القبر له عنه، حيث لا يتضح صدق التكبير والصلاة عليه وتبدل حاله الميت من الاستلقاء إلى الاضطجاع.

وإن كان مراده (قدس سره) بالأصل أصاله البراءه من اعتبار ظهور الميت لدعوى: أن

المتيقن من دليل اعتباره ما إذا لم يدفن. بحيث لا يجوز الدفن قبل الصلاة، دون ما إذا تحقق الدفن لعذر أو بدونه، أشكل أولاً: بأنه مختص بما إذا أمكن النباش إذ مع تعذره يرجع الشك في اعتبار ظهور الميت إلى الشك في سقوط الصلاة، وهو مقتضى أصل البراءة.

وثانياً: بأنه لم يتضح كون المقام من موارد الشك في الخصوصية، بل ربما يكون من موارد الدوران بين التعيين والتخير لعدم الجامع العرفي بين الصلاة على القبر والصلاة على الميت خارجه بالشروط المعهودة.

وأما الإطلاق فهو ظاهر في عموم الوجوب من حيثه أفراد الميت، لا في إطلاق الصلاة الواجبه من حيثه أحواله.

فلم يبق إلا ما ذكره أخيراً من استفادة الوجوب من الإطلاق بضميمه النصوص الداله على جواز الصلاة ومشروعيتها. فاللازم النظر في النصوص المذكوره.

وعمدتها صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: لا بأس أن يصلى الرجل على الميت بعد ما يدفن" (١) مؤيداً بخبر مالك عن أبي عبد الله (عليه السلام): "إذا فاتتك الصلاة على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلاة عليه وقد دفن" (٢) ، وخبر عمرو بن جميع عنه (عليه السلام): "قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا فاتته الصلاة على الجنازه صلى على قبره" (٣) ومرسله الذكرى: "روى أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى على قبر مسكينه دفنت ليلاً" (٤) وقوله (عليه السلام) في مرسل القلانسي في المسبوق ببعض التكبيرات: "يتم التكبير وهو يمشى معها، فإن لم يدرك التكبير كبر عند القبر، فإن كان أدركهم وقد دفن كبر على القبر" (٥).

لكن يعارضها جملة أخرى من النصوص، كموثق عمار المتقدم في الصلاة على

(١) و٢ (٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٢، ٣.

(٤) سنن البيهقي ج: ٤ ص: ٤٨.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٥.

ص: ٣١٦

من لا- كفن له، وفيه: "يحفر له ويوضع في لحدّه، ويوضع اللين على عورته فيستر عورته باللبن وبالْحجر، ثم يصلى عليه، ثم يدفن. قلت: فلا يصلى عليه إذا دفن؟ فقال: لا يصلى على الميت بعدما يدفن، ولا يصلى عليه وهو عريان حتى توارى عورته" (١) ونحوه مرسل محمد بن أسلم المتقدم هناك أيضاً، وفيه: "يصلون عليه وهو مدفون بعدما يدفن؟ قال: لا، لو جاز ذلك لأحد لجاز لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فلا يصلى على المدفون، ولا على العريان" (٢).

ودعوى ظهورهما في النهي عن تأخير الصلاة عن الدفن، لا في عدم جواز الصلاة على المدفون مطلقاً أو إذا دفن قبل الصلاة تقصيراً أو عن عذر. ممنوعه جداً. ولاسيما بلحاظ العدول في الجواب من الجواب بالنفي إلى الجواب بالكبرى الظاهره في العموم جداً.

وقوله (عليه السلام) في موثق عمار الآخر المتقدم عند الكلام في اعتبار أن يكون رأس الميت إلى يمين المصلى ورجليه إلى يساره: "يسوى وتعاد الصلاة عليه وإن كان قد حمل ما لم يدفن، فإن دفن فقد مضت الصلاة عليه، ولا يصلى عليه وهو مدفون" (٣).

ودعوى ظهوره في أجزاء الصلاة الواقعة عليه وهو مقلوب لو دفن قبل الإعادة، فلا ينافى وجوب الصلاة أو جوازها بعد الدفن. ممنوعه، بل هو ظاهر في بطلان الصلاة عليه مطلقاً، وأن عدم الصلاة عليه بعد الدفن لمضى محلها وعدم مشروعيه الصلاة حينئذ لكبرى عدم الصلاة على المدفون.

وقوله (عليه السلام) في حديثه الثالث المتقدم في تكرار الصلاة على الميت: "الميت يصلى عليه ما لم يوارَ بالتراب وإن كان قد صلى عليه" (٤) وفي حديث يونس بن يعقوب المتقدم هناك أيضاً: "إن أدركتها قبل أن تدفن فإن شئت فصل عليه" (٥). وكذا صحيح محمد بن

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١، ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

(٥٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١٩، ٢٠.

ص: ٣١٧

هذا وربما يجمع بين هذه النصوص بوجوه:

الأول: حمل نصوص الجواز على من لم يصل عليه، ونصوص المنع على من صلى عليه، كما فى المختلف وجامع المقاصد. ويناسبه ما فى التذكرة والتمتن وعن نهائه الأحكام من الاقتصار فى الصلاة على القبر على من لم يصل عليه. بل ظاهر التذكرة وعن نهائه الأحكام الإجماع على أنه لا يصل على المدفون إذا كان قد صلى عليه قبل دفنه. وإن كان هو خلاف ظاهر كلام جماعه من الأصحاب.

وفيه: أنه - مع عدم الشاهد عليه - تأباه بعض النصوص من الطائفتين معاً، لظهور خبرى مالك وعمرو من نصوص الجواز فى أن المعيار فوت الصلاة على من يريد لها، لا فوت أصل الصلاة على الميت. وأما نصوص المنع فمن الظاهر أن كبرى عدم الصلاة على المدفون قد سيقت فى موثق عمار الأول ومرسل محمد بن أسلم فى مقام تعليم كيفية الصلاة على العارى الذى لم يصل عليه، فلا مجال لحمل الكبرى المذكورة على خصوص من صلى عليه. كما أن موثق عمار الثانى وارد فى من لم يصل عليه، بناء على ما سبق من ظهوره فى أن عدم الصلاة عليه لمضى محلها، لا لإجزاء الصلاة عليه مقلوباً. وأما حديثه الثالث فهو كالصريح فى العموم لمن لم يصل عليه، كما هو مقتضى (إن) الوصليه.

الثانى: حمل الطائفة الأولى على الجواز، والثانية على نفي الوجوب، كما يناسبه ما حكى عن جماعه من الحكم بالجواز مطلقاً، بل عن المنتهى والتحرير التصريح بالاستحباب فيمن لم يصل عليه وفيمن صلى عليه إذا أراد الصلاة عليه من لم يصل عليه.

لكنه مما تأباه بعض نصوص المنع، كالحديثين الأخيرين، لصراحه حديث عمار فى العموم لمن صلى عليه وقوه ظهور حديث يونس فى إرادته، ومن الظاهر أن من صلى عليه لا يحتمل وجوب الصلاة عليه، بل الجواز لاغير، فالنهي فيهما لا بد أن

يكون لبيان عدم الجواز وعدم مشروعيه الصلاه.

الثالث: حمل نصوص الجواز على ما قبل مضي اليوم والليله ونصوص المنع على ما بعد ذلك، كما احتمله فى التهذيبيين. وربما جعل الحدّ ثلاثه أيام. لمرسله الخلاف قال: "ومن فاتته الصلاه جاز أن يصلى على القبر يوماً وليله. وقد روى ثلاثه أيام... دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم، أوردناه فى الكتابين المقدم ذكرهما" ولم يورد فى التهذيبيين إلا- بعض نصوص كل واحده من الطائفتين.

لكن لا- شاهد على الجمع المذكور إلا- مرسله الخلاف التى لا جابر لضعفها، لعدم ظهور عمل الأصحاب بها، قال فى مفتاح الكرامه: "وقد اعترف المحقق ومن تأخر عنه بعدم العثور على المستند فى هذه التحديدات. وكأنهم لم يلتفتوا إلى روايه الخلاف". ومع أن أكثر نصوص الطائفه الثانيه، أو جميعها تأبى الجمع المذكور، فإنها كالصريحه فى النهى عن الصلاه بمجرد الدفن.

الرابع: حمل نصوص الجواز على الدعاء ونصوص بالمنع على الصلاه المشروعه المعهوده كما احتمله الشيخ فى التهذيبيين وحكى عن المحدث البحرانى الميل إليه. وقد يناسبه حديث محمد بن مسلم أو زراره: "قال: الصلاه على الميت بعدما يدفن إنما هو الدعاء. قال: قلت فالنجاشى لم يصل عليه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ فقال: لا إنما دعا له" (١) وفى خبر جعفر بن عيسى: "قدم أبو عبد الله (عليه السلام) مكه فسألنى عن عبد الله بن أعين، فقلت: مات، قال: مات؟ قلت: نعم. قال: فانطلق بنا إلى قبره حتى نصلى عليه قلت: نعم قال: لا، ولكن نصلى عليه ههنا، فرفع يديه يدعو، واجتهد فى الدعاء وترحم عليه" (٢).

لكن الإنصاف أنه لا يناسب أكثر نصوص الجواز، فصحيح هشام بن سالم قد تضمن الترخيص فى الصلاه بعد الدفن، ولا يحتمل عدم مشروعيه الدعاء حينئذ، لينبه على الترخيص فيه، وخبر مالك مولى الحكم وعمرو بن جميع، قد تضمننا المقابله بين

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٤، ٥.

ص: ٣١٩

الصلاه قبل الدفن والصلاه بعده، وهى تقتضى وحده المراد بهما، وخبر القلانسى قد تضمن التكبير على القبر، الذى هو معتبر فى الصلاه المعهوده، لا فى الدعاء، كما لا يخفى.

ومثله ما احتمله فى الاستبصار من حمل نصوص الجواز على ما إذا وضع فى القبر ولم يوارَ فى التراب، وحمل نصوص المنع على ما إذا وورى به. فإنه بعيد عن نصوص الجواز جداً. كما لعله ظاهر.

ومن هنا كان الظاهر استحكام التعارض بين النصوص. ولا ينبغى الإشكال فى رجحان الطائفة الثانيه، لأنها أكثر وأشهر روايه، وقد وردت فى مناسبات مختلفه، فهى أبعد عن احتمال التقيه. ولا أقل من تساقط الطائفتين والرجوع لأصالة البراءه من وجوب الصلاه عليه لو لم يصل عليه قبل الدفن، بل أصاله عدم مشروعيتها مطلقاً صلى عليه أم لا.

وما قيل من حمل نصوص المنع على التقيه، لموافقته للمحكى عن أبى حنيفه الذى غالب العامه على فتاواه. فى غير محله فإنه وإن حكى فى التذكره عن أبى حنيفه إطلاق المنع من الصلاه على القبر فيمن دفن قبل الصلاه عليه، إلا أنه حكى عنه بعد ذلك أنه يصلى عليه الولى إلى ثلاث، ولا يصلى عليه غيره بحال.

كما حكى الصلاه عليه عن أبى موسى الأشعري وابن عمرو وعائشه والأوزاعى والشافعى وأحمد وإسحاق وجماعه على اختلاف منهم فى الإطلاق والتقييد والتحديد، من دون أن يظهر موافق منهم لنصوص المنع. فهى أبعد عن التقيه، ولاسيما بملاحظه ما سبق.

ومثله دعوى هجر الأصحاب لنصوص المنع، لإطباقهم على الجواز إلى يوم وليله، أو ثلاثه أيام، أو إلى أن تغيير صورته، أو مادام الميت موجوداً، أو مطلقاً، فتسقط عن الحجيه، ويتعين العمل بنصوص الجواز.

لاندفاعها بأن كلام الأصحاب فى غايه الاضطراب فتوى ودليلاً. فإن نصوص الجواز مطلقه، ولا يظهر منهم عامل بمضمونها من القدماء عدا الصدوق فى

الفقيه، حيث ذكر بعضها من دون أن يعقب عليه، وحكى عن ظاهر الحسن. وبقية الأصحاب بين من فصل بين من لم يصل عليه ومن صلى عليه، ومن حكم بالجواز دون الوجوب، ومن فصل بين مضي يوم وليله أو ثلاثة أيام وعدم مضيها، وغير ذلك مما يحتمل أن يبتنى على الجمع بين النصوص، كما أشرنا إليه آنفاً، وصرح به بعضهم، من دون أن يظهر منهم هجر نصوص المنع.

بل يظهر من التذكرة إهمال نصوص الجواز والعمل بنصوص المنع بعد تقييدها بدليل التحديد بيوم وليله أو ثلاثة أيام. قال: "ولا تجوز الصلاة بعدها، لأنه بدفته خرج من أهل الدنيا فساوى من قبر في قبره، خرج المقدر بالإجماع، فيبقى الباقي على الأصل. ولقول الكاظم (عليه السلام): لا تصل على المدفون، خرج ما قدرناه بالإجماع، فيبقى الباقي". ونحوه عن المنتهى. وربما يكون ذلك هو الوجه عند غيره. كما أنه بل تقدم من الشيخ احتمال حمل أخبار الجواز على ما إذا لم يوار بالتراب، أو على الدعاء، وهما راجعان إلى إهمالها، والعمل بنصوص المنع.

كما أنه يمكن استنادهم بعد اضطراب النصوص لوجوب الصلاة على من لم يصل عليه بعموم وجوب الصلاة، ولجوازها على من صلى عليه ومشروعيتها بقاعده التسامح في أدله السنن. ومع ذلك كيف يمكن دعوى انفراد نصوص الجواز بالحجيه، وسقوط نصوص المنع بالإعراض؟!.

ومن هنا كان الظاهر عدم مشروعيه الصلاة بعد الدفن، عملاً بنصوص المنع، أو بالأصل وهو المطابق للسيره، المناسب للمرتكزات. وحينئذ لا يؤتى بها إلا برجاء المطلوبيه.

هذا ولو دفن الميت بغير صلاة أصلاً - لعذر أو تقصير - أو مع بطلان الصلاة عليه، فإن تعذر نبشه، لاستلزامه محذوراً أهم من ترك الصلاة عليه، فمقتضى أصاله البراءة عدم وجوب الصلاة على القبر، كما سبق.

أما لو أمكن نبشه فمقتضى القاعده وجوبه، لولا ظهور بعض نصوص المنع

ما لم يتلاش بدنه (١).

المتقدمه فى عدم وجوبه، مثل ما ورد فى الصلاه على العريان، فإن المتيقن من مورد السؤال فيه ما إذا لم يصل على الميت، فعدم التنبيه فيه للنباش ظاهر فى عدم وجوبه وكذا قوله (عليه السلام) فى موثق عمار المتقدم: "الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وإن كان قد صلى عليه" فإنه كالصریح - بمقتضى (إن) الوصلیه - فى العموم لمن لم يصل عليه، كما تقدم. وظاهره سقوط الصلاه بالدفن، بحيث لا تجب بعده ولو بشرط النباش. وكذا موثقه المتقدم فيمن صلى عليه مقلوباً، فإن عدم الخصوصية عرفاً لمورده قريب جداً. ومن هنا يشكل وجوب النباش من أجل الصلاه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(١) كما عن مجمع البرهان. قيل ولعله إليه يرجع ما عن الحسن من أنه يصلى عليه ما لم يعلم تغير صورته. وإن كان هو خلاف ظاهره. نعم قد يكون هو المراد ممن أطلق أو صرح بعدم التحديد، لأن المنصرف منه كون الصلاه على القبر بلحاظ كون الميت فيه، لتكون صلاه على الميت.

ومن ثم لا مجال لاستفاده مشروعيه الصلاه بعد ذلك من إطلاق نصوص الجواز لو كانت هى المرجع. ولاسيما وأن الموضوع فى بعضها الصلاه على الميت، لا الصلاه على القبر.

وأما التحديد بيوم وليله - كما عن المفيد وجماعه كثيره، ونسبه للمشهور جماعه، بل فى الغنيه وظاهر التذكرة الإجماع عليه - فلا يعرف مستنده، كما صرح بذلك جماعه. نعم تقدم فى مرسله الخلاف التحديد بثلاثه أيام. وظاهره - كصریح المراسم - العمل بها. ولا يسعنا ذلك.

ص: ٣٢٢

(مسألة ٥١): يستحب أن يقف الإمام والمنفرد (١) عند وسط الرجل وصدر المرأة (٢).

(١) وأما المأموم فلا إشكال في عدم استحباب ذلك له، بل يتبع طول الصف.

(٢) كما ذكره غير واحد، وفي كشف اللثام أنه قول الأ-كثر، وفي المدارك أنه قول المعظم، وفي المختلف وعن غيره أنه المشهور، بل في الغنية وعن ظاهر المنتهى الإجماع عليه، ونفى الخلاف فيه صريحاً في الثاني.

ويقتضيه صحيح عبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): من صلى على امرأة فلا يقوم في وسطها، ويكون مما يلي صدرها، وإذا صلى على الرجل فليقم في وسطه" (١) وقريب منه خبر جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقوم من الرجال بحيال السر، ومن النساء من دون ذلك قبل الصدر" (٢).

ولكن في معتبر موسى بن بكر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: "إذا صليت على المرأة فقم عند رأسها، وإذا صليت على الرجل فقم عند صدره" (٣)، ونحوه معتبر الجعفریات ومرسل دعائم الإسلام في بيان صلاة النبي (٤) (صلى الله عليه وآله وسلم). وظاهر الاستبصار العمل بمضمونها، وحمل الحديثين الأولين عليها. وإن لم يتضح وجه الجمع الذي ذكره.

هذا وقد يكون مقتضى الجمع بينها وبين مرسل عبد الله بن المغيرة حملها على أفضله الوقوف عند رأس المرأة وصدر الرجل، وحمل المرسل على عدم كراهه الوقوف عند صدر المرأة ولا في وسط الرجل.

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢٧، ٣.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢، ٣.

(مسألة ٥٢): إذا اجتمعت جوائز متعددة جاز تشريكها بصلاة واحده (١)، فتوضع الجميع أمام المصلى مع المحاذاه بينها. والأولى مع اجتماع

نعم هو مخالف لظاهر خبر جابر، لظهور مداومه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على وجه في أفضليته. لكنه ضعيف السند معارض في حكاية فعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بحديثي الجعفریات والدعائم المشار إليهما.

هذا وفي الخلاف: "السنه أن يقف الإمام عند رأس الرجل وصدر المرأة. دليلنا إجماع الفرقة"، وحكاية في المختلف عن علي بن بابويه والصدوق. ويشهد له خبر جابر: "سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) يقول: وإذا ماتت المرأة وقف المصلى عليها عند صدرها، ومن الرجل إذا صلى عليه عند رأسه" (١) لكنه ضعيف سنداً معارض بما سبق، ومخالف للاعتبار.

وفي الفقيه والهدايه إطلاق الأمر بالوقوف عند الرأس، وفي المقنع إطلاق الأمر بالوقوف عند الصدر. ولم يعرف مستندهما.

(١) بلا- إشكال ظاهر، وعن المنتهى والمفاتيح: لا- نعرف خلافاً في أجزاء الصلاة الواحدة. بل ربما قيل إنه أفضل، لما فيه من التعجيل، ولموثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في الرجل يصلى على ميتين أو ثلاثة موتى كيف يصلى عليهم؟ قال: إن كان ثلاثة أو اثنتين أو عشرة أو أكثر من ذلك فليصل عليهم صلاة واحده..." (٢).

لكن استلزامه التعجيل - خصوصاً في الدفن الذي هو مندوب - غير مطرد. والأمر في الموثق قد يكون وارداً لدفع توهم المنع.

اللهم إلا- أن يقال: ظاهر السؤال طلب معرفه كيفية الصلاة للجهل المطلق بها، من دون إشعار باحتمال المنع، فيكون ظاهر الأمر في الجواب الحث على التشريك

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٢.

الرجل والمرأة أن يجعل الرجل أقرب إلى المصلى (١)، ويجعل صدرها محاذي

ورجحانه.

نعم لا إشكال ظاهراً في عدم وجوبه، كما صرح به غير واحد. بل في المبسوط والتذكرة وعن السرائر ونهاية الأحكام أن الأفراد أفضل. لأن صلاتين أفضل من صلاه، ولأن القصد بالتخصيص أولى منه بالتعميم. لكنهما كما ترى. ولا سيما بعدما سبق من ظهور الموثق في رجحان التشريك.

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب، وفي الخلاف أن عليه إجماع الطائفة، بل جميع الفقهاء إلا ابن المسيب، ونحوه في المعتبر، إلا أنه استثنى ابن المسيب والحسن البصرى، وعن المنتهى أنه مذهب العلماء كافة.

ويشهد له النصوص، كصحيح زراره والحلبى عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال في الرجل والمرأة كيف يصلى عليهما؟ قال: يجعل الرجل وراء المرأة، ويكون الرجل مما يلي الإمام" (١) وغيره.

لكن في موثق عبد الرحمن: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن جنازات الرجال والنساء إذا اجتمعت. قال: يقدم الرجال في كتاب على (٢) (عليه السلام)، وخبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر [أبي عبد الله] (عليه السلام): "سألته كيف يصلى على الرجال والنساء؟ قال: توضع الرجال مما يلي الرجال، والنساء خلف الرجال" (٣).

ولا يبعد حملها بقريته النصوص السابقة على تقديم الرجال لجانب الإمام، لا بلحاظ سمت القبلة، كما يناسبه ما في صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "سألته عن الرجال والنساء كيف يصلى عليهم؟ قال: الرجل أمام النساء مما يلي الإمام يصف بعضهم على أثر بعض" (٤) ومرسله الخلاف: "فوضعوا جنازه الغلام مما يلي الإمام والمرأة وراءه" (٥). وإن كان قد ينافيه ما يأتي في صحيح الحلبي، ويأتي

(١) و٢ و٣ و٤ و٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١٠، ٤، ٩، ١، ١١.

ص: ٣٢٥

لوسط الرجل (١). ويجوز جعل الجنائز صفّاً واحداً، فيجعل رأس كل واحد عند إليه الآخر شبه الدرج (٢) ويقف المصلي وسط الصف، ويراعى في الدعاء بعد التكبير الرابع تثنيه الضمير وجمعه.

الكلام فيه.

نعم لا إشكال في عدم وجوب ذلك وعن المنتهى والمفاتيح نفى الخلاف فيه. كما يشهد به صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: لا بأس أن يقدم الرجل وتؤخر المرأة، ويؤخر الرجل وتقدم المرأة. يعنى في الصلاة على الميت" (١).

(١) كما ذكره غير واحد، معللين إياه بإدراك الاستحباب المذكور في المسألة السابقة بالنسبة إلى كل منها. وهو موقوف على إطلاق دليل الاستحباب المذكور لما إذا صلى على جنائز متعددة، كما ادعاه في الجواهر، وهو غير ظاهر، بل لا يناسب ما يأتي في الصورة الثانية من كون التدرج بنحو يكون رأس كل ميت عند ورك الآخر.

(٢) كما في موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في الرجل يصلى على ميتين أو ثلاثه موتى كيف يصلى عليهم؟ قال: إن كان ثلاثه أو اثنتين أو عشرة أو أكثر من ذلك فليصل عليهم صلاة واحده، يكبر خمس تكبيرات كما يصلى على ميت واحد. ومن [قد] صلى عليهم جميعاً يضع ميتاً واحداً ثم يجعل الآخر إلى إليه الأول ثم يجعل رأس الثالث على إليه الثاني شبه الدرج حتى يفرغ منهم كلهم ما كانوا، فإذا سواهم هكذا قام في الوسط فكبر خمس تكبيرات يفعل كما يفعل إذا صلى على ميت واحد. سئل: فإن كان الموتى رجالاً ونساءً؟ قال: يبدأ بالرجال فيجعل راس الثاني إلى إليه الأول حتى يفرغ من الرجال كلهم، ثم يجعل رأس المرأة إلى إليه الرجل الأخير، ثم يجعل رأس المرأة الأخرى إلى إليه المرأة الأولى حتى يفرغ منهم كلهم، فإذا سوى هكذا قام في الوسط وسط الرجال، فكبر وصلى عليهم كما يصلى على ميت واحد" (٢) وفي موثق

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٦، ٢.

ص: ٣٢٤

سماعه:" سألته عن جنائز الرجال والنساء إذا اجتمعت. فقال: يقدم الرجل قدام المرأة قليلاً وتوضع المرأة أسفل من ذلك قليلاً عند رجليه. ويقوم الإمام عند رأس الميت فيصلى عليهما جميعاً"^(١). وفي صحيح الحلبي: "سألته عن الرجل والمرأة يصلى عليهما؟ قال: يكون الرجل بين يدي المرأة مما يلي القبلة، فيكون رأس المرأة عند وركي الرجل مما يلي يساره، ويكون رأسها أيضاً مما يلي يسار الإمام، ورأس الرجل مما يلي يمين الإمام"^(٢). ومقتضى صحيح الحلبي كون الأقرب للإمام عند ورك الأبعد. وبه يقيد الموثقان.

نعم هو لا يناسب ما سبق من استحباب كون الرجل أقرب للمصلي. ودعوى: أنه وارد في صورته جعل الجنائز صفواً واحداً شبه المدرج، وتلك وارده في صورته جعلها صفوفاً متحاذاة. مدفوعه بأنه لا يظهر من نصوص تقريب الرجل للمصلي، ولا من فتوى الأصحاب بذلك، خصوص صورته المحاذاه، بل هي وارده لبيان حكم اجتماع موتى الرجال والنساء مطلقاً.

ومثلها دعوى: الاقتصار فيما تضمنه من تقريب المرأة للمصلي على مورده، وهو ما إذا اجتمع الرجل الواحد مع المرأة الواحدة، دون ما زاد على ذلك. لاندفاعها بأن المناسبات الارتكازية تقتضى إلغاء خصوصية المورد المذكور عرفاً. فتأمل. ومن ثم يشكل التعويل على صحيح الحلبي في ذلك.

ولعله لذا كان ظاهر التذكرة إهماله، حيث ذكر أن الأبعد يكون عند ورك الأقرب، المستلزم لكون كل منهم عند ورك الآخر مما يلي يمينه، لا كما تضمنه الصحيح من كونه مما يلي يساره. وكأنه حمل الموثقين على ذلك بضميمة ما تضمن استحباب كون الرجل أقرب، كما قد يشير إليه قوله (عليه السلام) في موثق سماعه: "ويقوم الإمام عند رأس الميت"، بحمل الميت فيه على الرجل. والأمر سهل بعد كون الحكم استحبابياً.

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٧، ٨.

ص: ٣٢٧

(مسألة ٥٣): يستحب في صلاة الميت الجماعه (١)

هذا والتدرج المذكور مستلزم لخروج بعض الموتى مع كثرتهم عن محاذاه المصلى، ولبعد الإمام عن الميت المحاذى له، لو تأخر عنهم جميعاً، وتقدمه على طرف الصف لو كان قريباً منه. لكن لا مجال لرفع اليد عن نصوصه لأجل ذلك، بل يتعين البناء على عدم البأس بذلك لأجلها.

ومن هنا لا يبعد البناء على لزوم تأخر المصلى عن جميعها وإن بُعد عن الميت المحاذى له، لأهميه التأخر ارتكازاً. فتأمل جيداً.

(١) قال في مفتاح الكرامه: "الإجماع على استحبابها مستفيض، بل كاد يكون متواتراً، كما يعلم ذلك من تتبع أحكام الصلاة على جنازه جماعه".

أقول: أما شرعيه الجماعه فيها فيشهد بها - بعد ظهور مفروغيه الأصحاب عنها وسيره المتشرعه المتصله بعصور المعصومين (عليهم السلام) - سبر النصوص، مثل ما ورد في الصلاة على آدم (١) (عليه السلام)، وما ورد في الصلاة على سهل بن حنيف من طلب الناس الصلاة عليه فيصلى عليه أمير المؤمنين، حيث لا تصلح صلاته لإجابه طلبهم إلا أن يكون إماماً لهم (٢)، ونحوه ما تضمن طلب الناس من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يعيد الصلاة على جنازه لم يدركوا الصلاة عليها (٣)، وما ورد في الصلاة على فاطمه بنت أسد (٤)، وعلى رسول الله (٥) (صلى الله عليه وآله وسلم)، وما تضمن الصلاة خلف أبي عبد الله (٦) (عليه السلام)،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٥، ٦.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازه.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١٣.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازه.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٩.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١.

وما ورد فى تكبير الرجل قبل الإمام(١) ، وفى المسبوق ببعض التكبيرات(٢) وفيما إذا انكشف أن الميت مقلوب بعد فراغ الإمام من الصلاة(٣) وفيمن تفجأه الجنازه وهو على غير طهر من أنه يكبر معهم(٤) ، وفى صلاه الحائض والجنب(٥) ، وفى إمامه النساء فى صلاه الجنازه(٦) ، وما ورد من أن خير الصفوف فى الجنائز المؤخر(٧) ، وفى أجزاء صلاه المفرد(٨) وفى تشريك الجنائز بصلاه واحده(٩).

وأما استحبابها فهو - مع قضاء مرتكزات المتشرعه به - مقتضى ما تضمن فضل الجماعه، لأن ذلك وإن ورد فى الصلاه اليوميه ونحوها، أو كان المتيقن منه ذلك، إلا أن المفهوم منه عرفاً قيام الفضيله بخصوصيه الجماعه من حيث هى. بل قد يستفاد ذلك مما تضمن أن أفضل المواضع فى الصلاه على الميت المؤخر، حيث لا يبعد ظهوره فى المفروغيه عن فضيله الجماعه، وأن الأمر الذى يحتاج للبيان التفاضل بين الصفوف. ولاسيما بلحاظ موثق السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: قال النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): خير الصفوف فى الصلاه المقدم وخير الصفوف فى الجنائز المؤخر..."(١٠). فإن المقابله بين الجماعتين فى الخصوصيه المذكوره يناسب المفروغيه عن اشتراكهما فى الفضيله... إلى غير ذلك مما قد يظهر بالتأمل.

بل نسب إلى غير واحد أنه لو امتنع الولى عن الإذن فيها سقط اعتبار إذنه. قال

- (١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٥) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٦) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٧) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٨) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨، ٣٣ من أبواب صلاه الجنازه.
- (٩) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب صلاه الجنازه.
- (١٠) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

فى محكى الذكرى: "لإنطباق الناس على صلاة الجنازه جماعه من عهد النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الآن، وهو يدل على شده الاهتمام، فلا يزول هذا المهم بترك إذنه".

لكن المراد بذلك إن كان سقوط اعتبار إذنه لو لم يأذن إلا لمن ليس أهلاً للإمامه فى الصلاه أو فى وقت أو مكان أو حال لا تتسنى فيها الجماعه، فهو خلاف إطلاق أدله الولايه، كمرسلى ابن أبى عمير والبنظى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: يصلى على الجنازه أولى الناس بها أو يأمر من يحب" (١) وخبر إسحاق بن عمار عنه (عليه السلام): "قال: الزوج أحق بامرأته حتى يضعها فى قبرها" (٢) وغيرهما. ومجرد أهميه الجماعه لا يقتضى الخروج عن ذلك، بعد أن لم تكن واجبه.

قال فى الجواهر: "واحتمال أن ولايته نظراً للميت، فمع عدم إذنه فى الجماعه خيانه للميت ومناف لصلاحه، فلا يعتبر. ضعيف، بل مخالف لظاهر الأدله". ولم يتضح كون مبنى الولايه فى المقام على مراعاة مصلحه الميت، بل لعله لتكريم الولى ومنع التشاح فى تطبيق أحكام الميت.

وإن كان المراد سقوط اعتبار إذنه لو لم يأذن فى الإلتزام بالمأذون له إذا كان أهلاً للإمامه أشكل بعدم وضوح عموم الولايه للإلتزام حتى تسقط بالامتناع، بل المتيقن منها تقدم المصلى للصلاه فرادى أو إماماً، لأن ذلك هو المنصرف من أدلتها، كما هو مقتضى المقابله بين صلاه الولى وصلاه من يأمره، مع وضوح غلبه مصاحبه صلاه المأموم لصلاه كل منهما. وهو المناسب للسيره والمرتكزات جداً.

بل لا يبعد اختصاصها بالصلاه الأولى التى بها يسقط الفرض، دون المعاده على الميت أو على القبر - لو كانت مشروعته - بل هى ارتكازاً محض خیر للمصلى والميت لا يرجع فيها للولى، كسائر الخیر الذى يوصل به.

هذا وفى جامع المقاصد: "لا يخفى إذن الولى إنما يعتبر فى الجماعه، لا فى أصل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣.

ويعتبر فى الإمام أن يكون جامعاً لشرائط الإمامه على الأحوط وجوباً إن لم يكن أقوى (١). بل الأحوط وجوباً اعتبار شرائط الجماعة من انتفاء

الصلاه، لوجوب ذلك على الكفايه، فكيف يناط برأى أحد من المكلفين. فلو صلوا فرادى بغير إذن أجزاء". وهو كما ترى، لأن عدم إناطه أصل الصلاه برأى أحد المكلفين لا ينافى إناطه خصوصياتها فى الجماعة والفرادى برأى الولي، كما هو مقتضى إطلاق أدله الولايه. وجواز التقدم للصلاه فرادى من دون إذنه مناف للإطلاق المذكور. نعم أجزاءها لو وقعت بقصد القربه غفله عن الحرمه غير بعيد، كما هو الحال فى جميع موارد مخالفه مقتضى الولايه، على ما تقدم الكلام فيه فى فروع مباحث الولايه فى المسأله الثانيه من الفصل الثانى فى الغسل.

هذا ولا- إشكال فى عدم شرطيه الجماعة بل ادعى عليه الإجماع فى التذكرة وكشف اللثام ومحكى نهايه الأحكام وغيرها. ويقتضيه إطلاق أدله وجوبها بعد ثبوت شرعيتها فرادى. وهو صريح خبر اليسع بن عبد الله القمى: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن الرجل يصلى على جنازه وحده، قال: نعم. قلت: فاثان يصليان عليها؟ قال: نعم، ولكن يقوم الآخر خلف الآخر، ولا يقوم بجنبه" (١)، وما فى خبر موسى بن يحيى من قول الإمام الكاظم (عليه السلام) ليحيى: "وصل على أنت وأولياى فرادى" (٢). كما أنه ظاهر بعض نصوص تكرار الصلاه قبل الدفن أو بعده، وغير ذلك.

(١) كما صرح به فى الشرايع والنافع والقواعد فى إمامه الولي، وظاهر جمله من شروحه المفروغيه عنه، بل فى الرياض نفى وجدان الخلاف فيه، وفى المعبر والذكري وعن المنتهى أن عليه اتفاق علمائنا. واستدل بإطلاق أدله اعتبارها فى جواز الإقتداء.

وعن الذخيره الإشكال فيه بعدم كونها صلاه حقيقه، فلا يعتبر فيها ما يعتبر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

فى الصلاة. على أنه لو فرض إطلاق الصلاة عليها وكونها من أفرادها الحقيقه فلا يبعد انصراف إطلاقاتها أحكامها عنها، كما يناسبه المقابله بينها وبين الصلاة فى بعض النصوص، كموثق السكونى المتقدم المتضمن أن أفضل الصفوف المتأخر.

ومن ثم حكى عن السيد الطباطبائى (قدس سره) فى منظومته عدم اعتبار عداله الإمام وغيرها هنا. وعن كاشف الغطاء: "وفى اشتراط قيامه لو أمّ قائمين مع عجزه عن القيام، وطهارته بالماء لو أمّ متطهرين به، وعدم ارتفاع مقامه بما يعتد به على المأمومين وجهان، أقواهما العدم. أما الرقيه والجذام ونحوه وسلامه اللسان من الآفه فلا مانع منها بلا شبهه".

لكن هذا إنما يتجه لو كان الاستدلال بإطلاق أدله شروط الجماعه فى الصلاة، وليس هو ظاهر جامع المقاصد، بل ظاهره الاستدلال بإطلاق أدله اعتبارها فى مطلق الإقتداء، إذ لا ريب بعد النظر فى نصوص مشروعيه الجماعه فى صلاه الجنازه المشار إليها آنفاً كونها مبنيه على الإقتداء، كالصلاه اليوميه، ولذا تضمنت عناوين الإمام والمأموم ونحوهما مما يتفرع على الإقتداء، لا على مجرد الاجتماع والاشتراك فى أداء العمل الواحد. ويستفاد الإطلاق المذكور من معتبر الفضل عن الرضا (عليه السلام) فى كتابه إلى المأموم: "لا يقتدى إلا بأهل الولايه" (١) ونحوه حديث الأعمش عن الصادق (٢) (عليه السلام) وفى خبر أبى ذر: "قال إن إمامك شفيحك إلى الله عز وجل فلا تجعل شفيحك سفيهاً ولا فاسقاً" (٣)، بناءً على أنه روايه منه عن المعصوم (عليه السلام) لا قول له، وإلا أمكن أن يكون من الآداب التى يرشد إليها ويحث عليها بعد أن لم يكن له التشريع. وخبر الأصبغ قال: "سمعت علياً (عليه السلام) يقول: سته لا يؤمون الناس منهم شارب النيذ والخمر" (٤) ونحوه خبره الآخر (٥) وصحيح أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال:

(١) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٠ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ١١.

(٢) و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١١ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٦، ٢، ١١.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٤ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٦.

ص: ٣٣٢

خمسه لا يؤمون الناس على كل حال. وعدّ منهم المجنون وولد الزنا"^(١).

اللهم إلا أن يدعى انصراف الإطلاقات المذكوره للإقتداء فى الصلاه المعروفه، لأنها مورد الغرض المهم من الجماعه. ولاسيما بملاحظه السياق فى بعضها كقوله (عليه السلام) فى خبر الأعمش المتقدم إليه الإشاره: "ولا صلاه خلف الفاجر، ولا يقتدى إلا بأهل الولايه" ومثابه أستها لما ورد فى الصلاه وغير ذلك. على أنها غير عامه لجميع شروط الإمامه فى الصلاه.

نعم قد يتمسك بالإطلاق المقامى لنصوص الجماعه فى صلاه الميت، إذ حيث كانت الجماعه متقومه بالإعتبار المخترع للشارع، ومن دون أن تؤخذ من العرف، ولم يكن لها شرح من الشارع إلا فى جماعه الصلاه اليوميه ونحوها كان المفهوم عرفاً من أدلتها فى المقام الرجوع فى تشخيصها لما ورد من الشارع فى تلك الصلاه. ولاسيما مع سوقها معها فى بعض نصوص المقام فى مساق واحد، مثل موثق السكونى المتقدم، وصحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): "قلت المرأه تؤم النساء؟ قال: لا- إلا- على الميت..."^(٢).

على أنه يكفى فى ذلك الأصل، لأن الجماعه لما كانت متقومه بالاعتبار، فهو مسبوق بالعدم ومقتضى الاستصحاب عدم تحققه فى غير مورد الشروط المذكوره.

نعم قد لا يناسب ذلك السيره، لما هو المعلوم من شيوع الجماعه فى الصلاه على الميت فى عصور المعصومين (عليهم السلام)، فلو كان البناء على التقيد بشروط الجماعه - خصوصاً شروط الإمام وعمدتها العداله - لكثير التوقف عنها من الشيعه وظهر. ولكثير السؤل عن ذلك وعن فروعه، كما ورد فى الصلاه اليوميه، مع أن نصوصها لم تتضمن شيئاً من ذلك.

بل يظهر منها الجرى على المعهود من الدخول فى الجماعه من دون كلفه، كم

(١) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٤ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٢٥ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ١.

البعد والحائل، وأن لا يكون موقف الإمام أعلى من موقف المأمومين (١)،

يظهر بأدنى سبر لها كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): " سألته عن الرجل تفجأه الجنازه وهو على غير طهر. قال: فليكبر معهم" (١)، وحديث اليسع المتقدم، ونصوص صلاه الحائض الأمره بأن تقف وحدها بارزه عن الصف (٢) وغيرها. بل يصعب جداً حمل نصوص صلاه الولي أو أمره من يجب على ما إذا كان جامعاً للشرائط أو يصلى منفرداً. ومن هنا كان الظاهر عدم اعتبار العدالة في الإمام في هذه الصلاه. وكذا سائر الشروط مما كان مذهب العامه وسيرتهم على عدم اعتباره.

كما أن الظاهر عدم اعتبار الطهاره بالماء لو كان المأمومون متطهرين به، وإن قيل بشرطيه ذلك في الإمامه في الفرائض، لأن المناسبات الارتكازيه تقضى بأن شرطيتها فيها بلحاظ شرطيتها في الصلاه، لثلاث تكون صلاه الإمام دون صلاه المأمومين فريضياً، ولا يجرى ذلك في المقام حيث لا تعتبر الطهاره أصلاً، وإنما هي مستحبه فالمقام نظير صلاه الملتزم ببعض آداب الصلاه خلف من لا يلتزم بها. بل إطلاق أدله عدم اعتبار الطهاره في صلاه الأموات من دون تنبيه إلى اعتبارها في صلاه الإمام حال طهاره المأمومين مع الغفله عنه ظاهر في عدم اعتبارها أصلاً ولو كانت ترابيه.

ومثلها عدم الآفه في النطق، لعدم تحمل الإمام عن المأموم شيئاً.

نعم لا يبعد عدم صحه إمامه الجالس للقائمين، لخروجها عن المتيقن من السيره، فلا مخرج عن استصحاب عدم انعقاد الجماعه معها. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) هذا وما قبله مقتضى الأصل المتقدم بعد عدم وضوح المخرج عنه من سيره أو غيرها.

(١) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٢٥ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٢٥ من أبواب صلاه الجماعه.

ص: ٣٣٤

وغير ذلك (١).

(مسأله ٥٤): إذا حضر شخص في أثناء صلاة الإمام كبر مع الإمام (٢)،

(١) لم يذكر في شروط الجماعه زائداً على الثلاثة المتقدمه عدا عدم تقدم المأموم على الإمام، بل الأحوط عدم مساواته له. والظاهر أن ذلك مقتضى السيره بل هو مقتضى التعبير بالتقدم في جملة من النصوص، منها: نصوص الصلاة على آدم (عليه السلام) كصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام): "أنه قال: لما مات آدم (عليه السلام) فبلغ إلى الصلاة عليه فقال هبه الله لجبرئيل: تقدم يا رسول الله فصل على نبي الله. فقال جبرئيل: إن الله أمرنا بالسجود لأبيك، فلسنا نتقدم أبرار ولده، وأنت من أبرهم، فتقدم فكبر عليه خمساً..." (١) وغيره. وما ورد في الصلاة على النبي (٢) (صلى الله عليه وآله وسلم)، وما ورد في صلاة النساء من الأمر بأن تقوم أحدهن في الوسط، ولا تتقدم عليهن (٣) لظهوره في ابتناء الإئتمام في الرجال على التقدم في الجملة، وصحيح اليسع المتقدم الأمر بالتقدم (٤) فإن لم ينهض ذلك كله بإثبات الوجوب فلا أقل من كونه مقتضى الأصل المتقدم.

(٢) لا إشكال في جواز دخوله في أثناء الصلاة، وفي الجواهر: "بلا خلاف فيه بيننا بل الإجماع بقسميه عليه". بل ظاهر الخلاف إجماع المسلمين عليه، وأن الخلاف بينهم في فروع ذلك. ويقتضيه النصوص الكثيره المتضمنه قضاء ما فاته من التكبير (٥) الآتى بعضها.

هذا وقد صرح في الخلاف والتذكرة وغيرهما بأن له الدخول بين التكبيرتين في أثناء الدعاء، ولا ينتظر التكبير، بل في الخلاف الإجماع عليه. واستدل له في الجواهر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٩.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجنازه.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب الصلاة على الجنازه.

بإطلاق نصوص المسبوق. لكن غالب النصوص المذكوره وارده في بيان أصل القضاء أو كفيته، لا في كفيه الدخول.

كما استدل بعض مشايخنا بصحيح العيص: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يدرك من الصلاه تكبيره. قال: يتم ما بقى" (١) بدعوى: أنه من البعيد حمله على الدخول عند التكبيره الخامسه، بل لابد من حمله على الدخول قبلها عند الدعاء.

ويشكل - مضافاً إلى أنه لا يختص بالصحيح المذكور، فقد تضمن صحيح الحلبي الآتي وخبر القلانسي (٢) فرض إدراك تكبيره أو تكبيرتين - بأن التعبير بإدراك التكبيره ظاهر في الدخول حينها، فإن أمكن حمله على الأخيره فهو وإن استبعد بلحاظ كونها ختام الصلاه فليحمل على الدخول في الرابعه، ولا يتضح الوجه في حملها على الدخول في أثناء الدعاء الأخير، ليكون كالنص في المطلوب.

نعم في خبر الدعائم عن جعفر بن محمد (عليهما السلام): "من سبق ببعض التكبيرات في صلاه الجنازه فليدخل معهم فليكبر، وليجعل ذلك أول صلاته" (٣) ونحوه خبره الآخر عن علي (٤) (عليه السلام) وإطلاقهما وافٍ بالمطلوب. إلا أن ضعف سندهما وعدم ظهور اعتماد الأصحاب عليهما مانع من الاستدلال بهما.

ومثله ما في كشف اللثام والجواهر من الاستدلال بإطلاق دليل الجماعه ولعله إليه يرجع ما في جامع المقاصد من الاستدلال بإطلاق الشرعيه. لعدم وضوح الدليل المذكور، بعد أن لم يكن في غالب الصلوات التي تشرع فيها الجماعه إلا تكبيره الإحرام وهي التكبيره الأولى، التي لا- إشكال في جواز الدخول بعدها ها هنا، وإنما الإشكال في موضع الدخول. نعم صلاه العيدين مشتمله على التكبيرات. إلا أن حمل صلاه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب الصلاه على الجنازه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب الصلاه على الجنازه حديث: ١، ٥.

(٣) دعائم الإسلام ج: ١ ص: ٢٨٢.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢.

ص: ٣٣٦

وجعله أول صلاته (١)، وتشهد الشهادتين بعده، وهكذا يكبر مع الإمام ويأتى بما هو وظيفه نفسه، فإذا فرغ الإمام أتى ببقية التكبيرات (٢)

الميت عليها قياس. وكذا تنزيل التكبيرات هنا منزله الركعات فى الفرائض. فالعمده فى الدليل عليه السيره. ولاسيما مع ما هو المعلوم من أن كثره المصلين كثيراً ما تستلزم عدم دخول بعضهم فى التكبيره الأولى إلا بعد مضى زمان معتد به من تكبيره الإمام الأولى، كما أشار إليه فى التذكرة.

(١) كما تضمنه خبرا الدعائم المتقدمان وهو المستفاد من صحيح العيص المتقدم وصحيح الحلبي وحديث على بن جعفر الآتيتين المتضمنه إتمام وقضاء ما بقى. وحينئذ يتعين التشهد فى الأولى والمحافظة على ترتيب الأدعية على الوجه السابق، بناءً على اعتبار الترتيب المذكور فى صلاه الميت.

نعم فى خبر زيد الشحام: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاه على الجنائز إذا فات الرجل منها التكبير أو الثنتان أو الثلاث قال: يكبر ما فاتة" (١)، ونحوه خبر جابر (٢) ومقتضاهما قضاء ما فات أولاً ومتابعه الإمام فى الأخيره. لكن ضعف سندهما مانع من رفع اليد بهما عن الصحيحين. ولاسيما مع إمكان الجمع بحملهما على قضاء الفأث من حيثه عدد التكبير، لا من حيثه الدعاء بين التكبيرات.

بل لعل ذلك هو المتعين فى جميع النصوص، لأن الترتيب إنما هو بين الأدعية لا بين التكبيرات، ويكون الوجه فى المحافظه على الترتيب بين الأدعية حينئذ هو إطلاق أدلته الشامل للمقام، لا نصوص المقام.

هذا وأما بناءً على عدم اعتبار الترتيب بين الأدعية - كما تقدم - فلا موضوع لاختلاف النصوص.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، بل فى الخلاف والتذكرة ومحكى المعبر

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٣، ٤.

ص: ٣٣٧

وغيرها الإجماع عليه. ويقتضيه النصوص الكثيره، كصحيح العيص المتقدم وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "أنه قال: إذا أدرك الرجل التكبيره أو التكبيرتين من الصلاه على الميت فليقض ما بقى متتابعاً" (١) وغيرها. وعن الذكرى نسبة ذلك للأشهر.

وظاهره وجود قول بعدم إتمام التكبيرات، ولم يعرف القائل بذلك. نعم قد يشهد له موثق إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام): "أن علياً (عليه السلام) كان يقول: لا يقضى ما سبق من تكبير الجنازه" (٢). لكنه - مع عدم صراحته فيما نحن فيه

لا يصلح لمعارضته النصوص الأول التي هي أكثر عدداً، وأصح سنداً ومشهوره بين الأصحاب معول عليها عندهم.

ولعله وارد للتقيه، لموافقته لجماعه من العامه، وإن لم يصلح ذلك للترجيح، لاختلافهم، بل الأشهر بينهم القضاء، وذلك يقتضى ترجيح الموثق، لولا هجره في نفسه، وكون الترجيح بشهره الروايه مقدماً على الترجيح بمخالفه العامه.

هذا ولا- يبعد ظهور الأمر في النصوص المتقدمه بالإتمام في الإرشاد لبيان مشروعيه إكمال الصلاه، وعدم مشروعيه الصلاه الناقصه. ولا أقل من احتمال ذلك، بحيث لا ظهور لها في وجوب الإتمام تعديلاً بعد سقوط الفرض الكفائي بفراغ الإمام، بل قبله لو كانت صلاته معاده. وإلا فمن البعيد جداً وجوب إكمال الصلاه بالشروع فيها تعديلاً.

لكن في كشف اللثام بعد أن تعرض لعموم وجوب القضاء: "ولا يعارض العموم سقوط الصلاه بفعل السابقين، فإن المسبوق لما ابتداء كانت صلاته واجبه، ووجوبها مستمر إلى آخرها، وإلا لم يجب إتمام ما بقى من التكبيرات". وظاهره حمل نصوص المقام على وجوب الإكمال وقد يستفاد من غيره وهو ممنوع لما سبق.

وأشكل منه ما في التذكرة من الاستدلال على وجوب الإتمام بأنه دخل في فرض فوجب إكماله. إذ فيه - بعد تسليم عموم وجوب إتمام الفرض -: أن مقتضى

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٦.

ص: ٣٣٨

بلا دعاء (١). وإن كان الدعاء أحوط.

كون فرض الصلاة على الميت كفاً سقوطة عن الكل بفراغ الأسبق وحينئذٍ يحتاج وجوب الإتمام للدليل.

وأشكل من الكل ما في الجواهر من أنه وإن لم يجب الإتمام، لسقوط فرض الكفاية، إلا أن العمل لا يخرج عن كونه من أفراد الواجب التي بها أمثاله. فراجع.

(١) كما عن الصدوق والشيخ وجماعه كثيره، ونسبه في محكى المعبر للأصحاب. ويشهد له صحيح الحلبي المتقدم المتضمن للقضاء متتابعاً. وبه يرفع اليد عن إطلاق أدله اعتبار الدعاء بين التكبيرات.

لكن قيده العلامة وجماعه ممن تأخر عنه بما إذا خاف الفوت برفع الجنائز أو تغير هيئتها المعتبره، ونسبه في محكى البحار للأكثر. وكأنه لحمل الصحيح على الغالب، من خوف الفوت، والرجوع في غيره لإطلاق دليل اعتبار الدعاء بين التكبيرات. لكنه لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح الغلبه بالنحو الصالح لتقييد الإطلاق.

نعم قد يستدل له بصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام): "سألته عن الرجل يدرك تكبيره أو تكبيرتين على ميت كيف يصنع؟ قال: يتم ما بقى من تكبيره، ويبادر رفعه، ويخفف" (١)، بحمله على صورته إمكان الدعاء، وحمل صحيح الحلبي على صورته خوف الفوت. لكنه بلا شاهد.

وقد حمل بعضهم التخفيف على التتابع وترك الدعاء. وربما عكس الأمر، فحمل التتابع على تخفيف الدعاء. وكلاهما خلاف الظاهر.

والأولى حمل صحيح الحلبي على جواز التتابع، وحمل صحيح بن جعفر على استحباب الدعاء، مع التخفيف فيه إذا خيف رفع الجنائز. بل السكوت في بقيه نصوص المقام عن التنبية لترك الدعاء موجب ظهورها في مشروعيتها، بنحو يناسب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٧.

ص: ٣٣٩

(مسألة ٥٥): لو صلى الصبي على الميت أجزاء صلاته إذا كانت صحيحة على الأقوى (١).

(مسألة ٥٦): إذا كان الولي للميت امرأه جاز لها مباشرة الصلاة والإذن لغيرها، ذكراً كان أم أنثى (٢).

حمل صحيح الحلبي على الجواز دون الوجوب.

(١) عملاً بالأصل. إذ بناء على ما هو الظاهر في حقيقه الوجوب الكفائي من أنه عبارة عن تكليف الكل بصرف الوجود للماهية الحاصل بفعل كل منهم، فاحتمال اعتبار كون المباشر للصلاة بالغاً راجع لاحتمال شرط زائد في المكلف به مدفوع بالأصل.

بل ربما يدفع بإطلاق ما تضمن الأمر بالصلاة على الميت، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا تدعوا أحداً من أمتي بلا صلاة" (١) وقوله (عليه السلام): "صل على من مات من أهل القبلة وحسابه على الله" (٢)، أو إطلاق ما تضمن شرح صلاة الميت، وأنها خمس تكبيرات (٣) وغيرها. لكنه لا يخلو عن إشكال، لورود الأول في مقام العموم من حيثية الميت الذي يصلى عليه، والثاني لبيان أجزاء الصلاة دون شروطها. فتأمل. فالعمده الأصل بالتقريب المتقدم.

نعم بناءً على أن حقيقه الوجوب الكفائي هو تكليف الكل بالعمل مع سقوط التكليف عنهم بفعل بعضهم، فالشك في المقام راجع للشك في سقوط تكليف البالغين بفعل الصبي، وهو خلاف الأصل، لكن التحقيق الأول كما ذكرناه في محله من الأصول.

(٢) فقد صرح غير واحد بجواز صلاة المرأة، كما ذكروا جواز إمامه المرأة،

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣، ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢، ٥ من أبواب صلاة الجنائز.

(مسأله ٥٧): لا يتحمل الإمام في صلاة الميت شيئاً عن المأموم (١).

وفي الجواهر: "بلا- خلاف أجده فيه، بل في التحرير الإجماع عليه" ويقتضيه - مضافاً إلى ذلك - ما تقدم في صلاة الصبي. ولا سيما بعد دلاله النصوص على شرعية صلاة المرأة (١).

هذا وفي صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "قلت: المرأة تؤم النساء؟ قال: لا إلا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها تقوم في وسطهن في الصف معهن، فتكبر ويكبرن" (٢). وقد يظهر منه اعتبار كونها هي الولي. ولا يظهر منهم العمل به في ذلك.

على أنه إنما يدل على اعتبار ذلك في إمامتها، لا في أصل صلاتها. مع أن ما تضمنه الحديث من نفى إمامه المرأة للنساء في غير صلاة الميت لما كان محمولاً عندهم على الكراهة كان الشرط المذكور شرطاً لارتفاع الكراهة، لا لأصل المشروع. نعم اعتبر في السرائر في صلاة المرأة عدم الرجال. وقد يستدل له بخبر جابر عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: إذا لم يحضر الرجل الميت تقدمت امرأة وسطهن..." (٣).

لكنه - مع ضعفه في نفسه، وظهور إعراض الأصحاب عنه، ومعارضته بصحيح زراره المتقدم الظاهر في أن المدار على عدم وجود من هو أولى منها - غير صريح في المطلوب، بل هو ظاهر في شرطية إمامتها بذلك. على أنه لا يبعد وروده لبيان إمكان سد الحاجة بصلاتها مع عدم حضور الرجل، لدفع توهم عدم شرعية صلاتها مطلقاً، فاشترط عدم حضور الرجل مسوق لتحقيق الموضوع وهو الحاجة، لا لشرطيته في شرعية صلاتها أو إمامتها، وإلا فمن البعيد جداً توقف صحة صلاتها على عدم حضور الرجل حتى لو أمكن إحضاره للصلاة. فلاحظ.

(١) بلا إشكال ظاهر، وإن لم يكثر النص عليه في كلماتهم، لأن التحمل يحتاج

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢، ٢٥، ٢٩، ٣٩ من أبواب صلاة الجنازه.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١، ٤.

ص: ٣٤١

(مسأله ٥٨): قد ذكروا للصلاه على الميت آداباً (منها): أن يكون المصلى على طهاره (١). ويجوز التيمم مع وجدان الماء إذا خاف فوت الصلاه إن توضأ أو اغتسل (٢).

للتنبيه عليه منهم، فعدمه ظاهر في مفروغيته عن عدمه. ومن ثم حكى عن بعضهم استظهار الإجماع عليه.

ويقتضيه إطلاق دليل اعتبار الأدعيه بين التكبيرات بعد اختصاص دليل التحمل بالقراءه فى الصلاه. مضافاً إلى ظهور ما ورد فى الصلاه على المنافق فى المفروغيه عن قراءه المصلين خلف الإمام (١). وكذا صحيح على بن جعفر المتقدم فى المسبوق ببعض التكبيرات.

(١) إجماعاً كما فى الخلاف والغنيه وظاهر التذكره. فى معتبر عبد الحميد بن سعد: "قلت لأبى الحسن (عليه السلام): الجنازه يخرج بها ولست على وضوء، فإن ذهبت أتوضأ فاتتنى الصلاه، أيجزىنى أن أصلى عليها وأنا على غير وضوء؟ فقال: تكون على طهر أحب إلى" (٢). ويستفاد أيضاً مما تضمن الأمر بالتيمم له، حيث يستفاد منه أنه من أجل ترتب الطهاره عليه. بل ظاهره المفروغيه عن استحباب الوضوء.

(٢) الظاهر عدم الإشكال فيه، بل الظاهر الإجماع عليه. ويقتضيه إطلاق دليل البدليه، وخصوص صحيح الحلبي: "سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الرجل تدركه الجنازه وهو على غير وضوء، فإن ذهب يتوضأ فاتته الصلاه قال: يتيمم ويصلى" (٣). ولا يبعد كون المراد به فوت الصلاه الأولى، لأن المتعارف الاجتماع لها والاهتمام بها، لا فوت ما يعم المعاده، لغفله المتشرعه عنها أو إغفالهم لها لو كانت مشروعته فى نفسها. بل هو داخل فى المتيقن من موثق سماعه الآتى، كما يأتى التنبيه له.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب صلاه الجنازه.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٦.

بل مطلقاً (١).

(١) ففي الجواهر: "على المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل في الذكرى نسبتته إلى الأصحاب، والتذكرة إلى علمائنا، وظاهره الإجماع، كما في المنتهى ذلك أيضاً، بل في الخلاف دعوى الإجماع صريحاً...".

واستدل له بإطلاق موثق سماعه: "سألته عن رجل مرت به جنازه وهو على غير وضوء كيف يصنع؟ قال: يضرب بيديه على حائط اللبن فليتيمم به" (١)، وموثقه الآخر عن أبي عبد الله (عليه السلام): "عن المرأة الطامث إذا حضرت الجنازه. فقال: تيمم وتصلى عليها، وتقوم وحدها بارزه عن الصف" (٢). ومرسل حريز عنه (عليه السلام): "قال: الطامث تصلى على الجنازه، لأنه ليس فيها ركوع ولا سجود، والجنب يتيمم ويصلى على الجنازه" (٣)، فإن الطامث وإن كانت مستمره الحدث، إلا أن الظاهر أن تشريع التيمم لها ليس تعبدياً محضاً، بل بلحاظ تخفيفه للحدث وإحداثه مرتبه من الطهاره، لارتكاز عموم مطهرته المستفاد مما تضمن أن التراب أحد الطهورين ونحوه، نظير تشريع الوضوء لها في أوقات الصلاه. وحينئذ يقرب جداً عدم خصوصيتها في ذلك، كما يناسبه الرضوى: "وإن كنت جنباً وتقدمت للصلاه عليها فتتيمم أو توضأ وصل عليه" (٤).

خلافاً لما عن ظاهر المرتضى في الجمل والشيخ في جملة من كتبه وأبي علي وسالار والقاضي والراوندى والشهيد في الدروس والبيان، فاقتصروا على صورته خوف الفوت، ومال إليه في محكى المعبر والمدارك.

وقد يوجه بانصراف موثق سماعه لصورته خوف الفوت، لظهور قوله: "كيف يصنع؟" في التحير، ولا وجه له مع تيسر الوضوء. ودعوى: أن التحير من جهه الجهل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٦.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢، ٥.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

ص: ٣٤٣

(ومنها): رفع اليدين عند التكبير (١).

بالحكم، لا من جهه عدم تيسر الوضوء. ممنوعه، بل لا تناسب الجواب، إذ لو كان التحير من جهه الجهل بالحكم لكان المناسب الجواب بالتخير بين الوضوء والتيمم.

نعم يكفى فى التحير محاوله إدراك الصلاه الأولى جماعه، لشده الاهتمام بها فى الصدر الأول، وتعارف الاجتماع لها، فهو داخل فى المتيقن من الموثق، فيكفى فى مشروعيه التيمم استلزام الوضوء فوتها، وإن تيسر معه تكرار الصلاه عليه. نظير ما تقدم فى صحيح الحلبي.

وبذلك يظهر قرب انصراف موثق سماعه و مرسل حريز والرضوى، لصوره تعذر إدراك الصلاه الأولى بالطهاره المائيه، لما هو الظاهر من صعوبه الغسل فى حق من تحضره الجنازه بل حتى الوضوء فى حق المرأه.

على أنه حيث لا إشكال فى مشروعيه الغسل فالإقتصار على التيمم فى هذه النصوص كما يمكن أن يحمل على أنه أحد طرفى التخير، يمكن أن يحمل على أنه البديل الاضطرارى المتعين لتعذر الغسل، ولا طريق مع ذلك لإحراز مشروعيه التيمم مع تيسر الطهاره المائيه وإدراك الصلاه الأولى بها. ولاسيما مع ضعف مرسل حريز، وورود موثق سماعه فى الطامث التى يتعذر فى حقها الطهاره. بل غايه ما يمكن فى حقها تخفيف الحدث. نعم لا بأس بالإتيان بالتيمم حينئذ بوجاهه المطلوبيه.

(١) بلا إشكال فى الأولى، وفى الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً، بل لعله إجماع أهل العلم، كما عن التذكرة والمنتهى وظاهر المعبر. بل لا خلاف فى النصوص كالفتاوى".

وأما فى البواقى فهو المصرح به فى كلام جماعه كثيره، وعن كشف الالتباس أنه المشهور، وعن الروض أن عمل الطائفه عليه الآن.

ويقتضيه صحيح عبد الرحمن العزرمي: "صليت خلف أبى عبد الله (عليه السلام) على

جنازه، فكبر خمساً، برفع يديه في كل تكبيره" (١). ونحوه خبر محمد بن خالد (٢)، ومعتبر يونس: "سألت الرضا (عليه السلام) قلت: جعلت فداك إن الناس يرفعون أيديهم في التكبير على الميت في التكبير الأولى، ولا يرفعون فيما بعد ذلك، فأقتصر على التكبير الأولى كما يفعلون، أو أرفع يدي في كل تكبيره؟ فقال: ارفع يدك في كل تكبيره" (٣).

خلافاً لما عن جماعه فخصوا استحباب رفع اليدين بالأولى، بل عن المختلف أنه الأشهر، وفي الذكرى والروضه والمدارك نسبهه للأكثر، وفي كشف اللثام والكفايه والحدائق أنه المشهور، بل عن الغنيه ومحكى شرح الجمل الإجماع عليه.

ويشهد له حديث غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام): "عن علي أنه كان لا يرفع يده في الجنازه إلا مره واحده يعنى في التكبير" (٤) وحديث إسماعيل عنه عن أبيه (عليه السلام): "قال: كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) يرفع يده في أول التكبير على الجنازه، ثم لا يعود حتى ينصرف" (٥).

وربما يجمع بين الطائفتين تاره: بحمل الأولى على مجرد الجواز، والأخيره على نفي الاستحباب. وأخرى: بحمل الأخيره على جواز الترك لدفع توهم الوجوب. ويشكل الأول بمخالفته لظاهر نصوص الطائفة الأولى، وخصوصاً معتبر يونس. والثانى بمخالفته لظاهر الطائفة الثانيه لظهورهما في استمرار أمير المؤمنين (عليه السلام) ومن هنا كان الظاهر استحكام التعارض بين الطائفتين.

ودعوى: سقوط الطائفة الأولى عن الحجية بإعراض قدماء الأصحاب، فإن المشهور بينهم الثانى، ونسبه في الذكرى لجمهور الأصحاب، وذكر أن الخروج عن جمهورهم بخبر الواحد فيه ما فيه.

ممنوعه، لعدم كفايه ذلك في الإعراض المسقط للحديث عن الحجية بعد حكاية مضمونها عن الصدوق الأول، والشيخ في جملة من كتبه، والمحقق. بل هو ظاهر

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١، ٢، ٣.

(٤ و٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٤، ٥.

ص: ٣٤٥

(ومنها): أن يرفع الإمام صوته بالتكبير والأدعية (١).

الكليني، حيث اقتصر على ذكر الطائفة الأولى. ولا سيما مع تسامحهم في المستحبات كثيراً.

بل الظاهر ترجيح الأولى بمخالفتها لمذهب أبي حنيفة ومالك والثوري، وإن خالفت مذهب الشافعي وأحمد وجماعه من التابعين فيما حكى عنهم جميعاً. لظهور خبر يونس في أن مذهب أبي حنيفة وجماعته هو الذي عليه عمل العامة.

ولا سيما مع كون مذهبه في ذلك متفرعاً على مذهبه في الصلاة اليومية، وقد ورد في بعض النصوص ما يدل على التقية فيها، ففي رساله أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) المشهوره لأصحابه: "دعوا رفع أيديكم في الصلاة إلا مرة واحدة حين يفتتح الصلاة، فإن الناس قد شهروكم بذلك. والله المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله" (١). بل من القريب أن يكون اقتصار أمير المؤمنين (عليه السلام) على رفع اليدين في التكبير الأولى - لو تم

لكون ذلك مقتضى سيره من سبقه من أئمة الجور ولم يرَ (عليه السلام) صلاحاً في إعلان خلافهم.

(١) لم أعر عاجلاً على نص يشهد به. بل ولا فتوى للأصحاب قبل الجواهر، فذكر استحباب الجهر في الجميع، لوجوه ضعيفه. بل صرح في التذكرة باستحباب الإسرار على الدعاء، ونحوه حكى عن المحقق. لأنه أقرب للقبول، لبعده عن الرياء. ويناسبه إطلاق ما تضمن استحباب الإسرار بالدعاء (٢).

نعم قد يستدل على استحباب إسماع الإمام من خلفه بعموم ما دل على ذلك في الإمام، كصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: ينبغي للإمام أن يسمع من خلفه كل ما يقول، ولا ينبغي لم خلفه أن يسمعه شيئاً مما يقول" (٣). وربما يدعى انصرافه إلى الصلاة ذات الركوع والسجود. لكنه لا يخلو عن إشكال، لقضاء مناسبه الحكم والموضوع بالعموم، لما هو المرتكز من كون ذلك من شؤون الإمامه، ومقتضى نظم الجماعة.

(١) وسائل الشيعة ج: ٤ باب: ٩ من أبواب تكبيره الإحرام حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٤ باب: ٢٢ من أبواب الدعاء.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٥ باب: ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة حديث: ٣.

(ومنها): اختيار المواضع التي يكثر فيها الاجتماع (١).

وأما الاستدلال بالإطلاق المقامى لأدله الجماعة نظير ما تقدم في وجه اعتبار شروط الجماعة في المقام من المسألة الثالثة والخمسين. فلا يخلو عن إشكال. بل الظاهر اختصاص ذلك بما يعتبر في انعقاد الجماعة، لأن بيان أحكامها في المقام من دون بيان المعيار في تحققها ظاهر في الاتكال في بيانه على ما هو المعهود من الشارع بعد أن لم يكن له معيار عرفي، وإلا كان لاغياً، بخلاف أحكام الجماعة، حيث قد تختص ببعض مواردها، فلا ملزم بالبناء على عمومها لغير ما تضمنته أدلتها.

(١) لما هو المرتكز وتقتضيه بعض النصوص من اهتمام الشارع الأقدس بكثرة المصلين على الميت. ففي صحيح أبي ولاد وعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: ينبغي لأولياء الميت منكم أن يؤذنوا إخوان الميت بموته، فيشهدون جنازته، ويصلون عليه، ويستغفرون له، فيكتسب لهم الأجر ويكتسب [ويكتب] للميت الاستغفار، ويكتسب هو الأجر فيهم، وفي ما اكتسب له من الاستغفار" (١). ولعله إليه يرجع ما ذكره غير واحد، ونسبه في الذكرى للأصحاب، من استحباب اختيار المواضع المعتادة للصلاة. وإلا فلا وجه له إلا ما في الجواهر من التبرك بها بسبب كثره المصلين فيها. وهو كما ترى.

نعم صرح جماعة بکراهه الصلاة في المساجد، بل في الخلاف الإجماع عليه بعد استثناء مكة المكرمة. ويقتضيه خبر أبي بكر بن عيسى بن أحمد العلوي: "كنا في المسجد وقد جرى بجنازه، فأردت أن أصلي عليها، فجاء أبو الحسن الأول (عليه السلام) فوضع مرفقه في صدري فجعل يدفني حتى أخرجني من المسجد، ثم قال: يا أبا بكر إن الجنائز ل

(١) وسائل الشريعة ج: ٢ باب: ١ من أبواب صلاة الجنازة حديث: ١.

ص: ٣٤٧

(ومنها): أن تكون الصلاة بالجماعه (١).

(ومنها): أن يقف المأموم خلف الإمام (٢).

(ومنها): الاجتهاد في الدعاء للميت وللمؤمنين (٣).

يصلى عليها في المسجد" (١).

ولابد من حمله على الكراهه، لظهور الإجماع على الجواز، كما هو ظاهر الخلاف، بل صرح به في محكى المنتهى، ولصحيح الفضل: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل يصلى على الميت في المسجد؟ قال: نعم" ونحوه معتبر محمد بن مسلم (٢).

هذا وأما استثناء مكة فهو داخل في معقد إجماع الخلاف المتقدم، ونحوه إجماع مجمع البرهان، وظاهر ما في جامع المقاصد وعن الروض من نسبه للأصحاب. ولم يظهر وجهه عدا ما عن المنتهى من أن مكة كلها مسجد، فلو كرهت الصلاة في بعض مساجدها لزم التعميم فيها أجمع. وهو كما ترى!

(١) كما تقدم في المسأله الثالثه والخمسين. وتقدم وجهه.

(٢) ولو كان المأموم واحداً، بخلاف المكتوبه. كما نفى وجدان الخلاف فيه في الجواهر. لخبر اليسع بن عبد الله القمي: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلى على جنازه وحده؟ قال: نعم قلت: فاثان يصليان عليها؟ قال: نعم، ولكن يقوم الآخر خلف الآخر، ولا يقوم بجنبه" (٣). ولا- إشكال ظاهراً في أن المراد به الإلتزام لا صلاتهما معاً منفردين أو ما يعم ذلك. كما أن الظاهر عدم الإشكال بينهم في حمله على الاستحباب، ولذا قلّ تنبيههم عليه.

(٣) لقوله (عليه السلام) في صحيح الفضلاء: "وأحق الموتى أن يدعى له المؤمن" (٤)،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١ وذيله.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

(ومنها): أن يقول قبل الصلاة: الصلاة، ثلاث مرات (١).

(مسألة ٥٩): أقل ما يجزئ من الصلاة أن يقول: الله أكبر. أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله. ثم يقول: الله أكبر. اللهم صل على محمد وآل محمد، ثم يقول: الله أكبر. اللهم اغفر للمؤمنين. ثم يقول: الله أكبر. اللهم اغفر لهذا. ويشير إلى الميت. ثم يقول: الله أكبر (٢).

بناءً على حمله على استحباب الإكثار من الدعاء له، كما سبق عند الكلام في وجوب الدعاء للميت في الصلاة عليه. مضافاً إلى ما تضمن استحباب الدعاء للمؤمن (١)، الظاهر في العموم الشمولي لا البدلي.

(١) كما في العروه الوثقى. ولم أعتز عاجلاً على من تعرض له، ولا على نص به في المقام عدا ما ورد في صلاة العيدين (٢). ووهن الاستدلال به هنا ظاهر.

(٢) مما تقدم في المسألة السادسة والأربعين يظهر عدم وجوب ذلك، بل ولا ما كان بهيته. فراجع. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) وسائل الشيعة ج: ٤ باب: ٤١، ٤٢، ٤٣ من أبواب الدعاء من كتاب الصلاة.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٥ باب: ٧ من أبواب صلاة العيدين حديث: ١.

ص: ٣٤٩

الفصل الثامن: فى التشيع (١)

يستحب إعلام المؤمنين (٢)

(١) قال فى لسان العرب: "وشيعه وشايعه كلاهما: خرج معه عند رحيله ليودعه ويبلغه منزله. وقيل: هو أن يخرج معه يريد صحبته وإيناسه إلى موضع ما". ومقتضى ذلك كون المتيقن من التشيع الخروج مع الميت لإيصاله إلى قبره الذى هو منزله بعد الموت، فلا يشمل الخروج معه لغير ذلك، كنقله من محل موته للمغسل، أو لموضع الصلاة عليه من دون أن ينتهى به إلى قبره.

لكن الظاهر عموم الأحكام الآتية لجميع ذلك. ولاسيما وأن النصوص لم تقتصر على عنوان التشيع، بل تضمنت أيضاً إتباع الجنازة والخروج معها والمشى معها، ونحو ذلك مما يصدق على الجميع. مضافاً إلى صريح بعض النصوص كمعتبر أبى بصير: "سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: من مشى مع جنازه حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط من الأجر، فإذا مشى معها حتى تدفن كان له قيراطان... " (١) ونحوه غيره.

(٢) قال فى الجواهر: "بلا- خلاف أجده فى استحباب ذلك سوى ما عن الجعفى من أنه يكره النعى. إلا- أن يرسل صاحب المصيبة إلى من يختص به. ولعله غير ما نحن فيه. وإلا كان محجوجاً بالإجماع عن الخلاف عليه. مضافاً إلى النصوص...".

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

ص: ٣٥١

بموت المؤمن (١)، فيشيوعه. ويستحب لهم تشييعه (٢). وقد ورد في

ويقتضيه صحيح أبي ولاد وعبد الله بن سنان (١) المتقدم قريباً في آداب الصلاة على الميت. مضافاً إلى ما فيه من تكريم الميت وسرور أهله. بل قد يكون فيه ترويح للدين وإعزاز له. قد يستدل له - مع ذلك - بصحيح ذريح المحاربي: "سألته عن الجنازه يؤذن بها الناس؟ قال: نعم" (٢). لكنه لا يخلو عن إشكال، لاحتمال كون منشأ السؤال احتمال مرجوحه الإعلام أو حرمة لمنافاته للتعجيل أو لغير ذلك، فلا يدل الجواب على أكثر من الجواز. ولأجله قد يشكل أيضاً الاستدلال بمرسل القاسم عنه (عليه السلام): "قال: إن الجنازه يؤذن بها الناس" (٣)، حيث يحتمل سوق الجملة الخبرية لبيان الجواز بعد احتمال توهم المنع. فتأمل.

(١) أما غيره فلا دليل على استحباب الإعلام بموته بعد قصور ما سبق عنه.

(٢) وفي الجواهر: "استحبابه إجماعى إن لم يكن ضرورياً. والأخبار به مستفيضه إن لم تكن متواتره". وموضوع بعض النصوص وإن كان هو المسلم، بل مطلق الجنازه، إلا أن ارتكاز كون التشييع لتكريم الميت يقضى بانصرافه لخصوص المؤمن.

نعم ورد في جملة من النصوص الأمر بحسن معاشره العامه في جملة من الأمور، منها حضور الجنائز. ففي صحيح معاويه بن وهب: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): كيف ينبغي لنا أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا، وفيما بيننا وبين خلطاننا من الناس؟ فقال: تؤدون الأمانه إليهم، وتقيمون الشهاده لهم وعليهم وتعودون مرضاهم وتشهدون جنائزهم" (٤)، ونحوه غيره من النصوص الكثيره.

لكن ذلك بملاك آخر غير الملاك المتقدم. ولعله يختص بمن تقتضى الظروف مخالطته و معاشرته من فرق المسلمين، بل مطلق الناس، ولا يعم جميع أهل الخلاف،

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١، ٣، ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٨ باب: ١ من أبواب أحكام العشره حديث: ١.

ص: ٣٥٢

فضله أخبار كثيره. ففي بعضها: "من تبع جنازه أعطى يوم القيامة أربع شفاعات، ولم يقل شيئاً إلا- وقال الملك: ولك مثل ذلك" (*). وفي بعضها: أن أول ما يتحف المؤمن في قبره أن يغفر لمن تبع جنازته (**). وله آداب كثيره المذكوره في الكتب المبسوطه. مثل أن يكون المشيع ماشياً (١)

فضلاً عن غير المسلمين. على أنه إنما يقتضى استحباب التشيع لا استحباب الإعلام بالموت.

(١) كما صرح به غير واحد. ويقتضيه - مضافاً إلى ما هو المعلوم من أن أفضل الأعمال أحزمها - النصوص، فإنه وإن كان التعبير في جملة منها بتشيع الجنازه، أو بتبعيتها أو الخروج فيها، إلا أن جملة منها قد تضمنت المشى، كمعتبر أبى بصير: "سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: من مشى مع جنازه حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراط من الأجر، فإذا مشى معها حتى تدفن كان له قيراطان. والقيراط مثل جبل أحد" (١) وقوله (عليه السلام) في معتبر زراره: "إنما هو فضل فبقدر ما يمشى مع الجنازه الذى يتبعها" (٢). ومقتضى الجمع العرفى حمل الثانيه على الفضل، فإنه أولى عرفاً من إلغاء خصوصيه المشى فيها عملاً بإطلاق الأولى. ولا سيما بملاحظه ارتكاز أن أفضل الأعمال أحزمها.

بل الظاهر كراهه الركوب من غير عذر، كما صرح به فى النهايه والمعتبر والتذكرة والدروس وغيرها وعن المنتهى أنه قول العلماء كافه. لصحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: مات رجل من الأنصار من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فخرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يمشى، فقال له بعض أصحابه: ألا تتركب يا رسول الله؟ فقال: إنى أكره أن أركب والملائكه يمشون" (٣)، ومرسل بن أبى عمير

(*) ،

(**) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٤.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

عنه (عليه السلام): "قال: رأى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قوماً خلف جنازه ركباً فقال: ما استحيى هؤلاء أن يتبعوا صاحبهم ركباً وقد أسلموه على هذه الحال؟!!" (١)، وحديث غياث بن إبراهيم عنه (عليه السلام) عن أبيه عن علي (عليه السلام): "أنه كره الركوب مع الجنازه فى بدائه إلا من عذر. وقال: يركب إذا رجع" (٢). ومنه يظهر ارتفاع الكراهه بالعدر، كما صرح به جماعه، وفى التذكره وعن نهايه الأحكام الإجماع عليه.

(١) كما فى المقنع والخلاف، وفى الثانى أن عليه إجماع الفرقه وأخبارهم. ويشهد به صحيح إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: المشى خلف الجنازه أفضل من المشى بين يديها" (٣)، وموثق السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام): "قال سمعت النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: اتبعوا الجنازه، ولا تتبعكم. خالفوا أهل الكتاب" (٤) ونحوه معتبر الجعفرىات (٥) وخبر جابر عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: مشى النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) خلف جنازه، فقيل: يا رسول الله مالك تمشى خلفها؟ فقال: إن الملائكه رأيتهم يمشون أمامها، ونحن تبع لهم" (٦). وفى مرسل الصدوق فى المقنع: "روى اتبعوا الجنازه ولا تتبعكم، فإنه من عمل المجوس" (٧) وغيرها.

لكن صرح غير واحد بإلحاق المشى بجانبى الجنازه فى الفضل بالمشى خلفها، فخيروا بينهما فى مقابل المشى أمامها، من دون تنبيه لأفضليه الأول، وفى المعبر والتذكره وجامع المقاصد دعوى إجماع علمائنا عليه. ولا يبعد رجوع الإجماع فى كلمات الكل لمرجوحيه التقدم. وأن إهمالهم التنبيه لرجحان التأخر على المشى من الجانبين ليس

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

(٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥، ٢.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٦.

لخلافهم فيه، بل لاهتمامهم ببيان مرجوحيه التقدم.

نعم فى خبر سدیر عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: من أحب أن يمشى مشى الكرام الكاتين فليمش جنبى السرير" (١) وتعرض فى الرضوى لمضمونه (٢). ومقتضاه أفضليه الجنين من الخلف. لكنه لا يناسب خبر جابر. وربما يجمع بينهما بحمل خبر سدیر على مجرد بيان كيفيه مشى الملائكه، وخبر جابر على أفضليه التأخر عنهم تأسيماً بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم). فتأمل.

هذا ومما سبق فى موثق السكونى وغيره. يظهر كراهه التقدم، كما صرح به غير واحد، وعن الذكرى نسبتة لكثير من الأصحاب. بل قد يستفاد من محكى المنتهى دخوله فى معقد الإجماع، وإن لم يخل عن إشكال.

لكن صرح فى المعتبر ومحكى الذكرى بعدم الكراهه، وهو ظاهر النهايه والمبسوط وعن موضع من المنتهى. وكأنه لموثق السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سأل كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازه؟ أمشى أمامها أو خلفها أو عن يمينها أو عن شمالها؟ فقال: إن كان مخالفاً فلا تمش أمامه، فإن ملائكه العذاب يستقبلونه بألوان العذاب" (٣)، ونحوه موثق أبى بصير (٤)، وخبر يونس بن ظبيان (٥)، وخبر أبى البخترى عن جعفر عن أبيه عن على (عليه السلام): "قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إذا لقيت جنازه مشرك فلا تستقبلها، خذ عن يمينها وعن شمالها" (٦) وفى مرسل الصدوق فى المقنع: "وروى إذا كان الميت مؤمناً فلا بأس أن يمشى قدام جنازته، فإن الرحمه تستقبله، والكافر لا تتقدم أمام جنازته، فإن ملائكه العذاب تستقبله" (٧). لظهورها فى اختصاص الكراهه بغير المؤمن.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، ٥.

(٥ و٦ و٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤، ٨، ٧.

ص: ٣٥٥

خاشعاً متفكراً (١)،

وفيه: أن اختصاص الكراهه بالملاك المذكوره في هذه النصوص بغير المؤمن لا ينافي ثبوتها في المؤمن بملاك آخر أخف، كما يستفاد من النصوص السابقه.

هذا وفي كشف اللثام: "وقال أبو علي: يمشى صاحب الجنازه بين يديها والقاضون حقه وراءها. ولعله لما في خبر الحسين بن عثمان أن الصادق (عليه السلام) تقدم سرير ابنه إسماعيل بلا حذاء ولا رداء". ومقتضاه استحباب التقدم لصاحب الجنازه. لكن الخبر المذكور (١) لا ينهض بتقييد ما تقدم بعد كون مضمونه قضيه في واقعه.

وبذلك يخرج عن ظاهر التخيير في بعض النصوص، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "سألته عن المشي مع الجنازه. فقال: بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها" (٢) وقريب منه صحيحه الآخر (٣) فيحمل على مجرد الترخيص، أو على التقيه.

(١) كما صرح به بعضهم ويقتضيه عموم استحبابها ومناسبتها لأمثال المقام من موارد التذكرة والاعتبار. وفي صحيح عجلان أبي صالح: "قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا صالح إذا حملت جنازه فكن كأنك أنت المحمول، وكأنك سألت ربك الرجوع إلى الدنيا ففعل، فانظر ماذا تستأنف. قال: ثم قال: عجب لقوم حبس أولهم عن آخرهم، ثم نودي فيهم الرحيل وهم يلعبون" (٤). وفي خبر حديث أبي ذر: "قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): يا أبا ذر اخفض صوتك عند الجنائز وعند القتال وعند القرآن. يا أبا ذر إذا اتبعت جنازه فليكن عملك فيها التفكير والخشوع. واعلم أنك لاحق به" (٥). وعن دعوات القطب الراوندى قال: "وكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا تبع جنازه غلبته

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ٧.

(٢) ،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

ص: ٣٥٦

كآبه، وأكثر حديث النفس، وأقل الكلام" (١).

(١) فقد تضافرت النصوص بالحث على حمل الجنائز، ولاسيما تربيعها وذلك بحملها من جوانبها الأربع، كخبر جابر عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: السنه أن يحمل السرير من جوانبه الأربع، وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوع" (٢)، وفي حديث صالح عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: من أخذ بقائمه السرير غفر الله له خمساً وعشرين كبيره، فإذا ربّع خرج من الذنوب" (٣) وغيرهما.

هذا ومقتضى إطلاق التربيع فيما تقدم غيره استحبابه بأى وجه كان، وهو صريح صحيح الحسين بن سعيد: "أنه كتب إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) يسأله عن سرير الميت يحمل، له جانب يبدأ به فى الحمل من جوانبه الأربعه، أو ما خفّ على الرجل يحمل من أى الجوانب شاء؟ فكتب أيها شاء" (٤).

غايه الأمر أنه صرح الأصحاب - تبعاً للنصوص - بأن الأفضل فيه كيفية خاصه، تبتنى على البدء بالجانب من المقدم، ثم الانتقال منه للمؤخر من ذلك الجانب ثم للمؤخر من الجانب الثانى، والختم بالمقدم من الجانب المذكور، بنحو الاستداره، لا- بنحو الانتقال من المقدم للمؤخر ثم للمقدم من الجانب الثانى ثم للمؤخر. نعم اضطربت كلماتهم فى تعيين المبدأ، وأنه يمين الميت أو يساره. ولعل منشأ اضطراب النصوص.

ولا يبعد كون مقتضى الجمع بينها البدء بيمين الميت، كما هو صريح خبر الفضل بن يونس عن أبي إبراهيم (عليه السلام) حيث قال (عليه السلام) فيه: "فإن تربيع الجنائز الذى جرت به السنه أن تبدأ باليد اليمنى، ثم بالرجل اليمنى، ثم بالرجل اليسرى، ثم باليد

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢، ٨.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

اليسرى حتى تدور حولها" (١). وقريب منه معتبر على بن يقطين عنه (عليه السلام): "قال: سمعته يقول: السنه فى حمل الجنازه أن تستقبل جانب السرير بشقك الأيمن، فتلزم الأيسر بكفك الأيمن، ثم تمر عليه إلى الجانب الآخر، وتدور من خلفه إلى الجانب الثالث من السرير، ثم تمر إلى الجانب الرابع مما يلي يسارك" (٢).

فإن البدء بلزوم السرير بالكف الأيمن ملزم بحمل جانب السرير الأيسر على جانبه المسامت لیسار من یمشى خلفه، والذي يكون عليه يمين الميت، فيطابق خبر الفضل. وأما حمله على جانب الميت الأيسر بحمل لزوم المشيع له بكفه الأيمن على كون المشيع تحت السرير، لا- فى جانبه فهو من أبعد البعيد، لعدم تعارفه ولا تيسره غالباً بل هو لا يناسب التعبير بالدوران. وقريب منه خبر الدعائم (٣). ومن ثم كانا كالنص فيما يطابق خبر الفضل. ومن هنا لا يهم ضعف خبرى الفضل والدعائم بعد اعتبار حديث على بن يقطين.

وحيث يمكن تنزيل بقيه النصوص عليها. ففي معتبر ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: السنه أن تستقبل الجنازه من جانبها الأيمن، وهو مما يلي يسارك، ثم تصير إلى المؤخره، وتدور عليه حتى ترجع إلى مقدمه" (٤)، فيحمل جانبها الأيمن على يمين الميت، بتنزيل قوله (عليه السلام): "وهو مما يلي يسارك" على كونه مما يلي اليسار حين استقبال الجنازه، لا حين حملها، ليطابق الحديثين المتقدمين. أما لو حمل على كونه مما يلي اليسار حين حمل الجنازه فلا بد من حمل يمين الجنازه على يمين السرير المسامت ليمين من یمشى خلفه، والذي يكون عليه يسار الميت، فيخالف النصوص المتقدمه.

وفى معتبر العلاء بن سيبه عنه (عليه السلام): "قال: تبدأ فى حمل السرير من الجانب الأيمن ثم تمر عليه من خلفه إلى الجانب الآخر، ثم تمر عليه حتى ترجع إلى المقدم

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، ٤.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٨ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٨ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

على الكتف (١). قائلاً حين الحمل: بسم الله وبالله، وصلى الله على محمد وآل محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات (٢). ويكره الضحك (٣)، واللعب،

كذلك دوران الرحي عليه (١). فيحمل جانب السرير الأيمن على موضع يمين الميت، فيطابق الأحاديث المتقدمة. أما لو حمل على ما يسامت يمين الماشى خلف السرير والذي عليه يسار الميت - نظير ما تقدم في معتبر على بن يقطين - فيخالف الأحاديث السابقة.

وبذلك ظهر أن النصوص بين ما هو نص أو كالنص في البدء بيمين الميت، وما يمكن تنزيهه على ذلك، فيتعين العمل عليه.

(١) لم أعر عاجلاً على ما يشهد به من النصوص، بل سبق في معتبر على بن يقطين قوله (عليه السلام): "فتلزم الأيسر بكفك الأيمن..."، من دون أن يشير إلى وضع الجنازة على الكتف. لكن ذكر بعضهم في بيان كيفية التبريع حمل الجنازة على العاتق. وقال في العروة الوثقى في آداب التشيع: "أن يحملوها على أكتافهم، لا على الحيوان".

ولا ينبغي التأمل في استحباب مباشره حمل الجنازة وعدم الاكتفاء بحملها على الحيوان. كما لا يبعد بملاحظه النصوص والسيره استحباب حمل المشيع للجنازة بنحو تعلوا عليه عرفاً، سواء كان بوضعها على الكتف أو العاتق، أم برفعها بالكف إلى أعلى. ولا يكفي رفع الجنازة باليد مع إسبالها إلى الأسفل، بحيث تكون الجنازة محاذيه لإليه حاملها.

(٢) ففي موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته عن الجنازة إذا حملت كيف يقول الذي يحملها؟ قال: يقول: بسم الله..."، وذكر الدعاء (٢).

(٣) لعدم مناسبته للمقام من موارد التذكرة والاعتبار. وفي نهج البلاغه عن

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٨ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

واللهو (١)، والإسراع في المشى (٢).

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو أمير المؤمنين (عليه السلام): "وتبع جنازه فسمع رجلاً يضحك فقال: كأن الموت فيها على غيرنا كتب... (١)".

(١) لعدم مناسبتهما للمقام أيضاً. وقد تقدم عند الكلام في استحباب كون حامل الجنازه خاشعاً متفكراً قوله (عليه السلام) في صحيح عجلان: "عجب لقوم حبس أولهم عن آخرهم ثم نودي فيهم الرحيل وهم يلعبون".

(٢) كما صرح به غير واحد. واستدل عليه في الخلاف بإجماع الفرقه وعملهم. ويقتضيه - مضافاً إلى أنه أقرب لاحترام الميت - ما في خبر مجالس الشيخ (قدس سره) بسنده عن أبي بردة بن أبي موسى قال: "مروا بجنازه تمخض كما يتمخض الزق، فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): عليكم بالسكينة، عليكم بالقصد في المشى بجنازتكم" (٢). وذكر بعضه في الوسائل (٣).

وفي الجواهر: "وعن الجعفي أن السعي بها أفضل، وعن ابن الجنيد يمشى بها خيباً. قيل: والسعي العدو، والخيب ضرب منه. وهما موافقان للمحكي عن العامه. وربما يشهد له ما عن الصدوق روايته عن الصادق (عليه السلام): إن الميت إذا كان من أهل الجنه نادى: عجلوني، وإذا كان من أهل النار نادى: ردوني" (٤).

ولعل الأولى الاستدلال له بما تضمن الحث على تعجيل الميت إلى قبره، كخبر جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): يا معشر الناس لا ألقين [ألقين] رجلاً مات له ميت ليلاً فانتظر به الصبح، ولا رجلاً مات له ميت نهاراً فانتظر

(١) نهج البلاغه باب المختار من حكم أمير المؤمنين (عليه السلام) رقم: ١٢٢. ومستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ١ ص: ١٢٣ طبع النجف الأشرف.

ص: ٣٦٠

وأن يقول: أرفقوا به واستغفروا له (١)، والركوب، والمشي قدام الجنازه (٢)، والكلام بغير ذكر الله تعالى والدعاء والاستغفار (٣). ويكره

به الليل. لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها، عجلوا بهم إلى مضاجعهم يرحمكم الله" (١)، وغيره.

لكن لا يبعد انصراف التعجيل إلى ما يقابل الانتظار والتراخي، لا بنحو يقتضى الإسراع بالجنازه حين حملها، خصوصاً إذا كان بالنحو المنافى لتوقير الميت واحترامه.

(١) ففي موثق السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام): "قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ثلاثة ما أدرى أيهم أعظم جرماً: الذي يمشی مع الجنازه بغير رداء، أو الذي يقول: قفوا، أو الذي يقول: استغفروا له غفر الله لكم" (٢) كذا رواه في التهذيب. ورواه الصدوق في الخصال هكذا: "أو الذي يقول: أرفقوا به، أو الذي يقول: استغفروا... " وفي خبر عبد الله بن الفضل الهاشمي عنه (عليه السلام): "ثلاثة لا أدرى أيهم أعظم جرماً: الذي يمشی خلف جنازه في مصيبيه غيره بغير رداء، والذي يضرب على فخذه عند المصيبة، والذي يقول: أرفقوا وترحموا عليه يرحمكم الله" (٣). ولعل كراهه الأمر بالاستغفار والترحم بلحاظ إشعاره بكون الميت مذنباً، أو بلحاظ كون الإعلان بذلك نحواً من الضجيج المنافي للوجوم والخشوع المناسبين للمقام. فلا ينافي رجحان الاستغفار له والترحم عليه بنحو الإسرار في جملة ما يستحب من الذكر، كما يأتي.

(٢) يظهر الوجه فيهما مما تقدم في استحباب المشي خلف الجنازه.

(٣) كأنه لمناسبته للمقام، ولما سبق عند الكلام في استحباب كون حامل الجنازه خاشعاً متفكراً، ولما تضمن نهى الماشي مع الجنازه عن التسليم، ففي مرفوع محمد بن الحسين: "كان أبو عبد الله (عليه السلام) يقول: ثلاثة لا يسلمون: الماشي مع الجنازه، والماشي

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ١، ٢، ٣.

ص: ٣٦١

وضع الرداء (١) من غير صاحب المصيبة، فإنه يستحب له ذلك (٢)،

إلى الجمعه وفي بيت حمام" (١).

(١) كما ذكره غير واحد. لحدیثی السكونی وعبد الله بن الفضل الهاشمی المتقدمین، ومرسل الصدوق: "قال (عليه السلام): ملعون ملعون من وضع رداءه في مصيبه غيره" (٢) وغيرها (٣).

وأما ما تضمن وضع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) رداءه في جنازه سعد بن معاذ، وتعليه (صلى الله عليه وآله وسلم) ذلك بأنه تأسى بالملائكة (٤). فهو حكاية عن قصة خاصة ذات عله خاصة لا مجال للتعدى عنها. وما في الجواهر من أنه قد يستفاد منه استحباب نزعها في جنازه الأعظم من الأولياء والعلماء. تخرص ولا شاهد له، بل لا يناسبه التعليل المذكور.

(٢) كما صرحوا بذلك في الجملة. ويقتضيه معتبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام): "قال: ينبغي لصاحب الجنازه أن لا يلبس رداءً، وأن يكون في قميص حتى يعرف" (٥). وقريب منه مرسل ابن أبي عمير (٦). وصحيح الحسين بن عثمان، قال: "لما مات إسماعيل ابن أبي عبد الله (عليه السلام) خرج أبو عبد الله (عليه السلام)، فتقدم السرير بلا حذاء ولا رداء" (٧) ونحوه مرسل الفقيه (٨)، بل لعله عينه.

هذا وفي المبسوط: "يجوز لصاحب الميت أن يتميز عن غيره بإرسال طرف العمامه أو أخذ مئزر فوقها" ونحوه عن ابن الجنيد. وعن أبي الصلاح أنه يتخلى ويحل أزراره. وكأنه لأن مقتضى تعليل وضع الرداء في الحديثين السابقين بأن يعرف أنه

(١) وسائل الشيعه ج: ٨ باب: ٤٢ من أبواب أحكام العشره حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ٢.

(٣) راجع مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الاحتضار وما يناسبه.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ٤، ١.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ٣، ٧، ٨.

ص: ٣٦٢

وأن يمشى حافياً (١).

صاحب المصيبة كون المدار على تميز صاحب المصيبة بما يعرف الناس به ولو بأمر غير وضع الرداء. أما لو أرادوا خصوصية الأمور التي ذكروها فلا مجال لذلك بعد عدم الدليل عليها.

ومثله ما في المبسوط وعن ابن الجنيد من اختصاص ذلك بما إذا كان الميت أباً وأخاً، وما عن أبي الصلاح من اختصاصه بما إذا كان أباً أو جداً. حيث لا شاهد على ذلك، بل صريح ما تقدم عن الإمام الصادق (عليه السلام) جريان ذلك في الولد. ومقتضى إطلاق النصوص الرجوع في تحديد صاحب المصيبة للعرف.

(١) فقد ذكر في الجواهر أنه يستفاد من النصوص استحباب الحفاء لصاحب المصيبة. وكأنه لما تقدم من خروج الإمام الصادق (عليه السلام) في جنازه ولده إسماعيل بلا حذاء. لكنه قضيه في واقعه لا مجال لاستفاده الاستحباب - فضلاً عن عمومه - منها.

ص: ٣٦٣

الفصل التاسع: فى الدفن

تجب كفايه مواراه الميت فى الأرض (١) بحيث يؤمن على جسده

(١) وهو المراد بالدفن الذى لا إشكال فى وجوبه قال فى الجواهر: "إجماعاً متناً بل من المسلمين إن لم يكن ضرورياً، كما حكاه جماعه منهم الفاضلان". ويقتضيه - مضافاً إلى ذلك، والى السيره المعلوم ابتناؤها على الوجوب - النصوص.

منها: ما تضمن دفن ما يسقط من الميت من شعر وغيره (١)، وما تضمن دفن السقط (٢). ومنها: ما ورد فى دفن الميت العارى (٣). ومنها: ما ورد فيما إذا وجد بعض الميت (٤). ومنها: ما ورد فيما إذا مات المسلم فى بئر محرج، من أنها تجعل قبراً، وإن أمكن إخراجة غسل ودفن (٥).

ومنها: خبر مره فى حديث قال: "لما قبض رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سمعنا صوتاً فى البيت إن نبيكم طاهر مطهر، فادفونه ولا تغسلوه. قال: فرأيت علياً (عليه السلام) رفع رأسه فزعاً، فقال: احسأ عدو الله، فإنه أمرنى بغسله وكفنه ودفنه. وذا سنه..."
(٦) وظاهر

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب غسل الميت.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب غسل الميت.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب صلاه الجنازه.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه.

(٥) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥١ من أبواب الدفن وما يناسبه.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

من السباع وإيذاء رائحته للناس (١) ولا يكفى وضعه فى بناء أو -

الأمر المذكور الوجوب ولا ينافيه قوله: "وذا سنه" ،لأن المراد به ما سنه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) وإن كان واحداً.

ومنها: معتبر الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): "قال: إنما أمر بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير رائحته، ولا يتأذى الأحياء بريحه وما يدخل عليه من الآفه والفساد، وليكون مستوراً عن الأولياء، والأعداء فلا يشمت عدوه، ولا- يخزن صديقه" (١) ومرسل الاحتجاج عن أبى عبد الله (عليه السلام): "وكانت المجوس ترمى موتاهها فى الصحارى والنواويس، والعرب تواربها فى قبورها وتلحدها. وكذلك السنه على الرسل" (٢). وقد يستفاد من قصه ابنى آدم التى تضمنها الكتاب المجيد، لظهورها فى كونه من الأمور اللازمه للميت التى تحتاج للتنبيه والتعليم وغير ذلك.

وأما الاستدلال بقوله تعالى: (ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياءاً وأمواتاً) (٣) ، وقوله سبحانه: (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) (٤) ونحوه فلا يخلو عن إشكال، حيث لا يبعد حمل ذلك على بيان أمر تكوينى، بلحاظ رجوع أجزاء الجسد بعد انحلالها إلى الأرض، لا لبيان قضيه تشريعيه، لعدم مناسبتها للسياق، ولا لنسبه الفعل له تعالى.

(١) قال فى المدارك: "وقطع الأصحاب وغيرهم بأن الواجب وضعه فى حفيره يستر عن الناس ريحه وعن السباع بدنه، بحيث يعسر نبشها غالباً، لأن فائده الدفن إنما يتم بذلك" .ولعله راجع إلى أن دفن الميت لما كان معروفاً عند العرف المحيط بالتشريع، وكان الغرض منه عندهم ذلك، فظاهر أمر الشارع الأقدس به كونه بالنحو

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل الجنابه حديث: ١٤.

(٣) سوره المرسلات آيه: ٢٥.

(٤) سوره طه آيه: ٥٧.

ص: ٣٤٤

الذى عند العرف.

ولعل ذلك هو الذى جعل صاحب المدارك ينسبه إلى قطع الأصحاب. وإلا فقد تأمل فى الجواهر فى دعوى الإجماع، قال:
"لخلو كثير من كلمات الأصحاب عن التعرض لذلك، ومن هنا لم أعر على من ادعاه قبل سيد المدارك".

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن ذلك مقتضى إطلاق الدفن، لظهوره فى أن المراد هو الدفن من جميع الجهات، بالستر عن النظر، وعن انتشار الرائحة وعن التعرض للسباع. فهو كما ترى لأن الدفن لغه وعرفاً ليس إلا وضع الشيء فى بطن الأرض وستره بها، والأمور المذكوره خارجه عنه وإن كانت من فوائده.

ومثله دعوى: أن ذلك مقوم لمفهوم الدفن الشرعى. لعدم ثبوت حقيقه شرعيه للدفن خارجه عن مفهومه العرفى. فالعمده ما ذكرنا.

كما يناسبه أيضاً ما تقدم فى معتبر الفضل بن شاذان، فإن العله المذكوره فيه وإن كانت من سنخ الحكمة التى لا يدور الحكم مدارها، إلا أنها كاشفه عن أن المراد بالدفن ما يحقق ذلك. وإن كان قد يستغنى عنه، لعدم وجود السباع فى المكان، أو عدم مرور الناس به.

اللهم إلا أن يستشكل فى تحقق الإطلاق لتلك الأدله يقتضى اعتبار الأمرين فى مثل ذلك. ولعله لذا مال فى الجواهر إلى عدم وجوب كون الحفيره بالنحو المذكور مع الأمن من الأمرين. وأظهر من ذلك ما لو كان الاستدلال بما تضمن أن حرمة المؤمن ميتاً لحرمة حياً، كما هو ظاهر. فتأمل جيداً.

هذا وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) أنه ينبغى التحفظ على الميت من بعض الحيوانات التى تعيش فى باطن الأرض والتى قد تأكل جسده، كالجرذان - على ما يحكى عن بعض البلاد - فيلزم إحكام القبر. وما ذكره (قدس سره) قريب جداً، لعدم الفرق ظاهراً بين الحيوانات المذكوره والحيوانات الظاهره التى سبق وجوب التحفظ منها.

تابوت (١)، وإن حصل فيه الأمان. ويجب وضعه على الجانب الأيمن موجهاً وجهه للقبلة (٢).

نعم لا- يجب التحفظ من الحشرات التي تسكن بطن الأرض كالديدان والحيات ونحوها مما يتعارف وجوده وتعرض القبر له، حتى صارت من لوازم القبر العرفيه، التي يذكر بها المذكرون، ويعتبر بها المعترفون.

(١) كما صرح به غير واحد، لعدم صدق الدفن عليه.

(٢) قال في الجواهر: "كما نص عليه جماعه من الأصحاب، بل لا أعرف فيه خلافاً محققاً بين المتقدمين والمتأخرين، عدا ابن حمزه في وسيلته...". بل عن شرح الجمل للقاضي نفى الخلاف فيه، وفي الغنيه وعن إرشاد الجعفريه الإجماع عليه.

أما أصل الاستقبال فيقتضيه ما في معتبر العلاء بن سيابه الوارد في المقتول المقطوع رأسه من قوله (عليه السلام): "وكذلك إذا صرت إلى القبر تناولته مع الجسد وأدخلته اللحد ووجهته إلى القبلة" (١). مضافاً إلى ما يأتي.

وأما كون الاستقبال بنحو الاعتراض بحيث يكون رأسه ليمين المستقبل فيقتضيه صحيح يعقوب بن يقطين: "سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الميت كيف يوضع على المغتسل، موجهاً وجهه نحو القبلة، أو يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة؟ قال: يوضع كيف تيسر، فإذا طهر وضع كما يوضع في قبره" (٢) فإنه ظاهر في اختصاص القبر بهيئه للميت خاصة، وحيث لا إشكال في جواز الهيئه المذكوره في القبر، ولو لأنها مقتضى السيره، دلّ الصحيح على وجوبها.

نعم لا مجال لاستفاده وجوب الاضطجاع منه، لما هو المعلوم من عدم وجوبه بين التغسيل والدفن، فلا بد أن يكون التشبيه بلحاظ غير هذه الجملة.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب غسل الميت حديث: ٢.

ص: ٣٤٨

ولا- يبعد استفادته من حديث العلاء، لأن توجيه الرأس إلى القبلة عرفاً إما أن يكون بجعل الناصية إلى القبلة، أو بجعل الوجه إليها، وحيث كان الأول غير مناسب للاعتراض، تعين الثانى.

وأظهر منه صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "كان البراء بن معرور الأنصارى بالمدينة ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بمكة، وإنه حضره الموت، وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والمسلمون يصلون إلى بيت المقدس، فأوصى البراء أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنه أوصى بثلاث ماله، فجرت به السنه" (١)، بناءً على أن المراد بالسنه الطريقه الثابته، لتكون كناية عن الوجوب، كما هو غير بعيد. بل فى بعض طرقه: "فأوصى البراء أن يجعل وجهه إلى رسول الله إلى القبلة، وإنه أوصى بثلاث ماله، فنزل به الكتاب وجرت به السنه" (٢).

وفى معتبر الحسين بن مصعب فى قصه موت البراء: "فلما حضرته الوفاه كان غائباً عن المدينة، فأمر أن يحول وجهه إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأوصى بالثلاث من ماله، فنزل الكتاب بالقبلة، وجرت السنه بالثلاث" (٣).

ويؤيد ذلك خبر سالم بن مكرم عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أنه قال: يجعل له وساده من تراب ويجعل خلف ظهره مدره لئلا يستلقى...". (٤). فتأمل. ومرسل الصدوق فى الهدايه: "قال الصادق (عليه السلام): إذا وضعت الميت فى لحده فضعه على يمينه مستقبل القبلة، وحلّ عقد كفته، وضع خده على التراب" (٥) ومرسل الدعائم: "شهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) جنازه رجل من بنى عبد المطلب فلما أنزلوه قبره قال: أضجعوه فى لحده على جنبه الأيمن مستقبل القبلة ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره" (٦) والرضوى:

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٦.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الدفن وما يناسبه.

وإذا اشتبهت القبلة عمل بالظن على الأحوط (١). ومع تعذره يسقط وجوب الاستقبال (٢) إن لم يمكن التأخير (٣). وإذا كان الميت في البحر ولم يمكن دفنه

"ضعه في لحده على يمينه مستقبل القبلة" (١).

ومنه يظهر ضعف ما عن الجامع، حيث قال: "الواجب دفنه مستقبل القبلة. والسنة أن تكون رجلاه شرقياً ورأسه غربياً على جانبه الأيمن". وأشكل منه ما في الوسيله من استحباب الكل حتى الاستقبال. قال في الجواهر "وإن احتمل ذلك بعض عباراتهم أيضاً، كما لعله الظاهر من حصر الشيخ في جملة الواجب في واحد، وهو دفنه، ومال إليه بعض متأخري المتأخرين".

(١) بل الأظهر لعموم حجيه الظن بالقبلة المستفاد من مثل صحيح زراره: "قال أبو جعفر (عليه السلام): يجزى التحرى أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة" (٢).

هذا ومقتضى إطلاق الصحيح الاجتزاء بالظن ولو مع إمكان التأخير بحيث يتيسر العلم بالقبلة أو يحتمل تيسره. ولا وجه لقياس المقام على الأبدال الاضطراريه، حيث تقتضى المناسبات الارتكازيه حمل إطلاق أدله تشريعها على الاضطرار في تمام الوقت، بل هو يبتنى على التعبد ظاهراً بالمجهول، ومقتضى إطلاق دليله الاكتفاء بالجهل في كل آن.

نعم مع احتمال حصول العلم في الوقت القريب قد يكون مقتضى التحرى الانتظار، كتحرى أسباب الظن. كما أنه لو انكشف الخلاف بعد الدفن فالأمر كما لو انكشف الخلاف مع القطع حين الدفن بالقبلة.

(٢) بلا إشكال، وإن قل من تعرض له، حيث لا إشكال في عدم بقاء الميت بلا دفن.

(٣) أما للزوم الضرر على الميت بهتك حرمة، أو للزوم الضرر على المكلف

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب القبلة حديث: ١.

ص: ٣٧٠

فى البر ولو بالتأخير (١) غسل وحنط وصلى عليه (٢)، ووضع فى خاييه (٣)،

بتأخير دفنه.

(١) ولو للزوم الضرر على الميت أو على المكلف بتأخير دفنه، نظير ما سبق. أما لو لم يلزم ذلك فيتعين الانتظار والدفن، وفى الجواهر: "بلا- خلاف أجده، ولا- حكاه أحد، عن أحد سوى ما فى المدارك من أن ظاهر المفيد فى المقنعه والمصنف فى المعبر جواز ذلك ابتداءً وإن لم يتعذر البر. وفيه أنه لا- ظهور فيهما بذلك. سيما الأول، فإنه قيد الحكم المذكور بما إذا لم يوجد أرض يدفن فيه..."

ويقتضيه عموم وجوب الدفن بعد كون المنساق من نصوص المقام كونه بدلاً اضطرارياً عن الدفن. ويناسبه أيضاً ظهور صحيح ابن الحرّ الآتى فى تحير السائل، مع أنه لا منشأ لتحييره لو أمكن الدفن فى البر، لعدم كون الموت فى السفينه مثيراً لاحتتمال عدم وجوب الدفن عند العرف. بل ظهور نصوص المقام فى تعيين الإلقاء فى البحر ملزم بحملها على المفروغيه عن تعذر الدفن فى البر، حيث لا يحتمل وجوب الإلقاء فى البحر مع إمكانه.

ومنه يظهر لزوم التربص مع احتمال قدره على الدفن فى البر، لأن التعذر لما كان من سنخ العذر المسقط للواجب فاللازم إحرازه ووجوب الاحتياط مع الشك. خلافاً لما قد يظهر من الذكرى وغيرها من عدم وجوب التربص.

(٢) بلا إشكال ظاهر. وظاهرهم بل صريح بعضهم المفروغيه عنه. لعموم أدله وجوب الأمور المذكوره وخصوص الأخبار الآتية. ولا ينافى ذلك خلوّ الصحيح الآتى عنه، لوروده لبيان الحكم من حيثيه الدفن، لأن تعذره هو الذى أوجب التحير والسؤال. ولا أقل من كون ذلك مقتضى الجمع بينه وبين العموم المذكور وبقيه أخبار المقام.

(٣) أما وجوب إلقائه فى البحر وعدم إبقائه معرضاً للتهتك فالظاهر عدم

الإشكال فيه بينهم، بل في الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً. ويقتضيه النصوص الآتية، وما هو المعلوم من اهتمام الشارع بحرمه الميت وعدم هتكه".

وأما كيفية إلقائه فيه فقد اختلفت فيها النصوص ففي صحيح أيوب بن الحر: "سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل مات وهو في السفينه في البحر كيف يصنع به؟ قال: يوضع في خايه ويوكى رأسها وتطرح في الماء" (١).

وفي خبر أبي البحترى عنه (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): إذا مات الميت في البحر غسل وكفن وحنط، ثم يصلى عليه، ثم يوثق في رجليه حجر، ويرمى به في الماء" (٢)، ونحوه مرسل أبان عنه (عليه السلام)، إلا أن فيه: "يغسل ويكفن ويصلى عليه ويثقل ويرمى به في البحر" (٣) ومرفوع سهل بن زياد عنه (عليه السلام)، إلا أن فيه: "يكفن ويخيط في ثوب [ويصلى عليه] ويلقى في الماء" (٤).

وقد يستشكل في الثلاثة الأخيره بضعف السند. لكن لا مجال له مع ظهور عمل الأصحاب بها، فهم بين من اقتصر على مضمونها - كما في المقنعه والمبسوط والنهيه والوسيله والسرائر وعن الإرشاد - ومن خير بينه وبين مضمون صحيح أيوب بن الحر، كما هو ظاهر الكافي والفقيه، وصرح به جماعه، وفي الجواهر: "على المشهور بين الأصحاب على ما حكاه بعض، بل نسبه آخر إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه. ولعله كذلك".

نعم في الخلاف: "يجعل في خايه إن وجدت، فإن لم توجد يثقل بشيء، ثم يطرح في البحر... دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم". واستجوده في الرياض وفي المدارك أن الاقتصار على العمل بروايه الخايه أولى. ومع ذلك كيف يمكن إهمال النصوص المذكوره.

ولاسيما مع تأيدها أو اعتضادها بمعتبر سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث دفن زيد (عليه السلام): "أولا كنتم أوقرتموه حديداً وقذفتموه في الفرات، وكان

(١ و٢ و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٢، ٣، ٤.

ص: ٣٧٢

أفضل" (١) ونحوه خبره الآخر (٢). وموضوعهما وإن لم يكن هو الميت في البحر، بل من يتعرض بدفنه للاعتداء، إلا- أن من البعيد جداً خصوصيه أحد الأمرين في الحكم. بل لا يبعد لأجل ذلك دعوى استفاضه النصوص بالثقل.

ومن هنا يتعين النظر في وجه الجمع بينها وبين الصحيح. وظاهر من سبق منه التخيير بين الوجهين الجمع به بين النصوص. لكنه بعيد جداً، لأن الوضع في الخاييه لما كان مشتملاً على الثقل، ومحتاجاً لعنايه ومزيد كلفه، ومختصاً بفائده مهمه، وهي حفظ الميت زائداً على تعيبيه في الماء، فمن البعيد جداً حملة على مجرد بيان أحد فردي التخيير، بل يتعين حملة على بيان رجحان مضمونه تعييناً، إما لكونه أفضل الأفراد - كما صرح به في الاستبصار - أو لكونه الفرد اللازم الاختيار مع الإمكان، كما هو ظاهر ما تقدم من الخلاف.

والأول وإن كان أنسب بخلو النصوص الأخر عن التنبيه لذلك، مع قوه ظهورها في بيان تمام الواجب، إلا أن الثاني أنسب بأهميه الفائده المترتبه على الخاييه، وهي حفظ جسد الميت من حيوانات البحر والتحلل فيه، المعلوم اهتمام الشارع به جداً، بل هو يؤدي تمام فائده الدفن. ومن هنا يقرب البناء على ذلك. ولاسيما بلحاظ قرب كون ترك التنبيه عليه في بقيه النصوص لقله تيسر الخاييه التي تستوعب الميت، بنحو لا يحتاج ستره فيها للتصرف في جسده بكسر ونحوه مما ينافي حرمة. ولعله لذا كان ظاهر الخلاف فهمه من النصوص.

ولا أقل من التوقف والتردد بين وجهي الجمع، حيث يلزم معه الاحتياط بموافقه الوجه المذكور، لمطابقته لقاعده وجوب احترام الميت ولزوم حفظه عن الحيوانات والتحلل في الماء بالمقدار الممكن.

ومما سبق يظهر عموم الكلام لكل من يتعذر دفنه أو يخشى عليه بعد الدفن من التعرض للاعتداء، كما في كشف اللثام حاكياً عن المنتهى، لما أشرنا آنفاً من إلغاء

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٢.

ص: ٣٧٣

وأحكم رأسها (١)، وألقى في البحر، أو ثقل بشدّ حجر أو نحوه برجليه (٢)، ثم يلقى في البحر. والأحوط استحباباً الأول.

(مسألة ٦٠): لا يجوز دفن المسلم في مقبره الكافرين (٣). وكذ

خصوصيه كل من القسمين في الحكم. ويناسبه ما تقدم في حديثي سليمان بن خالد. ولا ينافيه قوله (عليه السلام) في أولهما: "وكان أفضل" إذ لم يعلم أن المراد به بيان الحكم الشرعي، ليكون نصاً في الاستحباب وعدم الوجوب، كما في الجواهر، بل يلحظ ما ترتب على الدفن خارجاً من هتك زيد (عليه السلام) وصلبه، فلا ينافي الوجوب.

هذا وفي الذكرى وجامع المقاصد وكشف اللثام وجوب الاستقبال بالميت حين الإلقاء في البحر، وحكى عن ابن الجنيد والشهيدين والميسى وغيرهم. قال في الذكرى: "لأنه دفن للميت، لحصول مقصود الدفن به". وهو كما ترى! لظهور عدم كونه دفناً، بل هو بدل عن الدفن، ولا ملزم بمشاركه البدل للمبدل في الشروط والأحكام. مع أن الواجب في الدفن الاستقبال بالميت حال استقراره في قبره، لا عند إنزاله فيه. بل خلّو نصوص المقام عنه - مع شدة الحاجه لبيانه لو كان معتبراً، للغفله عنه - يجعلها كالصريحه في عدم وجوبه.

(١) لا يخفى أن مقتضى إطلاق صحيح أيوب بن الحر الاكتفاء بمطلق سد رأس الخاييه، ولو دون إحكام. ولزوم الإحكام إنما يستفاد من اهتمام الشارع بحرمه جسد الميت وحفظه من التحلل والحيوانات، وذلك يناسب وجوب الصورة الأولى عيناً، لا تخيراً بينها وبين الصورة الثانيه، كما لعله ظاهر.

(٢) الظاهر أن الغرض رسوبه في الماء، فلو تحقق دون تثقيب أجزاء، كما في الجواهر. نعم لا بد من استقراره تحت الماء، ولا يكفي رسوبه مؤقتاً. ومن البعيد حصوله من دون تثقيب.

(٣) الظاهر عدم الإشكال فيه، وإن لم أعثر عاجلاً على من نصّ عليه قبل

السيد الطباطبائي في العروه الوثقى، وإنما يستفاد منهم مما يأتي في دفن الكافر الحامل من المسلم، حيث يظهر منهم المفروغيه عنه، ولذا تدفن هي في مقبره المسلمين من أجل حرمه دفن ولدها - المحكوم بإسلامه تبعاً لأبيه - معها في مقبرتهم. ولا يبعد ابتناء المفروغيه المذكوره والإجماع المستفاد منهم على ارتكاز كون دفن المسلم في مقبره الكفار هتكاً له، فينافي حرمته. ومن ثم كان المتيقن منه ما إذا تعارف امتياز المقبرتين، دون ما إذا صار البناء على عدم اختصاص كل من الطرفين بمقبره له.

(١) إجماعاً ادعاه جماعه قال غير واحد في وجهه: "لثلا يتأذى المسلمون بعذابهم". وهو كما ترى. فإن الله عز وجل أعدل من ذلك. كيف؟! ولازمه حرمه دفن المسلم في جوار الكافر ولو في غير مقبره إحدى الطائفتين، وحرمه تجاور المقبرتين، ولا يظن منهم البناء عليه، وإلا لزمهم تحديد البعد المعبر. بل لازمه حرمه دفن المؤمن بجوار المنافق، وغير ذلك مما يعلم بعدم التزامهم به. فالعمده في المقام الإجماع. لكن المتيقن منه ما إذا كان الدفن في مقبره المسلمين مبنياً على تكريمه واحترامه.

هذا وفي مفتاح الكرامه: "قال في روض الجنان: لكن يجب مواراتهم - لدفع التأذى بجيفتهم، لا- بقصد الدفن - في مقابر المسلمين. وظاهره أنه يجوز ذلك في مقابر المسلمين لا بقصد الدفن، بل ذلك صريحه. وناقشه في ذلك صاحب المجمع. وهي في محلها".

لكن الموجود في المطبوع من روض الجنان: "لكن يجب مواراتهم - لدفع تأذى المسلمين بجيفتهم، لا بقصد الدفن - في غير مقابر المسلمين" والظاهر أن الصحيح ذلك، وإن ما سبق من صاحبي مفتاح الكرامه والمجمع ناشئ من خطأ النسخه التي أخذنا منها. كيف؟! ومقتضاه وجوب دفنه في مقابر المسلمين لا مجرد جوازه، ولا منشأ لتوهم ذلك.

(مسألة ٤١): إذا ماتت الحامل (١) الكافره (٢) من مسلم دفنت في مقبره المسلمين (٣)

(١) كما هو مقتضى إطلاق الخلاف والشرايع والقواعد وغيرها. وقيد جماعه الحمل بما إذا كان بنكاح أو ملك يمين أو شبهه. وظاهرهم عدم عمومه للحمل من الزنا. والنص الآتى مختص بملك اليمين وفهم عدم الخصوصية منه لبقية أقسام الحمل المشروع قريب جداً. نعم هو يقصر عن الحمل من الزنا. لكن الظاهر عدم الفرق بلحاظ الوجه الآتى، دون النص، لعدم كونه دليلاً فى المسأله.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الشرايع وصريح بعضهم. ويناسبه التعبير بالمشركه فى الخلاف. لكن مقتضى ظاهر القواعد وعن الأكثر الاختصاص بالذميه، لاقتصارهم فى الاستثناء من الحكم السابق عليه. ومورد النص الآتى اليهوديه والنصرانيه. لكن الظاهر عدم الفرق، بلحاظ ما يأتى من الوجه بعد عدم كون النص دليلاً فى المسأله، كما سبق.

(٣) كما هو المعروف بين الأصحاب، ونفى وجدان الخلاف فيه فى الجواهر. بل فى الخلاف وظاهر التذكرة الإجماع عليه. واستدل له بخبر يونس: "سألت الرضا (عليه السلام) عن الرجل يكون له الجاربه اليهوديه أو النصرانيه، فيواقعها فتحمل، ثم يدعوها أن تسلم فتأبى عليه، فدنى ولادتها فماتت وهى تطلق والولد فى بطنها، ومات الولد، أيدفن معها على النصرانيه أو يخرج منها ويدفن على فطره الإسلام؟ فكتب: يدفن معها" (١).

لكنه - مع وقوع أحمد بن أشيم فى سنده وهو لم يوثق - قاصر الدلاله جداً، لعدم التعرض فيه لموضع الدفن. بل قد يستفاد منه بقربنه المقابله فى السؤال بين الدفين كون دفنه معها على النصرانيه فى مقبره النصارى. وإن كان الظاهر عدم تماميه ذلك، وأن الملحوظ فى المقابله كيفيه الدفن، لا ما يعم موضعه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

ص: ٣٧٦

نعم لا- يبعد ظهوره في تبعيه الطفل لأمه في الدفن، المناسب لدفنه معها في الموضع المناسب لها. بل لو وجب دفنها في مقبره المسلمين لاحتاج ذلك للتنبيه عليه في النص، فعدم التنبيه فيه عليه ظاهر في عدم وجوبه جداً. فتأمل.

وأما ما في جامع المقاصد من استفادته من الخبر، لأن الأصل في الدفن الحقيقي شرعاً. فيشكل بعدم ثبوت حقيقه شرعيه الدفن، بل الظاهر بقاؤه على المفهوم العرفي، فيحمل في النصوص عليه، واستفاده الشروط في كل مورد يحتاج إلى الدليل.

والذي ينبغي أن يقال: أما عدم وجوب إخراجه منها، فيقتضيه - مضافاً إلى الأصل - الخبر المذكور المنجبر بعمل الأصحاب، بل ظهور الإجماع منهم. على أن فيه هتكاً للجنين بل قد يستلزم المثله به. ومن ذلك يظهر حرمة إخراجه منها.

وأما جواز دفنها في مقبره المسلمين، دون مقبره الكفار، فهو مقتضى الأصل بعد قصور الإجماع الذي هو الدليل على حرمة دفن الكافر في مقبره المسلمين عن المورد، وظهور كون دفنها فيها لا يبتنى على تكريمها، بل تكريم جنينها المحكوم بإسلامه.

نعم يشكل إثبات وجوب ذلك بعد قصور النص عنه، بل قد يظهر بدواً في عدمه، كما سبق حيث ينحصر حينئذ الدليل عليه بالإجماع، الذي يشكل بلوغه حدّ الحجية بعد عدم شيوع الابتلاء بالمسأله، وعدم ورود النصوص بها، ليتمكن معرفه رأى قدماء الأصحاب فيها. ومن القريب جداً ابتناء دعوى الإجماع فيها على الحدس، وتخيل استفادته من النص المتقدم الذي يظهر من روايه الأصحاب له عملهم عليه وفتواهم بمضمونه، أو من كونه مقتضى تغليب حرمة الإسلام في الحمل، أو نحو ذلك مما لا يبلغ مرتبه الحجية، ولا ينهض بإثبات حكم شرعي.

(١) فقد صرح باستدبارها للقبلة غير واحد، وحكى عن الأكثر، بل هو معقد

وإن كان الحمل لم تلجه الروح (١)، على الأحوط وجوباً.

(مسألة ٦٢): لا يجوز دفن المسلم في مكان يوجب هتك حرمة (٢)، كالمزبله والبالوعه، ولا في المكان المملوك بغير إذن المالك (٣)، أو الموقوف

إجماع الخلاف المتقدم، وعن المنتهى نسبه إلى علمائنا. وفي التذكرة: "يستدبرها القبلة على جانبها الأيسر، ليكون وجه الجنين إلى القبلة إلى جانبه الأيمن. وهو وفاق".

لكن عموم وجوب الاستقبال للجنين ممنوع، لأن المتيقن من دليته المتقدم غيره. كما أن ملازمه الصورة المذكوره للاستقبال به غير ظاهره، لعدم وضوح اطراد مخالفه الجنين في الاتجاه لأمه. فلم يبق إلا- الإجماع ولا- ينهض بالحجيه لنظير ما سبق في الاستدلال به على الحكم السابق. بل خلّو الخبر المتقدم عن التنبيه لذلك موجب لقوه ظهوره في عدم وجوبه.

(١) كما هو مقتضى إطلاق جماعه. وإن كان تعبير بعضهم - كما في الخلاف - بموت الولد قاصر عنه، كالنص. ويظهر مما تقدم في وجه المسألة عدم الفرق من هذه الجبهه.

(٢) بلا إشكال ظاهر، لأن حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً، إرتكازاً ونصوصاً (١).

(٣) بلا إشكال ظاهر، ويستفاد من ذكرهم جواز النيش لو دفن حينئذ المفروغيه عنه. ويقتضيه عموم حرمة التصرف في ملك الغير بغير إذنه. ووجوب الدفن كفايه لا يقتضى وجوب بذل الأرض من المالك له بلحاظ أنه أحد المكلفين - فضلاً عن جواز الدفن بغير إذنه، ولاسيما مع عدم الانحصار - لأن المراد به وجوب الفعل من دون استتباعه بذل المال، كما يظهر مما ذكره في مؤن التجهيز من أنها تخرج من أصل المال، ولا يجب على أحد بذلها.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٩ باب: ٢٤ من أبواب ديات الأعضاء.

لغير الدفن (١)، كالمدارس والمساجد (٢). والحسينيات المتعارفه في زماننا،

نعم لو انحصر المكان الذى يمكن فيه الدفن بالملوك تعين على المالك بذله ولو بالقيمه مع تيسرها. لما فى امتناعه من هتك للميت المؤمن يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس به، بحيث يخرج به عن قاعده السلطنه على المال.

بل لو لم تيسر القيمه تعين على الكل الدفن وحفظ المؤمن من الهتك، ولو ببذل القيمه. لكن ذلك لا ينافى وجوب استئذان المالك. إلا أن يمتنع مع الانحصار، فيلزم مراجعه الحاكم الشرعى، اقتصاراً فى الخروج عن عموم الحرمة على المتيقن. فتأمل.

(١) لأن الوقوف كما أوقفها أهلها، فمع تعيين الوقف لوجه معينه يتعين لها، ولا يجوز إشغاله بغيرها.

(٢) الظاهر أن وقف المساجد يبنى على تعونها بعنوان المسجد من دون نظر لخصوص وجهه أو عمل، كالعباده ونحوها، ولذا لا يكون وقف المكان على العباده ونحوها كافياً فى صدق المسجد على العين الموقوفه، بل تكون مباينه للمسجد. وإنما يجوز إيقاع العباده فى المساجد، لأنها غير منافيه للمسجديه، بل مناسبة لها فى عرف المتشرعه.

هذا والظاهر أنه يشاركها فى ذلك وقف المشاهد والحضرات المشرفه. وكذا المقامات التى تعارف تشييدها فى محال حلول المعصومين (عليهم السلام) ونزولهم أو صلواتهم وعباداتهم، فإن الظاهر ابتناء وقفها على حفظها للعنوان الخاص من دون تعيين لوجهه أو تصرف خاص.

ومقتضى ذلك جواز إيقاع كل ما لا ينافى العنوان من الأعمال والتصرفات عند المتشرعه وإنما لا يجوز الدفن فى المساجد لمنافاته للمسجديه عندهم ولاسيما مع ما قد يسببه من تنجس المسجد عند تحلل جسد الميت فى قبره، بخلاف الحضرات والمشاهد المقدسه، فإنها شيدت للتذكير بعظمه المشهد ومشرفه، وللحث على التعلق

والخانات الموقوفه، وإن أذن الولي (١).

(مسألة ٦٣): لا يجوز الدفن في قبر ميت قبل اندراسه (٢) وصيرورته

به والاتجاه إليه، والدفن فيه من أظهر مظاهر ذلك. ولذا جرت السيره عليه قديماً وحديثاً.

(١) لأمن وظيفه الولي حفظ الوقف وإعماله في الجهة التي وقف عليها، لا الخروج عن ذلك. نعم لو شك في دخول التصرف الخاص في الجهة الموقوف عليها جاز الرجوع للولي في ذلك إذا احتتمل علمه بها، لقبول قول الإنسان في ماله الولايه عليه، كقول الأب في شؤون ولده، وقول الوكيل فيما وكل عليه ونحوهما.

أما لو لم يعلم بعموم الوقف للجهة المشكوكه ولم يمكن استعلامه من غيره، لم يبعد عدم جواز استغلال الوقف فيها، كما يظهر مما تقدم في المسألة الرابعه من مبحث أحكام الخلوه. فراجع.

(٢) قال في النهايه: "ويكره أن يحفر قبر مع العلم به فيدفن فيه ميت آخر، إلا عند الضروره إليه". ونحوه في المبسوط. لكن قال فيه بعد ذلك: "ومتى دفن في مقبره مسبله لا يجوز لغيره أن يدفن فيه إلا بعد اندراسها ويعلم أنه صار رميمًا... فإن بادر الإنسان فنبش قبراً فإن لم يجد فيه شيئاً جاز أن يدفن فيه، وإن وجد فيه عظماً أو غيرها ردّ التراب فيه ولم يدفن فيه" وظاهره الحرمة. ومن ثم قد تحمل الكراهه في كلامه الأول عليها، كما في المعتبر. وذهب إلى الحرمة فيه وفي التذكرة وحكى عن غير واحد.

وقد استدل عليه تاره: باستلزامه النباش المحرم. وأخرى: بأن القبر قد صار حقاً للأول بدفنه فيه، فلم تجز مزاحمته بالثاني.

وقد يدفع الأول بأن الكلام في حرمة الدفن في نفسه، لا في حرمة النباش مقدمه له. مضافاً إلى ما عن الذخيره من أن الدليل على حرمة النباش الإجماع، وإجراؤه في

كما قد يدفع الثاني، بعدم وضوح كون الدفن موجباً لحقّ للميت يمنع من دفن الثاني فيه. غايه الأمر أن يكون دفنه موجباً لاستحقاق إبقاءه في القبر، وعدم جواز إخراجه عنه، أو مزاحمته فيه.

لكن الظاهر أن مبنى دفن الميت في المكان عرفاً على اتخاذه قبراً له، لا- على مجرد وضعه فيه، كما يوضع على الأرض قبل الدفن، أو في بطنها بلا قصد الدفن. وحينئذٍ يكون وضع الميت في المكان بقصد الدفن موجباً لتعنون المكان بعنوان خاص، وهو كونه قبراً له، فيكون من سنخ الصدقة أو الوقف لجهه خاصة ذات عنوان خاص، حيث يحرم استعماله في غير تلك الجهة وإن لم تكن منافية ولا مزاحمه لها، فضلاً عما إذا كانت كذلك.

من دون فرق في ذلك بين الدفن في أرض مملوكة بإذن المالك، والدفن في أرض موقوفه للدفن، والدفن في أرض مباحه. لاشترائك الكل فيما ذكرناه من ابتناء عمليه الدفن عرفاً على جعل الموضع قبراً للميت، فالإذن فيه من قبل المالك، والوقف عليه من قبل الواقف، والحيازه له من قبل المتولى للدفن، كلها تقتضى ترتيبه ونفوذه بتحقيق عمليه الدفن، فلا يجوز استغلال الموضع لدفن ميت آخر كما لا يجوز استغلاله لغير ذلك من وجوه الانتفاعات، كاتخاذه حرزاً للمال، أو مخبأً للحراس على ما هو الحال في جميع الوقوف والصدقات لجهات معينه. ولعل هذا هو مراد من سبق من كونه حقاً للميت. وإلا- فلا- دليل على ثبوت حق للميت زائداً على ذلك.

نعم لو ابتنى الإذن أو الوقف أو حيازه المكان للقبر على اشتراط أمر خاص - من دفن ميت آخر، أو غيره - ولو ضمناً جاز. ولا محذور في النباش، لعدم الدليل على حرمة في مثل الفرض مما كان مبنياً على مقتضى الإذن أو الوقف. ولعله إليه يرجع ما في التذكرة من أنه لو دفن في أرح يتسع لجماعه كثيره جاز. حيث لا يبعد في مفروض كلامه ابتناء وضع الأرح وتعيينه للدفن على تعدد الدفن. أما لو لم يبتن على ذلك، بل

قصد جعله بتمامه قبراً لميت واحد أشكل جوازه بما سبق.

وكذا يجوز النيش ودفن ميت آخر لو كان اتخاذ القبر بالنحو الخاص منافياً لمقتضى الإذن أو الوقف، كما لو خرج في سעתه عن المتعارف بنحو يخرج عن مقتضى إطلاق الإذن أو الوقف.

هذا ولو اندرس الميت أو نقل وخرج الموضع عن كونه قبراً له، تعين جواز دفن ميت آخر فيه، كسائر الصدقات والوقوف التي يرتفع موضوعها، حيث يجوز صرفها فيما هو الأقرب إلى الوجه المعينه لها بلا إشكال ظاهر.

إلا أن يمنع منه عنوان ثانوى، كما لو صار القبر رمزاً دينياً، بحيث يكون التصرف فيه انتهاكاً لحرمة دينيه، أو ابتنى وقفه على بقاءه منتسباً للميت الخاص، كما هو غير بعيد فى الجملة فى القبور الخاصه. فلاحظ.

هذا وقد يستدل على حرمة دفن ميت فى قبر ميت سابق بحديث الأصعب ابن نباته: "قال أمير المؤمنين (عليه السلام): من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج [من] عن الإسلام" (١) بناءً على روايته بالجيم والبدال المضعفه بعدها دال مفرده من التجديد، كما عن الصفار، وأن المراد به اتخاذه قبراً مره أخرى، أو روايته بالجيم والبدال المضعفه بعدها ثاء مثلته من الجدد كما عن البرقى، وأن المراد اتخاذه قبراً لميت آخر.

لكن الظاهر أن المراد بالأولى هو تجديد القبر بينائه بعد تقادم العهد به وتعرضه للخلل، كما فهمه الصفار فيما حكى عنه. وأما الثانيه فهى غير ظاهره فى المعنى المذكور، بل هى للإجمال أقرب، كما عن البرقى.

على أنه روى بالحاء والداين المضعفه والمفرده من التحديد، كما عن سعد بن عبد الله، وحمل على تسنيم القبر، وبالحاء المعجمه مع الداين من الخد فى الأرض، وهو شقها، كما عن المفيد، فيكون مناسباً لحرمة النيش. بل قد يدعى ظهوره فيه، وإن لم يخل عن إشكال، لعدم وضوح تعارف التعبير عنه بذلك. ومع هذا الاختلاف فى متنه ل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

ص: ٣٨٢

تراياً. نعم إذا كان القبر منبوشاً جاز الدفن فيه على الأقوى (١).

(مسألة ٦٤): يستحب حفر القبر قدر قامه، أو إلى الترقوه (٢).

رجال للاستدلال به على شيء.

ولاسيما مع اشتغال سنده على أبي الجارود الذي وردت فيه روايات دامه. وإن كان قد يهون ذلك بقرب وثاقه الرجل، لضعف سند الروايات، وعدم منافاتها لوثاقته المستفاده من توثيق المفيد له، وظهور كلام الغضائري في الاعتماد على حديثه، وكونه من رواه كامل الزيارات.

هذا كله من حيثيه دفن الميت في قبر ميت سابق. وأما من حيثيه النباش فيتضح الكلام فيه مما يأتي في المسألة الثامنة والستين إن شاء الله تعالى.

(١) مقتضاه عدم حرمة دفن الميت الآخر بالأصل، بل تبعاً بلحاظ استلزامه النباش المحرم، فلو تحقق النباش - ولو عصياناً - جاز الدفن. ويظهر ضعفه مما تقدم. ولولاه فلا دليل على حرمة النباش في الفرض، كما تقدم عن الذخير. ويأتي توضيحه في المسألة الثامنة والستين إن شاء الله تعالى.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، وادعى عليه الإجماع في كلام غير واحد. ولا يبعد كون مرادهم عدم النقيصه عن المقدار المذكور لا عدم الزيادة عليه، كما يناسبه ما في الخلاف من عمل الفرقه وإجماعهم على استحباب حفر القبر قدر قامه، وأقله إلى الترقوه، وما في الغنيه من الاقتصار في الفتوى وفي معقد الإجماع على كونه قدر قامه، إذ يبعد إهماله الأفضل.

أما النصوص فهي لا تناسب ذلك. ففي موثق السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام): "إن النبي نهى أن يعمق القبر فوق ثلاثه أذرع" (١). ونحوه معتبر الجعفریات بسنده

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

وأن يجعل له لحد (١)

عنه (١) (عليه السلام). وفي مرسل بن أبي عمير عنه (عليه السلام): "قال: حد القبر إلى الترقوه. وقال بعضهم: إلى الشدى. وقال بعضهم: قامه الرجل حتى يمد الثوب على رأس من فى القبر. وأما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس. قال: ولما حضر على بن الحسين الوفاة قال: احفروا لى حتى تبلغوا الرشح" (٢).

وظاهر ابن أبي عمير كون الأقوال الأخر لغير المعصوم. ومن الظاهر أن الثلاثة أذرع تقارب الترقوه، فيكون مقتضى الجمع بين النصوص بيان الحد الذي لا ينبغي الزيادة عليه، ولازم ذلك كراهه بلوغه القامه.

هذا وأما ما تضمنه ذيل المرسل من الحفر حتى يبلغ الرشح، فهو - مع وروده فى قضيه خاصه، وغرابه مضمونه، لتضرر القبر برشح الماء - قابل للتنزيل على ما سبق، لعدم تحديده للعمق الذى يحصل به الرشح. بل قيل إنه يبلغ فى أرض البقيع بالمقدار المذكور.

نعم فى صحيح أبى الصلت الهروى فى حديث وصيه الرضا: "أنه قال له: سيحفر لى فى هذا الموضع، فتأمرهم أن يحفروا سبع مراقي إلى الأسفل... " (٣) وظاهره فى التخيير بين السبع مراقي وما زاد على ذلك، ومقتضى إطلاقه عدم كراهه الزيادة على الترقوه، بل على القامه. لكنه وارد فى قضيه خاصه.

(١) وهو الشق الذى يكون فى جانب القبر ويوضع فيه الميت. وقد صرح باستجاباه الأصحاب، بل ادعى الإجماع عليه صريحاً وظاهراً فى كلام جماعه. ويقتضيه مرسل الاحتجاج عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث: "قال: العرب فى الجاهليه كانت أقرب إلى الدين الحنفى من المجوس... وكانت المجوس ترمى بالموتى فى الصحارى

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

ص: ٣٨٤

مما يلي القبلة (١) في الأرض الصلبة،

والنواويس، والعرب تواربها في قبورها وتلحدها، وكذلك السنه على الرسل أن أول من حفر له قبر آدم أبو البشر وألحد له لحد... (١)، والنبوى العامى: "للحد لنا والشق لغيرنا" (٢).

ويؤيده ما تضمن اتخاذ النبي (٣) (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولولده إبراهيم (٤). وأظهر منهما المرسل عن أبي همام عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام): "قال: قال أبو جعفر (عليه السلام) حين أحضر: إذا أنا مت فاحفروا لى أو شقوا لى شقاً. فإن قيل لكم: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لحد له فقد صدقوا" (٥)، بضميمه ما فى صحيح الحلبي: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): إن أبى كتب فى وصيته... وشققت له الأرض من أجل أنه كان بادناً" (٦) حيث لا يبعد ظهورهما فى كون السنه هو اللحد، وأن كون الإمام الباقر (عليه السلام) بادناً هو السبب فى عدم الجرى على مقتضى السنه فى قبره.

نعم فى صحيح أبى الصلت الهروى فى حديث وصيه الرضا (عليه السلام): "وأن يشق لى ضريحه، فإن أبوا إلا- أن يلحدوا فتأمرهم أن يجعلوا اللحد ذراعين وشبراً... (٧)". وظاهره أن الشق أفضل. لكنه وارد فى قضيه خاصه.

(١) قال فى الجواهر: "كما نص عليه جماعه، بل ربما يظهر من بعضهم خصوصاً الفاضل فى التذكرة دخوله فى مسمى اللحد، كما أنه يظهر منه دخوله فى معقد إجماعه، وفى جامع المقاصد وعن الروض أنه قاله الأصحاب". وكان المراد به كون الشق معترضاً باتجاه القبلة، ليمتد الميت بامتداده، لا باتجاه آخر، ليكون امتداد الميت فيه

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الجنابه حديث: ١٤.

(٢) كنز العمال ج: ٨ ص: ٨٨ رقم: ١٦٨١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

(٥) (٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢، ٣، ٤.

ص: ٣٨٥

بقدر ما يمكن فيه الجلوس (١)، وفي الرخوه يشق وسط القبر شبه النهر، ويجعل فيه الميت ويسقف عليه (٢)، ثم يهال عليه التراب وأن يغطي القبر بثوب عند إدخال المرأه (٣).

على خلاف امتداده. والوجه فيه أن ذلك هو المنصرف من الأمر به. ولذا كان العمل عليه.

(١) كما هو معقد إجماع الخلاف. ويشهد به ما تقدم في مرسل ابن عمير، بناء على أنه من كلام الإمام (عليه السلام). لكن تقدم في صحيح أبي الصلت الأمر بجعل اللحد ذراعين وشبراً. وهو أكثر من ذلك. فيحمل على الأفضل، أو على خصوصيه مورده، لأنه وارد في قضيه خاصه، كما سبق.

(٢) فقد قيد في معقد إجماع الخلاف استحباب اللحد بما إذا كانت الأرض صلبه. وعن جماعه التصريح بأن الشق أفضل في الأرض الرخوه خوف الانهدام. وعن الكاتب أنه إذا كانت الأرض رخوه يعمل له شبه اللحد من بناء تحصيلاً للفضيله. وظاهره أن المستحب هو جعل الميت في مكان متسع في مقابل طمّه بالتراب، وأن اختيار اللحد في الصلبه ليس لخصوصيه فيه، بل لتحقيق ذلك. غايته أنه حيث كان أيسر وأقل مؤنه يكتفى به، وحيث لا يمكن ذلك في الرخوه أو يخشى منه الانهدام يتعين لتحصيل الفضيله الشق والتسقيف.

لكن الظاهر أن استحباب وضع الميت في مكان متسع في مقابل طمّه بالتراب يستفاد مما سبق من استحباب اتساع اللحد، فإن المناسبه الارتكازيه تقضى برجحانه للميت مطلقاً ولو في غير اللحد. كما أن ترجح اللحد على الشق المذكور يستفاد مما سبق. فالمستحب أمران، وتعذر الثاني أو صعوبته في الأرض الرخوه، أو إذا كان الميت بديناً - كما سبق - لا يوجب سقوط الأول.

(٣) كما في المعتمر وعن ابن الجنيد والمفيد. ويقتضيه خبر جعفر بن كلاب:

والذكر عند تناول الميت (١) وعند وضعه في اللحد (٢).

"سمعت جعفر بن محمد يقول: يغشى قبر المرأة بالثوب، ولا يغشى قبر الرجل. وقد مدّ على قبر سعد بن معاذ ثوب والنبى (صلى الله عليه وآله وسلم) شاهد، فلم ينكر ذلك" (١). قال فى المعبر: "وروى عن على (عليه السلام): أنه مرّ بقوم دفنوا ميتاً وبسطوا على قبره الثوب فجذبه وقال: إنما يصنع هذا بالنساء" (٢). وأطلق الشيخ فى الخلاف ولم يخصه بالمرأة. وكأنه لذيل خبر جعفر المتقدم. لكنه لو كان من كلام الإمام (عليه السلام) لا من كلام الراوى لا يدل على الاستحباب.

(١) فى موثق سماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا وضعت الميت على القبر قلت: اللهم عبدك وابن عبدك وابن أمتك نزل بك وأنت خير منزل به. فإذا سللته من قبل الرجلين ودليته قلت: بسم الله وبالله وعلى مله رسول الله. اللهم إلى رحمتك لا- إلى عذابك. اللهم أفسح له فى قبره، ولقنه حجته، وثبته بالقول الثابت، وقنا وإياه عذاب القبر. وإذا سويت عليه التراب قل: اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وصعد روحه إلى أرواح المؤمنين فى عليين، وألحقه بالصالحين" (٣). ونحوه فى ذلك غيره (٤).

ومنه يظهر استحباب الدعاء عند وضعه على القبر قبل تناوله لإنزاله، وبعد دفنه وإهاله التراب عليه. ومثله فى الثانى غيره.

(٢) كما تضمنته النصوص الكثيرة. فى صحيح الحلبى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا أتيت القبر فسله من قبل رجله، فإذا وضعت فى القبر فاقرأ آيه الكرسي، وقل: بسم الله وبالله وفى سبيل الله وعلى مله رسول الله. اللهم صل على محمد وآل محمد. اللهم أفسح له فى قبره، وألحقه بنبيه. وقل كما قلت فى الصلاة عليه مره

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) المعبر ص: ٩١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

ص: ٣٨٧

والتحفي (١).

واحد من عند: اللهم إن كان محسناً فزد في إحسانه، وإن كان مسيئاً فاغفر له وتجاوز عنه. واستغفر له ما استطعت. قال: وكان على بن الحسين (عليهما السلام) إذا أدخل الميت القبر قال: اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وصاعد عمله، ولقه منك رضواناً" (١) ونحوه غيره.

كما يستحب الدعاء عند سدّ اللحد باللبن، وبعد سدّه به، وعند الخروج من القبر، وعند حثو التراب عليه. ففي صحيح إسحاق بن عمار عنه (عليه السلام): "ثم تضع الطين واللبن فما دمت تضع اللبن والطين تقول: اللهم صل وحدته، وآنس وحشته، وآمن روعته، وأسكن إليه من رحمتك رحمه تغنيه بها عن رحمه من سواك، فإنما رحمتك للظالمين. ثم تخرج من القبر وتقول: إنا لله وإنا إليه راجعون. اللهم ارفع درجته في أعلى عليين، وأخلف على عقبه في الغابرين وعندك نحتسبه يا رب العالمين" (٢).

وفي خبر سالم: "فإذا وضعت عليه اللبن فقل: اللهم ارحم غربته، وصل وحدته، وآنس وحشته، وآمن روعته، وأسكن إليه من رحمتك رحمه يستغنى بها عن رحمه من سواك، واحشره مع من كان يتولاه. ومتى زرت قبره فادع له بهذا الدعاء وأنت مستقبل القبلة ويداك على القبر. فإذا خرجت من القبر فقل: وأنت تنفض يدك من التراب: إنا لله وإنا إليه راجعون. ثم احث التراب عليه بظهر كفيك ثلاث مرات، وقل: اللهم إيماناً بك وتصديقاً بكتابك. هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله..." (٣).

(١) بل ظاهر النصوص كراهه لبس شيء في الرجلين ففي صحيح علي بن يقطين: "سمعت أبا الحسن الأول (عليه السلام) يقول: لا- تنزل في القبر وعليك العمامه والقلنسوه، ولا الحذاء، ولا الطيلسان. وحلل أزرارك. وبذلك سنه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٤، ٥.

ص: ٣٨٨

وحل الأزرار وكشف الرأس للمباشر لذلك (١). وأن تحل عقد الكفن بعد الوضع في القبر من طرف الرأس (٢).

جرت. قلت: فالخفّ. قال: فلا أرى به بأساً. قلت: لم يكره الحذاء؟ قال: مخافه أن يعثر برجليه فيهدم" (١) وفي خبر ابن أبي يعفور عنه (عليه السلام): "قال: لا ينبغي لأحد أن يدخل القبر في نعلين ولا خفين، ولا عمامه ولا رداء ولا قلنسوه" (٢). وظاهره كراهه الخف أيضاً.

وربما يجمع بينهما بحمل الأول على حال التقيه، كما يناسبه ما في الخبر الحضرمي عنه (عليه السلام): "قلت: والخف؟ قال: لا بأس بالخف، في وقت الضروره والتقيه" (٣) وفي خبر سيف بن عميره عنه (عليه السلام): "قلت: فالخف؟ قال: لا بأس بالخف، فإن في خلع الخف شناعه" (٤). نعم لا يبعد كونه أخف كراهه من غيره. هذا والحذاء النعل، والخف - على الظاهر - ما يستوعب ظاهره ظاهر القدم من دون شراك.

(١) لما تقدم من النصوص. وتقدم فيها أيضاً نزع الطيلسان والرداء. وظاهرها كراهه ترك ذلك.

(٢) بل والرجلين كما في النهايه والمبسوط والشرايع والتذكرة والقواعد. وادعى عليه الإجماع في المدارك. بل مطلقاً، كما في الغنيه والمعتبر، مدعين عليه الإجماع. ويقتضيه صحيح أبي حمزه: "قلت لأحدهما (عليه السلام): يحلّ [عقد] كفن الميت؟ قال: نعم ويبرز وجهه" (٥). وصحيح إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا وضعت في لحده فحل عقده [عقدته]..." (٦). والمرسل عن أبي بصير: "سألت أبا عبد

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٢.

(٢) و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، ٤، ٥.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤، وباب: ٢١ منه حديث: ٦.

وأن يحسر عن وجهه (١)، ويجعل خده على الأرض (٢)، ويعمل له وساده

الله (عليه السلام) عن عقد كفن الميت. فقال: إذا أدخلته القبر فحلها" (١). وخبر سالم عنه (عليه السلام) قال: "...ويحل عقد كفنه كلها ويكشف عن وجهه" (٢) وغيرها. ولم أعثر على ما يتضمن التخصيص بالرأس والرجلين، فضلاً عن الرأس وحده.

نعم في صحيح ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا عنه (عليه السلام): "قال: يشق الكفن عند رأس الميت إذا أدخل قبره" (٣)، ونحوه صحيح حفص (٤) قال في المعتمد: "وهذه الرواية مخالفة لما عليه الأصحاب. ولأن ذلك إفساد للمال على وجه غير مشروع".

وفي المدارك: "وقد يقال: إن مخالفه الخبر لما عليه الأصحاب لا يقتضى ردّه إذا سلم السند من الطعن. والإفساد غير ضائر، فإن الجميع ضايح، خصوصاً مع إذن الشارع فيه. وأجاب عنه في الذكرى بإمكان أن يراد بالشق الفتح ليبدو وجهه، فإن الكفن كان منضمّاً قال: وعلى هذا فلا- مخالفه ولا- إفساد. وهو غير بعيد، فإن مثل هذا الإطلاق مستعمل عند أهل العرف". لكن ما في الذكرى خلاف ظاهر النص. إلا أن يتعين بلحاظ الجمع بين النصوص، مؤيداً بفتوى الأصحاب.

(١) كما تضمنه جملة من النصوص، منها صحيح أبي حمزة وخبر سالم المتقدمان. واقتصر في نصوص كثيرة على كشف خده (٥). وهو محمول على أهميته من سائر الوجه، مع كون كشف تمام الوجه أفضل.

(٢) كما في النهاية وتضمنه جملة من النصوص، كصحيح علي بن يقطين: "سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول:.... وإن قدر أن يحسر عن خده ويلصقه بالأرض فليفعل..." (٦). لكن في صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: البرد

(١) وسائل الشريعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، ٥، ٦، ٢.

(٥) وسائل الشريعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الدفن وما يناسبه.

(٦) وسائل الشريعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

من تراب (١). وأن يوضع شيء من ترابه الحسين (عليه السلام) معه (٢).

لا- يلفّ به، ولكن يطرح عليه طرْحاً، فإذا أدخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه "ويتعين حمله على مجرد الجواز وإلا- فلا مجال للخروج به عن النصوص الكثيرة المتضمنة استحباب وضع الخدّ على التراب. ولاسيما مع قرب اتحاد الصحيح المذكور مع صحيح ابن سنان وأبان عنه (عليه السلام): "قال: البرد لا يلفّ به... فإذا أدخل القبر وضع تحت جنبه" (١) وغيره.

(١) ففي خبر سالم بن مكرم عن أبي عبد الله (عليه السلام): "أنه قال: يجعل له وساده من تراب... (٢).

(٢) كما ذكره غير واحد، بل في الجواهر: "على ما ذكره الأصحاب من غير خلاف يعرف فيه". ويقتضيه - مضافاً إلى ما تضمن أنها أمان من كل خوف (٣) - صحيح عبد الله جعفر الحميري: "كتبت إلى الفقيه أسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره، هل يجوز ذلك أم لا-؟ فأجاب - وقرأت التوقيع، ومنه نسخت -: توضع مع الميت ويخلط بحنوطه إن شاء الله" (٤). وهو وإن تضمن الجواز إلا أن الظاهر أن المراد به المشروع بنحو الاستحباب، لأنه هو الداعي لتعمد الوضع في القبر. ومرسل المصباح عن جعفر بن عيسى: "أنه سمع أبا الحسن (عليه السلام) يقول: ما على أحدكم إذا دفن الميت ووسده التراب أن يضع مقابل وجهه لبنه من الطين. ولا يضعها تحت رأسه" (٥).

ويؤيده ما عن المنتهى مرفوعاً قال: "إن امرأه كانت تزني وتوضع أولادها وتحرقهم بالنار خوفاً من أهلها، ولم يعلم به غير أمها. فلما ماتت دفنت فانكشف

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٦ وذيله.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التكفين حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٧٠ من أبواب المزار وما يناسبه.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ١، ٣.

ص: ٣٩١

وتلقيه الشهادتين والإقرار بالأئمة (عليهم السلام) (١).

التراب عنها ولم تقبلها الأرض، فنقلت من ذلك المكان إلى غيره، فجرى لها ذلك. فجاء أهلها إلى الصادق (عليه السلام) وحكوا له القصة. فقال لأمها: ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي؟ فأخبرته بباطن أمرها. فقال الصادق (عليه السلام): إن الأرض لا تقبل هذه، لأنها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله. اجعلوا في قبرها شيئاً من تربة الحسين (عليه السلام) ففعل ذلك بها، فسترها الله تعالى" (١).

هذا ومقتضى إطلاق الأول والثالث وضعها في أى موضع من القبر، كما هو مقتضى إطلاق جماعه وصريح المختلف بل حتى في الكفن، كما عن حاشيه الفاضل الميسي. وكأنه لضعف مرسل المصباح، حيث لا ينهض بتقييد الإطلاق. فليحمل على الفضل، بناءً على قاعده التسامح في أدله السنن. ولعله لذا حكى عن الشيخ الاقتصار على مفاده. وقد يرجع إليه ما عن الغريه والاقتصاد من جعلها في وجه الميت.

وأما ما في السرائر وحكاه عن المفيد من أن الأقوى وضعها تحت خده، وما في المعبر والذكرى من أن ذلك الأحسن. فلم يتضح وجهه.

(١) الظاهر أن مراد تلقيه بهذه الأمور بعد وضعه في لحده قبل تشريح اللين، كما صرح به بعضهم، وفي الجواهر: "بلا خلاف أعرفه فيه، بل في الغنيه الأجماع عليه. والأخبار به كادت تكون متواتره، كما في الذكرى. وهو كذلك".

ففي صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: فإذا وضعت في اللحد فضع فمك على أذنه فقل: الله ربك، والإسلام دينك، ومحمد نبيك، والقرآن كتابك، وعلى إمامك" (٢).

وفي صحيح زراره: "قال: إذا وضعت الميت في لحده قرأت آيه الكرسي،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التكفين حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

واضرب يدك على منكبه الأيمن، ثم قل: يا فلان قل: رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) نبياً، وبعلى إماماً. وسم [حتى] إمام زمانه" (١) وفي صحيح إسحاق بن عمار: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا أنزلت الميت في قبر فقل: بسم الله وبالله... ثم تضع يدك اليسرى على عضده وتحركه تحريكاً شديداً، ثم تقول: يا فلان بن فلان، إذا سئلت فقل: الله ربي، ومحمد نبيي، والإسلام ديني، والقرآن كتابي، وعلى إمامي، حتى تسوق الأئمة (عليهم السلام)، ثم تعيد عليه القول، ثم تقول: أفهمت يا فلان؟ قال (عليه السلام): فإنه يجيب، ويقول: نعم. ثم تقول: ثبتك الله بالقول الثابت، وهداك الله إلى صراط مستقيم. عرف الله بينك وبين أوليائك في مستقر من رحمته..." (٢).

وفي خبر سالم عنه (عليه السلام): "ثم تدخل يدك اليمنى تحت منكبه الأيمن، وتضع يدك اليسرى على منكبه الأيسر، وتحركه تحريكاً شديداً، وتقول: يا فلان بن فلان، الله ربك، ومحمد نبيك، والإسلام دينك، وعلى وليك وإمامك، وتسمى الأئمة (عليهم السلام) واحداً واحداً إلى آخرهم أئمتك أئمة هدى أبرار، ثم تعيد عليه التلقين مره أخرى. فإذا وضعت عليه اللبن... (٣) ، وفي خبر محفوظ الإسكاف عنه (عليه السلام): "ويدنى فمه إلى سمعه ويقول: اسمع افهم - ثلاث مرات - الله ربك، ومحمد نبيك، والإسلام دينك، وفلان إمامك، اسمع وافهم. وأعدّها عليه ثلاث مرات. هذا التلقين" (٤). ومثلها في ذلك غيرها.

وصريح الثالث والرابع إعاده التلقين مرتين، وقد يظهر من الخامس استحباب إعادته ثلاثاً، كما عن محكى الاقتصاد. وربما يحمل ذيله على أن الذى يعاد ثلاثاً هو: "اسمع وافهم"، كما تضمه صدره.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٢) و٣ و٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤، ٥، ٦.

ص: ٣٩٣

وأن يسد اللحد باللبن (١)،

(١) قال فى الجواهر: "ولا نعلم فى استحبابه خلافاً، كما اعترف به فى المنتهى، وفى الغنيه والمدارك والمفاتيح الإجماع عليه، وفى المعتمر: مذهب فقهاءنا". وكأنه لظهور النصوص فى تعارف ذلك. ففى صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "فإذا وضعت عليه اللبن فقل... (١)". ونحوه فى ذلك خبر سالم بن مكرم (٢). وفى صحيح إسحاق بن عمار: "ثم تضع الطين واللبن. فمادمت تضع اللبن والطين تقول... (٣)". لكن ذلك بمجرد لا يكفى فى إثبات أصل استحباب سدّ اللحد، فضلاً عن كونه باللبن.

نعم يمكن استفادة استحباب سد اللحد من ظهور كون اتخاذ اللحد من أجل جعل الميت فى بيت متسع غير متعرض للطمّ، فإن ذلك يقتضى حفظ اللحد بتمامه من ذلك بسدّ بابه. كما قد يستفاد أيضاً مما تضمن الاهتمام بسدّ الخلل والفرج، كما يأتى فى حديث عبد الله بن سنان.

وأما استحباب اللبن بخصوصه فيشكل إثباته جداً. لقرب كون تعارفه سابقاً لأنه الأيسر الذى شاع البناء به.

ولاسيما مع ما فى حديث عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث: "إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نزل حتى لحدّ سعد بن معاذ، وسوى اللبن عليه، وجعل يقول: ناولنى حجراً ناولنى تراباً رطباً يسد به ما بين اللبن. فلما أن فرغ وحثا التراب عليه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إني لأعلم أنه سيلى ويصل إليه البلاء [البلى. علل]، ولكن الله يحب عبداً إذا عمل عملاً أحكمه" (٤). حيث تضمن سدّ الخلل بالحجر. وحمله على اللبن خلاف الظاهر. كما أن مقتضى ذيله استحباب إحكام القبر فلو حصل بغير اللبن

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢، ٥، ٦.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

وأن يخرج المباشر من طرف الرجلين (١). وأن يهيل الحاضرون التراب بظهور الأكف (٢)،

كفى. بل لو اقتضى شدة إحكامه كان أفضل بمقتضى ذلك.

ومنه يظهر ضعف ما فى الجواهر وعن المنتهى من أن اللين أولى من غيره، لأنه المنقول عن السلف المعروف فى الاستعمال. ولعله لذا عمم فى الغنيه لكل ما يقوم مقام اللين. بل ظاهر مفتاح الكرامه كون ذلك مراد الأصحاب، وداخل فى معاهد الإجماعات فى المقام.

(١) كما صرح به غير واحد، بل لعله لا خلاف فيه فى الجملة. ويقتضيه - مضافاً إلى ما تضمن أن باب القبر من قبل الرجلين (١) - موثق السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال من دخل القبر فلا يخرج منه إلا من قبل الرجلين" (٢). وقريب منه مرفوع سهل (٣) ومقتضاهما بل المستفاد من جميع ذلك كراهه الخروج من جانب الرأس.

هذا ومقتضى إطلاق النصوص - كأكثر الأصحاب، بل صريح بعضهم

عدم الفرق بين الرجل والمرأه. لكن عن الكاتب أنه قال فى المرأه يخرج من عند رأسها، لإنزالها عرضاً، وللبعد عن العوره. لكن لم نقف له على أثر، كما فى المدارك، وإطلاق النص يدفعه، كما فى كشف اللثام. وما ذكره من الوجه لا ينهض بالخروج عن الإطلاق.

(٢) قال فى المدارك: "وذكر الأصحاب استحباب الإهاله بظهور الأكف، والترجيع فى تلك الحاله. ولم أقف فىهما على أثر". وقد يستدل لاستحباب الإهاله بظهور الكف بما فى خبر سالم: "ثم أحث التراب عليه بظهر كفيك ثلاث مرات، وقل:

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب الدفن وما يناسبه.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١، ٢.

ص: ٣٩٥

غير ذى الرحم (١).

اللهم إيماناً بك... " (١) إلى آخر ما تقدم عند الكلام فى استحباب الذكر. وفى حديث محمد بن الأصمغ عن بعض أصحابنا: " رأيت أبا الحسن (عليه السلام) وهو فى جنازه، فحنا التراب على القبر بظهر كفيه " (٢).

لكن الثانى - مع ضعفه - لا يدل على الاستحباب. والاستدلال بالأول موقوف على كونه من تتمه الخبر، كما هو ظاهر الوسائل، لا من كلام الصدوق، كما استظهره فى الجواهر.

هذا وفى صحيح عمر بن أذينة: " رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) يطرح التراب على الميت، فيمسكه ساعه فى يده ثم يطرحه، ولا يزيد على ثلاثه أكف. قال: فسألته عن ذلك، فقال: يا عمر كنت أقول: إيماناً بك وتصديقاً ببعثك. هذا ما وعد الله ورسوله إلى قوله: وتسليماً. هكذا كان يفعل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وبه جرت السنه " (٣). وقد يحمل على استحباب كفيه أخرى من أجل الدعاء عند قبض التراب بالكف.

وأما الاسترجاع فلم أعثر على نص به، وإنما تضمن خبر سالم المتقدم الاسترجاع عند الخروج من القبر عند نفض اليد من التراب قبل حثوه على الميت. بناء على أن ذلك من تتمه الخبر، على ما أشرنا إليه آنفاً.

(١) فى صحيح عبيد بن زرارته: " مات لبعض أصحاب أبى عبد الله (عليه السلام) ولد فحضر أبو عبد الله (عليه السلام)، فلما ألد تقدم أبوه فطرح عليه التراب، فأخذ أبو عبد الله بكفيه، وقال: لا تطرح عليه التراب، ومن كان ذا رحم فلا يطرح عليه التراب،

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

(٣) الكافى ج: ٣ ص: ١٩٨ باب من حثا على الميت وكيف يحثا حديث: ٤. ورواه عنه فى وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب الدفن حديث: ٢. لكن هكذا: " هذا ما وعد [نا] الله ورسوله وصدق الله ورسوله. اللهم زدنا إيماناً إلى قوله: وتسليماً. هكذا كان يفعل... " ولا يخلو عن اضطراب.

ص: ٣٩٦

وطمّ القبر (١)، وتربيعة (٢) لا مثلثاً ولا مخمساً ولا غير ذلك. ورش الماء عليه (٣) دوراً، يستقبل القبلة،

فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى أن يطرح الوالد أو ذو رحم على ميتة التراب. فقلنا: يا ابن رسول الله أتنهانا عن هذا وحده؟ فقال: أنهاكم أن تطرحوا التراب على ذوى أرحامكم، فإن ذلك يورث القسوه فى القلب، ومن قسا قلبه بعد من ربه " (١). ومنه يظهر أن استثناء ذى الرحم من أصل طرح، لا من كونه بظهر الكف. كما أن مقتضاه كراهه طرح الرحم التراب - كما يأتي منه (قدس سره) فى المسأله الآتية - لا مجرد عدم استحبابه.

(١) إن كان المراد به ما يقابل بقاءه محفوراً منكشفاً فلا يبعد وجوبه، لعدم وضوح صدق الدفن بدونه، وإن كان المراد ما يقابل ستره بغير التراب من باب أو سقف أو نحو ذلك أشكل استفاده استحبابه من النصوص. فإنها وإن كانت ظاهره فى المفروغيه عن الطمّ حتى تضمنت جملة من آدابه، إلا أنه لا يبعد إبتناؤها على تعارف اختياره ومألوفيته، لا على استحبابه تعبداً بخصوصيته.

(٢) إجماعاً، كما فى الغنيه والمعتبر والتذكرة والمدارك وعن المفاتيح. ويقتضيه ما فى حديث الأعمش عن الإمام الصادق (عليه السلام) فى حديث شرايع الدين: "والقبور تربع ولا تسنم" (٢)، وفى حديث وصيه الإمام الباقر (عليه السلام): "وأن يربع قبره" (٣)، ومرسل الحسين بن الوليد عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قلت: لأى عله يربع القبر؟ قال: لعله البيت، لأنه نزل مربعاً" (٤)، وغيره.

(٣) إجماعاً، كما فى الغنيه ومجمع البرهان وظاهر المعتبر والمنتهى وجامع المقاصد، وفى المدارك نفى الخلاف عنه. كذا فى مفتاح الكرامه. وتقتضيه النصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٩، ١٢.

ص: ٣٩٧

ويبتدئ من عند الرأس (١)، فإن فضل شيء

المستفيضه، كصحيح زراره قال أبو عبد الله (عليه السلام): "إذا فرغت من القبر فانضحه..." (١) وفي مرسل بن أبي عمير عنه (عليه السلام): "في رش الماء على القبر قال: يتجافى عنه العذاب مادام الندى في التراب" (٢) وفي معتبر طلحه بن زيد عنه (عليه السلام): "قال: كان رش القبر على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)" (٣) وغيرها.

هذا ومقتضى هذه النصوص استحباب الرش مره واحده بعد إكمال الدفن. لكن في حديث محمد بن الوليد: "أن صاحب المقبره سأله عن قبر يونس بن يعقوب وقال: من صاحب هذا القبر؟ فإن أبا الحسن على بن موسى الرضا (عليه السلام) أمرني أن أرش قبره أربعين شهراً، أو أربعين يوماً، في كل يوم مره" (٤). وقد يناسبه ما تقدم في مرسل ابن أبي عمير من أنه يتجافى عنه العذاب مادام الندى في التراب. لكن في صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) الوارد في الجريدتين: "إنما العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعه واحده، قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم، وإنما جعلت السعفتان لذلك، فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفهما إن شاء الله" (٥).

(١) كما ذكره غير واحد من الأصحاب. ويشهد له صحيح موسى بن أكيل عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: السنه في رش الماء على القبر أن تستقبل القبلة، وتبدأ من عند الرأس إلى عند الرجل، ثم تدور على القبر من الجانب الآخر، ثم يرش على وسط القبر. فكذلك السنه" (٦) ونحوه في ذلك خبر سالم (٧) إلا أن فيه: "فإن فضل من الماء شيء فصبه على وسط القبر"، بناءً على أن ذلك كله من تتمه الخبر، كما يظهر من

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢، ٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٦.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التكفين حديث: ١.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

صب على وسطه (١). ووضع الحاضرين أيديهم عليه غمزاً بعد الرش (٢)،

الوسائل، لا من كلام الصدوق استظهره في الجواهر ومقتضى الجمع بينه وبين النصوص السابقة حملة على تعدد المطلوب، لا على التقييد، كما قد يظهر من المتن وجمله كلمات الأصحاب.

(١) ذكره غير واحد من الأصحاب، بل نسبه في المعتمد إليهم مشعراً بدعوى الإجماع عليه. وينحصر وجهه بما تقدم في خبر سالم بناء على أنه من تتمه الخبر. أما صحيح موسى فقد تضمن الأمر برش الوسط مطلقاً من دون تقييد بما إذا فضل من الماء شيء.

(٢) لصحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: "قال: وإذا حثى عليه التراب وسوى قبره فضع كفك على قبره عند رأسه، وفرج أصابعك واغمز كفك عليه بعدما ينضح بالماء" (١)، بناءً على ما هو الظاهر من أن قوله (عليه السلام): "بعدما ينضح... متعلقاً بقوله: "ضع كفك" لا بقوله: "وفرج..."، حيث يبعد جداً نضح الماء بعد وضع المشيع يده على القبر قبل غمزه له. وهو صريح صحيحه الآخر: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا فرغت من القبر فانضح، ثم ضع يدك عند رأسه وتغمر كفك عليه بعد النضح" (٢)، ونحوه غيره.

ولا- يبعد حملها على تأكيد استحباب الغمز مع استحباب مطلق الوضع أيضاً ولو بلا- غمز، كما هو مقتضى إطلاق جماعه من الأصحاب. ولا- أقل من كونه مقتضى الجمع بين الصحيحين وغيرهما من النصوص. ففي موثق عبد الرحمن بن أبي عبد الله: "سألته عن وضع الرجل يده على القبر ما هو، ولم صنع؟ فقال: صنعه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) على ابنه بعد النضح. قال: وسألته: كيف أضع يدي على قبور المسلمين.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

ص: ٣٩٩

فأشار بيده إلى الأرض ووضعها عليها ثم رفعها، وهو مقابل القبلة" (١).

بل لا يبعد ذلك في النضح أيضاً، فيستحب وضع اليد مطلقاً ولو مع عدم النضح - وإن كان بعد النضح أفضل - كما هو مقتضى إطلاق جماعه، وإطلاق ما يأتي من النصوص. نعم ما تضمن خصوصيه بنى هاشم ظاهر في اختصاص الاستحباب لخصوصيتهم بالغمز بعد النضح. كما أن مقتضى موثق عبد الرحمن الاستقبال حين وضع اليد أيضاً.

هذا ومقتضى الصحيح الأول استحباب كون الأصابع مفرجات، وهو المحكى عن جماعه منهم الشيخ، بل عنهم أيضاً استحباب تأثير الأصابع في القبر، ومن الظاهر أنه ملازم للغمز في التراب. بل هو الظاهر مما يأتي في بنى هاشم.

وأما استحبابه مطلقاً ولو في غير التراب فلا - يخلو عن إشكال وإن كان قد يناسب الإطلاق ما في مرسل الدعائم: "عن علي (صلوات الله عليه) أنه لما مات إبراهيم بن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أمرني... ثم سوى قبره ووضع يده عند رأسه وغمزها حتى بلغ الكوع، وقال: باسم الله ختمتك من الشيطان أن يدخلك" (٢). لظهور أن الختم من الشيطان مرغوب فيه مطلقاً. فتأمل.

كما أن مقتضاه ومقتضى الصحيحين استحباب كون الوضع عند رأس الميت. وهو محمول على تأكيد الاستحباب مع كون أصل الوضع مستحباً، كما هو مقتضى إطلاق جماعه ويقتضيه الجمع مع بقيه نصوص المسألة، منها موثق عبد الرحمن المتقدم.

هذا وفي خبر سالم: "ثم ضع يدك على القبر وادع للميت واستغفر له" (٣). وقد يظهر منه أن وضع اليد من أجل الاستغفار. لكنه - مع احتمال كونه من كلام

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

ولاسيما إذا كان الميت هاشمياً (١) أو الحاضر لم يحضر الصلاة عليه (٢).

الصدوق، نظير ما أشرنا إليه آنفاً - لا ينافي استحباب الوضع في نفسه ولو مع عدم الدعاء، كما هو مقتضى إطلاق النصوص السابقة.

(١) ففي صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يصنع بمن مات من بني هاشم خاصة شيئاً لا يصنعه بأحد من المسلمين، كان إذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كفه على القبر حتى ترى أصابعه في الطين. فكان الغريب يقدم أو المسافر من أهل المدينة فيرى القبر الجديد عليه أثر كف رسول الله (عليه السلام)، فيقول: من مات من آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)" (١). لكن لا ظهور له في استحباب ذلك لكل أحد من بني هاشم.

وأشكل من ذلك ما عن العلل لمحمد بن علي بن إبراهيم قال: "إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان إذا مات الرجل من أهل بيته يرش قبره ويضع يده على قبره، ليعرف أنه قبر العلوية وبني هاشم من آل محمد (عليهم السلام). فصارت بدعه في الناس كلهم، ولا يجوز ذلك" (٢).

إذ فيه: أن فعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ذلك بقبور بني هاشم من أجل التعريف بها لا ينافي عموم استحباب وضع اليد على القبر، كما يستفاد من النصوص الكثيرة المتقدمة وغيرها.

(٢) لحديث إسحاق بن عمار: "قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام): إن أصحابنا يصنعون شيئاً إذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا أيديهم على القبر، أفسنه ذلك أم بدعه؟ فقال: ذلك واجب على من لم يحضر الصلاة عليه" (٣) وحديث محمد بن إسحاق: "قلت لأبي الحسن الرضا (عليه السلام): شيء يصنعه الناس عندنا، يضعون أيديهم على القبر إذا دفن الميت. قال: إنما ذلك لمن لم يدرك الصلاة عليه، فأم

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، وبحار الأنوار ج: ٨٢ ص: ٢٢ باب الدفن وآدابه وأحكامه حديث: ٦.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

ص: ٤٠١

والترحم عليه (١) بمثل: اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وصعد روحه إلى أرواح المؤمنين في عليين، وألحقه بالصالحين (٢). وأن يلقنه الولي بعد

من أدرك الصلاة [عليه] فلا" (١).

وهما محمولان على تأكيد الاستحباب في حق من لم يحضر الصلاة عليه، لإطلاق النصوص ولاسيما صحيحى زراره المتقدمين، حيث يصعب حملهما على خصوص من لم يحضر الصلاة عليه.

بل حديث إسحاق قد يظهر في عموم المشروعيه، لأن السؤال فيه لما كان عن كونه سنه أو بدعه فالجواب بأنه واجب على من لم يحضر الصلاة لا يصلح عرفاً لبيان كونه بدعه على غيره. غايه الأمر أنه لا يتأكد استحبابه مع حق غيره، وإن كان سنه فيه أيضاً، ليكون الجواب مستوفياً لمورد السؤال. نعم هو مختص بمسح اليد على القبر، لا مجرد وضعها عليه، الذي هو محل الكلام. إلا أن يحمل على إرادته أصل الوضع، لأنه المعروف، كما يظهر من بقية النصوص.

(١) كما ذكره غير واحد. ويقتضيه ما في خبر سالم: "ثم ضع يدك على القبر وادع للميت واستغفر له" (٢)، بناءً على أنه من تتمه الخبر، كما أشرنا إلى نظيره آنفاً. وظاهره استحباب الدعاء حال وضع اليد، لا أنه مستحب مستقل. لكن لا ينبغي التأمل في استحباب الدعاء للميت مطلقاً ولو مع عدم وضعها، كما هو مقتضى إطلاق بعض النصوص الآتية. بل تضمن بعضها الدعاء له بعد الخروج من القبر قبل إكمال الدفن، كما تقدم عند الكلام في استحباب الذكر عند تناول الميت.

(٢) كما تضمنه موثق سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: وإذا سويت عليه التراب قل: اللهم... (٣)". وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): "ثم بسط

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

(٢)

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤، ٥.

ص: ٤٠٢

كفه على القبر، ثم قال: اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وأصعد إليك روحه، ولقّه منك رضواناً، وأسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمه من سواك" (١).

(١) إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً، بل كاد يكون متواتراً، كذا في الجواهر. ويقتضيه صحيح إبراهيم بن هاشم عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: ينبغي أن يتخلف عند قبر الميت أولى الناس به بعد انصراف الناس عنه، ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه برفيع صوته. فإذا فعل ذلك كفى الميت المسألة في القبر" (٢).

وخبر يحيى بن عبد الله قال: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: ما على أهل الميت منكم أن يدرؤوا عن ميتهم لقاء منكر ونكير. قال: قلت: كيف يصنع؟ قال: إذا أفرّد الميت فليستخلف [فليتخلف] عنده أولى الناس به، فيضع فمه عند رأسه ثم ينادى بأعلى صوته: يا فلان بن فلان، أو يا فلانه بنت فلان، هل أنت على العهد الذي فارقنا عليه من شهادته أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمد عبده ورسوله سيد النبيين، وأن علياً أمير المؤمنين وسيد الوصيين، وأن ما جاء به محمد حقّ، وأن الموت حقّ، والبعث حقّ، [وأن الساعة آتية لا ريب فيها] وأن الله يبعث من في القبور. قال: فيقول منكر لنكير: انصرف بنا عن هذا، فقد لقن حجته" (٣).

وفي خبر جابر عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: ما على أحدكم إذا دفن ميتة وسوى عليه، وانصرف عن قبره، أن يتخلف عند قبره، ثم يقول: يا فلان بن فلان أنت على العهد الذي عهدناك به، من شهادته أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأن علياً أمير المؤمنين (عليه السلام) إمامك، وفلان وفلان، حتى يأتي على آخرهم. فإنه إذا فعل ذلك قال أحد الملكين لصاحبه: قد كفينا الوصول إليه ومسألتنا إياه، فإنه قد لقن حجته، فينصرفان عنه، ولا يدخلان عليه" (٤).

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

(٢) و٣ و٤ وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، ١، ٢.

ص: ٤٠٣

رافعاً صوته (١). وأن يكتب اسم الميت على القبر، أو على لوح أو حجر

وصريح الأولين أن الذى يقوم بذلك هو الولي، بل هو الظاهر فى الجملة من الثالث، لأن نسبة الميت للشخص ظاهر فى اختصاصه به، وهو مناسب لإرادة الولي جداً. وإن كان قد يعمّ غيره ممن يقاربه فى الانتساب للميت والاختصاص به.

لكن استظهر فى الجواهر الاكتفاء بمن يأمره الولي، ونسبه لمعقد إجماع الذكرى. وكأنه لكونه حينئذ بمنزلة الولي، كما هو مقتضى الوكاله المستفاده من الأمر. ويشكل بعدم وضوح قابليه المورد للوكاله، بل هو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى.

وأشكل من ذلك ما فى المقنعه من أن الذى يقوم بذلك بعض إخوان الميت، وما عن الجامع من أن الذى يقوم به الولي أو غيره. فإنه مبنى على إلغاء خصوصيه الولي فى النصوص. وهو بعيد عن ظاهرها جداً. نعم يحسن عند عدم قيام الولي بذلك قيام غيره برجاء ترتب الفائده المطلوبه.

(١) بل بأرفع صوته كما عبر به جماعه. ويقتضيه خبر يحيى بن عبد الله المتقدم. بل لعله الظاهر من قوله (عليه السلام) فى حديث إبراهيم "برفع صوته". لظهور الإضافه فى العهد، ولا يبعد انصرافه فى المشكك للأعلى المراتب. نعم قد يحمل الأمر به على تعدد المطلوب من دون أن يكون قيماً فى التلقين، جمعاً بين الحديثين وخبر جابر المتقدم. وكذا الحال فى وضع الملقن فمه عند رأس الميت الذى تضمنه خبر يحيى بن عبد الله، وقبض الملقن التراب بكفيه الذى تضمنه حديث إبراهيم.

وإن كان الأولى المحافظه مهما أمكن على شدة رفع الصوت، وكون النداء فى جهه الرأس، حيث لا يبعد أن يكون لهما الأثر فى إسماع الميت. ولاسيما بملاحظه ما ورد فى التلقين فى القبر من ضرب منكب الميت (١)، ووضع الملقن فمه على أذنه أو

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

ص: ٤٠٤

وينصب على القبر (١).

(مسأله ٤٥): يكره دفن الميتين في قبر واحد (٢). ونزول الأب في قبر

إدناؤه من سمعه (١). فلاحظ.

هذا وفي الجواهر: "ثم إن المنساق إلى الذهن من الأخبار والتعليل الذي فيها اختصاص هذا الحكم ونظائره بالكبير دون الصغير. لكنه صرح في جامع المقاصد بعدم الفرق كالجريدتين. ولا بأس به لو كان هناك عموم واضح يتناوله".

(١) ففي معتبر يونس بن يعقوب: "لما رجع أبو الحسن موسى (عليه السلام) من بغداد ومضى إلى المدینه ماتت له ابنه بفيد فدفنها، وأمر بعض مواليه أن يجصص قبرها، ويكتب على لوح اسمها، ويجعله في القبر" (٢). وفي خبر الخيرانى عن جاريه لأبى محمد (عليه السلام): "أن أم المهدي (عليه السلام) ماتت في حياه أبى محمد (عليه السلام). وعلى قبرها لوح مكتوب عليه: هذا قبر أم محمد (٣)" (عليه السلام).

لكن يشكل استفاده عموم الاستحباب الشرعى منهما لاحتمال كونه بلحاظ تعلق الغرض بتعليم القبر في الموردین المذكورين بخصوصياتهما. مع أنهما إنما تضمنتا الكتابه على لوح يجعل في القبر، دون الكتابه على نفس القبر.

(٢) قال في الجواهر: "بلا- خلاف أجده بين من تعرض له... عدا ابن سعيد في الجامع، فنهى. ولعله يريد لها للأصل، وضعف المرسل عنهم (عليهم السلام): لا يدفن في قبر واحد اثنان، عن إفاده غير الكراهه". لكن لم أعر عاجلاً على المرسل المذكور في الوسائل ومستدركه والبحار وغيرها.

وربما يستدل على الكراهه بفحوى ما تضمن النهى عن جمعهما في جنازه واحده، وهو مكاتبه الصفار: "كتبت إلى أبى محمد (عليه السلام): أيجوز أن يجعل الميتين على

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣، ٤.

(٢)،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢، ٣.

ولده (١)، وغير المحرم في قبر المرأة (٢). وإهاله الرحم التراب (٣)، وفرش القبر بالساج (٤)

جنازه واحده في موضع الحاجة وقله الناس. وإن كان الميتان رجلاً وامراً، يحملان على سرير واحد ويصلى عليهما؟ فوقع (عليه السلام): لا يحمل الرجل مع المرأة على سرير واحد" (١).

لكنه كما ترى، إذ - مع اختصاص النص بالرجل والمرأة - لا يتضح وجه الأولويه. وأوهن من ذلك الاستدلال باحتمال تأذى أحدهما بالآخر وافتضاحه عنده. ولعله لذا أهمله جماعه كثيرون.

(١) للنصوص المستفيضة ففي صحيح حفص بن البختري وغيره عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: يكره للرجل أن ينزل في قبر ولده" (٢). ونحوه غيره، معللاً في بعضها بخوف الجزع المحبط للأجر، كما تضمن بعضها أنه مقتضى التأسي بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في موت ولده إبراهيم (عليه السلام).

(٢) ففي موثق السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): مضت السنه من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن المرأة لا يدخل قبرها إلا من كان يراها في حياتها" (٣). وهذا مع قطع النظر عن حرمة عرضاً لو استلزم النظر المحرم أو غيره من المحرمات.

(٣) كما يظهر مما سبق عند الكلام في استحباب إهاله غير الرحم التراب بظهر الكف.

(٤) قال في الجواهر: "بلا خلاف أجده، بل في الذكرى ومجمع البرهان وعن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

ص: ٤٠٦

جامع المقاصد وروض الجنان نسبته إلى الأصحاب مشعرين بدعوى الإجماع". ولا يتضح وجهه عدا ما قد يشعر به السؤال في مكاتبه على بن بلال إلى أبي الحسن (عليه السلام): "أنه ربما مات عندنا الميت وتكون الأرض نديه، يفرش القبر بالساج أو يطبق عليه، فهل يجوز ذلك؟ فكتب ذلك جائزاً" (١). وكذا التعليل في مرسل الدعائم عن علي (عليه السلام): "أنه فرش في قبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قطيفه، لأن الموضوع كان ندياً سخياً" (٢).

لكن ذلك قد يكون لبيان الداعي للفعل المذكور، لا لبيان ارتفاع الكراهه به، ليدل على الكراهه بدونه. بل تضمن بعض الأخبار أن أمير المؤمنين عليه السلام وضع على ساجه ادخرها له نوح عليه السلام (٣)، مع أن موضع قبره (عليه السلام) مرتفع يبعد أن يكون ندياً. وفي مرسل الفقيه: "وقد روى عن أبي الحسن الثالث (عليه السلام) إطلاقاً في أن يفرش القبر بالساج ويطبق على الميت بالساج" (٤). وروى عن علي بن أحمد الدلال قال: "دخلت على أبي جعفر محمد بن عثمان - يعني: وكيل مولانا المهدي صلوات الله عليه يوماً - لأسلم عليه، فوجدت بين يديه ساجه، ونقاش ينقش عليها، ويكتب عليها آيات من القرآن وأسماء الأئمة (عليهم السلام) على جوانبها. فقلت له: يا سيدي ما هذه الساجه؟ فقال لي: هذه لقبري تكون فيه أوضع عليها، أو قال: أسند إليها" (٥). فإن ذلك لا يناسب الكراهه. وكذا الصحيح المتقدم عند الكلام في استحباب وضع خد الميت على التراب المتضمن وضع البرد تحت جنب الميت.

ومنه يظهر ضعف ما عن الشهيد الثاني وشيخه الميسي من حرمة فرش القبر بما له قيمه من الثياب. حيث لا وجه له إلا دعوى كونه تذييراً، والتي ينهض ما سبق بمنعها.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) و مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢، ٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٣.

(٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٤.

ص: ٤٠٧

(١) وأما معها فلا كراهه، كما عن بعضهم وظاهر آخرين. ويقتضيه ما سبق.

(٢) للإجماع المحكى فى صريح المبسوط والتذكرة وعن نهائيه الأحكام والمفاتيح وظاهر المنتهى عليه. كذا فى الجواهر. ويقتضيه صحيح على بن جعفر: "سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح؟ قال: لا يصلح البناء عليه، ولا الجلوس، ولا تخصيصه، ولا تطيينه" (١) ونحوه غيره. ويناسبه ما تضمن النهى عن أن يزداد على القبر تراب لم يخرج منه، أو أن يطين بغير طينه (٢). ولا إشكال عندهم فى حمل جميع ذلك على الكراهه، كما يناسبه السيره.

نعم هو لا يناسب ما تقدم فى معتبر يونس بن يعقوب: "لما رجع أبو الحسن موسى (عليه السلام) من بغداد ومضى إلى المدينه ماتت له ابنه بفيد، فدفنها، وأمر بعض مواليه أن يجصص قبرها..." (٣).

وربما يجمع بينه وبين ما سبق تاره: بحمل النصوص الأول على التجديد، دون التخصيص ابتداء، كما نسب للشيخ فى كلام جماعه، وإن لم يتضح من كلامه. وأخرى: بحملها على ما إذا كان القبر فى المواضع المباحه دون المملوكه، كما قد يناسبه تخصيص الشيخ فى المبسوط الكراهه بها. وثالثه: بحمل معتبر يونس على التطين دون التخصيص. ورابعه: بحمل النصوص الأول على غير أهل الشرف، وحمل معتبر يونس عليهم، كما يظهر من المتن.

والكل كما ترى. للإشكال فى الأول بأن المهم عند الناس هو التخصيص الأول، فحمل إطلاق النصوص الأول على غيره بعيد جداً. وفى الثانى بأنه تبرعى بلا شاهد. بل حمل معتبر يونس على الأرض المملوكه بعيد جداً، لأن فيد منزل فى الطريق

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب الدفن وما يناسبه.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

فمن البعيد جداً كون الدفن فيه في الأرض المملوكة. وفي الثالث بأنه تأويل لمعتبر يونس بلاء شاهد. مع أن بعض نصوص الكراهه قد اشتمل على التطيين أيضاً. وأما الرابع فهو وإن كان لا يباه معتبر يونس، إلا أنه لا يأبى أيضاً الحمل على خصوص من له شرف ديني، أو خصوص الهاشمي، أو العلوي من أولاد الأئمة (عليهم السلام) أو غير ذلك. بل من البعيد جداً أن يكون مطلق الشرف في الدنيا مصححاً لتمييز القبر.

هذا وقد حمل الشيخ معتبر يونس على بيان الرخصه من دون أن ينافي الكراهه. لكن من البعيد جداً اهتمام الإمام (عليه السلام) وأمره بما هو مكروه. خصوصاً مثل هذه الكراهه، لما هو المرتكز من عدم مناسبه البناء والعمران للموت والقبر. ولا سيما مع كثره النصوص المتقدمه الداله على الكراهه، وفي بعضها أن كل ما جعل على القبر من غير ترابه فهو ثقل على الميت.

نعم لا يبعد ارتفاع الكراهه أو مزاحمتها بوجود غرض ديني كتعظيم الشعائر الدينيه ونحوه، كما هو المناسب لمورد معتبر يونس. ومن هنا لا يبعد استثناء مطلق من كان في تشييد قبره والبناء عليه تعظيم للدين، من الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم) والعلماء والصالحين. بل يستحب تشييد قبورهم وتعظيمها، كما عليه سيره الطائفه، بل المسلمين عموماً، عدا من شذ من أهل البدع والضلالات.

ويناسبه ما ورد في عماره قبور الأئمة (عليهم السلام). مثل ما في خبر أبي عامر واعظ أهل الحجاز: "أتيت أبا عبد الله (عليه السلام) فقلت: ما لمن زار قبره - يعني أمير المؤمنين (عليه السلام) - وعمر ترتبته؟ فقال: يا أبا عماره حدثني أبي عن أبيه عن جده الحسين بن علي (عليه السلام) أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال له: والله لتقتلن بأرض العراق وتدفن بها. قلت: يا رسول الله: ما لمن زار قبورنا وعمرها وتعاهدها؟ قال لي: يا أبا الحسن إن الله قد جعل قبرك وقبر ولدك بقاعاً من بقاع الجنه، وإن الله جعل قلوب نجباء من خلقه وصفوه من عباده تحن إليكم، وتحتمل الأذى والمذله فيكم، فيعمرون قبوركم يكثرون زيارتها...

وتطيينه (١).

أولئك يا على المخصوصون بشفاعتى... يا على من عمّر قبوركم وتعاهدها فكأنما أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس... (١). وما فى خبر صفوان فى حديث زيارته لأمير المؤمنين (عليه السلام) قال: "وأعطانى دراهم وأصلحت القبر" (٢).

وفى مرفوع على بن أسباط: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): إنك إذا أتيت الغرى رأيت قبرين: قبراً كبيراً وقبراً صغيراً. وأما الكبير فقبر أمير المؤمنين (عليه السلام) وأما الصغير فرأس الحسين (عليه السلام)" (٣). فإن تميز القبرين بالصغر والكبر يناسب تحديدهما بالبناء، لا بمجرد جمع التراب الذى يتعرض للانتشار والاضمحلال فى المواضع المكشوفه بهبوب الرياح.

بل ما تضمن استحباب زياره قبور المعصومين (عليهم السلام) وأولادهم يناسب المفروغيه عن رجحان تحديدها بالبناء ونحوه، لأن معالم القبر بدون ذلك تندرست وتضمحل بمرور الزمان، بل بقاؤها كومه من التراب لا يناسب احترامها وتعظيمها الذى يستفاد من رجحان زيارتها.

ومن ثم جرت سيره الطائفه على الاهتمام بعمارته من عصور المعصومين (عليهم السلام) وبمرأى منهم ومسمع. بل الأمر أوضح من ذلك وأظهر.

نعم لا- يبعد عدم جريان ذلك فىمن ورد الأمر بزيارته لا- بلحاظ كونه تعظيماً للشعار، بل لمجرد صلته، كالأبوين والإخوان المؤمنين، لما هو المعلوم من عدم ابتناء ذلك على الاستمرار بتعاقب الأيام والأعوام، وعدم ابتناء الزياره على تعظيم القبر واحترامه بلحاظ من فيه، فلا مخرج فيه عما تضمنته النصوص السابقه من الكراهه.

(١) للنصوص المتقدمه. لكن فى موثق السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال:

(١) وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٢٦ من أبواب المزار وما يناسبه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٢٩ من أبواب المزار وما يناسبه حديث: ٧.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٣٢ من أبواب المزار وما يناسبه حديث: ٧.

ص: ٤١٠

إلا أن يكون الميت من أهل الشرف (١). وكذا تسنيمه (٢)،

لا- تطينوا القبر من غير طينه" (١). وقد يجمع بينه وبينها تاره: بحمل الإطلاق على خصوص التطين بغير طين القبر، حيث لا يبعد انصرافه له. وأخرى: باختلاف مرتبه الكراهه.

هذا وفي المبسوط: "ويكره تجديد القبور بعد اندراسها. ولا- بأس بتطينها ابتداء". ولا- يتضح وجهه بعد إطلاق النصوص المتقدمه. بل حمل الإطلاق على خصوص ما عدا التطين الأول بعيد، كما ذكرنا نظيره في التخصيص.

نعم في حديث الأصعب بن نباته: "قال أمير المؤمنين (عليه السلام): من جدد قبراً أو مثل مثلاً- فقد خرج عن الإسلام" (٢). ومقتضاه الحرمه بناءً على روايته بالجيم. لكن تقدم في المسأله الثالثه والستين أنه روى بوجه مختلفه، فلا ينهض بالاستدلال. ولاسيما مع ظهور مخالفته لفتوى الأصحاب وعمل الطائفه.

(١) تقدم أن المتيقن من ذلك أهل الشرف في الدين ممن يكون حفظ قبره تعظيماً لشعائره.

(٢) لحديث شرايع الدين المروى في الخصال عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) قال: "والقبور تربع ولا تسنم" (٣). ومرسل تحف العقول عن الرضا (عليه السلام) في كتابه إلى المأمون: "ويربع قبر الميت ولا يسنم" (٤). وحديث الأصعب قال أمير المؤمنين (عليه السلام): من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن [من] الإسلام" (٥) بناء على قراءته بالحاء والدالين، لأن تحديد القبر تسنيمه وإن تقدم قريباً أنه روى بوجه مختلفه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٦ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب الدفن حديث: ٥.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٥.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

ص: ٤١١

هذا وربما يستفاد مما تقدم في استحباب تربيح القبر (١)، إما لأن المراد من التربيح التسطيح، أو لاستفادته تبعاً منه. لكن الأول غير ظاهر، بل هو لا يناسب مرسل الحسين بن الوليد المتقدم عند الكلام في التربيح. والثاني غير ظاهر الوجه.

قال في الجواهر: "إلا أنا في غنيه عن ذلك بما في صريح الخلاف والتذكرة وجامع المقاصد - كظاهر غيرها - من الإجماع عليه، ومع معرفيه ذلك عند الشيعة. بل عن ابن أبي هريره أنه قال: السنه التسطيح، إلا أن الشيعة استعملته، فعد لنا عنه إلى التسنيم". وحكى نظير ما عن ابن أبي هريره عن جماعه ففي كتاب الغدير عن كتاب الرحمه في اختلاف الأمة: "وقال أبو حنيفه ومالك وأحمد: التسنيم أولى، لأن التسطيح صار شعار الشيعة. وقال الغزالي والماوردي: أن تسطيح القبور هو المشروع، لكن لما جعلته الرافضه شعاراً لهم عدلنا عنه إلى التسنيم" (٢).

هذا وفي الجواهر: "بل الظاهر كراهه التسنيم، لما في التذكرة من الإجماع عليه، كالغنيه: لا- يسنم. والنهي في خبر الأعمش المتقدم...".

(١) على المشهور، كما في المذكري. بل إجماعاً، كما في المبسوط والتذكرة، وإن خصه في أولهما بما إذا كان في الأرض المباحه. ويقتضيه صحيح علي بن جعفر المتقدم عند الكلام في التجصيص وخبر يونس بن زبيان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يصلى على قبر أو يقعد عليه أو يبني عليه" (٣). ونحوهما غيرهما. والظاهر أن المراد به بناء الظل ونحوه على القبر.

خلافاً لما عن ابن الجنيد من أنه لا بأس بالبناء عليه، وضرب الفسطاط، يصونه ومن يزوره، وهو محجوج بما سبق.

(١) راجع وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب الدفن وما يناسبه.

(٢) كتاب الغدير ج: ١٠ ص: ٢٠٩.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٤ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢.

نعم يستثنى من الكراهه القبور التي يكون الاهتمام بها وزيارتها تعظيماً للشعائر، كقبور النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) والأولياء، كما يناسبه السيره المتصله بعصور المعصومين (عليهم السلام)، حيث لا إشكال ظاهراً في قيام البناء في عصورهم على قبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمير المؤمنين والحسين (عليهما السلام) وغيرها.

وقد تضمنت ذلك النصوص في الجملة. ففي معتبر الحسين بن ثوير عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: وعليك التكبير والتهليل... حتى تصير إلى باب الحائر... (١)" وفي معتبر أبي حمزه عنه (عليه السلام) "قال: فإذا أتيت الباب الذي يلي المشرق... ثم ادخل الحائر [الحير]... ثم تخرج من السقيفه وتقف بحذاء قبور الشهداء... (٢)" وفيه أيضاً عنه: "قال الصادق (عليه السلام) إذا أردت زياره قبر العباس بن علي (عليه السلام) وهو على شط الفرات بحذاء الحائر فقف على باب السقيفه (٣). ونحوها غيرها، كما يظهر بمراجعته نصوص زياره قبورهم الشريفه.

مضافاً إلى بعض النصوص الداله على استحباب عماره قبورهم (صلوات الله عليهم) (٤). بل التأكيد في النصوص على زياره قبورهم (عليهم السلام) قد يظهر في المفروغيه عن رجحان عمارتها، لمناسبتها للزياره ولو بلحاظ الحال الطبيعي لمواضع التجمع المقصوده. فلاحظ.

(١) كما في الخلاف وغيره، ونسب إلى العلماء في المعبر والى علمائنا في التذكرة. ولم يتضح الوجه فيه عدا ما رواه العامه عن النبي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: "لأن أمشى

(١) تهذيب الأحكام ج: ٦ ص: ٥٤.

(٢) كامل الزيارات ص: ٢٢٢.

(٣) كامل الزيارات ص: ٢٥٦.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٢٦ من أبواب المزار وما يناسبه.

ص: ٤١٣

والجلوس (١) والإتكاء (٢).

(مسألة ٦٦): يكره نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر (٣) إلا إلى

على جمرة أو سيف أو خصف ونعلى برجلى أحب إلى أن أمشى على قبر مسلم" (١) وقال: "لأن أظأ على جمرة أو سيف أحب إلى من أن أظأ على قبر مسلم" (٢) وغيرهما.

لكن فى مرسل الصدوق: "قال أبو الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام): إذا دخلت المقابر فطأ القبور، فمن كان مؤمناً استراح إلى ذلك، ومن كان منافقاً وجد ألمه" (٣). ولعله لذا حكى عن بعض متأخري المتأخرين إهماله.

(١) كما فى الخلاف وغيره ونسب إلى العلماء فى المعتبر والى علمائنا فى التذكرة. ويقتضيه صحيح على بن جعفر المتقدم عند الكلام فى كراهه التجصيص، وخبر يونس المتقدم عند الكلام فى كراهه البناء عليه.

(٢) كما فى الخلاف وغيره ونسب إلى العلماء فى المعتبر والى علمائنا فى التذكرة. ولم نعثر له على شاهد سوى خبر يونس المتقدم، فإنه وإن رواه فى موضعين من التهذيب (٤) كما سبق خالياً عن ذكر الإتكاء، إلا أنه رواه فى الاستبصار بنفس السند هكذا: "نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يصلى على قبر أو يقعد عليه، أو يتكأ عليه، أو يبنى عليه" (٥). وكذلك رواه فى الوسائل (٦). والظاهر تعارض الوجهين فى الحديث وتساقطهما. ولعله لذا حكى عن بعض المتأخرين إهماله.

(٣) بلا خلاف أجده فيه، بل فى المعتبر والتذكرة والذكري وجامع المقاصد وعن

(١) كنز العمال ج: ٨ ص: ٩٨ رقم: ١٨٦٩.

(٢) كنز العمال ج: ٨ ص: ٩٨ رقم: ١٨٦٨.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٤) تهذيب الأحكام ج: ١ ص: ٤٦١، وج: ٣ ص: ٢٠١.

(٥) الاستبصار ج: ١ ص: ٤٨٢.

(٦) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٦.

المشاهد المشرفة (١)، والمواضع المحترمة، فإنه يستحب.

نهاية الأحكام وغيرها الإجماع عليه. كذا في الجواهر. ويشهد به معتبر الجعفریات: "إن رجلاً مات بالرستاق على رأس فرسخ من الكوفة، فحملوه إلى الكوفة، فرفع ذلك إلى علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأنهكهم عقوبه. ثم قال: ادفنوا الأجساد في مصارعهم، ولا تفعلوا كفعل اليهود، فإن اليهود تنقل موتاهم إلى بيت المقدس" (١). ونحوه مرسل الدعائم، وزاد فيه عنه (عليه السلام): "وقال: لما كان يوم أحد أقبلت الأنصار لتحمل قتلاها إلى دورها فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) منادياً فنادى: ادفنوا الأجساد في مصارعها" (٢) وغيرهما.

وربما يستدل عليه أيضاً بمنافاته للتعجيل، الذي ورد الأمر به في النصوص (٣) بنحو يظهر في كراهه التأخير. لكنه لا يدل على كراهه النقل بنفسه. على أنه قد لا ينافي التعجيل.

(١) قال في الجواهر: "فلا يكره بل يستحب، بلا خلاف فيه أيضاً. بل في المعتبر أنه مذهب علمائنا خاصة. وفيه أيضاً والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد وعن غيرها أن عليه عمل الإمامية من زمن الأئمة (عليهم السلام) إلى الآن من غير تناكر. قال في الذكرى: فكان إجماعاً. قلت: بل هو أقوى منه بمراتب. وهو كافٍ في ثبوت الحكم المذكور".

وما ذكره غير بعيد، فإن عمل الإمامية في عصر أئمتهم في مثل ذلك، مما يبتنى على التقرب لهم وشده التعلق بهم، لا يكون عادة مخالفاً لرأيهم (عليهم السلام) ومجانباً لتعاليمهم. إلا- أن الشأن في ثبوت عمل الإمامية في عصور أئمتهم، حيث لا يتسنى لهم ذلك غالباً، بسبب جور الظالمين فلا بد من إثبات ذلك.

ولم نعر على شاهد له إلا قصه اليماني المرويه عن إرشاد القلوب وفرحه الغرى،

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١٥.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٧ من أبواب الاحتضار وما يناسبه.

فعن الأول: "روى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه إذا أراد الخلوه بنفسه أتى طرف الغرى. فبينما هو ذات يوم هناك مشرف على النجف فإذا رجل قد أقبل من البريه راكباً على ناقه وقدامه جنازه، فحين رأى علياً (عليه السلام) قصده حتى وصل إليه وسلم عليه، فرد عليه السلام فقال: من أين؟ قال: من اليمن. قال: وما هذه الجنازه التي معك؟ قال: جنازه أبى لأدفته فى هذه الأرض. فقال له على (عليه السلام): لِمَ لا دفته فى أرضكم؟ قال: أوصى بذلك، وقال: إنه يدفن هناك رجل يدعى فى شفاعته مثل ربيعه ومضر. فقال (عليه السلام) له: أتعرف ذلك الرجل؟ قال: لا قال: أنا والله ذلك الرجل، ثلاثاً، فادفن، فقام ودفنه" (١). والقبر قائم حتى اليوم حسبما هو المتسالم عليه.

ويناسبه دفن أمير المؤمنين منفرداً فى الغرى، فإنه من مصاديق النقل عن بلد الموت إلى غير مقبرته، لأن مقبره الكوفه الثويه، وهى أقرب للكوفه من الغرى، والغرى يبعد عن الكوفه أكثر من فرسخ، ولا يظهر له وجه إلا شرف البقعه أو تشریفها.

ويقتضيه أيضاً ما عن الذكرى عن الغريه للمفيد: "وقد جاء حديث يدل على رخصته فى نقل الميت إلى بعض مشاهد آل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إن أوصى الميت بذلك" (٢). وما عن المصباح: "لا ينقل الميت من بلد إلى بلد. فإن نقل إلى المشاهد كان فيه فضل ما لم يدفن. وقد رويت بجواز نقله إلى بعض المشاهد روايه. والأول أفضل" (٣). وما فى النهايه: "فإذا دفن فى موضع فلا يجوز تحويله من موضعه. وقد وردت روايه بجواز نقله إلى بعض مشاهد الأئمه (عليهم السلام) سمعناها مذاكره. والأصل ما قدمناه" (٤). وفى المبسوط: "وقد رويت رخصته فى جواز نقله إلى بعض المشاهد. سمعناها مذاكره. والأول أفضل" (٥). وقريب من ذلك ما عن مختصر المصباح والجامع وغير ذلك مما يأتى.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٧.

(٢) و٣ و٤ وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥، ٣، ٤.

(٥) المبسوط ج: ١ ص: ١٨٧.

ص: ٤١٦

وقد يستأنس لعموم استحباب النقل للمواضع المحترمه بذلك وبما ورد في الدفن في الحرم. ففي صحيح هارون بن خارجه: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: من دفن في الحرم أمن من الفزع الأكبر فقلت: من برّ الناس وفاجرهم؟ قال: من برّ الناس وفاجرهم" (١). وفي خبر علي بن سليمان: "كتبت إليه أسأله عن الميت يموت بعرفات يدفن بعرفات أو ينقل إلى الحرم؟ فأيهما أفضل؟ فكتب: يحمل إلى الحرم ويدفن فهو أفضل" (٢) وقريب منه خبره الآخر إن لم يكن عينه. وذلك بإلغاء خصوصيه مواردّها. فتأمل.

وربما يستدل بما تضمن نقل يوسف (عليه السلام) ليعقوب (عليه السلام) إلى أرض الشام ودفنه في بيت المقدس (٣) ونقل موسى (عليه السلام) لعظام يوسف (عليه السلام) من مصر ودفنه في أرض الشام (٤)، وأن ذلك هو سبب دفن اليهود موتاهم في بيت المقدس، ونقل نوح (عليه السلام) عظام آدم (عليه السلام) من مكة ودفنه في الغرى (٥).

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأنها قصص في واقعه في شرايع سابقه لا إطلاق لها، ولم يبين وجهها. ولم ترد مورد الحثّ على الفعل أو الاستدلال به، ليكون ظاهراً في استحباب النقل. نعم تصلح شاهداً على أن نقل اليهود لموتاهم إلى بيت المقدس ليس ابتداءً منهم، بل تأسيساً بأبيائهم (عليهم السلام)، فينافي معتبر الجعفریات والدعائم المتقدمين الظاهرين في الإنكار على اليهود في سيرتهم المبنية على النقل بقصد التبرك بالمكان.

هذا مضافاً إلى ظهور بعض النصوص في أن شرف الأرض مرغّب في الدفن فيها، مثل قول أمير المؤمنين (عليه السلام): "إن الله لم يقبض نبيه إلا في أطهر البقاع فينبغي أن

(١) وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ٤٤ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ١، ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٩.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٢، ٧.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٠ باب: ٢٧ من أبواب المزار وما يناسبه حديث: ١. مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ٥.

ص: ٤١٧

يدفن في البقعه التي قبض فيها" (١). وقريب منه غيره (٢). وقوله (عليه السلام) لما نظر إلى ظهر الكوفه: "ما أحسن منظر ك وأطيب قعر ك. اللهم اجعله قبري" (٣). وما تضمن اهتمام الإمام الحسن (عليه السلام) بأن يدفن عند رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أو محاوله الإمام الحسين (عليه السلام) ذلك (٤). فإن ذلك وإن لم يناف كراهه النقل، إلا أنه يصلح لمزاحمتها.

هذا وفي الجواهر بعد أن قرب جواز النقل لأجل ذلك بل رجحانه استشكل في جواز النقل مع لزوم هتك بدن الميت بظهور رائحته وتغيره قال: "ولم أعر على من نص على جواز حمله، إلا أنه كان يفتى به الأستاذ المعبر الشيخ جعفر تغمده الله برحمته، حتى ترقى إلى أنه قال: إنه لو توقف نقله على تقطيعه إرباً إرباً جاز. ولا هتك فيه للحرمة إذا كان بعنوان النفع له ودفع الضرر كما يصنع مثله في الحي".

لكنه كما ترى لعدم الإشكال ظاهراً في حرمة تأخير الدفن بنحو يلزم هتك البدن بالوجه المذكور، عملاً بمرتكات المتشرعه المؤيده بما تضمن تقديم صلاه الجنازه على صلاه الفريضة إذا كان الميت مبطوناً أو نفساء أو نحو ذلك (٥). وبأن الحكمه من الدفن تجنب الهتك. وحينئذ لا مجال لمزاحمه الحرمة المذكوره باستحباب النقل للمشاهد، لعدم صلوح الحكم غير الإلزامى لمزاحمه الحكم الإلزامى بحيث يرفعه.

وأما الاستدلال على الجواز بقصه اليماني فيدفعه - مع عدم ثبوتها بطريق معتبر - أنها قضيه في واقعه. ولعله لم يلزم الهتك بالنحو المذكور فيها ولو بنحو من الإعجاز خص به الرجل المذكور كما خص بعلم ذلك، من أجل التنبيه لأهميه الدفن في هذه البقعه، أو غير ذلك مما يعلمه الله تعالى. وهناك وجوه آخر ظاهره الضعف ل

(١) بحار الأنوار ج: ٢٢ ص: ٥٢٥.

(٢) بحار الأنوار ج: ٢٢ ص: ٥٣٤.

(٣) بحار الأنوار ج: ١٠٠ ص: ٢٣٢.

(٤) بحار الأنوار ج: ٤٤ ص: ١٤١، ١٤٢، ١٥٠.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١.

ص: ٤١٨

ولاسيما الغرى والحائر (١). وفي بعض الروايات أن من خواص الأول إسقاط عذاب القبر، ومحاسبه منكر ونكير (٢).

(مسألة ٤٧): لا فرق في جواز النقل بين ما قبل الدفن وما بعده. إذا اتفق تحقق النيش (٣).

مجال لإطالة الكلام فيها تراجع في الجواهر.

(١) قال في البحار: "وقد وردت أخبار كثيرة في فضل الدفن في المشاهد المشرفة، لاسيما الغرى والحائر على مشرفهما الصلاة والسلام". ويناسبه ما تضمن شرف البقعتين المذكورتين (١)، حيث تقدم أن ذلك من المرغبات في الدفن فيها.

وأما ما تضمن أنه يحشر من الغرى سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب (٢). فهو لا يدل على شرف البقعة، بل على شرف بعض من دفن فيها. هذا وكان المناسب له (قدس سره) ذكر الحرم أيضاً. لما تقدم من النصوص.

(٢) فعن إرشاد القلوب للديلمي أنه قد وردت بذلك الأخبار الصحيحة عن أهل البيت (٣) (عليهم السلام). قال في الجواهر: "وفي بالي أنى سمعت من بعض مشايخي ناقلاً له عن المقداد أنه قال: قد تواترت الأخبار أن الدفن في سائر مشاهد الأئمة (عليهم السلام) مسقط لسؤال منكر ونكير".

(٣) لأصالة البراءة من حرمة النقل حينئذ. بل قد يستفاد استحبابه من الوجوه السابقة، ولو بتنقيح المناط. هذا ويأتى في المسألة الآتية الكلام في جواز النقل بعد الدفن ولعل مرادهم به ما إذا توقف على النيش، دون محل الكلام، على ما قد يتضح.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٢٧، ٢٨ من أبواب المزار وما يناسبه وغيرهما.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١. ومستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

(٣) بحار الأنوار ج: ١٠٠ ص: ٢٣٢.

ص: ٤١٩

بل لا يبعد جواز النباش لذلك (١) إذا كان بإذن الولي (٢)، ولم يلزم هتك حرمة الميت (٣).

(مسألة ٤٨): يحرم نباش قبر (٤)

(١) لما يأتي في المسألة الآتية.

(٢) لما يأتي من اعتبار إذنه في جواز النباش.

(٣) لما يأتي من حرمة النباش معه. واستحباب النقل - لو تم - لا ينهض بمزاحمه الحرمة المذكورة، لما أشرنا إليه آنفاً من أن الحكم غير الإلزامي لا يصلح لمزاحمه الحكم الإلزامي.

(٤) قال في مفتاح الكرامة: "ياجماع المسلمين، كما في المعبر ونهاية الأحكام. وياجماع العلماء، كما في كشف الالتباس. وهو إجماعي، كما في التذكرة وجامع المقاصد ومجمع البرهان والمفاتيح. ولا أعرف فيه خلافاً، كما في الكفاية". نعم أطلق في الوسيه كراهه نقله إلى قبر آخر. ومقتضاه عدم حرمة النباش من أجل النقل مطلقاً.

وكيف كان فقد يستدل على حرمة النباش. بأمور:

الأول: النصوص الكثيرة المتضمنة ثبوت الحدّ على النباش (١) وغيره.

لكنها غير وارده لبيان حرمة النباش، وإنما يستفاد منها المفروغية عن حرمة من دون أن يكون لها إطلاق في ذلك. والمتيقن منها ما إذا كان في مقام سرقة الكفن من أجل أن القبر حرز للمسروق الذي هو شرط في ثبوت حدّ السرقة، كما هو المناسب لظهور الصيغه فيمن عمله النباش، ولا غرض عرفي في اتخاذ النباش عملاً ومهنة إلا أخذ الكفن والتمول به.

ولذا كان ظاهر الأصحاب أن الحدّ المذكور من فروع السرقة. بل هو الظاهر

(١) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ١٩ من أبواب حد السرقة.

ص: ٤٢٠

من بعض النصوص، كقوله (عليه السلام): "هو سارق وهتاك للموتى" (١) وقوله (عليه السلام): "إننا لنقطع لأمواتنا كما نقطع لأحيائنا" (٢). لوضوح أن القطع للأحياء إنما يكون في السرقة منهم، لا في مجرد الدخول لبيوتهم. وغير ذلك.

ولذا لا إشكال ظاهراً في عدم ثبوت الحد المذكور فيمن ينش لغرض آخر، كدفن الميت، أو إصلاح القبر أو غير ذلك مما لا يتعلق بالسرقة. وحينئذ لا تنهض النصوص بحرمه ذلك.

الثاني: قوله (عليه السلام) في حديث الأصبغ: "من خدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن [من] الإسلام" (٣). بناءً على روايته بالخاء المعجمه والبدال المشدده بعدها دال مخففه، من الخدّ وهو الشق. لكن سبق عند الكلام في حرمه الدفن في قبر ميت اختلاف روايه الحديث على وجوه، بحيث لا مجال للتعويل على شيء منها. مضافاً إلى ما سبق من الإشكال في دلالة حينئذ.

الثالث: ما في الجواهر من أن في النيش هتكاً للميت ومثله له، وتعرضاً للإطلاع على بعض ما صنع به في القبر. ويشكل بعدم وضوح ملازمه النيش للهتك، بل هو يختص بما إذا ابتنى على الاستهوان بالميت، دون ما إذا كان لغرض عرفي أو شرعي. كما لا يلزم منه المثله بالميت من نفس النيش، بل مما قد يتبعه من التصرف بجسد الميت، وهو خارج عن محل الكلام. وأما الإطلاع على بعض ما صنع به في القبر، فهو غير معلوم، ولم يتضح كونه محذوراً مانعاً من النيش.

الرابع: أن المراد من أدله وجوب الدفن لما لم يكن هو المسمى ولو آناً، أو إلى أمد خاص بحيث يجوز إخراج الميت بعده وإبقاؤه غير مدفون، تعيين حملها على وجوب استمرار الدفن بعد وقوعه وعدم جواز كشف الميت بعد دفنه. وكأنه إلى

(١) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ١٩ من أبواب حد السرقة حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ١٩ من أبواب حد السرقة حديث: ٨، ١٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٣ من أبواب الدفن وما يناسبه حديث: ١.

ص: ٤٢١

هذا نظر في الجواهر، حيث قال: "الظاهر كون المراد منها بعد تحقق الدفن إنما إبقاؤه مدفوناً".

وأما ما ذكره قبل ذلك من ظهور أدله الدفن في وجوبه في جميع الأزمنة، ومنها زمان النباش. فهو غير ظاهر، لأن لازمه وجوب المبادرة العرفية للدفن بمجرد الموت، لأنه أول أزمته التكليف بالدفن، ومن المعلوم عدمه واستحباب التعجيل لا غير، والتزام خروج ذلك تخصيصاً فيقتصر فيه على المتيقن بعيد جداً. فالأولى ما تضمنه كلامه المتقدم الراجع لما ذكرناه.

لكنه يشكل بأن مجرد عدم إرادته المسمى من الدفن، ولا التحديد بأمد خاص، لا يلزم بكون الواجب هو الدفن بنحو الاستمرار الحقيقي، بنحو ينافي النباش ثم الدفن، لإمكان أن يكون المراد منه الدفن بالنحو الذي يجنب الميت الهتك، بظهور رائيته، وتغير صورته، وتحلل جسده، ويمنعه من التعرض للسباع ونحوها مما يوجب ابتذاله وانتهاك حرمة، فالواجب أن يكون في قبر يمنعه من ذلك، وهو لا ينافي جواز نبشه وظهوره في وقت قصير، ثم إعادته دفنه من دون أن يلزم شيء من ذلك.

هذا ويظهر من بعض مشايخنا عدم كون هذه الأمور محذوراً، لعدم كونها على لوجوب الدفن يدور مدارها وجوداً وعدمها، بل حكمه لا غير. ولذا يجب الدفن لو أمنت هذه الأمور بتحنيط ونحوه، أو بعد تحققها بالدفن. ما لم يلزم هتك الميت، فإن هتك المؤمن حرام، ومع كون النباش لغرض عقلائي خصوصاً إذا كان لمصلحة الميت لا يلزم الهتك.

وهو غريب جداً، فإن كونها حكمه للدفن لا ينافي استفادة اهتمام الشارع بها ولو بضميمة المرتكزات. كيف ولازم ذلك جواز تأخير الدفن ولو حدث شيء من ذلك للميت، لوضوح عدم وجوب المبادرة للدفن في نفسه، مع إباء مرتكزات المشرع عنه، كما سبق.

ومن هنا يتعين الاقتصار في حرمة النباش في نفسه على ما إذا ابتنى على هتك

الميت والاستهوان به - كما أشرنا إليه في الوجه الثالث - أو استلزم الإخلال بغرض الدفن من حفظ الميت ومنع ظهور رائحته وتغير صورته للناس، لأن الغرض المذكور كما يقتضى إرتكازاً وجوب التعجيل بالدفن يقتضى الاستمرار عليه وعدم النباش المنافى له، وهو المتيقن من الإجماع المتقدم، لا - بمعنى عموم الإجماع الحجة لجميع أفراد ذلك، لما يأتى من الخلاف من بعضهم فيه. ومن ثم كان الدليل ما سبق دون الإجماع. بل بمعنى عدم وضوح إجماع حجة في غير ذلك، ليعمل عليه في المورد بعد قصور ما سبق عنه.

نعم لما كان النباش مستلزماً للتصرف فى القبر، الذى تقدم فى المسأله الثالثه والستين أنه من قسم الصدقات، تعين عدم جوازه إلا بإذن ولى الصدقه المذكوره، خاصاً كان، أو عاماً، كالحاكم الشرعى.

كما أنه لو استتبع التصرف فى بدن الميت احتياج التصرف المذكور لمراجعه الولى، لما تقدم فى المسأله الثانيه من فصل أحكام الاحتضار من أصاله حرمة التصرف فى بدن الميت بغير إذن الولى.

وحينئذ إن كان وليه حين موته موجوداً تعين الرجوع إليه، عملاً بإطلاق أدله ولايته، حتى مثل: الزوج أحق بامرأته حتى يضعها فى قبرها، لأن المستفاد منه عموم ولايته عليها، وذكر الوضع فى القبر لأنه غالباً منتهى الحاجز لأعمال الولايه، ولذا لا إشكال ظاهراً فى أنه لو وضعها فى القبر، ثم بدا له نقلها لقبر آخر قبل إكمال دفنها، لم يناع فى ذلك.

وإن فقد وليه حين موته تعين ولايه الأقرب للميت حين النباش، الذى يكون هو الأولى بالميت لو حصل الموت حينئذ، لعين الوجه المذكور لولايته حين الموت. فهو نظير ما إذا مات ولى الميت قبل إكمال تجهيزه، حيث لا إشكال ظاهراً فى انتقال الولايه على إكمال تجهيز الميت لمن هو الأقرب للميت حينئذ. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

المؤمن (١)، على نحو يظهر جسده (٢). إلا مع العلم باندراسه وصيروته تراباً (٣).

(١) لم يتضح الوجه في قصره (قدس سره) الحكم على المؤمن مع ما سبق منه من عموم أحكام التجهيز للمسلم، لأن الظاهر أن حرمة النيش من شؤون احترام الميت كالدفن، وجميع أحكام التجهيز، كما يظهر بملاحظه ما تقدم في وجهه. بل بعض الوجوه السابقة لو تمت تقضى العموم للمسلم المحترم وإن لم يثبت احترامه من حيثه أحكام التجهيز، كنصوص حدّ النباش. بل بعضها يقتضى العموم لكل قبر ولو لم يكن لمسلم، كحديث: "من خدد قبراً...".

نعم لو كان الوجه في حرمة النيش لزوم هتك الميت لا غير اتجه اختصاصه بالمؤمن. لكن لازم ذلك كون الواجب في المسلم غير المؤمن مسمى الدفن ولو آناً، لأنه إذا جاز نبشه بعد الدفن فلا دليل على وجوب دفنه ثانياً إلا ما سبق منا من منافاه ذلك لغرض الدفن، فإذا فرض عدم تماميته، وأن الوجه في حرمة النيش لزوم الهتك لا غير الذى هو ليس محذوراً في غير المؤمن، تعين عدم الوجه لوجوب دفنه ثانياً.

هذا ويظهر مما تقدم منّا في التغسيل والصلاه اختصاص أحكام التجهيز بالمؤمن، وهو يقتضى اختصاص حرمة النيش به. فراجع وتأمل جيداً.

(٢) أما مع عدم ظهوره فلا يصدق النيش. نعم يشكل التصرف في القبر بعد كونه من سنخ الصدقه من دون إذن وليه. أما إذا لم يستلزم التصرف في القبر وفي بنائه ونحوه فلا إشكال.

ومن ذلك يظهر أنه لو كان القبر عميقاً وبنائوه في العمق لا غير، جاز الحفر في موضعه ودفن ميت آخر أعلى منه. إلا أن تكون الأرض مملوكة أو موقوفه، فيجب استئذان المالك أو ولي الوقف. فلاحظ.

(٣) اتفاقاً، كما في جامع المقاصد لعدم الموضوع للوجه المتقدم للحرمة، وهو

الإخلال بغرض الدفن. وحتى بعض الوجوه الأخرى، كما يظهر بمراجعتها.

نعم إذا صار القبر من مشاعر الدين المؤهله للتكريم والتعظيم - كقبور المعصومين (عليهم السلام) وقبور أولادهم وخواص صحابته، وقبور بعض الشهداء والعلماء والصالحين مما شيد بلحاظ ذلك واتخذ مزاراً ومقصداً - حرم نبشه مطلقاً، ولو فرض العلم باندراس الميت، لا لحرمة الميت بل لحرمة الدين. بل قد يحرم ما دون النباش من التصرف في القبر، أو فيما جاوره مما يعد بنظر المتشرعه انتهاكاً للحرمة.

ولو اضطر لذلك لزم التستر به بالقدر الممكن، وعدم جعله في متناول العامه وتحت نظرهم، وغير ذلك مما تقتضيه خصوصيات الموارد والأزمته. لكن هذا خارج عن محل الكلام من الحرمة من حيثيه النباش المنافى لغرض الدفن.

هذا وأما التصرف في القبر مع اندراس الميت في محل الكلام فهو كسائر التصرف في الصدقات التي يرتفع موضوعها، لما سبق منا من أن القبر من قسم الصدقات.

هذا وقد قال في العروه الوثقى: "وإن بقي عظماً فإن كان صلباً ففي نبشه إشكال. وأما مع كونه مجرد صوره - بحيث يصير تراباً بأدنى حركه - فالظاهر جوازه".

لكن لم يتضح الوجه في عدم جزمه بحرمة النباش مع صلابه العظم، حيث لا- ينبغي التأمل في عموم غرض للدفن للعظم، بل تضمنت بعض النصوص عموم أحكام التجهيز لمن يأكله السبع أو الطير حتى تبقى عظامه بلا لحم. ولعله لذا جزم في المبسوط بأنه لو بادر إنسان فنباش قبراً فإن وجد فيه عظماً رد التراب فيه ولميدفن فيه.

وأما ما ذكره فيما إذا صار العظم صوره، فإن أراد به استحالته تراباً عرفاً فله وجه. وإن أراد به مجرد هشاشته مع كونه عرفاً جزءاً للميت فهو غير ظاهر، لعين ما سبق. وكذا لو تفتت ولم يستحل تراباً.

ثم إن ظاهر المتن توقف جواز النباش ظاهراً على العلم باندراس الميت، ول

يكفى الظن، فضلاً عن الشك. وكأنه لاستصحاب عدم اندراس الميت.

لكنه موقوف على أن يكون مفاد القضييه الشرعيه حرمة فتح القبر إلا- مع الإندراس، ولم يتضح ذلك، بل لعل مفادها حرمة كشف الميت فى قبره، فاستصحاب بقاء الميت وعدم اندراسه لا يقتضى حرمة النيش إلا بالملازمه، فينتى على الأصل الميث.

هذا وقد استدلل بعض مشايخنا بأن النيش مع الشك فى الحال هتك للميت، لما فيه من عدم الاعتناء بشأنه.

ويشكل بأن الهتك بمعنى الاستهوان بالميت - الذى هو المعيار فى الحرمة عنده - لا يتحقق بالنيش إذا كان لغرض عقلانى، ومنه رجاء اندراسه وإمكان الانتفاع بالمكان بوجه آخر، خصوصاً مع الظن بذلك. والهتك بمعنى هتك بدنه بظهور رائحته وتغير صورته - الذى هو المعيار فى الحرمة عندنا - إنما يكون بكشف الميت، فمع الشك فى بقاءه يشك فى الهتك الذى هو موضوع الحرمة، ومقتضى الأصل البراءه.

إلا- أن يثبت اهتمام الشارع الأقدس باحتمال الهتك وإيجابه الاحتياط، فيكون النيش منافياً للاحتياط الواجب، من دون أن يعلم كونه هتكاً للميت. لكنه يحتاج إلى دليل.

نعم قد يدعى أن لما كان الغالب عدم الإطلاع على حال الميت لعامه الناس، فلو جاز النيش بمجرد الشك لزم كثره التصرف لكشف الميت وهتكه، ومخالفه غرض الدفن، بنحو يعلم بعدم رضا الشارع الأقدس به وإيجاب الاحتياط لأجله. ومن هنا يشكل جواز النيش بمجرد الشك.

هذا وقد صرح فى جامع المقاصد بالرجوع إلى أهل الخبره. فإن كان مراده تحصيل العلم من قولهم فلا إشكال. وإن كان مرده حجيه قولهم أشكال بعدم حجيه قولهم فى الأمور الحسيه.

من دون فرق بين الصغير والكبير والعاقل والمجنون (١). ويستثنى من ذلك موارد:

(منها): ما إذا كان النيش لمصلحه الميت، كالنقل إلى المشاهد (٢)،

إلا- أن يقال: عدم حجية قولهم فى الأمور الحسية إنما هو مع تيسر الإطلاع عليها نوعاً من طريق الحسّ، لا مع تعذره، بل هى حينئذ كالأمر الحديسيه، لا- طريق لمعرفتها نوعاً إلا- بالرجوع إليهم. ومنه المقام، لأن العلم بحال الميت من طريق الحسّ إنما يكون بعد النيش، وهو ليس مورداً للأثر والعمل، بل ليس موردهما إلا معرفه حاله قبله، وهو متعذر من طريق الحسّ. ولاسيما وأنه لا إطلاق لدليل وجوب الاحتياط مع الشك فى الاندراس، بحيث يشمل صورته إخبار أهل الخبره به. ومن هنا يقوى الرجوع إليهم. نعم لا مجال للاكتفاء بالظن من دون الرجوع إليهم، لعدم الدليل على حجتيه. فتأمل.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب. ويقتضيه عموم وجوب الدفن لهم، لما سبق من أن حرمة النيش من توابع ذلك.

(٢) فقد قرب جواز النقل إليها بعد الدفن فى جامع المقاصد ومحكى فوائد الشرايع وحاشيه الإرشاد وشرح الجعفريه، بل عن الموجز والجعفريه الجزم به. وهو مقتضى إطلاق ما سبق من الوسيله من كراهه تحويله إلى قبر آخر، وما عن ابن الجنيد من إطلاق نفى البأس عن التحويل لصالح يراد بالميت. وقد تقدم من النهايه وعن المصباح - عند الكلام فى استحباب النقل للمشاهد المشرفه - الإشارة للروايه الداله على ذلك.

لكن فى السرائر والشريع والقواعد وعن غيرها المنع، وعن غير واحد أنه المشهور. وفى السرائر أنه بدعه فى شريعه الإسلام.

وكأنه لعدم الدليل على استثنائه من حرمة النيش عدا الروايه التى أشير

إليها في كتابي الشيخ، وهي مرسله لا تنهض بالحجيه. وما ورد في نقل عظام آدم ويوسف (عليهما السلام) مما تقدم في حكم النقل للمشاهد، الذي هو - مع ضعفه - خاص بمورده، غير وارد مورد الاستدلال به، أو الحث على العمل عليه، ليتعدى عنه. ومن هنا حكى في الجواهر قولاً بعدم جواز النيش لأجل النقل، وإن جاز النقل مع قطع النظر عنه.

لكنه موقوف على ثبوت عموم حرمة النيش. وقد عرفت عدمه، لانحصار الدليل عليه بالإجماع، وبمنافاته للغرض من الدفن. والمتيقن من الإجماع لا يشمل المقام بعد ثبوت الخلاف ممن تقدم. بل ظاهر ما سبق من الشيخ من المذاكره بالروايه المتضمنه لجواز النقل بعد الدفن عدم وضوح الحكم بالحرمة في عصره الذي هو مقارب لعصورهم (عليهم السلام).

وأما منافاته للغرض من الدفن فقد سبق أنه غير مطرد، بل يمكن مراعاة الغرض المذكور بانتظاره مده حتى يجف، ولعله إليه يرجع ما في جامع المقاصد وعن الروض وشرح الجعفريه من الاقتصار على ما إذا لم يبلغ الميت حاله يلزم من نقله وهتكه ومثلته، بأن يصير متقطعاً ونحوه. وربما يكون هو مراد الكل. لما سبق من إباء المرتكزات عن جواز ذلك.

هذا وأما لو كان المدار في حرمة النيش على هتك الميت، بمعنى هتك كرامته وتوهينه - كما سبق عن بعض مشايخنا - لا هتك جسده - كما سبق منا -، فالمورد خارج عن ذلك موضوعاً، لأن النيش والنقل لما كان لصلاحه فهو غير منافٍ لكرامته، ولا هتك فيه. بل قد يكون تكريماً له وإن استلزم مخالفه غرض الدفن بظهور رائحته وتغير صورته.

ومن ثم ذهب بعض مشايخنا لجوازه مطلقاً وهو المناسب لما سبق عن كاشف الغطاء (قدس سره) من جواز تأخير الدفن وإن استلزم المحذور المذكور من أجل النقل للمشاهد. لكن يظهر ضعفهما مما سبق.

كما تقدم. أو لكونه مدفوناً في موضع يوجب مهانه عليه، كمزبله أو بالوعه أو نحوهما. أو في موضع يتخوف على بدنه (١) من سيل أو سيع أو عدو.

(ومنها): ما لو عارضه أمر راجح أهم (٢)، كما إذا توقف دفع مفسده على رؤيه جسده.

(ومنها): ما لو لزم من ترك نبشه ضرر مالي، كما إذا دفن في ملك غيره

ومن ذلك يظهر الحال في غير النقل للمشاهد المشرفه مما يعود لمصلحه الميت. فإنه إن كان بنحو لا يبلغ مرتبه الوجوب - كنقله لمكان أقرب لعائلته، أو لمكان أيسر لزيارته وذكره بالخيرات والمبرات - تعين فيه المحافظه على الشرط المذكور.

وإن كان بنحو يبلغ مرتبه الوجوب - كما لو كان بقاؤه مستلزماً لهتك كرامته - فإن أمكن الجمع بينه وبين الشرط المذكور تعين، وإلا لزم الترجيح بالأهميه. واللازم مراجعه الولي، على النحو المتقدم عند التعرض لاشتراطه في جواز النباش.

(١) الظاهر أهميه المحذور المذكور من محذور النباش ولو استلزم هتك جسده بظهور ريحته وتغير صورته مؤقتاً، كما قد يناسبه ما ورد في زيد (عليه السلام) من أنه كان الأولي رميه في الفرات من دفنه مع تعرضه لما صنع به الأمويون من الصلب والحرق (١). فتأمل.

(٢) إنما يحتاج للأهميه إذا لزم من النباش الإخلال بغرض الدفن، أما إذا لم يلزم فلا. ملزم بمراعاة الأهميه، بل يكفي رجحان المزاحم، لعدم وضوح حجيه الإجماع على حرمة النباش في ذلك وإن تم إطلاق معقده. نعم لا بد من مراجعه الولي، على ما تقدم. كما لا بد من جرى الولي على مقتضى ولايته العامه أو الخاصه من مراعاة مصلحه الجبهه التي هو ولي عليه.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤١ من أبواب الدفن وما يناسبه.

ص: ٤٢٩

(١) حيث لا- إشكال في حرمة الدفن حينئذٍ. ووجوب الدفن كفايه على كل أحد لا يقتضى وجوب بذل الأرض له، كما لا يقتضى وجوب التكفين عليهم وجوب بذل الكفن. بل لو فرض وجوب البذل فليس هو لثبوت حق في الأرض يوجب قصور سلطنه المالك بنحو يحق لكل أحد استيفاؤه بالدفن من غير إذنه، بل بمعنى وجوب بذله عليه تكليفاً، كما يجب عليه الدفن، فمع عدم بذله لا يحل لغيره استيفاؤه.

وحينئذ إن وقع الدفن جاز النيش للمالك، كما صرح به جماعه وفي الجواهر: "بل لا أعرف فيه خلافاً، بل قد يظهر من كشف اللثام وغيره أنه مقطوع به". بل يجب النيش على الغاصب لو لم يرض المالك ببقاء الميت في أرضه، للتخلص من تبعه استمرار إشغال ملك الغير بغير إذنه المستند لفعله.

بل حكم بعض مشايخنا بوجوب النيش على كل أحد، تحصيلاً للدفن الواجب، لأن حرمة الدفن في المغصوب تمنع من كونه مصداقاً للدفن الواجب. وهو مبني على مختاره في مسأله اجتماع الأمر والنهي من أن المجمع مع تقديم النهي خارج تخصيصاً عن موضوع الأمر، بنحو لا يحرز فيه ملاكه.

لكن الظاهر عدم تماميه المبني المذكور، وأن المجمع واجد لملاك الأمر، سواء قيل بامتناع اجتماع الأمر مع النهي في المجمع أم بإمكانه، فيتعين إجزاؤه مطلقاً وإن قيل بالإمتناع. غايه الأمر أنه لا يمكن التقرب مع الإلتفات للنهي به، وهو غير لازم مع الجهل بالحرمة، ولا مهم في مثل الدفن من التوصليات. كيف! ولأزم ما ذكره عدم إجزائه لو رضى المالك بعد الدفن ببقاء الميت في أرضه.

إلا أن يدعى أن الواجب في الحقيقة ليس هو الدفن بالمعنى المصدرى الذى لا ينقلب عما وقع عليه من الحرمة برضا المالك ببقاء الميت في أرضه، بل هو الدفن بالمعنى الاسم المصدرى الراجع لصيروره الميت مدفوناً، وهو ينقلب برضا المالك إلى

الحليه، فلا مانع من دخوله فى الواجب وإجزائه.

وكيف كان فالظاهر إجزاء الدفن بغير رضا المالك وإن كان محرماً، ومن ثم لا يجب النباش على كل أحد لتحصيل الدفن الواجب، بل يجب على الغاصب لا غير للتخلص من تبعه الغصب، ويحل للمالك لتخليص أرضه بمقتضى عموم سلطنته عليها. ولا محذور فى النباش. لقصور دليل حرمة - وهو الإجماع - عن الفرض بعد ما عرفت.

نعم يلزم المحافظه على غرض الدفن المتقدم إذا لم يلزم منه ضرر معتد به على المالك. وإلا سقط، لعدم وضوح الدليل على وجوب المحافظه عليه مع ذلك.

هذا كله مع إمكان دفن الميت فى مكان آخر بعد النباش. أما لو تعذر فالظاهر وجوب القبول عليه ولو بالعوض، لأهميه دفن الميت ارتكازاً من سلطنه المالك. والذي يتحمل العوض هو المباشر للدفن لاستناد النقص الحاصل على الأرض لفعله.

كما يجب على المالك بذل الأرض للدفن ولو بالعوض لو تعذر الدفن بغيرها. والذي يتحمل العوض كافة الناس. والذي يتولى المعامله ولى المسلمين. هذا إذا لم يتبرع بالعوض شخص خاص. وإلا كان هو المتولى للمعامله.

هذا وفى المبسوط: "ومتى دفن الميت فى القبر، ثم بيعت الأرض، جاز للمشتري نقل الميت عنها..." . وكأنه لاختصاص الإذن بالبايع، ولا- إذن من المشتري ليلزم بمقتضاها. وبذلك افترق عما ذكره قبل ذلك من أن من استعار أرضاً فدفن فيها فليس للمالك الرجوع، لأن العاربه على حسب العاده، والدفن فيه يكون مؤبداً إلى أن يبلى الميت.

لكنه يشكل بأنه إذا لم يكن للمالك الأول الرجوع لاستحقاق بقاء الميت عليه فى الأرض فالأرض تنتقل للمشتري على النحو الذى كانت عليه عند البايع. ومن هنا أنكر عليه ذلك غير واحد ممن تأخر عنه. بل سبق فى المسأله الثالثه والستين أن دفن الميت فى الأرض يرجع إلى جعل موضعه قبراً له الذى هو نحو من الصدقه، ولا دليل

أو دفن معه مال غيره (١)، من خاتم ونحوه، فنبش لدفع ذلك الضرر المالى.

على بطلانها بالبيع. ومنه يظهر أنه لا يجوز له نقل الميت وإن لم يستلزم النباش، كما لو ظهر الميت بسيل أو نحوه.

والحاصل: أن المانع ليس هو حرمة النباش، ليدعى قصور الإجماع عنه فى المورد مع خلاف الشيخ (قدس سره)، وإن كان هو خلاف الظاهر أيضاً. بل هو قصور حقّ المشتري، لما سبق.

(١) كما صرح به فى محكى المعتبر والتذكرة وغيرهما، بل فى الجواهر: "بلا خلاف أجده فيه". وهو مقتضى الأصل بعد عدم وضوح عموم دليل حرمة النباش - من الإجماع وغيره - لذلك. من دون فرق بين المال الكثير والقليل، كما عن بعضهم التصريح به.

كما لا فرق بين لزوم مخالفه غرض الدفن المتقدم وعدمه، لعدم وضوح حرمة مخالفه الغرض المذكور مؤقتاً فى مثل ذلك. نعم لو استلزم هتك كرامه الميت لم يبعد الترجيح بالأهميه. فتأمل.

هذا ولم يتضح الوجه فى تخصيص المال فى المقام بما إذا كان مملوكاً لغيره، لوضوح أن المال المملوك له يصير بموته ملكاً لو ارثه.

ومن هنا يشكل الحال فيما تعارف فى زماننا من جبر كسر الإنسان بمعادن ثمينه بعملية جراحيه، فإن هذه المعادن تنتقل بموته للوارث. وإذا لم يجر له انتزاعها منه قبل دفنه، لما قد يستلزمه من التصرف المحرم بجسده، فلا أقل من جواز نبش القبر من أجلها إذا لم يلزم من انتزاعها المحذور المذكور، لتحلل جسد الميت بعد الدفن وإن لم يندرس ويضمحل.

اللهم إلا- أن يبتى جبر الكسر بها على رفع يد مالكها عنها، وتعيينها للانتفاع الخاص، بحيث تخرج عن ملك مالكها، وتكون صدقه معينه للجهه الخاصه، فل

(ومنها): ما إذا دفن بلا غسل (١)،

يرثها وارث الباذل لها بموته، بل تبقى تابعه للجسد، على النحو الذى وضعت له من أول الأمر، ولا يحق لأحد أخذها والتصرف فيها، فضلاً عن أن ينبش القبر من أجلها. وأظهر من ذلك ما إذا لم تكن مملوكة لأحد، كما لو كانت تابعه للدولة غير الشرعية.

نعم لو فرض انفتاح القبر وظهور المال المذكور، وانفصاله عن جسد الميت بحيث لا يلزم من أخذه تصرف فيه، جرى عليه حكم المباح الأصلي أو مجهول المال أو الصدقة التى يرتفع موضوعها. والأمر محتاج لمزيد من التأمل.

(١) كما عن المنتهى محافظه على الغسل الواجب الذى يمكن تداركه. بل محافظه على الدفن الواجب، وهو الدفن بعد الغسل. ولا دليل على أجزاء الدفن فى المقام بعد فقده للشرط. اللهم إلا أن يدعى أن ترتب الدفن على الغسل، طبعى، وليس لشرطيته فيه شرعاً وكيف كان فيكفى فى وجوب النباش المحافظه على الغسل الواجب.

لكن صرح فى الخلاف بعدم جواز النباش حينئذ. مستنداً بالأخبار الناهيه عن النباش. وتبعه غير واحد. لكن لم يتضح المراد بالأخبار المذكوره، كما لم يتضح عمومها لما إذا كان الدفن فى غير محله كما هو محل الكلام.

هذا وينبغى ابتناء المسأله على تحديد زمن تعذر الغسل الذى يسوغ معه الدفن بلا غسل، لوضوح أنه لا يراد بأدله وجوب الغسل وجوبه فوراً بعد الموت، بحيث يسقط مع الإخلال بالفور، ولا على وجوبه مطلقاً بحيث لو تعذر الغسل وجب انتظار التمكّن منه مهما طال الزمان، بل الظاهر - تبعاً للمرتكزات المشار إليها آنفاً - وجوب الانتظار حتى يتعرض جسد الميت للتهتك بظهور رائحته وتغير صورته، ثم يتعين الدفن بدون غسل، وحينئذ يتعين التفصيل فى وجوب النباش فى المقام بين ما إذا بلغ الميت حداً يتعرض للتهتك المذكور بنبشه، وما إذا لم يبلغ ذلك. فيجب النباش ثم

أو بلا تكفين (١)، أو تبين بطلان غسله أو بطلان تكفينه (٢)، أو لكون دفنه على غير الوجه الشرعي (٣)، لوضعه في القبر على غير القبلة، أو دفن بغير إذن الولي (٤)،

الغسل في الثاني، سواء وقع الدفن عمداً أم جهلاً بتخيل تحقق الغسل أو تعذره. ولا يجب في الأول في صورتين معاً، إذ لا معنى لوجوب المبادرة بالدفن وترك الغسل من أجل تعرض جسد الميت للتهتك، ثم وجوب النباش من أجل الغسل مع لزوم المحذور المذكور.

بل الظاهر عدم الوجوب بعد ذلك لو ارتفع المحذور المذكور، كما لو جف الميت، للأصل بعد عدم وضوح عموم دليل الوجوب لمثل ذلك. بل لعله مقتضى السيره الارتكازية في أمثال ذلك، فتأمل جيداً. وقد تقدم في الفرع الثالث من فروع تعذر الخليطين في الغسل، في ذيل المسألة الثامنة من بحث تغسيل الميت، وفي المسألة الواحدة والعشرين منه، ما ينفع في المقام.

(١) كما في المدارك وعن البيان، لعين ما سبق. وما عن غير واحد من أن القبر يغني عن الكفن لستره الميت، كما ترى. وأما لو دفن بلا صلاة فقد تقدم من سيدنا المصنف (قدس سره) في المسألة الخمسين وجوب الصلاة على القبر، وتقدم منا الإشكال في ذلك، وفي وجوب النباش من أجل الصلاة. فراجع.

(٢) لعين ما سبق بعد عدم الدليل على أجزاء الناقص في ذلك.

(٣) الظاهر أن الكلام فيه كما سبق. فيتعين فيه التفصيل المتقدم بين لزوم محذور مخالفته غرض الدفن وعدمه. فتأمل.

(٤) سبق ممّا في التنبيه الثامن من مبحث الولايات الإشكال في بطلان الدفن بغير إذن الولي. بل عدم الإشكال في الاجتزاء به لو رضی الولي به بعد وقوعه. نعم صحه الدفن لا تنافی جواز النباش إذا كان صلاحاً بنظر الولي، لخروجه عن المتيقن من

أو في مكان أوصى بالدفن في غيره (١) أو نحو ذلك، فيجوز نبشه في هذه الموارد إذا لم يلزم هتك لحرمة (٢)، وإلا ففيه إشكال (٣).

(مسألة ٦٩): لا يجوز التوديع (٤) المتعارف عند بعض الشيعة (أيدهم الله تعالى) بوضع الميت في موضع والبناء عليه، ثم نقله إلى المشاهد الشريفه. بل اللازم أن يدفن بمواراته في الأرض مستقبلاً بوجهه القبلة على الوجه الشرعي ثم ينقل بعد ذلك بإذن الولي على نحو لا يؤدي إلى هتك حرمة.

دليل حرمة النيش، وهو الإجماع المدعى في المقام. غايه الأمر أنه لا بد من عدم تعرض بدن الميت للهتك.

(١) بناءً على نفوذ الوصيه في مثل ذلك. وقد تقدم تفصيل الكلام فيه في المسألة الخامسة من فصل تغسيل الميت. نعم يجوز النيش مراعاة لها وإن لم تنفذ، لخروجه عن المتيقن من دليل حرمة النيش. لكن بشرط عدم لزوم مخالفه الغرض من الدفن، نظير ما سبق.

(٢) مما سبق يظهر أن المعيار في الهتك هنا مخالفه غرض الدفن بظهور رائحته وتغير صورته. وأما هتك كرامته فقد سبق عدم لزومه مع كون النيش لغرض عقلائي. نعم قد يلزم في خصوص بعض الأشخاص والأحوال بما لا ضابط له.

(٣) عرفت أن الظاهر عدم جواز النيش. وهو ظاهره (قدس سره) في مبحث تغسيل الميت في المسألة الواحده العشرين. إلا أن يكون مراده الإشكال في جميع المسوغات المتقدمه، لا خصوص المسوغ الأخير. وقد سبق بيان الحال في كل منها.

(٤) كأنه لعدم صدق الدفن عليه. لكن ذلك لا يكفي في تحريم التوديع بعد أن لم يكن المراد الاكتفاء به عن الدفن، بل إتباعه بالدفن بعد ذلك، فليس محذوره إلا تأخير الدفن الذي لا دليل على حرمة، بل غايته استحباب التعجيل.

(مسألة ٧٠): إذا وضع الميت في سرداب جاز فتح بابه وإنزال ميت آخر فيه إذا لم يظهر جسد الأول (١)، إما للبناء عليه أو لوضعه في لحد داخل السرداب. وأما إذا كان بنحو يظهر جسده ففي جوازه إشكال (٢).

(مسألة ٧١): إذا مات ولد الحامل دونها، فإن أمكن إخراجه صحيح

نعم يتجه ما ذكره بناءً على ما تقدم منا من وجوب المبادرة للدفن قبل حصول ما ينافي غرضه من ظهور الرائحة وتغير الصورة حيث يتعين عدم الاكتفاء بالتوديع لتجنب ذلك، بعد عدم صدق الدفن عليه. وهذا بخلاف مثل التثليج المتعارف في عصورنا المانع من حدوث الرائحة وتغير الصورة، لعدم الدليل على حرمة في نفسه، ولا على وجوب المبادرة للدفن معه.

(١) الظاهر أن المراد بظهور الجسد ما يعم ظهور الكفن الذي عليه.

(٢) كأنه لصدق النيش. لكنه لا يخلو عن إشكال، لأن المتيقن من النيش حفر القبر ورفع ترابه، ولا يتضح صدقه بمجرد فتح السرداب.

إلا أن يقال: بعد أن لم يكن تحريم النيش مستفاداً من أدله لفظية قد تضمنت أخذه بعنوانه، وإنما استفيد من الإجماع، فالظاهر أن مرادهم ما يعم ذلك. ولا سيما بملاحظه ما هو المعلوم من ابتناء التحريم على حرمة الميت والاهتمام بعدم ظهور تغيره، كما سبق. ومن هنا فالظاهر أن المعيار في جوازه ما سبق من عدم لزوم مخالفه غرض الدفن من ظهور الرائحة وتغير الصورة.

نعم لا بد من عدم ابتناء دفن الميت الأول على كون تمام الموضوع قبراً له، وإلا لحقه ما تقدم في المسألة الثالثة والستين. ويناسب ذلك ما في التذكرة من أنه لو دفن الميت في أزج (١) جاز فتحه ودفن ميت آخر فيه على كراهيه.

(١) الأزج: بيت بينى طولاً. لسان العرب مادة: (أزج).

وجب (١)، وإلا جاز تقطيعه (٢). ويتحرى الأرفق فالأرفق (٣). وإن ماتت هي دونه شق بطنها (٤) من الجانب الأيسر إن احتمل دخله في حياته (٥)،

(١) كما في المعبر وجامع المقاصد وغيرهما. بل الظاهر عدم الخلاف فيه لحرمة تقطيع الميت كالحى، ولذا يثبت فيه الديه. ولا ينافى النص الآتى، لانصرافه إلى صورته التعذر، كإطلاق بعض الأصحاب.

(٢) إجماعاً، كما في الخلاف. وفي كشف اللثام والمدارك نسبته للأصحاب. لأهميه وجوب حفظ الأم من حرمة تقطيع الميت. مضافاً إلى روايه وهب بن وهب المرويه عن الكافى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): إذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد. وقال فى المرأة يموت فى بطنها الولد فيتخوف عليها. قال: لا بأس بأن يدخل الرجل يده، فيقطعه ويخرجه" (١). ورواها فى موضع آخر إلا أنه قال فى صدرها: "يتحرك فيتخوف عليه" وزاد فى آخره: "إذا لم ترفق به النساء". وروى ذيلها عن قرب الإسناد. وضعفها غير مهم بعد مطابقتها للقاعده المتقدمه، حيث لا يحتاج حينئذٍ للكلام فى انجبارها بالعمل وعدمه.

(٣) كما فى المعبر. اقتصاراً على مورد المزاحمه. نعم إنما يجب ذلك إذا لم يتخوف على الأم من التروى والتثبت من ذلك. ولعله لذا أهمل التنبيه عليه فى الروايه المتقدمه. ومثله ما فى المعبر. قال: "ويتولى ذلك النساء، فإن تعذر النساء فالرجال المحارم، فإن تعذر جاز أن يتولاه غيرهم، دفعاً عن نفس الحى".

(٤) إجماعاً كما فى الخلاف وظاهر التذكرة. ويقتضيه النصوص الكثيره كصحيح على بن يقطين: "سألت العبد الصالح (عليه السلام) عن المرأة تموت وولدها فى بطنها. قال: شق [يشق] بطنها، ويخرج ولدها" (٢)، وخبر وهب المتقدم، وغيرهما.

(٥) لوجوب الاحتياط فى حفظ الولد، فى حق كل أحد، ومنهم المباشر.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٦ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ٣، ٢.

ص: ٤٣٧

وإلا فمن إى جانب كان (١)، وأخرج، ثم يخاط بطنها (٢)، وتدفن.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الخلاف والقواعد، بل هو ظاهر المعبر. لإطلاق النصوص فى المقام. ومن ثم توقف فى التقييد بالأيسر فى ظاهر كشف اللثام والمدارك.

خلافاً للفقهاء والمقنعه والمبسوط والنهائيه والسرائر والتذكرة وعن غيرها. فقيدوا بالجانب الأيسر. بل فى التذكرة نسبته إلى علمائنا. ولم يتضح وجهه عدا ما فى الفقه الرضوى من قوله: "شق بطنها من الجانب الأيسر وأخرج الولد" (١). ولم يثبت كونه روايه، فضلاً عن أن تكون معتبره. وربما كان الوجه فى التقييد فى كلامهم استيضاح كونه أحرى بسلامه الولد، فيخرج عن محل الكلام من كونه قيلاً تعبدياً.

(٢) كما صرح به جماعه كثيره، ونسبه فى التذكرة لعلمائنا. ويقتضيه صحيح ابن أبى عمير عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله (عليه السلام): "فى المرأه تموت ويتحرك الولد فى بطنها أيشق بطنها ويخرج الولد؟ قال: فقال: نعم، ويخاط بطنها" (٢)، وفى مرسله الكلينى عن ابن أبى عمير: "يخرج الولد ويخاط بطنها" (٣).

وفى روايه الشيخ بإسناده عن أبى عمير عن ابن أذينه: "قال: يخرج الولد ويخاط بطنها" (٤). وإليها نظر فى المعبر، حيث قال: "وإنما قلنا: وفى روايه ويخاط الموضع. لأنها روايه ابن أبى عمير عن ابن أذينه، موقوفه عليه، فلا يكون حجه ولا ضروره إليه لأن مصيرها البلاء [البلى. ظ]."

وكأن مراده أن الروايه مضمرة لا يعلم بإسنادها للإمام، أو أنها ظاهره فى أن القائل هو ابن أذينه. لكنه كما ترى لا مجال له بعد ظهور إيداع الأصحاب للروايه فى كتب الحديث فى كونها مرويه عن الإمام (عليه السلام). بل لا يبعد كون مقتضى الجمع بينه

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ١.

(٢) و٣ و٤ وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٦ من أبواب الاحتضار وما يناسبه حديث: ١، ٥، ٧.

ص: ٤٣٨

(مسألة ٧٢): إذا وجد بعض الميت وفيه الصدر غسل وحنط وكفن وصلى عليه ودفن (١).

وبين المرسلتين الأوليين كون الواسطه بين الإمام (عليه السلام) وابن أبي عمير فيها هو ابن أذينة.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من ضعف الروايه المذكوره، وأنها مقطوعه. للإشكال فيه بأن سند الشيخ لابن أبي عمير صحيح، كما اعترف به هو دامت بركاته.

ومن هنا لا مجال للتوقف في الحكم. ولاسيما مع اعتضاها بالمرسلتين الأوليين، حيث يتعين حجيه الأولى، لما تكرر منا من حجيه مراسيل ابن أبي عمير خصوصاً بعد ظهور انجبارها في المقام بعمل الأصحاب.

هذا مضافاً إلى أمرين:

الأول: أنه الأنسب بحرمه الميت. وقد يتوقف عليه تغسيلها.

الثاني: ما في معتبر العلاء بن سيابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) الوارد في مقطوع الرأس من قوله (عليه السلام): "ويربط جراحاته بالقطن والخيوط. وإذا وضع عليه القطن عصب. وكذلك موضع الرأس، ويجعل له من القطن شىء كثير... وإن استطعت أن تعصبه فافعل" (١). فإن الأمر بالقطن والتعصيب منعاً لخروج الدم يناسب الأمر بالخياطه هنا جداً.

(١) كما ذكره غير واحد، ونسب للمشهور، بل ربما أدعى عدم الخلاف فيه. وإن كانت كلمات الأصحاب لا تخلو من اختلاف. وكيف كان فقد يستدل عليه بوجوه:

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٤٣٩

الأول: قاعده الميسور. لكنها ممنوعه كبروياً، لعدم وضوح الدليل على عمومها - كما حقق في محله من الأصول - وصغروباً، لأن موضوعها بعض الواجب، لا بعض متعلقه، فهي لا تتم في الصلاة، وإن تمت في بقية الواجبات.

والثاني: الاستصحاب، إما بلحاظ الوجوب الضمني الثابت للعضو قبل التقطيع، أو بلحاظ الوجوب الاستقلالي الثابت للميت بناء على كفايه التسامح العرفي في بقاء موضوع المستصحب.

ويشكل الأول بأن المجعول الذي هو مورد الأثر والعمل ليس إلا الوجوب الاستقلالي دون الضمني، بل هو مبني على التحليل العقلي، الذي ليس هو مورداً للأثر ولا العمل.

كما يشكل الثاني بعدم التعويل على التسامح العرفي في بقاء موضوع الاستصحاب. على أنه لا يتم فيما إذا كان البعض قليلاً، كالصدر وحده. مع أن الاستصحاب موقوف على اليقين بسبق ثبوت أحكام الميت، وهو إنما يتم مع كون التقطيع بعد الموت، أما لو كان قبله فلا يقين بذلك إلا معلقاً على الموت، فيبتنى على جريان الاستصحاب التعليقي، الذي هو خلاف التحقيق.

الثالث: النصوص وليس فيها ما يتضمن الصدر إلا- صحيح الفضل بن عثمان عن الإمام الصادق عن أبيه (عليه السلام): " في الرجل يقتل، فيوجد رأسه في قبيله، ووسطه وصدره ويدها في قبيله، والباقي منه في قبيله. قال: ديته على من وجد في قبيلته صدره ويدها، والصلاه عليه "(١).

ومقتضى الجمود على لسان الجواب فيه اعتبار كون القطعه مشتمله على الصدر واليدين، كما جرى عليه في المعبر، إلا- أن مقتضى التطابق فيه بين الجواب والسؤال حمل ما في الجواب على الإشارة لتمام ما تضمنه السؤال، وهو القطعه المشتمله على الصدر والوسط واليدين، الذي هو عبارته أخرى عن البدن المقطوع الرأس والرجلين، فل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ٤.

ص: ٤٤٠

يكفى الصدر واليدين فضلاً عن مطلق ما اشتمل على الصدر، كما فى المتن. ولاسيما مع ما فى موثق طلحه بن زيد عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: لا يصلى على عضوٍ رجلٍ أو يدٍ أو رأسٍ منفرداً، فإن كان البدن فصلى عليه وإن كان ناقصاً من الرأس واليد والرجل" (١).

هذا وفى صحيح على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن (عليه السلام) قال: "سألته عن الرجل يأكله السبع والطيور ويبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن، فإذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذى فيه القلب" (٢). ومقتضى الجمع بين هذه النصوص الاكتفاء فى إجراء تمام أحكام الميت بأحد أمور:

الأول: العظام المجردة من اللحم، كما تضمنه صدر صحيح على بن جعفر الذى روى بطريق آخر روايه مستقلة (٣)، ونحوه خبر خالد القلانسي (٤).

وقريب منه فى ذلك صحيح محمد بن مسلم عن أبى مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: إذا قتل قتيل فلم يوجد إلا لحم بلا- عظم لم يصل عليه، وإن وجد عظم بلا- لحم فصلى عليه" (٥) بناءً على أن المراد تمام عظامه، لا بعضها ولو واحداً، ولو لاتفاقهم على عدم الصلاة على العظم الواحد، كما هو مقتضى فحوى ما تضمن عدم الصلاة على العضو التام، كموثق طلحه المتقدم، مع أنه لحم وعظم. نعم لا يبعد عدم قادحيه نقص بعض العظام مما لا ينافى صدق عظام الميت عرفاً على الباقي، لغلبيه تلف شيء من عظام أكيل السبع والطيور.

الثانى: البدن الذى هو عبارته عما عدا الأطراف الرأس واليدين والرجلين، كما هو مقتضى موثق طلحه وصحيح الفضل المتقدمين.

الثالث: النصف الذى فيه القلب، كما تضمنه ذيل صحيح على بن جعفر وخبر خالد القلانسي المتقدمين. ومرسل عبد الله بن الحسين (٦).

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ٨، ٧.

(٣) و٤ و٥ و٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه حديث: ١، ٦، ٩، ١١.

ص: ٤٤١

أما إطلاق جريان الأحكام المذكوره على ما اشتمل على الصدر فلا ينهض به ما سبق، فضلاً عن الاكتفاء بالصدر.

نعم قد يستدل عليه بإطلاق صحيح إسحاق بن عمار عن الصادق عن أبيه (عليهما السلام): "أن علياً (عليه السلام) وجد قطعاً من ميت، فجمعت، ثم صلى عليها ثم دفنت" (١)، ومرسل محمد بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا وجد الرجل قتيلاً فإن وجد له عضو تام صلى عليه ودفن، وإن لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن" (٢)، ومرسل ابن المغيرة: "بلغني عن أبي جعفر (عليه السلام): أنه يصلى على كل عضو رجلاً - كان أو يداً. والرأس جزء فما زاد. فإذا نقص عن رأس أو يد أو رجل لم يصل عليه" (٣)، وحديث الجعفریات: "إن علياً (عليه السلام) كان إذا وجد اليد أو الرجل لم يصل عليها، ويقول: لعل صاحبها حي" (٤) فإن مقتضى التعليل فيه وجوب الصلاة عليه لو علم بموت صاحب العضو، ومرسل الصدوق: "وسئل الصادق (عليه السلام) عن رجل قتل ووجدت أعضاؤه متفرقة كيف يصلى عليه؟ قال: يصلى على الذى فيه قلبه" (٥)، ومرفوع البنزنى: "المقتول إذا قطع أعضاؤه يصلى على العضو الذى فيه القلب" (٦).

لكنه يندفع بأن صحيح إسحاق قد تضمن حكاية في واقعه لا إطلاق لها، إذ لعل القطع كانت مشتمله على الجسد أو النصف الذى فيه القلب.

ومرسلا محمد بن خالد وابن المغيرة - مع ضعفهما - معارضان بموثق طلحه، وبما تضمن عدم الصلاة على النصف الذى ليس فيه القلب، ومهجوران عند الأصحاب، حيث لم ينقل الفتوى بمضمونهما إلا عن الاسكافى. وربما حملا على الاستحباب، كما عن المنتهى. مضافاً إلى عدم صدق العضو على الصدر وحده، كما أتى.

ومن ذلك يظهر حال حديث الجعفریات فإن سنده وإن لم يخل عن اعتبار

(١ و٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٢، ١٠، ١٣.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣.

(٥ و٦) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٣، ١٢.

ص: ٤٤٢

- كما أوضحناه فى آخر الكلام فى المكاسب المحرمه عند الكلام فى حرمه حلق اللحيه من هذا الشرح - إلا أن معارضته للنصوص المذكوره وهجره ملزمان بطرحه أو حمل التعليل فيه على الحكمه، أو عدم كون العله منحصره.

وأما مرسل الصدوق ومرفوع البنزطى فهما - مع ضعفهما - قد تضمننا تقطيع أعضاء الميت، وظاهره الأعضاء التامه، كالرأس واليدين والرجلين، وحينئذ فالعضو الكامل الذى فيه القلب هو تمام البدن، عدا الأطراف، نظير ما تقدم فى موثق طلحه. نعم لو كان المفروض فيهما مطلق تقطيع الميت أو تقطيعه قطعاً، كان مقتضى إطلاقهما الصلاه على القطعه التى فيها القلب، وإن كانت بعض الصدر. لكنه ليس كذلك. ومن هنا يشكل الحكم المذكور.

اللهم إلا- أن يقال: مقتضى الجمود على ما تضمن الصلاه على النصف الذى فيه القلب وإن كان هو اعتبار تماميه النصف المذكور، باتصال أطرافه من الرأس واليدين إن كان التنصيف عرضياً، ونصف الرأس ويد ورجل إن كان طويلاً، إلا أنه لا يبعد شموله لما إذا قطعت الأطراف لعدم توقف موضوع الصلاه عليها ارتكازاً ولا سيما بملاحظه موثق طلحه، فموضوع التنصيف المذكور هو البدن الذى تضمن موثق طلحه الصلاه عليه، لا البدن التام، وهو يقتضى الاكتفاء بالصدر مع التنصيف العرضى وبنصفه ونصف الوسط مع التنصيف الطولى، فيتم ما ذكره المشهور فى الجمله. وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

وكيف كان فلا ينبغى التأمل فى وجوب الصلاه على النصف العرضى التام الذى فيه الصدر، وعلى النصف الطولى التام الذى فيه القلب، وإنما الإشكال فى النصف الناقص بعض الأطراف أو تمامها.

هذا وأما الاستدلال بالإجماع فى المقام فلا- يخلو عن إشكال، بل منع، لاضطراب كلمات الأصحاب، واقتصار بعضهم على مضمون النصوص كالصدوقين، والعلم أو الوثوق بأن لا مستند لهم إلا النصوص المتقدمه، وابتناء فتاواهم على ما يستفيدونه

وكذا إذا كان الصدر وحده أو بعضه (١) على الأحوط وجوباً.

منها، فلا مجال للخروج عن مفادها بفتواهم، والمتعين ما ذكرنا.

ثم أنه لم يتضمن شىء من النصوص المتقدمة وجوب تمام أحكام الميت إلا ما ورد في أكيل السبع، وأما الباقي فقد اقتصر فيها على الصلاة. إلا- أن المستفاد منها وجوب تمام الأحكام، لكون الجميع بملاك الاحترام للميت، بل الصلاة ارتكازاً أخرى بأن يراعى فيها تمامية الميت. ومن ثم قد يستفاد ثبوت غيرها بالأولوية العرفية. فتأمل. ولا سيما بما لحظه أن التغسيل والتحنيط والتكفين شرط في صحه الصلاة، وأنه لا يحتمل وجوب الصلاة عليه ثم لا يدفن. ومن ثم كان ظاهرهم المفروغية عن وجوب الكل، وإن اقتصر بعضهم على التصريح بالصلاة.

نعم لا بد في التحنيط من وجود موضعه، كما صرح به بعضهم. لكن استشكل في اعتبار ذلك في التذكرة والقواعد ومحكى نهايه الأحكام. قال في التذكرة ونهايه الأحكام: "ينشأ من اختصاصه بالمساجد. ومن الحكم بالمساواه". وظاهره عدم الإشكال في وجوبه مع وجود موضعه، وإنما الإشكال مع عدم وجود موضعه. وهو كما ترى! إذ لا- مجال لاحتمال وجوبه حينئذ. وعموم المساواه - مع عدم ثبوته من النصوص، ولا من غيرها - لا يقتضيه، إذ ليس من أحكام الميت تحنيط الموضع المذكور، ليكون مقتضى المساواه تحنيطه مع انفصاله. ولذا قال في محكى حواشى الشهيد: "لا وجه لهذا الإشكال، إذ مع وجود محلّ الحنوط لا إشكال في وجوبه، ومع فقد لا إشكال في العدم". ونحوه كلام غيره.

(١) مما سبق يظهر الإشكال في جريان جميع الأحكام على الصدر وحده. وأشكل منه البعض، بل لا مجال للبناء على ذلك إذا لم يشتمل على القلب، لدلاله النصوص المتقدمة على عدم وجوب الصلاة عليه. فلاحظها.

وفى الأ-خيرتين يقتصر فى التكفين على القميص والأزار (١)، وفى الأول يضاف إليهما المئزر إن وجد له محل (٢). وإن وجد غير عظم الصدر - مجرداً كان أو مشتملاً عليه اللحم - غسل (٣)

(١) لعدم الموضع للمئزر، ولا- دليل على وجوب وضعه فى غير موضعه من القطعه المذكوره، بل مقتضى الأصل البراءه، والاقتصار على ما يعلم بوجوبه، وهو الذى يوجد موضعه. لكنه مبنى على أن الثوب الثالث من الكفن المفروض هو المئزر بالمعنى المشهور، وقد تقدم الإشكال فيه فى مبحث الكفن، وقرب كونه ثوباً شاملاً لتمام البدن أو ما عدا الرأس منه. فراجع. وحينئذ يكون موضعه موجوداً فيجب كغيره.

(٢) بأن اشتمل على ما هو أسفل من السره، لأن المئزر عندهم يبدأ من السره فما دونها.

(٣) إجماعاً كما فى الخلاف والغنيه وعن المنتهى نفى الخلاف فيه، وفى الجواهر: " ولم أعثر فيه على مخالف من الأصحاب، فما عساه يشعر بوجوده من نسبه إلى الشهره فى كلام جماعه فى غير محله. نعم ربما وقع فيه تردد من بعض متأخرى المتأخرين...".

وقد يستدل له تاره: بقاعده الميسور. وأخرى: بالاستصحاب. وثالثه: بما روى: " ان طائراً ألقى بمكه فى وقعه الجمل يداً، فعرفت بالخاتم، وكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد، فغسلها أهل مكه "(١).

ورابعه: بما تقدم من النصوص المتضمنه تغسيل أكيل السبع أو الطير إذا بقيت عظام بلا لحم، لصدق العظام على التامه وعلى الناقصه. ولاسيما بملاحظه غلبه النقصان فيها، وحينئذ فوجوب تغسيل العظم المجرد مستلزم لتغسيل القطعه ذات العظم بالأولويه العرفيه.

(١) الخلاف ج: ١ ص: ١٠٩، الإصابه ج: ٢ ص: ٧٢.

ص: ٤٤٥

وخامسه: بصحيح أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا قطع من الرجل قطعه فهي ميتة، فإذا مسه إنسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه" (١)، بناءً على ملازمه وجوب الغسل بمسه لوجوب تغسيله - كما استظهره الذكرى - لأن غسل الميت فرع وجوب التغسيل، لأنه من شؤون حدث الموت الذي يجب رفعه بالتغسيل.

ولما في الحدائق من أن الحكم فيه بأن القطعه ميتة لا- يراد به إلا أنها ميتة الإنسان ذات الأحكام الخاصة، ومنها التغسيل. ولذا صح تفريع وجوب غسل المس عليه، إذ هو من أحكام مس الميت الإنسان، لا مس كل ميتة.

والكل كما ترى! لظهور ضعف الأولين مما سبق في صدر المسألة. واندفاع الثالث - مضافاً إلى ما حكاه في السرائر عن البلاذري أنها سقطت باليمامة - بعدم حجيه فعل أهل مكة. ولاسيما مع ما في الخلاف من أنهم صلوا عليها أيضاً، مع أنه قد تقدم عدم وجوب الصلاة عليها.

كما يظهر ضعف الرابع مما تقدم من عدم صدقه إلا ببقاء أكثر عظام الميت، ولذا تضمن الأمر بالصلاة، مع عدم وجوبها هنا، كما سبق.

وأما الخامس فيشكل بعدم وضوح الملازمه المذكوره. لأن غسل المس وإن كان من شؤون حدث الموت، إلا أنه إنما يرتفع عن مجموع الميت بغسله بتمامه بنحو الارتباطيه، والمفروض تعذر ذلك، وليس هو انحلالياً، بحيث يرتفع الحدث عن كل جزء من الميت بغسله وحده، ليجب في المقام.

وأما الحكم بأنه ميتة فلا يراد به إلا تنزيل القطعه من الحي منزله الميت، والتفريع بلحاظ ذلك، لأنه إذا كان ميتة تحقق موضوع التفصيل المذكور. على أنه لو تم حمله على إرادته أنه ميت الإنسان فليس معنى ذلك أنه ميت كامل للإنسان، بحيث تترتب عليه تمام أحكامه، بل بالمعنى الأعم من التام والناقص، ولذا فصل في وجوب الغسل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٤٤٦

بمسه بين ذى العظم وغيره، فإذا كان التغميس من أحكام خصوص التام، أو ما يعمّ ما فيه القلب مثلاً، فلا وجه لتعميمه لمطلق ما فيه عظم، ولذا لا يجب فيما لا عظم فيه قطعاً، مع أنه مشمول للحكم بأنه ميتة.

فلم يبق إلا-الإجماع، حيث يبعد الخطأ فيه في مثل هذه المسألة التي هي مورد للابتلاء والعمل. وإن كان في بلوغ ذلك حداً يصلح للاستدلال، والخروج عن مقتضى أصل البراءة، إشكال. بل حيث كان ظاهرهم المفروغية عن أن الغسل المذكور من شؤون تغميس الميت، فهو رافع لحدث الموت، فلا يجب الغسل بالمس بعده ومطهر للقطعه، كان الأمر أشكل، لمنافاتها لإطلاق نصوص الحكمين التي مقتضاها عدم ارتفاعهما إلا بتغميس الميت بتمامه. بل الثانى مناف للاستصحاب أيضاً. ومن ثم يشكل الحال وطريق الاحتياط واضح.

هذا وأما التعميم في المتن للعظم المجرد فهو المحكى عن ابن الجنيد. وفي الجواهر أنه ظاهر بعض عبارات الأصحاب، بل ربما حمل عليه عبارات الكل قال: "ومن هنا لم نجد أحداً ممن أوجب تغميس القطعه ذات العظم صرح بعدم الوجوب فيه. وكأن ما نقله بعض المتأخرين من القول به أراد من أنكر وجوب التغميس للقطعه ذات العظم".

وقد يستدل له - مضافاً إلى الوجه الأول والثانى والرابع التى عرفت الإشكال فيها - بأن دوران تغميس القطعه وعدمه مدار اشتمالها على العظم وعدمه يقتضى أن يكون موضوع التغميس هو العظم واللحم تابع له. لكنه - كما ترى - تحكم وتخرص لا شاهد له. ولعله لذا تردد فيه في جامع المقاصد. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

هذا وأما القطعه المبانه من الحى فقد صرح في المعبر بعدم وجوب تغميلها، قال: "لأنها من جمله لا يغسل". وتبعه جماعه في ذلك. ولا يخفى ضعف التعليل المذكور، لأن عدم تغميل الجملة لعدم الموت لا ينافى تغميل القطعه بموتها، كما هو

وحنط (١)، ولفت بخرقه (٢)،

الحال فى الحكم بالنجاسه.

خلافًا للسراير والتذكرو والدروس والذكرى ومحكى المنتهى وغيرها، فىجب التغسل. وهو متجه بناء على نهوض حديث أيوب بن نوح المتقدم بإثبات وجوب التغسل. وقد أيدته فى الجواهر بأنه لو لم يجب تغسلها لم يجب تغسل من قُطع حياً إذا وجدت قطعه متفرقه، لأن كل قطعه لا- يتعلق بها الوجوب. وبإمكان استفادته من مساق أخبار المقام، حيث لم يراع فيها احتمال اقتطاع الأعضاء منه وهو حى فى أكيل السبع والطير وغيره.

لكن سبق المنع من نهوض حديث أيوب بإثبات وجوب التغسل. وأما ما فى الجواهر فهو وإن لم يخل من وجه، إلا أن وجوب تغسل كل قطعه فى ضمن المجموع مع موت من قطعت منه لا يستلزم وجوب تغسلها وحدها مع عدم موته، وإلا جرى ذلك فى الصلاة، كما نبه له فى جامع المقاصد. ومن ثم يشكل الخروج عن مقتضى الأصل.

(١) كما فى المقنعه والمبسوط والنهائيه والمراسم والتذكرو وعن نهائيه الأحكام، مع التصريح فى الأخيرين باختصاصه بما إذا كان أحد المساجد. ولعله مراد الكل. وكأن الوجه فى قاعده الميسور والاستصحاب، اللذين عرفت الإشكال فى الاستدلال بهما فى نظير المقام، وهو التغسل.

(٢) كما فى الشرايع والتذكرو وعن التحرير ونهائيه الأحكام واستظهره فى كشف اللثام. وصرح بالتكفين فى المقنعه والمبسوط والنهائيه والسراير ومحكى المنتهى والتبصره والجامع وغيرها. واحتمل رجوع الأول للثانى، كالعكس.

وعن فوائد الشرايع: "ينبغى أن يكفن بالثلاث إن كان موضعها موجوداً وإلا- ففى الاثنى عشر". واحتمله فى جامع المقاصد. لكن حيث سبق ضعف الاستدلال بقاعده

ودفن (١)، على الأحوط وجوباً. ولم يصل عليه (٢). وإن لم يكن فيه عظم لف بخرقه (٣)

الميسور والاستصحاب، فلو تم الإجماع على أصل اللف فلا إجماع على خصوصيه الكفن، ويتعين الرجوع فيه للأصل.

(١) بلا خلاف ظاهر، بل ظاهرهم المفروغيه عنه، حيث لا يحتمل وجوب الأمور المتقدمه دونه. وينحصر الدليل عليه بالإجماع المطابق للمرتكزات المتشرعيه على اهتمام الشارع بحرمه الميت وستره بالدفن. ويقتضيه في الجملة مرسل محمد بن خالد المتقدم (١).

(٢) كما صرح به جماعه، بل ربما يستظهر من بعض عباراتهم الإجماع عليه، وإن حكى عن ابن الجنيد وجوب الصلاة عليه. وقد يستدل له بمرسلي محمد بن خالد وابن المغيرة وحديث الجعفریات المتقدمه في صدر المسأله. ويظهر ضعفه مما تقدم.

مضافاً إلى اختصاصها بالعضو التام. ومثلها في ذلك مرسل الكليني: "وروى أنه يصل على الرأس إذا أفرد من الجسد" (٢) مضافاً إلى معارضته بمرسل الصدوق: "وإن لم يوجد منه إلا الرأس لم يصل عليه" (٣).

(٣) كما في الشرايع والقواعد والدروس وظاهر المسالك وعن النافع وبقية كتب العلامه والشهيدین والصيمري. وفي المختلف وعن الكفايه أنه المشهور. وصرح بعدم وجوب لفها في المعبر، وتبعه جماعه. ولعله يرجع إليه ما في السرائر والمراسم من عدم وجوب التكفين وإن نسب في المعبر للثاني وجوب اللف.

وكيف كان فلا يظهر الوجه فيه بعدما عرفت من المناقشه في قاعده الميسور

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه حديث: ١٠.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه ملحق حديث: ١٠.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب صلاه الجنازه ملحق حديث: ١٠.

ص: ٤٤٩

ودفن (١) على الأحوط وجوباً.

(مسألة ٧٣): السقط إن تم له أربعة أشهر غسل (٢)،

والاستصحاب، وبعد عدم قيام شبهه بالإجماع. ومن هنا لا مخرج عن الأصل.

هذا ولا إشكال ظاهراً في عدم وجوب الصلاة عليه - كما تضمنته بعض النصوص المتقدمة - بل ظاهرهم المفروغية عنه. وكذا لا يجب التمسك كما صرح جماعه، بل في الخلاف والغنية والحدائق دعوى الإجماع عليه.

(١) كما ذكره غير واحد مرسلين له إرسال المسلمات. ويقتضيه ما تقدم في القطعة المشتملة على العظم.

(٢) كما هو المعروف، وادعى الإجماع عليه في الخلاف وجامع المقاصد، وعن ظاهر الذكرى والتنقيح، ونسبه في المعبر على علمائنا، وفي محكى المنتهى إلى أكثر أهل العلم. وفي كشف اللثام: "ولا نعرف فيه خلافاً إلا من العامه".

ويقتضيه خبر زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: السقط إذا تم له أربعة أشهر غسل" (١). ونحوه حديث أحمد بن محمد عن ذكره: "قال: إذا تم للسقط أربعة أشهر غسل. وقال: إذا تم له ستة أشهر فهو تام. وذلك أن الحسين بن علي ولد وهو ابن ستة أشهر" (٢). وضعف السند - لجهالة الحسين بن موسى في سند الأول وإرسال الثاني - مجبور بقبول الأصحاب كما في المعبر، وبإطباقهم على الحكم كما في جامع المقاصد. وتوقف المدارك في الانجبار في غير محله. وبه يخرج عن إطلاق خبر محمد بن الفضيل: "كتبت إلى أبي جعفر (عليه السلام) أسأله عن السقط كيف يصنع به؟ فكتب إلي: السقط يدفن بدمه في موضعه" (٣)، فيحمل على من لم يتم له أربعة أشهر.

هذا وقد روى الشيخ بسنده الموثق عن سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته عن السقط إذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن؟ قال: نعم. كل ذلك

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤، ٢، ٥.

ص: ٤٥٠

يجب عليه إذا استوى" (١). وكذا رواه الكليني، إلا أنه أسقط قوله: "إذا استوى".

قال في المدارك: "لا يخفى أن الحكم في الرواية الثانية وقع معلقاً على استواء الخلقه، لا على بلوغ الأربعة. اللهم إلا أن يدعى التلازم بين الأمرين. وإثباته مشكل". وقد منع في الحدائق من الإشكال في ذلك للنصوص المتضمنه أن النطفه تكون في الرحم أربعين يوماً، ثم تصير علقه أربعين يوماً، ثم تصير مضغه أربعين يوماً، فإذا أكمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان: يا رب ما تخلق ذكراً أم أنثى (٢)، قال: "وهذه الأخبار كما ترى صريحه في أنه بتمام الأربعة أشهر تمت خلقته".

لكن استئذان الملكين في ذلك بعد الأربعة أشهر لا يستلزم تماميه خلقه الجنين بها، لو لم يدل على العدم، كما نبه له غير واحد.

كما لا مجال للاستدلال على ذلك بالرضوى: "وإذا أسقطت المرأه وكان السقط تاماً غسل وحنط وكفن ودفن. وإن لم يكن تاماً فلا يغسل ويدفن بدمه. وحدّ إتمامه إذا أتى عليه أربعة أشهر" (٣). لعدم وضوح كونه روايه عن معصوم، بل ربما كان فتوى - كفتوى الصدوق في الفقيه - تبنتى على الجمع المتراءى بين النصوص.

وكذا لا مجال لاستفاده عدم تحقق التماميه من ذيل مرفوع أحمد بن محمد. ونحوه خبر زراره (٤). لأن التماميه فيهما بمعنى أوان الاستقلال عن الأم، بحيث يمكن ولادته وبقاؤه حياً، بقرينه الاستشهاد بولاده الحسين (عليه السلام) لا بمعنى تماميه الخلقه واستوائها.

ومن هنا فقد حمل سيدنا المصنف (قدس سره) استواء الخلقه على المقدار الحاصل بالأربعة أشهر، جمعاً بين النصوص. لكنه لا يخلو عن إشكال، ولاسيما مع وقوع

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٢) الكافي ج: ٦ ص: ١٢ باب: ٦ من أبواب كتاب العقيقه.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

ص: ٤٥١

وحظ (١)، وكفن (٢)،

استواء الخلقه في كلام السائل، حيث يبعد جداً إرادته منه غير معناه العرفي.

ولعل الأولى توجيه النصوص بالتلازم بين الأمرين خارجاً. ولو ثبت عدمه يتعين رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين، والبناء على وجوب التغسيل بكل واحد من الأمرين. ولاسيما مع عدم ثبوت اشتغال الجواب في الموثق على الشرطية، لخلو روايه الكلينى عنها. ومجرد اشتغال السؤال عليها لا يقتضى التحديد. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما في الفقيه والمقنعه والنهائيه والمبسوط والمراسم وعن الشهيد ومن تأخر عنه. ويقتضيه - مضافاً إلى الرضوى المتقدم - إطلاق بعض نصوص التحنيط. ففي صحيح زرارته عنهما (عليهما السلام): "إذا جففت الميت عمدت إلى الكافور، فمسحت به آثار السجود..." (١) وفي موثق عمار المتضمن السؤال عن غسل الميت قال (عليه السلام): "ثم تكفنه واجعل الكافور في مسامعه واثر سجوده..." (٢). على أنه لا يبعد استفادته تبعاً من الأمر بالتكفين في موثق سماعه، لظهور جملة من النصوص في أنه من شؤون التكفين ولو افاقه. ومنه يظهر الإشكال في إهمال غير واحد له.

(٢) كما صرح به من تقدم منه التصريح بالتحنيط، وحكى عن العلامة في جملة من كتبه. ويقتضيه موثق سماعه السابق نعم لو لم يثبت التلازم بين استواء الخلقه وبلوغ الأربعة أشهر أشكال استفاده وجوبه فيمن بلغ الأربعة أشهر ولم تستو خلقته.

هذا والظاهر حمل التكفين في النص والفتوى على التكفين المعهود بالقطع الثلاث، كما حكى عن الشهيد ومن تأخر عنه التصريح به. وأما الاقتصار على اللف في خرقة في الشرايع ومحكى التحرير فلا يتضح وجهه بعدما سبق.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التكفين حديث: ٤.

ص: ٤٥٢

ولم يصل عليه (١). وإن كان لدون ذلك لف بخرقه (٢) ودفن (٣) على الأحوط وجوباً. لكن لو ولجته الروح حينئذ فالأحوط إن لم يكن أقوى

(١) إجماعاً كما في الخلاف والمعتبر. بل في التذكرة: "لا يستحب الصلاة على السقط ميتاً عند علمائنا". ويقتضيه - مضافاً إلى الأصل - ما تقدم في الصلاة على الطفل من النصوص المتضمنة عدم الصلاة على الطفل الذي لم يستهل، فضلاً عن غيرها مما يظهر منه عدم مشروعيه الصلاة على من لم يبلغ ست سنين.

(٢) ولا يغسل إجماعاً، كما في الخلاف وفي الغنية والمعتبر. بل قال فيه: "وهو مذهب العلماء خلا ابن سيرين"، ونحوه في التذكرة. ويقتضيه النصوص المتقدمة.

نعم لو فرض تمامية خلقته فمقتضى صحيح زراره وجوب تغسيله. ولا يقدر مخالفته لإطلاق معاهد الإجماعات المتقدمة. لقوه احتمال ابتنائها على ملازمه تمامية الخلقه لمضى الأربعة أشهر، كما يظهر من استدلال بعضهم على التفصيل المذكور بموثق سماعه.

هذا وأما اللفّ بخرقه فقد ذكره غير واحد. ولم يتضح وجهه. نعم تضمنه معقد إجماعي المعتبر والتذكرة. لكن في نهوضهما بالاستدلال إشكال. ولا سيما مع احتمال كون معقدهما حقيقه هو عدم الصلاة عليه، أو عدم وجوب غسله، كما قد يناسب الأول استثناء ابن سيرين الذي حكى عنه في التذكرة القول بوجوب الصلاة عليه، ويناسب الثاني ما في المعتبر من استدلاله على معقد الإجماع بأن المعنى الموجب للغسل هو الموت، وهو مفقود هنا، وبخبر محمد بن الفضيل المتقدم المقتصر فيه على أنه يدفن بدمه. بل نسب فيه معقد الإجماع للمبسوط والنهايه مع أنه لم يذكر فيهما اللفّ بخرقه، كما لم يذكره غير واحد، على ما حكى. ومن هنا يشكل وجوبه. ولا سيما مع عدم ذكره في خبر محمد بن الفضيل المتقدم.

(٣) الظاهر عدم الخلاف فيه. ويقتضيه خبر محمد بن الفضيل المتقدم.

جريان حكم الأربعة أشهر عليه (١).

(١) لم أعر عاجلاً على من صرح بذلك. نعم في الخلاف: "يجب غسل السقط إذا ولد وفيه حياه. فأما الصلاة عليه فعندنا لا يجب الصلاة عليه إلا بعد أن يصير له ستة سنين... دليلنا إجماع الفرقه". وقد يوجه - مضافاً إلى الإجماع المدعى فيه - بإطلاق دليل وجوب تغسيل الميت.

لكن الإجماع المذكور لا يبلغ مرتبه الحجيه. ولا سيما مع قرب ابتناؤه على استلزام الحياه لبلوغ الأربعة أشهر، كما قد يستفاد من بعض النصوص (١). ويناسبه ما ذكره بعد ذلك من جعلها معياراً في وجوب الغسل، ومع احتمال رجوع الإجماع لحكم الصلاة عليه الذي حكى فيه الخلاف عن العامه.

وأما الإطلاق فهو - لو تم - لا ينهض في قبال التفصيل الذي تضمنته النصوص المتقدمه بين بلوغ الأربعة أشهر وعدمه. على أنه - كالإجماع المدعى - يختص بمن ولد حياً، لا - مطلق من ولجته الروح، كما هو إطلاق مقتضى المتن، لانصراف الميت عن السقط الذي يموت في بطن أمه قطعاً. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم. والحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

انتهى الكلام في أحكام الأموات ليله الأربعة، التاسع والعشرين من شهر شعبان المعظم، من السنه الثانيه عشره بعد الألف والأربعمائنه للهجره النبويه، على صاحبها وآله أفضل الصلاه والتحيه. بقلم العبد الفقير إلى الله تعالى (محمد سعيد) عفى عنه نجل سماحه آيه الله السيد (محمد على) الطباطبائي الحكيم، دامت بركاته. في داره في النجف الأشرف ببركه الحرم المشرف، على مشرفه الصلاه والسلام. ومنه سبحانه وتعالى نستمد العون والتوفيق. وهو حسبنا ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٩ باب: ١٩، ٢٠ من أبواب دييات الأعضاء.

ص: ٤٥٤

المقصد السادس: فى غسل المس

إشارة

يجب الغسل بمس الميت (١)

(١) على المعروف من مذهب الأصحاب المنسوب للأكثر تاره، وللمشهور أخرى فى كلام جماعه. بل ادعى فى كتاب الجنائز من الخلاف الإجماع عليه قال: "ومن شد منهم لا يعتد بقوله". ويقتضيه النصوص الكثيره الأمره به، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "قلت: الرجل يغمض الميت أعليه غسل؟ قال: إذا مسه بحرارته فلا. ولكن إذا مسه بعدما يبرد فليغتسل..." (١)، وغيره من النصوص الكثيره المستفيضه أو المتواتره، الوارده فى ذلك وفى فروعه، ومنها ما تضمن تغسيل المغسل للميت (٢).

ويظهر التردد فيه من المراسم لنسبته فيه إلى إحدى الروايتين، وحكى عن المرتضى عدم وجوبه، بل قد يظهر من الخلاف وجود قائل به غيره.

ويستدل له - بعد الأصل - بأن وجوبه نفسياً مما لا يقول به أحد، وغيرياً مما لا دلالة فى النصوص عليه، بل يشعر بعدمه التوقيع الذى رواه الشيخ فى كتاب الغيبه مسنداً بطريق معتبر والطبرسى فى الاحتجاج مرسلاً عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى، أنه كتب إليه: "فروى لنا عن العالم (عليه السلام): أنه سئل عن إمام قوم يصلى بهم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل المس.

ص: ٤٥٥

بعض صلاتهم، وحدثت عليه حادثه، كيف يعمل من خلفه؟ فقال: يؤخر، ويتقدم بعضهم، ويتم صلاتهم، ويغتسل من مسه. التوقيع: ليس على من مسه إلا غسل اليد، وإذا لم تحدث حادثه تقطع الصلاه تمم صلاته عن [مع] القوم^(١). بل يدلّ عليه حصر نواقص الوضوء بغيره.

لكن يجب الخروج عن الأصل بالنصوص المشار إليها. كما يتعين البناء على وجوبه غيرياً، كسائر الطهارات لمثل عموم: "لا صلاه إلا بطهور"^(٢) بعد كون وجوبه مسبباً عن الحدث، كما هو المنسب في سائر الأغسال، لأنها ارتكازاً طهارات. ويشهد به في خصوص المقام معتبر الفضل عن الإمام الرضا (عليه السلام): "إنما أمر من يغسل الميت بالغسل لعله الطهاره مما أصابه من نضح الميت، إذا خرج منه الروح بقى منه أكثر آفته"^(٣) ونحوه معتبر محمد بن سنان عنه (عليه السلام)، وزاد فيه: "فلذلك يتطهر منه ويطهر"^(٤).

وأما التوقيع فهو لا يدل على عدم وجوبه غيرياً، بل على عدم وجوبه أصلاً، وهو محمول على المس قبل البرد، كما هو المناسب لمورده. ويشهد بذلك ما في سياق التوقيع الأول: "روى عن العالم أن من مس ميتاً بحرارته غسل يده، ومن مسه وقد برد فعليه الغسل، وهذا الميت في هذه الحال لا يكون إلا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو؟ ولعله ينحيه بثيابه، ولا يمسه، فكيف يجب عليه الغسل؟ التوقيع: إذا مسه على [فى] هذه الحال لم يكن عليه إلا غسل يده"^(٥).

وأما نصوص نواقض الوضوء فبناء على ما هو الظاهر من أن أسباب الحدث الأكبر نواقض للوضوء يتعين حمل الحصر فيها على الحصر الإضافي، ولذا لم يذكر في

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٤. كتاب الغيبة للشيخ ص: ٢٣٠ طبع النجف الأشرف.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١، ٢ من أبواب الوضوء.

(٣) و٤ وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١١، ١٢.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٥. واللفظ له. كتاب الغيبة للشيخ ص: ٢٣٠ طبع النجف الأشرف.

كثير منها شيء من أسباب الغسل.

ومثل ذلك الاستدلال بذكره في سياق الأغسال المسنونه (١) وخصوصاً ما تضمن منها التصريح بأن غسل الجنابه فريضه (٢). إذ فيه: أن ذلك قد يمنع من حمل الأمر به في تلك النصوص على الوجوب، من دون أن ينافى وجوبه لو استفيد الأمر به من نصوص آخر. وتخصيص غسل الجنابه بأنه فرض لا بد أن يحمل على إرادته المفروض بظاهر القرآن، وإلا لجرى ذلك في سائر الأغسال الواجبه غير الجنابه ولم يختص بغسل المس، خصوصاً غسل الميت الذي عدّ في بعض تلك النصوص في سياق غسل المس.

نعم قد يستدل بمكاتبتى الحسين بن عبيد والقاسم الصيقل: "كتبت إلى الصادق (عليه السلام): هل اغتسل أمير المؤمنين (عليه السلام) حين غسل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عند موته؟ فأجابه: النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) طاهر مطهر، ولكن فعل أمير المؤمنين (عليه السلام)، وجرى به السنه" (٣)، وموثق زيد بن علي عن آبائه عن علي (عليه السلام): قال: الغسل من سبعة: من الجنابه - وهو واجب - ومن غسل الميت وإن تطهرت أجزأك" (٤)، بحمل التطهير فيه على الوضوء، أو غسل اليد. وأما احتمال حمله على الغسل، وأن المراد بإجزائه إجزاؤه عن الوضوء - كما في الوسائل - فيوافق المختار. فهو بعيد جداً.

لكن المكاتبتين - مع ضعفهما - ظاهرتان في وجوب الغسل بالمس، وأن عدم وجوبه في غسل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لأنه طاهر مطهر لا يوجب مسه للباس الحدث، ويراد من جريان السنه به جريانها باستحباب الغسل مع طهاره الميت وعدم ثبوت الحدث له بالموت له ولا لمن يمسه.

هذا بناءً على أن جريان السنه بفعل أمير المؤمنين (عليه السلام) له. أما بناءً على أن

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٤، ٥، ٨، ١١.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ٧، ٨.

ص: ٤٥٧

جريانها مع قطع النظر عن فعله بل فعله (عليه السلام) متفرع عليها، فلا مانع من حمل السنه على ما يعم الوجوب، ويكون المراد بقوله: "فإن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) طاهر مطهر" بيان أن وجوب الغسل بتغسيه (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس لعدم طهارته، بل لجريان السنه به.

وأما موثق زيد فهو بظاهره شاذ مهجور عند الأصحاب، موافق للعامه، فلا يعارض النصوص المستفيضه المعول عليها عند الأصحاب، بل لا بد من تأويله أو طرحه.

(١) فلا يجب الغسل بمس غيره من الميتات. وفي المنتهى أنه لا يعرف فيه خلافاً. بل في كشف اللثام أن عليه الإجماع. ويقتضيه - مضافاً إلى الأصل بعد قصور النصوص السابقه عنه، لظهور عنوان "الميت" أو انصرافه للإنسان، ويناسبه كونه مشروطاً بعدم التغسيل الذي لا يشرع لغير الإنسان - صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "في رجل مس ميتة أعليه الغسل؟ قال: لا إنما ذلك من الإنسان" (١)، ونحوه غيره. بل هو مقطوع به من السيره لشيوع الابتلاء به، فلو وجب لظهر وبان.

نعم في معتبر الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام): "قال: إنما لم يجب الغسل على من مس شيئاً من الأموات غير الإنسان - كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك - لأن هذه الأشياء كلها ملبسه ريشاً ووصفاً وشعراً ووبراً، وهذا كله ذكي لا يموت، وإنما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت" (٢). ومقتضى التعليل فيه وجوب الغسل بمس الجزء الذي طرأت عليه الحياه منها.

لكن لا مجال للخروج به عما تقدم. ولا سيما السيره، حيث لا مجال لحملها على خصوص مماسه ما تحله الحياه مع شيوع مس ما تحله الحياه في مثل الميتة المسلوخه ورجلى الطيور وسائر جسمه مع نتفه. فيحمل على الغسل بالفتح لا الغسل بالضم

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب غسل المس حديث: ١، ٥.

بعد برده (١)، وقبل إتمام غسله (٢).

الذى هو محل الكلام، أو تحمل العله فيه على الحكمة، أو يطرح.

(١) فلا يجب قبله، للإجماع هنا بقسميه عليه، بل فى المنتهى أنه مذهب علماء الأمصار. كذا فى الجواهر. ويقتضيه النصوص المستفيضة، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم فى أول الفصل وغيره مما تقدم بعضه.

(٢) فقد صرحوا بعدم وجوب الغسل بالمس بعد الغسل، وفى الجواهر: "إجماعاً بقسميه، بل فى المنتهى أنه مذهب علماء الأمصار". وتقتضيه جملة من النصوص، كصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: مس الميت عند موته وبعد غسله والقبله ليس بها بأس" (١) ونحوه حديث عبد الله بن سنان (٢) وفى مكاتبه الصفار: "إذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل" (٣).

نعم مقتضى تعليل نفي الغسل على من يدخله القبر بأنه إنما يمسه من وراء الثياب (٤) وجوب الغسل بمس جسده. بل هو كالصريح من موثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "وقال يغتسل الذى غسل الميت، وكل من مس ميتاً فعليه الغسل وإن كان الميت قد غسل" (٥).

ولعل الأولى حملها على الاستحباب، كما ذهب إليه الشيخ فى التهذيبين، خصوصاً بملاحظه ما تقدم فى مكاتبتى الحسين بن عبيد والصيقل من احتمال حملهما على استحباب الغسل مع طهاره الميت.

هذا وظاهر النص والفتوى لزوم إتمام الغسل. لكن فى التذكرة والقواعد وعن غيرهما أنه لو تم غسل الرأس، فمسه قبل إتمام الغسل، فلا غسل. واستدل له

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ١، ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ١٠، ١٤، وباب: ٤ منه حديث: ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل المس حديث: ٣.

مسلمًا كان أو كافرًا (١)،

بانصراف الإطلاق عن مثله ولطهاره الممسوس بغسله.

وفيه: أن الانصراف ممنوع أو بدوى لا يعتد به. مع إن انصراف إطلاق وجوب الغسل بالمس قبل الغسل لا ينفذ، إذ يكفي إطلاق وجوب الغسل بمس الميت مطلقاً أو بعد برده.

وأما طهاره العضو الممسوس من الخبث بتمام غسله، فهي ممنوعة، بل ظاهر ما تضمن طهاره الميت بتغسيله (١) توقفها على تمام الغسل وهو مقتضى الاستصحاب أيضاً.

ودعوى: أن الطهاره الخبثيه انحلاليه، فيطهر كل جزء من النجس بغسله وإن لم يغسل الباقي. ممنوعه فى المقام حيث أنيط فيه الحكم بتغسيل الميت الظاهر فى تمامه. ولاسيما مع كون مطهريته تعديده لا عرفيه، لكونه نجس العين، ولاعتبار خصوصيات فى الغسل لا تعتبر فى التطهر من سائر النجاسات شرعاً ولا عرفاً.

على أن طهاره العضو المغسول من الخبث لو تمت لا تستلزم عدم وجوب الغسل بالمس، لعدم وضوح التلازم بين الأمرين، ولذا لا إشكال فى عدم وجوب غسل المس قبل البرد، مع نجاسه الميت حينئذ.

هذا وأما لو أريد بالوجه المذكور طهاره كل عضو من الحدث بغسله، فهو أشكل لعدم معهوديه الانحلال فى الطهاره الحديثه، وعدم مساعده الأدله عليها.

(١) كما هو صريح جماعه ويقتضيه إطلاق النص والفتوى بوجوب الغسل بميت الإنسان، ولو اختص بالمسلم لكان الأولى أخذه فى الموضوع. ولاسيما بملاحظه تعليقه فى معتبرى الفضل بن شاذان ومحمد بن سنان بأنه مسبب عن حدث الموت المشترك بينهما. بل قد يدعى الأولويه فى الكافر. وإن كانت محل إشكال، لعدم وضوح أولويته فى الحدث الذى هو العله لوجوب الغسل بالمس كما تقدم. وأولويته فى الخبث

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٤٦٠

حتى السقط إذا ولجته الروح (١)،

لو تمت - لا تنفع بعد عدم كونها معياراً في الحكم، خصوصاً مع كون أولويته بلحاظ خبث الكفر، لا خبث الموت.

هذا وفي المنتهى وعن نهايه الأحكام والتحرير احتمال العدم، وقربه في الحقائق. لجعل الغايه له التطهير بال غسل، والكافر لا يقبل ذلك. ولأنه لا يزيد على مس البهيمة والكلب.

والأخير - كما ترى - قياس لا يخرج به عن الإطلاق. وأما الأول فهو قد يتجه لو كان عدم قبول الكافر للتغسيل بسبب عدم سببيه موته للحدث كالحيوان. لكنه - مع بعده ارتكازاً - لا يناسب إطلاق دليل سببيه الموت للحدث، كنصوص وجوب غسل المس، ولاسيما معتبري الفضل وابن سنان المتقدمين. وكذا نصوص تعليل وجوب غسل الميت (١). بل الظاهر أن عدم قبوله له لعدم مشروعيه تطهيره من الحدث، فلا ينافي وجوب الغسل بمسه.

(١) قطعاً كما في الجواهر. لإطلاق الأدله، وإن أمكن دعوى انصرافها عن موت مثله، خصوصاً إذا مات في بطن أمه، لأن الإنصراف المذكور بدوى بعد كون المفهوم من الأدله أن وجوب الغسل بالمس إنما هو لحدث الموت، وهو حاصل إرتكازاً في موت الجنين.

وأما إذا لم تلجه الروح فالظاهر عدم وجوب الغسل بمسه، كما في المقنعه والمنتهى. لعدم الموضوع. وأما حمل الميت في الأدله على مطلق غير الحى من يقبل الحياه، فهو خروج عن الظاهر، خصوصاً بعد تقييد الحكم بما إذا برد الميت، لوضوح كون المراد به برودته بعد حرارته بالحياه. وبعد تعليله في المعترين المتقدمين في الاستدلال لوجوب الغسل بالظهاره مما أصابه من نضج الميت. فلاحظه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١، ٣ من أبواب غسل الميت.

ص: ٤٦١

وإن لم يتم له أربعة أشهر (١)، على الأحوط. ولو يمم الميت للعجز عن تغسيله (٢)

وأما الاستدلال على وجوب الغسل بمسّه بالإجماع على نجاسته، حيث يشهد ذلك بأن المراد بالميت ما يعمه، وهو غير الحي القابل للحياه. فهو مندفع بعدم التلازم بين نجاسته ووجوب الغسل بمسه، حيث لا مانع من كون المراد بالميت في موضوع النجاسه ما يعم ذلك، وفي موضوع غسل المس ما ذكرنا لما سبق. على أن نجاسته قد لا تكون لصدق الميت عليه، بل لإلحاقه به في الحكم المذكور، وهو لا يستلزم إلحاقه به فيما نحن فيه.

(١) للإطلاق المتقدم. ولم يتضح منشأ توقف سيدنا المصنف (قدس سره) في الحكم. نعم يتجه الاحتياط فيمن لم يتم له أربعة أشهر، بناءً على عدم ولوج الروح قبلها، للشبهه المتقدمه. لكنه حينئذ احتياط استجابي، كما صرح به في العروه الوثقى، وجرى عليه سيدنا المصنف (قدس سره) في مستمسكه.

(٢) فقد صرح في القواعد والمنتهى والدروس بوجوب الغسل بمسّه، وحكى عن جماعه كثيره، بل في الجواهر: "بل لا أجد فيه خلافاً مما عدا شيخنا في كشف الغطاء".

والعمده فيه إطلاق ما تضمن وجوب الغسل بمس الميت قبل غسله. وأما بقاء النجاسه فهو - لو تم - لا ينفع بعد عدم التلازم بين الأمرين، كما سبق التنبيه له.

واستدل لكاشف الغطاء بإطلاق دليل البدليه. لكن المراد به إن كان هو بدليه التيمم عن غسل الميت، فينحصر الدليل عليه بخبر زيد بن علي عن آباءه عن علي (عليه السلام): "قال: إن قوماً أتوا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقالوا: يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور، فإن غسلناه انسلخ، فقال: يمموه" (١). وهو - مع ضعف سنده - غير ظاهر في

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

ص: ٤٦٢

إطلاق بدليه التيمم عن غسل الميت بلحاظ جميع آثاره. بل في مجرد وجوبه عند تعذره ولو لقيامه ببعض أثره، اجتزاء بالميسور.

ومثله في ذلك معتبره عنه (عليه السلام): "قال: أتى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نفر فقالوا: إن امرأه توفيت منا، وليس معها ذو محرم... فقال: أفلا يمموها" (١). وإن سبق في محله حملة على الاستحباب.

وإن كان هو بدليه التراب عن الماء المستفاده من مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "يكفيك الصعيد عشر سنين" (٢) وقولهم (عليهم السلام): "إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين" (٣). أشكل أولاً: بأنه لا إطلاق للبدليه المذكوره بنحو يشمل المقام بعد أن كان الأثر غير مستند للماء وحده، بل مع الخليطين، من دون فرق بين اعتبار إطلاق الماء في الغسلين الأولين المشتملين على الخليطين وعدمه، كما هو الأظهر، على ما تقدم. إذ على الأول لا يستند الأثر لمطلق الماء، بل لخصوص الحصة الخاصه منه، ومقتضى البدليه قيامه مقام الماء في الآثار الثابته لمطلق الماء، لا لخصوص حصه خاصه منه، كما أشرنا إليه عند الكلام في مشروعيه التيمم للميت مع تعذر الغسل، ونبه له بعض مشايخنا (قدس سره) هنا. ومن ثم سبق أن مشروعيه التيمم مستفاده مما تضمن وجوب الغسل بالماء عند تعذر الخليطين، حيث يكشف ذلك عن استقلال الماء بالمطهرية - ولو ببعض مراتبها - في فرض تعذر الغسل التام، وذلك كاف في مشروعيه التيمم.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن المفهوم من قولهم (عليهم السلام): "التراب أحد الطهورين" و: "التيمم أحد الطهورين" قيام التراب مقام الغسل الطهور، ولو اعتبر فيه أمر غير الماء، كالخليطين في المقام. ففيه: أن التعبير الأول راجع إلى بدليه التراب عن الماء وقيامه مقامه، لأنه طهور مثله، فيجرى فيه ما سبق.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ٤.

(٢) ،

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٢، ١٥.

ص: ٤٦٣

وأما التعبير الثانى فلم أعثر عليه عاجلاً - إلا - فى صحيح زواره: "قلت لأبى جعفر (عليه السلام): إن أصاب الماء وقد دخل فى الصلاة. قال: فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع، وإن كان قد ركع فليمض فى صلاته، فإن التيمم أحد الطهورين" (١). ومقتضى الجمود عليه تنزيل التيمم منزله الوضوء، لا - منزله الغسل، خصوصاً غسل الميت. على أنه يقرب رجوعه إلى ما سبق من بدليه التراب عن الماء، فيجرى فيه ما سبق.

وثانياً: بأن المتيقن من طهوريه التراب وبدليته عن الماء مطهريته من الحدث لا - من الخبث، فعدم وجوب غسل المس بالتيمم موقوف إما على إحراز أن وجوب غسل المس من آثار حدث الموت وحده، دون خبثه، أو إحراز أن الخبث من آثار الحدث، فارتفاع حدث الموت بالتيمم - بمقتضى إطلاق البدليه - مستلزم لارتفاع موضوع غسل المس. ولا طريق لإحراز أحد الأمرين.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف من أن مقتضى إطلاق طهوريه التيمم مطهريته من الحدث والخبث، والخروج عنه فى الخبث غير الملازم للحدث بظهور التسالم على ذلك لا يستلزم الخروج عنه فى الخبث الملازم له، كما فى المقام، فيتعين البناء على مطهريته من الحدث والخبث معاً فى المقام.

فيشكل بعدم وضوح إطلاق طهوريه التيمم عدا صحيح زواره المتقدم الذى سبق قصوره عن إثبات مطهريته من الحدث الأكبر، فضلاً عن مطهريته من الخبث. وأما الآيتان الشريفتان (٢) فهما لا تنهضان إلا بمطهريته من الحدثين كما لا يخفى.

نعم قد يستفاد ذلك من إطلاق مطهريه الأرض، كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً" (٣)، وما تقدم دليلاً على إطلاق بدليه الصعيد عن الماء.

لكنه يشكل أولاً: بأن الإطلاق المذكور منصرف للحدث، لأنه الذى تضمنته

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) سورة النساء آيه: ٣٤، وسوره المائده آيه: ٦.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التيمم.

الآيتان الشريفتان، اللتان هما الأصل في تشريع طهوريه الأرض، وفي كيفية مطهريتها، كما يناسبه مفروغيتهم المشار إليها. وأما التفصيل الذي ذكره (قدس سره) فهو حمل الدليل الطهوريه بالإضافه إلى الخبث على الفرد النادر، وقصور دليل إطلاق الطهوريه عن الخبث رأساً أهون منه عرفاً، ولذا كان مغفولاً عنه جداً.

وثانياً: أن الدليل المذكور غير متعرض لكيفيه مطهريه التراب من الخبث، ودليل مطهريه التيمم مختص بالحدث. وحمل الخبث عليه قياس بعد أن كانت مطهريته من الحدث تعبديه لا عرفيه، ليتمكن فهم عدم الخصوصيه له، ويتعدى للخبث.

هذا وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) في وجه عدم سقوط غسل المس بعد الاعتراف بعموم بدلته التيمم عن الغسل للمقام من اختصاص أدله مطهريه التيمم بالتميم - وهو الميت في المقام - دون غيره كالماس.

فيشكل بأن الطهاره وإن كانت مختصه بالتميم، إلا أنه كما يجوز له ترتيب آثارها يجوز لغيره ترتيبها، ولذا يجوز له الإلتزام به في الجملة، والبناء على صحه عمله المترتب على طهارته، فلا يقضى عنه وليه ونحو ذلك، ومن الظاهر أن سقوط غسل المس في المقام من آثار طهاره الميت الممسوس التابعه لغسله، فإذا فرض قيام التيمم مقام الغسل في مطهريته للميت تعين سقوط غسل الميت به. فالعمده ما ذكرنا من عدم الدليل على بدليته عن غسل الميت، ولا على إطلاق مطهريته بحيث تشمل الميت في المقام.

(١) فقد صرح في القواعد وجامع المقاصد والروض ومحكى غيرها بوجوب الغسل بمس من غسله الكافر. إما لاختصاص الغسل المسقط لغسل المس بالغسل الاختياري، أو لعدم كونه غسلًا حقيقياً، بل صورياً.

لكن الأول مخالف لإطلاق النصوص في المقام. والثاني ممنوع، لمخالفته لظاهر

أو غسل بالقراح لفقد الخليطين (١)، أو أقل من ثلاثه أغسال لعوز الماء (٢) فالأقوى عدم وجوب الغسل بمسه في غير التيمم. أما فيه فلا يخلو عن تأمل (٣).

أدلته، كما تقدم عند الكلام في تغسيل الكافر للميت. فراجع.

(١) فقد صرح في جامع المقاصد بوجوب الغسل بمسه، لدعوى اختصاص سقوط الغسل بالمس بمن غسل غسلًا صحيحاً اختيارياً. وهي ممنوعه كما سبق. ومن ثم قرب في الجواهر وغيرها سقوط غسل المس به.

نعم هو موقوف على ظهور دليل مشروعيته في بدليته عن المقام في حال الاضطرار. وهو ممنوع في المقام بعد اختصاص دليله بالإجماع، والمتيقن منه مشروعيته في الجملة، ولو لتحصيل بعض الطهاره به، اكتفاء باليسور. وحينئذ يشكل دخوله في إطلاق سقوط غسل المس بعد غسل الميت، لقرب كون المراد به الغسل التام وإن كان اضطرارياً. فتأمل جيداً.

(٢) الكلام فيه هو الكلام في سابقه. ولا ينفع تيممه بدلاً عن الغسل الفائق، لما سبق من عدم الاجتزاء بالتيمم في سقوط غسل المس.

(٣) قد يدعى أن ما تقدم منه (قدس سره) من سقوط غسل المس بتغسيل الميت بالماء القراح وحده لفقد الخليطين مستلزم لسقوطه بتيمم الميت، لما سبق من أن وجوب التيمم حينئذ مستفاد من إطلاق أدله بدليه التيمم عن الغسل، ومقتضى إطلاق أدله البدليه ترتب جميع الآثار ومنها سقوط غسل المس.

لكنه يندفع بما تقدم في الوجه الثاني للإشكال على الاستدلال بأدله البدليه في المقام من اختصاص البدليه برفع الحدث مع احتمال دخل الخبث في وجوب غسل المس، وحينئذ لو ثبتت مطهره الغسل بالماء القراح وحده في الفرض للميت من الخبث فلا طريق لإثبات مطهره التيمم له منه، ليرتفع غسل المس به.

بقي في المقام أمور لم يتعرض لها سيدنا المصنف (قدس سره):

الأول: قال في كشف اللثام: "أما المعصوم فلا امتراء في طهارته. ولذا قيل بسقوط الغسل عن مسه. لكن لي فيه نظر للعمومات، وخصوص خبر الحسين بن عبيد" ومراده بخبر الحسين مكاتبته المتقدمه في أول المسأله المتضمنه غسل أمير المؤمنين (عليه السلام) بعد تغسيل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ونحوها مكاتبه الصيقل. ومما تقدم هناك يظهر وجه الاستدلال بهما، وأنه غير تام، لاحتمال معنى آخر يقتضى استحباب الغسل. فالعمده العمومات.

ولا- ينافيها التعليل في معتبري الفضل بن شاذان ومحمد بن سنان المتقدمين، المتضمن للتطهر به مما أصاب الماس من الميت. لقرب كون التعليل المذكور من سنخ الحكمة التي لا- يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا، ولذا ورد نظيره في تعليل تغسيل الميت، مع عدم الإشكال في وجوب تغسيل المعصوم. والكلام في ذلك وإن لم يكن عملياً، إلا أنه ينفع فيما يأتي.

الثاني: صرح في التذكرة والمنتهى والقواعد بعدم وجوب الغسل بمس الشهيد، وهو ظاهر الدروس، وحكى عن جماعه. واستدل له تاره: بطهارته وعدم تأثير الموت فيه ما يوجب الحدث والخبث. ولعله إليه يرجع ما في الجواهر من استفادته من نصوص سقوط غسله، لظهورها في مساواته للميت المغسل. ولاسيما مع عدم اشتمالها - على كثرتها - على التنبيه لغسل المس، مع تحقق المس غالباً بالدفن ونحوه. وأخرى: بأن اشتراط وجوب غسل المس بعدم تغسيل الميت ظاهر في أن موضوعه الميت الذي يغسل.

ويشكل الأول - مضافاً إلى ما سبق من عدم وضوح اختصاص غسل المس بغير الطاهر - بعدم وضوح طهاره الشهيد. ومجرد عدم وجوب تغسيه قد لا يكون لعدم المقتضى، بل قد يكون لوجود المانع، وهو المصلحه الملزمه ببقائه على حاله التي قتل عليها وبدمائه، ولذا يدفن بثيابه ولا يحنط. وظهور النصوص في مساواته للمغسل غير ظاهر المنشأ.

(مسأله ٧٤): لا فرق في الماس والممسوس بين أن يكون من الظاهر والباطن (١)، وكونه مما تحله الحياه (٢)،

ومجرد عدم الأمر بالغسل لمسّه مع كثره وقوعه لا يشهد بعدمه لإمكان الاتكال فيه على العمومات. ولذا لم يؤمر به فيمن يموت بعد المعركه مع كثره الابتلاء به وبمسّه أيضاً.

ومنه يظهر الإشكال في الثاني، لأن الاشتراط المذكور إنما يقتضى القصور عن لا يغسل إذا كان عدم التغسيل لعدم الموضوع - كالحيوان - لا لوجود المانع، كما تقدم نظيره في مسّ الكافر.

الثالث: صرح في التذكرة والقواعد وجامع المقاصد بأن من وجب عليه تقديم الغسل على قتله، فاغتسل وقتل لا يجب الغسل بمسّه، وهو ظاهر الدروس، وحكى عن جماعه.

وتنظر فيه في المنتهى وتردد في محكى الذخير، بل صرح في السرائر والحدائق بوجوب الغسل بمسّه. لإطلاق وجوب الغسل بالموت قبل التغسيل، الظاهر في إرادته التغسيل بعد الموت غير الحاصل في المقام.

لكنه يشكل بحكومته دليل وجوب تقديم الغسل على الإطلاق المذكور، لظهوره في كونه من أفراد غسل الميت، وقيامه مقام الغسل بعد الموت في غيره، ووفائه بملاكه، فيترتب عليه أثره، ومنه سقوط غسل المسّ.

(١) كما هو مقتضى إطلاق النص والفتوى لصدق المس فيه. والانصراف للظاهر بدوى لا يعتد به، نظير ما تقدم في السقط. ومثله التعليل بأن الباطن لا يغسل. لعدم التلازم بين الأمرين.

(٢) لإطلاق المس الشامل للجميع والانصراف لخصوص ما تحله الحياه لا يخلو عن إشكال، بل ربما كان بدوياً غير معتد به.

وقرب شيخنا الأعظم (قدس سره) - تبعاً للروض - اعتبار كون الممسوس مما تحله

الحياه. لظاهر التعليل فى معتبر الفضل بن شاذان المتقدم فى ميت غير الإنسان بأن الممسوس منه ذكى من الحى والميت، المؤيد بمفهوم صحيحى عاصم والصفار(١) المتضمنين تعليق غسل المسّ على مسّ جسد الميت، الظاهر فيما تحله الحياه منه. ولاسيما مع التنصيص على اعتبار برودته فى الأول.

ويشكل بأن التعليل - لو تم سوجه للغسل بالضم، لا للغسل بالفتح، على ما سبق الكلام فيه - لما لم يمكن الالتزام بظاهرة من وجوب الغسل بمسّ ما تحله الحياه من غير الإنسان فلا مجال للتعويل عليه فى رفع اليد عن الإطلاق.

وأما الصحيحان فالاستدلال بهما موقوف على عدم صدق مسّ الجسد بمس ما لا تحله الحياه، وهو ممنوع فى غير الشعر، كالظفر والسن. ولاسيما مع قرب أن يكون ذكر الجسد فى مقابل المس من وراء الثياب، الذى اشتمل عليه السؤال فى الثانى. ولا اقل من الإجمال، فيرجع لإطلاق ما تضمن وجوب الغسل بمس الميت الصادق بمس ما لا تحله الحياه قطعاً. وأما التوصيف بالبروده فلا أثر له فى المقام، حيث لا يراد به بروده موضع المس، بل بروده الجسد وإن كان الممسوس منه ما لا تطراً عليه البروده، لعدم حملة لحراره الحياه. على أن عدم طرود حراره الحياه والبروده على مثل الظفر غير ظاهر.

هذا وقد وقع التردد من بعضهم فى خصوص بعض الأمور، كالسن، أو الظفر، أو العظم. ولم يتضح خصوصيتها. ومثله فى الإشكال ما عن الروض من اعتبار الحياه فى الماس. حيث لا وجه له إلا دعوى الانصراف الذى سبق الإشكال فيه.

(١) كما ذكره غير واحد، لانصراف الإطلاق عنه قطعاً، خصوصاً إذا كان

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب غسل المس حديث: ٣، ٥. قال (عليه السلام) فى الأول: "إذا مسست جسده حين يبرد فاغسل" وقال الصفار فى الثانى: "كتبت إليه: رجل أصاب يده أو بدنه ثوب الميت الذى يلى جلده قبل أن يغسل هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه؟ فوقع (عليه السلام): إذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل".

(مسألة ٧٥): لا فرق بين العاقل والمجنون والصغير والكبير (١)، والمس الاختيارى والاضطرارى (٢).

(مسألة ٧٦): إذا مس الميت قبل برده لم يجب الغسل بمسه (٣). نعم يتنجس العضو الماس (٤) بشرط الرطوبه المسريه فى أحدهما.

طويلاً متهدلاً.

(١) للإطلاق فى الكل. وحديث رفع القلم لا- ينهض برفع مثل سببىه المس للغسل، بل يختص برفع التكليف ونحوه مما يبتنى على الكلفه والتبعه، على ما أوضحناه فى المسأله الثامنه والخمسين من كتاب الخمس، وفى المسأله الأولى من فصل شروط المتعاقدين من كتاب التجاره.

(٢) للإطلاق. والكلام فى حديث رفع الاضطرار هو الكلام فى حديث رفع القلم عن الصبى والمجنون.

(٣) كما تقدم.

(٤) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب فيه وفى كل ملاقى للنجس، على ما يأتى فى مبحث النجاسات إن شاء الله تعالى. وذلك لنجاسه الميت بمجرد الموت ولا- يتوقف على البرد، كما هو مقتضى إطلاقات نجاسه الميتة التى يأتى الكلام فيها فى محله إن شاء الله. ولخصوص التوقيعين الواردين فى إمام حدثت عليه حادثه وهو فى الصلاه المتقدمين فى أول هذا المقصد. خلافاً لما فى الذكرى والدروس من أن الأقرب المنع، إما لعدم القطع بالموت قبل البرد، أو لعدم القطع بالنجاسه حينئذٍ، أو للتلازم بين النجاسه والغسل بالمس، فمع عدم وجوب الغسل لا نجاسه.

وفيه: أن التفصيل فى النصوص بين البرد وعدمه شاهد بإمكان القطع بالموت قبل البرد. كما أن ما سبق هنا شاهد بتنجس الميت قبل البرد وبعدم التلازم بينه وبين الغسل بالمس.

وإن كان الأحوط تطهيره مع الجفاف أيضاً (١).

ثم إن ظاهرهم بل صريح بعضهم إرادته النجاسة المعهودة، التي تسرى للطاهر بملاقاته.

لكن في السرائر أنها لا تسرى. قال: "وكذلك إذا لاقى جسد الميت من قبل غسله إناء ثم أفرغ في ذلك الإناء قبل غسله مايع، فإنه لا ينجس ذلك المايح وإن كان الإناء يجب غسله، لأنه لاقى جسد الميت، وليس كذلك المايح الذي حصل فيه، لأنه لم يلاق جسد الميت".

فإن رجع ما ذكره إلى دعوى عدم نجاسة الميت - أو مطلق الميتة - وإن وجب غسل ملاقيه، أو عدم نجاسة الملقى للنجس وإن وجب غسله تعبدًا، أو عدم تنجيس المتنجس مطلقًا، فالكلام فيه يأتي في محله من مسأله نجاسة الميتة ومبحث أحكام النجاسات إن شاء الله تعالى. وإن رجع إلى خصوصيه في ملاقى الميت أشكال بعدم وضوح الفرق بينه وبين غيره من النجاسات بعد تشابه السنه الأدله في الكل.

(١) فقد صرح في القواعد بنجاسه ملاقى الميت مطلقاً ولو مع اليبوسه، وجعله الأقرب فى المنتهى. ومراده بالميت إما مطلق الميتة، أو خصوص الإنسان الميت، كما نسب كل منهما لبعض، على إشكال فى النسبه. بل عن محكى الموجز نجاسه الملقى مع اليبوسه فى ميتة غير الإنسان، دون ميتة الإنسان، وإن قال فى الجواهر: "وهو غريب لم أجد له موافقاً فيه".

وكيف كان فقد يستدل له بإطلاق ما تضمن الأمر بغسل ما أصاب ميت الإنسان وغيره، كالتوقيعين المشار إليهما آنفاً، وموثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "اغسل الإناء الذى تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات" (١) وخبر قاسم الصيقل: "كتبت إلى الرضا (عليه السلام): إنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابى فأصلى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٣ من أبواب النجاسات والأوانى والجلود حديث: ١.

ص: ٤٧١

فيها. فكتب إليّ: اتخذ ثوباً لصلاتك" (١).

لكن ذلك لا يختص بميت الإنسان ولا بمطلق الميتة، بل يجري في غيرها من النجاسات ففي صحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الكلب يصيب شيئاً من جسد الرجل؟ قال: تغسل المكان الذي أصابه" (٢) ونحوه غيره.

ويلزم الخروج عنه في الجميع بما تضمن عدم سرايه النجاسه مع اليوسه من النصوص الكثيره المذكوره في محلها (٣) الوارده في النجاسات المتفرقه، بنحو يظهر منها بيان القاعده العامه، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

ولاسيما مع إطلاق موثق عبد الله بن بكير: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يبول ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط. قال: كل شيء يابس زكي" (٤)، بناءً على أن المراد به الكنايه عن عدم سريان النجاسه من الذكر، لا طهارته بنفسه، كما عن بعض العامه، إذ لا قائل بالعموم المذكور حتى من العامه، وإنما خصوه بخصوص بعض النجاسات، بخلاف ما لو حمل على إرادته الكنايه عن عدم التنجيس مع الجفاف. ومن ثم لا يبعد إرادته ذلك، كما فهمه غير واحد. وحينئذ فالعدول فيه عن بيان حكم الواقعه المسؤول عنها إلى بيان القضييه الكليه موجب لقوه ظهوره في العموم، وبذلك يكون حاكماً على جميع أدله الانفعال ومقدماً على مطلقاتها ومنها المقام. فتأمل.

ويناسب ذلك في المقام ما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: "سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت فقال: يغسل ما أصاب الثوب" (٥)، ونحوه حديث إبراهيم بن ميمون (٦). حيث لم يتضمن غسل الثوب، بل وغسل ما أصابه، وحيث لا يراد به الميت تعين حملة على أثره العالق بالثوب، وذلك لا يكون إل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٩ من أبواب النجاسات والأواني والجلود حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب النجاسات والأواني والجلود.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٥.

(٥و٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢، ١.

ص: ٤٧٢

(مسأله ٧٧): يجب أيضاً الغسل بمس القطعه المبانه من الحى أو الميت إذا كانت مشتمله على العظم (١)،

مع الرطوبه. ومن ثم لا ينبغى التوقف فى الحكم.

هذا وقد يظهر من كلمات من تقدم. بل هو صريح القواعد أن نجاسه الملاقى مع عدم الرطوبه لا تسرى منه لما يلاقيه برطوبه. ولم يتضح الوجه فى ذلك، إلا- أن يبتنى على عدم تنجس الملاقى للميت وإن وجب غسله تعبدًا، أو على عدم تنجيس المتنجس، أو خصوص هذا المتنجس فيجرى فيه ما سبق عند التعرض لكلام ابن إدريس.

(١) كما صرح به فى المبسوط والنهائيه والنافع والتذكره والمنتهى والدروس وحكى عن غيرها، ونسب للمشهور والأكثر والأشهر فى كلام غير واحد. بل فى الخلاف دعوى الإجماع عليه. ولعله مراد محكى المصباح والسرائر، وإن نسب للأول الاقتصار على ما قطع من الحى، وللتانى الاقتصار على ما قطع من الميت. كما اقتصر عليه فى الفقيه والشرايع والقواعد. وعن شرح المفاتيح نسبته للأصحاب. وعن مجمع البرهان أن عمده الدليل عليه الإجماع.

وكيف كان فالأصل فى المسأله من النصوص صحيح أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا قطع من الرجل قطعه فهى ميتة، فإذا مسه إنسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه" (١).

وهو وإن كان ظاهراً فيما قطع من الحى، لأنه المنصرف من (الرجل)، ولتفريع كونه ميتة على القطع، إلا أنه يستفاد منه الحكم فى المقطوع من الميت بالأولويه العرفيه. بل تفريع وجوب غسل المسّ على كونه ميتة ظاهر فى أن التفصيل المذكور من أحكام

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل المس حديث: ١.

ص: ٤٧٣

الميته، التي يراد بها في المقام خصوص ميتة الإنسان، بقريته النصوص والإجماع على عدم وجوب الغسل بمس غيرها من الميتات، وتكون موسعه لموضوع غسل المس من الإنسان الميت إلى ميتة الإنسان ذات العظم.

نعم استشكل في المعبر في ذلك. قال: "والذي أراه التوقف في ذلك، فإن الرواية مقطوعة، والعمل بها قليل، ودعوى الشيخ في الخلاف الإجماع لم يثبت".

لكن الرواية - وإن كانت مقطوعة - منجبره بظهور اعتماد قدماء الأصحاب عليها في الجملة، كما يتضح من الشيخ، ويظهر من الكليني، حيث أودعها في الكافي، بل هو الظاهر من الصدوق وابن إدريس، إذ لولاها لم يكن وجه للتفصيل بين ما اشتمل على العظم وغيره في المقطوع من الميت. بل تقدم منهم التفصيل في وجوب تغسيل العضو بين ما إذا اشتمل على عظم وغيره. والظاهر انحصار المنشأ له بهذه الرواية. بل من القريب جداً ابتداء روايه الأصحاب لها على عملهم بها، فإنها روايه مخالفه للقاعده، فلو كان بناؤهم على إهمالها لما خفى على من تأخر عنهم ولم يفتوا بمضمونها، خصوصاً في مثل هذا الحكم الشايع الابتلاء. وذلك بمجموعه موجب للوثوق بصدور الرواية، وكاف في الحجية.

هذا وقد استدل في الجواهر لوجوب غسل المس في المقطوع من الميت - مع قطع النظر عن الرواية - تاره: بالاستصحاب. وأخرى: بفحوى وجوب جريان أحكام الميت على القطعه، من التغسيل والتكفين والدفن. وثالثه: بأنه لولا ذلك لزم عدم وجوب غسل المس مع تقطيع الميت بحيث لا- يصدق على كل قطعه أنها الميت، ولا- يمكن البناء على ذلك، إذ ليس التقطيع من المطهرات.

ويندفع الأول بأن الاستصحاب تعليقى، وهو لا يجرى على التحقيق. مع أنه لو تمّ يجرى حتى مع عدم اشتمال القطعه على العظم. وأضعف من ذلك تعميم الحكم معه للمقطوع من الحي بعدم الفصل، إذ لو تم عدم الفصل فالاستصحاب لا ينهض بإثبات لازم مؤداه.

كما يندفع الثانى بمنع الفحوى. على أن عمده الدليل عندهم على جريان الأحكام المذكوره هو الروايه المتقدمه، بدعوى: استفاده ثبوت هذه الأحكام منها تبعاً، فإذا لم يعمل بها فى موردها لا مجال لاستفاده ترتب تلك الأحكام.

ويندفع الثالث بأنه لا محذور فى البناء على عدم وجوب غسل المس مع تقطيع الميت، حيث لا يصدق بمس كل قطعه مسه، وهو لا يرجع إلى كون التقطيع من المطهرات، بل إلى كون الاتصال شرطاً فى صدق مس الميت الذى هو موضوع الغسل.

نعم لو قطع من الميت قطعه لا تنافى صدق الميت على الباقي تعين وجوب الغسل بمسه عملاً بالإطلاقات من دون حاجه للروايه. ولعله خارج عن محل كلامهم.

ومثله ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من الاستدلال لوجوب الغسل بمس ما قطع من الميت بإطلاق ما تضمن وجوب الغسل بمس الميت، بدعوى: إن المفهوم منها عدم خصوصيه الاتصال. قال: "إذ لو أثر اتصال أجزاء الميت فى الحكم لأثر فى الحكم بنجاسه الميت، لأن الأخبار إنما دلت على نجاسه الميت، وهى لا تصدق على جزء منها، وفى الحكم بوجوب تغسيله لو لم نجد الميت تام الأجزاء".

لاندفاعه - مضافاً إلى أن لازمه وجوب الغسل بمس ما لا عظم فيه - بأن عدم خصوصيه الاتصال فى الحكم بالنجاسه بوجوب التغسيل لا يستلزم عدم خصوصيته فى وجوب الغسل بالمس. ولاسيما مع صدق عنوان الميت مع تقطيعه على مجموع القطع، وعدم صدق مسه بمسها، فضلاً عن مس بعضها.

على أن وجوب التغسيل مع عدم تماميه أجزاء الميت إن أريد به وجوبه فى المقدار الذى يصدق عليه عنوان الميت الناقص فهو مقتضى الإطلاقات، وخصوص ما تضمن وجوب الصلاه على ما فيه الصدر. وإن أريد به وجوبه فى كل ما اشتمل على العظم، فهو أول الكلام، بل هو أخفى من وجوب غسل المس، كما يظهر بمراجعته المسأله الثانيه والسبعين من فروع أحكام الميت. ومن هنا كان الظاهر انحصار دليل

دون الخاليه منه، ودون العظم المجرد من الحى (١). أما العظم المجرد من الميت أو السن منه فالأحوط الغسل بمسه (٢).

المسأله بالروايه المتقدمه. والله سبحانه وتعالى العالم.

بقى شىء وهو أن الظاهر اعتبار كون المس بعد البروده فى وجوب الغسل فى المقطوع من حى أو ميت، لأن الروايه وإن كانت مطلقه، إلا أن تفريع الحكم فيها على كون القطعه ميته ظاهر فى كون الغسل بمسها من صغريات وجوب الغسل بمس الميت بعد تعميمه للقطعه التى فيها عظم، فيلحقها شروطه.

كما أن الظاهر فى المقطوع من الميت عدم وجوب الغسل لو غسلت القطعه مع الميت، لعدم الإشكال ظاهراً فى مشروعيه تغسيل الميت المقطوع.

أما تغسيلها وحدها - سواءً كانت من حى أو ميت - فسقوط غسل المس به موقوف على مشروعيه تغسيل القطعه، وهى محل إشكال، كما يظهر مما تقدم فى المسأله الثانيه والسبعين.

هذا وعن الاسكافى عدم وجوب الغسل بمس القطعه من الحى بعد السنه. ولم يتضح وجهه بعد إطلاق النص المتقدم والاستدلال عليه بالخبر الآتى فى العظم المجرد من الميت ضعيف جداً.

(١) فقد أطلق فى التذكرة وعن غيرها عدم وجوب الغسل بمس العظم المجرد. ووجهه قصور الروايه المتقدمه عن ذلك. خلافاً لما يظهر من إطلاق جماعه من وجوب الغسل بمس العظم المجرد، معللاً بدوران الحكم مداره. وفيه: أن المستفاد من الروايه كونه شرطاً فى وجوب الغسل بمس القطعه، وهو لا يستلزم وجوب الغسل بمسّه.

(٢) كما فى الدروس، وهو مقتضى إطلاق المحكى عن غيره. ولا وجه لتخصيصه إلا اختصاصه بجريان الاستصحاب، الذى لا مجال له فى العظم المقطوع من الحى. ومجرد عدم الفصل بينهما - لو تم - لا ينهض بتسريه الحكم بعد عدم حجيه

(مسأله ٧٨): إذا قلع السن من الحى وكان معه لحم يسير لم يجب الغسل بمسه (١).

الاستصحاب فى لازم مؤداه، كما سبق نظيره. هذا حيث كان الاستصحاب تعليقياً فلا مجال للتعويل عليه حتى فى العظم المفصول من الميت.

نعم فى خبر إسماعيل الجعفى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سألته عن مسّ عظم الميت قال: إذا جاز سنه ليس به بأس" (١). وعن الفقيه ومحكى المقنع الفتوى بمضمونه.

لكن نفى البأس قد يكون بلحاظ عدم تنجس اليد، لخلوه عن اللحم بعد السنه، ولا - دلالة فيه على إرادته غسل المسّ، ليتجه الاستدلال بمفهومه على وجوب الغسل مع المسّ قبل السنه.

ولاسيما مع ضعفه وعدم ظهور عامل به غير المحكى عن الصدوق، وإن لم أعثر على كلامه فى الكتابين المذكورين.

هذا ولو قيل بوجوب الغسل بمس العظم المجرّد مطلقاً أو قبل السنه فالظاهر سقوطه بتغسيل الميت، لنظير ما سبق فى القطعه المشتمله على العظم.

ومن ذلك يظهر عدم وجوب الغسل بمسّ العظام التى توجد فى المقابر حتى لو احتمل - ولو بعيداً - عدم مرور سنه عليها، لأنها حيث كانت مسبوقة بالدفن فمقتضى قاعده التجاوز البناء على تغسيل الميت التى هى منه.

نعم لا مجال لذلك فى مقابر غير المسلمين. بل حتى فى مقابر المخالفين، بناء على عدم مشروعيه تغسيلهم، بل مطلقاً، لبطان تغسيلهم ولو لعدم كون المغسل مؤمناً. إلا أن يحتمل وقوع التغسيل بالنحو المشروع الصحيح. فتأمل جيداً.

(١) كما عن كاشف الغطاء. لظهور حديث أيوب المتقدم فى الاعتداد بالقطعه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل المس حديث: ٢.

(مسألة ٧٩): يجوز لمن عليه غسل المس دخول المساجد والمشاهد والمكث فيه وقراءة العزائم (١). نعم لا- يجوز له مس كتابه القرآن ونحوها مما لا يجوز للمحدث (٢). ولا يصح له كل عمل مشروط بالطهاره

بالإضافه للعظم بحيث يصدق أنه فيها، وذلك لا يصدق في مفروض المسأله، ولا في نظائرها مما كان اللحم قليلاً غير معتد به. بل لا يبعد انصراف العظم عن السن، فلا يجب الغسل بمس القطعه المشتمله عليه وحده وإن كانت معتداً بها بالإضافه إليه.

(١) كما صرح به غير واحد. لاختصاص دليل الكل بالجنب والحائض. وغايه الأمر أن تلحق بها النفساء. ولذا تقدم عدم حرمتها على المستحاضه حتى مع عدم قيامها بالوظائف المقرره لها. ومنه يظهر ضعف ما عن جماعه من المنع.

(٢) لأن المنصرف من وجوب الغسل للمس كون المس موجباً للحديث، بل هو صريح معتبرى الفضل بن شاذان ومحمد بن سنان المتضمنين تعليل غسل المس بأنه ناشئ من إصابه أثر الموت، والظاهر عدم الإشكال فيه بينهم.

هذا وحيث كان الحديث الموجب للوضوء وحده أخف من الحدث الموجب للغسل كان ثبوت تحريم الفعل على من ليس على وضوء مستلزماً لتحريمه على من عليه بالأولويه. بل هو مقتضى ما تقدم فى فصل أسباب الوضوء من انتقاض الوضوء بكل ما يوجب الغسل.

نعم لم يثبت حرمة مس اسمه تعالى على كل محدث، أو على كل من ليس على وضوء، لينفع فيما نحن فيه. والنص لو تم الاستدلال به مختص بالجنب، ولا مجال للتعدى منه لكل من عليه غسل.

كما لا مجال لاستفاده حرمة مس الاسم الشريف على المحدث مما تضمن حرمة مس من ليس على وضوء للكتاب المجيد، على ما تقدم فى مبحث الوضوء، ولذا ذكرنا هناك أن حرمة مسه على غير المتوضى محل إشكال. فراجع.

- كالصلاه - إلا بالغسل (١). والأحوط ضم الوضوء إليه (٢).

(١) لإطلاق ما تضمن اعتبار الطهاره فى الأمور المذكوره. ومنه يظهر ضعف ما فى المدارك من عدم الوقوف على ما يقتضى اشتراطه لشيء من العباده، ولا مانع من أن يكون واجباً لنفسه.

(٢) وإن كان الأظهر إجزاء هذا الغسل كغيره من الأغسال المشروعه عن الوضوء، على ما تقدم فى مبحث الحيض. فراجع. والله سبحانه وتعالى العالم.

انتهى الكلام فى غسل مس الميت ضحى الجمعه التاسع من شهر جمادى الثانيه سنه ألف وأربعمائه وثلاث عشره للهجره بقلم السيد الفقير (محمد سعيد) الطباطبائى الحكيم. والحمد لله رب العالمين.

ص: ٤٧٩

(۵) فی التکفین ۵

(۶) التکفین بثلاثه أثواب ۶

(۱۰) (الأول): المئزر والكلام فيه ۱۰

(۲۳) (الثاني): القميص والكلام فيه ۲۳

(۲۵) وجوب كون القميص ساتراً لما تحته ۲۵

(۲۶) (الثالث): الأزار والكلام فيه ۲۶

(۲۷) الكلام في تحديد الأزار ۲۷

(۳۱) الكلام في لزوم كون كل واحد من الثياب ساتراً لما تحته ۳۱

(۳۵) اعتبار إذن الولي في التکفین وعدم اعتبار نيه القربه ۳۵

(۳۷) الكلام في صورته تعذر القطعات الثلاث ۳۷

(۴۳) الكلام في التکفین بما لا تجوز الصلاة فيه للرجال اختياراً ۴۳

(۴۵) عدم جواز التکفین بالحریر ۴۵

(۴۹) عدم جواز التکفین بما لا يؤكل لحمه ۴۹

(۵۵) (الأول): الكلام في التکفین بالذهب والمذهب ۵۵

(۵۶) (الثاني): الكلام في لزوم كون الكفن من القطن الأبيض ۵۶

(٥٦)الكلام فى جواز الكفن بكل ما لا تجوز الصلاه فيه اضطراراً ٥٦

(٦٢)عدم جواز التكفين بالمغصوب ٦٢

(٦٤)الاشكال فى التكفين بجلد الميتة ٦٤

(٦٥)الكلام فى جواز التكفين بالحرير غير الخالص ٦٥

(٦٦)إذا تنجس الكفن بنجاسه من الميتة أو من غيره ٦٦

(٦٨)الكلام فى تطهير الكفن ولو بعد وضعه فى القبر بقرض ونحوه ٦٨

(٧٣)خروج المقدار الواجب من الكفن من التركه قبل الدين والوصيه ٧٣

(٧٥)بقي شىء. (الأول): الكلام فى تقديم الكفن على حق المرتهن ٧٥

(٧٩)(الثانى): الكلام فى تقديم الكفن على حق غرماء المفلس ٧٩

(٨٠)(الثالث): الكلام فى تقديم الكفن على حق الجنايه ٨٠

(٨٤)الكلام فى خروج سائر مؤن التجهيز من التركه ٨٤

(٨٦)الكلام فى كفن الزوجه ٨٦

(٨٨)(الأول): الاستدلال على وجوب كفن الزوجه على الزوج بثبوت الزوجيه إلى حين الوفاه ٨٨

(٩٠)(الثانى): أنها لو تركت مالاً ورثه الزوج ٩٠

(٩١)الكلام فى وجوب كفن الزوجه على الزوج إذا كانت صغيره ٩١

(٩٢)الكلام فى وجوب كفن الزوجه على الزوج إذا كانت مجنونه أو أمه ٩٢

(٩٢)الكلام فى وجوب كفن الزوجه على الزوج إذا كانت منقطعه ٩٢

(٩٥)الكلام فى وجوب كفن الزوجه على الزوج إذا كانت غير مدخول بها ٩٥

(٩٥)عدم الفرق فى الزوج بين الصغير والكبير ٩٥

(١٠٠)الكلام فى اشتراط يسار الزوج فى وجوب كون الكفن من ماله ١٠٠

(١٠١)الكلام فى اشتراط كون الزوج غير محجور عليه بفلس ١٠١

(١٠٢)الكلام فى اشتراط عدم تعلق ماله بحق ١٠٢

(١٠٣)الكلام فى اشتراط عدم اقتران موت الزوجه بموته وغيرها من الشروط (١٠٣)

(١٠٨)الكلام فى سائر مؤن التجهيز ١٠٨

ص: ٤٨٢

١١٠) عدم جواز اخراج الزائد على مقدار الكفن الواجب وسائر المؤن من أصل المال ١١٠

١١٣) تنبيه: فيما لو تعذر اخراج الكفن أو أجحف بالورثه هل يقتصر على ما يستره؟ ١١٣

١١٤) الكلام فيما لو كان فى الورثه صغيراً وغير رشيد ١١٤

١١٨) الكلام فى كفن المملوك وكفن الأقارب ١١٨

١١٩) الكلام فى كفن واجب النفقه من الأقارب ١١٩

١٢١) الكلام إذا لم يكن للميت تركه بمقدار الكفن الواجب يدفن عارياً ولا يكفنه المسلمون ١٢١

١٢٨) بقى شىء. أن ما يدفع من الزكاه لتجهيز الميت يملكه الورثه ١٢٨

١٣١) تكمله: فى مستحبات الكفن العمامه للرجل ١٣١

١٣٤) استحباب المقنعه للمرأه ١٣٤

١٣٦) الكلام فى استحباب الخرقه التى يشد بها وسط الميت رجلاً كان أم امرأه ١٣٦

١٤٠) الكلام فى استحباب اللفافه للميت فوق الأزار ١٤٠

١٤٦) الكلام فى استحباب البرده اليمانيه ١٤٦

١٤٩) بقى شىء. وهو أنه ذكر الأصحاب استحباب عدم تطريز الجبره بالذهب ١٤٩

١٥١) استحباب وضع القطن بين رجلى الميت يستر به عورته ١٥١

١٥٢) استحباب وضع شىء من الحنوط عليه وسائر مستحبات الكفن ١٥٢

١٧٢) مستحبات المباشر للتكفين: الكلام فى استحباب كونه على طهاره من الحدث ١٧٢

١٧٦) فى سائر مستحبات المباشر للتكفين ١٧٦

١٧٨) فى مكروهات الكفن ١٧٨

١٨٧) استحباب تهيئه الكفن لكل أحد قبل موته ١٨٧

١٨٩) الفصل الخامس فى التحنيط فى واجبات التحنيط ١٨٩

(١٩١) فى وجوب امساس المساجد السبعه ١٩١

(١٩٥) وجوب كون التحنيط بالكافور ١٩٥

ص: ٤٨٣

(١٩٧) بقى شىء. صرح باستحباب خلط الكافور بتربه الحسين عليه السلام ١٩٧

(٢٠٠) فى كيفية وضع الحنوط ومقداره ٢٠٠

(٢٠٧) فى استحباب سحق الحنوط باليد ٢٠٧

(٢٠٨) فى استحباب مسح مفاصل الميت بالحنوط ٢٠٨

(٢١٢) الكلام فى محل الحنوط وأنه بعد الغسل وقبل التكفين ٢١٢

(٢١٤) يشترط فى الكافور أن يكون طاهراً ٢١٤

(٢١٥) فى كراهه إدخال الكافور فى عينى الميت وأنفه وأذنه ٢١٥

(٢٢١) الفصل السادس فى الجريدتين ٢٢١

(٢٢٧) بقى فى المقام أمران (الأول): فى تعريف الجريدتين ٢٢٧

(٢٢٨) (الثانى): فى مقدار طول الجريدتين ٢٢٨

(٢٣١) فى كيفية وضع الجريدتين ٢٣١

(٢٣٦) بقى فى المقام أمران (الأول): الكلام فى الاكتفاء بوضع الجريدتين جانب اليمين والشمال كما يظهر من بعض النصوص

وعدمه ٢٣٦

(٢٣٦) (الثانى): صريح بعض النصوص استحباب ادخال جريده رطبه فى قبر الميت ٢٣٦

(٢٣٧) استحباب كون الجريدتين من النخل ٢٣٧

(٢٣٩) الكلام فيما لو لم يتيسر النخل فمن السدر ٢٣٩

(٢٤٠) الكلام فيما لو لم يتيسر فمن الخلف أو الرمان وإلّا فمن كل عود رطب ٢٤٠

(٢٤٢) الكلام فيما لو نسيت الجريدتان توضع فوق القبر ٢٤٢

(٢٤٣) الكلام فيما يكتب على الجريدتين ٢٤٣

(٢٤٥) الفصل السابع فى الصلاة عليه ٢٤٥

(٢٤٧) الكلام فى وجوب الصلاة على الميت المسلم مطلقاً ٢٤٧

ص: ٤٨٤

(٢٤٨) فى الصلاه على الطفل إذا بلغ ست سنين ٢٤٨

(٢٥٥) فى الصلاه على من وجد ميتاً فى بلاد الإسلام وكذا اللقيط ٢٥٥

(٢٥٧) الكلام فى كيفية الصلاه على الميت ٢٥٧

(٢٥٧) وينبغى الكلام فى أمور (الأول): فى وجوب خمس تكبيرات ٢٥٧

(٢٦٤) (الثانى): الكلام فى وجوب الدعاء بين التكبيرات ٢٦٤

(٢٦٩) (الثالث): وجوب الكيفيه المذكوره فى المتن ٢٦٩

(٢٧٣) وينبغى الكلام فى أمور (الأول): الكلام فى اعتبار شهاده التوحيد أو الشهادتين ٢٧٣

(٢٧٤) (الثانى): صرح بعضهم باعتبار الصلاه على النبى (ص) والكلام فيه ٢٧٤

(٢٧٥) (الثالث): ظاهر الأصحاب الاتفاق على وجوب الدعاء للميت والكلام فيه ٢٧٥

(٢٨١) الكلام فى أنه لا قراءه فى صلاه الميت ٢٨١

(٢٨٣) فيما يجب فى الصلاه على الأموات ٢٨٣

(٢٨٤) وجوب النيه القربه وحضور الميت ٢٨٤

(٢٨٧) شرطيه استقبال المصلى القبله ٢٨٧

(٢٨٩) كون رأس الميت إلى جهه يمين المصلى ٢٨٩

(٢٩٠) اشتراط كون الميت مستلقياً على قفاه ٢٩٠

(٢٩٠) اشتراط وقوف المصلى خلف الميت ٢٩٠

(٢٩٢) اشتراط أن لا يكون الصلى بعيداً ٢٩٢

(٢٩٣) اشتراط عدم وجود الحائل ٢٩٣

(٢٩٥) اشتراط كون المصلى قائماً ٢٩٥

(٢٩٧) اعتبار الموالاة بين التكبيرات والأدعيه ٢٩٧

(٢٩٩) الكلام فى كون الصلاه بعد التغسيل والتحنيط والتكفين ٢٩٩

(٣٠٣) اشتراط كون الميت مستور العوره ٣٠٣

(٣٠٥) اشتراط إباحه المكان للصلاه على الميت ٣٠٥

ص: ٤٨٥

٣٠٦) اشتراط إذن الولي في الصلاة على الميت ٣٠٦

٣٠٧) عدم اعتبار الطهاره من الحدث والخبث وإباحه اللباس ٣٠٧

٣٠٩) الكلام في جواز تكرار الصلاة على الميت ٣٠٩

٣١٥) لو دفن الميت بلا صلاه صحيحه ٣١٥

٣٢٣) استحباب وقوف الإمام عند وسط الرجل وصدر المرأه ٣٢٣

٣٢٤) الكلام في تشريك الجنائز المتعدده بصلاه واحده ٣٢٤

٣٢٦) الكلام في كيفيه الصلاة على الجنائز المتعدده ٣٢٦

٣٢٨) في استحباب الصلاة الميت جماعه ٣٢٨

٣٣١) في شروط الجماعه في الصلاة على الميت ٣٣١

٣٣٥) في الالتحاق بالجماعه في الأثناء ٣٣٥

٣٤٠) الكلام في مباشره المرأه للصلاه إذا كانت ولياً ٣٤٠

٣٤١) لا يتحمل الإمام في صلاه الميت شيئاً من القراءه ٣٤١

٣٤٢) في آداب الصلاة على الميت ٣٤٢

٣٤٩) أقل ما يجزئ في صلاه الميت ٣٤٩

٣٥١) الفصل الثامن في التشيع ٣٥١

٣٥١) في استحباب إعلام المؤمنين ٣٥١

٣٥٣) في فضل تشيع المؤمن ٣٥٣

٣٥٩) في مكروهات التشيع ٣٥٩

٣٦٥) الفصل التاسع في الدفن ٣٦٥

٣٦٥) في وجوب مواراه الميت الأرض ٣٦٥

(٣٧١) الكلام فى فرض عدم إمكان دفنه ٣٧١

(٣٧٤) عدم جواز دفن المؤمن فى مقابر الكفار ٣٧٤

(٣٧٦) الكلام فى دفن الحامل الكافره من المسلم ٣٧٦

ص: ٤٨٦

(٣٧٨) عدم جواز دفن المسلم فى مواضع الهتك ٣٧٨

(٣٨٠) دفن الميت فى قبر غيره ٣٨٠

(٣٨٣) فى مستحبات كيفيه القبر ٣٨٣

(٣٨٩) فى مستحبات الدفن ٣٨٩

(٣٩٢) فى مستحبات التلقين و كيفيته ٣٩٢

(٣٩٤) فى سائر المستحبات بعد وضع الميت فى القبر ٣٩٤

(٤٠٥) فى مكروهات الدفن ٤٠٥

(٤٠٥) كراهه دفن الميتين فى قبر واحد ٤٠٥

(٤١٤) الكلام فى جواز نقلا الميت إلى بلد آخر إلا المشاهد المشرفه ٤١٤

(٤٢٠) الكلام فى حرمه نبش القبر ٤٢٠

(٤٢٧) مستثنيات حرمه نبش القبر ٤٢٧

(٤٣٥) عدم جواز التوديع المتعارف عند بعض الشيعة ٤٣٥

(٤٣٦) الكلام فى موت ولد الحامل ٤٣٦

(٤٣٩) إذا وجد بعض أعضاء الميت ٤٣٩

(٤٥٠) فى حكم السقط ٤٥٠

(٤٥٥) المقصد السادس) غسل المس ٤٥٥

(٤٦٢) الكلام فى وجوب فى غسل مس الميت لو يمم للعجز عن تغسيه ٤٦٢

(٤٦٨) الكلام فى إطلاق الماس والممسوس ٤٦٨

(٤٧٠) الكلام فى مس الميت قبل برده ٤٧٠

(٤٧٣) الكلام فى مس القطعه المبانه من الحى أو الميت ٤٧٣

(٤٧٧) عدم وجوب الغسل بمس السن إذا قلع من الحي ٤٧٧

(٤٧٨) فى جواز من وجب عليه غسل المس المكث فى المساجد والمشاهد المشرفه ٤٧٨

ص: ٤٨٧

سرشناسه : طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵- م.

عنوان و نام پدید آور : مصباح المنهاج / تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر : نجف : دار الهلال، ۱۴۲۷ ق. = ۲۰۰۶ م. = ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹ ؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱ ؛ ج. ۸: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۴-۸ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق. = ۲۰۰۵ م. = ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق. = ۲۰۰۹ م. = ۱۳۸۸)

یادداشت : ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت : چاپ قبلی: محمدسعید طباطبائی حکیم، ۱۴۱۵ ق. = ۱۹۹۴ م. = ۱۳۷۳.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب التجاره. - ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۰۴۱۸۹۴

* الجزء الثامن

ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٤

المقصد السابع: الأغسال المندوبه

أنواع ثلاثه: زمانيه، ومكانيه (١)، وفعليه.

والأول له أفراد كثيره:

(منها): غسل الجمعة (٢).

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. وحسبنا الله ونعم الوكيل ومنه نستمد العون والتوفيق.

(١) من الظاهر رجوعها للفعليه، لأن دخول المكان والكون فيه فعل من أفعال المكلف، كالزياره والصلاه. وأظهر من ذلك ما إذا كان تشريع الغسل لدخول المكان ليس لنفسه، بل لايقاع عمل فيه من عبادته أو زياره أو غيرهما. كما يأتي الكلام فيه عند التعرض للأغسال المذكوره.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، المنسوب للمشهور في كلام جماعه، بل في الخلاف والغنيه الإجماع عليه، وظاهر المقنعه والسرائر وعن محكى شرح الجمل نفى الخلاف فيه. وقد يستظهر من غيرها. للنصوص الكثيره المستفيضه أو المتواتره، وفيه

وهو أهمها (١)،

الصحاح وغيرها (١).

(١) كما قد يستفاد من كثرة الحث عليه فى النصوص، ومما تضمن أن الله أتم به الوضوء، كما أتم صلاه الفريضة بصلاه النافله، وصيام الفريضة بصيام النافله (٢)، وأن المغتسل يكون فى طهر من الجمعه إلى الجمعه (٣). ومن صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "قال: اغتسل يوم الجمعه، إلا أن تكون مريضاً أو تخاف على نفسك" (٤)، وحديث سهل بن اليسع: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يدع غسل يوم الجمعه ناسياً أو غير ذلك. قال: إن كان ناسياً فقد تمت صلاته، وإن كان متعمداً فالغسل أحب إلى. فإن هو فعل فليستغفر الله، ولا يعود" (٥) ونحوه معتبر أبى بصير (٦). وفى موقف عمار: "إن كان فى وقت فعله أن يغتسل ويعيد الصلاه، وإن مضى الوقت فقد جازت صلاته" (٧).

وعن كتاب العروس عن أبى عبد الله (عليه السلام) إنه قال: "لا يترك غسل الجمعه إلا فاسق" (٨) وفى صحيح حريز عن بعض أصحابنا عن أبى جعفر (عليه السلام): "قال: لا بد من الغسل يوم الجمعه، فى السفر والحضر. ومن نسى فليعد من الغد" (٩). بل هو صريح خبر أبى البخترى عن الصادق (عليه السلام) عن آباءه (عليهم السلام) عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): "أنه قال لعلى من وصيه له: يا على على الناس فى كل [يوم من] سبعة أيام الغسل، فاغتسل يوم

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١، ٣، ٤، ٦، ٧ وغيرها من أبواب الأغسال المسنونه.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٧، ١٦، ومستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٣ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٧.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١٨، وباب: ٧ منها حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١١.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢، ١.

(٨) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢

(٩) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

حتى قيل بوجوبه (١). لكنه ضعيف.

الجمعه ولو أنك تشتري الماء بقوت يومك تطويه، فإنه ليس شيء من التطوع أعظم منه" (١).

(١) كما نسب للصدوقين، لما في الفقيه والمقنع وعن الهدايه ورساله الصدوق الأول من أنه سنه واجبه، بل للكلينى، حيث عقد في الكافي باباً لوجوبه.

لكن الاكتفاء بذلك في صدق النسبه إشكال. ولاسيما مع ما عن الصدوق في الأمالي من عده مندوباً، بل قيل إن ظاهره عد ذلك من دين الإماميه، وما في النهايه من عده من السنن اللازمه، مع أنه لم ينسب للشيخ الخلاف، ومع عدم الإشاره للخلاف المذكور من القدماء قبل المحقق.

وكيف كان فقد يستدل عليه بالنصوص الكثيره المتضمنه لعه في الأغسال الواجبه، وبما في النصوص المؤكده عليه - التي تقدم بعضها - من عدم الترخيص فيه إلا للمريض، ومن الأمر بالاستغفار لتاركه، ومن نسبه للفسق ونحو ذلك. ولا يعارض ذلك ما في جمله من النصوص من أنه سنه، لأن المراد بالنسبه فيه ما لم يفرض في القرآن، كما يناسبه قصر الفريضه في بعضها على غسل الجنابه (٢).

لكنه يندفع - مضافاً إلى أن جمله من النصوص المذكوره لا تخلو عن ضعف في السند أو الدلاله - بأن كثره الابتلاء بالغسل المذكور مانع من خفاء حكمه على الأصحاب والمشرعه، فظهور معروفه استحبابه بينهم كافٍ في الخروج عن ظاهر النصوص المذكوره، وحملها على الاستحباب. كما هو المناسب لما تقدم في حديث سهل من قوله (عليه السلام): "وإن كان متعمداً فالغسل أحب إلى".

ولا سيما مع أن بعض النصوص قد تضمن الحكم بالوجوب على جمله أغسال

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٣ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٤، ٨، ١١.

ص: ٧

ووقته من طلوع الفجر الثاني (١)

لا إشكال في استحبابها(١)، حيث يتعين فيه حمل الوجوب على مطلق الثبوت في الشريعة.

هذا وقد يستدل على عدم وجوبه بأنه إن كان المراد وجوبه نفسياً، فهو مقطوع البطلان، لعدم وجوب شيء من الأغسال نفسياً حتى غسل الجنابه، - وإن وقع الكلام في كونه نفسياً أو غيرياً - . وإن كان وجوبه غيرياً من جهة شرطيته في الصلاة، فيدفعه أحاديث سهل وأبي بصير وعمار.

لكنه يندفع بأن عدم وجوبه أصلاً أظهر بلحاظ الإجماع والسيره من عدم كون وجوبه نفسياً، فإن كفى ذلك أغنى عن الاستدلال المذكور، وإلا فلا مجال له، بل يتعين البناء على كون وجوبه نفسياً، للأحاديث المذكوره وغيرها مما تضمن الاكتفاء بالإتيان به قبيل غروب الشمس وبقضائه يوم السبت، مع ما هو المعلوم من عدم وجوب إعادته الصلاة حينئذ.

(١) فلا يشرع تقديمه عليه اختياراً، كما هو ظاهر التوقيت به في كلمات الأصحاب، وهو المصرح به في كلام بعضهم، بل نفى في الجواهر وجدان الخلاف فيه، وصرح بالإجماع عليه في الخلاف والتذكرة، كما حكى عن غيرهما صريحاً وظاهراً.

ويقتضيه نسبه الغسل ليوم الجمعة في النصوص الكثيره. وهو الظاهر من نسبه للجمعه نفسها، لأن المنصرف منها اليوم، ولا إشكال في عدم دخوله قبل الفجر.

كما قد يستفاد من خبر بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام): في غسل ليالي شهر رمضان "قال: والغسل أول الليل. قلت فإن نام بعد الغسل؟ قال: هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزاءك" (٢)، ونحوه خبر ابنه (٣). فإن مقتضى الشرطيه عدم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٢) و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢، ٣.

يوم الجمعة إلى الزوال (١).

الإجزاء مع الغسل قبل الفجر.

وأما إجزاؤه لو وقع بعد طلوع الفجر فهو مقتضى التوقيت به في كلام الأصحاب، بل ادعى الإجماع عليه في الخلاف ومحكى غيره. ويقتضيه ما سبق من نسبه للجمعه وليومها، لما هو المشهور المنصور من دخول اليوم بطلوع الفجر.

مضافاً إلى الحديثين المتقدمين وغيرهما. كصحيح زراره والفضيل عن أبي جعفر (عليه السلام): "قلنا له: أيجزى إذا اغتسلت بعد الفجر للجمعه؟ فقال: نعم" (١)، وصحيح زراره عن أحدهما (عليه السلام): "قال: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلت ذلك الجنابه والحجامه [الجمعه] وعرفه والنحر... فإذا اجتمعت عليك حقوق [الله] أجزاها عنك غسل واحد..." (٢).

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه الإجماع في كتاب الطهاره من الخلاف، وفي ظاهر التذكرة والذكري وغيرها. وعن المصابيح أن عليه الإجماع المعلوم بالنقل والفتوى والعمل، وفي المعبر أن عليه إجماع الناس.

وكأن ما في كتاب الجمعة من الخلاف من امتداد وقته إلى صلاه الجمعة، مدعياً الإجماع عليه ليس خلافاً في المسألة، بل هو راجع إليه، خصوصاً بناء على تضيق وقت الجمعة بعد الزوال. وإلا كان عارياً عن الدليل.

وكيف كان فيدل عليه موثق ابن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة. قال: يغتسل ما بينه وبين الليل، فإن فاته اغتسل يوم السبت" (٣). فإن فهم الإمام (عليه السلام) ترك الغسل في أثناء النهار من مجرد تعبير السائل بالفوت من دون تعيين لوقت تركه ظاهر في المفروغيه عن عدم استمرار الوقت لآخر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٤.

ص: ٩

النهار وانتهائه بأثنائه، وحيث لا يحتمل تحديد الوقت في أثناء النهار بغير الزوال تعين كونه منتهى الوقت.

ويعضده في ذلك موثق سماعه عنه (عليه السلام): "في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في أول النهار. قال: يقضيه آخر النهار. فإن لم يجد فليقضه من يوم السبت" (١) فإن المنسبق منه أن منشأ سؤال السائل احتمال عدم مشروعيه الغسل آخر النهار، وما ذلك إلا لقوه احتمال التحديد بالزوال على خلاف مقتضى الإطلاقات الكثيره المقتضيه لمشروعيته في تمام اليوم، فعدم ردع الإمام عن ذلك، بل تعبيره بالقضاء الموهوم أو الظاهر في إرادته الإتيان بالعمل بعد وقته، ظاهر في إقراره على ذلك. ولا سيما مع تعقيبه بالقضاء يوم السبت الذي لا-ريب في فهم السائل منه الإتيان به في غير الوقت، لا من جهة التعبير بالقضاء، ليتمكن دعوى إرادته المعنى اللغوي منه، بل لضروره عدم كون يوم السبت وقتاً لغسل الجمعة.

وكأن منشأ المفروغيه المذكوره ملاحظه أصل تشريع الغسل. ففي الصحيح أو الموثق عن محمد بن عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في غله غسل يوم الجمعة أن الأنصار كانت تعمل في نواضحها وأموالها، فإذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد، فتأذى الناس بأرواح آباطهم وأجسادهم، فأمرهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بالغسل، فجرت بذلك السنه" (٢). فإن العله المذكوره تناسب الغسل قبل الحضور للصلاه.

نعم النصوص المذكوره لا تنهض بنفسها بالتحديد بالزوال عدا موثق سماعه، فإنه حيث لا يراد فيه بأول النهار وآخره صدره وما يقارب منتهاه، لعدم الإشكال في مشروعيه الأداء والقضاء بينهما، يتعين حمله على إرادته نصف النهار الأول ونصفه الثاني.

مضافاً في ذلك إلى صحيح زراره: "قال أبو جعفر (عليه السلام): لا تدع الغسل يوم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١٥.

ص: ١٠

والأحوط أن ينوى فيما بين الزوال إلى الغروب القربه المطلقه (١). وإذا تركه إلى الغروب قضاءه (٢) يوم السبت (٣) إلى الغروب.

الجمعه، فإنه سنه، وشم الطيب ولبس صالح ثيابك. وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال... وقال: الغسل واجب يوم الجمعة" (١). فإنه وإن لم ينهض بنفسه بتحديد الوقت بالزوال، لإمكان حمله على كونه أفضل أوقات الأداء، إلا- أنه ينهض بذلك بضميمه النصوص السابقه، بناء على ما هو غير بعيد من ظهوره في مطلوبيه حصول الزوال وهو مغتسل، لا في مطلوبيه إيقاعه قرب الزوال، وإلا تعين حمله على بيان أفضل أوقات إيقاعه، وكان أجنبياً عن محل الكلام.

(١) إذ لا إشكال في مشروعيته أداءً أو قضاءً.

(٢) بلا- إشكال ظاهر. وفي الجواهر: "بلا- خلاف أجده فيه في أصل القضاء، بل حكى الإجماع مكرراً في المصايح نصاً عليه وظاهراً في غيره". ويقتضيه مرسل حريز وموثقا ابن بكير وسماعه المتقدمه.

نعم في موثق ذريح عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في الرجل هل يقضى غسل الجمعة؟ قال: لا" (٢). لكن لا مجال لرفع اليد به عما سبق. فلا بد من حمله على نفى وجوب القضاء، أو التقيه، لما قيل من أن قضاء غسل الجمعة من مختصات الإماميه.

(٣) كما في الفقيه والمبسوط والنهايه والسرائر والشرايع والتذكره والمنتهى وعن غيرها. ويقتضيه النصوص المتقدمه المصرحه بالإتيان به من الغد أو يوم السبت، ونحوها غيرها (٣). لظهور الخطاب في الاستحباب التعييني. ومقتضاه عدم الاجتزاء به لو جىء به يوم السبت. بل لما كانت ليله السبت متصله بنهار الجمعة فلو أريد من

(١) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٤٧ من أبواب صلاه الجمعة وآدابها حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٥.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢.

ص: ١١

السبت ما يعمها كان الأنسب بيان استمرار مشروعيه القضاء، بمثل قولهم يقضى إلى آخر السبت لا الخطاب بالقضاء يوم السبت. مضافاً إلى أن قوله (عليه السلام) في موثق ابن بكير: "يغتسل ما بينه وبين الليل" كالصريح في التحديد وعدم مشروعيته في الليل.

لكن في القواعد: "ويقضى لو فات إلى آخر السبت"، ونحوه في الدروس، وحكى عن جماعه. وعن المجمع نسبه للأصحاب، وعن المدارك أن عملهم عليه، وفي البحار نسبه لظاهر الأكثر. وكأنه بملاحظه كلام العلامة ومن بعده، وإلا فعبارات القدماء على الأول.

ومقتضاه الاجتزاء بقضائه ليله السبت، كما صرح به بعضهم. وقد يستدل بالأولويه، لما فيه من المسارعه للخير وبالشهره المدعاه، حتى نسب للأصحاب. لكنه كما ترى، لعدم بلوغهما مرتبه تصلح للظن بالحكم، فضلاً عن القطع به. وأما تتميمهما بقاعده التسامح في أدله السنن. فهو في غايه المنع، لعدم ثبوت القاعده، واختصاص موضوعها بالخبر الحسى، دون الخبر الحدسى - كفتوى المشهور - والاحتمالات المجرده، كأولويه الظنيه.

وأضعف من ذلك ما في الجواهر من إمكان الاستدلال بموثق ابن بكير، بناء على أن المراد من فوت الغسل في يوم الجمعة فيه فوته في تمام اليوم، كما هو ظاهره، حيث يتعين حينئذ حمل قوله: "ما بينه وبين الليل" على إرادته امتداد زمان القضاء إلى آخر الليل، لا إلى أوله. فإنه تكلف غريب يقطع بعدم إرادته. ولا سيما وأن مقتضاه عدم مشروعيه القضاء يوم السبت. فلاحظ.

ومن هنا لا مجال للخروج عن ظاهر النصوص المتقدمه بحمل التقييد فيها على الغالب أو على بيان منتهى زمان القضاء، بل يتعين العمل بظاها في خصوصيه اليوم.

ومنه يظهر أنه لا مجال لاستصحاب مشروعيه القضاء من نهار يوم الجمعة إلى ليله السبت. إذ لا ينهض الاستصحاب في قبال ظاهر الدليل أو صريحه، كما سبق.

على أنه يشكل الاستصحاب في نفسه بعدم إحراز وحده الموضوع، لاحتمال أخذ الزمان قيماً في الغسل المشروع، لا ظرفاً للمشروع مع إطلاق الغسل المشروع.

بقي في المقام أمران:

الأول: مقتضى إطلاق المتن عدم الفرق في مشروعيه القضاء بين الفوت عن عذر وغيره، كما هو مقتضى إطلاق جماعه وصريح آخرين. ويقتضيه إطلاق موثق ابن بكير، لصدق الفوت مع التعمد، خصوصاً إذا رجع إلى التسامح في التعجيل مع إرادته الفعل. وكذا إطلاق موثق سماعه بالإضافة إلى القضاء بعد الظهر من يوم الجمعة.

لكن في الفقيه: "ومن نسي الغسل أو فاته لعله فليغتسل بعد العصر أو يوم السبت"، وعن مोजز أبي العباس: "ويقتضى لو ترك ضروره إلى آخر السبت"، وفي النهاية: "فإن زالت الشمس ولم يكن قد اغتسل قضاؤه بعد الزوال فإن لم يمكنه قضاؤه يوم السبت".

وقد يستدل للأولين في الجملة بمرسل الهدايه المطابق لعباره الفقيه، وبمرسل حريز المتقدم في أول الفصل. وللثالث بموثق سماعه.

لكن لا- ظهور لها في المفهوم، ليخرج بها عن إطلاق موثق ابن بكير. بل لعل التقييد بالعدر في كلامهم يُبتنى على فرض أهميه الغسل بحيث لا يترك إلا عن عذر، لا لاعتباره في مشروعيه القضاء، ليكون خلافاً في المسأله.

الثاني: ظاهر الأصحاب عدم مشروعيه القضاء فيما بعد يوم السبت. وهو المناسب للاقتصار في النصوص عليه، إذ لو لم تكن ظاهره في عدم مشروعيه القضاء حينئذ فلا أقل من عدم ثبوت مشروعيته. لكن في الفقه الرضوي: "فإن فاتك الغسل يوم الجمعة قضيت يوم السبت أو بعده من أيام الجمعة"^(١). ولا- مجال للتعويل عليه في الخروج عن مقتضى الأصل من عدم مشروعيه القضاء. ولاسيما مع ما في البحار من

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونہ حدیث: ١.

ويجوز تقديمه يوم الخميس إن خاف إغواز الماء يوم الجمعة (١)

أنه لم ير قائلًا ولا روايه.

(١) كما صرح به جماعه كثيره، وفي الجواهر: "على المشهور بين الأصحاب، بل لا- أعرف فيه خلافاً، كما اعترف به في الحدائق، بل في كشف اللثام نسبتة إلى الأصحاب".

ويشهد له صحيح محمد بن الحسين عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال لأصحابه: إنكم تأتون غداً منزلاً ليس فيه ماء، فاغتسلوا اليوم لغد، فاغتسلنا يوم الخميس للجمعه" (١). وحديث الحسين بن الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) عن أمه وأم أحمد بن [بنت. كافي] موسى بن جعفر قالتا: "كنا مع أبي الحسن (عليه السلام) بالبادية ونحن نريد بغداد، فقال لنا يوم الخميس: اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة، فإن الماء بها غداً قليل، فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة" (٢). وقد استشكل بعض مشايخنا (قدس سره) في الاستدلال بها، لضعف الأول بالإرسال، والثاني بجهالة الحسين بن موسى وجهاله أمه وأم أحمد.

لكن الحسين بن موسى قد روى الكشي عنه روايه - وإن كان في سندها ضعف - تتضمن خضوعه للإمام الجواد (عليه السلام) واعترافه بعظيم شأنه، مع أنه عمه، وذلك يناسب قوه دينه. مضافاً إلى ما عن المفيد في الإرشاد، حيث قال: "ولكل واحد من ولد أبي الحسن موسى فضل ومنقبه مشهوره". ويكاد يقطع بعدم اجتماع أم الحسين وأم أحمد على الكذب. ولاسيما وأن من القريب أن تكون الثانيه زوجته (عليه السلام)، كما هو مقتضى روايه الفقيه والتهذيب للحديث المذكور، وهي من جمله أوصيائه، على ما رواه في الكافي (٣) والعيون (٤)، وكانت أثيره عنده، وعندها بعض ودائعها، على ما رواه

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٩ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١، ٢.

(٣) الكافي ج: ١ ص: ٣١٦.

(٤) عيون أخبار الرضا" باب: ٥ حديث: ١.

ص: ١٤

الكافي أيضاً (١).

وأما الإرسال في الأول فهو لو كان مانعاً من حجيته - بعد كون المرسل محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الجليل القدر - لا يمنع من كونه مؤيداً في المقام. ولا سيما مع ظهور مفروغيه الأصحاب عن العمل بالحديثين، فإنه وإن كان مبناهم على التسامح في أدله السنن، إلا أن الظاهر في المقام أن اعتمادهم على الحديثين بما أنهما دليلان في المقام، لا من جهة القاعده المذكوره.

وينبغي الكلام في أمور:

الأول: هل تختص مشروعيه التقديم بإعواز الماء، كما قد يظهر من الاقتصار عليه في الفقيه والشرايع والقواعد وعن غيرها جموداً على مورد النص، أو يعمّ مطلق تعذر الغسل، كما في التذكرة، وهو مقتضى إطلاق المبسوط والنهائية والسرائر والتذكرة والدروس وغيرها؟ وجهان.

وقد يقرب الثاني بإلغاء خصوصيه مورد النص عرفاً. لكنه وإن كان قريباً، إلا أن في بلوغه حداً يوجب ظهور النص في العموم إشكال. وأما تنقيح المناط فلا مجال له بعد كون الحكم تعدياً.

الثاني: هل يختص الحكم بالسفر، كما قد يظهر من الاقتصار عليه في الفقيه والنهائية، جموداً على مورد النص، أو يعمّ الحضر، كما هو مقتضى إطلاق الأكثر، بل صريح بعضهم: "ونسب للمشهور"؟ لا يبعد الثاني، لعموم التعليل في الحديثين، لأن مقتضى حملة على التعليل الارتكازي إلغاء خصوصيه مورده.

الثالث: هل يعتبر إعواز الماء في تمام يوم الجمعة، أو يكتفى بإعوازه قبل الزوال الذي هو وقت الأداء؟ قد يظهر الأول من جماعه ممن أطلق الإعواز يوم الجمعة، كما في النهائية والفقيه والدروس وعن غيرها. كما قد يظهر الثاني ممن أطلق عنوان الفوت،

(١) الكافي ج: ١ ص: ٣٨١.

ص: ١٥

كما فى المبسوط والسراىر. بل عن بعضهم التصريح بذلك، ونسبته للأكثر. ولا يبعد الأول، لأنه المتيقن من الحديثين. نعم لا ينبغي التأمل فى عدم اعتبار الإعواز يوم السبت.

الرابع: مقتضى الحديث الأول توقف تقديم الغسل على عدم الماء يوم الجمعة، وموضوع الثانى قلته التى ينصرف منها القله التى يصعب بسببها تهيئه الماء للغسل وإن كانت ممكنه، وحيث لا ظهور للأول فى الحصر يتعين العمل بإطلاق الثانى.

الخامس: مقتضى الحديثين أن المعيار على قله الماء أو عدمه واقعاً. ومقتضاه الاقتصار على القطع، كما هو مقتضى الاقتصار على اليأس فى الخلاف ولا يكفى الظن - كما فى التذكرة والمنتهى وعن نهايہ الأحكام - فضلاً عن الخوف، كما فى الفقيه ونهايہ الشيخ والمبسوط والسراىر والشرايع وغيرها. بل فى الجواهر: "قيل أنه المشهور شهره كادت تكون إجماعاً". ولا شاهد للاكتفاء بالخوف إلا الرضوى (١) الذى لا ينهض بإثبات حكم شرعى. ولعل اكتفاء الأكثر بالخوف لبنائهم على عدم أجزاء الغسل عن الوضوء، فىكون الغسل مع الخوف مطابقاً للاحتياط.

السادس: ظاهر الخلاف والتذكرة أو صريحها عدم مشروعيه التقديم ليله الجمعة وحكى عن غيرهما، بل قد يستفاد منهما دعوى الإجماع على ذلك. وإن كان الظاهر أن معقده عدم جواز التقديم على الفجر اختياراً.

وكيف كان فمقتضى الجمود على مفاد الحديثين الاقتصار على يوم الخميس. ولا بد فى التعميم من التشبث بالأولويه، بلحاظ أقربيته من وقت الأداء، وبالاستصحاب من يوم الخميس على نحو ما مرّ عند الكلام فى مشروعيه القضاء ليله السبت، ومرّ الإشكال فيه. بل هو هنا أولى، لما قيل من أن ظاهر المعظم عدم مشروعيه التقديم ليله الجمعة.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

ولو اتفق تمكنه منه يوم الجمعة أعاده فيه (١). وإذا تركه حينئذ أعاده يوم السبت (٢) برجاء المطلوبيه فيهما (٣).

(مسأله ٨٠): يصح غسل الجمعة من الجنب والحائض (٤). ويجزى

(١) لأن مقتضى ما تقدم في الأمر الخامس أنه لو تبين كثره الماء يوم الجمعة ينكشف عدم مشروعيه الغسل يوم الخميس مع القطع فضلاً عن الظن أو الخوف، فيعيد المكلف الغسل يوم الجمعة. وبذلك صرح في الفقيه والقواعد والتذكرة وعن غيرها. وإن كان تعليقه في التذكرة بسقوط حكم البدل بالتمكن من المبدل منه، في غير محله، لأن مقتضى إطلاق دليل البدليه الاجتزاء بالبدل، بل الوجه في الإعادة انكشاف عدم البدليه، لعدم تحقق موضوعها وهو قله الماء.

كما أن مقتضى ذلك انكشاف عدم إجزائه عن الوضوء، وبطلان العمل المترتب عليه مما يكون مشروطاً بالطهاره. فلاحظ.

(٢) عملاً بإطلاق دليل القضاء فيه بعد صدق الفوت، على ما يظهر مما تقدم.

(٣) يعنى: فلا- يترتب عليه أثر الغسل المشروع. ومقتضى ذلك احتمالاه (قدس سره) إجزاء الغسل يوم الخميس وإن انكشف وجدان الماء يوم الجمعة. وكأنه لاحتياج التدارك إلى عناية مغفول عنها لعدم التنبيه عليه في الحديثين قد يوجب ظهورهما في عدم وجوبه.

لكن ذلك قد يتجه لو كان الخطاب فيهما بنحو القضية الحقيقيه العامه. أما حيث كان الخطاب فيهما بنحو القضية الخارجيه الخاصه فلا- مجال فيها لفرض الخطأ، ليكون عدم التنبيه للتدارك ظاهراً في عدمه. ولاسيما وأن المخبر بعدم الماء وبقلته هو الإمام المعصوم. فلاحظ.

(٤) لإطلاق أدله استحباب غسل الجمعة. ومجرد استمرار حدث الحيض للحائض لا- ينافى ذلك، لإمكان اقتضائه مرتبه من الطهاره تجتمع مع الحدث المذكور.

عن غسل الجنابه والحيض إذا كان بعد النقاء، على الأقوى (١).

(ومنها): غسل يوم العيدين (٢)،

ولاسيما مع ثبوت مشروعيه غسل الإحرام لها.

نعم في صحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله. قال: أما الطهر فلا، ولكنها توضأ في وقت الصلاة، ثم تستقبل القبلة، وتذكر الله" (١) فإن ظاهر الطهر فيه هو غسل الجمعة، لأنه المنسب من خصوصيه الجمعة، ولاسيما مع الأمر بعد ذلك بالوضوء. وأما حمله على مجرد عدم مطهره الغسل أو الوضوء لها وإن كان مشروعاً في نفسه. فهو بعيد. وقد تقدم في المسألة الواحدة والعشرين من فصل أحكام الحيض ما ينفع في المقام.

(١) على ما تقدم في المسألة الثالثة والسبعين من مبحث الوضوء.

(٢) إجماعاً كما في التذكرة والغنيه والروض وظاهر المعتمد وغيرها، وفي الجواهر: "المستفيض من الإجماع المحكى" والنصوص به مستفيضة، وفيها الصحيح والموثق وغيرهما (٢).

وهي محمولة على الاستحباب إجماعاً. وتشهد به السيره، إذ لو كان واجباً مع كثره الابتلاء به لظهر وبان، وامتنع عادة قيام الإجماع والسيره على عدم وجوبه. وقد يشعر به أو يدل عليه قوله (عليه السلام) في موثق سماعه: "وغسل يوم الفطر وغسل يوم الأضحى سنه لا أحب تركها" (٣). ومن هنا يتعين حمل مثل صحيح عبد الله بن المغيرة عن القاسم بن الوليد عن أبي عبد الله (عليه السلام): "عن غسل الأضحى قال: واجب إلا بمنى" (٤) على شدة الاستحباب.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب الحيض حديث: ٣.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٤.

ولا إشكال في أن مبدأه طلوع الفجر، لأنه مبدأ اليوم على المشهور المنصور. ويشهد له في الأضحى صحيح زراره عن أحدهما (عليه السلام): "قال: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابه والحجامة [الجمعه] وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره. فإذا اجتمعت عليك حقوق [الله] أجزاءها عنك غسل واحد. قال: ثم قال: وكذلك المرأه يجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها" (١). فإن الإجزاء عن شىء فرع ثبوته. بل هو كالصريح من قوله (عليه السلام): "فإذا اجتمعت...". ومن ذلك يظهر أن إطلاق ذيله شاهد بذلك في الفطر أيضاً. وبإلغاء خصوصيه النحر في صدره.

وأما منتهاه فمقتضى إطلاق النص والفتوى أنه غروب الشمس، لأنه منتهى اليوم الذى أضيف له الغسل. لكن في السرائر أنه قبل الخروج إلى المصلى. وكأنه لموثق عمار: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل ينسى أن يغتسل يوم العيد. قال: إن كان في وقت فعله أن يغتسل ويعيد، وإن مضى الوقت فقد جازت صلاته" (٢).

وهو كما ترى، إنما يدل على عدم إعادته الصلاة بعد الوقت، لا على سقوط استحباب الغسل بانتهاء وقته. مع أنه لو دل على ذلك فهو لا يقتضى انتهاء وقت الغسل بالخروج إلى المصلى، كما هو المدعى، بل انتهاء وقت صلاه العيد أو ما يقرب من ذلك.

ونحوه ما تضمن ذكره في آداب صلاه العيد، كما عن ابن أبي قوه في كتاب أعمال شهر رمضان (٣)، وما عن الإمام الرضا (عليه السلام) في تعليل غسل الجمعه والعيدين: "فجعل فيه الغسل تعظيماً لذلك اليوم، وتفضيلاً له على سائر الأيام، وزيادة في النوافل والعباده..." (٤).

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٣) الإقبال ص: ٢٧٩.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١٨.

ص: ١٩

ويوم عرفه (١)،

وقد صرح فى الرضوى بأن منتهى وقته الزوال (١). وقد يحمل عليه صحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: الغسل من الجنابه ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الأضحى ويوم عرفه عند زوال الشمس..." (٢). ولبعض ذلك مال فى الرياض لتحديد منتهى وقته بالزوال، مؤيداً له بمساواه العيد للجمعه فى أغلب الأحكام. ونسبه فى الذكرى لظاهر الأصحاب.

لكن لم يعرف قائل بذلك منهم. كما أن صحيح بن سنان لا- ينهض به، لقرب رجوع القيد فيه لغسل يوم عرفه، بلحاظ بدء الموقف فيه بعد الزوال. وإلا- فلا- قائل باستحباب إيقاع أغسال الأعياد عند الزوال، أو لزوم ذلك، بل المدعى أنه منتهى وقته. والرضوى ليس بحجه. وما قبله إنما يدل على استحباب إيقاع الصلاة عن الغسل المذكور، لا اتحاد وقتها. فلم يبق إلا مساواه العيدين للجمعه الذى هو بالقياس أشبه. ومن ثم لا مخرج عن الإطلاق المقتضى لامتداد الوقت فى تمام اليوم، وإن كان إيقاعه قبل الصلاة مقدمه لها أفضل من الصلاة نفسها.

(١) كما فى المقنعه والشرايع والقواعد وغيرها، وعن الغنيه والمدارك الإجماع عليه، وإن حكى عن جماعه من المتقدمين إهماله. ويقتضيه النصوص الكثيره، وفيها الصحيح والموثق وغيرها (٣)، ومنها صحيح عبد الله بن سنان المتقدم.

ومقتضى إطلاقها استحبابه لمن لا- يريد الوقوف بعرفه. بل هو صريح معتبر عبد الرحمن بن سياه: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن غسل يوم عرفه فى الأمصار. فقال: اغتسل أينما كنت" (٤).

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١٠.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

كما أن مقتضى إطلاقها أيضاً امتداد وقته في تمام اليوم. لكن قال في الجواهر: "يحكى عن علي بن بابويه أنه قال: واغتسل يوم عرفه قبل زوال الشمس". ولم يتضح وجهه. نعم ذكر في المقنع والهداية والمقنعه والنهايه والوسيله والسرائر الغسل بعد الزوال لمن يريد الوقوف بعرفه، تبعاً للنصوص المتضمنه لذلك (١). وربما يحمل ذلك منهم ومن النصوص على الغسل للوقوف بعرفه الذي يأتي عدّه من الأغسال الفعلية.

لكن قال في التهذيب عند الكلام في الوقوف بعرفه: "والغسل يوم عرفه بعد الزوال". ويظهر منه أن المشروع يوم عرفه غسل واحد، وأن بعد الزوال. وهو المناسب لصحيح الحلبي: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): الغسل يوم عرفه إذا زالت الشمس. وتجمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين" (٢). وعليه يحمل ما سبق في صحيح عبد الله بن سنان من أن غسل عرفه عند زوال الشمس.

وربما يكون هو مراد من سبق، بل قد يحمل عليه إطلاق غيرهم، لاحتمال كونهم في مقام بيان مشروعيه الغسل هذا اليوم، مع إيكال بيان خصوصياته لكتاب الحج. كما ربما يكون هو الوجه في إهمال بعضهم لذكره هنا.

نعم قد يحمل التوقيت بما بعد الزوال في الصحيحين على بيان أفضل أوقات الغسل، مع سعه وقته في تمام اليوم، كما هو مقتضى القاعده في الجمع بين المطلق والمقيد في المستحبات.

بل هو المتعين بلحاظ صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلتك ذلك للجنابه والحجامه [والجمعه. خ ل] وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره. فإذا اجتمعت عليك حقوق [الله] أجزاءها عنك

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٩ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفه.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٩ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفه حديث: ٢.

ويوم الترويه (١) - وهو الثامن من ذى الحجه - ويوم الغدير (٢) - وهو الثامن عشر منه

غسل واحد...^(١). إذ هو كالصريح فى تحقق موضوع غسل عرفه بطلوع الفجر، وأن أجزاء الغسل الواحد بملاّك التداخل، الذى هو فرع تحقق الموضوع.

(١) لغير واحد من النصوص. وبعضها وإن كان ظاهراً فى استحبابه لإحرام الحج لا لليوم، إلا أن بعضها مطلق، كصحيح محمد بن مسلم فى تعداد الأغسال: "ويوم تحرم ويوم الزيارة ويوم تدخل البيت ويوم الترويه ويوم عرفه...^(٢). ومن هنا لم يحسن إهمال جماعه من الأصحاب له عند التعرض للأغسال الزمانيه.

(٢) على المعروف بين الأصحاب، وفى مفتاح الكرامه: "نص عليه الجم الغفير". بل فى التهذيب: "وعليه أيضاً إجماع الفرقه المحقه لا يختلفون فى ذلك"، كما ادعى الإجماع عليه فى الغنيه والروض.

لكن ظاهر التهذيب وصريح الروض أن الدليل عليه عندهما خبر على بن الحسين العبدى: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: صيام يوم غدیر خم يعدل صيام عمر الدنيا... ومن صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل أن تزول مقدار نصف ساعه... عدلت عند الله عزو جل مائه ألف حجه ومائه ألف عمره...^(٣). وهو كما ترى ظاهر فى استحباب الغسل للصلاه لا لليوم، فهو من الأغسال الفعلية، لا الزمانيه. ومن هنا يشكل التشبث بالإجماع المتقدم، لاحتمال ابتائه على مضمون الروايه، لا على استحباب الغسل لليوم تعبداً.

على أن الخبر ضعيف فى نفسه. فلا مجال للبناء على مضمونه إلا بضميمه قاعده

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١، ج: ٥ باب: ٣ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه حديث:

نعم قد يستدل على استحباب الغسل لليوم المذكور بخبر الليثي عن الصادق (عليه السلام) قال في خبر طويل في فضل يوم الغدير: "فإذا كان في صبيحه اليوم وجب الغسل في صدر نهاره" (١) والرضوى (٢). وهما ضعيفان أيضاً، ولم يتضح اعتماد الأصحاب عليهما، لما سبق من قرب ابتناء الإجماع المدعى على مضمون الخبر الأول. بل لا ريب في عدم اعتمادهم على الرضوى، لعدم العثور عليه إلا في العصور المتأخرة.

على أنه يشكل انجبار ضعف الخبر بعمل الأصحاب في المستحبات، لقرب ابتناء عملهم على قاعده التسامح في أدله السنن، لا لتوثقهم من صدور الخبر، خصوصاً في مثل هذا الخبر مما لم يدون في كتب الحديث المشهوره المتضمنه لروايات الفقه والأحكام التي مبنى الأصحاب على العمل برواياتها والفتوى بمضامينها.

ومثله الاستدلال بما تضمن أنه عيد (٣) ، بضميمه ما في الخلاف من الإجماع على استحباب الغسل في الجمعة والأعياد، وما عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من قوله في يوم الجمعة: "هذا يوم جعله الله عيداً للمسلمين فاغتسلوا..." (٤) ، وما عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من قوله: "غسل الأعياد طهور لمن أراد طلب الحوائج..." (٥) ، وما في معتبر محمد بن سنان عن الإمام الرضا (عليه السلام) فيما كتب إليه: "غسل العيد والجمعه وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه... وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله، فجعل فيه الغسل تعظيماً لذلك اليوم..." (٦) ، لاندفاعه بعدم حجيه الإجماع المذكور، وضعف النصوص المذكوره عدا معتبر ابن سنان، وهو منصرف للعيدين المشهورين

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٣) الغدير في الكتاب والسنة والأدب ج: ١ ص: ٥٢٨-٥٣٤ موسوعه الغدير الطبعة الثالثة ١٤٢٥ هـ -.

(٤) منتهى المطلب ج: ٢ ص: ٤٧٠. وعن الموطأ ج: ١ ص: ٦٥ رقم الحديث: ١١٣.

(٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢، ٣.

(٦) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١٨.

ويوم المباهله (١)،

الأضحى والفطر. ولا أقل من كونهما المتيقن منه بعد عدم الإطلاق فيه، لعدم وروده فى مقام التشريع، بل فى مقام التعليل بعد المفروغية عن التشريع. وأما التعليل الذى تضمنه فالظاهر أنه حكمه لا يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا. ولعله لذا اقتصر فى التذكرة حينما ذكره فى ضمن مجموعه من الأغسال الزمانية على التعليل بشرف هذه الأوقات.

(١) كما ذكره جماعه، وفى الجواهر أنه المشهور بين الأصحاب، بل قد يحمل عليه ما عن الغنيه من الإجماع على غسل المباهله، بحمله على غسل يومها المعهود، لا غسل نفس المباهله - الذى هو من الأغسال الفعلية، وأجنبى عما نحن فيه - لما فى الجواهر من استبعاد دعوى الإجماع على الثانى، وإن كان ما ذكره لا يخلو عن خفاء.

وكيف كان فقد يستدل عليه بمرفوع القمى المروى عن الإقبال: "إذا أردت ذلك فابدأ بصوم ذلك اليوم شكراً، واغتسل والبس أنظف ثيابك" (١). لكن الظاهر منه إرادته الغسل للقيام ببعض الأعمال المندوبه، فىكون من الأغسال الفعلية. كما هو ظاهر أو صريح خبر محمد بن صدقه العنبرى عن موسى بن جعفر (عليه السلام): "قال يوم المباهله يوم الرابع والعشرون من ذى الحجه تصلى فى ذلك اليوم ما أردت من الصلاه... وتقول على غسل الحمد لله رب العالمين... (٢)". مضافاً إلى ضعف الخبرين معاً. ولا مجال لدعوى انجبار ضعف السند بالشهره - لما تقدم - فضلاً عن ضعف الدلاله.

وأما قول الإمام الصادق (عليه السلام) فى موثق سماعه المروى فى الوسائل والفقيه والتهذيب: "وغسل المباهله واجب" (٣). فلا قرينه فيه على إرادته غسل يوم المباهله

(١) مستدرک الوسائل ج: ٥ باب: ٣٩ من أبواب بقیه الصلوات المندوبه حدیث: ١.

(٢) وسائل الشیعه ج: ٥ باب: ٤٧ من أبواب بقیه الصلوات المندوبه حدیث: ٢.

(٣) وسائل الشیعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حدیث: ٣.

- وهو الرابع والعشرون منه (١) - ويوم مولد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (٢) - وهو السابع عشر من ربيع الأول - ويوم النوروز (٣)، وأول رجب، وآخره،

المعهود، لأصاله عدم التقدير، بل لعل المراد غسل نفس المباهله لمن يقوم بها، حيث روى الغسل في آدابها (١). نعم رواه في المعبر والتذكرة هكذا: "وغسل يوم المباهله واجب". لكن من القريب أنه مصحف عما سبق.

(١) كما هو أحد الأقوال في ذلك. وعن جماعه إنه المشهور. وتضمنه خبر محمد بن صدقه المتقدم، وقد فسر به غيره (٢). وقيل: إنه الواحد والعشرون. وقيل إنه السابع والعشرون، وقيل إنه الخامس والعشرون. وبه صرح في المعبر.

(٢) كما في الدروس، قال في مفتاح الكرامه: "وعن فلاح السائل إنه يستحب يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله، وهو سابع عشر ربيع الأول باتفاق أصحابنا، كما يظهر من الروضه وغيرها". وعن محكى كشف الرموز نسبتة للروايه، ولم أعر عاجلاً عليها، وإنما روى في بعض كتب الزيارات استحباب الغسل لزياره أمير المؤمنين (عليه السلام) فيه.

نعم قد يستدل عليه بأنه عيد، فيدخل في عموم استحباب الغسل للأعياد. لكنه ممنوع صغرياً، لعدم الشاهد بكونه عيداً. وكبرياً، كما يظهر مما تقدم في غسل يوم الغدير.

(٣) كما عن الشيخ والشهيد وأبي العباس والجامع، وفي الجواهر أنه المشهور بين المتأخرين، بل لم أعر على مخالف فيه، لمرسل المعلى بن خنيس عن الصادق (عليه السلام) قال: "إذا كان يوم النوروز فاغتسل والبس أنظف ثيابك، وتطيب بأطيب طيبك، وتكون ذلك اليوم صائماً..." (٣).

(١) من كتاب الدعاء الكافي ج: ٢ ص: ٥١٣ من أبواب المباهله حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٥ باب: ٤٧ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٥ باب: ٤٨ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه حديث: ١.

ونصفه (١) ويوم المبعث (٢) - وهو السابع والعشرون منه

نعم فى المناقب: "وحكى أن المنصور تقدم إلى موسى بن جعفر (عليه السلام) بالجلوس للتهنئة فى يوم النيروز، وقبض ما يحمل إليه. فقال: إنى فتشت الأخبار عن جدى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم أجد لهذا العيد خبراً، وإنه سنه الفرس، ومحاها الإسلام..."(١).

لكنه لا ينهض بمعارضه ما سبق بعد اعتضاده بخبرين آخرين عن المعلى فى فضل هذا اليوم(٢). على أنه قد يجمع بينه وبينها بأن اليوم المذكور وإن كان ذا فضيله ومزيه، إلا أنه ليس عيداً.

نعم الكل لا يبلغ مرتبه الحجيه، فلا بد من تميمه بقاعده التسامح فى أدله السنن لو تمت. وقد اختلفوا فى تعيين هذا اليوم، كما أطال الكلام فيه فى مفتاح الكرامه والجواهر.

(١) فعن الإقبال: "وجدت فى كتب العبادات عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: من أدرك شهر رجب فاغتسل فى أوله ووسطه وآخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه"(٣). ونحوه حكى عن كتاب لب اللباب(٤). وعن نوادر الراوندى روايته مسنداً عن الحسن عن النبى(٥) (صلى الله عليه وآله وسلم). وإن كان ضعيفاً.

(٢) كما فى المبسوط والقواعد والمنتهى والدروس وعن أبى العباس وفى الغنيه دعوى الإجماع عليه. وعن العلامه والصيمرى نسبه للروايه. لكن علله فى التذكره بعد أن ذكره فى ضمن مجموعه من الأغسال الزمانيه بشرف هذه الأوقات ولم يشر للروايه. بل فى الذكري: "ونصف رجب والمبعث مشهوران، ولم يصل إلينا خبر فيهما". ونحوه فى الروض فى يوم المبعث وليله النصف من رجب.

(١) المناقب ج: ٣ ص: ٤٣٣ طبع النجف الأشرف.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٤٧ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه حديث: ٢، ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٤) (٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢، ١.

وليله الفطر (١) وليالي الإفراء من شهر رمضان (٢)

(١) كما فى المقنعه والمبسوط بل حكى عن جمهور الأصحاب، وفى الغنيه دعوى الإجماع عليه. فى معتبر الحسن بن راشد عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى فضل ليله الفطر: "قلت: جعلت فداك فما ينبغى أن نعمل فيها؟ فقال: إذا غربت الشمس فاغتسل، وإذا صليت الثلاث المغرب [ركعات] فارفع يدك وقل..."(١). كذا رواه فى الكافى والتهذيب والعلل. لكن أسقط فى الفقيه قوله: "فاغتسل".

ودعوى: سقوط روايه الصدوق للحديث فى العلل والفقيه بالاضطراب، وتبقى روايه الكلينى والشيخ حجه. مدفوعه باختلاف سند الصدوق فى الفقيه مع سنده فى العلل، وذلك يرجع للتعارض بين جميع الأسانيد، لا خصوص ما بين العلل والفقيه، فيسقط الجميع عن الحجيه. على أن ظاهره استحباب الغسل فى ضمن عمل بعد صلاه المغرب فهو من الأغسال الفعلية، لا استحبابه فى ليله العيد مستقلاً، ليكون من الأغسال الزمانيه.

وأما ما عن الإقبال: "روى أنه يغتسل قبل الغروب من ليله إذا علم أنها ليله العيد"(٢) فهو - مع ضعفه بالإرسال - لا يقتضى استحباب الغسل ليله العيد، بل قبلها. ولعله لذا اقتصر فى التذكرة على تعليقه بشرف الوقت فيما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) قال فى الجواهر: "وفاقاً لجماعه من أساطين أصحابنا منهم الشيخ. قال - على ما نقل عنه -: وإن اغتسل ليالى الإفراء كلها، وخاصه ليله النصف، كان له فضل كثير. انتهى. لما رواه السيد فى الإقبال فى سياق أعمال الليله الثالثه من الشهر: وفيها يستحب الغسل على مقتضى الروايه التى تضمنت أن كل ليله مفرده من جميع الشهر يستحب فيها الغسل...".

نعم خص جماعه الليله الأولى منه بالذكر، وعن المعتبر نسبته للأصحاب،

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١، ٢.

وأول يوم منه (١)، ويتأكد في ليالي القدر (٢)،

وفي الغنيه والروض الإجماع عليه. لقوله (عليه السلام) في موثق سماعه: "وغسل أول ليله من شهر رمضان مستحب" (١). وقريب منه في ذلك معتبر الفضل بن شاذان (٢)، مؤيداً بنصوص أخر مرسله (٣).

(١) لما في الإقبال بسنده عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن أمير المؤمنين (عليه السلام): "قال: من اغتسل أول يوم من السنه في ماء جار وصب على رأسه ثلاثين غرفه كان دواء السنه. وأول كل سنه أول يوم من شهر رمضان". والظاهر أن ما في الوسائل من روايته عنه هكذا: "من اغتسل أول ليله من السنه..." (٤) تصحيف منه، لمخالفته للموجود في المطبوع منه، المعتضد بما حكاه في الجواهر عنه مستدلاً به على استحباب الغسل في اليوم المذكور.

نعم ورد الغسل في أول ليله منه في موثق سماعه عن الإمام الصادق (٥) (عليه السلام). ومعتبر الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا (٦) (عليه السلام). وفي المرسل عن الإمام الصادق (عليه السلام): "من أحب أن لا يكون به الحكه فليغتسل في أول ليله من شهر رمضان، فلا تكون به الحكه إلى شهر رمضان من قابل" (٧).

(٢) فقد نص الأصحاب على استحباب الغسل فيها. قال في الجواهر: "للإجماع المحكى - إن لم يكن محصلاً - في الغنيه والروض والمصاييح" ويقتضيه النصوص المستفيضه، وفيها الصحيح والموثق وغيرهما (٨).

ويظهر من مجموع النصوص أفضلية الليلتين الأخيرتين، لاقتصار بعض

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٧.

(٥ و٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٥.

(٨) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١، ٢، ٣، ٤ من أبواب الأغسال المسنونه.

النصوص عليهما(١). بل فى معتبر سليمان بن خالد: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) كم أغتسل فى شهر رمضان ليله؟ قال: ليله تسع عشره، وليله إحدى وعشرين، وثلاث وعشرين. قلت: فإن شقّ عليّ؟ فقال: فى إحدى وعشرين وثلاث وعشرين. قلت: فإن شقّ عليّ؟ قال: حسبك الآن"(٢).

كما يظهر منها أيضاً أفضليله الليله الأخيره. فى موثق زراره عن أحدهما (عليه السلام): "سألته عن الليلالى التى يستحب فيها الغسل من شهر رمضان فقال: ليله تسع عشره وليله إحدى وعشرين وليله ثلاث وعشرين. قال: وفى ليله تسع عشره يكتب وفد الحاج، وفيها يفرق كل أمر حكيم، وليله إحدى وعشرين فيها رفع عيسى، وفيها قبض وصى موسى [وفيها قبض أمير المؤمنين (عليه السلام)] وليله ثلاث وعشرين، وهى ليله الجهنى. وحديثه أنه قال لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن منزلى ناء عن المدينة فمرنى ليله أدخل فيها، فأمره بليله ثلاث وعشرين"(٣). فإن اقتصار رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عليها ونقل الإمام (عليه السلام) لذلك ظاهر فى أفضليتها.

هذا وفى خبر بريد [عن أبى عبد الله (عليه السلام)]: "رأيتُه اغتسل فى ليله ثلاث وعشرين [من شهر رمضان] مرتين مره من أول الليل ومره من آخر الليل"(٤). لكنه - مع عدم خلو سنده عن ضعف، لجهاله طريق الشيخ إلى إبراهيم بن مهزيار - حكاية فعل لا تخلو عن إجمال.

(١) كما ذكره غير واحد، وفى الغنيه أن عليه الإجماع. لورود بعض النصوص المرسله بذلك(٥).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١، ٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٢) و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢، ١٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١، ٩.

والليله السابعه عشر (١)، بل جميع ليالى العشر الأخيره (٢)،

(١) كما ذكره غير واحد وفي الغنيه دعوى الإجماع عليه. وتضمنه صحيحا محمد بن مسلم (١) وغيرهما.

(٢) ففي بعض النصوص المرسله أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يفعل ذلك (٢). كما ورد النص على غسل ليله خمس وعشرين (٣) وغسل ليله سبع وعشرين وتسع وعشرين (٤).

وأما ليله أربع وعشرين فقد حكى التصريح باستحباب الغسل فيها عن أبي قره. وقد تضمنته روايه الخصال، حيث روى الصدوق بسنده الصحيح عن حريز بن عبد الله فقال: "قال: قال محمد مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): الغسل في سبعة عشر موطناً: ليله سبع عشره من شهر رمضان... وليله تسع عشره... وليله إحدى وعشرين... وليله ثلاث وعشرين... - وقال عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى: قال لى أبو عبد الله (عليه السلام): اغتسل في ليله أربعة وعشرين. ما عليك أن تعمل في الليلتين جمعياً؟! رجع الحديث إلى محمد بن مسلم في الغسل - ويوم العيدين... (٥).

وقد استظهر بعض مشايخنا - تبعاً لبعض الساده المعاصرين (قدس سره) - أن يكون حديث عبد الرحمن من جمله ما ذكره حريز في ضمن حديث محمد بن مسلم، وحيث كان طريق الصدوق لحريز صحيحاً يكون الحديث المذكور كذلك. لكنه لا يخلو عن خفاء، لإمكان أن يكون الصدوق هو الذى أقحم حديث عبد الرحمن في ضمن حديث محمد بن مسلم.

نعم يؤيد ما ذكره (قدس سره) ما فى مستدرک الوسائل عن الإقبال: "روينا بإسنادنا إلى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٥، ١١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٦، ١٠، ١٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١٢، ١٣.

(٤) أشار للحديث فى وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٥.

ص: ٣٠

الحسين بن سعيد من كتاب علي بن عبد الواحد الهندي عن حماد وعن حريز عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): اغتسل في ليله أربع وعشرين من شهر رمضان" (١).

مع أن طريق الصدوق في الفقيه إلى عبد الرحمن صحيح أيضاً وهو وإن لم يصرح في الخصال بالتزامه بعدم إرساله عن له إليه طريق إلا ما رواه عنه بالطريق المذكور، كما صرح بذلك في الفقيه، إلا أنه من البعيد جداً خروجه عن ذلك. ولا أقل من تأييد إحدى الروايتين بالأخرى. ومن ثم يقوى البناء على مشروعيه الفعل المذكور. وإن كان في النفس منه شيء.

هذا وفي بعض نصوص أغسال العشر الأواخر أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يغتسل في كل ليله منه بين العشائين (٢). لكن في صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) في غسل ليالي القدر: "والغسل في أول الليل. وهو يجزى إلى آخره" (٣)، ونحوه خبر بكير وابنه (٤). وقد تضمننا عدم بطلانه بالنوم. بل في صحيح زرارة والفضيل عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله، ثم يصلى ويفطر" (٥).

والكل محمول على الاستحباب. ولا سيما بملاحظه صحيح العيص بن القاسم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الليلة التي يطلب فيها ما يطلب متى الغسل، فقال: من أول الليل، وإن شئت حيث تقوم من آخره. وسألته عن القيام. قال: تقوم في

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٩ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٦، ومستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٩ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢، ٤.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢.

وفى غير ذلك (١).

أوله وآخره" (١). ويكون المتحصل من مجموع النصوص مشروعيه الغسل فى تمام الليل، وأن الأفضل إيقاعه فى أوله، وأفضل منه إيقاعه قبيل غروب الشمس.

(١) فقد ذكر الأصحاب بعض الأغسال الأخر.

منها: الغسل ليله النصف من شعبان، حيث نص على استحباب الغسل فيها فى المبسوط والشرايع والتذكرة والمنتهى والقواعد وغيرها. ونسب لجماهير الأصحاب وفى الغنيه دعوى الإجماع عليه. ويشهد له خبر أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: صوموا شعبان واغتسلوا ليله النصف منه، ذلك تخفيف من ربكم ورحمه" (٢). وضعفه سنداً مانع من التعويل عليه إلا بضميمة قاعده التسامح فى أدله السنن.

وأضعف منه المرسل عن سالم مولى أبى حذيفة عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): "قال: من تطهر ليله النصف من شعبان فأحسن الطهر... [ثم ذكر عملاً طويلاً... إلى أن قال: [قضى الله له ثلاث حوائج إما فى عاجل الدنيا أو فى آجل الآخرة، ثم إن سأل أن يرانى من ليلته رآنى" (٣). على أنه ظاهر فى استحباب الغسل للعمل الخاص فى الليله المذكوره، لا الليله نفسها الذى هو محل الكلام.

ومنها: غسل الكسوف إذا احترق القرص كله. ولو قيل باختصاصه بما إذا فاتت المكلف الصلاه وأراد القضاء كان من الأغسال الفعلية لا الزمانيه.

وكيف كان فالدليل عليه قوله (عليه السلام) فى صحيح محمد بن مسلم: "وغسل الكسوف إذا احترق القرص كله فاغتسل" (٤)، وقوله (عليه السلام) فى صحيحه الآخر المروى فى الخصال: "وغسل الكسوف إذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٨ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه حديث: ٦.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١١.

واقض الصلاة^(١). ونحوه مرسل الفقيه^(٢)، بل هو عينه. وصحيح حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل أن يصلى [ولم يصل] فليغتسل من غد، وليقض الصلاة. وإن لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه إلا القضاء بغير غسل"^(٣).

وقد اضطرت كلماتهم في وجوب هذا الغسل أو استحبابه، وفي تحديد موضوعه، من حيثه الاكتفاء بمطلق الكسوف أو اعتبار احتراق القرص كله، أو اعتبار التفريط في الصلاة، أو اعتبار الأمرين معاً، أو جعل الغسل مقدمه للقضاء.

والذى ينبغى أن يقال: التأمل في صحيحى محمد بن مسلم شاهد بوحدهما، لاتفاقهما في تعداد الأغسال السبعة عشر إلا إبدال غسل الميت بغسل الجنابه، وفي تسلسل الغالب منها، وفي بعض الخصوصيات الأخرى، وليس الاختلاف القليل إلا ناشئاً من النقل بالمعنى.

ومن ثم يقرب أن يكون الاختلاف بينهما في الفقرة المذكوره مبنياً على ذلك، ويكون العمل على روايه الخصال، لأنها عرفاً من سنخ المبين لإجمال الأولى. وظهرها إرادته التفريط في الصلاة، لظهور قوله: "فاستيقظت ولم تصل" فى القدره على الصلاة بالاستيقاظ، وعدم ترتب الصلاة تسامحاً، كما هو المصرح به فى مرسل حريز. ولا- أقل من كون ذلك مقتضى الجمع بين الصحيحين، لأن حديث الخصال من سنخ المقيد، فيرفع به اليد عن إطلاق الحديث الأول.

ومن هنا يكون هذا الغسل من صغريات غسل التوبه، أو يكون تشريعه عقوبه بسبب الذنب المذكور، نظير ما قد يحتمل فى غسل السعى لرؤيه المصلوب.

وكيف كان فالظاهر استحبابه. ويناسب ذلك أن مثل هذا الغسل الشايع

(١) الخصال ج: ٢ ص: ٤٧٨ من باب السبعة عشر حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

الابتلاء لو كان واجباً لاشتهر أمره، وكثرت النصوص فيه وفي فروعه، ولم يخفَ على الأصحاب، حتى اضطربوا فيه هذا الاضطراب.

على أنه يشكل استفاده وجوبه من صحيحى محمد بن مسلم بعد عدّه فيهما في سياق سبعة عشر غسلًا أكثرها مستحب، بل كثير منها ظاهر الاستحباب، فلم يبق إلا مرسل حريز الذى لا ينهض بإثبات وجوبه مع ما فيه من الإرسال.

هذا والمتيقن من النصوص السابقة إرادته كسوف القمر، للتصريح به فى مرسل حريز، ولا- شعاع فرض الاستيقاظ فى روايه الخصال فى وقوع الكسوف ليلاً، المناسب لإرادته القمر. ومعها يشكل التمسك بإطلاق الحديث الأول، لما سبق من ظهور اتحاد الصحيحين.

نعم لا- يبعد البناء على إلغاء خصوصيه القمر عرفاً، بعد كون المفهوم من النص أن ذكر الاستيقاظ للكنايه عن التفريط. بل ربما قيل بأولويه الشمس فى ذلك، لأولويتها فى حيثه كونها آيه. ومن هنا يقرب عموم الحكم لها معاً كما صرح به فى الرضوى (١). وهو مقتضى إطلاق جماعه من الأصحاب، وعن صريح بعضهم، بل عن ظاهر بعضهم الإجماع عليه، وعن المصاييح أنه محل وفاق. ولم ينقل عن أحد الخلاف فى ذلك.

وقد تحصل من جميع ما سبق أن الأغسال الزمانيه المشروعه هى أغسال أيام الجمع والعيدين وعرفه والترويه، والليله الأولى من شهر رمضان، وليله السابع عشر منه، وليالى القدر، وليله أربعة وعشرين، على إشكال فى الأخيره. وأما غسل المباهله، وغسل الكسوف، فهى وإن كانت مشروعه إلا أنها ليست من الأغسال الزمانيه بالمعنى المعهود.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

ص: ٣٤

(مسألة ٨١): جميع الأغسال الزمانيه لا ينقضها الحدث الأكبر (١) والأصغر (٢). ويتخير في الإتيان بها بين ساعات وقتها (٣). والثاني (٤) أيضاً له أفراد كثيره: كالغسل لدخول مكة (٥)،

(١) ليس المراد بذلك عدم انتقاض الطهاره الحاصله منها بالحدث المذكور، لعدم الإشكال في انتقاضها به، لإطلاق أدله أسباب الإحداث للحدث، بل المراد عدم مانعيه الحدث الأكبر من إجرائها، فلا تشرع إعادتها من أجله. وهو أمر لا إشكال فيه ظاهراً، لأن مقتضى إطلاق أدلتها الاجتزاء بإيقاعها في الزمان الخاص من دون نظر لأمد بقائها.

(٢) لعين ما سبق. بل صرح في غسل الجمعة وغسل ليالي القدر بعدم الانتقاض بالنوم في خبرى بكير وابنه (١).

(٣) للإطلاق. لكن تقدم جواز تقديم أغسال ليالي شهر رمضان على الليل قليلاً. لصحيح الفضيل وزراره (٢).

(٤) وهو الأغسال المكانيه. وقد تقدم في أول هذا المقصد رجوعها للأغسال الفعليه.

(٥) كما في القواعد والإرشاد وعن جماعه، بل في الخلاف - في المسأله الثالثه والستين من كتاب الحج - الإجماع عليه. للنص عليه في صحيحى معاويه بن عمار (٣) وعبد الله بن سنان (٤)، ومعتبر الفضل بن شاذان المتضمن كتاب الإمام الرضا (عليه السلام) للمأمون (٥)، وما عن الأعمش في حديث شرايع الدين (٦). وقد يستفاد من غيرها. وما في كشف اللثام من أنه ادعى في الخلاف الإجماع على عدمه. غريب بعد ما عرفت.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢، ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢.

(٣ و ٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١، ١٠.

(٥ و ٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٦، ٨.

أو المدينة (١)، أو أحد مسجديهما (٢)،

ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الدخول لأداء فرض أو نفل وغيره. لكن خصه في المقنعه بما إذا كان لأداء فرض أو نفل. وكأنه للانصراف. وإن كان لا يخلو عن إشكال.

(١) كما صرح به غير واحد، بل في الغنية الإجماع عليه. للنصوص المتقدمة في دخول مكة. وللنص عليه بالخصوص في صحيح عبد الله بن سنان الآخر (١). وفي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل أن تدخلها، أو حين تدخلها ثم تأتي قبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فتسلم على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)..."(٢). وقد خصه في المقنعه بمن دخلها لأداء فرض أو نفل، كما تقدم في دخول مكة. وهو قد يتجه بلحاظ الصحيح الآخر، أما بلحاظ غيره فالكلام فيه على نحو ما تقدم في سابقه.

(٢) كما نص عليه جماعة، وفي الخلاف الإجماع على استحبابه لدخول المسجد الحرام، وفي الغنية الإجماع على استحبابه لهما معاً.

وقد تضمنت جملة من النصوص تشريعه لدخول البيت (٣). ويظهر من بعضهم حمله على الكعبة الشريفة، لا- تمام المسجد، ويناسبه قوله تعالى: "جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس..."(٤). وما في بعض النصوص المذكورة من ذكره مع غسل الزيارة (٥) الذي كان المتيقن منه غسل زياره المسجد الحرام، إذ لو أريد حيثنذ بدخول البيت دخول المسجد لا الكعبة للزم التكرار.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٦ من أبواب المزار وما يناسبه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣، ٤، ٥، ١١، ١٢.

(٤) سورة المائده الآيه: ٩٧.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣، ٤، ٥، ١١.

ص: ٣٦

نعم لا مجال لذلك في صحيح معاوية بن عمار، لقوله (عليه السلام) فيه: "ويوم عرفه ويوم تزور البيت وحين تدخل الكعبة" (١)، حيث تعين حينئذٍ حمله على دخول المسجد الحرام، لثلاث- يلزم التكرار. ولعله لصدق زياره الكعبة بذلك دون توقف على دخولها.

لكن يشكل حمله على مطلق دخول المسجد، بل يقرب أن يراد منه دخوله لطواف الزيارة، الذي هو من أعمال الحج بعد أعمال منى، لقرب كون التعبير بالزيارة للإشارة إلى ذلك، كالتعبير بغسل الزيارة في بعض النصوص المشار إليها آنفاً، إذ بعد تعذر حملها على مطلق الزيارة لا بد من حملها على زياره معهوده، وهي ما ذكرنا. وبذلك قد تكون هذه النصوص أيضاً قرينة على ما ذكرنا من حمل زياره البيت في صحيح معاوية على ذلك.

ومن ثم يشكل البناء على عموم استحباب الغسل لدخول البيت للمكث فيه، فضلاً عن العبور. إلا أن استفاد من فحوى استحباب الغسل لدخول مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، لأنه أفضل منه. لكنه لا يخلو عن إشكال.

وأما الغسل لدخول مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فيشهد له قوله (عليه السلام) في حديث محمد بن مسلم: "وحين تدخل الحرم، وإذا أردت دخول البيت الحرام، وإذا أردت دخول مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)" (٢). وليس في سنده إلا- القاسم بن عروه حيث لم ينص على توثيقه إلا- في كتاب المسائل الصاغانية المطبوع المنسوب للمفيد مع ما قيل من عدم ثبوت صحه نسبه له. إلا أن الظاهر استفاده توثيقه من روايه ابن أبي عمير والبنظى عنه، للنص على أنهما لا يرويان إلا عن ثقه، مؤيداً بروايه جماعه من الأعيان عنه.

(١) فقد صرح غير واحد باستحباب الغسل لدخول الحرم المنصرف لحرم مكة، وفي الغنيه دعوى الإجماع عليه. وبقتضيه قوله (عليه السلام) في موثق سماعه في تعداد

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١، ١٢.

أو البيت الشريف (١)، وغير ذلك (٢).

الأغسال: "و غسل دخول الحرم، يستحب أن لا تدخله إلا بغسل" (١). وكذا صحيح عبد الله بن سنان (٢)، وحديث محمد بن مسلم (٣) المتقدم عند الكلام في استحباب الغسل لدخول مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

لكن في كشف اللثام عن الشيخ في الخلاف الإجماع على عدمه. وهو غريب. بل في مفتاح الكرامه ومحكى المفاتيح عدم العثور على ذلك في الخلاف.

كما يشهد باستحباب الغسل لدخول الحرمين معاً قوله (عليه السلام) في صحيحى محمد بن مسلم: "وإذا دخلت الحرمين" (٤)، ونحوهما مرسل الصدوق (٥) قال في الجواهر: "واحتمال إرادته نفس البلدين تكلف لا داعى له، ولا شاهد عليه".

(١) يعنى الكعبه، كما صرح به جماعه، وفي الخلاف والغنيه الإجماع عليه. ويشهد به ما تقدم عند الكلام في استحباب الغسل لدخول المسجدين من قوله (عليه السلام) في صحيح معاويه: "و حين تدخل الكعبه" (٦). وفي صحيح عبد الله بن سنان: "وعند دخول مكه والمدينه ودخول الكعبه" (٧). مضافاً إلى نصوص دخول البيت التى تقدمت الإشارة لها هناك.

(٢) ففى المنتهى وعن نهايه الأحكام والموجز ومحكى شرحه استحباب الغسل لدخول مشاهد الأئمه (عليهم السلام) بعد أن ذكروا استحبابه للزياره. وعن أبى على استحبابه لكل مشهد أو مكان شريف. ولا يتضح الوجه فيه إلا الحمل على مكه والمدينه وحرميتهما ومسجديهما الذى هو بالقياس أشبه. وأما ما تضمن استحبابه للزياره فالمنصرف منه بقريته السياق زياره البيت لطواف الحج، كما سبق. مع أنه من الأغسال الفعلية، دون المكانية التى هى محل الكلام.

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣، ٧، ١٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٥، ١١.

(٥ و ٦ و ٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٤، ١، ١٠.

ص: ٣٨

(مسألة ٨٢): وقت الغسل في هذا القسم قبل الدخول في هذه الأماكن (١)

(١) فإن المناسبات الارتكازية تقضى بأن مشروعيه هذه الأغسال بلحاظ شرف الأماكن المذكورة المناسب للتهيؤ لدخولها بالغسل، كما يناسبه قوله (عليه السلام) في حديث محمد بن مسلم: "وإذا أردت دخول البيت الحرام" (١)، وقوله (عليه السلام) في صحيح معاوية بن عمار المتقدم في الغسل لدخول المدينة: "قبل أن تدخلها أو حين تدخلها" (٢).

ومنه يظهر أن تقديم الغسل على الدخول إنما هو ليكون على غسل حينه، لا لخصوصيه في التقديم، كما هو المصرح به في قوله (عليه السلام) في موثق سماعه في تعداد الأغسال: "وغسل دخول البيت واجب، وغسل دخول الحرم يستحب أن لا تدخله إلا بغسل" (٣).

وعلى ذلك تنزل عبارات النصوص المختلفة، حيث أطلق في بعضها غسل الدخول، وعبر في آخر بالغسل للدخول، وفي ثالث بالغسل يوم الدخول، وفي رابع بالغسل حينه، أو عنده... إلى غير ذلك مما تصلح القرينه المذكورة لحمله على ما ذكرنا.

لكن في صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله: "قال: إذا انتهيت إلى الحرم إن شاء الله فاغتسل حين تدخله. وإن تقدمت فاغتسل من بئر ميمون، أو من فخ، أو من منزلك بمكة" (٤)، وفي صحيح ذريح: "سألته عن الغسل في الحرم قبل دخوله أو بعد دخوله؟ قال: لا يضرك أى ذلك فعلت. وإن اغتسلت بمكة فلا بأس، وإن اغتسلت في بيتك حين تنزل بمكة فلا بأس" (٥).

وإذا أمكن تنزيل الأول على الاضطرار - وإن كان خلاف الظاهر - فلا مجال لذلك في الثاني. فما عن الشيخين والأكثر من تنزيل هذه الأخبار عليه في غير محله. كم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١٢.

(٣ و ٢) وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٦ من أبواب المزار وما يناسبه حديث: ١، ٣.

(٤ و ٥) وسائل الشيعه ج: ٩ باب: ٢ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ٢، ١.

قريباً منه (١).

والثالث (٢) قسمان:

(الأول): ما يستحب لأجل إيقاع فعل، كالغسل للإحرام (٣)، أو

أن تنزيلها على الغسل لدخول المسجد أو الكعبة مخالف للظاهر، خصوصاً في الثاني. ومن ثم يتعين الاقتصار على موردهما، وهو غسل الحرم. لكن مع البناء على أفضلية تقديم الغسل قبل الدخول، لموثق سماعه المتقدم.

(١) كما هو مقتضى التعبير بالغسل حينه أو عنده أو عند أرادته. لكن ظاهر قوله (عليه السلام) في موثق سماعه المتقدم: "وغسل دخول الحرم يستحب أن لا تدخله إلا بغسل" أن المطلوب إيقاع الدخول عن غسل، وهو المناسب لإطلاق قوله (عليه السلام) في صحيح معاوية بن عمار المتقدم في الغسل لدخول المدينة: "قبل أن تدخلها أو حين تدخلها". كما هو المناسب أيضاً للوجه الارتكازي المتقدم لاعتبار إيقاعه قبله. وحينئذ يتجه جريان ما يأتي في الأغسال الفعلية في المسألة الثالثة والثمانين، لإطلاق نصوص تلك المسألة، لعدم الإشارة فيها للاختصاص بالأغسال الفعلية بالمعنى المقابل للمكانية.

(٢) وهو الأغسال الفعلية.

(٣) كما عن جمهور الأصحاب، وفي الخلاف والغنية وعن غيرهما الإجماع عليه، وعن غير واحد نفي الخلاف فيه. ويقتضيه النصوص الكثيرة المستفيضة، وفيها الصحيح والموثق وغيرهما. وهي محمولة على الاستحباب عندهم.

لكن عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد الوجوب، وقد يستظهر من غيرهما ممن أطلق الأمر به، كالصدوق والشيخ في النهاية. ويدفعه أن كثرة الابتلاء به مع صعوبة الغسل في تلك الحال تقضى بعدم وجوبه، وإلا لظهر وبان، ولم يخف على معظم الأصحاب.

ص: ٤٠

(١) كما ذكره الأصحاب، وفي الخلاف الإجماع عليه. لكن ادعى في الغنية الإجماع على غسل زياره البيت من منى، الظاهر في طواف الزيارة، الذي سبق عند الكلام في استحباب الغسل لدخول المسجد الحرام أنه المتيقن مما تضمن مشروعيه الغسل للزيارة من النصوص (١) التي فيها الصحيح والموثق وغيرهما ومن قوله (عليه السلام) في صحيح معاوية بن عمار: "يوم تزور البيت" (٢).

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن زياره البيت طوافه، فهو غير ظاهر المأخذ، بل الظاهر عدم خروج الزيارة عن معناها العرفي، وليس الطواف إلا واجباً في زياره البيت المذكوره. ومن هنا يكون إثبات استحباب الغسل لكل طواف من هذه النصوص في غاية الإشكال.

نعم قد يستدل بمعتبر علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن (عليه السلام): "قال لي: إن اغتسلت بمكة ثم نمت قبل أن تطوف فأعد غسلك" (٣). لكنه لما كان ورداً لبيان ناقضيه النوم للغسل فلا إطلاق له من حيثيه الطواف الذي يشرع له الغسل.

(٢) بلا خلاف أجده فيه كما في الجواهر، بل في الخلاف وعن المدارك الإجماع عليه. ويستدل له بصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: "فإذا انتهيت إلى عرفات فاضرب خباك بنمره. ونمره هي بطن عرفه دون الموقف ودون عرفه. فإذا زالت الشمس يوم عرفه فاغتسل وصل... (٤)"، وفي صحيح الحلبي: "الغسل يوم عرفه إذا زالت الشمس. وتجمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين" (٥). وقريب منهما غيرهما.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣، ٤، ٥، ١١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ٦ من أبواب مقدمات الطواف حديث: ٢.

(٤و٥) وسائل الشيعة ج: ١٠ باب: ٩ من أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفه حديث: ١، ٢.

أو المشعر (١)، أو الذبيح، أو النحر، أو الحلق (٢) ولغير ذلك (٣).

لكن لا ظهور لها في أن الغسل من أجل الوقوف بعرفه، بل مقتضى صحيح الحلبي أن الغسل المذكور هو غسل يوم عرفه يؤتى به في هذا الوقت، كما هو مقتضى صحيح عبد الله بن سنان أيضاً، على ما تقدم عند الكلام في غسل يوم عرفه من الأغسال الزمانيه. فراجع.

(١) إجماعاً كما في الخلاف. واستدل في الجواهر به، وبأولويته من الغسل للوقوف بعرفه. وكلاهما كما ترى.

(٢) كما في الجواهر، لصحيح زراره: "قال: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابه والحجامة [الجمعه] وعرفه والنحر والحلق والذبيح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق [الله] أجزاءها عنك غسل واحد..." (١).

(٣) كغسل زياره النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) قال في الجواهر: "على المشهور بين الأصحاب، بل في كشف اللثام والمصابيح نسبته إلى قطع الأصحاب، مؤذنين بدعوى الإجماع عليه، بل في الغنيه دعواه صريحاً". وقد يستدل عليه بما تضمنت تشريع غسل الزيارة من النصوص الكثيره (٢) التي فيها الصحيح والموثق وغيرها.

لكن تقدم عند الكلام في استحباب الغسل لدخول مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) منع دلالتها على ذلك، وأن المتيقن منها دخول المسجد لطواف الزيارة الذي هو من أعمال الحج بعد الرجوع من منى. فراجع.

وقد تضمنت جملة من النصوص المعتمده وغيرها استحبابه لزيارات خاصه لهم (عليهم السلام) بكيفيات مختلفه لا مجال لاستفاده العموم منها حتى لو كانت معتمده في نفسها. فلتلحظ في أبواب المزار من الوسائل وفي كامل الزيارات.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣، ٤، ٥، ١١.

ص: ٤٢

(والثاني): ما يستحب بعد وقوع فعل منه كالغسل لقتل الوزغ (١)، ومس الميت بعد تغسيله (١).

نعم تضمن صحيح معاوية بن عمار المتقدم في استحباب الغسل لدخول المدينة زياره النبي في جملة الأعمال لمن دخلها. وتضمن صحيح له آخر الأمر به عند وداعه (١) (صلى الله عليه وآله وسلم). وهما لو دلًا على استحباب الغسل للزياره، لا لدخول المدينة والخروج منها، لكانا مختصين بالزياره الأولى والأخيره.

كما تضمنت جملة من النصوص استحباب الغسل بالفرات لزياره الحسين (عليه السلام). وكثرتها تغنى عن النظر في أسانيدها، فقد ذكر منها في كامل الزيارات تسع روايات في الباب الخامس والسبعين، وروايتين في الباب السادس والسبعين. وبعضها وإن كان مختصاً بالزياره الأولى، إلا أن بعضها مطلق. كمعتبر صفوان الجمال عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: من اغتسل بماء الفرات وزار قبر الحسين (عليه السلام) كان كيوم ولدته أمه صفرًا من الذنوب ولو اقترفها كبائر... (٢)" ، وفي معتبر هشام بن سالم: "أتاه رجل فقال له: هل يزار والدك؟ فقال: نعم. فقال: ما لمن اغتسل بالفرات ثم أتاه؟ قال: إذا اغتسل من ماء الفرات وهو يريد تساقطت عنه خطاياها كيوم ولدته أمه... (٣)".

(١) لخبر عبد الله بن طلحه: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) في الوزغ، فقال: هو رجس، وهو مسخ كله. فإذا قتله فاغتسل" (٤). ولعله إليه يرجع مرسل الصدوق، قال: "روى أن من قتل وزغاً فعليه الغسل. وقال بعض مشايخنا: إن العله في ذلك أنه يخرج من ذنوبه فيغتسل منها" (٥). ولعل الأقرب كونه شكرًا لله على التوفيق لقتله.

(١) وسائل الشيعة ج: ١٠ باب: ١٥ من أبواب المزار وما يناسبه حديث: ١.

(٢) كامل الزيارات ص: ١٨٤ باب: ٧٥ حديث: ١.

(٣) كامل الزيارات ص: ١٨٥ باب: ٧٥ حديث: ٤.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج: ١ ص: ٤٤ باب الأغسال حديث: ٣، ووسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢.

ص: ٤٣

(مسألة ٨٣): يجزى فى القسم الأول من هذا النوع غسل أول النهار ليومه وأول الليل لليلته (٢)، وقيل: لا يخلو القول بالاجتراء بغسل الليل والنهار وبالعكس عن قوه (٣) والظاهر انتقاضه بالحدث بينه وبين

(١) لموثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: يغتسل الذى غُسل الميت. وكل من مسَّ ميتاً فعليه الغسل وإن كان الميت قد غُسل" (١). ولا بد من حمله على الاستحباب بقريته النصوص المصرحة بعدم وجوب الغسل حينئذ، على ما تقدم عند الكلام فى أن شرط وجوب غسل المس عدم تغسيل الميت.

(٢) كما صرح به بعضهم. لجمله من النصوص منها صحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: غسل يومك ليومك وغسل ليلتك لليلتك" (٢) وغيره.

(٣) لصحيح جميل بن دراج عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك" (٣). لكنه يشكل تاره: بما عن السرائر عن كتاب جميل من روايته للحديث المذكور عن حسين الخراسانى المجهول عن أحدهما (٤) (عليه السلام)، وهو راجع للاضطراب فى سند الحديث. وأخرى: بمعارضته للنصوص الكثيرة المتقدمة المعول عليها فى قبالة. ولا سيما مع احتمال حمل اللام فيه على الغايه، لتكون بمعنى "إلى" ويطابق النصوص الأخرى، لا للتعديه، لينفع فى المقام.

اللهم إلا أن يقال: الاحتمال المذكور مخالف للظاهر. والجمع بحمل النصوص الأول على الفضل أقرب منه. فالعمده ما ذكر أولاً من اضطراب السند.

نعم فى موثق أبى بصير وسماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام): "من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحتم قبل ذلك ثم أحرم من يومه أجزاء غسله، وإن اغتسل فى أول الليل

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب غسل المس حديث: ٣.

(٢) و٣ و٤) وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ٩ من أبواب الإحرام حديث: ٢، ١، ٦.

ص: ٤٤

ثم أحرم في آخر الليل أجزاءه غسله" (١).

لكنه مختص بالإحرام، وبما إذا كان قد استحجم قبل ذلك، ولا يبعد ظهوره فيما إذا كان الغسل في آخر الليل قريباً من الفجر. فليقتصر فيه على مورده. على إنه يحتمل التصحيف، وأن الصحيح: "بعد طلوع الفجر"، لأن الشيخ قد استدل به على أجزاء غسل اليوم لليوم والليل لليل. فتأمل.

(١) لصحيح النضر عن أبي الحسن (عليه السلام): "سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثم ينام قبل أن يحرم قال: عليه إعادته الغسل" (٢) ونحوه معتبر على بن أبي حمزة (٣). وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: "سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يغتسل لدخول مكة، ثم ينام فيتوضأ قبل أن يدخل أجزأه ذلك أو يعيد؟ قال: لا يجزيه، لأنه إنما دخل بوضوء" (٤) ومعتبر على بن أبي حمزة عنه (عليه السلام): "قال لي: إن اغتسلت بمكة ثم نمت قبل أن تطوف فأعد غسلك" (٥).

وهي وإن كانت مختصة بالغسل للإحرام ودخول مكة والطواف، إلا أن الظاهر عموم الحكم لجميع الغايات. وفي الجواهر: "نسبه بعض المحققين إلى الأصحاب، مشعراً بدعوى الإجماع عليه". والعمدة فيه التعليل في صحيح عبد الرحمن بأنه إنما دخل بوضوء، كما أشار إليه في الجواهر. لظهوره في انتقاض الغسل بالنوم، فأيقاع الغاية بعده لا يكون عن غسل، بل عن وضوء.

نعم في صحيح العيص: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يغتسل للإحرام

(١) وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ٩ من أبواب الإحرام حديث: ٥.

(٢) و٣ وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ١٠ من أبواب الإحرام حديث: ١، ٢.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ٦ من أبواب مقدمات الطواف وما يتبعها حديث: ١.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٩ باب: ٦ من أبواب مقدمات الطواف وما يتبعها حديث: ٢.

بالمدينه يلبس ثوبين، ثم ينام قبل أن يحرم. قال: ليس عليه غسل" (١). وظاهره عدم انتقاض الغسل بالنوم. غايه الأمر أن يجمع بينه وبين ما سبق من النصوص الداله على إعادته للغسل باستحباب إعادته من دون انتقاض.

اللهم إلا أن يقال: لما كان معارضاً لصحيح عبد الرحمن فى انتقاض الغسل، ويتعذر الجمع العرفى بينهما كان الترجيح لصحيح عبد الرحمن، لاعتضاده ببقية نصوص المقام الظاهره فى الانتقاض.

نعم النصوص كلها مختصه بالنوم فالتعدى لسائر أسباب الحدث الأصغر يبتنى على فهم عدم الخصوصيه، وهو قريب جداً. ولاسيما بملاحظه التعليل فى صحيح عبد الرحمن المتقدم. بل لا يبعد التعدى بالأولويه العرفيه، لظهور أن ناقضيه النوم أخف من ناقضيه غيره.

تتميم: وقع الكلام بينهم فى مشروعيه التيمم بدلاً عن الأغسال المستحبه عند تعذرهما. وقد أطلق فى العروه الوثقى مشروعيته حينئذٍ، وأقره جماعه من محشيها، ومال إليه فى الجواهر. ويناسبه ما فى المبسوط من التيمم للإحرام عند عدم الماء. وتوقف بعضهم فى الإطلاق المذكور.

وفى جامع المقاصد: "لا إشكال فى استحبابه إذا كان المبدل رافعاً أو مبيحاً، إنما الإشكال فيما سوى ذلك. والحق أن ما ورد به النص أو ذكره من يوثق به من الأصحاب - كالتيمم بدلاً من وضوء الحائض للذكر - يصار إليه، وما عداه فعلى المنع، إلا أن يثبت بدليل".

وفى المدارك: "هل يستحب التيمم بدلاً عن الغسل المستحب مع تعذره؟ فيه وجهان، أظهرهما عدمه وإن قلنا إنه رافع، لعدم النص. وجزم جدى (قدس سره) بالاستحباب على هذا التقدير. وهو مشكل كما قلنا".

(١) وسائل الشيعه ج: ٩ باب: ١٠ من أبواب الإحرام حديث: ٣.

هذا ومن الظاهر أن الأغسال المستحبه رافعه للحدث بناء على إجزائها عن الوضوء، كما هو التحقيق. وكذا بناء على إجزائها عن الأغسال الرافعه، كما هو التحقيق أيضاً وعليه جماعه من الأصحاب.

على أنه لا ينبغي التأمل في مطهريتها، لأنه وإن قيل بعدم رافعتها للحدث، ولم تشرع للتطهر منه، إلا أنه لا إشكال في إحداثها مرتبه من الطهاره، نظير الوضوء التجديدي. ولذا تنقض بالحدث، كما سبق. وحيثُ يكفى في بدليه التيمم عنها إطلاق ما تضمن طهوريه الأرض والتراب من النصوص الكثيره بألستها المختلفه (١)، فإن مقتضاه قيامه مقام الماء في كل مورد يكون الماء طهوراً بالوضوء به أو الغسل.

نعم قد لا يناسب ذلك إهمال التيمم وعدم التنبيه له في جملة من النصوص الواردة في تعذر الأغسال المستحبه أو لزوم المشقه منها، كصحيح سليمان بن خالد: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) كم أغتسل في شهر رمضان ليله؟ قال: ليله تسع عشره وليله إحدى وعشرين وثلاث وعشرين. قال: قلت: فإن شقّ عليّ؟ فقال: في إحدى وعشرون وثلاث وعشرين. قال: قلت: فإن شقّ عليّ؟ قال: حسبك الآن" (٢)، وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "قال: اغتسل يوم الجمعة إلا أن تكون مريضاً أو تخاف على نفسك" (٣)، وقريب منه حديث زراره (٤). وفي موق سماعه عن أبي عبد الله: "في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في أول النهار. قال: يقتضيه آخر النهار، فإن لم يجد فليقتضيه من يوم السبت" (٥). وكذا ما تضمن رفع غسل الجمعة عن النساء في السفر (٦)، خصوصاً بضميمه مرسله الكليني، قال: "وفي روايه إنه رخص للنساء

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧، ١٤، ٢١، ٢٤، ٢٥ من أبواب التيمم.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١١، ١٠.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ٣.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حديث: ١.

فى السفر لقله الماء" (١). فى ان عدم التنبه فى هذه النصوص للتميم قد يظهر فى المفروغىه عن عدم مشروعىته بدلاً عن هذه الأغسال. ومن ثم ىشكل البناء على عموم البدلىه.

ولاسىما وأن لانىم بدلىته عن الغسل المستحب إجزاءه عن الوضوء مثله، نظىر إجزاء التيمم بدلاً عن غسل الجنابه عن الوضوء. ومن الصعب جداً البناء على ذلك. فلاحظ. والله سبحانه و تعالى العالم. والحمد لله رب العالمىن.

(١) وسائل الشىعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب الأغسال المسنونه حدىث: ٢.

ص: ٤٨

المبحث الخامس: فى التيمم (١)

اشاره

وفيه فصول:

(١) وهو لغه القصد، كما صرح به غير واحد. ومنه قوله تعالى: "ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون" (١) وقوله تعالى: "فتمموا صعيداً طيباً" (٢). وعند المشرعه نفس الأعمال الخاصه التى تحصل بها الطهاره الترابيه، كما يشهد به النصوص الشارحه له (٣) وغيرها. ومن ثم لا يتعدى عندهم إلى ما يتيمم به بنفسه، بل بالباء ومن.

ويدل على مشروعيته الكتاب المجيد والسنة المتواتره وإجماع المسلمين. قال الله عز وجل فى سورة النساء: "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفواً غفوراً" (٤).

وقال سبحانه وتعالى فى سورة المائدة: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو

(١) سورة البقره الآيه: ٢٦٩.

(٢) سورة النساء الآيه: ٤٣، وسورة المائدة الآيه: ٦.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم.

(٤) سورة النساء الآيه: ٤٣.

ص: ٤٩

لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون" (١).

وقد وقع الكلام من المفسرين منا ومن العامة في تفسير الآيتين الكريمتين، وتوجيههما بنحو يطابق القواعد الفقهية المعول عليها عند الطائفتين. فإنهما ظاهرتان بدوياً في أن موضوع التيمم أمور أربعة بنحو البدليه، مع أن كلاً منها ليس موضوعاً له شرعاً، لوضوح أن السفر والمرض لا يسوغانه إلا مع الحدث وتعذر استعمال الماء. وهو لا يناسب عطف الحدثين الأكبر والأصغر عليهما ب - (أو) الظاهر في استقلال كل منها بالسببيه.

ومن ثم اضطر بعضهم إلى حمل (أو) الثانيه على معنى الواو، نظير ما يدعى في قوله تعالى: " وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون" (٢). لكنه - لو صح لغه - مخالف للظاهر جداً، ويصعب حمل الآية المستشهد بها عليه، فضلاً عن آيتي التيمم لمخالفته للسياق، فإن (أو) الأولى والثالثة ليست بمعنى الواو قطعاً.

مضافاً في الإشكال في الآيتين إلى أن التقييد بعدم وجدان الماء إن رجع للأخريين فقط لزم إطلاق مشروعيه التيمم للمسافر والمريض وإن تيسر لهما استعمال الماء، وإن رجع للكل أشكال بأن شرط مشروعيه التيمم مع المرض إضرار الماء لا عدم وجدانه وحمل عدم وجدان الماء على الكنايه عما هو الأعم من الإضرار من استعماله بعيد جداً.

مع أن لانزم رجوعه للكل لغويه ذكر السفر والمرض، لعدم خصوصيتهما في مشروعيه التيمم مع عدم وجدان الماء أو لزوم محذور منه، بل ذلك يجرى في كل مكلف وإن كان حاضراً صحيحاً. وإن حكى عن أبي حنيفة عدم مشروعيه التيمم له،

(١) سورة المائدة الآية: ٦.

(٢) سورة الصافات الآية: ١٤٧.

ص: ٥٠

لدعوى قصور الآيه عن شموله.

كما أن لازم رجوعه لكل الاستغناء عن ذكر ملامسه النساء بذكر الجنابه في صدر الكلام... إلى غير ذلك مما قيل في مقام الإشكال في تفسير الآيتين الشريفتين.

قال سيدنا المصنف (قدس سره): "حكى الأردبيلي في آيات الأحكام عن كشف الكشاف أن الآيه من معضلات القرآن" ونحوه حكى في تفسير المنار عن تفسير روح المعاني للآلوسى. وعن محمد عبده من المتأخرين: "وقد طالعت في تفسيرها خمسة وعشرين تفسيراً فلم أجد فيها غناءً، ولا رأيت قولاً فيها يسلم من التكلف".

وقد التزم برجوع التقييد بعدم وجدان الماء للأخيرين فقط مع إطلاق مشروعيه التيمم للمسافر والمريض ولو مع وجدان الماء، نظير حالهما في الصوم. وتبعه في ذلك صاحب المنار. ونعى محمد عبده على الفقهاء الغفلة عن ذلك، وتقييدهم شرعيه التيمم للمسافر بتعذر الماء، حتى شددوا فيه، وفي وجوب طلبه في السفر وما وضعوه لذلك من الحدود. مدعياً وضوح هذا المعنى وسلامه الآيه عليه من أى ركاهه أو ضعف في التأليف، وأنه لا وجه لحمل الآيه على ما يختاره الفقيه وإن لم يزل من ضعف وركاهه. كما لا وجه لعداها من المعضلات. بل يلزم أخذ الحكم من ظاهرها.

لكن لا يخفى أن ما ذكره في السفر وارد في المرض، وهل يلتزم بكونه سبباً لتشريع التيمم وإن لم يضر معه الماء، كما حكى عن بعض شذاذ العامه؟! وهل يمكن دعوى ظهور الآيتين في ذلك؟! وإذا أمكن تنزيل المرض على ما يضر به الماء أمكن تنزيل السفر على ما يفقد به الماء، كما يحصل كثيراً في العصور السابقه.

على أنه لم يشر للإشكال الأول، وهو أن السفر والمرض إنما يجب معهما التيمم مع الحدث، فكيف يعطف سبب الحدث عليهما؟! وما نعاه على الفقهاء إنما يتجه إذا لم يكن لهم دليل على الحكم المخالف للظاهر، وإلا فلا بدّ لهم من الجمع بين الأدله عرفاً، ولو بالخروج عن ظاهرها.

ولعل الأولى في توجيه الآيتين الشريفتين أن المراد من القيام إلى الصلاه في الآيه

الثانيه هو القيام من النوم، كما تضمنه موثق ابن بكير: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): قوله تعالى: "إذا قمتم إلى الصلاة" ما يعنى بذلك؟ قال: إذا قمتم من النوم..."(١).

وذلك يناسب حمل الجنابه على الاحتلام. بل لعل الإجناب لغه خروج المنى، وإلحاق الجماع به فى حصول الجنابه شرعى، كما يناسبه ما فى لسان العرب من تفسير الجنابه بالمنى. بل قد يستشعر من بعض النصوص.

وحيثُذ يكون صدر الآيه متعرضاً لحدث النوم والاحتلام وعليهما يحمل فرض السفر والمرض، من دون حاجه للتصريح معهما بفرض الحدث كما يحمل السفر على صورته فقد الماء، والمرض على صورته الإضرار به، لمناسبتهما لهما ارتكازاً وبه يحافظ على خصوصيه عنوانهما. وحيثُذ يتجه عطف حدث الغائط أو الملامسه بعد تقيدها بفقد الماء على المرض والسفر، أو على القيام من النوم الذى حمل عليه صدر الآيه، لكونهما موضوعين مستقلين للتيمم فى قبال ذلك.

وعليه يستفاد من مجموع الآيه مشروعيه التيمم للحدث بالنوم والاحتلام، مع السفر الذى لا ماء معه، والمرض الذى يضربه الماء، وللحدث بالغائط والملامسه مع عدم الماء. وتلحق بقيه الأفراد - كالمحتلم الحاضر الفاقد للماء، والمريض الملامس للنساء الذى يضرب به الماء - بفهم عدم الخصوصيه، أو بفهم مناط الحكم المستفاد من النصوص وغيرها.

وأما الآيه الأولى فهى كالثانيه إلا فى عدم تعرض صدرها للحدث الأصغر، وليس هو محذوراً، بعد ما ظهر من عدم استيفاء الآيتين لتمام الأفراد على كل حال. بل بناء على سببيه فقد العقل للحدث الأصغر، يكون فرض السكر فيها مساوفاً لفرض الحدث الأصغر، سواءً أريد به سكر النوم أم سكر الشراب، كما روى كل منهما(٢).

وبذلك يندفع الإشكال فى الآيتين الشريفتين. وقد أشار إلى ما ذكرنا فى الجمله

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٢) تفسير العياشى ج: ١ ص: ٢٤٢، ومجمع البيان ج: ٣ ص: ٥١.

فى البءار والءواهر. ولا- مءال لإطاله الكلام فىه وفى تعقوب ما ذكره مشائءنا (قدس الله أسرارهم) فى المءام. فلاحظ. والله سبءانه وءعالى العالم.

ص: ٥٣

الفصل الأول: فى مسوغاته

ويجمعها العذر المسقط لوجوب الطهاره المائيه (١)، وهو أمور:

(الأول): عدم وجدان (٢) ما يكفيه من الماء (٣) لوضوئه، أو غسله.

(١) كما تقدم فى الفصل الرابع من مباحث المياه عند الكلام فى الشك فى إطلاق الماء. فراجع (١). ويأتى فى المسأله الحاديه عشر إن شاء الله تعالى ما ينفع فى المقام.

(٢) قد أطلق الأصحاب (رضى الله عنهم) مسوغيه عدم وجدان الماء للتيمم. وفى الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً، من غير فرق فيه عندنا بين السفر والحضر، بل فى الخلاف والمنتهى الإجماع عليه بالخصوص. كما أنه فى الأخير الإجماع أيضاً على عدم الفرق بين السفر الطويل والقصير". وما نسب للسيد المرتضى من وجوب الإعاده على الحاضر - لو صدقت النسبه - ليس خلافاً فى ما نحن فيه من مسوغيه عدم وجدان الماء للتيمم.

وكيف كان فيقتضيه - مضافاً إلى الإجماع المذكور - الكتاب المجيد والسنه المستفيضه، بل المتواتره. نعم مرادهم بعدم الوجدان عدم واجديه المكلف له. ويأتى أن المراد به فى ظاهر الكتاب المجيد عدم العثور عليه. وأنه يكفى فى البناء على مشروعيه التيمم.

(٣) فإن المنساق من إطلاق عدم وجدان الماء هو عدم وجدان الماء الكافى لم

(١) مصباح المنهاج كتاب الطهاره ج: ١ ص: ٤٣٩.

ص: ٥٥

يجب على المكلف من وضوء أو غسل، بحيث يتحقق به الطهاره ولا- أثر لوجدان ما دون ذلك، حتى لو قيل بجريان قاعده الميسور في الوضوء والغسل، أو مطلقاً، لنهوض إطلاق مشروعيه التيمم بفقد الماء بالحكومه عليها بعد ظهوره في إرادته الماء الكافي في الطهاره.

مضافاً إلى أن جريان قاعده الميسور بلحاظ أعضاء الوضوء والغسل - لو قيل به - لا يقتضى تماميه الطهاره به. وذلك يستلزم مشروعيه التيمم ولو منضمماً للطهاره المائيه الناقصه، لأن الشرط هو الطهاره التامه. على أنه لا قائل منّا بجريان قاعده الميسور بالنحو المذكور.

ويشهد به في الجملة - مضافاً إلى ذلك - ما تضمن وجوب التيمم على الجنب إذا كان معه من الماء ما يكفيه لوضوئه (١) والظاهر عدم الخلاف فيه عندنا، بل ظاهر غير واحد وصريح آخر الإجماع عليه.

نعم قال العلامة في نهايه الأحكام: "لو وجد من الماء ما لا يكفيه لوضوئه لم يجب استعماله، بل تيمم... أما الجنب فيحتمل مساواته للمحدث. ووجوب صرف الماء إلى بعض أعضائه، لجواز وجود ما يكمل طهارته. والموالاه ساقطه هنا، بخلاف المحدث".

فإن كان مراده باحتمال صرف الماء إلى بعض أعضائه الاجتزاء به في الصلاه من دون حاجه للتيمم أشكل بما سبق. وإن كان مراده به ضم التيمم إليه لصلاه الوقت، ويكون غسل بعض الأعضاء من أجل احتمال إتمام الغسل للصلوات الآتية. فهو ليس خلافاً في المقام. ولا يخلو عن قوه، بناء على ما هو الظاهر من تماميه ملاك الطهاره المائيه مع تعذر الماء، ولزوم حفظ قدره بتهيئه المقدمه قبل الوقت، ووجوب الاحتياط مع الشك في القدره.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التيمم.

ص: ٥٦

(مسألة ١): إن علم بفقد الماء لم يجب عليه الفحص عنه (١)، وإن احتمل وجوده في رحله أو في القافلة لزمه الفحص (٢)

(١) لعدم الموضوع له. ويأتي في آخر المسألة ما يأتي في المقام.

(٢) على المعروف من مذهب الأصحاب، فإنه عين الطلب الذي صرحوا بوجوبه، وعدم الاجتزاء بالصلاة بدونه، حتى ادعى الإجماع عليه في الخلاف والغنية والتذكرة والمنتهى وجامع المقاصد وكشف اللثام والمدارك والرياض وظاهر المعبر وعن التنقيح وغيره.

وكلام بعضهم وإن اختص بالمسافر، إلا أن الظاهر كونه بسبب غلبه ابتلائه بفقد الماء، أو لأنه الفرد الأخرى بسبب صعوبة الطلب عليه، أو لما فيه من التفصيل الذي تضمنته النصوص. حتى أن ما عن الأردبيلي من استحباب الطلب - لو صدقت النسبه - لا يراد به إلا استحبابه للمسافر، لبعض النصوص الآتية، لأنه مقتضى الأصل الأولى.

وكيف كان فيقتضيه موثق السكوني عن الإمام الصادق عن أبيه عن علي (عليهم السلام): "قال يطلب الماء في السفر إن كانت الحزونه فغلوه، وإن كانت سهوله فغلوتين. لا يطلب أكثر من ذلك" (١).

وقد يستدل عليه أيضاً بصحيح زراره عن أحدهما (عليه السلام): "قال: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم وليصل..." (٢).

لكن رواه الشيخ بطريق آخر، وفيه: "فليمسك ما دام في الوقت". فيكون أجنياً عما نحن فيه. والظاهر اعتبار الطريق المذكور، إذ ليس فيه إلا القاسم بن عروه الذي تقدم تقريب الاعتماد على روايته عند الكلام في استحباب الغسل لدخول مسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). ومن هنا يتعين عدم التعويل على الصحيح المذكور للاضطراب في

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التيمم حديث: ٢، ١.

على أنه لا يعرف القول من أحد بما تضمنه الطريق الأول من وجوب الطلب في تمام الوقت، وإن استحسنه في محكى المعبر.

إلا- أن يحمل على إرادته الترخيص في تأخير الطلب والصلاه ما دام في الوقت، فيكون أجنياً عما نحن فيه، كما قد يناسبه عدم تحديد مبدأ الطلب. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "إذ لا يظن إلتزام بأن مبدأه أول الوقت، ويمتد إلى وقت الفوت كما لا يظن الإلتزام بأن مبدأه الصلاه، لأن ذلك يؤدي إلى عدم إرادته الصلاه إلا في آخر الوقت فراراً من كلفه الطلب". وكيف كان فيكفى في وجوب الطلب موثق السكوني المعول عليه عند الأصحاب.

نعم في خبر علي بن سالم عن أبي عبد الله: "قلت له: أتيتم وأصلى... فقال له داود الرقى: فأطلب الماء يميناً وشمالاً، فقال: لا تطلب الماء يميناً ولا شمالاً، ولا في بئر. إن وجدته على الطريق فتوضاً منه [به]، وإن لم تجده فامض" (١).

لكنه - مع ضعفه لجهاله علي بن سالم، وعدم وضوح كونه ابن أبي حمزه الذي عملت الطائفة برواياته في الجملة - محمول على الخوف، بقرينه حديث داود الرقى: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أكون في السفر فتحضر الصلاه وليس معي ماء، ويقال: إن الماء قريب منا، فأطلب الماء وأنا في وقت يميناً وشمالاً؟ قال: لا- تطلب الماء، ولكن تيمم، فإنني أخاف عليك التخلف عن أصحابك، فتضل ويأكلك السبع" (٢). ومعتبر يعقوب بن سالم عنه (عليه السلام): "عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين أو نحو ذلك. قال: لا أمره أن يغرر بنفسه، فيعرض له لص أو سبع" (٣). لظهورهما في أن عدم الطلب من المسافرين من جهة الخوف، لا- لعدم وجوبه في نفسه. ولاسيما مع قرب رجوع ما في خبر علي بن سالم من كلام داود الرقى مع الإمام (عليه السلام) إلى ما تضمنه حديث داود. ومع ظهور قوله (عليه السلام) في ذيل خبر علي بن سالم: "إن وجدته على الطريق

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ٣، ١، ٢.

فتوضاً منه [به]، وإن لم تجده فامض "في عدم وجوب طلب الماء خارج الطريق ولا في البئر حتى مع العلم بوجوده، ولا يظن بأحد الالتزام بذلك، وحمله على خصوص صوره الشك في وجوده ليس بأولى من حمله على صورته الخوف.

مضافاً إلى ما هو الظاهر من إعراض الأصحاب عن الخبر المذكور، لما سبق من إطباقهم على وجوب الطلب، حيث يكفي ذلك في وهنه. ومن هنا لا مخرج عن موثق السكوني، المعتضد باتفاق الأصحاب.

نعم هو مختص بالسفر، إلا أن إلغاء خصوصيته عرفاً قريب جداً، ولاسيما مع ظهور أن الطلب في السفر أشق منه في الحضر نوعاً، فوجوبه في السفر يستلزم وجوبه في الحضر بالأولوية العرفية الراجعة لمفهوم الموافقه. ومع ظهور الموثق في المفروغية عن وجوب الطلب، لعدم تعرضه له إلا في مقام تحديده، ولا منشأ للمفروغية ارتكازاً إلا الاهتمام بتحصيل الطهاره المائيه خروجاً عن التكليف بها، ولا فرق في ذلك بين السفر والحضر.

على أنه قد يستفاد عموم وجوب الطلب من الآيتين الكريمتين، لأن عدم الوجدان عرفاً عبارته عن عدم العثور على الشيء بعد طلبه والفحص عنه، نظير عدم وجدان الضال، لا- ما يساوق عدم الجده. ولاسيما بملاحظه التفريع المستفاد من الفاء في قوله تعالى: "فلم تجدوا ماء"، لظهور أن عدم الوجدان لو كان مساوقاً لعدم القدره على الماء أو عدم واجديته فهو ليس مترتباً على حصول الحدث، بل قد يكون أسبق منه حصولاً، بخلاف ما لو كان بمعنى عدم العثور عليه بعد طلبه والفحص عنه، لظهور أن حصول الحدث لما كان سبباً للحاجه للماء كان الفحص عنه مرتباً عليه طبعاً، كما يكون عدم الوجدان المترتب على الفحص مترتباً عليه أيضاً.

وكأنه إلى هذا نظر في جامع المقاصد، حيث قال: "ولا ريب أن طلب الماء شرط لجواز التيمم. لظاهر قوله تعالى: "فلم تجدوا ماءً فتمموا"، وعدم الوجدان إنما يكون بعد الطلب".

ودعوى: أن موضوع التيمم ليس هو عدم الوجدان بهذا المعنى، بل بمعنى عدم قدره على استعمال الماء، ولذا اكتفوا في التيمم بعدم قدره على استعماله - ولو شرعاً لحرمة استعماله - وإن كان واجداً له بالمعنى المذكور. مدفوعه بأن عدم الوجدان بالمعنى المذكور وإن لم يكن موضوعاً للتيمم، بل موضوعه - كما تقدم قريباً ويأتي - هو سقوط التكليف باستعماله ولو مع قدره عليه، كما في موارد الحرج والضرر الذي يجوز تحمله، إلا أن الاستفادة من الآيتين بالتقريب المتقدم وبضميمة الأدلة الأخر أن عدم وجدان الماء بالمعنى المذكور - وهو المترتب على الفحص - مصحح شرعاً للبناء على عدم التكليف باستعماله للاكتفاء بالتيمم، فلا يجوز ظاهراً ترك الوضوء والاجتزاء بالتيمم إلا به، كما يكفي هو في ذلك وإن احتمل وجود الماء والقدره عليه واقعاً.

نعم مع العلم بعدم وجود الماء أو عدم قدره عليه مع وجوده لا يجب الفحص، لكن ليس لصدق عدم الوجدان عرفاً، أو لأن المراد بعدم الوجدان في المقام ما يعم ذلك، بل لعدم الموضوع للطلب وعدم الحاجة له، بعد إحراز سقوط التكليف باستعمال الماء بالعلم.

ومن ذلك يظهر اختلاط الأمر على صاحب المدارك، حيث قال: "فإن عدم الوجدان لا يتحقق عرفاً إلا بعد الطلب، أو تيقن عدم الإصابه".

هذا ولو غض النظر عن جميع ما تقدم كفى وجوب الفحص الأصل. وتقريبه: أن مقتضى إطلاق دليل الطهارة المائيه عدم أخذ القدره شرعاً في موضوعها، وإنما هي شرط فعلية التكليف، فمع الشك فيها يجب الفحص أو الاحتياط، كما في سائر موارد الشك في القدره العقلية، ولا مجال للبراءة.

إن قلت: مقتضى أخذ عدم وجدان الماء في موضوع التيمم أخذ وجدانه والقدره عليه في موضوع الطهارة المائيه، لأن التفصيل قاطع للشركه، فمع الشك في وجود الماء وفي القدره عليه يشك في التكليف، والأصل البراءة، كما لو شك في تماميه استطاعه الحج. بل مقتضى استصحاب عدم الماء وعدم القدره عليه ولو أزل

هو سقوط الطهارة المائيه ومشروعيه التيمم. وبه يستغنى، عن أصل البراءه.

نعم لا مجال لذلك مع سبق القدره على الماء، لأن مقتضى استصحابها حينئذ هو وجوب الطهارة المائيه وعدم مشروعيه التيمم. لكنه يختص بما إذا كان الماء الذى يشك فى القدره عليه عين الماء الذى علم بسبق المقدره عليه، أما إذا كان غيره فاستصحاب القدره على الماء يكون من القسم الثالث لاستصحاب الكلى الذى لا يجرى على التحقيق.

قلت: مجرد أخذ عدم القدره على الماء أو غير ذلك فى موضوع مشروعيه التيمم لا يستلزم تقييد موضوع الطهارة المائيه، لإمكان اجتماع مشروعيه التيمم أو وجوبه مع تماميه موضوع الطهارة المائيه وتمايمه ملاكها، نظير الخطاب بالضد عند تعذر ضده الأهم. ولاسيما مع كون بدليه التيمم اضطراريه، حيث يناسب ذلك عدم وفائه بتمام ملاك المائيه مع فعليه الملاك المذكور.

وحيئنذ فاستصحاب عدم القدره على الماء وإن أحرز موضوع التيمم، إلا- أنه لا- يحرز ارتفاع موضوع الطهارة المائيه، بل ولا ارتفاع الخطاب بها، بل غايته أن يشك فى فعليه الخطاب، للشك فى القدره المعتبره عقلاً، الذى عرفت أن المرجع فى مثله الاحتياط.

نعم ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن استصحاب عدم القدره على الماء وإن لم يحرز عدم وجوب الطهارة المائيه، إلا أنه حيث كان محرزاً لمشروعيه الطهارة الترابيه، وكانت مشروعيته بعنوان البدليه عن الطهارة المائيه، فهى صالحه للمعذريه عنها، ومانعه من حكم العقل بوجوب الاحتياط فيها مع احتمال القدره عليها.

لكنه يشكل بأن البدليه المذكوره لما كانت اضطراريه، مبنيه على عدم وفاء البدل بتمام ملاك المبدل، فإحرازها لا يصلح للمعذريه عن التكليف بالمبدل بعد إحراز موضوعه واحتمال فعليته تبعاً لاحتمال القدره عليه، على ما تقدم توضيحه عند

إلى أن يحصل العلم والاطمئنان بعدمه (١)، وإن احتمل وجوده في الفلاسه وجب عليه الطلب فيها بمقدار (٢) رمية سهم في الأرض

الكلام في الشك في إطلاق الماء من الفصل الرابع من مباحث المياه (١).

هذا مضافاً إلى ما تقدم هناك - وأشرنا إليه تبعاً لسيدنا المصنف (قدس سره) هنا عند ذكر الجامع بين مسوغات التيمم - من أن موضوع التيمم ليس هو عدم القدره على الماء، بل مجرد عدم التكليف بالطهاره المائيه، ولا أصل يحرز ذلك، على ما تقدم توضيحه هناك، بل مقتضى حكم العقل تنجز احتمال التكليف به، تبعاً لاحتمال القدره على امتثاله، كما سبق. فراجع وتأمل جيداً.

(١) أما بناء على عموم حجية الاطمئنان فظاهر. وأما بناء على عدمه - كما هو التحقيق - فقد يوجه بصدق عدم الوجدان بالمعنى المتقدم، وبأن تحرى العلم والاقتصار عليه في مثل المقام مما يحتمل فيه الضياع والنسيان مستلزم للحرص بنحو يعلم بعدم تكليف الشارع به. ولا سيما بملاحظه تسامحه في طلب الماء للمسافر، فلم يكلف بما يلازم الاطمئنان بالعدم، فضلاً عن العلم.

نعم المتيقن من ذلك ما إذا تعذر تحصيل العلم، لاحتمال النسيان ونحوه. أما مع إمكان تحصيله باستكمال الفحص فلاكتفاء بالاطمئنان - بناء على عدم حجتيه في نفسه - لا يخلو عن إشكال.

(٢) فإن المعروف بين الأصحاب الاكتفاء بالغلوه والغلوتين، ونسب للمشهور في كلام جماعه، بل عن الغنيه وظاهر التذكرة وعن إرشاد الجعفرية الإجماع عليه. ويقتضيه موثق السكوني المتقدم عند الكلام في وجوب الطلب. قال في المعتبر: "والتقدير بالغلوه والغلوتين روايه السكوني، وهو ضعيف، غير أن الجماعه عملوا بها. والوجه أنه يطلب الماء من كل جهه يرجى فيها الإصابه، ولا يكلف التباعد بما يشق.

(١) مصباح المنهاج كتاب الطهاره ج: ١ ص: ٤٣٩.

ص: ٦٢

وروايه زراره تدل على أنه يطلب دائماً ما دام فى الوقت حتى يخشى الفوات. وهو حسن. والروايه واضحه المعنى".

وهو كما ترى، إذ لا يقدر ضعف الروايه مع عمل الأصحاب بها، كما تقدم من غير مره، وصرح به هو (قدس سره). على أن الظاهر اعتبار سند روايه السكونى المذكوره، لأن الشيخ (قدس سره) رواها بسنده الصحيح عن الصفار - الذى هو ثقة جليل - عن إبراهيم بن هاشم - الثقة بشهادته ولده وابن قولويه، ولأنهم ذكروا أنه أول من نشر حديث الكوفيين بقم، بنحو يظهر منهم قبول القميين لروايته حتى حكى عن ابن طاووس دعوى الاتفاق على وثاقته - عن النوفلى عن السكونى الثقتين، بشهادته على بن إبراهيم وابن قولويه. ولما ذكره الشيخ (قدس سره) فى العده من عمل الأصحاب بروايات السكونى وإن كان عاماً، لوثاقته فى نفسه. بل قد يظهر من ذلك عملهم بروايات النوفلى، لأنه هو الراوى لكتاب السكونى. وبها يخرج عن القاعده المقتضيه لما ذكره أولاً من الطلب ما لم يشق.

وأما روايه زراره فهى عبارته عن صحيحه الذى تقدم عند الكلام فى وجوب الطلب وتقدم اضطراب متنه وقوه احتمال حملته على بيان وقت الطلب، لا بيان مقداره فراجع. وحينئذ لا يعول عليها فى قبال حديث السكونى.

ومنه يظهر ضعف ما فى الخلاف وعن غيره من إطلاق وجوب الطلب الظاهر فى أن حدّه اليأس. إلا أن يراد به وجوبه فى الجملة فى مقابل عدم وجوبه، كما لعله ظاهر بعضهم.

ومثله ما فى المبسوط والنهائيه من إطلاق وجوب الطلب رمية سهم أو سهمين، الظاهر فى التخيير بينهما عملاً، الراجع لوجوب الطلب فى مقدار رمية واحده، واستحباب الزيادة فيه حتى يبلغ مقدار رميتين. إلا أن تحمل (أو) فى كلامه على التقسيم إشاره إلى التفصيل المتقدم.

هذا والظاهر من النص تحديد مقدار السعى لتحصيل الماء، لا تحديد المكان

الحزنه (١)، وسهمين في الأرض السهله، في الجهات الأربع (٢) إن

الذى يبحث عن وجود الماء فيه، فلا يجتزأ بالعلم بعدم وجود الماء في مقدار سعه الغلوه أو الغلوتين إذا احتمل وجوده أبعد من ذلك، والإطلاع عليه بالطلب في المقدار المذكور بسبب امتداد البصر.

ثم إن مقتضى ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من جعل موضوع التحديد بالغلوه والغلوتين الفلاه عدم الفرق بين المسافر وغيره كالموطن في موضع من الفلاه. بل مقتضى إطلاق بعضهم العموم حتى لغير المسافر في غير الفلاه.

وهو غير ظاهر، لاختصاص الروايه بالمسافر، والتعدى لغيره يحتاج إلى دليل. ولا مجال للإلغاء خصوصيه المسافر عرفاً بعد إمكان خصوصيته بمزيد من الإرفاق، لإجهااد السفر له، وحاجته للمبادره بقطع المسافه.

نعم لا يختص بالمسافر سفرأً يوجب القصر، بل يعم غيره، حتى من عمله السفر، أو كان بيته معه، كالأعراب الرحل. كما أن الموثق ينصرف أيضاً للفلاه، بلحاظ وصف الأرض بالسهوله والحزونه، ولا يعم ما إذا مرّ المسافر في طريقه بقريه أو مدينه، بل المرجع فيه القاعده، المقتضيه للطلب حتى اليأس، كأهل القريه أو المدينه التي مرّ بها.

(١) ظاهره كالنص إرادته وعوره الأرض. وعممه في جامع المقاصد والمسالك والرياض والجواهر وغيرها لما إذا كان فيها شجر. وهو غير ظاهر. إلا أن يستلزم صعوبه الطلب، فقد يلحق بالحزنه، لفهم عدم الخصوصيه. فتأمل.

(٢) كما صرح به جماعه كثيره، ونسب للأشهر والمشهور، وهو المصرح به في معقد إجماع الغنيه والتذكره المشار إليه آنفاً. وقد يحمل عليه ما في المقنعه وعن الحلبي من الاقتصار على اليمين واليسار والأمام وإهمال الخلف، بلحاظ أنه قد عرف حاله عند سيره. كما ربما يكون الاقتصار في النهايه والوسيله على اليمين واليسار بلحاظ أن

احتمل وجوده في كل واحده منها، وإن علم بعدمه في بعض معين من الجهات الأربع لم يجب عليه الطلب فيها (١)، فإن لم
يحتمل وجوده إلا في جهة معينه وجب عليه الطلب فيها دون غيرها (٢)، والبينه بمنزله
الأمام في الطريق المسلوك كثيراً ما يكون منكشفاً بحيث يعرف حاله بمجرد النظر.

وكيف كان فمن الظاهر أن النص إنما تضمن مقدار امتداد الطلب، دون الجهة التي يقع فيها. إلا أنه حيث كان موضوع الطلب
ارتكازاً هو مورد احتمال وجود الماء فالمستفاد من إطلاق النص لزوم طلب الماء في جميع موارد احتمال وجوده بالامتداد
المذكور، من دون تخصيص بجهه.

ولعل هذا هو مراد المشهور أو الكل، حيث لا إشكال ظاهراً في عدم إرادتهم الطلب في جهة لا يحتمل وجود الماء فيها، كما أن
الظاهر عدم إرادتهم الاقتصار في الطلب على الخطوط المتجهه للجهات الأربع، من منزل المكلف، بل مرادهم من الطلب في كل
جهة الطلب في تمام ربع الدائرة الواقع في تلك الجهة بحيث لو احتمل وجود الماء في جميع نقاط الدائرة لوجب استيعابها
بالطلب والفحص.

هذا وأما احتمال كون مجموع السير غلوه ولو متفرقه في جميع الجهات، فهو مخالف للظاهر جداً. لقوه انصراف التحديد لإرادته
مقدار امتداد السير، لا مجموعه.

(١) لعدم الموضوع له، كما تقدم فيما لو علم بعدم وجود الماء أصلاً.

(٢) لما تقدم في سابقه. ومنه يظهر عدم وجوب الطلب في السفر أصلاً لو علم بعدم الماء، كما صرح به غير واحد، وفي مفتاح
الكرامه: "لا أجد فيه خلافاً إلا من الشافعي في أحد وجهيه" وفي الحقائق: "والظاهر إنه لا خلاف فيه بين أصحابنا رضوان الله
عليهم".

لكن عن قواعد الشهيد والمعالم والحبل المتين وجوب الطلب حينئذٍ، لإطلاق دليله. وهو كما ترى إذ لا موضوع للطلب مع العلم
بعدم المطلوب حتى لو قيل بأن

العلم (١) فإن شهدت بعدم الماء في جهه أو جهات معينه لم يجب الطلب فيها.

(مسأله ٢): في جواز الاستنابه في الطلب إشكال (٢) إلا أن يحصل العلم من طلب غيره وإن لم يكن نائباً عنه.

وجوبه في المقام نفسى. ومع أن الظاهر أنه طريقي أو مقدمى، على ما يأتى في المسأله الرابعه إن شاء الله تعالى. على أن النسبه لمن سبق لا تخلو عن إشكال.

(١) لظهور أن وجوب الطلب طريقي من أجل إحراز عدم الماء أو مقدمى من أجل الوصول للماء، فمع إحراز عدم الماء، بالبينه - بمقتضى عموم دليل حجيتها، الذى تقدم الكلام فيه في المسأله التاسعه عشره من مباحث الاجتهاد والتقليد - يتعين سقوط وجوب الطلب والاجتراء به في الخروج عما تقدم من القاعده المقتضيه للفحص.

(٢) كما في التذكره، بل منع في المنتهى من الاجتراء بطلب الغير وإن كان قد أمره به. لكن صرح بجواز الاستنابه في جامع المقاصد والمسالك والروضه، وحكى عن الشهيد الأول. ويرجع إليه ما في نهايه الأحكام من الاجتراء بطلب الغير الثقه إذا أمره أو أذن له، دون ما إذا لم يأذن له فيه.

هذا ولا يخفى أن المنساق من النص كون الطلب لأجل إحراز عدم الماء، وحيث كان إحرازه وظيفه المكلف الذى يريد التيمم كان ظاهره اعتبار إحرازه سواء كان بطلبه بنفسه أم بطلب غيره، أم من دون طلب. وحيث يتعين اجتراء المكلف بطلب الغير إذا حصل له اليأس من طلبه لو ثوقه بصدقه ومعرفته، سواء استنابه أو أذن له أم لا، لأن الطلب طريقي من أجل إحراز عدم الماء، أو مقدمى من أجل الوصول له، فمع إحرازه عدمه لا- موضوع لطلبه له بنفسه. أما مع عدم حصول اليأس من طلبه فالمتعين عدم اجتراءه به وإن حصل اليأس للطالب نفسه. لأن اجتراءه به حيث يتحتاج إلى دليل. ويدفعه الأصل المتقدم.

(مسأله ٣): إذا أخل بالطلب وتيمم صح تيممه إن صادف عدم الماء (١).

ودعوى: أن مقتضى السيره الاجتراء بطلب الغير، لما هو المعلوم من عدم انشغال جميع أهل القافله سابقاً بالطلب، خصوصاً النساء والعجزه ممن يصعب عليهم ذلك، بل يجترئون بطلب غيرهم. مدفوعه بأن المتيقن منها ما إذا حصل اليأس للباقيين من طلب غيرهم لا مطلقاً.

وأما ما ذكره غير واحد من أن الاستنابه إنما تكمن مشروعيتهما في الواجبات النفسيه والغيريه، حيث قد يتجه احتمال الاجتراء في الامتثال بفعل النائب، أما في الواجبات الطريقيه - ومنها المقام - فلا موضوع للنيابه، بل المعيار فيه اليأس الذى لا بد من حصوله للمكلف نفسه من أى سبب فرض. فهو لا يخلو عن إشكال، بل الظاهر أن المعيار فى جميع أقسام الواجب على ظهور دليل الخطاب فيما يعم فعل النائب وعدمه. على أنه قد أشرنا إلى احتمال كون وجوب الطلب مقدمياً من أجل تحصيل الماء. فتأمل جيداً.

(١) لتحقق موضوعه وهو عدم الماء، أو عدم وجوب الطهاره المائيه، على ما تقدم عند الكلام فى مقتضى الأصل فى حكم الطلب. وأما الطلب فهو إما واجب طريقي من أجل معرفه الموضوع المذكور، أو واجب مقدمى من أجل تحصيل الماء للطهاره الواجبه، ولا موضوع له مع عدمه.

لكن صرح غير واحد بالبطلان، وفى الجواهر: "قطعاً وإجماعاً منقولاً إن لم يكن محصلاً. لما عرفت سابقاً من الأدله الداله على اشتراط صحه التيمم به. ولا فرق فى ذلك بين أن يصادف عدم الماء بعد الطلب وعدمه. كما أنه لا فرق فيه بين العالم والجاهل والناسى وغيرهم، قضاءً للشرطيه السابقه... فما عساه يظهر من بعض فروع التحرير من الحكم بالصحه لو صادف عدم الماء ليس فى محله. مع احتمال إرادته ما ليس نحن فيه...".

(مسألة ٤): إذا علم بوجود الماء خارج الحدّ المذكور وجب السعى إليه وإن بعد (١)

وهو كما ترى مبنى على حمل الأمر بالطلب على كونه مقدمياً بلحاظ شرطيته لمشروعيه التيمم، أو لصحته كطهاره ترابه. لكنه خلاف المنسبق من دليل الطلب. وأما الإجماع المدعى فهو - لو تم - قد يرجع إلى عدم الاجتزاء بصلاته ظاهراً لاحتمال وجود الماء، لا عدم الاجتزاء بها واقعاً وإن صادف عدم وجود الماء. نعم لا بد من تحقق قصد القربة، كما يأتي.

(١) كما في التذكرة والمنتهى ونهايه الأحكام وجامع المقاصد والروض وكشف اللثام والمدارك وغيرها. وكأنه لإطلاق دليل الطهارة المائي المفروض القدره عليها، بعد حمل تحديد الطلب على صورته الشك. ومن ثم قيل إنه واجب طريقي.

لكن الظاهر أن طلب الشيء ليس عبارته عن الفحص عنه، ليختص بحال الشك فيه، بل هو السعى له ومحاولة تحصيله، والفحص عنه مع الشك فيه لازم لذلك، لأنه مقدمه له. فيكون وجوب الطلب مقدمياً من أجل تحصيل الطهارة المائي، لا- طريقياً، والواجب الطريقي هو الفحص في ضمن الحدّ لا غير. وإلا فكون عدم وجدان الماء في داخل الحدّ طريقياً محرزاً لعدمه مطلقاً ولو في خارجه لا يناسب المرتكزات ويصعب حمل النص عليه جداً.

وحينئذ يكون مرجع التحديد تقييد القدره المعتبره في فعلية وجود الطهارة المائي بالقدره في ضمن الحدّ، ومقتضاه عدم وجوب الطلب فيما زاد على الحدّ وإن علم بوجود الماء فيه.

ولعله إليه يرجع ما في الجواهر من أن دليل التحديد مقيد لعدم الوجدان بما إذا كان في الحدّ، وهو صادق حتى مع العلم بوجوده في خارج الحدّ، لولا الإجماع أو غيره.

إلا أن يلزم منه مشقه عظيمه (١)، وكذا الحال إذا حصل الاطمئنان بوجود الماء في خارج الحدّ (٢) على الأحوط وجوباً.

اللهم إلا- أن يقال: التحديد وإن اقتضى تقييد القدره المعبره في الطهاره المائيه بالقدره على الماء الموجود في الحدّ دون الموجود خارجه، إلا- أن دليل التحديد ينصرف إلى ما إذا لم يعلم بوجود الماء، أما مع العلم بوجوده في مكان معين فالسعى لتحصيله ليس طلباً عرفياً، لا ابتناء الطلب عرفياً على الفحص عن المجهول. ومع قصور دليل التحديد يتعين الرجوع لإطلاق دليل الطهاره المقتضى لوجوب السعى لتحصيل الماء من مكانه المعلوم.

نعم إذا علم بوجود الماء خارج الحدّ مع الجهل بموضعه بنحو يحتاج إلى طلبه والفحص عنه كان مقتضى دليل التحديد عدم وجوب طلبه والفحص عنه.

(١) بحيث يدخل في نفي الحرج المسقط للتكليف. لكن الإنصاف أن اعتبار ذلك مقلل لفائده التحديد جداً.

(٢) كما قد يستفاد مما في التذكرة من وجوب طلب الماء إذا دل عليه في خارج الحدّ، وما في كشف اللثام من إطلاق وجوبه عند أماره تدل عليه من خضره وقصد طير ونحوهما، إذا دل عليه. وفي الجواهر: "قد يتردد في الظن الذي تطمئن به النفس، بل هو علم عرفي، من حيث عدم احتمال شمول الروايه لمثله".

وهو قريب لو كان وجوب الطلب طريقياً لإحراز عدم الماء مطلقاً. حيث يبعد جداً عموم جعل عدم العثور على الماء في داخل الحدّ طريقياً لإحراز عدمه مطلقاً ولو في خارج الحدّ لما إذا حصل الاطمئنان بوجوده في خارج الحدّ. بل لو قيل بحجيه الاطمئنان في نفسه فالأمر أظهر. أما بناء على ما سبق منّا فينحصر الوجه فيه بعموم الإنصراف المشار آنفاً لصوره الاطمئنان، كما هو غير بعيد.

هذا وفي جامع المقاصد وكشف اللثام والروض الاكتفاء بظن وجود الماء في

(مسألة ٥): إذا طلب الماء قبل دخول الوقت فلم يجد لم تجب إعادته الطلب بعد دخول الوقت (١)،

خارج الحدّ في وجوب طلبه. ولا يظهر وجهه مع إطلاق دليل التحديد حتى لو حمل كون وجوب الطلب طريقياً. إلا أن يدعى قيام الظن مقام العلم في الشرعيات. وهو كما ترى.

وأضعف منه ما عن المنتهى من الاكتفاء بتوهم وجوده الذي هو دون الشك. لأنه إلغاء لدليل التحديد رأساً، إذ مع عدم احتمال وجوده لا يجب الطلب حتى في داخل الحدّ. وإن كان الموجود في المنتهى - فيما عثرت عليه - هو وجوب توهم قرب الماء منه، لا مع توهم مطلق وجوده، فيخرج عما نحن فيه.

(١) لأن الطلب حيث يكشف عن عدم الماء في الحدّ فلا يفرق في كشفه عنه بين أوقات وقوعه. خلافاً لما في المعتبر والمنتهى والمدارك. ومقتضى ما صرحوا به من عدم وجوب الطلب مع العلم بعدم الماء اختصاص ذلك بما إذا احتمل وجود الماء، إما لاحتمال قصور في الطلب والفحص، أو لاحتمال تجدد الماء وإن كان احتمال أحد الأمرين لا يعتنى به لو كان الطلب في الوقت. وحينئذٍ فقد استدل عليه في الجواهر وغيره بوجوه:

الأول: ظاهر ما دل على وجوبه، حيث لا يجب إلا في الوقت فلا يجزىء إلا إذا وقع بعده.

وفيه: أنه بعد أن كان المفروض عدم قدح الاحتمال الحاصل مع الطلب في الوقت فلا بد أن يكون اكتفاء الشارع بالطلب مبنياً على اكتفائه في إحراز عدم قدره على الماء باليأس الحاصل منه، فمع بقاء اليأس المذكور بعد الوقت لا موضوع للفحص. ومجرد عدم وجوب الطلب قبل الوقت لا ينافي الاجتزاء بفائدته المستمرة بعده.

على أن عمده دليل وجوب الطلب هو حديث السكوني، ولا- ظهور له في الخطاب به وإيجابه ليختص بما بعد الوقت، بل المفروغيه عنه الظاهره في توقف مشروعيه التيمم عليه ولو ظاهراً.

الثاني: توقف صدق عدم الوجدان حين التيمم على الطلب بعد الوقت، ولاسيما بعد ظهور الآيه في اعتبار عدم الوجدان حين القيام للصلاه وإرادته التيمم لها.

وفيه: أن المراد بعدم الوجدان إن كان هو عدم قدره على الماء فقد سبق أن الاجتزاء بالطلب يستلزم الاجتزاء في إحراز عدم قدره باليأس الحاصل من الطلب، وهو الباقي بعده حين القيام للصلاه. وإن كان هو عدم العثور عليه المتفرع على الفحص - كما سبق منّا عند الكلام في وجوب الطلب - فمن الظاهر أن عدم الوجدان بالمعنى المذكور ليس موضوعاً لوجوب التيمم، بل هو مصحح للبناء على تحقق موضوعه بلحاظ استلزامه اليأس، والمفروض حصوله في محل الكلام بعد الوقت وحين القيام للصلاه.

كيف ولو بنى على الجمود على ذلك لزم عدم الاجتزاء بالطلب بعد الوقت مع الفصل المعتد به بينه وبين التيمم للصلاه، خصوصاً إذا كان بداع آخر كالشرب والتنظيف. ولا يظن التزام أحد بذلك.

الثالث: صحيح زراره المتضمن الأمر بالطلب مادام في الوقت. وكأنه لحمله على إرادته بيان وقت الطلب، لا أمده ومقداره، لما سبق عند الكلام في وجوب الطلب. وهو كما ترى لعدم التعرض في الصحيح لمبدأ وقت الطلب، بل منتهى وقته فلا- ينافى تقديمه على الوقت.

الرابع: إنه لو اكتفى به قبل الوقت لزم الاكتفاء بالطلب الواحد لأيام كثيره. وفيه: أنه لا محذور في البناء على ذلك، بل صرح به غير واحد، كما يأتي. ومن هنا لا مخرج عما سبق.

إلا أن يحتمل العثور على الماء لو أعاد الطلب لاحتمال تجدد وجوده احتمالاً معتداً به فتجب إعادته حينئذٍ (١)، وإذا انتقل عن ذلك المكان فلا إشكال في وجوب الطلب مع احتمال وجوده (٢).

(١) لما سبق من أن الاكتفاء بالفحص حين الطلب بلحاظ الاجتزاء باليأس الحاصل منه، فمع ارتفاع اليأس يتعين عدم الاجتزاء به. وأما استصحاب عدم تجدد الماء فلا مجال للتعويل عليه لما سبق عنه الكلام في دليل وجوب الطلب. ومنه يظهر لزوم إعادته الطلب مع الاحتمال المذكور حتى لو وقع بعد الوقت.

(٢) كما قطع به غير واحد. واستدل عليه سيدنا المصنف (قدس سره) بإطلاق النص. وفيه: أن حديث السكوني وارد لبيان مقدار الطلب، وظاهره المفروغيه عن وجوبه من دون أن يكون له إطلاق في ذلك. فالعمده ما سبق من القاعده المقتضيه لوجوب الطلب.

نعم قد يدعى عدم وجوب الطلب مع عدم انتقاض التيمم الحاصل قبل الانتقال. للنصوص المتضمنه عدم انتقاض التيمم إلا بالحدث أو إصابه الماء (١)، كصحيح زراره: "قلت لأبي جعفر (عليه السلام): يصلى الرجل بتيمم واحد صلاه الليل والنهار كلها؟ فقال: نعم، ما لم يحدث أو يصب الماء" (٢)، وغيره. فإن مقتضى إطلاقها عدم انتقاض التيمم مع عدم إصابه الماء ولو كان لعدم الطلب.

لكنه وارد لبيان أن التيمم من شأنه الاستمرار، من دون نظر لمشروعيته في نفسه وتحقق موضوعها، وهو عدم التكليف بالطهاره المائيه. وحينئذٍ لا ينهض بنفى وجوب الطلب بعد ما سبق من أن مقتضى النص والأصل وجوبه احتياطاً للطهاره المائيه الواجبه بالأصل والتامه الملاك، والتي يرجع الشك في وجود الماء للشك في

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩، ٢٠ من أبواب التيمم.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ٧٢

(مسألة ٦): إذا طلب بعد دخول الوقت لصلاه يكفى لغيرها من الصلوات (١)، فلا- تجب إعادته الطلب عند كل صلاه إن لم يحتمل العثور مع الإعادة احتمالاً معتداً به (٢).

(مسألة ٧): المناط فى السهم والرمى والقوس والهواء والرمى هو المتعارف المعتدل، الوسط فى القوه والضعف (٣).

القدره عليها، لا للشك فى تحقق موضوعها وتماميه ملاكها.

نعم لو طلب المتيمم فى المقام الماء فلم يجده، وأحرز أن وظيفته التيمم، لكن احتمال بطلان تيممه لمروره فى الطريق بالماء بنحو يقدر على استعماله وإن لم يره لعدم طلبه له، كان مقتضى استصحاب عدم القدره على الماء عدم انتقاض تيممه، فله أن يصلى به. فلاحظ.

(١) كما يظهر مما تقدم من المسأله السابقه.

(٢) لأن الطلب لا- يوجب اليقين، وإنما يحصل معه اليأس الذى يجتمع مع الاحتمال غير المعتد به. بل لم يستبعد فى جامع المقاصد الاكتفاء بالظن القوى، لأن مناط أكثر الشرعيات الظن. وإن لم يخل ما ذكره عن الإشكال، لعدم وضوح التعويل فى الشرعيات على الظن من دون دليل خاص، ومعه يلزم الاكتفاء بمطلق الظن وإن يكن قوياً. فلاحظ.

(٣) لأن ذلك هو المفهوم من الإطلاق فى مقام التحديد فيما يتردد بين الأقل والأكثر بعد العلم بعدم إرادته المسمى. ومع اختلاف أفراده فى المساحه يتعين الاكتفاء بالأقل، خلافاً لما فى كشف اللثام من تعيين الأبعد، وفى الجواهر من التردد بينه وبين الوسط. لصدق الإطلاق بالأقل.

هذا وفى كشف اللثام: "ثم ما ذكرناه فى معنى الغلوه هو المعروف. وفى العين والأساس أن الفرسخ التام خمس وعشرون غلوه. وفى المغرب المعجم عن الأجناس

(مسألة ٨): يسقط وجوب الطلب في ضيق الوقت (١). كما يسقط إذ

عن ابن شجاع أن الغلوه قدر ثلاثمائة ذراع إلى أربعمائة ذراع. وفي الارتشاف أنها مائة باع، والميل عشرة غلاء "ولا يخفى أن التقديرات المذكورة لا تنافي ما سبق، بل هي مبنيه على بيان مقدارها. نعم هي تحتاج إلى إثبات بتجربه واستقراء غير ميسور لنا.

(١) كما صرح به غير واحد. وهو ظاهر بناءً على أن ضيق الوقت من مسوغات التيمم ولو مع القدره على الماء. وأما بناء على عدمه فيدل عليه صحيح زراره المتقدم عند الكلام في وجوب الطلب، بناءً على روايته هكذا: "فليطلب الماء ما دام في الوقت..." (١) كما قد يشير إليه في حديث داود الرقي: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أكون في السفر، فتحضر الصلاة وليس معي ماء، ويقال: إن الماء قريب منا، فأطلب الماء وأنا في وقت يميناً وشمالاً؟ قال: لا تطلب..." (٢). لإشعار تنقيص السائل على بقاء الوقت بمفروغيته عن عدم وجوب الطلب مع ضيق الوقت. مضافاً إلى صدق عدم وجدان الماء، فإنه وإن توقف على الفحص - كما سبق - إلا أنه يكفي فيه أدناه.

وبعبارة أخرى: المراد بعدم الوجدان عدم وجدان الماء الذي يحتاجه، وهو خصوص الماء الذي يؤدي به الصلاة في الوقت، وهو في مفروض المسألة الماء القريب منه، الذي يكفي في الفحص عنه الفحص في المواضع القريبه، ومع العلم بعدمه فيها يستغنى عن الفحص، كما يستغنى عنه مع العلم بعدم الماء مطلقاً.

وأما التحديد بالغلوه والغلوتين فهو قاصر عن مفروض الكلام، لأن المراد به الطلب لأجل الصلاة الأدائيه، ولا موضوع له في المقام.

ومن ذلك يظهر ضعف ما حكاه في التذكرة عن بعض علمائنا من وجوب السعي لتحصيل الماء مستدلاً بقوله تعالى: "فلم تجدوا".

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ١.

خاف على نفسه أو ماله (١) من لصّ أو سبع أو نحو ذلك. وكذا إذا كان في طلبه حرج ومشقه لا تتحمل (٢).

(مسأله ٩): إذا ترك الطلب حتى ضاق الوقت عصي (٣)، لكن

كما يظهر مما تقدم أنه لو وسع الوقت الفحص فيما دون الحدّ وجب، لا لنصوص التحديد، بل عملاً بالقاعده المقتضيه لوجوب الطلب، وليصدق عدم الوجدان بالمعنى المتقدم، وهو المترتب على الفحص. كما يظهر عدم اختصاص ما سبق بالمسافر، بل يجرى في غيره من من يلزم من طلبه الماء فوت الوقت.

(١) بلا إشكال ظاهر. ويقتضيه النصوص المتضمنه لعدم وجوب الطلب المحموله على الخوف، كما صرح به في بعضها. وقد تقدمت عند الكلام في وجوب الطلب.

(٢) لعموم نفي الحرج المقتضى لسقوط الطهاره المائيه، الذي هو المعيار في مشروعيه التيمم، كما سبق في أول هذا الفصل.

(٣) الظاهر عدم الإشكال فيه في الجملة، وإن عبر جماعه بأنه أخطأ. والوجه فيه ما سبق من عموم موضوع الطهاره المائيه، وعدم كون القدره معتبره فيها شرعاً، بل عقلاً من دون أن تكون دخيله في ملاكها، فتعجز النفس عنها بترك الطلب حتى يضيق الوقت بحكم المعصيه.

نعم هو موقوف على سبق القدره عليها، بأن يكون الماء موجوداً في الواقع بحيث يعثر عليه بالفحص، أما لو لم يكن موجوداً فلا تكليف بالطهاره المائيه ولا- تعجيز. لكن حيث فرض الجهل بالحال، وكان الاحتياط مع الشك في القدره واجباً كان احتمال التكليف بها منجزاً وإن لم يكن التكليف ثابتاً، فالإقدام على التعجيز معه مردد بين التجري والمعصيه لتكليف منجز. ولعله لذا عبر جماعه بأنه يكون مخطئاً. نعم بناء على وجوب الطلب نفسياً يلزم العصيان على كل حال. لكن تقدم ضعف ذلك.

(١) كما صرح به المحقق وجماعه ممن تأخر عنه، بل في المدارك والحدائق أنه المشهور، وعن الروض نسبه لفتوى الأصحاب. والعمده فيه صدق عدم الوجدان بالتقريب المتقدم في المسأله السابقه.

لكن لا يبعد انصرافه عن صورته التفريط، كما ذكره الفقيه الهمداني (قدس سره). ولا سيما بملاحظه وجوب الطلب.

وقد يستشكل فيه بابتداء الأبدال الاضطراريه على لزوم تحصيل الميسور من المصلحه، ودخل التفريط في ذلك بعيد جداً، فلو تم الانصراف كان فهم عدم الخصوصيه كافياً في التعميم.

اللهم إلا أن يقال: الظاهر ابتداء البدليه في المقام - زائداً على ذلك - على الامتنان، كما يناسبه قوله تعالى: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون" (١)، بناء على رجوع التعليل بتمامه للتيمم - كما لعله الظاهر - أو رجوع التعليل بتمام النعمه له، مع رجوع ما قبله لأصل اعتبار الطهاره في الصلاه، كما في مجمع البيان.

وكذا قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً"، ونحوه مما يظهر منه اختصاص هذه الشريعه السمحه بالتيمم (٢). ومثله قوله في صحيح رفاعه: "إذا كانت الأرض مبتله ليس فيها تراب ولا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم منه، فإن ذلك توسيع من الله عز وجل" (٣)، وقوله (عليه السلام): "إذا كنت في حال لا- تقدر إلا على الطين فتيمم به فإن الله أولى بالعدر" (٤).

ومرجع ذلك إلى ابتداء تشريع التيمم على الاكتفاء بالميسور من المصلحه في

(١) سورة المائده الآيه: ٦.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التيمم.

(٣) و٤ وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٤، ٧.

ص: ٧٦

الوقت امتناناً على المكلفين بذلك، في مقابل الإلزام بالقضاء بالطهارة المائيه المستلزم للضييق. ولاسيما مع تجمع القضاء بطول المده. وذلك لا يناسب التعدى لصوره التفريط مع فرض انصراف الإطلاق. ومن ثم يشكل الاجتزاء بالتييمم فى محل الكلام.

لكن بعض مشايخنا (قدس سره) - مع اعترافه بقصور أدله التيمم عن صورته التفريط - ذكر أن الإجماع القطعى والنص الوارد فى النفساء، المتضمن أن الصلاه لا تترك بحال، دلا على عدم سقوط الصلاه، ولازم ذلك مشروعيه التيمم فى المقام.

ويشكل بأنه لا مجال لدعوى الإجماع على الاجتزاء بالتييمم فى المقام بعد ما سبق من أن أول من صرح بالاجتزاء بالتييمم فيما عثرنا عليه المحقق، وما يأتى من تصريح بعضهم بعدم الاجتزاء به. كما أن الإجماع على عدم سقوط الصلاه بحال - لو تم - لا يشمل - على ما يأتى فى حكم فاقد الطهورين - صورته تعذر الطهاره التى منها المقام، بناء على قصور دليل بدليه التيمم عنه، لأن المراد بالطهور ليس إلا استعماله بالوجه المشروع الذى تترتب عليه الطهاره، ومقتضى إطلاق الخطاب بالطهاره المائيه انحصار الطهاره بها، وبعد فرض قصور دليل مشروعيه التيمم عن صورته التفريط يتعين تعذر الطهاره بتعذر الطهاره المائيه.

وأما النص فهو صحيح زاراه عن أبى جعفر (عليه السلام) فى النفساء التى يستمر بها الدم، المتضمن جريان حكم المستحاضه عليها، وبيان وظيفه المستحاضه، وفيه: "قلت: والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء، فإن انقطع الدم، وإلا فهى مستحاضه تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلى، ولا تدع الصلاه على كل حال، فإن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: الصلاه عماد دنياكم" (١).

ومقتضى المناسبه بين التعليل والحكم المعلل أن يكون المراد بقوله (عليه السلام) فيه: "ولا تدع الصلاه على كل حال" التأكيد على وجوب المحافظه على الصلاه بعد الفراغ

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

ص: ٧٧

عن مشروعيتها، والردع عن التسامح في أدائها استتقلاً لوظيفته المستحاضه المذكوره فيه، فلا ينهض بإثبات المدعى من وجوب الصلاه في المقام بعد أن لم تثبت مشروعيتها من الخارج، ليستلزم مشروعيه التيمم لها، كما ذكره (قدس سره). وإنما ينهض بذلك لو كان المراد به بيان مشروعيه الصلاه ووجوبها مهما كان حال المكلف وبمقدار طاقته. لكن المناسب حينئذٍ تعليقه بمثل قوله (عليه السلام): "الميسور لا يسقط بالمعسور"، لا بالنبوي المذكور.

هذا مضافاً إلى أنه (قدس سره) قد ذكر في حكم فاقد الطهورين أن ما تضمن عدم سقوط الصلاه بحال لا ينهض ببيان مشروعيه الصلاه من دون طهور، لأن مقتضى ما تضمن ركنيه الطهور كون الصلاه الفاقده له ليست بصلاه، وحينئذٍ يتعين قصوره عن المقام، لما تقدم في توجيه قصور الإجماع. ومن هنا لا مجال للخروج عما سبق من عدم الاجتزاء بالتيمم.

غايته أنه لا طريق لإحراز عدم مشروعيته، لما سبق من أن عدم الواجدان ليس موضوعاً للتيمم، ليكون قصور إطلاقه عن شمول المقام مستلزماً لعدم مشروعيه التيمم وتعذر الصلاه بتعذر الطهاره المستلزم لوجوب القضاء، بل هو مصحح للبناء على تحقق موضوعه، وهو تعذر الطاهره المائيه أو سقوط التكليف بها، فقصوره في المقام إنما يستلزم عدم إحراز مشروعيه التيمم من دون أن يحرز عدم مشروعيته، بل هو تابع لفعليه التكليف بالطهاره المائيه واقعاً قبل التفريط، المنوط بوجود الماء واقعاً الذي هو غير محرز أيضاً. وقد سبق أيضاً أنه لا مجال لاستصحاب عدم وجود الماء.

ومن هنا يتعين الجمع بين الأداء بالتيمم والقضاء بالطهاره المائيه، خروجاً عن مقتضى العلم الإجمالي. إلا أن ينكشف بعد الصلاه بالتيمم عدم الماء في داخل الحد، فلا يجب القضاء.

بل لو قيل بأن وجوب الطلب مقدمي، لكونه شرطاً في صحه التيمم، اتجه بطلان التيمم مع ذلك أيضاً، وتعين القضاء.

وإن علم أنه لو طلب لعثر (١). لكن الأحوط استحباباً القضاء خصوصاً في الفرض المذكور.

(مسألة ١٠): إذا ترك الطلب في سعة الوقت وصلى بطلت صلاته وإن تبين عدم وجود الماء (٢). نعم لو حصل منه قصد القربة مع تبين عدم الماء - بأن

لكن صاحب الجواهر مع بنائه على ذلك بنى على مشروعيه التيمم في المقام، وإجزاء الصلاة به. وكأنه للبناء على سقوط شرطيته حينما يضيق الوقت. ولم يتضح وجهه.

هذا وقد حكم في النهاية والمبسوط والخلاف والدروس ومحكى السرائر بأن من صلى بتيمم من دون طلب إعادته الصلاة. وربما حمل ذلك منهم على سعة الوقت. لكنه قد لا يناسب كلماتهم. والأمر سهل.

(١) لا يبعد أن يكون مراده بذلك ما إذا كان الماء في محل لا يسعه الوصول إليه مع إدراك الصلاة الأدائية بسبب التفريط في الطلب. وحينئذٍ يبتنى الإجزاء وعدمه في المقام على ما سبق الكلام فيه من عموم عدم الوجدان لصوره التفريط وعدمه، وحيث سبق المنع منه يتعين المنع من الصحة في المقام، خصوصاً إذا كان عالماً بوجود الماء حين التيمم والصلاة، حيث لا يصدق عدم الوجدان حينئذٍ، بل يدخل في ضيق الوقت عن استعمال الماء، الذي يأتي منّا الإشكال في مسوغيته للتيمم مع عدم التفريط، فضلاً عن التفريط.

وأما لو كان المراد ما إذا كان الماء في موضع قريب يسعه الوصول إليه وإدراك الصلاة الأدائية، إلا أنه بسبب ترك الطلب لم يعلم به وتخيل عدمه، فالأمر أشكل، لصدق الوجدان والقدره على استعمال الماء، فلا يسقط التكليف بالطهارة المائيه. ومعه لا وجه لمشروعيه التيمم.

(٢) مراده بذلك بطلانه من حيثيه عدم تحقق قصد القربة، لعدم إحراز مشروعيه

نوى التيمم والصلاه برجاء المشروعيه (١) - فالأقوى صحتها (٢).

(مسأله ١١): إذا طلب الماء فلم يجد فتيمم وصلّى، ثم تبين وجوده في محل الطلب - من الرميّه أو الرميّتين أو الرحل أو القافله - صحت صلاته، ولا تجب الإعادة، ولا القضاء (٣).

التيمم بعد تنجز احتمال وجود الماء بمقتضى وجوب الطلب، لا عدم مشروعيه التيمم والصلاه واقعاً، وإلا لم يناسب ما تقدم منه (قدس سره) في المسأله الثالثه، ويأتى منه هنا.

(١) أو كان غافلاً عن وجوب الطلب، بتخيل كفايه عدم واجديه الماء تحت اليد في مشروعيه التيمم، أو نحو ذلك.

(٢) وعليه يحمل ما تقدم منه (قدس سره) في المسأله الثالثه، وتقدم منّا وجهه.

(٣) يظهر من بعض كلماتهم المفروغيه. ولعله لذا حكى عن بعضهم أنه اتفأقى. وكيف كان فالظاهر أن مرادهم ما إذا استكمل الطلب بالوجه المتعارف، وكان عدم العثور على الماء لوجوده في مكان يحتاج العثور عليه فيه لعنايه زائده خارجه عن المتعارف.

وحينئذٍ فقد يستدل لصحه التيمم بصدق عدم الوجدان. لكن تقدم أن عدم الوجدان ليس هو الموضوع الواقعى للتيمم، وإنما هو مصحح للبناء ظاهراً على تحقق الموضوع، فمع انكشاف وجود الماء ينكشف عدم مشروعيه التيمم وبطلانه.

ومثلها دعوى: أن موضوع التيمم ليس هو وجود الماء واقعاً، بل وجوده بنحو يقدر على استعماله، وهو غير حاصل مع تعذر العثور عليه. لاندفاعها - بعد تسليم أن ذلك هو موضوع التيمم - بأن عدم العثور على الماء في محل الكلام لا يستلزم عدم القدره على استعماله، لأن عدم العثور قد يكون مسيئاً عن الإيهام أو الغفله، من دون أن يرجع إلى قصور في الطاقه.

فعلل الأولى أن يقال: استعمال الماء وإن كان مقدوراً، إلا أن ضياعه بالنحو

المذكور مانع من محركه الأمر بالطهارة المائيه وسقوطه عن الفعلية، لا- من جهة توقف الاندفاع عن الأمر على العلم بجعله ويتحقق موضوعه - كما هو الحال في جميع موارد الجهل - بل لتوقفه على الإحاطة بطريقه الامتثال والالتفات إليها، وهو غير حاصل في المقام. ولذا لا- يصلح الأمر المذكور للمحركه مع العلم بوجود الماء بالنحو المذكور، ومع عدم محركه الأمر بالطهارة وسقوطه عن الفعلية تتعين مشروعيه التيمم، كما سبق عند الكلام في وجوب الطلب.

نعم يشكل الاكتفاء بعدم محركه الأمر بالطهارة المائيه من جهة الغفلة والجهل فقط، إما اعتقاد عدم وجوبها، أو لاعتقاد العجز عنها، لتخيل عدم وجود الماء مثلاً أو نحو ذلك، لعدم الدليل على ذلك بعد عدم سقوط الأمر بها عن الفعلية بذلك، لظهور أدله مشروعيه التيمم في ترتيبه على سقوط الأمر بالطهارة المائيه واقعاً.

ولذا لا يظن بأحد احتمال مشروعيه التيمم وإجزائه في حق من لم يعلم بوجوب الطهارة المائيه أو بمشروعيتها. مضافاً إلى موثق أبي بصير أو صحيحه: "سألته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء، فنسيه فتيمم وصلى، ثم ذكر أن معه ماء قبل أن يخرج الوقت قال: عليه أن يتوضأ ويعيد الصلاة"^(١). فإنه بناء على ما يأتي في الفصل الخامس من مشروعيه التيمم مع سعه الوقت في الجملة لا وجه لوجوب الإعادة في النص إلا ما ذكرنا.

إلا أن يحمل على الاستحباب، كالنصوص الداله على الإعادة فيمن لم يجد الماء إذا تيمم وصلى ثم وجد الماء^(٢). لكنه لا شاهد له. ومجرد وجود الشاهد له فيمن لم يجد الماء ثم وجده لا يكفي بعد احتمال الفرق.

وأما ردّه بضعف السند فهو في غير محله، إذ ليس في سنده إلا- عثمان بن عيسى الذي ثبتت وثاقته، وإنما الكلام في رجوعه للحق بعد وقفه. على أن الحديث مجبور

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٥

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم.

بعمل المشهور، كما فى الذكرى.

لكن ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن الخطأ إن كان مانعاً من استعمال الماء بحكم العقل كان كافياً فى مشروعىه التيمم وصحته، كما لو اعتقد المكلف خطأ ضيق الوقت فلم يطلب الماء، أو اعتقد كون الماء مغصوباً أو نحوهما، لكون الحكم المذكور موجباً لسلب القدره عقلاً، بخلاف ما لو لم يكن مانعاً منه، كما إذا اعتقد عدم وجود الماء فتبين وجوده.

وهو مبنى أولاً: على أن موضوع التيمم هو عدم القدره على استعمال الماء، وثانياً: على تعميم عدم القدره للداعى العقلى الناشئ عن الخطأ فى الاعتقاد.

وقد سبق عند الكلام فى وجوب الفحص، المنع من الأول. وأما الثانى فهو موقوف على الإطلاع على ما يساق دليلاً على أخذ عدم القدره على استعمال الماء فى موضوع التيمم، لينظر فى عمومته للداعى العقلى المذكور، ولم يتضح الدليل المذكور.

فالأولى تقريب ما ذكره بما سبق من أن مسوغ التيمم هو سقوط التكليف بالطهاره المائيه عن المحركيه، لوضوح حصول ذلك مع الداعى العقلى المذكور.

ويناسب ما ذكرنا ظهور جملة من النصوص فى مشروعىه التيمم مع الخوف من الطلب، أو من ضيق الوقت عنه، أو من الضرر فى استعماله، مع وضوح أن الخوف ارتكازاً ليس من سنخ الطريق للأمر المخوف منه، ليمكن دعوى كونه محرزاً للحرمه. غايه الأمر أنه منشأ لوجوب الاحتياط، بنحو يمنع من محاوله استعمال الماء عقلاً.

ولعل الأولى أن يقال: سبق أن المعيار فى مشروعىه التيمم ثبوتاً على سقوط الطهاره المائيه عن الفعلية واقعاً، لتعذرهما، أو لمزاحمتها لتكليف آخر، أو تخفيفاً من الشارع وامتناناً، كما فى موارد الضرر الذى لا يجب دفعه، أو الحرج، أو غيرهما من موارد ثبوت ترخيص الشارع فى ترك الطهاره المائيه.

ومقتضى ذلك بدواً عدم البناء عملاً على مشروعىه التيمم إلا مع ثبوت سقوط

الطهاره بقطع أو طريق شرعى أو أصل.

كما أن مقتضى الأصل حينئذ عدم صحه التيمم لو صادف عدم سقوط الطهاره المائيه واقعاً، لخطأ القطع أو الأصل، كما لو كان عنده ماء اعتقد خطأ أنه ماء مضاف، أو فى حرز مقفل قد ضاع مفتاحه، أو قامت البيئه أو الاستصحاب على ذلك، ثم تبين أنه ماء مطلق، أو فى مكان غير مقفل.

نعم إذا كان الخطأ موجباً لتعذر الطهاره المائيه حقيقه تعين سقوطها ومشروعيه التيمم وصحته واقعاً، كما لو اعتقد خطأ غصبيه الماء الذى عنده، حيث يتعذر التقرب باستعماله وإن كان حلالاً واقعاً، فتتعذر الطهاره المائيه، وكذا الحال فى سائر موارد تنجز احتمال حرمة ياماره أو أصل أو غيرهما.

كما أنه قد تضمنت جملة من النصوص الاكتفاء بخوف فوت الوقت وخوف الضرر فى مشروعيه التيمم، ومقتضاها بدواً كونه موجباً لسقوط الطهاره المائيه واقعاً.

لكن مقتضى الجمع بينها وبين ما تضمن إناطه ذلك بفوت الوقت ونفس الضرر كون الخوف مصححاً ظاهرياً لترك الطهاره المائيه، لا- مسقطاً لها واقعاً، فإنه أولى عرفاً من الجمع بينهما بالبناء على كون كل من الواقع والخوف مسقطاً لها واقعاً. بل لا إشكال ظاهراً فى عدم سقوطها واقعاً بالخوف مع عدم تحقق الأمر المخوف واقعاً.

وحيئنذٍ فحيث لم يكن الخوف ارتكازاً من سنخ الطريق للأمر المخوف، وإنما يكون العمل عليه لمحض الاحتياط للواقع للاهتمام به، فمن الظاهر أن الاحتياط المذكور لا يقتضى الاجتزاء بالتيمم حتى مع بقاء الجهل بالحال وعدم انكشاف الخلاف، بل يقتضى الجمع بينه وبين الإعادة أو القضاء بالطهاره المائيه، لاحتمال عدم تحقق الأمر المخوف وعدم مشروعيه التيمم واقعاً.

إلا أنه حيث لا إشكال فى ظهور النصوص المذكوره فى عدم الإعادة وفى

(مسألة ١٢): إذا كانت الأرض فى بعض الجوانب حزنه وفى بعضها سهله يلحق كلا حكمه من الرميّه والرميتين (١).

(الثانى): عدم التمكن من الوصول إلى الماء (٢) لعجز عنه، ولو كان عجزاً شرعياً (٣)،

الاجتراء بالتيمم إذا وقع مع الخوف وإن لم يصادف تحقق الواقع المخوف كشف ذلك عن أن موضوع التيمم واقعاً ليس هو خصوص سقوط الطهاره المائيه واقعاً - كما سبق منّا - بل الأعم منه ومن ثبوت العذر الظاهري فى تركها.

نعم المتيقن من ذلك ما إذا كان العذر راجعاً إلى التحفظ والفرار من محذور شرعى - كالتصرف فى ملك الغير من دون عذر - أو عرفى، كما لو خيف العطش أو غيره، وهو المناسب لما يأتى فى المسوغ الثانى، ولا يعم ما إذا ابتنى العذر على مجرد الخطأ فى البناء على سقوط الطهاره المائيه من دون أن يلزم منها محذور يلزم الاحتياط منه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) عملاً بإطلاق النص، لما سبق من أن النص ناظر لامتداد الطلب، لا للجهات التى يطلب فيها، واستفاده استيعاب الجهات من شاهد الحال، وحينئذ يكون مقتضى المعيار فى الحزنه والسهوله على الجهه التى يقع الطلب فيها، لا على تمام الجهات التى يقع فيها.

(٢) بلا خلاف أجده، كما فى الجواهر، وفى المعبر أنه إجماع، وظاهر غير واحد المفروغيه عنه. لسقوط الطهاره المائيه بالعجز عن استعمال الماء، وهو كاف فى تحقق موضوع التيمم، كما تقدم.

(٣) يعنى: بأن لزوم محذور شرعى من الوصول إليه واستعماله، كما لو كان الماء مغصوباً يحرم استعماله، أو توقف على عمل محرم، كما لو كان فى بيت مغصوب أو نحوه. والوجه فيه ظاهر بناء على أن وجوب الطهاره المائيه مشروط شرعاً بالقدرة،

وأن المراد بالقدره ما يعم القدره الشرعيه، حيث يكون مقتضى إطلاق دليل المحذور الشرعي حرمة حال المزاحمه للطهاره المائيه، فيستلزم العجز عنها، ويسقط الأمر خطاباً وملاكاً، ويتعين التيمم بناء على ما سبق من مشروعيتها بمجرد سقوط الطهاره المائيه. من دون نظر لأهميه المحذور المفروض، لعدم الفرق في إطلاق الخطاب به بين مراتب أهميته، ومع فعلية الخطاب يرتفع به موضوع الطهاره المائيه مهما كانت مهمه.

أما بناء على ما سبق من عدم اشتراط الطهاره المائيه شرعاً بالقدره، فقد يشكل الحال مع أهميه الطهاره المائيه من المحذور المفروض حيث لا- يكون التزاحم بينهما مسقطاً لوجوب الطهاره المائيه، ليشرع التيمم، بل مسقطاً للمحذور المفروض، ومع سقوطه لا عجز عن الطهاره المائيه.

بل قد يشكل الأمر مع تساويهما في الأهميه، بناء على إناطه مشروعيه التيمم بالعجز عن الطهاره المائيه، لأن مقتضى التزاحم حينئذٍ التخيير، ومعه لا- عجز عن الطهاره المائيه، ليشرع التيمم. نعم بناء على ما سبق من إناطه مشروعيه التيمم بسقوط الطهاره المائيه يتعين مشروعيه التيمم مع التساوى والتخيير، لرجوع التخيير لسقوط الطهاره المائيه.

وأما مع احتمال أهميه كل من الأمرين فترك الطهاره المائيه فراراً من المحذور المفروض وإن كان جائزاً عقلاً - كما هو الحال في سائر موارد التزاحم مع احتمال الأهميه في كل من الطرفين - إلا أنه لا يحرز مشروعيه التيمم، لعدم إحراز سقوط الطهاره المائيه شرعاً واقعاً، إلا أن يصرف الماء قبله، وبدونه قد يتعين الإتيان بالطهاره المائيه، تحصيلاً للفراغ اليقيني من التكليف بالصلاه - الذي قد يكون أهم - وإن لزم المحذور المذكور. وأولى بذلك ما إذا دار الأمر بين التساوى وأهميه خصوص الطهاره المائيه، حيث لا يجوز التفريط بالطهاره المائيه عقلاً.

لكن أصرّ سيدنا المصنف (قدس سره) على سقوط الطهاره المائيه مطلقاً من دون نظر لأهميتها وعدمها، بدعوى: أن ليس المراد من وجدان الماء الذي جعل عدمه مسقط

للتطهارة مطلقاً هو الوجدان الخارجى بل خصوص الوجدان الذى لا يلزم منه محذور أصلاً، لأنه هو المنصرف من إطلاق الآيه.

ولذا لا ريب فى عدم صدقه مع وجدان الماء إذا كان أمانه، ولو كان المراد به مطلق الوجدان لزم صدقه بذلك، وإن لم يجز استعماله فى التطهارة ووجب التيمم، لأهميه حرمة الأمانه من وجوب التطهارة المائيه.

ويشكل بأنه قد يتجه انصراف الوجدان عن وجدان ما يكون استعماله تعدياً على حق الغير فيه، كالأمانه والمغصوب، لا عن كل ما يلزم من استعماله محذور ولو لم يرجع لحق الغير فى الماء، كما لو كان فى مكان مغصوب أو لزم من استعماله تفويت واجب آخر أو نحوهما، فإنه بعيد جداً. ولاسيما مع عطف عدم الوجدان فى الآيتين الشريفتين على المرض، حيث يناسب ذلك كون المراد من عدم الوجدان ما يقابل الضرر اللازم من المرض، لا ما يعمه.

ومثله ما فى المنتهى من حمل الوجدان على التمكن من استعمال الماء، ومع وجوب صرف الماء فى وجه آخر شرعاً لا يكون متمكناً من صرف الماء.

إذ فيه: أنه لو تم انصراف الوجدان إلى ما يمكن معه استعمال الماء فى التطهارة فهو مختص بالتمكن الخارجى، لا ما يعمّ الشرعى الذى يخل به وجوب صرف الماء فى وجه آخر، بل مقتضى إطلاق الوجدان صدقه حينئذٍ، فتجب التطهارة المائيه وتزاحم الواجب الآخر، ويتعين الترجيح بالأهميه، كما سبق.

هذا وقد تردد فى كلماتهم أن ما لا بدل له مقدم فى مقام التزاحم على ماله بدل. ولم يتضح الوجه فى عموم ذلك.

ودعوى: أنه مع جعل البدل يمكن الجمع بين التكليفين باختيار البدل، فيتعين. مدفوعه بأن الجمع بين التكليفين باختيار البدل موقوف على مشروعيه البدل عند التزاحم، وهو إنما يتم مع كون البدليه عرضيه، كما فى أطراف الواجب التخييرى، والأفراد الطولىه للواجب الموسع، بل لا تزاحم بين التكليفين فى ذلك.

وكذا مع كون البدليه طويله قد أخذ فيها تعذر ذى البدل، وكان المراد من التعذر ما يعم التعذر الشرعى بمزاحمه تكليف آخر. وفيما عدا ذلك يحتاج إلى دليل مثبت بالخصوص.

ومن الظاهر عدم كون المقام من الأول، وأن بدليه التيمم اضطراريه. كما أنه لم يثبت كونها من الثانى، لعدم وضوح كون موضوع البدليه تعذر الطهاره المائيه بالمعنى الذى يصدق بمزاحمه أى تكليف شرعى، بل هو خلاف إطلاق أدله وجوب الطهاره المذكوره. كما لا يناسب إناطه مشروعيه التيمم بأمر ليس ذلك منها.

لكن قال شيخنا الأعمش (قدس سره) فى التنبيه الخامس من تنبيهات حكم الإنائين المشتبهين من طهارته: "وعلل فى بعض الأخبار تقديم مراعاة سائر الواجبات والمحرمات على الطهاره المائيه بأن الله جعل للماء بدلاً. فتأمل".

ولو تم الخبر المذكور نفع فى المقام. كما ينفع أيضاً بمقتضى عموم التعليل فى سائر موارد التراحم بين ما له بدل وما لا بدل له. غير أنه لم أقف على الخبر المذكور عاجلاً، كما صرح بذلك سيدنا المصنف (قدس سره) أيضاً.

نعم تضمن بعض النصوص تعليل عدم وجوب الطهاره المائيه فى بعض موارد المزاحمه ببدليه التراب للماء، ففى صحيح ابن يعفور وعنبسه بن مصعب عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به، فتيتم بالصعيد، فإن رب الماء هو رب الصعيد، ولا تقع فى البئر ولا تفسد على القوم ماءهم" (١). وفى موثق سماعه: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يكون معه الماء فى السفر فيخاف قلته. قال: يتيمم بالصعيد ويستبقى الماء، فإن الله عز وجل جعلهما طهوراً: الماء والصعيد" (٢).

فإنه بعد المفروغيه عن عدم كون بدليه الصعيد عرضيه، بل هى طويله

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ٣.

أو ما بحكمه (١)، بأن كان الماء في إناء مغصوب (٢)، أو لخوفه على

اضطراريه، يكون التعليل بالبدليه ظاهراً في المفروغيه عن أنه يكفى في تحقق موضوع البدليه محذور ارتكاب الحرام من دون خصوصيه للمورد، وإلا فلو كان مختصاً بالمورد كان تعدياً لا فائده في بيانه، وهو خلاف ظاهر التعليل جداً.

وكذا لو كان مختصاً بما كان مثله في الأهميه، لأن الخصوصيه المذكوره مغفول عنها عرفاً، فلا تفهم من التعليل. مع أنه لا يتيسر للمكلف غالباً تعيين مرتبه أهميه التكليف، فلا يكون التعليل عملياً.

ومن ثم لا يبعد استفاده عموم تشريع التيمم فراراً عن المحذور الشرعى من التعليل المذكور. بل لا يبعد ظهور الموثق في العموم للمحذور العرفى الذى يصعب تحمله، كخوف العطش الذى لا يخشى معه التلف، لعموم قله الماء لذلك. ولاسيما ما تضمنته النصوص من جواز الجماع على غير ماء لمن كان شبقاً (١)... إلى غير ذلك مما يظهر منه عدم أهميه خصوصيه الماء في الطهاره، ورفع الشارع الأقدس اليد عنها لكل غرض له أهميه شرعيه أو عرفيه.

كما أن الظاهر عموم التعليل لما إذا كان المحذور بحيث يحسن الاحتياط له وإن لم يكن معلوم الحصول، لتطبيق التعليل على خوف قله الماء، وقد سبق أن الخوف ليس طريقاً ظاهرياً محرزاً للعذر، فالاجتزاء بالتيمم معه لا بد أن يبتنى على عموم موضوع التيمم واقعاً له. فراجع ما سبق في المسأله الحاديه عشره، وتأمل جيداً.

(١) لعل المراد به ما كان عذراً شرعاً مسوغاً لترك الطهاره المائيه، وإن لم يستلزم العجز الشرعى، لعدم وجوب مراعاته وعدم وجوب تركها لأجله، كما يأتى في بعض الأمثله التى ذكرها (قدس سره).

(٢) لعدم الإشكال ظاهراً في أهميه حرمة التصرف في ملك الغير من الطهاره

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب التيمم.

ص: ٨٨

المائيه، ولا أقل من احتمال أهميتها من دون احتمال العكس، وقد عرفت كفايه ذلك في مشروعيه التيمم حتى لو لم يتم العموم المتقدم.

نعم قد لا- يحرم تفرغ الإناء من الماء، وذلك كما إذا كان الماء للمكلف ولم يكن وضعه في الإناء مستنداً له، لأن حرمة التصرف في ملك الغير ليست بنحو تقتضى منع الإنسان عن التصرف في ملكه، لأنه ضرر عليه منفي بمقتضى القاعده.

إلا- أنه يمكن الجمع بين الحقين باستئذان المالك، أو يكون التفرغ مضرراً بالإناء، فيلزم تراحم الضررين، ويتعين الصلح، أو الرجوع للحاكم الشرعى لحل المشكله.

كما أنه لو كان وضع الماء في الإناء بفعل المكلف بنحو يكون متعدياً بذلك فالماء لا حرمة له، لأنه لا حرمة لعرق الظالم. إلا أن يكون إبقاء الإناء مشغولاً بالماء تصرفاً فيه أيضاً، فيجب عقلاً تفرغه منه بأقل تصرف ممكن، لوجوب التخلص من الحرام، نظير الخروج من الأرض المغصوبه. فلاحظ.

(١) كما يقتضيه حديث داود الرقى: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أكون في السفر، فتحضر الصلاة وليس معي ماء، ويقال: إن الماء قريب مني، فأطلب الماء وأنا في وقت يميناً وشمالاً؟ قال: لا تطلب الماء، ولكن تيمم، فإنني أخاف عليك التخلف عن أصحابك، فضل وبأكلك السبع" (١). ومعتبر يعقوب بن سالم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين أو نحو ذلك. قال: لا أمره أن يغرر بنفسه، فيعرض له لص أو سبع" (٢). مضافاً إلى ما سبق من العموم المستفاد من التعليل في الصحيح والموثق.

وأما أهميه وجوب حفظ النفس، فهو إنما يقتضى مشروعيه التيمم مع استلزام محاوله الوصول للماء تلفها، لا مع الخوف من ذلك، بل غايه ما يقتضيه الخوف لزوم

(١)،

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب التيمم حديث: ١، ٢.

أو عرضه (١)، أو ماله من سبع (٢)، أو عدو، أو لص، أو ضياع، أو غير ذلك.

(الثالث): خوف الضرر من استعمال الماء (٣) بحدوث مرض أو زيادته،

الاحتياط بترك الوصول للماء من دون أن يحرز به مشروعيه التيمم، بل اللازم حينئذٍ الاحتياط بضم الإعادة له، لما سبق في المسألة الحادية عشره من عدم أماريه الخوف، وأن الاجتزاء معه بالتيمم مستفاد من نصوص الأمر بالتيمم، ومنها النصوص السابقة.

(١) للعموم السابق. مضافاً إلى استفادته مما يأتي في المال لو تم.

(٢) لاستفادته من العموم المتقدم. مضافاً إلى أمرين الأول: ما قد يستفاد من ذكر اللص في معتبر يعقوب المتقدم، فإنه وإن كان مسبقاً بالنهي عن التغيرير بالنفس، إلا أنه حيث كان المتيقن من اللص من يطلب المال، فالخوف على النفس منه لا بد أن يكون لاحتمال حصول القتل منه مقدمه لتحصيل المال، فيكون ظاهراً في المفروغيه عن الاهتمام بالمال، وإلا كان اللازم بذله ليصل للماء آمناً من القتل.

الثاني: مضافاً إلى عموم قاعده نفى الحرج، لما في تعريض المال للضياع وأخذ اللص من الحرج غالباً. وما في الحدائق من معارضة عموم نفى الحرج بما دل على وجوب الطهاره المائيه. كما ترى، لحكومته العموم المذكور على عموم وجوبها، كما في سائر عمومات الأحكام الثانويه مع عمومات الأحكام الأوليه.

وأما دعوى: أن وجوب حفظ المال أهم من وجوب الطهاره المائيه. فهي مندفعه بعدم ثبوت وجوب حفظ المال شرعاً إلا إذا لزم التبذير، وهو غير حاصل في المقام ونحوه مما كان تضييع المال لغرض عقلائي، كالطهاره المائيه. بل يشكل صدقه بدون ذلك مع تعريضه لأخذ اللص، لأن اللص ينتفع به فلا تبذير، كما لو وهبه.

(٣) بلا إشكال فيه في الجملة، ودعوى الإجماع عليه في الجملة كثيره في كلام الأصحاب. ويقتضيه - مضافاً إلى عموم نفى الحرج والضرر - الآيتان الشريفتان، فإنهم

وإن تضمنتا فرض المرض، القاصر عن صورته توقع حصوله أو حصول الضرر على البدن باستعمال الماء من دون أن يصدق المرض معه، كبتير العضو، إلا- أن الظاهر إلغاء خصوصيه مفادها عرفاً والتعميم لذلك، وأن المفهوم منها عرفاً أن منشأ مشروعيه التيمم تجنب محذور الضرر على البدن، ولذا اختصت بالمرض الذي يضرّ به استعمال الماء.

مضافاً إلى النصوص الكثيره الوارده في المجذور والكسير ومن به القروح و الجروح ومن يخاف على نفسه من البرد(١). وإلى ما يستفاد في بعض النصوص من مشروعيه التيمم لكل محذور شرعى أو عرفى، كما يظهر مما سبق.

هذا والأدله مختلفه في تحديد هذا المسوغ، فظاهر بعضها أن المسوغ هو الضرر الواقعي، كما هو الحال في قاعده نفي الضرر، وظاهر بعضها أن المسوغ هو خوف الضرر، كما هو ظاهر مثل صحيح داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في الرجل يصيبه الجنابه وبه جروح أو قروح أو يخاف على نفسه من البرد. فقال: لا يغتسل ويتيمم" (٢). وقريب منه صحيح البنزنى عن الرضا (عليه السلام).

وأما ما تضمن جواز التيمم للمريض ومن به الجروح والقروح ونحوها - كصدر الصحيحين - فبعد أن لم يكن العنوان المذكور فيه بنفسه مسوغاً للتيمم لعدم الإشكال في عدم مسوغيته مع العلم بعدم الضرر، فلا بد من التصرف فيه وتنزيله على أحد الأمرين من دون معين لأحدهما.

وكيف كان فقد يقرب كون الموضوع هو الضرر الواقعي بأن المفهوم عرفاً من ذكر الخوف كونه طريقاً أو عذراً للاحتياط للواقع، لا أنه بنفسه موضوع للحكم.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن الأمر بالتيمم في الصحيحين المتقدمين وقع في سياق الأمر بالتيمم لذى الجروح والقروح الذى لا إشكال في كونه حكم

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٨.

أو بطئه أو على النفس أو بعض البدن (١)، ومنه الرمذ المانع من استعمال الماء،

واقعيًا، والتفكيك بين المقامين بعيد جدًا.

ففيه: أن التفكيك وإن كان بعيداً لمخالفته لقرينه السياق، بل ممتنع بعد وحده النهى عن الغسل والأمر بالتيمم فى الجواب، إلا أن ذلك إنما يمنع من إرادته كل من الخصوصيتين فى مقام الاستعمال، ولا يمنع من حمل النهى والأمر على القدر المشترك بين الواقعين والظاهرين، كما لو قيل: إذا كان ثوبك من شعر ما لا يؤكل لحمه أو قامت البيهه على ملاقاته للنجاسه فانزعه ولا تصل فيه.

نعم تقدم فى المسأله الحاديه عشره تقريب الإجزاء واقعاً مع الخوف، وأنه يبتنى على عموم موضوع التيمم له واقعاً. فراجع.

(١) كل ذلك لإطلاق الأدله المتقدمه. لكن اقتصر فى الشرايع ومحكى التحرير على المرض الشديد، وفى العروه الوثقى على ما يعسر تحمله، بل فى المعتبر: "ولا- يستيحه مع خوف المرض اليسير، كوجع الرأس والضررس". وفيه: أنه خروج عن إطلاق المرض بلا وجه.

نعم قد لا يصدق المرض فى مثل وجع الرأس والضررس إذا كان موقتاً بسبب استعمال الماء، فيخرج عن موضوع الأدله الخاصه المتقدمه، ولا يستباح به التيمم إلا مع لزوم الحرج.

كما أنه لو لم يكن استعمال الماء مضرراً بالمرض خرج عن منصرف الأدله الخاصه المتقدمه. ولعله المراد مما فى المبسوط قال: "وكل مرض لا يخاف معه التلف ولا الزيادة فيه مثل الصداع ووجع الضرس لم يجز التيمم". ولذا يشكل ما فى الجواهر من عده مخالفاً فى المسأله.

بقى فى المقام أمران:

الأول: أنه تضمن بعض النصوص الأمر بالإعادته لمن تيمم لخوف الضرر، وهو

حديث عبد الله بن سنان المروى صحيحاً في الفقيه ومرسلاً في الكافي والتهذيبين: "أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل تصيبه الجنابه في الليله البارده، فيخاف على نفسه التلف إن اغتسل. فقال: يتيمم ويصلى، فإذا أمن البرد اغتسل وأعاد الصلاه" (١).

لكنه معارض بالنصوص الكثيره المتضمنه عدم الإعادة على من صلى بتيمم (٢). وهى وإن كانت وارده فى فاقد الماء، إلا أن من القريب جداً إلغاء خصوصيته. بل هو مقتضى عموم التعليل فى بعضها ببدليه التيمم، كصحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء. قال: لا- يعيد. إن رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين" (٣)، ونحوه غيره (٤). فإن مقتضاه عموم أجزاء الصلاه بالتيمم المشروع.

بل هو مقتضى الإطلاقات المقاميه لعمومات مشروعيه التيمم، كآلآيتين الشريفتين وغيرها، وخصوص النصوص الوارده فى المرض (٥)، ومنها ما ورد فىمن يخاف على نفسه من البرد كالصحيحين المتقدمين، فإن عدم التنبيه فيها للإعادة مع الغفله عنها موجب لقوه ظهورها فى الأجزاء. ولاسيما مع ما هو المعلوم من كثره الابتلاء بذلك، حيث يمتنع معه خفاء الحكم على الأصحاب الذين لم يفرقوا فى الأجزاء بينه وبين غيره من مسوغات التيمم.

هذا وفى النهايه والمبسوط وعن التهذيبين والمهذب والإصباح والروض وجوب الإعادة على من أجنب مختاراً. واستدل لهم بالحديث السابق.

لكن ظاهر التهذيبين عدم الاستدلال بالحديث المذكور، بل ابتناء المسأله على النصوص الآتية، وحمل هذا الحديث عليها جمعاً لو كان حجه فى نفسه، قال فى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب التيمم.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٥، ١٣.

(٥) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم.

التهديب بعد طعنه الخبر بالإرسال: "ولو صح الخبر على ما فيه لكان محمولاً على من أجنب نفسه متعمداً وخاف على نفسه التلّف، فإنه يتيمم ويصلى ويعيد الصلاة. وإن كان الأولى له أن يغتسل على كل حال حسب ما نذكره بعد". وأشار بذلك إلى ما يأتي منه عند التعرض للفرع الآتي، وفي الاستبصار: "ولو صح الخبر على ما فيه لكن محمولاً على من أجنب نفسه مختاراً، لأن من كان كذلك ففرضه الغسل على كل حال، فإن لم يتمكن تيمم وصلى ثم أعاد إذا تمكن من استعماله. والذي يدل على أن من هذه صفته فرضه الغسل على كل حال ما أخبرني به الشيخ... " ثم ذكر النصوص الآتية.

ومن هنا يشكل استفاده الاعتماد على الحديث منه. وكيف كان فلا مجال لحمل الحديث على ذلك، لقوه ظهوره فيمن لم يتعمد الجنابه. ومن هنا كان الأقرب حمله على الاستحباب، كالنصوص المتضمنه للإعاده فيمن لم يجد الماء.

الثاني: مقتضى إطلاق النصوص المتقدمه عدم الفرق بين متعمد الجنابه وغيره، وفي الجواهر أنه المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً. بل هو مقتضى إطلاق معاهد جملة من الإجماعات المتقدمه إليها الإشارة، كإطلاق الأدله المتقدمه.

لكن في الهدايه والمقنعه والخلاف وعن أبي علي وجوب الغسل على من تعمد الجنابه وإن خاف على نفسه. وقد يستظهر من الكافي لذكره للنصوص الآتية. وهو الذي جرى عليه في التهذيبيين لولا ما سبق منه في الفرع السابق. بل في الخلاف الإجماع عليه بعد أن نسب الخلاف لجميع الفقهاء، وإن ذكر في الجواهر أنه محكى عن أصحاب الرأي وأحمد في إحدى الروايتين.

واستدل عليه بمرفوع علي بن أحمد عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته عن مجدور أصابته جنابه. قال: إن كان أجنب هو فليغتسل وإن كان احتلم فليتيمم" (١)، ونحوه مرفوع إبراهيم بن هاشم (٢).

وبصحيح سليمان بن خالد وأبي بصير وعبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله (عليه السلام):

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ١، ٢.

" أنه سئل عن رجل كان في أرض بارده يتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع؟ قال: يغتسل وإن أصابه ما أصابه. قال: وذكر أنه كان وجعاً شديداً الوجع، فأصابته جنابه وهو في مكان بارد، وكانت ليله شديداً الريح بارده، فدعوت الغلمه فقلت لهم: أحملوني فاغسلوني، فقالوا: إنا نخاف عليك، فقلت لهم: ليس بدّ. فحملوني ووضعوني على خشبات، ثم صبوا عليّ الماء فغسلوني" (١).

وصحيح محمد بن مسلم: " سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن رجل تصيبه الجنابه في أرض بارده ولا يجد الماء، وعسى أن يكون الماء جامداً، فقال: يغتسل على ما كان. حدثه رجل أنه فعل ذلك فمرض شهراً من البرد، فقال: اغتسل على ما كان، فإنه لا بد من الغسل. وذكر أبو عبد الله (عليه السلام) أنه اضطر إليه وهو مريض، فأتوه به مسخناً فاغتسل، وقال: لا بد من الغسل" (٢). والأخيران وإن لم يصرح فيهما بالتفصيل المذكور، إلا -أنهما محمولان على من أجنب نفسه، بقرينه ذكر اغتسال الإمام (عليه السلام) المنزه عن الاحتلام.

لكن لو تم تزويه (عليه السلام) عن الاحتلام، إلا أنه يبعد جداً إقدامه على الجماع في مثل هذا الحال. ومن ثم كان ذيلهما من المشكل الذي يردّ علمه لأهله. مع أن صدر الصحيح الثاني ظاهر أو منصرف للجنابه غير المتعمده، نظير ما تقدم في صحيح عبد الله بن سنان، وصدر الأول مطلق والذيل لا ينهض بتقييده حتى لو تم حمله على الجنابه المتعمده، لأن مجرد ثبوت الحكم في المتعمد لا ينافي عمومه لغيره.

فالعمده في الحكم المذكور المرفوعان، حيث يقرب انجبارهما بعمل من عرفت من مشايخ الطائفة. ولاسيما مع ما في الخلاف من دعوى إجماع أصحابنا على ذلك، خلافاً لجميع الفقهاء، حيث يقرب اشتهاار الحكم في العصور الأولى بين الطائفة، وإن لم تصل كلماتهم لنا، لعدم وصول كتبهم.

نعم الحكم المذكور غريب جداً لا يناسب أدله بدليه التيمم، حيث يظهر منها مشروعيه التيمم لما دون ذلك من المحاذير، كما تقدم. كما لا يناسب ما تضمن جواز

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٣، ٤.

الجماع لفاقد الماء ومشروعيه التيمم له (١). ولا سيما مع ظهور بعض النصوص المتقدمه فيمن يخاف التلف، لورود مرفوع على بن أحمد في المجدور الذى تضمن بعض النصوص أنه مات بسبب الغسل (٢)، ولقوله (عليه السلام) في الصحيح الأول: " يغتسل وإن أصابه ما أصابه".

مضافاً إلى أمرين:

الأول: أن مثل هذا الحكم المخالف للقواعد العامه المعروفه، ولجميع فقهاء المخالفين أو أكثرهم، لو كان ثابتاً مع كثره الابتلاء به، لكان له من الظهور ما يمنع من انعقاد شهره المتأخرين على خلافه وإعراضهم عنه مع ذهاب من عرفت من أعيان الأصحاب له.

الثانى: أنه يظهر من الشيخ فى المبسوط العدول عنه. ويظهر من كلامه فى التهذيبين نهوض الصحيحين به. بل اقتصر عليهما فى الخلاف ولم يذكر المرفوعين، مع أن الصحيحين بعيدان عن الحكم المذكور، حيث قد يكشف ذلك عن ابتناء الفتوى على الخطأ فى مفاد الصحيحين، لا على الاعتماد على المرفوعين. ومن ثم كان مفاد النصوص المذكوره من المشكل، الذى يتعين ردّ علمه لأهله (عليهم السلام).

هذا ولو تم لم يبعد البناء على رفع اليد عنه فيمن يخشى التلف بصحيح عبد الله ابن سنان المتقدم المتضمن الصلاه بالتيمم ثم الإعادة، كما تقدم من التهذيبين وصرح به فى النهايه، لأنه أصرح من بقية النصوص فى خصوص من يخاف التلف.

بل لا مجال لرفع اليد عما هو المعلوم نصاً وفتوى من عدم جواز تعريض النفس للتلف بمثل هذه النصوص. وكذا الحال فى سائر موارد الضرر المحرم. وغايه الأمر هو الاحتياط بالغسل لمن لا يخشى منه الضرر المحرم. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤، ٢٧ من أبواب التيمم حديث: ١٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣، ٥ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ٩٤

وأما إذا أمكن غسل ما حول العين فالأحوط الجمع بين الوضوء والتيمم (١). كما أن منه خوف الشين (٢) الذى يعسر تحمله وهو الخشونه المشوهه للخلقه، والمؤديه فى بعض الأبدان إلى تشقق الجلد.

(١) كما تقدم منه (قدس سره) فى المسأله الأربعين فى فصل أحكام الجبيره من الوضوء. وتقدم منا التفصيل بين ما إذا كان الماء مضرأ بما يغسل كالجفن، وما إذا كان مضرأ بما لا يغسل كداخل العين، وأنه يكفى فى الأول الوضوء الناقص بغسل ما حولها، وفى الثانى التيمم. وكذا الحال فى غير المعين مما له ظاهر وباطن.

(٢) ففى جامع المقاصد أنهم أطبقوا على جواز التيمم لخوف الشين، ونسبه فى موضع آخر للأصحاب، وفى المدارك لقطعهم، وهو ظاهر نسبه فى المنتهى إلى علمائنا، وفى الجواهر أنه لا يعرف فيه خلافاً بينهم.

وكيف كان فإن أريد منه الموقت الذى يحصل لكثير من الناس فى الشتاء، فهو خارج عرفاً عن المرض، ولا وجه لمسوغيته للتيمم. إلا أن يلزم من استعمال الماء ما يوجب الحرج.

ولعله إليه يرجع ما فى جامع المقاصد والجواهر وفى موضع من المنتهى من تقييده بالفاحش، ونفى عنه البأس فى المدارك، وجعله الأولى فى كشف اللثام. قال فى الجواهر: " وإليه يرجع ما عن جماعه من التقييد بما لا يحتمل عادة، بل فى الكفايه أنه نقل عن بعضهم الاتفاق على أن الشين إذا لم يغير الخلقه ويشوهها لم يجز التيمم".

وإن أريد منه غير ذلك مما يستند لخلل فى المزاج ويهيج باستعمال الماء - كبعض الأمراض الجلديه المعروفه فى عصورنا - فالظاهر دخوله فى المرض، ولا وجه لعدده فى قبالة، كما لا وجه لتقييده بالفاحش أو نحوه مما تقدم. نعم لا بد من كونه ضرراً معتدأ به عرفاً.

(الرابع): خوف العطش (١) على نفسه (٢) أو على نفس محترمه (٣) من استعماله، والمراد من النفس المحترمه ما يكون من شأن المكلف الاحتفاظ

(١) وهو مذهب أهل العلم كافه، كما فى المعتبر وكل من يحفظ عنه العلم، ومنهم علماءنا أجمع، كما فى المنتهى، وفى الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً عن علمائنا، بل وعن كل من يحفظ عنه العلم". ويشهد له جملة من النصوص، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أنه قال فى رجل أصابته جنابه فى السفر، وليس معه إلا ماء قليل، ويخاف إن هو اغتسل أن يعطش. قال: إن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطره، وليتيمم بالصعيد، فإن الصعيد أحب إلى" (١)، وصحيح الحلبي: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الجنب يكون معه الماء القليل، فإن هو اغتسل به خاف العطش أيغتسل به أو يتيمم؟ قال: بل يتيمم. وكذلك إذا أراد الوضوء" (٢)، وموثق سماعه المتقدم فى المسوغ الثانى وغيرها.

(٢) وهو المتيقن من النص والفتوى.

(٣) المذكور فى كلام جملة من الأصحاب الرفيق والحيوان المحترم. وأكثر النصوص ظاهر أو صريح فى خوف العطش على نفسه كالصحيحين المتقدمين. نعم فى موثق سماعه: "الرجل يكون معه الماء فى السفر فيخاف قلته" (٣) ومقتضى إطلاقه عموم مشروعيه التيمم لكل مورد يخاف المكلف فيه نقص الماء عما من شأنه أن يحمل له فى السفر، كشربه وشرب من يتعلق به من أتباعه، من دون فرق بين من تجب نفقته وغيره. والمسلم وغيره وكذا ما يتعلق به من الحيوانات مما من شأنه الاهتمام بحفظه.

ودعوى: أنه لا- يمكن الالتزام بالإطلاق المذكور، لشموله لما إذا خيف قله الماء عن سائر حوائجه، كطبخه وتنظيفه، فيلزم الاقتصار فيه على المتيقن، وهو شره بنفسه.

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ١، ٢، ٣.

بها والاهتمام بشأنها - كدأبته (١) وشأته ونحوهما - مما يكون تلفه موجباً للخرج أو الضرر (٢).

مدفوعه بأن المنصرف أو المتيقن من خوف قله الماء خوف العطش بقلته، خصوصاً فى السفر فى العصور السأبقة التى لا يتيسر فىها نقل الماء بمقأدأر كبأره، بل يقتصر على ما لآبد منه لضروره الشرب والطهارة. كما أن المتيقن من ذلك أتباع المكلف ممن يكون من شأنه نقل الماء له فى سفره، وكذا أتباعه من الحيوانات، دون من هو غير مرتبط به ممن يمر عليه ويصادفه فى سيره ويرغب فى مأسأته بمأته، وإن كان محترماً.

نعم مقتضى القواعد العامة وجوب حفظ الماء - ومشروعأه التأمم - إذا توقف علىه حفظ النفس المحترمه، لأهمأه حفظها من الطهارة المأأه بلا كلام وهو أأخل فى المسوغ الثانأ. وكذا جواز حفظه - ومشروعأه التأمم - لكل مورد يكون عدم حفظ الماء وصرفه فى الطهارة موجباً لضرر المكلف أو الخرج علىه، كما لو كان معرضاً لأن يطلب منه الماء، بنحو ينبغأ له إعطاؤه، بأأث لو لم يفعل تضرر أو أستهأ به.

لكن ذلك مختص بما إذا علم بترتب الضرر والخرج، ولا يكفى الخوف إلا فى مورد النصوص المتقدمه، وكذا الخوف على النفس المحترمه إذا رجع إلى أأتمال مصادفه نفس يخشى علىها، أما لو رجع إلى الخوف على نفس موجوده معلومه فالظاهر كفاأته.

(١) وأولى من ذلك أتباعه، كعأاله ورفأقه فى الطرأق. ولعل عدم ذكره (قدس سره) لهم لأنهم أظهر من مثل الدأبه، وأرأد من ذكر الدأبه بآان الفرد الخفى.

(٢) الظاهر كفاأه كون المتعرض للعطش من أتباعه وممن أهتم بنقل الماء لأجله، لما سبأ من إطلاع الموثق، أما مع غض النظر عنه، وجعل المعأار على الضرر والخرج فاللأزم عدم الأكتفاء بالخوف، كما سبأ.

(الخامس): توقف تحصيله على الاستيهاب الموجب لذلك (١)، وهوانه، أو شرائه بثمان يضر بحاله (٢)، ويلحق به كل مورد يكون الوضوء

(١) لما فى ذلك من الضرر والحرَج المنفيين فى الشريعة، فإن مقتضاهما سقوط الطهارة المائيه، فيشرع التيمم للملازمه المشار إليها آنفاً، بل قد يلزم منهما التوهين المحرم المزاحم لوجوب الطهارة المائيه، حيث لا إشكال ظاهراً فى كونه أهم منها. مضافاً إلى عموم تشريع التيمم لكل مورد يلزم من وجوب الطهارة المائيه محذور شرعى أو عرفى بالتقريب المتقدم فى المسوغ الثانى.

نعم الظاهر وجوب القبول لو وهب له لكونه قادراً حينئذٍ على الطهارة المائيه، وفى الجواهر: "لا إشكال عندهم بل ولا خلاف - بل فى الحدائق نسبتته إلى ظاهر الأصحاب - فى وجوب القبول عليه لو وهب له الماء". وكذا لو وهب له الثمن. إلا أن يلزم منهما المنه بالنحو الموجب لو هبته فيحرمان عليه، أو للحرَج عليه فيجوز له تركهما.

(٢) من الظاهر وجوب شراء الماء مع توقف استعماله على ذلك. نعم مقتضى قاعده نفى الضرر عدم وجوب شرائه بأكثر من ثمن المثل، بل حتى بثمان المثل إذا كان كثيراً معتداً به، لأن الطهارة وإن ابنت على صرف الماء، إلا أنه غالباً ليس له ماله معتد بها، فمع غلاء الماء يكون صرفه فى الطهارة ضرراً منفيماً بالقاعده.

لكن يجب الخروج عن ذلك بصحيح صفوان: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل احتاج إلى وضوء للصلاه، وهو لا يقدر على الماء، فوجد بقدر ما يتوضأ به بمائه أو بألف درهم، وهو واجد لها، أيشترى ويتوضأ أو يتيمم؟ قال: لا بل يشترى. قد أصابنى مثل ذلك فاشترت وتوضأت، وما يسؤنى [يسرنى] بذلك مال كثير" (١) مؤيداً بمرسل العياشى عن الحسين ابن طلحه: "سألت عبداً صالحاً (عليه السلام) عن قول الله عز وجل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ١٠٠

فيه حرجياً (١)، لشده حر أو برد، أو نحو ذلك.

(السادس): أن يكون مبتلى بواجب يتعين صرف الماء فيه (٢) على نحو

"أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً" ما حدّ ذلك؟ قال: فإن لم تجدوا بشراء وبغير شراء. قلت: إن وجد قدر وضوء بمائه ألف أو بألف وكم بلغ. قال: ذلك على قدر جدته (١).

ومقتضى إطلاق الأول وجوب الشراء ولو كان بأضعاف ثمن المثل مع واجديته له، كما صرح به جماعة، وفي الخلاف دعوى الإجماع على وجوب الشراء بثمان لا يضره كائناً ما كان وعن المهذب البارع نسبته لفتوى فقهاءنا.

فما عن ابن الجنيد من عدم وجوب الشراء إذا كان غالباً، أو إن زاد على ثمن المثل كثيراً، وما عن نهايه الأحكام من احتمال عدم وجوبه إن بيع بالغبن، لأن بذل الزائد ضرر. ضعيف جداً.

بل مقتضى إطلاقه وجوب الشراء مع الجده وإن أضر بحاله، بحيث كان لا يناسب وضعه الحالي، كما لو صرف تسعة أعشار ماليته مثلاً من دون أن يصير فقيراً شرعاً.

إلا أن يخرج عن الإطلاق في ذلك بقاعده نفى الضرر، لأن الإضرار بالحال نحو من الضرر زائد على الضرر المالي المتمحض في صرف المال الذي يستفاد من الصحيح عدم منعه من وجوب الشراء. مضافاً إلى قاعده نفى الحرج، وظهور تسالم الأصحاب على سقوط الطهارة المائيه مع الإضرار بالحال أو الإجحاف. فلاحظ.

(١) لقاعده نفى الحرج.

(٢) فيقع التراحم بين وجوب الواجب المذكور ووجوب الطهارة المائيه، وحيث لا بدل للواجب المذكور تعين تقديمه، إما لما قيل من أن ما لا بدل له مقدم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب التيمم حديث: ٢.

لا يقوم غير الماء مقامه (١)، مثل إزالة الخبث (٢)، فيجب عليه التيمم وصرف

على ما له بدل مطلقاً، أو لخصوصيه في المقام تقتضى ذلك، على ما تقدم توضيحه في المسوغ الثاني.

(١) أما لو قام غيره مقامه كان لكل منهما بدل واحتاج ترجيحه على الطهاره المائيه لإثبات أهميته منها، أو النظر في موضوع بدليه بدل كل منهما.

(٢) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، المدعى عليه الإجماع صريحاً أو ظاهراً في كلام جماعه. قال في التذكرة: "لو قصر الماء عن إزالة النجاسه عن بدنه والوضوء وكفى أحدهما صرف في إزالة النجاسه إجماعاً... وكذا الغسل لو كانت النجاسه على الثوب" وفي المعتمد بعد الحكم بذلك في الوضوء قال: "ولا- أعلم في هذه خلافاً بين أهل العلم... وكذا لو كان عليه غسل... وكذا لو كانت النجاسه في ثوبه وعليه حدث غسل" وقريب منه في المنتهى. وقد علل في كلام جماعه بأن للطهاره الحديثيه بدل.

لكن استشكل بعض مشايخنا (قدس سره) فيه تاره: بأن الطهاره الخبيثه حيث لم تكن واجبه لنفسها، بل لأجل تقييد الصلاه بها، لها بدل أيضاً، حيث يجب مع تعذرها الصلاه في الثوب النجس أو عارياً على الخلاف.

وأخرى: بأن التراحم إنما يكون بين الواجبات الاستقلاليه. وأما الواجبات الضمنيه من الأجزاء والشرايط فمقتضى القاعده سقوط المركب مع تعذر بعضها. غير أن الإجماع لما قام على عدم سقوط الصلاه في المقام، ولا يعلم بأن الواجب هو الصلاه مع الطهاره الحديثيه المائيه أو الخبيثه يلزم التعارض، وبعد التسايط يتعين البناء على عدم وجوب أحد الأمرين لولا العلم بوجوب أحدهما، المستلزم لدوران الأمر في الواجب بين التعيين والتخير، ومقتضى الأصل البراءه من التعيين في كل منهما والبناء على التخير.

ويندفع الأول بأن الصلاة عارياً أو بالثوب النجس ليست بدلاً عن الصلاة بالثوب الطاهر، نظير بدليه الصلاة بالتيمم عن الصلاة بالطهارة المائيه، بل هي ميسور منها ارتكازاً، ووجوب الميسور يتنى على اكتفاء المولى بملاك أصل الماهيه بعد تعذر استيفاء ملاك التقيد، وهو راجع إلى أن الطهاره الخيئه لا بدل لها.

وأما الثانى فيندفع - بعد تسليم أن المرجع عند دوران الواجب بين التعيين والتخير البراءه من التعيين - بأن سقوط قيد الواجب عند تعذره والاكتفاء بفاقد القيد مبنى ارتكازاً على الاكتفاء بالميسور عند تعذر الواجب التام، تحصيلاً لملاك أصل الماهيه بعد تعذر ملاك القيد، ولازم ذلك أنه مع تعذر تحصيل القيد معاً وإمكان تحصيل أحدهما يتعين التزاحم بينهما ووجوب أحدهما والترجيح بينهما، على نحو التزاحم فى الواجبين الاستقلاليين.

وإنما يتم ما ذكره فيما إذا كان سقوط القيد لتبديل الموضوع والملاك، كما إذا وجب يوم الجمعة صلاه ركعتين بياض فى المسجد، وعلم يوم السبت بعدم وجوب القيد معاً، ودار الأمر بين التخير بينهما وتعيين أحدهما. ومن البعيد جداً ابتناء سقوط القيد فى المقام على ذلك.

على أن التعارض إنما يلزم فى مثل ذلك مع إطلاق دليل كل من القيد بنحو يشمل المورد الذى يعلم فيه بعدم وجوب الجمع بينهما، حيث يتعين حينئذٍ ترجيح أقوى الدليلين، ومع عدمه يتعين تساقط الإطلاقين، والرجوع مع العلم بوجوب أحد القيدين للأصل الجارى عند الدوران بين التعيين والتخير. أما مع عدم الإطلاق لكل منهما وانحصار الأمر بإطلاق وجوب المركب التام، المفروض بتعذر القيد، فلا تعارض فى البين، بل إن علم حينئذٍ بوجوب أحد القيدين فى الجملة يتعين الرجوع للأصل المتقدم.

ومن هنا كان الظاهر تماميه ما ذكره من كون المقام من صغريات التزاحم بين ما له بدل وما لا بدل له. نعم تقدم فى المسوغ الثانى الإشكال فى عموم ترجيح ما ل

الماء فى إزاله الخبث، والأولى أن يصرف الماء أولاً فى إزاله الخبث (١) ثم التيمم.

بدل له. وإن تقدم أيضاً تقريب ذلك فى خصوص الطهاره المائيه، للتعليل المستفاد من بعض نصوصها. فراجع.

هذا وقد يستدل على تقديم الطهاره الخبيثه بمعتبر أبى عبيده - بناء على ما تقدم عند الكلام فى مطهره الماء المضاف من الحدث من العمل بروايه سهل بن زياد - " سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأه الحائض ترى الطهر وهى فى السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها، وقد حضرت الصلاه. قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله، ثم يتيمم وتصلى..." (١). فإن مقتضى إطلاقه لزوم غسل الفرج وإن كان الماء بقدر الوضوء اللازم مع حدث الحيض.

وقد يستشكل فيه بوجهين:

الأول: ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أنه مبنى على عدم إغناء غسل الحيض عن الوضوء، الذى هو محل إشكال، بل سبق منّا المنع عنه.

ودفعه بعض مشايخنا (قدس سره) بأن غسل الحيض وإن كان مغنياً عن الوضوء، إلا أن التيمم بدل الغسل لا يغنى عنه. ولم يتضح منشأ ذلك، بل هو خلاف إطلاق أدله البدليه، ومنها الحديث المذكور، لأن مقتضى إطلاقه الاجتزاء بتيمم واحد.

الثانى: أن أهميه إزاله الخبث من الوضوء فى مورد الروايه الذى يكون فيه بعض الرافع لا يستلزم أهميتها من الوضوء أو الغسل إذا كانا تمام الرافع، كما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) أيضاً.

(١) حيث لا- إشكال فى جواز ذلك حتى مع احتمال التساوى بينهما أو احتمال الأهميه من الطرفين، فىكون فاقداً للماء حقيقه، ومعه يشرع التيمم قطعاً، لعدم التفريط فى استعمال الماء، فلا مجال لاحتمال عدم الإجزاء الذى يأتى الكلام فيه فى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

ص: ١٠٤

(السابع): ضيق الوقت عن تحصيل الماء (١)، أو عن استعماله (٢)

المسألة الواحد والأربعين، وتقدم منا نظير ذلك في المسوغ الثاني.

(١) فقد تقدم في المسألة الثامنة سقوط وجوب الطلب مع ضيق الوقت. وتقدم في المسألة التاسعة الإشكال في مشروعيه التيمم مع التفريط في الطلب في سعه الوقت.

(٢) كما في التذكرة والمنتهى والروضه والرياض والجواهر وظاهر المختلف وعن الجامع، وفي الرياض أنه الأشهر. لكن في المعبر وكشف اللثام وظاهر جامع المقاصد وعن ابن عصفور عدم مشروعيه التيمم حينئذ.

وقد يستدل للأول بوجوه:

الأول: عموم عدم سقوط الصلاة بحال، فإنه بعد سقوط الطهارة المائيه بالتعذر فعدم سقوط الصلاة - بمقتضى العموم المذكور - مستلزم لمشروعيه التيمم، لعدم الإشكال في عدم وجوب الصلاة الفاقده للظهور حينئذ. ويظهر الجواب عنه مما تقدم في المسألة التاسعة من عدم ثبوت العموم المذكور.

الثاني: أن المستفاد من النصوص والفتاوى الملازمه بين سقوط الطهارة المائيه ومشروعيه التيمم، وحيث تسقط الطهارة المائيه في المقام بالتعذر يتعين مشروعيه التيمم.

وفيه: أن المتيقن من الملازمه المذكوره ما إذا وجبت الصلاة ووجبت الطهارة لها، أما مع احتمال سقوط الصلاة بتعذر الطهارة المائيه فمشروعيه التيمم من أجل تحقيق قدره على الصلاة وإبقاء الخطاب بها أول الكلام.

الثالث: أن المراد من عدم الوجدان الذى هو موضوع التيمم هو عدم وجدان مالا محذور في استعماله، وفوت الأداء محذور مانع من صدق عدم الوجدان في المقام. لكنه ممنوع كما سبق في أول الكلام في المسوغ الثاني.

ص: ١٠٥

ومثله دعوى أن المراد به وجدان الماء والتمكن من استعماله لأداء الصلاة. حيث يظهر مما سبق هناك المنع منه أيضاً. غايه الأمر أن يدعى انصراف عدم الوجدان لعدم وجدان ما يمكن استعماله في الطهاره في مقابل ما لا يمكن استعماله فيها، كما لو كان نجساً أو في بئر لا يمكن إخراجه منها والتعدى لسائر موارد عدم قدره ولو للزوم المحذور مستفاد من قرائن وأدله آخر تقصر عن المقام.

وكذا دعوى: أن عدم لزوم المحذور وإن لم يكن قيماً في عدم الوجدان الذي هو موضوع التيمم، إلا أنه بنفسه موضوع لمشروعيه التيمم، كما سبق عند الكلام في المسوغ الثاني.

لاندفاعها بأن المتيقن من ذلك ما إذا علم بوجوب الصلاة، ولا عموم له يقتضى وجوب الصلاة في مورد الشك، فهو راجع إلى تحديد موضوع بدليه التيمم وسعتها في فرض الخطاب بالصلاة، لدفع وجوب ارتكاب المحذور من أجل تحصيل الطهاره المائيه، لا لتحديد قدره على الصلاة وسعتها لكل مورد يقدر فيه على التيمم من أجل إحراز عموم الخطاب بالصلاة حينئذٍ، لتحرز مشروعيه التيمم، كما هو الحال في المقام.

الرابع: أن تشريع التيمم إنما هو من أجل أهميه الوقت، وذلك يناسب عمومه للمقام. لكن مجرد ذلك لا يكفي في فهم تشريعه في المقام بعد ظهور دليل تشريعه الأولى - كآيتين، بل جميع الأدله - في قصور دليل تشريعه واختصاصه بغير صورته وجدان الماء والقدره على استعماله بالمقدار الحاصل في محل الكلام.

ولاسيما وأن مقتضى هذا الوجه مشروعيه التيمم وإجزاء العمل معه حتى مع التفريط والتعمد بعدم المبادرة للطهاره المائيه حتى ضاق الوقت عنها، كما حكم بذلك غير واحد ممن ذهب إلى مسوغه ضيق الوقت للتيمم.

ومن الظاهر أن ذلك أبعد عن المرتكزات من عدم مسوغه ضيق الوقت للتيمم وسقوط الأداء في محل الكلام، حتى ساق في حاشيه المختلف استبشاعه دليل

على عدم مشروعيه التيمم بضيق الوقت. وهناك بعض الوجوه، الأخر لا- مجال لإطاله الكلام فيها بعد ظهور وهنها، ولاسيما بملاحظه ما تقدم.

هذا مضافاً إلى أنه لا- ينبغي التأمل في أن المسوغ المذكور ليس بنحو يفهم من النصوص والأدله بلا تكلف ولا تعمل، وحيث كان مما يشيع الابتلاء به جداً، فلو كان ثابتاً لكان المناسب التعرض له سؤالاً وجواباً من المتشرعه والمعصومين (صلوات الله عليهم)، ولكثرت النصوص الواردة فيه. بل ينبغي كثره النصوص الواردة في فروعه الابتلائييه، كما وردت في فروع بقيه المسوغات المهمه الشايعه الابتلاء، مع أنه ليس لذلك عين ولا- أثر، وهو مما يوجب الوثوق أو الاطمئنان بعدم ثبوت المسوغ المذكور.

ويزيد ذلك ظهوراً بملاحظه إهمال قدماء الأصحاب التعرض لذلك، حيث لم يعرف تحرير هذه المسأله قبل المحقق في المعبر وابن عمه ابن سعيد في الجامع، مع وضوح عدم دخول هذا المسوغ في المسوغات المذكوره في كلمات القدماء، بل المنساق من بعض كلماتهم عدم ثبوت هذا المسوغ. فإن ذلك لا- يناسب ثبوت المسوغ المذكور مع شيوع الابتلاء بالمسأله، بل هو كاشف عن تسالمهم على عدم ثبوتيه.

وبالجملة: سبر النصوص وكلمات قدماء الأصحاب، وظهور عدم الإشاره فيها لهذا المسوغ، مع شيوع الابتلاء به وبفروعه، يشرف بالإنسان على القطع بعدم ثبوتيه.

هذا مضافاً إلى إشعار بعض النصوص بذلك أو دلالتها عليه. ففي صحيح عبيد بن زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام): "...وإن رأيت الطهر في وقت الصلاه، فقامت في تهيئه ذلك، فجاز وقت صلاه ودخل في وقت صلاه أخرى فليس عليها قضاء وتصلى الصلاه التي دخل وقتها" (١) وقريب منه موثق محمد بن مسلم (٢) وفي موثق الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في المرأه تقوم في وقت الصلاه فلا- تقضى طهرها حتى تفوتها الصلاه ويخرج الوقت، أتقضى الصلاه التي فاتتها؟ قال: إن كانت تواتت قضتها،

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ١، ٥.

ص: ١٠٧

بحيث يلزم من الوضوء وقوع الصلاة أو بعضها (١) في خارج الوقت، فيجوز التيمم في جميع الموارد المذكوره.

وإن كانت دأئبه في غسلها فلا تقضى " (١) حيث لم يشر فيها إلى وجوب التيمم لو لم يسع الوقت الغسل، مع التعرض فيها لفرض ضيق الوقت. ومن هنا يشكل البناء على مشروعيه التيمم لضيق الوقت.

نعم لا- إشكال في رجحان الاحتياط بالأداء بالتيمم، ثم القضاء في خارجه. لكنه يختص بما إذا علم بعدم إدراك الأداء - ولو بإدراك ركعه - مع الطهاره المائيه، وإلا- كان اللازم المبادره لذلك، لوجوب الاحتياط مع الشك في القدره، ولا- يجوز الاحتياط بالتيمم، بمجرد احتمال عدم إدراك الأداء مع الماء.

ثم إنه لو بنى على مشروعيه التيمم لضيق الوقت ففي عموم ذلك لما إذا فرط المكلف بعدم المبادره كلام قد يظهر مما يأتي في المسأله الوحده والأربعين إن شاء الله تعالى.

(١) الكلام في ذلك مبنى على مسوغيه ضيق الوقت للتيمم من أجل إدراك الصلاة الأداثيه. ومن الظاهر أم مقتضى التوقيت وجوب إيقاع تمام الصلاة في الوقت، ومقتضى ذلك مشروعيه التيمم في الفرض.

نعم المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه إجماعهم إدراك الصلاة الأداثيه بإدراك ركعه من الوقت. واستدل عليه بموثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: "قال: فإن صلى ركعه من الغداه ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة، وقد جازت صلاته، وإن طلعت الشمس قبل أن يصلى ركعه فليقطع الصلاة، ولا يصلى حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها" (٢)، وخير الأصغ: "قال أمير المؤمنين (عليه السلام):

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٩ من أبواب الحيض حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٣.

ص: ١٠٨

من أدرك من الغداه ركعه قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداه تامه "(١) وفي الذكرى عن الشيخ فى الخلاف:" قال: وروى عن النبى صلى الله عليه وآله: من أدرك ركعه من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعه من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر. قال: وكذلك روى عن أئمتنا عليهم السلام"(٢). وحينئذ قد يدعى عدم مشروعيه التيمم فى الفرض، لإمكان إدراك الصلاه الأدايه التامه بالطهاره المائيه.

لكن ظاهر الموثق مجرد لزوم إتمام الصلاه وعدم قطعها، من دون أن يدل على وجوب الشروع فيها لو علم بالحال، فضلاً عن كونها أدايه واجده لمصلحه الوقت فى الجملة، أو تامه، ليتوهم عدم مشروعيه التيمم.

وأما خبر الأصبغ والنبوى فهما وإن كانا ظاهرين فى إدراك مصلحه الوقت بذلك، خصوصاً خبر الأصبغ للتصريح فيه بأنها تامه، إلا أن ضعفهما مانع من التعويل عليهما. ودعوى انجبارهما بعمل الأصحاب. ممنوعه لعدم وضوح اعتمادهم عليهما، خصوصاً النبوى الذى لم يرو مسنداً من طرقهم. بل يمكن اعتمادهم على الموثق لتوهم تماميه دلالتة.

إذا عرفت هذا فإن تم التنزيل المذكور، كان مقتضاه عدم مشروعيه التيمم لإدراك تمام الصلاه فى الوقت مع التمكن من إدراك ركعه فى الوقت بالطهاره المائيه، لأن مقتضى التنزيل المذكور عدم فوت الوقت من الطهاره المائيه ليشرع بالتيمم.

إن قلت: المتيقن من التنزيل المذكور من ضاق وقته عن تمام الصلاه، ولا إطلاق فيه يشمل سعه الوقت، ليكون للمكلف تأخير الصلاه، بحيث يقع منها فى الوقت ركعه واحده، لظهور "من أدرك" فى فرض ضيق الوقت، وحينئذ لا مخرج عن

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٢.

(٢) ذكرى الشيعه ج: ٢ ص: ٣٥٥. وذكره باختلاف كثير فى وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٣٠ من أبواب المواقيت حديث: ٥.

ص: ١٠٩

(مسأله ١٣): إذا خالف المكلف عمداً فتوضأ في مورد يكون الوضوء فيه حرجياً (١) - كالوضوء في شدة البرد - صح وضوؤه (٢) وإذ

مقتضى أدله التوقيت الأوليه من وجوب إيقاع تمام الصلاة في الوقت، فإذا لم يتيسر في ذلك مع الطهاره المائيه يتعين التيمم.

قلت: لو تم ظهور "من أدرك" في ذلك أو كونه المتيقن منه، إلا أن قوله (عليه السلام) في خبر الأصبح: "فقد أدرك الغداه تامه" كاف في جواز التأخير اختياراً، لظهوره في وفائه بتمام ملاك الصلاة الأدائيه، إما لكونه فرداً منها، أو بدلاً عنها، ومع ذلك لا وجه لحرمة اختياره. فإن بنى على عدم التعويل على الخبر المذكور، والاقتصار على الموثق فقد سبق عدم ظهوره في التنزيل المذكور، وهو خلاف المفروض في محل الكلام.

وأظهر من ذلك ما إذا لزم وقوع بعض الصلاة خارج الوقت على كل حال، إلا أنه مع التيمم يكون الواقع منها في الوقت أكثر، حيث لا يلزم من التيمم تحصيل تمام الصلاة في الوقت الذي هو مقتضى أدله التوقيت الأوليه، ليتجه مشروعيته.

ودعوى: أن الاستفادة من أدله التوقيت وجوب إيقاع الصلاة في الوقت بنحو العموم الانحلالى الراجع لوجوب إيقاع كل جزء منها في الوقت، فيجب إيقاع ما يمكن من أجزائها فيه ولو بترك الطهاره المائيه والانتقال للتيمم.

ممنوعه جداً بل ظاهر الأدله المذكوره وجوب إيقاعها بتمامها فيه بنحو العموم المجموعى، فمع تعذره لا- يجب المبادره بالميسور. ولذا كان الوجه في وجوب المبادره لمقدار الركعه منحصراً بالنصوص المتقدمه، ولولاها لم يجب قطعاً.

(١) أو اغتسل في مورد يكون الغسل فيه حرجياً.

(٢) كما مال إليه في الجواهر، وصرح به غير واحد لأن الحرج وإن كان رافعاً للتكليف، إلا- أنه لا- يوجب قصور موضوعه تخصيصاً، بل هو عرفاً من سنخ العذر الراجع للإلزام مع بقاء الملاك والرجحان، فيتعين صحه الطهاره المائيه وإمكان التقرب

خالف في مورد يكون الوضوء فيه محرماً - كالرمد الذي يضر به الماء (١) - بطل وضوؤه (٢)، وإذا خالف في مورد يجب فيه حفظ الماء - كما في الأمر الرابع - فإن نوى الوضوء بنفس إراقه الماء على الوجه بطل (٣)، وإن أراقه على الوجه ثم رده من الأسفل إلى الأعلى ونوى الوضوء بالغسل من الأعلى إلى الأسفل صح إذا تيسر له ذلك (٤). وكذا الحال في بقيه الأعضاء.

بها بلحاظ ذلك.

(١) إما للبناء على حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً، أو لكون الإضرار في الرمد بنحو يقتضى تعرض العين للخطر والتلف، حيث لا يبعد البناء على الحرمة حينئذٍ.

(٢) لامتناع التقرب بما هو محرم. من دون فرق بين كون المحرم هو الفعل الوضوئى بنفسه، كما لو كان بنفسه استعمالاً للإناء المغصوب أو إناء الذهب وكون المحرم هو أثره التوليدى كالإضرار، لمبعديه الثانى بلحاظ ترتب الأثر المحرم عليه وإن لم يحرم لنفسه. نعم لا بد فى البطلان من التفاته للحرمة وإقدامه على مخالفتها، كما نبّه (قدس سره) فى المسأله الآتیه.

(٣) لأن الإراقه بنفسها إتلاف للماء ومنافیه لوجوب حفظه، فتحرم ولا يمكن التقرب بها.

(٤) لأن العصيان إنما يكون بالإراقه، ولا- عصيان فى ردّ الماء بعدها، ولا- فى الغسل به، ليمتنع التقرب به. لكن إذا ابتنت نيه الوضوء على نيه إكماله له بالوجه المستلزم للعصيان امتنع التقرب به ارتكازاً وتعین بطلانه. وإنما يصح إذا لم تبتن على ذلك، كما إذا أتى بكل جزء بنيه الإكمال بالوجه الحلال، بأن كان يعتقد بقدرته على إكمال وضوئه بماء آخر، ثم عدل وأكماله بعد ذلك بالوجه المحرم. وقد تقدم منا نظير ذلك فى شرائط الوضوء عند الكلام فى اعتبار الإباحه. فراجع.

(مسألة ١٤): إذا خالف فتطهر بالماء لعذر من جهل أو نسيان أو غفله صح وضوؤه في جميع الموارد المذكوره (١) عدا ضيق الوقت، أما إذا توضأ في ضيق الوقت فإن نوى الأمر الأدائي بطل (٢)، وإن نوى الأمر المتعلق بالوضوء فعلاً صح، من غير فوق بين العمد والخطأ.

(مسألة ١٥): إذا آوى إلى فراشه وذكر أنه ليس على وضوء جاز له التيمم حينئذٍ (٣) وإن تمكن من استعمال الماء، بل لا يبعد أيضاً جواز التيمم

(١) لتيسر التقرب بعد فرض وجود العذر، فيصح العمل بعد عدم كون تشريع التيمم واقعاً في الفروض المذكوره منافياً لتماميه ملاك الطهاره المائيه.

(٢) لعدم الأمر بالأداء مع الطهاره المائيه. لكن الظاهر أنه لا يعتبر في عباديه الوضوء إيقاعه بقصد امتثال أمره أو أمر الغايه التي توقع به، بل يكفي إيقاعه بوجه قربي ولو بقصد أمر لا واقع له، وهو حاصل في المقام. وقد تقدم في المسأله الواحده والسبعين من مقصد الوضوء، وفي المسأله التاسعه عشره من مقصد غسل الجنابه، ما ينفع في المقام. فراجع.

ويناسب ذلك النصوص الوارده في الحائض التي تتطهر للصلاه فيخرج الوقت، وقد تقدم بعضها في آخر المسوغ السابع، حيث يظهر منها صحه الغسل من دون تنبيه للتفصيل في النيه. فلاحظها.

(٣) ففي الحدائق: "الظاهر أنه لا خلاف في استحباب التيمم للنوم ولو مع وجود الماء". ويشهد له مرسل الفقيه والتهذيب عن الصادق (عليه السلام): "قال: من تطهر ثم آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده. فإن ذكر أنه ليس على وضوء، فميمم من دثاره كائناً ما كان، لم يزل في صلاه ما ذكر الله" (١) ونحوه أو عينه حديث المحاسن عن

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٩ من أبواب الوضوء حديث: ٢.

ص: ١١٢

لصلاة الجنائز وإن تمكن من استعمال الماء وإدراك الصلاة (١).

حفص بن غياث عنه (١) (عليه السلام).

ويختص موردهما بما في المتن من تيمم المكلف في فراشه مع نسيان الوضوء، دون الغسل، ودون تعمد عدم الوضوء حتى يأوى إلى فراشه، فضلاً عن التيمم قبل أن يأوى إلى فراشه. ومنه يظهر الإشكال في إطلاق ما سبق من الحدائق. ولا سيما مع ما في معتبر أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن آباءه عن أمير المؤمنين (عليه السلام): "قال: لا ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتمم بالصعيد..." (٢). نعم مقتضى المرسل جواز التيمم من دثاره وإن لم يكن فيه غبار. وكان المناسب لسيدنا المصنف (قدس سره) التنبيه على ذلك.

(١) قال في الجواهر: "على المشهور نقلاً وتحصيلاً. بل في الذكرى نسبتة إلى الأصحاب، والتذكرة إلى علمائنا وظاهره الإجماع، كما عنه في المنتهى ذلك أيضاً. بل في الخلاف دعوى الإجماع صريحاً".

لموثق سماعه: "سألته عن رجل مرت به جنازه وهو على غير وضوء، كيف يصنع؟ قال: يضرب يديه على حائط اللبن فليتمم به" (٣)، وصحيح حرير عن أخبره عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: الطامث تصلى على الجنائز، لأنه ليس فيها ركوع ولا سجود. والجنب يتيمم ويصلى على الجنائز" (٤)، ومرسل الصدوق: "وفي خير آخر أنه يتيمم إن أحب" (٥) والرضوى: "إن كنت جنباً وتقدمت للصلاة عليها فتيمم أو توضأ وصل عليها" (٦).

لكن الموثق منصرف إلى صورته خوف الفتور، لظهوره في كون مرور الجنائز موجباً لتحير السائل وسؤاله، ولو كان الوضوء متيسراً له لا موجب لتحيره. ودعوى:

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ١١، ٤.

(٣) و٤ و٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ٥، ٢، ٤.

(٦) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب صلاة الجنائز حديث: ١.

أن التحير من جهه الجهل بالحكم، لا- من جهه خوف الفوت. مدفوعه بعدم مناسبه ذلك للجواب بالتيمم، بل كان المناسب الجواب بالتخير بينه وبين الوضوء، حيث لا- إشكال فى مشروعيه الوضوء وأفضليته ولاسيما وإن ذلك هو المناسب لحال من مرت به جنازه وهو على غير وضوء، لغلبيه عدم انتظار المصلين له حتى يتوضأ، أو خوف ذلك.

وحدیث حریز ومرسل الصدوق حیث اقتصر فیهما على التیمم فكما يمكن حملهما على بیان مشروعیتہ، وأنه أحد فردی التخییر، خروجاً عن ظهوره البدوی فی تعینہ كذلك يمكن حملهما على تعینہ بلحاظ خوف الفوت وعدم إدراك الصلاه مع الوضوء.

فلم یبق إلا- الرضوی الذی لم یثبت كونه روايه عن معصوم، فضلاً عن أن يكون حجه، لیخرج به عن عموم أو أصاله عدم مشروعیه التیمم مع تیسر الطهاره المائیه.

وأما ما فى الجواهر من احتمال اختصاص ذلك بالتیمم الذی هو بدل عن الطهاره المائیه مبیح لسائر غایاتها، دون ما كان مستحباً فى نفسه من دون ملاحظتها، كما فى المقام. فهو بعید جداً، بل المنساق من التیمم فى المقام وغيره البديلیه المذكوره، بل هو ظاهر موثق سماعه، لتنبیه السائل فیہ على عدم كونه على وضوء. کیف ولولا ذلك لزم استحباب الجمع بینهما، عملاً بالأمر بكل منهما.

ولعله لذا اقتصر فى التهذیب والمراسم والمعتبر وظاهر المبسوط والنهایه والاقتصاد على صورہ خوف الفوت، وحكى ذلك عن ظاهر المرتضى وعن أبى على والقاضى والراوندى والدروس والبیان. وهو المناسب لخبر الدعائم عن على (عليه السلام): "إنه سئل عن الرجل یحضر الجنازه وهو على غیر وضوء ولا یجد الماء. قال: یتیمم ویصلی علیها إذا خاف أن یفوته" (١).

نعم لا بأس بالإتیان بالتیمم مع عدم خوف الفوت برجاء المطلوبیه.

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب صلاه الجنازه حدیث: ٢.

ص: ١١٤

الفصل الثاني: فيما يتيمم به

الأقوى جواز التيمم بما يسمى أرضاً (١)،

(١) كما هو مقتضى إطلاق الآيتين الكريمتين وبعض النصوص المشتملة على لفظ الصعيد (١)، بناء على أنه مطلق الأرض، كما حكى عن جماعه كثيره من أهل اللغة، وفي مجمع البيان: "قال الزجاج لا أعلم خلافاً بين أهل اللغة في أن الصعيد وجه الأرض. وهذا يوافق مذهب أصحابنا في أن التيمم يجوز بالحجر، سواء كان عليه تراب أو لم يكن".

ويناسبه قوله تعالى: "فتصبح صعيداً زلقاً" (٢). ففي مجمع البيان: "الزلق الأرض الملساء المستويه لا نبات فيها ولا شئء. وأصل الزلق ما تزلق عنه الأقدام فلا تثبت عليه" وكذا قوله تعالى: "وإننا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزاً" (٣). والنبوى: "يحشر الناس يوم القيامة حفاه عراه على صعيد واحد" (٤). فإن المنظور في الأول الأرض التى لا نبات فيها، وفى النبوى وحده الأرض وعدم التفاصل فيها بين الناس، من دون خصوصيه فى الموردین للتراب أو نحوه.

(١) راجع وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ٢، وباب: ١٤ منها حديث: ١، ١٢، ١٥، ١٧، وباب: ٢٥ منها حديث: ١، ٣.

(٢) سورة الكهف الآية: ٤٠.

(٣) سورة الكهف الآية: ٨.

(٤) معالم الزلفى باب: ٢٢ فى صفة الحشر ص: ١٤٥.

ص: ١١٥

مضافاً إلى إطلاق الأرض في جملة من النصوص - كقوله (عليه السلام) في صحيح الحلبي والحسين بن أبي العلاء: "لأن رب الماء هو رب الأرض" (١)، وما تضمن جعل الأرض طهوراً (٢)، وما تضمن الأمر بتأخير التيمم معللاً بأنه إن فاته الماء لم تفته الأرض (٣) - وإلى موثق سماعه المتقدم في الوضوء لصلاة الجنائز المتضمن التيمم بحائط اللبن، وإلى التعليل في حديث السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام): "أنه سئل عن التيمم بالجص، فقال: نعم. فقيل: بالنوره؟ فقال: نعم، فقيل: بالرماد؟ فقال: لا، إنه ليس يخرج من الأرض إنما يخرج من الشجر" (٤)، وقريب منه ما عن الراوندي بسنده عن علي (عليه السلام) وزاد: "فقيل له: أيتيمم بالوصفا الناتية [الثابتة خ. ل] على وجه الأرض؟ قال: نعم" (٥).

هذا والمحكى عن جماعه الاختصاص بالتراب والمنع من الحجر، وعن ظاهر الغنيه الإجماع عليه. لكن قال في الغنيه: "ولا يجوز إلا بتراب طاهر، ولا يجوز بالكحل ولا بالزرنوخ ولا بغيرهما من المعادن، ولا بتراب خالطه شيء من ذلك بالإجماع". وهو وإن اقتصر على التراب إلا - أنه ذكره في مقابل المعادن وما اختلط بها، لا في مقابل الحجر ونحوه من أقسام الأرض. ولعله مراد غيره ممن نقل ذلك عنه من القدماء. ولعله لذا كان ظاهر بعضهم وصريح آخرين الإجماع على الاكتفاء بمطلق الأرض. بل في الروضة: أنه لا - قائل بالمنع مطلقاً وفي الروض الإجماع على إجزائه في الجملة. نعم يأتي عن بعضهم التفصيل فيه بين وجود التراب وعدمه.

وكيف كان فقد يستدل لهم باختصاص الصعيد بالتراب، كما هو المحكى عن جماعه من أهل اللغة. كما يناسبه قوله (عليه السلام) في صحيح زراره: "فلما أن وضع الوضوء

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب التيمم حديث: ١، ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التيمم حديث: ٢.

عمن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنه قال: (بوجوهكم) ثم وصل بها: (وأيديكم منه) أى من ذلك التيمم، لأنه علم أن ذلك أجمع لم يجر على الوجه، لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها^(١)، لأن الذى يعلق بالكف هو التراب لا الحجر.

ودعوى: أن الغبار أيضاً يعلق بالكف، والحجر والصخر واللبن ونحوهما لا تخلو من الغبار. مدفوعه بأن الصحيح إنما تضمن علوق الصعيد، والغبار ليس منه قطعاً، بل ليس الصعيد العالق إلا التراب.

وكذا النصوص المتضمنه طهوريه التراب، كقوله (عليه السلام): "إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً"^(٢) وغيره^(٣). لظهورها فى الإشاره إلى طهوريه الصعيد التى تضمنتها الآيتان اللتان هما الأصل فى تشريع التيمم.

وخصوص بعض النصوص كخبر على بن مطر عن بعض أصحابنا: "سألت الرضا (عليه السلام) عن الرجل لا- يصيب الماء أو التراب أيتيمم بالطين؟ قال: نعم صعيد طيب، وماء طهور"^(٤) لظهوره فى انحصار الطهور بالتراب، ولذا ينتقل بتعذره للطين من دون أن ينبه فيه لقيام الحجر والصخر ونحوها مقام التراب وتقدمها على الطين. والنبوى المسند فى محكى الخصال والعلل: "قال الله عز وجل: جعلت لك ولأمتك الأرض كلها مسجداً، وترابها طهوراً"^(٥)، ونحوه النبوى المرسل فى محكى عوالى اللئالى^(٦)، فإن العدول فى التيمم الذى هو امتنانى من الأرض إلى التراب مع ما فيه التضييق ظاهر فى عدم التيمم بغيره من أقسام الأرض.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٤، وباب: ٩ منها حديث: ٤، ٦، وباب: ١٤ منها حديث: ١٣، وباب: ٢٤ منها حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٦.

(٥) (٦٥) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٣، ٨.

ص: ١١٧

وبذلك يخرج عن إطلاق الأرض فى النصوص المتقدمه. وموثق سماعه مختص بمورده. وخبر السكونى والراوندى ضعيفان غير مجبورين بعمل المشهور فيما هما ظاهران فيه من جواز التيمم بالجص والنوره بعد الإحراق.

ودعوى: أن الحجر تراب اكتسب رطوبه لوجه وعملت حراره الشمس فيه حتى تحجر من دون أن يخرج عن حقيقه التراب. مدفوعه بعدم شمول التراب له عرفاً وإن لم يخرج عنه حقيقه.

لكن الإنصاف أنه يصعب جداً الخروج بتصريح بعض اللغويين عما هو الأشهر بينهم المعتضد بالاستعمالات المتقدمه من عموم الصعيد لمطلق الأرض.

وأما صحيح زراره فمضمونه لا يخلو عن إشكال. أولاً: لما هو المعروف نصاً وفتوى من عدم وجوب مسح الوجه بالتراب، بل يستحب نفضه لو علق بالكف، كما يأتى فى المسأله الثانيه والعشرين إن شاء الله تعالى. وثانياً: لأن مقتضاه الاكتفاء بمسح الوجه بموضع التراب من الكف وإن لم يستوعب الجبين بإسداله، وهو مخالف للنص والفتوى.

قال سيدنا المصنف (قدس سره): "فلا بد من حمله على إرادته تلقين الاستدلال لزراره فى قبال العامه. ولعله مبنى على مقدمات مطويه مسلمه عندهم. كما لا يبعد أن يكون المراد من السؤال فى صدر الصحيح أيضاً ذلك".

وأما النصوص المتضمنه لظهوريه التراب فهى لا- تنافى ظهوريه مطلق الأرض التى تضمنتها النصوص الأخر. وجعلها قرينه على اختصاص الصعيد بالتراب ليس بأولى من جعل نصوص ظهوريه مطلق الأرض قرينه على عمومه لمطلق الأرض. بل لعل الثانى أولى، لأن حمل الأرض على خصوص التراب بعيد جداً، بل لا يناسب الحكم فى جمله منها بكونها مسجداً، بخلاف تنزيل هذه النصوص على أن ذكر التراب لأنه أظهر أفراد الصعيد لا لاختصاصه به، فإنه ليس بذلك البعد.

وأما حديث على بن مطر فهو ضعيف فى نفسه يسهل تنزيهه على فرض كون

الشخص في أرض تراهه تصير طيناً بنزول الماء عليها.

كما أن النبیین - مع ضعفهما - مخالفان للنصوص الأخر التي أطلق فيها جعل الأرض طهوراً، والتي هي أكثر عدداً وأقوى سنداً وأعلى متناً. ولاسيما وعن مجالس ابن الشيخ الطوسي روايه نبوي ثالث هكذا: "وجعل لى الأرض مسجداً وطهوراً أينما كنت أتيمن من تربتها [تراها] وأصلى عليها" (١). وهو لا ينافى عموم طهوريه الأرض.

وأما الجمود في موثق سماعه على مورده فهو بعيد جداً، لإلغاء خصوصيته عرفاً. إلا أن يدعى الفرق بين اللبن والحجر بدخول اللبن في التراب عرفاً، كما يأتي في المدر.

كما أن خبر الراوندى وإن كان ضعيفاً، إلا - أن الظاهر اعتبار حديث السكوني. إذ ليس في طريقه من يغمز فيه إلا أحمد بن محمد بن يحيى، الذى ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أنه لم يوثق في كتب الرجال، وأحمد بن الحسين بن سعيد المعروف بدنان، الذى قال فيه النجاشي: "روى عن جميع شيوخ أبيه إلا حماد بن عيسى فيما زعم أصحابنا القميون. وضعفوه وقالوا هو غال. وحديثه يعرف وينكر" كما حكى عن محمد بن الحسن بن الوليد تضعيفه، وأن الصدوق وابن نوح تبعاه في ذلك، وقال الشيخ فيه وفي أحمد بن بشير: "وهما ضعيفان. ذكر ذلك ابن بابويه".

لكن الظاهر وثاقه أحمد بن محمد بن يحيى، كما تقدم عند الكلام في مفهوم العدالة من مباحث الاجتهاد والتقليد.

كما أن الظاهر أن منشأ تضعيف القميين - ومنهم محمد بن الحسن - لأحمد بن الحسين تهمتهم إياه بالغلو، التي عقبها ابن الغضائرى بقوله: "وحديثه فيما رايته سالم". كما قد يظهر من نسبه النجاشي التضعيف لهم توقفه فيه. بل مقتضى اقتصار الشيخ وابن الغضائرى على نسبه القميين له الغلو كون نسبه النجاشي التضعيف للقميين

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٥.

ص: ١١٩

سواءً أكان تراباً (١) أم رملاً (٢).

مبنيه على نسبتهم الغلو له، لا- على تضعيفهم له زائداً على ذلك، وذلك لما هو المعروف من تشدد القميين في أمر الغلو، فيحكمون بالضعف من أجله كبروياً، كما يتشددون فيه صغروياً. كما أن ظاهر الشيخ أن تضعيفه له مبنى على تضعيف الصدوق المبنى هو وتضعيف ابن نوح على تضعيف ابن الوليد، كما تقدم في كلام النجاشي.

ومن هنا لا- يركن للتضعيف المذكور في مقابل ما يظهر من ابن الغضائري من تبرئته وقبول حديثه، المعتضد بكونه من رجال كامل الزيارات والمؤيد بروايه بعض الأعيان عنه. ومن ثم لا مجال للبناء على انحصار التيمم بالتراب.

وأضعف من ذلك ما في المقنعه والنهائه وإشاره السبق والمراسم والسرائر وعن الجامع من تقييد التيمم بالحجر بحال الاضطرار وفقد التراب، بل جعله في المراسم في مرتبه الثلج والوحل.

إذ فيه: أنه إن تم عموم الصعيد له مفهوماً، أو إطلاقاً طهوريه الأرض، أجزأ مطلقاً، وإلا- فلا دليل على إجزائه مع فقد التراب. ولعله لذا احتمل في كشف اللثام كون الحكم المذكور منهم على سبيل الاحتياط لا الجزم.

(١) وهو المتيقن من النصوص والفتاوى، وإن عرفت العموم لغيره. وقد يستفاد من الجمع بين نصوصه ودليل الصعيد والأرض كونه أفضل الأفراد. فتأمل.

(٢) الظاهر أن المراد بالتراب في كلام غير واحد ما يعم الرمل، لمقابلتهم التراب بالحجر، بل هو كالصريح من بعضهم. نعم لا يخلو عمومهم له لغة عن إشكال، فإنه وإن فسر التراب في كلام بعض أهل اللغة بما نعم من الأرض، إلا أنه قد يقابل بالرمل في بعض استعمالات كقوله: "عدد الرمل والحصى والتراب" بل في الناصريات: "وفي الجمهوره لأبي عبيده [عن أبي عبيده. ظ] أن الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ ولا رمل". ومقتضاه مباينه الرمل للتراب والصعيد معاً. لكن الظاهر

أم مدرأً (١) أم حصى (٢) أم صخرأً أملس. ومنه أرض الجص والنوره

من الاستعمالات الكثيره العموم له، كما يأتي في مسأله تطهير الإناء من الولوغ.

وكيف كان فلا ينبغي التأمل في جواز التيمم به لكثرة الابتلاء به، خصوصاً في الجزيره العربيه، بل هو الشايح في الحجاز، فلو كان البناء على عدم طهوريته شرعاً لظهر وبان وكثرت الأسئلة والفروع المتعلقة بذلك. ولذا لم أعتز على مخالف فيه عدا ما في إشاره السبق وعن كشف الغطاء من عدم جواز التيمم به إلا مع فقد التراب. ويظهر الحال فيه مما تقدم في الحجر.

وأما مثل مسحوق الصخر، فإن تم عموم التراب للرمل فهو شامل له أيضاً، وإلا كفى فيه ما تقدم من عموم طهوريه الأرض.

(١) وهو قطع الطين اليابس. والحكم بجواز التيمم به مصرح به في كلام غير واحد، ونقل عن جماعه كثيره، وفي كشف اللثام: "لا نعرف في المدر خلافاً، وإن لم يذكره الأكثر". وعن مجمع البرهان: "ينبغي أن يكون لا نزاع فيه". وكأنه لما سبق من عدم وضوح المنع مطلقاً في الحجر، فكيف به!؟

وكيف كان فالوجه فيه ظاهر بناء على العموم المتقدم. مضافاً إلى ما قد يدعى من دخوله في التراب، بدعوى: أن المراد منه ذات التراب المحفوظه عرفاً فيه، والانسحاق وصف زائد عليه، وبذلك اختلف المدر عن الحجر. فتأمل.

كما يشهد به بالخصوص موثق سماعه، المتضمن التيمم بحائط اللبن لصلاه الجنازه، والذي تقدم الكلام فيه. لكن في إشاره السبق عدم جواز التيمم به إلا مع فقد التراب. ويظهر حاله مما سبق.

(٢) الكلام فيه يبتنى على العموم المتقدم. نعم يشكل بلحاظ عدم استيعابه للكفين. إلا أن يكون صغاراً لا ينافى الاستيعاب عرفاً، أو يكون في ضمن التراب أو نحوه.

قبل الاحتراق (١)، ولا يعتبر علوق شيء منه باليد (٢). وإن كان الأحوط استحباباً الاقتصار على التراب مع الإمكان.

(١) فيجوز التيمم به على المشهور نقلاً وتحصيلاً كما في الجواهر، وعن مجمع البرهان: "لا ينبغي النزاع فيه". وهو متجه بناء على العموم المتقدم، لعدم خروجهما عن الأرض عرفاً وبقتضيه خبر الراوندى ومعتبر السكونى بالأولويه.

لكن في السرائر: "ولا- يجوز التيمم بجميع المعادن وتعداد ذلك يطول. وقد أجاز قوم من أصحابنا التيمم بالنوره. والصحيح الأول". وقد يظهر منه إرادته النوره قبل الإحراق، لعدم دخل الإحراق في المعدنيه. وحينئذ يشكل بأنه لو صدق عليها المعدن بمعنى فليس بحيث تخرج عن الأرض.

وفي النهايه وعن المفاتيح اشتراط التيمم بهما بفقد التراب. قال في كشف اللثام: "وهو ضعيف، لأنها أن دخلت في الصعيد جاز التيمم بها مطلقاً، وإلا لم يجز مطلقاً. إلا أن يكون احتاط بذلك، لاحتمال اختصاص الصعيد بالتراب، فإن أرض النوره ليست غير الحجر على ما يعرف به". لكنه لو تم في أرض النوره لا يتم في أرض الجص، لأنها ليست حجراً.

(٢) قال في الجواهر: "في المشهور بين الأصحاب نقلاً- مستفيضاً وتحصيلاً، بل في جامع المقاصد الإجماع عليه، وفي آيات الأحكام للفاضل الجواد الإجماع أيضاً على عدم اعتباره لليدين، بل في ظاهر المنتهى... الإجماع أيضاً، ككثر العرفان".

خلافاً لما عن البهائي ووالده والمفاتيح وشرحه والحدائق وغيرها. وهو ظاهر ما عن ابن الجنيد من لزوم المسح بما ارتفع على اليدين من الصعيد.

ويستدل لهم بقوله تعالى: "فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه" (١) ونحوه النصوص المتضمنه للمسح بالأرض، كقوله (عليه السلام) في صحيح الحلبي: "فليمسح

(١) سورة المائدة الآية: ٦.

ص: ١٢٢

من الأرض وليصل" (١) ، وفي صحيح ابن سنان: " فليمسح من الأرض وليصل " (٢) لظهور (من) فى التبويض، ولا يكون المسح بالأرض إلا- بعلوق شىء منها باليد، ليكون المسح به حين إمرارها على الممسوح. بل هو صريح صحيح زراره المتقدم عند الكلام فى تحديد مفهوم الصعيد.

وهو المناسب لظهوريه الأرض، لأن المنساق منها حصول الطهر بمماسستها، كما فى الاستجمار وتطهير باطن القدم بالمشى عليها، وكما فى طهوريه الماء.

وفيه: أن ذلك لا يناسب ما تضمنته النصوص وادعى الإجماع عليه ممن عدا ابن الجنيد من رجحان النفض.

ودعوى: أن النفض لا يستلزم زوال العالق البتة - كما فى حاشيه المدارك - فلا مانع من وجوب المسح بالغبار الباقى بعده.

مدفوعه أولاً: بظهور الأدله المتقدمه فى المسح بالصعيد والأرض، لا بالغبار، فإذا رفعنا اليد عن ذلك بنصوص النفض لم يبق لاعتبار الغبار دليل.

وثانياً: بأن عدم استلزام النفض لزوال الغبار لا ينافى ظهور أدلته فى عدم اعتبار بقاء الغبار، لشمول إطلاقها لصوره زواله وإرادته ما عدا ذلك تحتاج إلى عناية. بل العلو ق قد لا يستلزم حصول الغبار فى الكفين، كما لو كانت الأرض نديه بأدنى نداوه، ولا سيما إذا كانت رملية.

وثالثاً: بأن الغبار لو حصل بضرب الأرض بالكفين فهو يزول بمسح الوجه بهما، ولا يبقى منه لمسح ظهر الكفين، بناء على ما هو الظاهر من عدم تجديد ضرب الأرض لهما.

ومنه يظهر الإشكال فيما يظهر من بعضهم من الجمع بين لزوم العلو ق واستحباب النفض. إذا لو كان المراد به أن المستحب هو النفض الذى لا يزيله،

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٤، ٧.

ص: ١٢٣

أشكل بما ذكرنا من أنه مناف لإطلاق أدلته، وأن العلوق قد لا يستلزم التأثر بالغبار، خصوصاً في مسح ظهر الكفين.

ولو كان المراد به عدم لزوم المسح بالعائق وإن لزم أصل العلوق. فهو أولى بالإشكال إذ لا دليل على وجوب العلوق إلا ما دل على المسح بالعائق، فمع رفع اليد عن الثاني لا مجال لاستفاده الأول من الدليل المذكور.

ومن هنا يقرب أن يكون المصحح لتعديده المسح للصعيد ب - (من) ملاحظه أثر الصعيد المعنوي أو الادعائي الحاصل من وضع اليد عليه قبل مسح الوجه واليدين بها. وقد حاول غير واحد توجيهه بوجه آخر، وإن كانت غير خالية عن الإشكال.

وأما صحيح زراره فقد سبق الإشكال في مضمونه، بنحو لا ينهض معه للتأييد، فضلاً عن الاستدلال. كما أن طهوريه الأرض في المقام تعديده، ولا مجال لتوجيهها بما يناسب طهوريه الماء، خصوصاً بعد ما عرفت.

هذا وقد يستدل على وجوب العلوق بما تضمن الأمر بالنفص، لتوقف النفص على العلوق. وحمله على إرادته النفص في فرض العلوق لا بنحو يقتضى العلوق. مخالف لإطلاق دليله.

لكنه كما ترى مخالف للمنساق من الدليل المذكور ونحوه مما يتضمن الأمر بشيء لا موضوع له في بعض الأحوال، حيث يستفاد منه الأمر به معلقاً على وجود موضوعه، لا مطلقاً بنحو يقتضى حفظ موضوعه وتحقيقه، فإذا قيل: إذا صليت فحل أزرار قميصك، وإذا سافرت فأرح دابتك، وإذا لبست الثوب فرد أكمامه إلى نصف الذراع، لم يفهم من إطلاق الأوامر المذكوره لزوم الصلاة بقميص ذى أزرار، والسفر على الدابة، وتجاوز الأكمام عن نصف الذراع، لعدم الموضوع للأمر المذكوره بدونها، بل لا يستفاد إلا وجوب الأمور المذكوره على تقدير تحقق موضوعها. وكذا في المقام.

(مسألة ١٦): لا يجوز التيمم بما لا يصدق عليه اسم الأرض (١) وإن كان أصله منها (٢)، كالرماد (٣) والنبات (٤)

(١) لظهور الأدلة في اختصاص الطهوريه بالصعيد أو الأرض أو التراب، ويشهد له التعليل في معتبر السكوني ومسند الراوندي المتقدمين في أول الفصل. مضافاً إلى أن مطهره الشيء تحتاج إلى دليل، والأصل عدمها.

(٢) لظهور الأدلة في اعتبار كونه أرضاً حين التيمم. وأما التعليل في الحديثين المذكورين فالمراد به ما لا يخرج عن الأرض عرفاً، بقرينه عدم تطبيقه على الرماد، وإن كان يخرج من الأرض بمعنى.

(٣) إجماعاً كما عن المنتهى. ويقتضيه - مضافاً إلى ما سبق - معتبر السكوني ومسند الراوندي المتقدمان. لكنهما بقرينه التعليل مختصان برماد غير الأرض. ولذا قد يدعى جواز التيمم برماد الأرض ولو فرض حصوله. إلا أنه لا مجال له مع خروجه عن الأرض عرفاً، لما سبق. ولذا منع في التذكرة من التيمم برماد التراب حينئذٍ. وأما إطلاق التيمم به في محكي نهايه الأحكام والموجز الحاوي فقد يحمل على عدم فرض عدم خروجه عن اسم الأرض. وإلا أشكل بما سبق.

(٤) وإن كان منسحباً بحيث يشبه التراب. قال في الجواهر: "إجماعاً محصلاً منقولاً ومستفيضاً". ويقتضيه - مضافاً إلى ما سبق - التعليل في معتبر السكوني ومسند الراوندي، لأن مقتضى ارتكازيه التعليل أن منشأ افتراق الرماد في عدم جواز التيمم عن الجص والنوره هو افتراق منشئه عن منشئهما في ذلك.

ودعوى: أنه لا يصدق عليه التراب حينئذٍ، فيدل على جواز التيمم به ما دلّ على جواز التيمم بالتراب. مدفوعه أولاً: بأن صدق التراب عليه ليس حقيقياً، ولذا لا بد فيه من الإضافة ولا يصدق مع الإطلاق. وثانياً: بأن التراب الذي يجوز التيمم به هو تراب الأرض، الذي يصدق عليه الصعيد، كما يظهر من أدله المسألة، فلا يعم

والمعادن (١)، كالعقيق والفيروزج ونحوهما مما لا يسمى أرضاً،

المورد.

هذا وفي موثق عبيد بن زرارة: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الدقيق يتوضأ به؟ قال: لا بأس بأن يتوضأ به وينتفع به" (١). وربما يحمل الوضوء به على التيمم.

لكنه ليس بأولى من حملة على الغسل به نظير الغسل بالسدر، بل الثانى أقرب، بل أنسب بالجواب، لأن قوله (عليه السلام): "وينتفع به" مشعر بدفع محذور السرف الذى لا مجال لتوهمه فى التيمم به، بخلاف الغسل به لما يستلزمه من إتلافه، كما أشير إليه فى بعض النصوص، كمعتبر إسحاق بن عبد العزيز: "سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن التدلك بالدقيق بعد النوره فقال: لا بأس. قلت: يزعمون أنه إسراف قال: ليس فيما أصلح البدن إسراف... (٢)".

(١) إجماعاً محكياً فى الغنيه وصريح المنتهى وظاهره وعن الخلاف إن لم يكن محصلاً. كذا فى الجواهر. وحيث لا شاهد له من النصوص فمن القريب جداً ابتناؤه على خروجه عن الأرض عرفاً، لا لعدم جواز التيمم بالمعدن تعبداً وإن لم يخرج عن الأرض تخصيصاً لعموم طهوريتها. فإنه بعيد جداً، ولا أقل من عدم الدليل عليه بعد عدم وضوح قيام إجماع تعبدى بالغ مرتبه الحجيه على ذلك، لقرب حملة على ما ذكرنا.

ومن هنا لا يههم تحديد المعدن فى المقام، بل المهم صدق الأرض، فمع إحرازه يجوز التيمم، وإن صدق المعدن، ومع إحراز عدمه لا يجوز التيمم. وكذا مع الشك بناء على ما هو الظاهر من أن المرجع فى المقام قاعده الاشتغال، لأن الشرط هو الطهاره، فيرجع الشك فى المقام للشك فى المحصل.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التيمم حديث: ٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣٨ من أبواب آداب الحمام حديث: ٤.

ص: ١٢٦

هذا وعن ابن أبى عقيل جوازه فى الكحل والزرنىخ اللذىن من الأرض. فإن ابتنى ذلك منه على دعوى صدق الأرض عليهما فهى فى غاية الإشكال، بل المنع، كما فى المعتبر وغيره. وإن ابتنى على دعوى: جواز التيمم بهما وإن لم تصدق الأرض عليهما، فهى أشكل.

وأما التعليل فى معتبر السكونى ومسند الراوندى فقد سبق عدم نهوضه بذلك، ولذا لا يظن به ولا بغيره جواز التيمم بمثل الذهب والفضه والحديد ومشتقات النفط وغيرها.

ثم إن بعض مشايخنا (قدس سره) قرب جواز التيمم بالجواهر كالفيروزج والياقوت والماس ونحوها، مدعياً صدق الأرض عليها، من دون أن ينافى ذلك غلاء ثمنها لخصوصيتها من حيثه اللون أو الأثر أو عزه الوجود أو غير ذلك مما لا نعلمه. لكنه لا يخلو عن إشكال.

ولا أقل من الشك الذى سبق أن مقتضى الأصل معه عدم صحه التيمم. نعم يتجه ما ذكره فى مثل در النجف الأشرف، فإنه لا يخرج عن كونه حصى. بل قد يدعى ذلك فى مثل العقيق أيضاً. كما أنه بناء على مختاره من جريان البراءة مع الشك يهون الأمر كثيراً.

(١) فقد جوز التيمم به فى التذكرة والقواعد وجامع المقاصد والروض ومحكى نهايه الأحكام ومجمع البرهان. لدعوى عدم خروجه عن الأرض. قال فى التذكرة: "ولهذا جاز السجود عليه". وصرىح المنتهى وظاهر الدروس الإشكال فيه والتوقف.

وعن ابن الجنيد المنع، لخروجه عن اسم الأرض وفى المدارك أنه أحوط. وفى المعتبر أنه الأشبه. قال: "ولا يعارض بجواز السجود، لأنه قد يجوز السجود على م

ليس بأرض، كالكاغذ [كالقرطاس]".

لكنه كما ترى، لأن السجود على ما ليس بأرض إنما يجوز إذا كان مما أنبتت غير المأكول والملبوس. وجواز السجود على القرطاس إما لأنه من ذلك، أو للنص الخاص، وحيث لم يكن الخزف من النبات، ولم يرد فيه نص خاص، انحصر الوجه في جواز السجود عليه بكونه من الأرض.

نعم لو فرض الشك في صدق الأرض عليه كان مقتضى الأصل جواز السجود عليه ظاهراً، وعدم جواز التيمم به.

أما الأول فلرجوع الشك المذكور للشك في قيد الواجب، حيث يشك في أن تقييد السجود بالأرض، هل يراد به تقييده بخصوص ما لم يطبخ منها، أو بالأعم منه ومما طبخ، والتحقيق في مثله الرجوع للبراءة، ومقتضاها في المقام عدم مانعيه الطبخ ورفع اليد عن احتمال التقييد بعدمه.

وأما الثاني فلما سبق من رجوع الشك في المقام للشك في المحصل، والمرجع فيه قاعده الاشتغال.

ودعوى: أن الاستصحاب في المقام وارد على قاعده الاشتغال. ممنوعه، لأن المراد بالاستصحاب إن كان هو استصحاب كونه أرضاً أشكل بأنه من استصحاب المفهوم المردد - الذى لا- يجرى على التحقيق - لرجوع الشك المذكور لإجمال مفهوم الأرض.

وإن كان هو استصحاب صحه التيمم به وجوازه وضعاً. فهو من الاستصحاب التعليقى الذى لا يجرى أيضاً، لأن صحه التيمم فعلاً مشروطه بوقوعه، وقبله إنما يصح معلقاً لا غير.

وإن كان هو استصحاب الطهوريه شرعاً أشكل بأن الطهوريه ليست مجعوله شرعاً، بل هي منتزعه من الحكم شرعاً بترتب الطهاره على استعمال الطهور، فلا مجال

مضافاً إلى الإشكال في الجميع بعدم إحراز بقاء الموضوع، لأن الشك في صدق الأرض على الخزف مساوق لاحتمال تبدل الموضوع حقيقه، بحيث يكون اللاحق متولداً من السابق عرفاً، نظير تولد الرماد من الخشب، والزرع من البذر، لا بقاء له مع تغير صفته، ومع الاحتمال المذكور لا يجرى الاستصحاب.

اللهم إلا- أن يقال: لا- مجال لاحتمال تبدل الموضوع بالنحو المذكور في الخزف والجص والنوره ونحوها مما يحصل بطبخ الأرض وتعريضها للنار بنحو تترتب عليه بعض الآثار التكوينية، وإن كان هو مقتضى تعبير بعضهم بالاستحاله. إذ لا ريب في وحده الموضوع وعدم تبدل الحقيقه عرفاً، وأن ذلك ليس كالرماد والخشب.

نعم قد يوجه عدم صدق الأرض عليه بالبناء على أن عنوان الأرض غير منتزع من مقام الذات والحقيقه عرفاً بحيث لا يزول إلا بزوالها، بل هو منتزع من حاله خاصه في الذات زائده عليها تزول بالنار ونحوها، نظير عنوان الشجر الذي يزول بالقطع وعنوان الحجر الذي يزول بالانسحاق والطحن وعنوان التراب الذي يزول بجعله طيناً وعنوان الماء الذي يزول بصيرورته ثلجاً أو مضافاً بالخلط ونحوه... إلى غير ذلك من العناوين التي لا يتوقف زوالها عرفاً على تبدل الذات.

ولا أقل من دعوى: أن المفهوم من عنوان الأرض في أدله التيمم والسجود ذلك، وإن أمكن أن يراد منه الأعم في إطلاقات آخر شرعيه أو عرفيه، إما للاشتراك اللفظي، أو لانصراف دليل الحكمين إلى ذلك بنحو يمنع من شمول الإطلاق للحاله الطارئه بسبب النار. وحينئذ لو فرض الشك لا مجال للمنع من الاستصحاب من جهة عدم إحراز الموضوع، بل ينحصر المنع عنه بما ذكر أولاً.

ومنه يظهر انه لا مجال للاستدلال على صدق الأرض مع الإحراق بأنه لو لم تصدق لزوم طهاره الأرض المتنجسه بصيرورتها خزفاً أو نحوه، لأن الاستحاله من جمله المطهرات، مع أنه لا يحتمل التزام أحد من الفقهاء بذلك. إذ يتوقف ذلك على أن

يكون عنوان الأرض منتزعاً عرفاً من مقام الذات، أما لو كان منتزعاً من حاله خاصه فيها تزول بالطبخ فزواله لا يستلزم الاستحالة والطهاره، كما لا يخفى.

وكيف كان فالظاهر عدم منع الطبخ من صدق الأرض بالمعنى الذى هو موضوع الحكمين، لما هو المعلوم من شيوع الصخور البركانيه، ويصعب جداً البناء على عدم صدق الأرض بالمعنى المذكور عليها بحيث لا يجوز التيمم بها ولا السجود عليها.

مضافاً إلى أمرين:

الأول: عموم التعليل فى معتبر السكونى ومسند الراوندى المتقدمين، لأن مقتضاه عموم الأرض التى يصح التيمم بها لمثل الجص والنوره مما يطبخ. بل قد يدل التعليل المذكور على عدم قادحيه التحول لمثل الرماد، وأن المنع من التيمم بالرماد لأن أصله لا يسجد عليه. فتأمل. ويأتى أنه لا مجال للأشكال فى دليل التعليل بهجر الأصحاب له فى مورده.

الثانى: بعض النصوص الأخرى الوارده فى السجود كصحيح الحسن بن محبوب: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الجص يوقد عليه بالعذره وعظام الموتى، ثم يجص به المسجد أيسجد عليه؟ فكتب إلى بخطه إن الماء والنار قد طهراه" (١). لظهوره فى جواز السجود على الجص، وحيث كان ظاهر السائل مفروغيته عن جوازه ذاتاً لولا- النجاسه فالظاهر أن منشأ المفروغيه صدق الأرض عليه، لا ثبوت ذلك تعبداً وإن لم يكن أرضاً.

وصحيح محمد بن الحسين: "ان بعض أصحابنا كتب إلى أبى الحسن الماضى (عليه السلام) يسأله عن الصلاه على الزجاج. قال: فلما نفذ كتابى إليه تفكرت وقلت: هو مما أنبت الأرض، وما كان لى أن أسال عنه. قال: فكتب إلى: لا تصل على الزجاج، وإن حدثتكَ

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ١٣٠

والجص والنوره بعد الإحراق (١) إشكال، ومع الانحصار فالأحوط

نفسك أنه مما أنبت الأرض، ولكنه من الملح والرمل، وهما ممسوخان^(١) لظهوره أو إشعاره في أن التحول الحاصل بتصنيع الزجاج لا يخل بالسجود عليه لو لم يكن أصله ممسوخاً، مع وضوح أن التحول للزجاج أبعد عن الأصل من تحول الأرض بالطبخ خزفاً أو غيره.

(١) فقد منع من التيمم بهما معاً في جامع المقاصد والمسالك والروض ومحكى التنقيح وفوائد الشرايع وحاشيه الميسى. كما منع من التيمم بالنوره الشيخ في الخلاف وجماعه كثيره، بل نسبه في الجواهر للأكثر.

وعلله في جامع المقاصد بالاستحاله حتى جعلهما بمنزله الرماد. وهو ممنوع جداً كما تقدم. كما قد يعلل بعدم صدق الأرض حينئذٍ. ولعله إليه يرجع ما في المسالك من التحاقهما بعد الإحراق بالمعدن. وإلا فالمعدنيه أمر تابع للذات، ولا دخل للإحراق فيها قطعاً.

وكيف كان فيظهر مما تقدم في الخزف المنع من عدم صدق الأرض عليهما. ولاسيما بلحاظ معتبر السكونى ومسند الراوندى المتقدمين. وما في الجواهر من عدم الجابر لهما إنما يخل لو كانا معاً ضعيفين، وقد سبق اعتبار حديث السكونى.

نعم لو ثبت هجره تعين سقوطهما عن الحجيه. لكنه لا مجال له مع ذهاب جماعه لجواز التيمم بهما معاً، كما في المراسم والمعتبر والتذكرة وعن المرتضى ومجمع البرهان. كما ذهب للجواز في الجص في الوسيله وعن محكى الجامع، ويحتمله كلام جماعه. ولاسيما مع قرب كون منشأ من أعرض عنه البناء على معارضته لظهور الأدله في حصر الطهوريه بالأرض التي هي أرجح منه، مع الغفله عن عدم التعارض بينهما، بل هو من سنخ الحاكم عليها الموسع لموضوعها لظهوره في أن المراد من الأرض م

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ١٢ من أبواب ما يسجد عليه حديث: ١.

ص: ١٣١

وجوباً التيمم والصلاه ثم القضاء (١).

(مسأله ١٧): لا يجوز التيمم بالنجس (٢)

يعم مثل هذا الحال. فلاحظ.

هذا وفى المفاتيح: " والأحوط اعتبار التراب الخالص... أما مع فقدته فيجوز بغبار الثوب ونحوه، ثم بالجص والنوره، ثم بالطين... ثم بالحجر أو الخزف " ويظهر الحال فيه مما تقدم فى الحجر.

(١) بناء على وجوب القضاء فى فاقد الطهورين. أما بناء على عدمه فلا قضاء. على أن ذلك إنما يتجه مع تعذر الغبار والطين، أما بدونها فالمناسب له (قدس سره) الإلزام بالاحتياط بالجمع بين التيمم بالجص أو النوره والتيمم بالغبار، فإن تعذر فبالطين، من دون حاجه للقضاء، كما يظهر مما يأتى منه (قدس سره) فى المسألتين التاسعه عشره والعشرين.

(٢) بلا خلاف أجده فيه، كما فى المنتهى والجواهر ونفى الخلاف فيه فى الناصريات، بل ادعى الإجماع عليه فى ظاهر المدارك وصريح التذكرة وجامع المقاصد وكشف اللثام ومحكى شرح الجعفرية.

وقد يستدل عليه - مضافاً إلى ذلك - بما تضمنته الآيتان الشريفتان من تقييد الصعيد بالطيب، بناء على أن المراد به الطاهر، كما فى المقنعه والغنيه والتذكرة ومفردات الراغب، والتبيان ومجمع البيان، وظاهر المنتهى، ونسبه فى جامع المقاصد للمفسرين قيل: وحكى عن أكثرهم. ولعله الظاهر، لأنه مقتضى المناسبه الارتكازيه بين الحكم والموضوع، ولأن ذلك أنسب بالطيب فى لسان الشارع من الطيب العرفى، وهو الذى من شأنه أن يُنبت فى مقابل السبخه.

وأما حملة على الحلال كما عن سفيان الثورى. فيبعده أن الأمر بالتيمم يقصر عن الحرام، فلا يحتاج معه للتقييد بالحليه. نعم فى كفايه ذلك فى إحراز الظهور، الذى

هو المعيار فى الاستدلال إشكال.

هذا وقد يستدل بقاعده أن فاقد الشيء لا يعطيه، التى هى من القواعد الارتكازيه، كما تقدم عند الكلام فى اعتبار طهاره أحجار الاستنجااء.

لكنه كما ترى، لأن القاعده المذكوره - لو تمت - تقتضى اعتبار الطهاره الخبيثه فى المطهر من الخبث، لا من الحدث، كما فى المقام. إلا أن يدعى أن المرتكزات المتشريعيه تقضى بأن الطهاره الحديثه فرع الطهاره الخبيثه، فلا يصلح للمطهره من الحدث ما لا يصلح للمطهره من الخبث لنجاسته. فتأمل.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) - وسبقه إليه فى الجمله فى جامع المقاصد - من الاستدلال بما تضمن من النصوص الكثيره طهوريه الأرض أو التراب أو التيمم، بدعوى: أن الطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره ورتب على ذلك عدم اعتبار الطهاره فى الغبار، لعدم صدق الأرض والصعيد والتراب عليه.

لاندفاعه - مضافاً إلى أنه لا معنى لطحاره التيمم، بل ولا لطحوريتة إلا مجازاً، لأن الطهور ما تستند له الطهاره فى عمليه التطهير، لا نفس عمليه التطهير - بأن الطهور هو المطهر، كما اعترف هو به، وتقدم منّا فى مبحث طهوريه الماء، واعتبار طهارته إنما هو بضميمه الإجماع أو القاعده المشار إليها، لا لأخذه فى مفهوم الطهوريه لغيره. على أنه لو سلم فالنصوص المذكوره إنما تدل على طهاره الأرض والتراب ومطهريتهما، لا على اعتبار طهارتهما فى مطهريتهما.

نعم لا يرد ذلك على الاستدلال بما تضمن أنه لا صلاه إلا بطهور(١) الذى لو تم لعم الغبار، كما يعمه ما تضمن طهوريه التيمم. وإنما يرد عليه الوجه الأول لا غير.

وكيف كان فيكفى فى إثبات المدعى ما سبق من الإجماع بل ظهور المفروغيه عن ذلك، المناسبه للمرتكزات المتشريعيه.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٩ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

ص: ١٣٣

ولا المغصوب (١) ولا الممتزج بما يخرج عن اسم الأرض (٢).

(١) إجماعاً محكياً في التذكرة والمنتهى إن لم يكن محصلاً. كما في الجواهر. لأن حرمة التصرف في المغصوب مانعه من التقرب بالضرب، بناء على لزوم النية وقصد التقرب مقارناً له، الذي يأتي الكلام فيه في أول الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.

أما بناء على عدم لزوم قصد التقرب به فوجهه غير ظاهر. والإجماع لا ينهض به، لقرب كونه مبنياً على لزوم التقرب به. نعم لو انحصر حينئذ التيمم بالمغصوب لا يجب، لتوقفه على التصرف المحرم إلا أن يعلم بأهميه وجوب الطهور من حرمة الغصب، ولا طريق لذلك. ومثل ذلك ما إذا كان التيمم موجباً للتصرف المحرم في الأرض أو الفضاء المغصوبين، نظير ما تقدم في الوضوء.

وبذلك يظهر أنه لو حصل قصد التقرب بالتيمم بالمغصوب - للجهل به أو الغفلة عن حرمة - صحح التيمم، كما هو الحال في جميع موارد اجتماع الأمر والنهي في العبادات، على ما أوضحناه في محله من الأصول. وتقدم نظيره في المسألة الرابعة والستين من فصل شرائط الوضوء.

(٢) إنما يصدق ذلك مع استهلاك الأرض في الخليط، ولا ريب في عدم جواز التيمم حينئذ، لما تقدم من عدم جواز التيمم بغير الأرض.

بل الظاهر عدم الجواز مع عدم استهلاك كل منهما في الآخر أيضاً، وفي مفتاح الكرامه: "لا أجد فيه خلافاً" لظهور الأدلة في اعتبار كون التيمم به أرضاً، بحيث ينسب للأرض وحدها، لا لمجموع الأمرين منها ومن غيرها.

وأما ما في المنتهى من الاكتفاء بغلبة الأرض، لبقاء الاسم، ولأنه يتعذر في بعض المواضع. فهو كما ترى. لأن المراد ببقاء الاسم إن كان هو صدق عنوان الأرض وحدها فهو ممنوع في غير صورته استهلاك الخليط. وإن كان هو صدقه في الجملة ولو منضمماً لغيره فهو - مع عدم اختصاصه بصوره غلبه الأرض - لا يكفي لما عرفت.

وتعذره في بعض المواضع لا يكفى في الخروج عن ظاهر الأدلة المتقدم.

ومثله ما إذا كان الخليط متميزاً - كالتبن والشعير - بناء على ما هو الظاهر من اعتبار استيعاب الأرض للكف، لأن التراب وإن لم يخرج بذلك عن اسم الأرض، إلا أنه يخل بالاستيعاب.

لكن عن المنتهى: "لو اختلط التراب بما لا يعلق باليد - كالشعير - جاز التيمم منه، لأن التراب موجود فيه والحائل لا يمنع من التصاق اليد به فكان سائغاً".

فإن كان مراده عدم مانعيه الحائل من التصاق اليد بالتراب في بقيه المواضع لغوصه بالتراب بالضرب. فهو لا يكفى بعد ما ذكرنا من اعتبار الاستيعاب. وإن كان مراده عدم مانعيه الحائل من التصاق اليد بالتراب حتى في موضعه، لدفنه بالتراب بسبب الضرب والتحريك، بحيث يكون التراب فوقه مستوعباً لتمام الكف. فهو - مع عدم اطراده - لا يكفى في المقام، لظهور الأدلة في لزوم مماسه الكف للأرض بالضرب، لا بالتحريك بعده. فتأمل.

ومثله ما في الجواهر من الاكتفاء بالاستيعاب العرفي وعدم قدح الحائل القليل، كما لا يخل به عدم وصول بعض الكف للأرض وإن لم يكن حائل، لصدق وضع الكف على الأرض حينئذ. مع إنه قد يتعذر الخلوص في مثل ذلك أو يتعسر في كثير من الموارد.

للإشكال فيه بأن الاستيعاب المذكور تسامحى لا عرفى حقيقى. والعفو عما ليس من شأنه الوصول للأرض بالضرب، كأصول الأصابع، لاستفادته من الاكتفاء بالضرب في النصوص، لا يستلزم العفو عما من شأنه الوصول للأرض بالضرب.

وأما تعذر الخلوص في كثير من الموارد. فهو لا ينهض بالقرينيه على حمل الأدلة على ما يعمه مع تيسره في كثير منها، كما لعله ظاهر.

نعم لا يضر إذا كان الخليط مستهلكاً فيه عرفاً (١)، ولو أكره على المكث في المغصوب ففي صحة التيمم في أرضه إشكال (٢).

(١) كما في المبسوط والشرايع وغيرهما. ونسب للمشهور. لصدق التيمم بالأرض، فيدخل في الإطلاق. وأطلق بعضهم عدم جواز التيمم بما يخلط بغير الأرض، وظاهر الغنية الإجماع عليه، بل صرح في الخلاف بعدم جواز التيمم بتراب خالطه غير الأرض غلب عليه أو لم يغلب. ولعل مرادهم غير صورته الاستهلاك.

(٢) وقد صرح غير واحد بجوازه. قال في جامع المقاصد: "لأن الإكراه أخرجه عن النهي فصارت الأ-كوان مباحه، لامتناع التكليف بما لا يطاق إلا ما يلزم منه ضرر زائد على أصل الكون. ومن ثم جاز له أن يصلى وينام ويقوم".

ودعوى: لزوم البقاء على الحالة التي حبس عليها، لوقوعها قهراً عليه، ويحرم إحداث غيرها، لأنه تصرف محرم يقوم به باختياره. مدفوعه بأن البقاء على تلك الحالة تصرف اختياري أيضاً، ولذا لا يجوز اختياره لو منع منه المالك وإذن في غيره.

نعم قال سيدنا المصنف (قدس سره): "لكنه يتم بالنسبه إلى الفضاء، حيث إن اليد لا بد أن تشغل المقدار الذى يسعها من الفضاء، سواء كان المتصل بالأرض أم غيره، أما بالنسبه إلى الأرض فلا يتم، لأن الضرب على الأرض تصرف فيها زائد على التصرف فى الفضاء، فلا يجوز الاضطرار إلى شغل الفضاء بالجسم. ومن ذلك يظهر الإشكال فى جواز الصلاة والنوم".

إلا أنه يشكل بما أشار إليه فى الجواهر من منافاته لقاعده العسر والحرص.

ودعوى: أنها تنافى الامتنان فى حق المالك. مدفوعه بأنها إنما تنافيه مع لزوم الإضرار بالمالك عرفاً، إما مالياً كما لو استلزم التصرف نقصاً فى المكان، أو اعتبارياً بانتهاك حرمة، والأول خارج عن محل الكلام، والثانى غير لازم عرفاً بعد كون المتعدى على المالك هو الحابس دون المحبوس.

مضافاً إلى ما هو المعلوم بملاحظه مرتكزات المشرعه من عدم التضييق على المحبوس بالاقصرار على أقل ما يمكن من التصرف فى المكان، ولو بالوقوف على رجله، بل على رجل واحده. ولاسيما مع قرب شيوع ابتلاء المؤمنين بذلك فى عصور الأئمه (عليهم السلام) من قبل ولاه الجور، فلو كان البناء على الاقصرار على أقل أنحاء التصرف لظهر وبان، وكثرت الأسئلة فى الفروع المترتبه على ذلك.

هذا وقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) فى تقريب جواز التيمم أن الضرب على الأرض ليس تصرفاً زائداً عرفاً على أصل الكون، لأن المحرم هو الاستيلاء والتملك، دون مثل الضرب ووضع اليد على حائط الغير أو لباسه أو نحو ذلك، لانصراف التصرف عنه.

بل يمكن أن يقال: إن دليل حرمة التصرف فى مال الغير هو التوقيع المروى فى الاحتجاج الضعيف بالإرسال، والذى تضمنه الموثق أنه لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبه نفسه (١)، وهو ظاهر فى الاستيلاء والتملك، دون مطلق التصرف بنحو يشمل مثل الضرب.

لكنه يشكل - بعد تسليم ما ذكره فى الموثق - بأن التوقيع مروى فى كتاب إكمال الدين، عن أربعة من مشايخه الذين قد ترضى عليهم جميعاً عن محمد بن جعفر الأسدى الثقه (٢)، ولا ينبغى التأمل مع ذلك فى حجيته. وانصراف التصرف عن مثل الضرب ممنوع جداً، ولذا لا يظن به ولا بغيره البناء على جواز التيمم بتراب الغير مع عدم الحبس والاضطرار وعليه يبتنى ما يأتى منه فى المسأله الآتية.

نعم قامت السيره على جواز وضع اليد على حائط الغير من جهه الطريق، وعلى ثيابه فى الجملة مع تعرضه للزحام، ونحو ذلك مما يحتاج تجنبه إلى عناية، ول

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٣ من أبواب مكان المصلى حديث: ١، وج: ١٩ باب: ١ من أبواب القصاص حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٦ باب: ٣ من أبواب الأنفال حديث: ٦.

ص: ١٣٧

(مسألة ١٨): إذا اشتبه التراب المغصوب بالمباح وجب الاجتناب عنهما (١)،

مجال للبناء على عموم جواز مثل هذه التصرفات في موارد حجب المالك لماله وعدم تعريضه لها. فالعمده في الجواز ما سبق.

(١) للعلم الإجمالى بحرمة أحدهما. وحينئذٍ يتعين التيمم بتراب آخر. ومع عدمه فمع وجود المرتبه اللاحقه - كالغبار - يقع التراحم بين وجوب التيمم بالتراب وحرمة التصرف بالمغصوب.

وقد ادعى بعض مشايخنا (قدس سره) رافعيه الثانى للأول، ولزوم الانتقال للمرتبه اللاحقه، لأن الوجدان مأخوذ فى موضوع التيمم بالتراب، كما هو مقتضى ما تضمن أن من كان فى حال لا يجد إلا الطين يتيمم به (١)، ومع استلزام إحرازه التصرف المحرم فى المغصوب لا يصدق الوجدان، فيتعين الانتقال للمرتبه اللاحقه.

لكن مجرد أخذ عدم وجدان التراب فى موضوع المرتبه اللاحقه لا يستلزم أخذ الوجدان فى موضوع المرتبه السابقه، نظير ما تقدم فى الطهاره المائيه مع الترابيه، بل فى جميع الأبدال الاضطراريه. على أن تعميم عدم الوجدان لصوره تعذر الإحراز يحتاج إلى عنايه.

فلعل الأولى تقريب جواز الانتقال للمرتبه اللاحقه بأنه يلزم فى المقام التراحم بين حرمة التصرف فى المغصوب المقتضيه لاجتناب الترابين معاً ووجوب التيمم بالتراب، ولا - طريق لإحراز أهميه وجوب التيمم بالتراب، وذلك كافٍ فى جواز تركه والانتقال للمرتبه اللاحقه، لأن المناسبات الارتكازيه تقضى بأن موضوع تشريع البديل الاضطرارى جواز ترك المبدل منه، لا تعذره، نظير ما تقدم فى المسأله الحاديه عشره.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم.

ص: ١٣٨

بل من القريب جداً أهميه الاحتياط الملزم للتصرف فى مال الغير من وجوب التيمم بالتراب. ولا أقل من احتمال أهميه ترك التيمم بالتراب فى المقام والانتقال للمرتبه اللاحقه.

هذا كله مع وجود المرتبه اللاحقه. وأما مع عدم وجودها واستلزام ترك التيمم بالمشتهين لفقد الطهورين الذى كان التحقيق معه سقوط الأداء فقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أن القدره معتبره فى أصل الطهور عقلاً لا شرعاً، ولازم ذلك دوران الأمر فى المقام بين محذورين، حيث يدور الأمر فى التيمم بكل من الترايين بين الوجوب والحرمه، وحيث لا- يتمكن من الامتثال القطعى يتعين عقلاً- الامتثال الاحتمالى لكل من التكليفين بالتيمم بأحد الترايين وترك التصرف فى الآخر، ولا يجب القضاء، لعدم إحراز عنوان الفوت. واستصحاب عدم الإتيان بالفرد المباح لا يحرز أن الواجب هو الفرد الآخر، ليحرز عنوان الفوت.

ولا- يخفى أن ذلك مبنى على أن التيمم بالمغصوب فى فرض جوازه عقلاً فى المقام باطل واقعاً، إذ لو صح - كما هو التحقيق فى المقام ونحوه من موارد اجتماع الأمر والنهى - كان امتثال التكليف بالتيمم قطعياً لا احتمالياً. وحينئذٍ لو غرض النظر عن ذلك أشكال ما ذكره.

أولاً: بأن التنزل للموافق الاحتماليه مع الدوران بين محذورين ليس واجباً بحكم العقل، بل هو قهرى، وإنما الثابت بحكم العقل هو التخيير بين المحتملين وعدم الإلزام بأحدهما مع عدم المرجح.

وثانياً: بأن التيمم بهما معاً أو تركه كذلك محقق للامتثال الاحتمالى فى كل منهما بنفسه، وإنما يستلزم المخالفه القطعيه لأحد التكليفين المعلومين بالإجمال، وهما التكليف بوجوب التيمم بغير المغصوب والتكليف بترك التيمم بل مطلق التصرف بالمغصوب منهما، وحينئذٍ حيث كانت المخالفه القطعيه لأحد التكليفين مستلزمه للموافقه القطعيه للآخر فلا وجه للمنع منها والإلزام بالموافقه الاحتماليه لكل منهما،

وإذا اشتبه التراب بالرماد فتيمم بكل منهما صح (١)، بل يجب ذلك مع الانحصار (٢)، وكذلك الحكم إذا اشتبه الطاهر بالنجس (٣).

ولذا كان التحقيق أن التخيير في الدوران بين المحذورين مع تعذر الوقائع استمرارى لا ابتدائى.

وثالثاً: بأن مقتضى استصحاب الحدث وعدم التيمم بالمباح بطلان الصلاه ووجوب القضاء، كما لو تيمم بما يتردد بين الأرض وغيرها.

ومن هنا فالظاهر ابتناء المسأله على أهميه أحد التكليفين من تحريم التصرف بالمغصوب ووجوب الطهور للصلاه.

فمع إحراز أهميه الأول أو احتمالاه من دون أن يحتمل أهميه الثانى يتعين اجتناب كلا الترابين وجريان حكم فاقد الطهورين، ولو تيمم بأحدهما بطل لتعذر التقرب به مع ذلك. ومع إحراز أهميه الثانى أو احتمالاه من دون أن يحتمل أهميه الأول يتعين وجوب التيمم بأحدهما أو بهما معاً - على الكلام المتقدم فى مسأله اجتماع الأمر والنهى - والاجتزاء به وعدم وجوب القضاء. ومع إحراز تساويهما أو احتمال الأهميه فى كل منهما يتعين التخيير بين الأمرين.

والأقرب الأول. وعليه يبنى إطلاق سيدنا المصنف (قدس سره) وغيره عدم جواز التيمم، ثم الثالث. وأما الثانى فبعيد جداً. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) للعلم الإجمالى بتحقيق التيمم بالتراب، بناء على ما هو التحقيق من الاجتزاء بالامثال الإجمالى. كما تقدم فى المسأله الثالثه من مباحث التقليد.

(٢) لوجوب الطهاره مع القدره شرعاً، المقتضى لوجوب التيمم بالتراب الواقعى، ووجوب إحرازها عقلاً المقتضى لوجوب الجمع بين التيممين فى المقام.

(٣) لعين ما سبق. ولا مجال لقياسه باشتباه الماء الطاهر بالنجس، حيث ورد إهراقهما والانتقال للتيمم. لاحتمال خصوصيته. ولا سيما مع قوه احتمال الفرار به عن

(مسأله ١٩): إذا عجز عن التيمم بالأرض لأحد الأمور المتقدمه فى سقوط الطهاره المائيه يتيمم بالغبار (١) المجتمع على ثوبه النجاسه.

(١) بلا- خلاف ظاهر، بل لعله إجماعى، كما هو مقتضى نسبه لعلمائنا فى المعتبر والتذكرة. والنصوص مستفيضه ففى صحيح زراره: "قلت لأبى جعفر (عليه السلام): رأيت المواقف إن لم يكن على ضوء كيف يصنع ولا يقدر على النزول؟ قال: يتيمم من لبدته أو سرجه أو معرفه دابته، فإن فيها غباراً ويصلى" (١) ونحوه غيره مما يأتى بعضه.

هذا والمعروف من مذهب الأصحاب أنه إنما يجوز التيمم به مع فقد التراب، بل مطلق الصعيد. بل ظاهر التذكرة الإجماع عليه. لكن أطلق المرتضى فى جمل العلم والعمل جواز التيمم بالغبار، كما أطلق جوازه بالتراب، حيث قد يظهر من ذلك اتحادهما رتبه، كما نسب له فى كلام غير واحد.

ويشكل بمخالفته لعموم وجوب التيمم بالأرض والصعيد والتراب ونحوها حيث لا تشمل الغبار عرفاً. والنصوص المتضمنه جواز التيمم به مختصه بصوره فقد تلك الأمور.

وأما ما عن إرشاد الجعفرىه من أن الغبار تراب، فإذا نفى أحد هذه الأشياء عاد إلى أصله وصار تراباً.

فإن كان المراد به صوره تكثف الغبار بالنفض بحيث يصدق عليه التراب فلا- إشكال فى جواز التيمم به حينئذ كسائر أفراد التراب، وخرج عن محل الكلام من التيمم بالغبار. وإن كان المراد ما إذا لم يصدق عليه التراب، لقلته - كما هو محل الكلام - فمجرد كون أصله تراباً لا ينفع فى مساواته له.

ومنه يظهر الإشكال فيما فى المنتهى من الجمع بين الاستدلال لجواز التيمم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ١.

بالغبار بآيتى الصعيد، قال: "وهو التراب، فأينما وجد كان مجزياً"، والحكم بعدم جواز التيمم به إلا بعد فقد التراب.

وقد يترأى من غير واحد الاكتفاء به مع فقد التراب خاصه ولو مع وجود الحجر، بل هو المصرح به فيما تقدم من المفاتيح، حيث جعل الغبار مرتبه ثانيه والحجر فى آخر المراتب، كما قد نسب للمراسم. وإن كان الظاهر خطأ النسبه، وأن مورد كلامه ما إذا أمكن جمع التراب من الغبار بالنفض، وأما كالتيمم بالغبار فهو عنده متأخر حتى عن الوحل.

كما أن الظاهر ابتناء كلام الآخريين ممن حكم بجواز التيمم بالغبار مع عدم التراب إما على عدم جواز التيمم بغير التراب من أقسام الأرض، أو على أن المراد بفقد التراب ما يعم فقد سائر أقسام الأرض.

وكيف كان فيشكل ما فى المفاتيح بأن الحجر إن دخل فى إطلاق أدله التيمم بالصعيد والأرض ونحوهما تعين تقديمه على الغبار، وإلا فلا دليل على صحه التيمم به حتى فى آخر المراتب، كما تقدم نظيره.

هذا وظاهر المقنعه والمبسوط والنهائيه والمنتهى وجوب النفض، وهو ظاهر صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا كنت فى حال لا تقدر إلا على الطين فتيمم به، فإن الله أولى بالعدر، إذا لم يكن معك ثوب جاف أو لبد تقدر أن تنفضه وتيمم به" (١).

لكن المراد بذلك إن كان هو النفض من أجل تهيج الغبار مع عدم وجوده بدونه، بحيث لا حاجه له مع وجوده، فهو مقتضى تعبير جمهور الأصحاب بالتيمم بالغبار.

نعم مقتضى إطلاق بعضهم - كالمراسم - التيمم بالثوب عدم اعتباره. وإن كان

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٧.

ص: ١٤٢

أو عرف دابته أو نحوهما (١)، إذا كان غبار ما يصح التيمم به، دون غيره

بعيداً. ولاسيما وأنه مقتضى أكثر النصوص المتضمنه للأمر بالتيمم بالغبار أو بالشئ المغبر. عدا معتبر زواره عن أحدهما (عليه السلام): "إن خاف على نفسه من سبع أو غيره وخاف فوات الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد أو البرذعه ويتيمم ويصلى" (١). ولا بد من حمله على صورته وجود الغبار فيه، جمعاً مع النصوص الأخرى. ولاسيما بما لاحظته ارتكاز أن التيمم به لكونه من المراتب الاضطراريه للتيمم بالأرض.

نعم قد يصعب التقييد في خبر حفص بن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: من آوى إلى فراشه ثم ذكر أنه على غير طهر تيمم من دثاره وثيابه كان في صلاه ما ذكر الله" (٢)، لظهور أن الدثار والثياب المعده للنوم قد لا يكون فيها غبار، وقد يصعب نفضها لو كان فيها غبار، فعدم التنبيه في الحديث للنفض قد يكون ظاهراً في عدم لزومه.

لكن الحديث - مع ضعفه، لاشتغال سنده على الإرسال - مخالف للقاعده، لعدم أخذ تعذر الطهاره المائيه فيه، فلا ينهض بالاستدلال في المقام، بل يقتصر فيه على مورده.

وإن كان المراد بذلك وجوب النفض من أجل تكثير الغبار حتى مع وجوده. فيأتي الكلام فيه عند الكلام في وجوب اختيار ما غباره أكثر.

وإن كان المراد بذلك وجوبه تعبداً وإن لم يكن له دخل في ظهور الغبار ولا في كثرته، فهو بعيد جداً، والصحيح منصرف عنه ككلام من تقدم، لأن المناسبات الارتكازيه تقضى بأن النفض إنما يراد لتهديج الغبار لا لنفسه.

(١) من دون ترجيح كما هو صريح بعضهم وظاهر الأكثر. وقد يظهر من النهايه تقديم البرذعه واللبد على الثوب، كما يظهر من السرائر العكس. ودليلهما غير

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٥، ١١.

ص: ١٤٣

كغبار الدقيق ونحوه (١)، ويجب مراعاة الأكثر فالأكثر (٢)، وإذا أمكنه نفث الغبار وجمعه على نحو يصدق عليه التراب تعين ذلك (٣).

(مسألة ٢٠): إذا عجز عن التيمم بالغبار تيمم بالوحل (٤) وهو الطين.

ظاهر، بل يدفعهما إطلاق أكثر النصوص، خصوصاً مثل صحيح أبي بصير المتقدم.

(١) كما صرح به في المنتهى وحكى عن جماعه، بل لعله مراد الكل. فإن الرجوع للعرف وكلمات اللغويين يقضى بعدم صدق الغبار على غبار غير التراب إلا بنحو التقييد، نظير الماء المضاف. ولا أقل من عدم وضوح صدقه بنحو الإطلاق. ولأن المنصرف من نصوصه كونه الميسور من التيمم بالصعيد، المناسب لكونه مرتبه منه.

(٢) وفي الجواهر: "بل ظاهر جماعه إيجابه، وهو لا- يخلو عن قوه". وكأنه بلحاظ وروده مورد الاضطرار المبنى على الرجوع لقاعده الميسور المبنيه على ملاحظه الأقراب للمطلوب الاختيارى، فإن ذلك إذا لم يوجب تقييد الإطلاق فلا أقل من كونه موجباً لانصرافه إليه.

لكن الإنصاف أن ذلك إنما يقتضى اختيار المكلف له بطبعه مع وجوده والتفاته إليه، لا- لزوم تحصيله بتحرى مواقع الغبار وإثارته وملاحظه التفاضل بينها في كميته الغبار، فإن ذلك مغفول عنه فعدم التنبيه عليه في النصوص ظاهر في عدم وجوب ذلك.

ودعوى: ظهور صحيح أبي بصير المتقدم في وجوب تكثير الغبار بالنفث. ممنوعه، بل الظاهر منه أن الغرض من النفث إثارة الغبار الكامن في الثوب واللبد حيث يختفى الغبار بسبب استعمالها. بل التخيير فيه بين الثوب واللبد مع غلبه كون اللبد أكثر قد يظهر في عدم وجوب اختيار ما غباره أكثر.

(٣) لدخوله في التيمم بالصعيد المقدم رتبه على الغبار، كما يظهر مما سبق.

(٤) إجماعاً محصلاً منقولاً مستفيضاً صريحاً وظاهراً. كذا في الجواهر. ويقتضيه صحيح أبي بصير المتقدم وموثق زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: إن كان أصابه الثلج

فليظن لبد سرجه فليتيمم من غباره أو من شيء معه، وإن كان في حال لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم منه ^(١) وقريب منه صحيح رفاعه ^(٢) ونحوها غيرها.

بل ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أن لولا هذه النصوص لكان مقتضى الإطلاقات جوازه في عرض التراب، لصدق الصعيد والأرض عليه. لكن لا يخلو ما ذكره عن إشكال، حيث لا يبعد انصراف الأرض عن الطين. نعم في مرسل على بن مطر: "سألت الرضا (عليه السلام) عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب أيتيمم بالطين؟ قال: نعم صعيد طيب وماء طهور" ^(٣) ، ونحوه مرسله الكليني ^(٤) وخبر زراره الآتي. ومقتضى التعليل فيها جواز التيمم به في عرض التراب. والأمر سهل بعد لزوم الخروج عن الإطلاق لو تم بالنصوص السابقة.

هذا وقد تقدم عن السرائر أن التيمم بالطين مقدم على التيمم بالغبار، ونحوه حكى عن المهذب. ويشهد له خبر زراره عن أحدهما (عليه السلام): "قلت له: رجل دخل الأجمه ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع؟ قال: يتيمم فإنه الصعيد قلت: فإنه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال: إن خاف على نفسه من سبع أو غيره وخاف فوات الوقت فليتيمم يضرب يده على اللبد أو البرذعه ويتيمم ويصلى" ^(٥).

وقد يستشكل فيه بضعف السند، حيث رواه سعد بن عبد الله الأشعري عن الحسن بن علي عن أحمد بن هلال. والحسن بن علي مشترك بين جماعه بعضهم غير ثابت التوثيق، وأحمد بن هلال ضعيف ملعون.

ويندفع بأن من القريب أن يكون الحسن بن علي هو الزيتوني، الذي لا يبعد وثاقته لأنه من رجال كامل الزياره. وأما أحمد بن هلال فقد تقدم في مبحث الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر قبول روايته.

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٢، ٤، ٦.

(٤ و٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٨، ٥.

ص: ١٤٥

ومثله الإشكال فيه بشذوذه لمخالفته للأخبار الكثيره المعتمده المشهوره بين الأصحاب. لاندفاعه بأن النصوص بين ما أطلق فيه التيمم بالغبار عند عدم التراب أو عند انحصار الأمر به، وما أطلق فيه التيمم بالطين عند عدم وجدان غيره، وما جمع فيه بين الأمرين.

أما الأولان فهما خارجان عما نحن فيه، إذ لا بد من تقييد أحدهما بالآخر، إما بتقييد التيمم بالغبار بما إذا فقد الطين، أو العكس، ولا مرجح للثاني.

وأما الثالث فالصريح منه في تقديم الغبار هو صحيح أبي بصير المتقدم، ويقابله خبر زراره المتقدم. والباقي منه موثق زراره المتقدم وصحيح رفاعه المشار إليه آنفاً ومرفوع عبد الله بن المغيرة (١) المطابقان له مضموناً. وهى وإن كانت قد تظهر بدواً في تقديم الغبار لتطابق صحيح أبي بصير، إلا أن تنزيلها على العكس لتطابق خبر زراره ليس بعزيز، بحمل قوله (عليه السلام): "وإن كان في حال لا يجد إلا الطين... "على الاستدراك عن الأمر بالتيمم بالغبار لا على فرض تعذره. ولا سيما بملاحظه التعليل في نصوص التيمم بالطين بأنه الصعيد، فإنه يناسب تقديمه على الغبار، ومع ذلك لا مجال لردّ خبر زراره بالشذوذ.

نعم لا ينبغي التأمّل في ترجيح صحيح أبي بصير عليه بقوه السند، وكذا الدلاله، لإمكان حمل الذيل فيه على استئناف السؤال عن حكم الراكب الذى لا- يقدر على النزول من دون تفرّيع على وجوب التيمم بالطين وفرض تعذره، كما قد يناسبه قوله (عليه السلام): "وليس هو على وضوء" حيث لا موجب للتنبه عليه لو كان تفرّيعاً على الحكم السابق.

فإن ذلك وإن كان مخالفاً للظاهر في نفسه، إلا أنه قد يمكن الحمل عليه بقرينه صحيح أبي بصير الذى هو كالنص في تقديم الغبار على الطين. مضافاً إلى ظهور إعراض المشهور عن ظاهر خبر زراره، وعملهم على ما يطابق صحيح أبي بصير.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ١٠.

ص: ١٤٦

هذا والمصرح به فى النهايه والمعتبر ومحكى البيان وجوب إزاله الطين العالق باليدين من قبل المسح بهما، وهو ظاهر الفرق المذكور فى المبسوط والخلاف، بل فى المقنعه: "فيمسح إحداهما بالأخرى حتى لا يبقى فيهما نداوه، وليمسح بهما وجهه".

ولعله إليه يرجع ما فى الوسيله وعن التحرير من أنه يتركه على يديه قليلاً حتى يبس ثم يفضه ويطيمم، وإلا فاعتبار جفافه بنفسه خال عن الشاهد قطعاً، بل قد يخل بالموالاه المعتبره عندهم. وأشكل منه ما فى التذكرة وعن كشف الالتباس من أن العمل على ذلك مع سعه الوقت وعلى ما سبق من الشيخ مع خوف ضيقه، فإنه تفصيل بلا فاصل.

إذا عرفت هذا فلا- ينبغى التأمل فى جواز الإزاله عملاً بالإطلاق، بل حيث كان عدمه موجباً لتطيين الجبهه وهو أمر مرغوب عنه كان عدم التنبيه لعدم جواز الإزاله موجباً لظهور الإطلاقات فى جوازها. وإنما الكلام فى وجوبه، حيث قربه سيدنا المصنف (قدس سره) بأنه مقتضى اعتبار مباشره الماسح للمسوح فى التيمم.

لكنه يشكل بأن دليل مباشره مختص بما إذا لم يكن الحائل من سنخ الأمر الذى يتيمم به، بحيث يكون حيلولته مقتضى الوضع الطبيعى للتيمم به. ولذا يشكل إثبات وجوب إزاله التراب العالق باليد بسبب ضرب الأرض بها.

بل قد يدعى أن مقتضى الإطلاقات المقاميه فى المقام عدم وجوب الإزاله، لأنه حيث كان من طبيعه الطين اللصوق باليد فعدم التنبيه على إزالته يوجب ظهور أدله التيمم به فى عدم وجوبها. ومن ثم قد يدعى ظهور كلام من أطلق التيمم بالطين - كما نسبه فى الوسيله للمشايخ - فى عدم وجوب الإزاله.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال لذلك بعد ما سبق من أن تطيين الجبهه أمر مرغوب عنه حيث تكون الإزاله مقتضى الوضع الطبيعى، فلا يحتاج للتنبيه عليها لو كانت واجبه. ولا أقل مع ذلك من كونها مقتضى الأصل. بل لو قيل بوجوب النفض مع التيمم بالتراب كان الاستثناس به فى المقام لوجوب الإزاله قريباً جداً.

وإذا أمكن تجفيفه والتميم به تعين ذلك (١).

(مسأله ٢١): إذا عجز عن الأرض والغبار والوحل كان فاقداً للظهور والأحوط له الصلاة في الوقت والقضاء في خارجه (٢).

نعم لا ينبغي التأمل في عدم وجوب المدافه في الإزاله، لاحتياجه إلى عنايه، فعدم التنبيه عليه يوجب ظهور أدله المقام في عدمه. وأظهر من ذلك عدم وجوب إزاله الرطوبه، وإن تقدم من المقنعه. فلاحظ.

(١) بلا إشكال، حيث يتحقق به التيمم الاختيارى.

(٢) بل ربما قيل بوجوبه، كما نسب للمبسوط والنهائيه، وإن كان صريح بعض فقرات كلام الشيخ (قدس سره) فيهما وجوب القضاء لا غير. فلاحظ كلامه فيهما فيمن لا يجد إلا الثلج، وفي المبسوط فيمن يحبس في القيد أو في موضع نجس وفي المصلوب من مبحث التيمم. ولعله لذا اعترف بعضهم بعدم معرفه القائل بذلك.

وكيف كان فقد يوجه بانه مقتضى العلم الإجمالى بوجوب أحد الأمرين الملزم بالاحتياط بفعلهما، بناء على ما هو الظاهر من عموم المنجزيه للعلم الإجمالى التدريجى.

ويشكل بعدم ثبوت العلم الإجمالى، لاحتمال سقوطهما معاً، كما سيأتى إن شاء الله تعالى. ولو سلم أمكن دعوى انحلاله ببعض الوجوه الآتية المقتضيه لوجوب أحد الأمرين. ومن هنا يلزم النظر في أمرين:

الأول: وجوب الأداء فقط. وقد حكاها المرتضى (قدس سره) في الناصريات عند جده الناصر ولم يرتضيه. بل المعروف من مذهب الأصحاب سقوطه، ونسب للأكثر في الرياض، وللمشهور في محكى كشف الالتباس. بل في جامع المقاصد أنه ظاهر مذهب الأصحاب، وفي الروض أنه ظاهرهم بحيث لا نعلم فيه مخالفاً، وفي المدارك أنه مذهبهم لا نعلم فيه مخالفاً صريحاً.

ويقتضيه عموم دليل اعتبار الطهارة في الصلاة كقوله (عليه السلام): "لا صلاة إلا بطهور" (١) وغيره. فإن مقتضاه عموم اعتبار الطهارة لحال تعذرهما، المستلزم لتعذر الصلاة بتعذرهما، وسقوطها بذلك. ومجرد ورود نظير اللسان المذكور في غير الطهارة مما ثبت سقوط شرطيته في حال التعذر كالفاتحة (٢)، بل في غير الشروط من المستحبات، كالصلاة في المسجد لجار المسجد (٣)، لا يقتضى الخروج عن ظاهره في المقام.

ولاسيما مع ظهور الأدلة في أهميه شرطيه الطهارة في الصلاة، حتى كان ظاهر بعض النصوص حرمة الصلاة تكليفاً بدونها، ففي موثق مسعده بن صدقه عن الإمام الصادق (عليه السلام): "أفما يخاف من يصلى من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفاً" (٤) حيث لا مجال مع ذلك لاستبعاد سقوط الأداء، فضلاً عن الخروج به عما عرفت من القاعده.

لكن قد يستدل على وجوب الأداء تاره: بقاعده الميسور. وأخرى: بالاستصحاب. وثالثه: بما تضمن أن الصلاة لا تسقط بحال.

ويندفع الأول بما تكرر غير مره من عدم ثبوت قاعده الميسور عموماً، على ما حققناه في مبحث الأقل والأكثر الارتباطين من الأصول.

كما يظهر مما ذكرناه هناك ضعف الثاني، لأن المتيقن سابقاً إنما هو وجوب التام، وهو معلوم الارتفاع وأما وجوب الناقص فهو محتمل الحدوث بعد التعذر. وتام الكلام هناك.

وأما الثالث فيندفع بما تقدم في المسأله التاسعه من عدم ثبوت عموم عدم سقوط الصلاة بحال بنحو ينفع في أمثال المقام مما تعذر فيه بعض ما يعتبر فيها. فراجع.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١، وغيره.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ١ من أبواب القراءه في الصلاة حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٢ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١، ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

هذا وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره): أن التعذر كغيره من الأعذار - كالجهد والنوم - لا يقتضى سقوط الوجوب، بل العذر فى ترك الواجب، فإذا شك فى ركنه المتعذر جزءاً كان أو شرطاً فقد شك فى ثبوت العذر بترك الباقي مع فرض وجوبه بتبع وجوب التام المتعذر جزؤه أو شرطه. نعم لو كان التعذر موجباً لسقوط الوجوب احتاج إثبات وجوب الباقي للتثبت بما سبق.

لكنه يشكل بأن الباقي بعد التعذر هو الملاك لا التكليف الفعلى، وموضوع الملاك هو التام، لا الناقص. وكذا الحال فى سائر الأعذار غير الجهل. مع أن بقاء الوجوب الضمنى بتبع بقاء وجوب التام المتعذر - لو تم - لا ينفع فى محركته، لأن محركه الوجوب الضمنى إنما تكون يتبع محركه الوجوب التام، كما هو مقتضى الارتباطيه، فمع عدم محركه الوجوب التام يتعين عدم محركه الوجوب الضمنى.

نعم قد يستأنس لوجوب الأداء فى المقام بما ورد من وجوب صلاه المطارده والمسابقه وعدم وجوب القضاء معها، لبعد التمكن من ذلك الحال فى الطهاره، خصوصاً فى مثل حرب صفين التى ورد أنهم صلوا فيها خمس صلوات بالتكبير (١).

لكن لو تم أن التكبير صلاه لا- بدل عنها فلا وجه لاستبعاد تعذر التيمم لها ولو بالغبار، الذى ورد بعض نصوصه فى المواقف وفيمن يخاف النزول، كما سبق. ومن هنا لا مخرج عما ذكرنا من القاعده المقتضيه لعدم وجوب الأداء.

الثانى: وجوب القضاء فقط، كما سبق من المبسوط والنهايه واختاره فى المقنعه والناصرىات والسرائر وغيرها، وفى الجواهر: "كما هو الأشهر بين المتقدمين والمتأخرين، بل المشهور كما عن كشف الالتباس".

لعموم ما دل على قضاء ما فات (٢)، لصدق الفوت فى المقام. ولا وجه لقياسه بالصبي والمجنون والحائض بعد عدم، صدق الفوت فى حقهم، لعدم تماميه ملاك

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٤ من أبواب الخوف والمطارده.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٢، ٤، ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

ص: ١٥٠

الوجوب، بخلافه في المقام، لأن الأمر بالصلاة وإن سقط بالتعذر، إلا أن القدره على الصلاة ليست إلا شرطاً في الخطاب والتكليف عقلاً من دون أن تكون مأخوذة في الموضوع ودخليه في الملاك، ولذا لا ريب في تماميه الملاك وصدق الفوت في موارد التراحم.

لكنه يشكل أولاً: بعدم ثبوت عموم وجوب قضاء ما فات، وإنما ورد الأمر بالقضاء في موارد خاصه، كالنسيان وبطلان العمل وغيرهما مما لا يشمل المقام.

نعم في صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "أنه قال: أربع صلوات يصلها الرجل في كل ساعه: صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أديتها..." (١)، وصحيحه الآخر: "قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر. قال: يقضى ما فاتته كما فاتته..." (٢).

لكن الأول وارد لبيان وقت قضاء الفئات بعد الفراغ عن وجوبه، لا لبيان وجوب قضاء الفئات، ليكون مقتضى إطلاقه وجوب قضاء كل ما فات. وكذا الحال في الثاني، فإنه وارد لبيان لزوم مطابقه القضاء للفئات بعد الفراغ عن وجوبه، لا لتشريع وجوب قضاء الفئات، لينفع بإطلاقه فيما نحن فيه.

هذا وقد استدل بعض مشايخنا (قدس سره) على عموم وجوب القضاء بنحو يشمل المقام بصحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور، أو نسي صلوات لم يصلها، أو نام عنها. قال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعه ذكرها من ليل و نهار" (٣).

وتقريب دلالته من وجهين:

الأول: أن وجوب القضاء على من صلى بغير طهور يقتضى وجوبه على من

(١) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٢ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

ترك الصلاة أصلاً لتعذرهما بنفسها أو تعذر الطهور لها، كما في المقام.

الثاني: أن الظاهر إلغاء خصوصية النسيان عرفاً، وأن ذكره لعدم كون ترك الصلاة متعمداً من شأن المسلم الملتزم، وليس ذكر النسيان إلا- توطئه وتمهيداً لبيان عموم وجوب القضاء بترك الصلاة، ومقتضى عمومه حينئذٍ عموم وجوبه لصوره الترك عن عذر، كما في المقام.

لكن يندفع الأول بأن منصرف السؤال عن صلى بغير طهور ما إذا كانت وظيفته الصلاة بطهور، فصلى بدونه نسياناً أو عصياناً أو غفله. لظهور عدم وجوب القضاء على من صلى بغير طهور لو كان ذلك مقتضى وظيفته. وحينئذٍ فالأولويه إنما تثبت فيمن ترك الصلاة رأساً مع كونه مكلفاً بها، لا من تركها لعدم تكليفه بها شرعاً، كالصبي والحائض، أو عقلاً لتعذرهما عليه، كما في المقام. ومنه يظهر قصور الحديث عن فاقد الطهورين لو صلى بغير طهور احتياطاً أو للبناء على وجوب الأداء عليه خطأ لاجتهاد أو تقليد أو غفله أو نحوها.

كما يندفع الثاني بأن إلغاء خصوصية النسيان عرفاً إنما يتم فيمن كانت وظيفته الصلاة فتركها لعذر أو بدونه، لا فيمن لم يخاطب بها - شرعاً أو عقلاً - كما في المقام، وفهم عموم الحديث له ممنوع جداً.

وثانياً: بأنه هذا ولو ثبت العموم المذكور أمكن الخروج عنه بما ورد في المغمى عليه من النصوص النافية للقضاء المتضمنه لمثل قولهم (عليهم السلام): "كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر" (١). فإن القضاء وإن لم يكن من سنخ العقوبة الساقطة بالتعذر، إلا أن تطبيق الكبرى المذكورة عليه في النصوص لا بد أن يبتنى على تنزيله منزلتها، لأنه عرفاً من سنخ التدارك، وفيه نحو من الثقل والكلفة، على ما تقدم في أوائل مباحث المسلسوس والمبطنون، ومقتضى ذلك سقوطه في المقام، عملاً بعموم الكبرى المذكورة.

ودعوى: لزوم كثره التخصيص، لكثرة موارد وجوب القضاء مع غلبه الله

(١) وسائل الشيعة ج: ٥ باب: ٣ من أبواب قضاء الصلوات حديث: ١.

ص: ١٥٢

تعالى، وهو موجب لإجمال هذه النصوص. ممنوعه جداً. فإن ما ورد من وجوب القضاء مع النسيان وبطلان العمل خطأ راجع إلى الغلبة في مقام الإثبات، لا إلى العجز ثبوتاً الذي هو ظاهر هذه النصوص. ولا أقل من لزوم حملها عليه جمعاً.

نعم ورد وجوب القضاء مع النوم. لكن في كونه من موارد العجز عرفاً إشكال، ولو كان أشكل نسبة الغلبة معه إلى الله تعالى، بل هو عرفاً مسبب عن الإنسان نفسه، لإمكان تحفظه من ترك الصلاة فيه بمحاولة الاستيقاظ، أو تأخير النوم ولو بعنايه. على أنه لو كان منها فهو لا يستلزم كثره التخصيص للنصوص المذكوره بحيث يستلزم إجمالها بالعرض وسقوطها عن الحجية في العموم بنحو ينفع في المقام.

ومن هنا ذهب المحقق والعلامة في جملة من كتبه وابن سعيد - فيما حكى عنه - وجماعه ممن تأخر عنهم إلى عدم وجوب القضاء، وحكاه في المعتمد قولاً للمفيد.

نعم ذلك كله يختص بما إذا كان فقد الطهور عرفاً مستنداً لغلبة الله تعالى، كما في المحبوس ونحوه، دون ما إذا كان مستنداً للمكلف، ولو لاختياره السفر لمكان يفقد فيه الطهورين. إذ لا مجال معه لتطبيق الكبرى المذكوره، فلو تم عموم يقتضى القضاء لزم البناء عليه.

وأظهر من ذلك ما إذا لم يبادر للصلاة عسياناً أو غفلة حتى فقد الطهورين، حيث قد يستفاد فيه وجوب القضاء من مثل صحيح زراره المتقدم بالأولويه التي تقدم تقريبها.

هذا وعن المفيد في رسالته إلى ولده والموجز وكشف الالتباس أن على فاقد الطهورين ذكر الله تعالى بمقدار الصلاة والاكتفاء عن الأداء والقضاء. وفي كشف اللثام أنه لا بأس به. قال في الجواهر: "وكأنه فهم منه إرادته الندب". وحينئذ يبتنى على ثبوت قاعده التسامح وعمومها لمثل فتوى بعض العلماء بالاستحباب، وإلا فلا دليل على استحباب ذلك بالخصوص، فضلاً عن وجوبه، كما نبه له في الجواهر. وحمله على الحائض قياس. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم.

وإذا تمكن من الثلج ولم تمكنه إذابته والوضوء به، ولكن أمكنه مسح أعضاء الوضوء به على نحو يتحقق مسمي الغسل (١)، وجب واجتراً به (٢).

(١) تقدم في أول فصل الوضوء أنه لا يعتبر في الوضوء والغسل تحقق مسمى الغسل، بل مجرد إصابه الماء للبشره ولو بمثل الدهن الذى لا يتحقق به الغسل عرفاً، وأن ذكر الغسل فى الأدله ليس لتوقف تحقق الطهاره عليه، كما هو ظاهرها بدواً، بل لتحقيق إصابه الماء للبشره به، كما يستفاد ذلك من بعض النصوص. فراجع.

(٢) كما فى الاستبصار والمعتبر والقواعد وغيرها. بل فى جامع المقاصد: "لا إشكال فى هذا الحكم، لأن المتمكن من الطهاره المائيه لا يجزيه التيمم".

ويقتضيه - بعد العمومات - صحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن الرجل يجنب فى السفر لا يجد إلا الثلج قال: يغتسل بالثلج أو ماء النهر" (١)، وصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام): "سألته عن الرجل الجنب أو على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجاً أو صعيداً أيهما أفضل، أيتيمم أم يمسح بالثلج وجهه؟ قال: الثلج إذا بل رأسه وجسده أفضل، فإن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم" (٢)، ونحوه خبره (٣).

ولابد من حمل الأفضليه فى الأخيرين على الإلزام، أو الترخيص فى ترك الغسل فى فرض الحرج، بناء على التحقيق من أن مشروعيه التيمم للحرج لا يرفع مشروعيه الطهاره المائيه.

لكن فى المقنعه: "فإن حصل فى أرض قد غطاها الثلج، وليس له سبيل إلى التراب، فليكسره وليتوضأ بمائه. فإن خاف على نفسه من ذلك وضع بطن راحته اليمنى على الثلج وحر كها عليه تحريكاً باعتماد، ثم يرفعها بما فيها من نداوته فمسح بها وجهه كالدهن..."، وذكر كيفية الوضوء ثم الغسل مع الحاجه إليه. ونحوه فى

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ١، ٣، ٤.

أنه مع تعذر الماء والتراب يلزم الوضوء والغسل بالغسل بنداوه الثلج في المبسوط، وبالمسح بها مثل الدهن في النهاية والوسيله. وربما حكى ذلك عن غيرهم. وهو كما ترى صريح في تأخر ذلك عن التيمم.

وقد استشكل فيه في المعتمد وغيره بأنه إن تحقق به مسمى الغسل المعتمد في الطهاره بالماء كان مساوياً للماء ومقدماً على التراب، وإلا لم يكن وجه للاجترأ به في تحقق الطهاره حتى مع فقد التراب.

لكن الظاهر أن مرادهم ما إذا تحقق أدنى ما يعتبر في الطهاره المائيه، كما قد يناسبه التعبير بالغسل في المبسوط، ويناسبه أيضاً ما تقدم منا من أن المعتمد في الطهاره الحديثه ليس هو الغسل العرفي، بل مطلق وصول الماء للبشره ولو بمثل الدهن.

ولا يبعد أن يكون تقديمهم التراب عليه رخصه لا عظيمه، لغلبه لزوم الحرج من استعمال الماء بالوجه المذكور، فيسقط وينتقل للتيمم. أما مع تعذر التراب فأهميه الطهاره بنظرهم تقتضى عدم الاكتفاء في سقوطها بمثل هذا الحرج ولزوم تحصيلها باستعمال الثلج.

وكان الفرق مبنى على ما تقدم في المسوغ الثاني من أن المستفاد من الأدله عدم أهميه خصوصيه الطهاره المائيه والاكتفاء في سقوطها بكل محذور شرعى أو عرفي له أهميه معتد بها. ولا دليل على ذلك، في أصل الطهاره التى يتوقف عليها صحه الصلاه المعلومه الأهميه، والتي ورد أنها لا تترك بحال(١). فتأمل.

نعم ما تقدم من المقنعه قد تضمن الترتيب مع تعذر الماء والتراب بين الوضوء بماء الثلج والمسح بنداوته مع أنه لو تحقق أدنى ما يعتبر في الطهاره المائيه بالمسح تعين التخيير بينهما.

لكن لا يبعد كون الترتيب بينهما شرعياً، بلحاظ أفضليه الأول، لأنه الأقرب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

ص: ١٥٥

وإذا كان على نحو لا يتحقق الغسل فالأحوط له أيضاً الجمع بين التيمم والمسح به (١) والصلاه فى الوقت.

للإسباغ، أو عرفياً، بلحاظ كون الأول أسهل وأيسر مع التمكن منه، لسرعه الجفاف فى الثانى. ويأتى تمام الكلام فى ذلك.

(١) اختلفت عبارات الأصحاب فى فرض عدم تحقق أدنى ما يعتبر فى الطهاره المائيه من التمسح بالثلج. فقد صرح فى المعتبر وغيره بعدم تحقق الطهاره به لا- وضوءاً أو غسلًا، ولا- تيممًا، لأن الوضوء والغسل إنما يكون بالمفروض عدم تحققه، والتيمم إنما يكون بالأرض لا بالثلج.

وفى المنتهى ومحكى نهايه الأحكام أنه يمسح به أعضاء الوضوء وعليه قد يحمل ما تقدم من المقنعه وغيرها، وإن كان الأظهر ما سبق. وعلله فى المنتهى بأن الواجب أمران: إمساس جسده بالماء وإجراؤه عليه، فلا يسقط الثانى بتعذر الأول.

وهو راجع إلى قاعده الميسور التى تكرر منا عدم تماميه الدليل عليها. مع أنه حيث كان المفروض عدم حصول ما يعتبر فى الضوء والغسل فالإمساس مقدمه للواجب لا جزء منه، وقاعده الميسور إنما تقتضى الاكتفاء ببعض الواجب عند تعذره بتمامه، لا الاكتفاء بمقدمته عند تعذره. وأشكل من ذلك ما فى التذكرة من تعليله بأنه أشبه بالوضوء. لوضوح أنه بالقياس أشبه.

نعم قد يستدل له ببعض النصوص كالصحيحين المتقدمين وخبر على بن جعفر المشار إليه آنفًا. وخبر معاويه بن شريح: "سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقال: يصيبنا الدمق والثلج، ولا نجد إلا ماء جامدًا، فكيف أتوضأ به أدلك به جلدى؟ قال: نعم" (١).

لكن صحيح محمد بن مسلم ظاهر فى تحقق الغسل المعتبر فى الطهاره المائيه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب التيمم حديث: ٢.

ص: ١٥٦

بالثلج. ولاسيما بلحاظ التخيير بينه وبين الغسل بماء النهر. وذلك هو الظاهر مما فى صحيح على بن جعفر وخبره من فرض تحقق البلل للرأس والجسد، واشتراط التيمم بتعذر الاغتسال. كما أن ظاهر التوضؤ بالثلج فى خبر معاويه هو التوضؤ المعهود الذى يبل فيه الأعضاء بالماء، وليس السؤال إلا لتوهم لزوم صب الماء وعدم الاكتفاء ببلها بدلها بالثلج ابتداء. وأشكل من ذلك ما فى المنتهى من الاستدلال بالنصوص المتضمنه أجزاء الماء القليل فى الوضوء والغسل، وأنه يكفى إمساس الماء، ومثل الدهن (١).

إذ فيه: أن النصوص المذكوره صريحه أو كالصريحه فى أجزاء ذلك اختياراً، كما سبق منّا.

هذا ومقتضى النصوص المذكوره لو تم الاستدلال بها كالتعليين المتقدمين تقديم ذلك على التيمم. لكن فى المختلف وعن نهايه الأحكام أن ذلك إنما يكون مع فقد التراب وتعذر التيمم.

وقد يستدل له بصحيح الحلبي المروى فى المحاسن: "عن أبى عبد الله (عليه السلام): قال: سألت عن الرجل يجنب فى الأرض فلا يجد إلا ماء جامداً، ولا يخلص إلى الصعيد قال: يصلى بالمسح، ثم لا يعود إلى تلك الأرض التى يوبق فيها دينه" (٢) وقريب منه مرسل المقنع (٣).

بدعوى: أنه حيث فرض فيه عدم الصعيد فلا بد أن يكون المراد بالمسح هو التمسح بالثلج، ويكون متأخراً رتبه عن التيمم. كما أنه حيث تضمن النهى عن العود إلى تلك الأرض فلا بد من عدم تحقق ما يعتبر فى الطهاره المائيه الاختياريه بالمسح المذكور.

لكن كما يمكن ذلك يمكن حمل المسح على المسح بالبرذعه أو الثوب أو نحوهم

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٥٢ من أبواب الوضوء، وباب: ٣١ من أبواب الجنابه.

(٢) المحاسن ص: ٣٧٢ طبع طهران، وص: ٣٠٨ طبع النجف الأشرف.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب التيمم حديث: ٣.

ص: ١٥٧

(مسألة ٢٢): يستحب نفض اليدين بعد الضرب (١)، وأن يكون

مما يتحقق به التيمم بالغبار، الذى هو مرتبه اضطراريه من التيمم، وليست الصلاه بالمسح بالثلج من الشيعه بحيث توجب انصراف المسح إليه، بل المسح بالبرذعه ونحوها أشيع فى النصوص والفتوى. ولا سيما مع عدم ظهور استدلال الأصحاب بالحديث المذكور فى المقام، خصوصاً القدماء، لما سبق من ظهور كلام جملة منهم فى كون استعمال الثلج محققاً لما يعتبر فى الطهاره المائيه الاختياريه، وأنه لا يبتنى على المسح به مباشره، بل بنداوته العالقه باليد بعد وضعها وتحريكها باعتماد عليه.

هذا وفى القواعد أنه لو لم يتحقق مسمى الغسل بالثلج تيمم به بعد فقد التراب، وفى المراسم وعن المرتضى التيمم بنداوه الوحل أو الثلج. قال فى المعبر: "وإليه أو ما ابن الجنيدي فى المختصر". وقد يستدل بصحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سألت عن رجل أجنب فى سفر، ولم يجد إلا الثلج أو ماء جامداً. فقال: هو بمنزله الضروره، يتيمم. ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التى يوبق دينه" (١).

لكنه كما ترى لانصراف التيمم للتيمم بالتراب، لأنه معناه شرعاً، فحمله على التيمم بالثلج بعيد جداً إن لم يقطع بخلافه. ومثله الاستدلال بصحيح الحلبي المتقدم، بحمل المسح فيه على التيمم بالثلج. فإنه بلا- شاهد. بل لو تم حمله على المسح بالثلج فالمناسبات الارتكازيه تقضى بإرادته مسح تمام البدن به كالغسل، لأنه من مراتبه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما نسبه فى المختلف لمن عدا ابن الجنيدي من أصحابنا، وفى المدارك: "هذا مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً، وأسنده فى المنتهى إلى علمائنا، مؤذناً بدعوى الإجماع عليه".

ويقتضيه جملة من النصوص. كموثق زراره: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن التيمم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٩.

ص: ١٥٨

فضرب بيده على الأرض ثم رفعها فنفضها...^(١)، وصحيح ليث عن أبي عبد الله (عليه السلام) في التيمم قال: تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما...^(٢)، وصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): "تضرب بيدك مرتين ثم تنفضهما...^(٣)" وغيرها.

وظاهر الأصحاب المفروغيه عن حمل النصوص المذكوره على الاستحباب، للإجماع على عدم وجوبه. وما تقدم من استثناء ابن الجنيد من الإجماع على عدم الاستحباب ليس لبنائه على الوجوب - كما ادعى - بل لبنائه على الحرمة، الذي استفيد من حكمه بلزوم المسح بما يعلق من اليدين، كما صرح به غير واحد، وإلا فعدم الوجوب إجماعى، كما فى التذكرة، وبته له فى المدارك، بل تنبيههم لخلاف ابن الجنيد فى المنع دون إشاره لاحتمال القول بالوجوب يكشف عن المفروغيه عنه بنحو يستغنى عن التنبيه للإجماع عليه.

هذا وقد استشكل بعض مشايخنا (قدس سره) فى الإجماع المذكور بأنه لا طريق لإثباته إلا ما تقدم من التذكرة والمدارك، وهو إجماع منقول ليس بحجه. ولا سيما مع ظهور كلام جماعه ممن تقدم على المحقق فى الوجوب، فقد ذكر فى بيان كيفية التيمم فى المقنع والهدايه والمقنعه والنهايه والمبسوط والغنيه والمراسم، وظاهر كلامهم إرادته الكيفيه الواجبه التى لا يصح التيمم بدونها، بل فى إشاره السبق: "ويحب فيه ضرب كفيه جميعاً على ما يتيمم به بعد القصد إليه بنيه، ونفضهما ومسح الوجه بهما...".

لكن ظهور المفروغيه ودعوى الإجماع كما كانا منهم بعد الإطلاع على النصوص الظاهره بدواً فى الوجوب كانا بعد الإطلاع على كلمات الأصحاب المتقدمه، فلولا المفروغيه عن حملها عن الاستحباب كالنصوص - لجريها على بيان مضمونها - لم يتجه منهم المفروغيه ودعوى الإجماع المذكورتان، خصوصاً فى مثل هذه المسأله العمليه الشايعه الابتلاء، بل كان المناسب البناء أو الإجماع على الوجوب بعد تطابق ظاهر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٣.

(٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢، ٤.

ص: ١٥٩

ما يتيمم به من ربي الأرض وعواليها، ويكره أن يكون من مهابطها (١)،

النصوص وفتاوى قدماء الأصحاب عليه، لا- الخلاف في استحباب النفض أو حرمة لاحتمال وجوب المسح بالتراب العالق بالكفين.

على أن ذلك قد يكون مقتضى الجمع بين النصوص، لخلو أكثرها عن التعرض للنفذ، مع أن الغالب هو التيمم بالتراب ونحوه مما يعلق بالكف فلو كان النفض واجباً للزم التنبيه عليه، فقد يكون ظهور إغفاله في عدم وجوبه أقوى من ظهور الأمر به في بعض النصوص وفعله في بعضها في الوجوب.

وكيف كان فلا ينبغي التأمل في حمل النصوص على الاستحباب. بل قد يحتمل حملها على مجرد الرخصة شرعاً، لتجنب ترتيب الوجه المرغوب عنه نفسياً لدفع توهم وجوب المسح بالعالق. وإن كان هو خلاف ظاهر الأمر في النصوص المذكورة بدواً. فلاحظ.

ثم إن الظاهر عدم الخصوصية للنفذ، بل إنما يراد به إزالة التراب العالق بالكفين، فلا يكفي مسمى النفض بدونه، كما يقوم مقام النفض كل ما يحقق ذلك كمسح إحدى اليدين بالأخرى أو ضربها بها، كما يناسبه قوله (عليه السلام) في موثق زراره في حكاية تيمم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): "فضرب بيديه على الأرض، ثم ضرب إحداهما على الأخرى ثم مسح بجبينه..." (١).

وكان ما في النهاية والمبسوط من الجمع بين نفض اليدين ومسح إحداهما بالأخرى يبتنى على التأكد من زوال التراب العالق بالكفين، وإلا فلا شاهد له من النصوص، ولذا قال المحقق في نكت النهاية: "أما الجمع بين الأمرين فلا أعرفه".

(١) إجماعاً، كما في الخلاف والمعتبر. كما ادعى الإجماع على الثاني في التذكرة وجامع المقاصد، وثبه غير واحد على عدم تفريق العامه بين الأمرين، بنحو يظهر منه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩.

وأن يكون من تراب الطريق (١).

أنه من متفردات الإمامية. قال في المعبر: "والوجه أن العوالى يغسلها السيول فهي أبعد عن ملاقاه النجاسات. ويؤيده النقل عن أهل البيت وإن ضعف سنده". وتبعه في التعليل المتقدم في التذكرة وجامع المقاصد وكشف اللثام وغيرها.

وأما النقل فكأن المراد به ما ذكره الصدوق (قدس سره) قال: "وقد روى عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: الصعيد الموضع المرتفع والطيب [الموضع] الذي ينحدر عنه الماء" (١) ونحوه الرضوى (٢). ولو تم يتعين حمل الأمر بالتيمم بالصعيد الطيب على بيان أفضل الأفراد. هذا وأما الاستدلال عليه بما يأتي في الأمر اللاحق فهو ظاهر الوهن.

(١) لخبر غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لا وضوء من موطأ. قال النوفلي: يعني ما تطأ عليه برجلك" (٣). وفي خبره الآخر عنه (عليه السلام): "نهى أمير المؤمنين (عليه السلام) أن يتيمم الرجل بتراب من أثر الطريق" (٤).

(١) معانى الأخبار [باب معنى المحاقلة والمزابنه والعرايا...]: ص: ٢٦٩ طبع النجف الأشرف.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦ من أبواب التيمم حديث: ٢.

ص: ١٦١

الفصل الثالث: كيفية التيمم أن يضرب يديه على الأرض (١)،

(١) فلا- يكفى تعريض الأعضاء للتراب من دون الاستعانه باليدين قطعاً، كما يظهر من النصوص والفتاوى المفروغيه عنه. وعن المقاصد العليه نقل الاتفاق على أنه لو تعرض لمهب الريح لم يصح تيممه.

كما لا- يكفى أخذ التراب باليدين من الأرض أو من الريح أو غيرها من دون وضعهما على الأرض. لظهور النصوص البيانيه وغيرها فى لزوم وضعهما عليها أو ضربهما عليها، بل المفروغيه عنه.

وكذا الحال فى كلمات الأصحاب. بل فى جامع المقاصد والمدارك الإجماع عليه.

فما عن العلامه فى نهايه الأحكام من أنه قرب الاجتراء بأخذ التراب من الريح والمسح به لا يلتفت إليه. وأشكل من ذلك ما عنه من جواز الحدث بعد الضرب. ويأتى عند الكلام فى اشتراط النيه فى التيمم ما ينفع فى المقام.

وإنما الكلام فى أمرين:

الأمر الأول: هل يعتبر ضرب الأرض أو يكفى مطلق الوضع والمماسه لها؟ فالأول صريح المدارك وعن المقاصد العليه وغيره وظاهر كل من عبر بالضرب، وهو الأكثر كما فى مفتاح الكرامه، والمشهور كما فى كشف اللثام، وفى الذكرى أن عليه معظم عبارات الأصحاب. والثانى قد يكون مقتضى إطلاق الوضع فى المبسوط والنهائيه والشرايع والقواعد ومحكى الجامع.

ولعله لاختلاف الأخبار، حيث تضمنت أكثر النصوص البيانية وغيرها التعبير بالضرب (١). كما تضمنت جملة من النصوص الحاكية لتيممهم (عليهم السلام) في مقام التعليم بالوضع، ففي صحيح داود بن النعمان: "فقلنا له: فكيف التيمم؟ فوضع يديه على الأرض ثم رفعهما..." (٢)، ونحوه غيره.

لكن في جامع المقاصد: "واختلاف الأخبار وعبارات الأصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على أن المراد بهما واحد، فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد، كما هو المتعارف". ويشكل بأن ذلك خروج عن ظاهر الضرب في كلام من عرف.

نعم لا يبعد ذلك فيمن سبق منه التعبير بالوضع لأنه عبر بالضرب أيضاً في مطاوى كلامه، فلا يبعد حمل الوضع في كلامه على خصوص الضرب. وإن أبيت عن ذلك تعين البناء على كون الخلاف حقيقياً عملياً كما يظهر من الذكرى.

ومنه يظهر الحال في النصوص، فإنه حيث كان الضرب أخص من الوضع تعين حمل نصوص الثاني على نصوص الأول، والبناء على وجوب الضرب، كما هو ظاهر المشهور. ولاسيما وأن أكثر نصوص الوضع قد تضمنت حكاية فعل المعصوم (عليه السلام)، كصحيح داود المتقدم، وهو مجمل لإمكان حصول الضرب منه عليه السلام وقد عبر الراوى بما هو أعم منه وهو الوضع.

نعم في صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) الحاكي لقصة عمار وقول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له: "أفلا صنعت كذا؟ ثم أهوى بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد..." (٣)، فإن التعبير بذلك لما كان في كلام الإمام (عليه السلام) كان ظاهراً في أجزاء مضمونه، لوروده في مقام بيان ما هو المشروع. إلا أنه قد يحمل على خصوص الضرب بقريته قوله (عليه السلام): "ثم أهوى الظاهر في سرعه إنزال اليدين. ولاسيما مع تعبيره (عليه السلام)

(١) راجع وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١١، ١٢ من أبواب التيمم.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٤، ٨.

ص: ١٦٤

بالضرب فى حكاية نفس الواقعة فى موثقه المروى من مستطرفات السرائر (١) المتقدم فى آخر الكلام فى النفض.

لكن قرب فى الدروس الاكتفاء بالوضع وعدم اعتبار الاعتماد، ونحوه فى الذكرى قال: "والظاهر أنه غير شرط، لأن الغرض قصد الصعيد، وهو حاصل بالوضع". وكأنه يشير إلى إطلاق قوله تعالى: "فتيمموا صعيداً طيباً" (٢).

وهو كما ترى، لأن الإطلاق المذكور كما لا يقتضى خصوصية الضرب لا يقتضى خصوصية الوضع، بل مقتضاه الاكتفاء بأخذ التراب باليد، وكما لزم تقييده بنصوص الوضع يلزم تقييده بنصوص الضرب التى هى أخص.

ونحوه ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من أن الضرب مطابق للوضع، وخصوصية الدفع والاعتماد مستفاده منه بقرائن خارجيه مفقوده فى المقام، للقطع بعدم دخله هنا.

إذ فيه: أن الاختلاف بين الأمرين مفهوماً مع كون الضرب أخص ليس مورداً للإشكال. ولا سيما مع اختلافهما فى اللزوم والتعديه. وأما القطع بعدم دخل الخصوصية المذكوره، فهو غير حاصل لنا. ولا سيما بملاحظه أن عدم دخل خصوصية الضرب ليس بأولى من عدم دخل خصوصية أصل الوضع والاكتفاء بمجرد مماسه اليدين للتراب ولو بتناوله له بهما، ولا يظن به الاكتفاء بذلك. ومن هنا لا مخرج عما سبق.

الأمر الثانى: أن المعروف لزوم الضرب بكلتا اليدين، وفى الجواهر: "إجماعاً محصلاً ومنقولاً"، وعن مجمع الفائده أنه ظاهر كلام الأصحاب، وفى المدارك وعن إرشاد الجعفرية الإجماع عليه.

لكن فى كشف اللثام أنه المشهور. وكأنه لما فى التذكرة من احتمال الاجتزاء

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩.

(٢) سورة النساء الآية: ٤٣، سورة المائدة الآية: ٦.

ص: ١٦٥

بالمسح بكف واحده، وعن نهايه الأحكام من الإشكال فى ذلك، حيث يظهر منهما احتمال الاجتزاء بالضرب بكف واحده.

ويشهد للأول النصوص الكثيره (١) المتضمنه وضع اليدين معاً. وما تضمنته بعضها من أفراد اليد محمول على الجنس بقريته ما تضمنه من مسح اليدين معاً ففى موثق زراره: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن التيمم، فضرب بيده الأرض، ثم رفعها فنفضها، ثم مسح بها جبينه وكفيه مره واحده" (٢)، ونحوه غيره.

وأما روايته لها فى التهذيب هكذا: "فضرب بيده اليمنى الأرض" (٣) فلا مجال للتعويل عليه مع ما تضمنه من مسح اليدين بها معاً. ولاسيما مع روايته لها فى الاستبصار هكذا: "فضرب يديه على الأرض، ثم رفعهما فنفضهما، ثم مسح على جبينه" (٤). ومع أنه رواها فيهما بسنده عن الكليني، والموجود فى الكافى كما ذكرناه أولاً.

نعم فى صحيح أبى أيوب الخزاز عن أبى عبد الله (عليه السلام): "فقلت له: كيف التيمم؟ فوضع يده على المسح ثم رفعها فمسح وجهه، ثم مسح فوق الكف قليلاً" (٥). لكن حيث لا إشكال فى لزوم مسح كلا الكفين، فالظاهر إرادته ضربهما معاً وإفراد اليد محمول على إرادته الجنس أيضاً ولاسيما بقريته النصوص الأخرى. ولا أقل من إجماله، فلا يخرج به عن بقية النصوص. ومثله قوله (عليه السلام) فى معتبر زراره المتقدم: "فليتيمم يضرب بيده على اللبد أو البرذعه ويتيمم ويصلى" (٦). ولاسيما مع عدم وروده فى بيان كيفية التيمم، بل فى بيان ما يتيمم به عند الضروره.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١، ١٢ من أبواب التيمم.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٣.

(٣) التهذيب ج: ١ ص: ٢١١.

(٤) الاستبصار ج: ١ ص: ١٧١.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٥.

ص: ١٦٦

وأن يكون دفعه واحده (١) على الأحوط وجوباً، وأن يكون بباطنهما (٢)

(١) وفي الحدائق أنه ظاهر الأخبار وكلام الأصحاب. وفي جامع المقاصد: "لأن المفهوم من: أهوى بيديه، وتضرب بكفيك، كونهما دفعه" وما ذكره غير بعيد، إذ الباء لما كانت لآله فالمنصرف من أمثال التعبير المذكور كونها لبيان آله الضرب الواحد، ووحد الضرب بالكفين لا تكون إلا بالدفعه. ولا أقل من الإجمال فيلزم الاحتياط، كما ذكرناه في نظائر المقام من موارد الشك في المحصل.

ودعوى: أنه مع الإجمال يتعين الرجوع إلى إطلاق الآيه المقتضى للاجتماع بالمسح من دون اعتبار الضرب، ويقتصر في تقييده على المتيقن وهو أصل الضرب بالكفين، من دون اعتبار الدفعه.

مدفوعه بأن الآيه الشريفه وإن كانت ظاهره بدواً في شرح التيمم بتمامه، إلا أن الجمع عرفاً بينها وبين النصوص المتعرضه للضرب ليس بتقييدها بالنصوص المذكوره، بل بحملها على بيان جزء التيمم وهو المسح وحمل النصوص على بيان الجزء الآخر، وهو الضرب، فمع إجمالها من حيثيته لا مجال للرجوع إلى إطلاق الآيه، لعدم شرحها للتيمم من حيثيته. فلاحظ.

(٢) كما في المقنعه وجامع المقاصد وعن المرتضى وأبي يعلى والعجلي والشهيد وغيرهم وفي الذكرى: "لأنه المعهود من الوضع والمعلوم من عمل صاحب الشرع". وقال سيدنا المصنف (قدس سره): "بل عن بعض المحققين: أنه وفاقى، وعليه عمل المسلمين في الأعصار والأمصار من دون شك".

والعمده فيه: أن التيمم من سنخ الأعمال، فالظاهر إضافته إلى اليد كون المراد بها الباطن، لأنه المتعارف في العمل دون الظاهر. ومن هنا كان هو المنصرف من إطلاق الأصحاب، ومن النصوص البيانيه وغيرها. ولا سيما قوله (عليه السلام) في صحيح الكاهلي الوارد في بيان التيمم: "ثم مسح كفيه إحداهما على ظهر الأخرى" (١). فإن التنبيه على

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ١.

ثم يمسح بهما جميعاً (١)

ظهر الكف فى الممسوح وإطلاق الماسح ظاهر فى إرادته الباطن منه.

بل لما كان الضرب والمسح بالظاهر خارجاً عن المتعارف مبنياً على نحو من العناية فعدم تنبيه الرواه عليه فى النصوص البيانیه موجب لظهور إطلاقهم اليد فى إرادته الباطن، وحيث كانت هذه النصوص وارده لبيان التيمم فظاهرها وجوب الكيفيه المذكوره وحينئذٍ تنهض بتقييد إطلاق الضرب لو تم. كما ينهض بإثبات المدعى صحيح المفضل بن عمر الآتى فى فصل شروط التيمم عند الكلام فى تحديد مبدأ النيه. ولو فرض الشك كفى الأصل، بناء على ما سبق فى اعتبار الدفعه.

(١) كما هو ظاهر كثير من عبارات الأصحاب، وفى التذكرة أنه الأظهر من عباراتهم، وفى الجواهر: "هو المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل لعله مجمع عليه".

ويقتضيه جملة من النصوص البيانیه وغيرها، وفى صحيح ليث عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى التيمم: "قال: تضرب بكفيك على الأرض مرتين، ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك" (١). وبهما يخرج عن إطلاق المسح فى الآيتين الشريفتين.

بل قد يدعى أن المنصرف من إطلاق المسح فى الآيتين هو مسح الوجه واليدين بالصعيد نفسه، نظير الغسل بالماء، فدلاله النصوص على وجوب مسحهما باليدين بعد حملهما لأثره الخارجى أو المعنوى تكشف عن أن الآيتين الشريفتين واردتان لبيان أصل وجوب المسح من دون نظر لكيفيته، ليكون لهما إطلاق من هذه الجهة وتكون النصوص من سنخ المقيد لهما يرجع إليه عند الشك، بل يكون المرجع معه الأصل الذى تكرر غير مره أنه يقتضى الاحتياط. فتأمل جيداً.

وكيف كان فقد احتمل فى التذكرة ومحكى نهايه الأحكام الاجتزاء بالمسح

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢.

ص: ١٦٨

بواحدة، بل عن الأردبيلي في مجمع البرهان استظهاره، وظاهر المدارك التوقف. وكأنه لإفراد اليد في بعض النصوص المتقدمه عند الكلام في وجوب الضرب باليدين معاً. لكن سبق أنها محموله على إرادته الجنس، فلا تنهض برفع اليد عن النصوص السابقه.

هذا وعن ابن الجنيد لزوم المسح باليمنى مستدلاً - كما في المختلف - بأن الغسل في الوضوء باليمنى، فكذا يكون المسح بها في التيمم. وهو كما ترى قياس لا ينهض بنفسه دليلاً، فضلاً على أن يخرج به عما سبق. على أن المقيس عليه ممنوع كما تقدم.

نعم تقدم في موثق زراره على روايه التهذيب: "فضرب بيده اليمنى الأرض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينه وكفيه مره واحده". لكن تقدم عدم التعويل على ذلك. على أن مقتضى الجمع بينه وبين بقيه النصوص التخيير لا تعين اليمنى، كما هو ظاهر ما تقدم عن ابن الجنيد من الاستدلال. نعم نسب له بعضهم الاكتفاء بالمسح بها.

(١) إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً بل متواتراً. كذا في الجواهر. وفي المستند أنه محل وفاق بين المسلمين، بل هو ضروري الدين. وفي كشف اللثام: "وادعى الحسن تواتر الأخبار بأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) حين علم عماراً مسح بهما جبهته وكفيه". وفي جامع المقاصد: "ومسح الجبهه من قصاص الشعر إلى طرف الأنف الأعلى - والذي يلي آخر الجبهه - متفق على وجوبه بين الأصحاب. والأخبار الكثيره داله عليه مثل قول أبي جعفر (عليه السلام) في موثق زراره: ثم مسح جبهته وكفيه مره واحده".

لكن الجبهه لم ترد إلا في الموثق المذكور (١) على روايه التهذيب والاستبصار بسنده عن الحسين بن سعيد. مع أنه روى فيهما بسنده عن الكليني ما يقارب الحديث

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٣.

المذكور، وفيه: "جيينه"، كما أن الموجود في الكافي: "جيينه". ومن القريب جداً كونهما حديثاً واحداً - كما ادعاه غير واحد - لتقارب لسانهما، ولاشراكهما في الإمام المروى عنه (عليه السلام)، وفي ثلاثة من رجال السند البنظي وابن بكير وزراره.

وأما بقيه النصوص فكثير منها قد تضمن المسح على الوجه، وأما الباقي فقد تضمن الجيين أو الجيينين على اختلاف نسخ الأحاديث، حيث لم أعر على حديث تتفق نسخه أو رواياته في ذلك، فقد تقدم اختلاف موثق زراره بروايه الكليني بين التهذيبيين والكافي، كما أن صحيح عمرو بن أبي المقدم روى في الوسائل عن الشيخ هكذا: "ثم مسح على جيينه..." (١)، والموجود في الطبعة الحديثه من التهذيبيين هكذا: "ثم مسح على جيينه" وصحيح زراره رواه في الوسائل عن الفقيه بالوجهين (٢) والموجود في الطبعة الحديثه من الفقيه: "جيينه"، وصحيحه الآخر رواه في الوسائل عن مستطرفات السرائر هكذا: "ثم مسح بجيينه" (٣) والموجود في الطبعة الحجرية من السرائر: "بجيينه".

وكان الأصحاب فهموا من الجميع مسح الجبهه، لأن الجيين وإن أطلق على جانب الجبهه فالجيينان جانبها، إلا أنهما قد يطلقان أيضاً عليها أو على ما يعمها.

ففي لسان العرب: "والجيين فوق الصدغ. وهما جيينان عن يمين الجبهه وشمالها. ابن سيده: والجييان حرفان مكتنفا الجبهه من جانبيها فيما بين الحاجبين مصعداً إلى قصاص الشعر. وقيل: هما ما بين القصاص إلى الحاجبين (٤). وقيل: حروف الجبهه ما بين الصدغين (٥) متصلاً عدا الناصيه. كل ذلك جيين واحد. قال: وبعض يقول: هما جيينان. قال الأزهرى وعلى هذا كلام العرب. والجهتان الجيينان".

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٦، ٨، ٩.

(٤) الحاجبين: منبت الحاجبين.

(٥) الصدغ ما انحدر من الرأس إلى مركب اللحين. وقيل: هو ما بين العين والأذن. وقيل: الصدغان ما بين لحاظي العينين إلى أصل الأذن... ويسمى أيضاً الشعر المتدلى عليه صدغاً. لسان العرب.

ص: ١٧٠

وفى القاموس: "والجيبان حرفان مكتنفا الجبهه من جانبيها فيما بين الحاجبين مصعداً إلى قصاص الشعر. أو حروف الجبهه ما بين الصدغين متصلًا بحذاء الناصيه كله جيبين".

وعليه ما ورد فى موثق عمار: "قال على (عليه السلام): لا تجزى صلاه لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين" (١)، وفى صحيح عبد الله بن المغيرة: "لا صلاه لمن لم يصب الأنف ما يصيب جيبه" (٢). وما تضمن من النصوص رشح الجبين عند الموت (٣)، حيث لا يراد منه إلا رشح الجبهه. وقول زهير.

وانصره بمطرد الكعوب *** يقينى بالجبين ومنكبيه

ولو غض النظر عن ذلك فوجوب مسح الجبين أو الجبينين يستلزم مسح الجبهه، لأنه لا يراد به مسحه وحده، أو مسح الجبينين وحدهما، لأنه المنصرف من مسح الوجه الذى تضمنته الآيتان وأكثر النصوص، لكونه فى جانبه وخروج أكثره عنه، بل مقتضى الجمع بين الجميع إرادته مسح الجبينين متصلًا بالجبهه، ويكون إغفال الراوى لها للمفروغيه عنها. وكأن ما فى الفقيه والهدايه من الاقتصار على ذكر الجبينين والحاجبين مبنى على أحد الوجهين المذكورين ويأتى تمام الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

(١) كما فى جامع المقاصد وكشف اللثام والمدارك وعن مجمع البرهان وغيرها، بل عنه أنه المشهور. وفى كشف اللثام: "ويمكن أن يدخل فى مقصود الأ-كثر". وكأنه لتعبير جماعه بمسح الوجه من قصاص الشعر إلى طرف الأنف كما فى المقنعه وجمل العلم والعمل والمبسوط والنهائيه وإشاره السبق والغنيه والمراسم والوسيله والسرائر

(١) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٤ من أبواب السجود حديث: ٧.

(٣) الكافى ج: ٣ ص: ١٣٠، ١٣٤، ١٣٥.

وعن ابن سعيد وغيره، بل في أمالي الصدوق أنه مضى عليه مشايخنا (قدس سرهم) (١). بل ربما يدعى أنه مراد من اقتصر على ذكر الجبهه - كالفاضلين والشهيدين وغيرهما، بل نسب لأكثر المتأخرين - كما قرره في الجواهر، لقرائن يأتي التعرض لها.

وقد استدل عليه بالنصوص المتضمنه للجبيين، بل للجبين أيضاً بعد القطع بعدم إرادته مسح جبين واحد. فإن المراد من هذه النصوص إما مسح جانبي الجبهه، ويكون مسح الجبهه مستفاداً بالتبع، كما سبق، أو من الإجماع. أو ما يعم مسح الجبهه، لأن المراد بالجبين أو الجبيين ما يعمها وجانبيها.

لكن استفادته ذلك ممن أطلق مسح الوجه من قصاص الشعر إلى طرف الأنف لا يخلو عن إشكال، لأن قصاص الشعر عرفاً منبته من جانب الجبهه، لا- من تمام الوجه. وهو الأظهر في اللغة قال في لسان العرب: "وقصاص الشعر... نهايه منبته ومنقطعه على الرأس في وسطه. وقيل قصاص الشعر حدّ القفا. وقيل: هو حيث تنتهي نبتته من مقدمه ومؤخره. وقيل: قصاص الشعر نهايه منبته من مقدم الرأس ويقال: هو ما استدار به كله من خلف وأمام وما حوالية". وفي القاموس: "وقصاص الشعر حيث تنتهي نبتته من مقدمه ومؤخره". ونحوه في مجمع البحرين. ويناسبه تسميه الناصيه بالقصه.

كما يناسب ذلك تحديدهم الأسفل بطرف الأنف، لا- ما يستدير إلى الصدغين حيث يظهر من ذلك اختصاص المحدود بالجبهه. وهو المناسب أيضاً لقوله (عليه السلام) في موثق عمار: "ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجداً" (٢).

وأشكل من ذلك استفادته ممن خص المسح بالجبهه. فإن القرائن التي ذكره

(١) قال: "إذا أراد الرجل أن يتيمم ضرب بيديه على الأرض مره واحده، ثم ينفضهما، فيمسح بهما وجهه، ثم يضرب بيده اليسرى الأرض، فيمسح بها يده اليمنى من المرفق إلى أطراف الأصابع، ثم يضرب بيمينه الأرض فيمسح بها يساره من المرفق إلى أطراف الأصابع. وقد روى أن يمسح الرجل جبينه وحاجبيه ويمسح على ظهر كفيه. وعليه مضى مشايخنا".

(٢) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٩ من أبواب السجود حديث: ٤.

ص: ١٧٢

فى الجواهر ترجع إلى أنه يظهر عدم الخلاف بينهم وبين من اقتصر على الجبين أو الجبينين، واستدلّهم على الجبهه بنصوص الجبين، وعدم توجيههم لعلاج التعارض بين نصوص الجبهه ونصوص الجبين، فإنه استظهر من ذلك كله أن مرادهم بالجبهه ما يعمّ الجبينين.

وهو كما ترى، إذ كما يمكن ابتناء كلامهم على ذلك يمكن ابتناؤه على حمل الجبين والجبينين على الجبهه، كما يناسبه ما تقدم من لسان العرب وغيره. بل لا يعهد استعمال الجبهه فيما يعم الجبينين لا عرفاً ولا لغة.

ومن هنا يشكل إثبات القول بوجوب مسح الجبينين مع الجبهه قبل جامع المقاصد. إذ لم يصرح بالجبينين إلا الصدوق فى الفقيه والهداياه وعن الكاتب وظاهر العمانى. وحمل كلامهم على خصوص الجبهه غير عزيز، لما تقدم.

ولاسيما مع ما تقدم من الصدوق من تخصيص المنتهى بالحاجين دون ما يحاذيهما عرضاً فى جانبى الوجه، ومع قوله فى المقنع: "امسح بهما بين عينيك أسفل حاجبيك". بل ظاهر المحكى عن الكاتب، حيث قال: "ومهما وصلت إليه من الوجه أجزاء من غير أن يدع جبينه وموضع سجوده"، إذ يقرب جداً كون عطف موضع السجود تفسيرياً، ولاسيما وفى إحدى نسختى المختلف فى نقل كلامه جبهته بدل جبينه، كما أن ذلك هو ظاهر العمانى أيضاً بقرينه ما تقدم عنه من تواتر الأخبار فى تيمم النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) حين علم عماراً بمسح جبهته.

ومن ذلك يتضح أن الأصحاب (رضى الله عنهم) فهموا من نصوص الجبين والجبينين الجبهه، وهو مبنى على ما تقدم. بل هو الظاهر من النصوص المذكوره بعد العلم بعدم إرادته مسح جانبى الجبهه أو أحدهما فقط، لأن استعمالهما فى مجموع الجبهه وجانبىها بعيد جداً، ولا شاهد له من اللغة.

وأما ما تقدم من لسان العرب، فهو ظاهر فى إرادته استعماله فى خصوص الجبهه. إلا- أن يراد بالصدغين الشعر المتدلى إلى العذار، حيث يكون العموم مستفاد

من قوله المتقدم: "وقيل حروف الجبهه ما بين الصدغين متصلًا عدا الناصيه". لكنه بعيد عن مساق كلامه المتقدم جداً، حيث يظهر من صدره أن الجبين ما بين العين والأذن. وحينئذ فما بين الجبين ليس إلا الجبهه. ولا سيما وأن ظاهر ما تقدم منه في تفسير الصدغين أن إطلاقهما على الشعر يتبع إطلاقهما على ما تدلى عليه بل حيث ذكر ذلك في حروف الجبهه فظاهره إرادته أطرافها البارزه منها، وخصوصاً مع ما سبق من عدم معهوديه إطلاق الجبهه على ما يعم الجانبيين، حيث يتعين في كلامه المذكور إرادته أن الجبين مطابق للجبهه بمعناها المعهود، لا الأعم منه ومن الجانبيين.

وأما حمل النصوص على إرادته الجانبيين فقط، مع إغفال الراوى للجبهه للمفروغيه عنها. فهو وإن تقدم منا احتمالاً، إلا أنه بعيد جداً عن ظاهر الكلام.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من حمل النصوص المذكوره على بيان الحدّ العرضى دون الطولى، ويكون بيانه بيان طرفيه، مع المفروغيه عن المتوسط بينهما، وهو الجبهه.

إذ فيه: أن قوه ظهور النصوص في إرادته تمام الممسوح غير قابله للإنكار، خصوصاً مع كونها بيانيه حاكميه لما وقع من تيممهم (عليهم السلام) في مقام التعليم، ولا- ملزم بتكلف ذلك بعد إمكان حمل الجبين على خصوص الجبهه الذى هو أحد معنييه، الذى شاع استعماله فيه، وقد فهمه الأصحاب منه، كما تقدم.

على أن حمل النصوص على الجبين بالمعنى المقابل للجبهه مستلزم لكون المسموح عرضاً فى التيمم أوسع من المغسول فى الوضوء، لوضوح أن ما بين الإبهام والوسطى الذى يجب غسله فى الوضوء لا يستوعب الجبين بالمعنى الأول المتقدم من لسان العرب، بل يسع بعضهما لا غير.

وهو مما تأباه الآيتان ونصوص التيمم المتضمنه للوجه جداً، خصوص

قوله (عليه السلام) في صحيح زراره: " فلما أن وضع الوضوء عن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحاً، لأنه قال: بوجوهكم " (١). كما تأباه كلمات جماعه من الأصحاب، حيث ذكروا في ردّ القول بوجوب مسح تمام الوجه أن التيمم مبنى على التخفيف. نعم بناء على ما يأتي من سيدنا المصنف (قدس سره) في المسأله الرابعه والعشرين في تحديد الجبين لا- مجال للإشكال المذكور.

وبالجملة: لا- ينبغي التأمل بعد ملاحظه جميع ما تقدم في الجبين في حمل النصوص على خصوص الجبهه. ولأجله يقرب كون منشأ اختلاف النصوص في تشبه الجبين وإفراجه وإبداله بالجبهه هو النقل بالمعنى أيضاً، لا اختلاف الروايات أو خطأ النسخ فقط.

وبما ذكرنا يظهر أنه لا- موجب لما تكلفه في الحدائق في توجيه ما عليه الأصحاب من الاقتصار على الجبهه من حمل نصوص الجبين عليها مجازاً للمجاوره. فإن المجاز المذكور بعيد جداً مع عدم القرينه المتصله، بل يظهر مما تقدم أن الاستعمال المذكور ليس مجازياً. فلاحظ.

هذا والمنقول عن الصدوق الأول وجوب مسح تمام الوجه. قال في الذكرى: " وفي كلام الجعفي إشعار به " وهو الذي ذكره الصدوق الثاني في الأمالي فيما تقدم من كلامه، ونسبه في المقنع للروايه بعد أن اختار ما تقدم من مسح ما بين العينين إلى الحاجبين.

وقد يستدل له بالنصوص الكثيره المتضمنه مسح الوجه. ولاسيما صحيح ليث عن أبي عبد الله (عليه السلام): " في التيمم قال: تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك " (٢). وموثق سماعه: " سألته عن التيمم فوضع يده على الأرض فمسح بها وجهه وذراعيه إلى المرفقين (٣). فإن مسح الذراعين يناسب كون

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ٣.

ص: ١٧٥

الممسوح فى التيمم تمام المغسول فى الوضوء.

كما هو صريح صحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التيمم فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بها وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض، فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع، واحده على ظهرها، وواحدة على بطنها، ثم ضرب بيمينه الأرض، ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه. ثم قال: هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفى الوضوء الوجه واليدين إلى المرفقين وألقى [وأبقى] ما كان عليه مسح الرأس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد" (١).

وكان الصدوقين (قدس سرهما) اعتماداً على هذه النصوص، حيث أفتيا بمضمونها فى الوجه واليدين أيضاً، كما نسبته فى السرائر إلى بعض أصحابنا.

لكن لا مجال للتعويل عليها فى مقابل النصوص الكثيره المصرحه بمسح الجبهه أو الجبين، والأكثر منها التى اقتصر فيها على مسح الكفين. ولاسيما مع ترجحها بموافقها لظاهر الكتاب لمكان الباء، كما أشير إليه فى صحيح زراره عن أبى جعفر (٢) (عليه السلام)، وبمخالفة العامه، على ما حكاه عنهم غير واحد.

مضافاً إلى أن اشتهاى النصوص المذكوره روايه وعملاً، وقله النصوص الأول، بل ندره صحيح محمد بن مسلم، كما فى المعتبر وإلى هجر النصوص عملاً، حيث لم يعرف العمل بهما إلا ممن سبق. ولاسيما مع اقتصار الصدوق الثانى فى ذلك على خصوص الأمالى و على اضطراب فى كلامه، كما تقدم. ومن هنا يتعين طرح النصوص الأول، أو حملها على التقيه، كما ذكره الشيخ وغيره.

هذا وربما تجمع بين الطائفتين بالبناء على التخيير - كما فى المعتبر واستحسنه فى المدارك - أو على الاستحباب، كما استحسنه فى الذكرى واحتمله فى الروض والمدارك أيضاً. وكذا فى المنتهى ومحكى كشف الرموز، لكن فى خصوص اليدين. إلا أنه بعيد

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ١٧٤

من قصاص الشعر إلى الحاجبين وإلى طرف الأنف الأعلى (١) المتصل بالجبهة، والأحوط مسح الحاجبين أيضاً (٢)،

جداً عن مساق النصوص بمجموعها، كما قد يظهر بالتأمل.

وأما النصوص التي أطلق فيها مسح الوجه مع الكفين فيسهل حملها بقريته نصوص الجبين ونحوها على إرادته مسحه في الجملة بالمقدار المعهود منه، وهو خصوص الجبهة.

(١) كما قيده به غير واحد. والمراد به ما يلي الجبهة. ويقتضيه ما تقدم. وما عن الجعفرية وحاشية الإرشاد من أنه لو نزل حتى بلغ المارن كان أولى. غير ظاهر الوجه. وأشكل منه ما عن بعضهم من لزوم مسحه.

(٢) فقد تقدم من الصدوق في الفقيه والهداية الفتوى بذلك. قال في الذكرى بعد أن حكى ذلك عنه: "ولا بأس به". واختاره في جامع المقاصد، وتقدم من أمالي الصدوق أنه الذي مضى عليه المشايخ. بل مقتضى قول العلامة في المنتهى: "لا يجب مسح ما تحت شعر الحاجبين بل ظاهره، كالماء" المفروغية عنه. وهو المناسب لتحديد الممسوح بطرف الأنف لوضوح أنه أسفل من الحاجبين.

بل قد يستظهر ممن عبر بالجبهة، بناء على أنها مستوى ما بين الحاجبين إلى الناصية، كما عن الخليل وذكره غير واحد قولاً، بل اقتصر عليه بعضهم. وأما تعريفها بأنها موضع السجود فمن الظاهر عدم كونه حقيقياً.

هذا ويظهر مما تقدم أن اللازم مسح عظم الجبهة بتمامه منحدرًا للأسفل، ومسح الحاجب إنما يجب بالمقدار الذي يستلزم ذلك، دون ما قد ينزل عن ذلك كما قد يتفق لبعض من يغلظ حاجباه.

لكن قد يظهر من الروض التوقف، لاقتصاره على نقله عن بعض من سبق. بل في الروضه أن ما يجب مسحه منهما ما يتوقف عليه من باب المقدمة، وإلا فل

ثم مسح تمام ظاهر (١)

دليل، وعن الكفايه أن المشهور عدم وجوب مسحهما. ومقتضاه خروجهما عن الجبهه بتمامهما. وهو في غاية المنع.

(١) كما هو ظاهر الأصحاب أو صريحهم، المدعى عليه إجماعهم. للنصوص الكثيره المتضمنه مسح الكفين (١).

لكن في السرائر: "وقد ذهب قوم من أصحابنا إلى المسح على اليدين من أصول الأصابع إلى رؤوس الأصابع". وكأنه لصحيح حماد عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام): "أنه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"، وقال: "فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق" قال: فامسح على كفيك من حيث موضع القطع. وقال: وما كان ربك نسياً" (٢). لأن موضع القطع هو أصول الأصابع. وربما ينزل عليه قوله في صحيح أبي أيوب: "ثم مسح فوق الكف قليلاً" (٣) وفي صحيح داود بن النعمان: "فمسح وجهه ويديه وفوق الكف قليلاً" (٤). بحمل قوله (عليه السلام): "قليلاً" على بيان الممسوح من الكف، لا مما زاد عليها.

لكن الأول ضعيف في نفسه بالإرسال غير ظاهر الانجبار بعمل الأصحاب، إذ لو تمت النسبه فمن القريب ندره القائل بذلك، بعد ما سبق من الأصحاب. والصحيحان إن لم يكونا ظاهرين في مسح ما زاد على الكف بدواً، ولا سيما الثاني منهما، فلا أقل من لزوم حملهما على ذلك بقريته النصوص الكثيره الظاهره في مسح تمام الكفين، والتي يصعب جداً تنزيلها على بعضهما، ولا سيما خصوص الأصابع. على أنه لا مجال للخروج عما عليه جمهور الأصحاب، تبعاً لظاهر النصوص الكثيره،

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ٤.

الكف اليمنى (١) من الزند إلى أطراف الأصابع بباطن الكف اليسرى (٢)، ثم مسح تمام ظاهر الكف اليسرى كذلك بباطن الكف اليمنى.

فى مثل هذه المسأله التى يكتر الابتلاء بها ويمتنع عاده خفاء الحكم فيها.

(١) الاقتصار على الكفين هو المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه الإجماع فى كلام غير واحد. ويشهد به النصوص الكثيره. وعليها يحمل إطلاق المسح على اليدين فى خبر زراره (١). خلافاً للصدوق الأول وولده فى الأمالى، فقد تقدم عنهما عند الكلام فى مسح الوجه الحكم باستيعاب اليدين ظاهرهما وباطنهما للمرفقين. وتقدم الكلام فى دليليهما، وضعفه.

كما أنهم صرحوا بأن المسح لظاهر الكفين دون باطنهما، بل هو معقد الإجماعات المشار إليها. ويقتضيه قوله (عليه السلام) فى صحيح الكاهلى: "ثم مسح كفيه إحداها على ظهر الأخرى" (٢). كما قد يظهر عدم وجوب مسحهما معاً من قوله (عليه السلام) فى موثق زراره: "ثم مسح جبينه وكفيه مره واحده" (٣)، وفى صحيح عمرو بن أبى المقدام: "ومسح على جبينه وكفيه مره واحده" (٤).

هذا وفى المقنع: "ثم تدلك إحدى يديك بالأخرى فوق الكف قليلاً". وفى الفقيه فى بيان تيمم الجنب: "ومسح على ظهر يديه فوق الكف قليلاً". وكأن الزيادة على الكف مستحبه، أو مقدمه علميه، لأنه (قدس سره) فى الفقيه لم يسبق منه ذكر الروايه المتضمنه لذلك، بل الروايه المتضمنه لمسح الكف لا غير.

وكيف كان فهو مقتضى الجمع بين النصوص المتضمنه المسح على الكف أو على ظهرها وما تقدم فى صحيحى أبى أيوب وداود بن النعمان. نعم لم يتضح وجه ما فى الفقيه من اقتصاره على ذلك فى تيمم الجنب، دون التيمم بدل الوضوء.

(٢) يستفاد كون المسح بباطن الكف مما تقدم من لزوم الضرب به.

(١ و٢ و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٧، ١، ٣، ٦.

ص: ١٧٩

(مسألة ٢٣): لا يجب المسح بتمام كل من الكفين، بل يكفي المسح ببعض كل منهما (١) على نحو يستوعب الجبهة والجبينين.

(مسألة ٢٤): المراد من الجبهة الموضع المستوى (٢)، والمراد من الجبين ما بينه وبين طرف الحاجب (٣).

(مسألة ٢٥): الأحوط وجوباً تعدد الضرب، فيضرب ضربه للوجه وضربه للكفين (٤).

(١) كما في جامع لمقاصد والحدائق والجواهر ومحكى الروض وغيرها. لإطلاق النصوص، وخصوص صحيح زراره: "ثم مسح جبينه [جبينه] بأصابعه" (١).

(٢) كما يظهر مما تقدم من لسان العرب في تعريف الجبين ومما عن الخليل من أنها مستوى ما بين الحاجبين إلى الناصية، وهو المفهوم منها عرفاً.

(٣) لا يخفى أن طرف الحاجب حدّ الجبهة عرفاً ولا يخرج عنها بمقدار معتد به بحيث يعد شيئاً في قبالها، مع أن الذى يظهر من اللغويين أنه بالمعنى المقابل للجبهة عبارته عن صفحة الوجه المسامته للجبهة. ففي مفردات الراغب "فالجبينان جانباً الجبهة" ، وفي مجمع البيان: "والجبين ما عن يمين الجبهة وشمالها، وللوجه جبينان الجبهة بينهما" ، ونحوه ما تقدم من لسان العرب وكأنه هو الذى فهمه في جامع المقاصد، حيث قال: "وهما المحيطان بالجبهة يتصلان بالصدغين".

ومن ثم سبق منا أن البناء على وجوب غسل الجبينين يستلزم كون الممسوح فى التيمم أوسع عرضاً من المغسول فى الوضوء، أما ما ذكره (قدس سره) هنا فيكون أقل كثيراً. فلاحظ.

(٤) فى الذكري أن ظاهر المفيد فى كتاب الأركان لزوم الضربتين مطلقاً. وربما

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨.

ص: ١٨٠

حكى ذلك عن رساله على بن بابويه. لكن فى الذكرى أنه اختار ثلاث ضربات واحده للوجه، وأخرى لليد اليمنى تمسح من المرفق، وثالثه لليسرى تمسح للمرفق أيضاً. وهو المطابق لما تقدم من ولده فى المجالس على اضطراب فى كلامه المتقدم ولما ذكره فى المقنع روايه. وتقدم عند الكلام فى مسح الوجه أن الروايه المذكوره هى صحيح محمد بن مسلم الذى تقدم عدم التعويل عليه، بل يلزم حمله على التقيه أو الاستحباب.

فالكلام إنما هو فيما تقدم عن المفيد. وقد يستدل له بصحيح إسماعيل بن همام عن الرضا (عليه السلام): "قال: التيمم ضربه للوجه، وضربه للكفين" (١)، وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "سألته عن التيمم فقال: مرتين مرتين، للوجه واليدين" (٢)، وصحيح ليث المرادى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "فى التيمم قال: تضرب بكفيك على الأرض مرتين، ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك" (٣).

لكن صحيح ليث - مع اشتماله على مسح الذراعين الذى تقدم الكلام فيه - كالصريح فى تقدم الضربتين معاً على مسح الوجه، وليس هو المدعى فى المقام، بل تخلل مسح الوجه بينهما. ومجرد عدم القائل بذلك لا يقتضى تنزيله على المدعى، بنحو ينهض دليلاً له، بل يتعين البناء على إجماله، أو حمله على الاستحباب، كما لم يستبعده بعض مشايخنا (قدس سره).

وأما صحيح محمد بن مسلم فهو لا- يخلو عن إجمال، إذ كما يمكن حمله على إرادته الضربتين من المرتين، وتفريقهما على الوجه واليدين، مع كون التكرار للتأكيد، فيطابق القول المذكور، كذلك يمكن حملهما على اللف والنشر، بإرادته أربع ضربات: اثنتان للوجه، واثنتان لليدين، كما عن بعض العامه (٤). بل يمكن حمل المرتين على المسحتين، ويكون التأكيد لدفع توهم وجوب مسح الرأس والرجلين أيضاً.

ودعوى: أن التيمم ثلاث مسحات، لأن لكل يد مسحه ولا يمسخان دفعه.

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٣، ١، ٢.

(٤) حكاه عن بعض العلماء فى بدايه المجتهد ج: ١ ص: ٦٨ على ما نقل عنه.

ص: ١٨١

مدفوعه بأن اتحاد الـيدين سنخاً يصحح مثل ذلك، كما ورد في المرسل عن ابن عباس في الوضوء: "إنه قال غسلتان ومسحتان" (١).

نعم صحيح إسماعيل ظاهر في المدعى. وحمله على إرادته تقديم الضربتين على المسح، نظير ما تقدم في صحيح ليث - كما ذكره بعض مشايخنا - بعيد جداً لا يناسب تفريق الضربتين على الوجه واليدين.

هذا وقد أطلق الصدوق في المقنع والهداياه والمرتضى في جمل العلم والعمل ومحكى شرح الرساله والسيد في الغنيه الاكتفاء بضربه واحده للوجه واليدين، وإن أشار في الغنيه لروايه التفصيل الآتيه، وجعله مقتضى الاحتياط. كما أن القول المذكور هو ظاهر الكليني، حيث اقتصر على ذكر النصوص الآتيه دليلاً له. وهو المحكى عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد والمفيد في الغريه، وظاهر القاضى وجماعه من متأخري المتأخرين.

ويقتضيه النصوص البيانيه المتضمنه لتيمم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مقام تعليم عمار، والردع عما صنعه من التمعك في التراب عندما أجنب، ولتيمم الأئمه (عليهم السلام) ابتداءً، أو بعد نقل ما صنعه عمار، وكذا النصوص المتضمنه لشرحهم (عليهم السلام) للتيمم قولاً (٢)، حيث لم تتضمن إلا ضربه واحده قبل مسح الوجه واليدين، فإنها كالصريحه في وحده الضرب.

وهناك قول بالتفصيل بين ما إذا كان التيمم بدلاً عن الوضوء فتكفى ضربه واحده، وما إذا كان بدلاً عن الغسل فلا بد من ضربتين. وبذلك صرح في الفقيه والمقنعه والمبسوط والنهائيه والخلاف وإشاره السبق والمراسم والوسيله والشرايع والقواعد والمنتهى وعن شرح الرساله للمرتضى وغيرها. بل نسب للمشهور تاره، وللاكثر أخرى.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢٥ من أبواب الوضوء حديث: ٩.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١، ١٣ من أبواب التيمم.

ص: ١٨٢

ويستدل عليه بأنه مقتضى الجمع بين نصوص المره ونصوص المرتين. إما لأن المتيقن من الأولى ما كان بدلاً عن الوضوء، ومن الثانيه ما كان بدلاً عن الغسل، فيتعين الجمع بذلك بين النصوص رفعاً للتنافي بينها. وأما لأنه مقتضى بعض النصوص، التي تصلح أن تكون شاهد جمع بين الطائفتين.

ويشكل الأول بأنه لا- يخرج عن الجمع التبرعى الذى لا- مجال للتعويل عليه فى مقام الاستدلال. ولاسيما بملاحظه أن أكثر نصوص المره البيانيه وارده فى تعقيب قصه عمار الوارده فى الجنابه.

وأما الثانى فهو موقوف على النظر فى النصوص المذكوره فمنها: صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): "قلت له: كيف التيمم؟ قال: هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابه تضرب بيدك مرتين، ثم تنفضهما نفضه للوجه ومره لليدين" (١)، بناء على أن الواو فى قوله: "والغسل" ليست بعاطفه، بل استثنافيه، وأن المراد أن التيمم للوضوء ضربه واحده، وللغسل ضربتان. ولاسيما بناء على روايته فى المعبر وبعض نسخ الخلاف هكذا: "هو ضربه واحده للوضوء وللغسل [والمغسل خ. ل] من الجنابه تضرب...".

لكنه كما ترى مخالف لظاهر الحديث جداً. كيف ولازمه التفكيك فى الجواب بين التيممين، فلم يبين فى كيفية التيمم عن الوضوء إلا- وحده الضرب، بينما بين فى كيفية التيمم عن الغسل تمام كيفيته، كما هو مقتضى السؤال. كما أن لازمه أيضاً التفكيك بينها بالتعبير عن الضرب فى الأول بالمصدر، وفى الثانى بالفعل... إلى غير ذلك مما يجعل الحمل المذكور مستهجناً.

ومن هنا كان ظاهر الواو العطف، بل هو كالمقطوع به، ويكون المراد بقوله (عليه السلام): "ضرب واحد" بيان وحده كيفية التيمم فى المقامين، فيكون من أدله القول الأول. وما فى المعبر وبعض نسخ الخلاف لم يثبت. نعم هو مناسب لسوق الشيخ (قدس سره) فى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٤.

ص: ١٨٣

التهديب الحديث المذكور دليلاً على التفصيل المدعى. إلا أن ذلك لا ينهض دليلاً على صحه نسخه المذكوره. ولا سيما بعد ملاحظه ابتناء استدلال الشيخ على مخالفه الظاهر فى الحديث الآتى أيضاً.

ومنها: صحيح محمد بن مسلم: " سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التيمم، فضرب بكفيه الأرض، ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحده على ظهرها وواحده على بطنها، ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه. ثم قال: هذا التيمم على ما كان فيه الغسل، وفى الوضوء الوجه واليدين إلى المرفقين وألقى [أبقى] ما كان عليه مسح الرأس والقدمين، فلا يؤمم بالصعيد" (١).

بناء على أن الغسل فى قوله (عليه السلام): " هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفى الوضوء " بضم الغين، فتكون الواو عاطفه، والمقابله بين الغسل والوضوء بلحاظ تعدد الضرب فيما كان بدل الغسل ووحده فيما كان بدل الوضوء.

وهو كما ترى تكلف مستهجن، بل يشكل - مضافاً إلى ما سبق من تضمنه شرح التيمم على خلاف ما عليه فتوى الأصحاب ونصوصهم -.

تاره: بأن صدره الذى حمل على التيمم بدلاً عن الغسل قد تضمن ثلاث ضربات، لا ضربتين، كما هو المدعى.

وأخرى: بأنه لا إشعار فيه بأن وجه المقابله بين ما كان بدل الغسل وما كان بدل الوضوء هو تعدد الضرب ووحده، إذ لم يتعرض للضرب عند ذكر الوضوء.

وثالثه: بركاكه التعبير عن المدعى بقوله: " على ما كان فيه الغسل "، بل حقه أن يقال: " على من كان عليه الغسل " . وكذا عطف الوضوء على ذلك بمفرده، وعدم الربط بين قوله: " الوجه واليدين... " وما قبله، بل عدم تماميه تركيب جمله به... إلى

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٢ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

ص: ١٨٤

غير ذلك مما يقطع معه بزياده الواو بين الوضوء والغسل.

بل فى الجواهر: "ولعل بعض النسخ بدون الواو على ما قيل، بل فيما حضرني من نسخه الوافى ذلك". نعم ذلك لا يناسب استدلال الشيخ بالروايه على التفصيل المذكور. ومن ثم كان الأظهر زيادتها، والتباس الأمر على الشيخ فى إثباتها.

وعليه يكون الغسل بفتح الغين، ويكون مضمون ذيل الحديث: أن الذى يتيمم ويمسح من الأعضاء هو موضع الغسل فى الوضوء، دون موضع المسح فيه. وعليه يتجه جرّ الوجه اليدين، لكونهما بدلاً من الموصول فى قوله: "هذا التيمم على ما كان...". كما أن قوله: "الرأس والقدمين" بدل من قوله: "ما كان عليه مسح". وهو الذى فهمناه منه فيما سبق عند التعرض لمختار على بن بابويه فى مسح الوجه.

ومنها: ما فى المنتهى من أن الشيخ روى فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أن التيمم من الوضوء مره واحده، ومن الجنابه مرتان".

لكن صرح غير واحد بأن ذلك وهم منه (قدس سره) فى فهم كلام الشيخ، وأن كتب الحديث خاليه عن ذلك، وإنما أشار الشيخ لمضمون الصحيحين السابقين اللذين استظهر منهما التفصيل المدعى، ففى التهذيب بعد أن روى الصحيحين السابقين ونصوص التعدد، ونبه إلى خلوّ نصوص التعدد من التفصيل، وأجاب عنه بأنه مقتضى الجمع بين النصوص، قال: "مع أنا قد أوردنا خبرين مفسرين لهذه الأخبار، أحدهما عن حريز عن زراره عن أبى جعفر (عليه السلام)، والآخر عن ابن أبى عمير عن ابن أذينة عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام)، وأن التيمم من الوضوء مره واحده ومن الجنابه مرتان". وربما يكون العلامة (قدس سره) قد حاول فى المنتهى نقل مضمون الصحيح حسب اجتهاده وما فهمه منه.

ومنها: ما أرسله فى الغنيه والمعتبر ومحكى جمل العلم والعمل وشرح الشرايع للصيمرى من ورود روايات بالتفصيل وبتعدد الضرب فيما هو بدل عن غسل الجنابه.

لكن من القريب جداً كون المراد بها الصحيحين السابقين، بل هو كالمقطوع به بعد ملاحظه استدلال الشيخ وجماعه بهما،
وتصريح المحقق في المعتمد بأن من تلك الروايات صحيح زواره المتقدم.

نعم من الغريب جداً استدلالهم بالصحيحين مع ظهور ضعف دالتهما. ولاسيما مع عدم اختصاص الفتوى بذلك من الشيخ
وأتباعه، حيث قد يحتمل متابعه من بعده له في تكلف حمل الصحيحين على ذلك، لحسن ظنهم به، كما هو أهله، بل سبقه إلى
الفتوى بذلك المفيد في المقنعه والصدوق في الفقيه والمرتضى في شرح الرساله، كما تقدم، مع وضوح اختلاف الأذواق
والمشارب بينهم.

اللهم إلا أن يكون التشبث بالصحيحين لتأييد ما ارتكز في أذهانهم - خصوصاً القدماء - من محاوله الجمع بين النصوص مهما
أمكن، ولموافقه القول المذكور بدواً للاحتياط، ولمناسبته لكون الوضوء أخف من الغسل، حيث كان ذلك بمجموعه هو الدافع
المهم لهم في البناء على القول المذكور ومحاوله الاستدلال له، لا- وضوح دلالة الصحيحين المذكورين على التفصيل، كما
يناسب ذلك ظهور اضطراب بعضهم في الفتوى، كالصدوق والمفيد والمرتضى.

ومن هنا لا يتضح لنا دليل التفصيل المذكور. ولاسيما مع أن عمده نصوص المره النصوص البيانيه الوارده في تعقيب قصه عمار
حينما أجنب، فحملها على التيمم بدلاً عن الوضوء خروج بها عن مورد صدورها.

مضافاً إلى إطلاق ما تقدم في صحيح زواره من أن التيمم ضرب واحد، وإلى خصوص ما تضمن عدم الفرق بين التيمم بدلاً عن
الوضوء والتيمم بدلاً عن الغسل، وهو موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته عن التيمم من الوضوء والجنابه ومن
الحيض للنساء سواء؟ فقال: نعم" (١). ومن ذلك كله يظهر ضعف التفصيل المذكور، وتعذر الجمع به بين النصوص.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٦.

ص: ١٨٦

ومن ثم فقد يجمع بينها بأحد وجهين:

الأول: تقديم نصوص التعدد وتقييدها لإطلاق النصوص الآخر الشارحه للتيتم قولاً كخبر زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "في التيمم قال: تضرب بكفيك الأرض ثم تنفضهما وتمسح بها وجهك ويديك" (١)، وحمل النصوص البيانية على بيان الكيفية من دون نظر إلى حيثية الضرب، أو على إهمال الراوى لبيان الضربه الأخرى وإن أتى بها في مقام البيان، كما قد يؤيده عدم التعرض فيها لبعض ما يعتبر في التيمم، نظير النصوص البيانية الواردة في الوضوء، كما قيل، ولازم ذلك البناء على وجوب الضربتين مطلقاً.

لكن قد يوهن بندره القول بذلك، حيث لم ينقل إلا عن ظاهر المفيد في الأركان كما سبق. كما أن ذلك بعيد جداً عن مساق النصوص المذكوره، خصوصاً البيانية منها، لقوه ظهورها في بيان تمام الكيفية المعتره، فعدم التعرض فيها إلا لضربه واحده مع كثرتها يجعلها كالنص في عدم وجوب ما زاد عليها خصوصاً ما تضمن منها حكاية الإمام (عليه السلام) لتيمم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مقام تعليم عمار، ردعاً له عن تيممه بالتمعك بالتراب، فإنه كالأساس في شرح التيمم وبيانه عملاً وذلك يناسب استيفاءه لتمام ما يعتبر فيه، فكيف يمكن مع ذلك أن يهمل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الضربه الثانيه، أو يهملها الإمام (عليه السلام) في مقام حكاية فعله (صلى الله عليه وآله وسلم) لو كانت واجبه.

ومن ذلك يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من حمل النصوص المذكوره على عدم بيان تمام كفيه التيمم، بل لردع عمار عما توهمه من لزوم مماسه الجسم للتراب ومباشرته له وبيان لزوم توسط اليدين في إيصال أثر التراب من دون نظر لمقدار الضرب جمعاً مع نصوص التعدد.

وجه الإشكال: أن فعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وارد لتعليم عمار للتيمم لجهله المطلق به، وهو لا يناسب إهمال شيء معتبر فيه. وأما الاستشهاد لذلك بإهمال هذه النصوص

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٧

ص: ١٨٧

لبعض ما يعتبر فى التيمم. فهو غير ثابت.

غايه الأمر أنه لم يتعرض فيها للمسح من الأعلى. لكن لو تم وجوبه فمن القريب أن يكون إهماله اتكالاً على انصراف المسح إليه ولو لمعهوديه ذلك فى الموضوع. كما أنه قد تضمن بعض النصوص الضرب على البساط والمسح، ولا ريب فى الاتكال فيه على وضوح اعتبار كون التيمم بالأرض من الآيه والنصوص والإجماع، ولا كذلك الضرب فى المقام، كما لعله ظاهر.

هذا وقد يدعى نصوصيه بعض تلك النصوص فى عدم وجوب إعادته الضرب. وهو صحيح زواره الحاكي لتيمم النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفيه: "ثم أهوى بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه [جبينيه] بأصابعه وكفيه إحداهما بالأخرى، ثم لم يعد ذلك" (١)، حيث دلّ على عدم الإعادة بالضرب ثانياً.

لكنه - كما ترى - مخالف للظاهر جداً، بل ظاهره إما عدم إعادته مسح إحدى الكفين بالأخرى، لبيان عدم وجوب مسح باطن الكفين مع مسح ظاهرهما، أو عدم إعادته تمام ما فعله النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهو التيمم بمجموعه، كما هو الأقرب، فيدل على اكتفاء الجنب عند تعذر الماء بتيمم واحد، لا عدم إعادته خصوص الضرب فى ضمن التيمم الواحد، كما هو محل الكلام. فالعمده ما سبق.

الثانى: حمل نصوص التعدد على الاستحباب، كما عن شرح الرساله للمرتضى (قدس سره)، ولم يستبعده فى الذكرى، واستحسنه فى المعتبر وإن ذكر فى صدر كلامه أن التفصيل أجود الأقوال الثلاثة المتقدمه. وهو وإن كان مقتضى الجمع العرفى فى موارد اختلاف النصوص فى الأقل والأكثر.

إلا أنه قد يوهن فى خصوص المقام بعدم ظهور بناء قدماء الأصحاب عليه وعدم التفاتهم إليه. وبعدم الإشاره إليه فى النصوص البيانيه على كثرتها. وبأن عمده نصوص التعدد صحيح إسماعيل بن همام المتقدم فى أدله تعدد الضرب وصحيح

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨.

ص: ١٨٨

وأحوط منه استحجاباً أن يمسح (١) الكفين مع الوجه في الضربه الأولى من دون فرق بين ما هو بدل الوضوء وما هو بدل الغسل.

(مسأله ٢٦): إذا تعذر الضرب والمسح بالباطن انتقل إلى الظاهر (٢)،

زراره المتقدم في أدله للتفصيل، وقوه ظهورهما في الوجوب غير خفيه. فتأمل.

ومن هنا كان الأقرب هو العمل بنصوص وحده الضرب لأنها أشهر روايه ولتضمنها شرح التيمم عملاً في أصل تشريعه، أما نصوص التعدد فهي منحصره بصحيح إسماعيل وصحيح زراره على اضطراب في الثاني، وهما إلى الشذوذ وأقرب.

ولاسيما مع موافقتها للمشهور بين العامة المنسوب لأعيانهم من الصدر الأول، كعمر والحسن البصرى والشعبى ومالك والليث بن سعد والثورى وأبى حنيفة والشافعى، ولم ينقل المره إلا- عن قليل منهم، وهو كاف في ترجيح نصوص المره. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) المناسب بناء على ما ذكره (قدس سره) وجوب الاحتياط بذلك، لظهور نصوص المره في اعتبار كون المسح بأثر الضربه الأولى، وهو غير محرز مع الضربه الثانية، لاحتمال صيرورته بأثرها عرفاً لا بأثر الأولى.

(٢) كما في جامع المقاصد وعن الذكرى وإرشاد الجعفرية والمقاصد العلية وغيرها. وقد استدل عليه سيدنا المصنف (قدس سره) بالإطلاق بعد قصور دليل اعتبار الباطن عن صورته التعذر.

لكن المراد بالإطلاق إن كان هو إطلاق الآيتين الكريمتين فالظاهر من الآيه الثانية، بقريته قوله تعالى: "فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه" (١)، ومن الأولى (٢) بمقتضى المناسبات الارتكازيه، مباشره الأعضاء الممسوحه لما يتيمم به، كمباشره

(١) سورة المائدة الآيه: ٦.

(٢) سورة النساء الآيه: ٤٣.

ص: ١٨٩

الأعضاء المغسولة في الوضوء للماء، وليس اليد إلا واسطه يمكن الاستغناء عنها، ولذا جرى عليه عمار في الجملة بطبعه.

وحيث دلت النصوص والإجماع على إرادته المسح بأثر ما يتيمم به، الحاصل في اليدين بضربهما على الصعيد، وعدم الاجتزاء بمباشره الصعيد للأعضاء الممسوحة، كشف عن عدم إرادته ظاهر الآيتين وسوقهما لبيان الممسوح لا غير من دون نظر لكيفيه استعمال الصعيد، فلا مجال للتمسك بإطلاقهما لإثبات الاكتفاء بمباشره الصعيد للأعضاء الممسوحة عند انحصار الأمر به، فضلاً عن إثبات الاكتفاء بالضرب والمسح بظاهر اليدين عند تعذر تحقيقهما بباطنهما.

وإن كان هو إطلاق نصوص الأمر بالضرب، فمن الظاهر أن أكثر النصوص لا إطلاق لها، لورودها في حكاية فعل المعصوم (عليه السلام) وينحصر الإطلاق في خبر زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): "في التيمم قال: تضرب بكفيك الأرض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك" (١). وهو منصرف بالقرائن المتقدمة للضرب بالباطن ودعوى: أن الانصراف مختص بحال الاختيار. ممنوعه جداً، بل لا معنى لها.

وأما قصور دليل اعتبار الباطن عن حال التعذر فهو إنما يتجه لو كان الدليل منحصراً بالإجماع، وقد سبق الاستدلال عليه بالانصراف بنحو يصلح لتقييد الإطلاق لو تم. فراجع.

هذا وقد استدلل له بعض مشايخنا (قدس سره) بصحيح زراره الوارد في الحائض والنفساء، المتضمن أنها لا تدع الصلاة على حال (٢) بدعوى: أن المستفاد منه عموم عدم سقوط الصلاة بحال.

لكن تقدم في المسألة التاسعة منع دلالة الصحيح المذكور على ذلك وعدم الدليل على العموم المذكور.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ٥.

مع أنه قد اعترف بقصور العموم - لو تم - عن إثبات مشروعيه الصلاة مع فقد الطهور، كما اعترف بأن مقتضى إطلاق دليل اعتبار الضرب بالباطن اعتباره حتى في حال التعذر المستلزم لتعذر التيمم حينئذٍ، فإن مقتضى الجمع بين الأمرين سقوط الصلاة في الفرض، خروجاً عن عموم عدم سقوط الصلاة بحال لو تم.

لكنه (قدس سره) حاول تقريب اقتضاء العموم المذكور الاجتزاء بالضرب بالباطن وصحة التيمم وعدم سقوط الصلاة حينئذٍ بأن مقتضى قولهم (عليهم السلام): "لا صلاة إلا بطهور" (١) توقف الصلاة على استعمال الطهور، وهو الماء والتراب، فإن تمكن المكلف من استعمال الطهور على الكيفية المستفاده من النصوص وجب، وإلا - فالمرجع إطلاق الكتاب المقتضى لزوم مسح الوجه واليدين، فالمكلف قادر على الطهور، فلا تسقط الصلاة عنه، بل يجب عليه الإتيان بها مع استعمال الطهور بالوجه المذكور في الكتاب. وعلى ذلك يجرى الحال في جميع موارد التعذر، كالأقطع وغيره.

إلا - أنه يشكل بأن المستفاد من النصوص إن كان هو إطلاق التقييد بالكيفية المذكوره فيها لاستعمال الطهور - وهو التراب - بنحو يشمل حال التعذر - كما هو مبني كلامه - لم ينفع إطلاق الكتاب في الاكتفاء بالكيفية المذكوره فيه لاستعمال الطهور وفي تحقق الشرط الركني للصلاه، لسقوط الإطلاق المذكور عن الحجية بالتقييد المفروض.

وإن كان هو تقييده بالكيفية المذكوره في الجملة ولو في خصوص حال قدره، أو الأمر به بنحو تعدد المطلوب، كفى إطلاق الكتاب في تصحيح التيمم بالكيفية المذكوره فيه وفي تحقق الشرط الركني للصلاه بلا حاجه إلى عموم عدم سقوط الصلاة بحال المدعى في المقام.

على أن إطلاق الكتاب إنما يقتضى مباشره أعضاء المسح للطهور، كما سبق، لا الضرب بظاهر اليد والمسح بها عند تعذر الضرب والمسح بالباطن، الذي هو

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الوضوء حديث: ١.

ص: ١٩١

وإن شئت قلت: عموم عدم سقوط الصلاة بحال - لو تم - إنما يقتضى مشروعيه الصلاة ولو من دون طهور، فإن أمكن البناء على ذلك تعين البناء على مشروعيه الصلاة فى المقام ونحوه ولو من دون تيمم، وكان المرجع فى مشروعيه التيمم دليلاً، وإن لم يمكن ذلك، لثبوت ركنيه الطهور، توقف البناء على مشروعيه الصلاة فى المقام ونحوه على ثبوت مشروعيه التيمم، ولم ينهض بذلك العموم المذكور.

بل لا بد فيه من الرجوع لدليل التيمم، فإن لم ينهض به كان مقتضى إطلاق دليل اعتبار الأمر المتعذر أو مقتضى استصحاب عدم الطهاره عدم مشروعيه الصلاة. وإن نهض به تعين البناء على مشروعيه الصلاة لإطلاق أدلتها من دون حاجه لعموم عدم سقوط الصلاة بحال.

نعم لو علم بعدم سقوط الصلاة بحال أو فى خصوص المقام، وبعدم مشروعيه الصلاة من دون طهور، لزم العلم بمشروعيه التيمم بالوجه الميسور، وهو أمر آخر غير التمسك بإطلاقات الأدله.

فالعمده فى المقام: ما هو المرتكز من ابتناء الطهارات الثلاث على الميسور - وإن لم تثبت قاعده الميسور كليه فى سائر التكاليف، كما تقدم غير مره - بملاحظه النصوص وكلمات الأصحاب فى مباحث الجبائر وفروع الأقطع والمسلسوس والمبطون والمستحاضه، والتيمم بالغبار عند عدم التراب، بل تشريع التيمم عند تعذر الماء وغير ذلك، فإن ذلك يشرف بنا على القطع بمشروعيه التيمم فى المقام وأمثاله، وفى الاجتزاء بالمقام بالضرب والمسح بظاهر الكف.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من الإشكال فى الحكم المذكور، لمباينه الظاهر للباطن وعدم كونه ميسوراً له عرفاً. فهو يندفع بأن المناسبات الارتكازيه تقتضى استناد الطهاره لمسح الوجه وظاهر الكفين، لا للضرب، بل هو شرط لتحققهما وإن كان هو جزءاً من التيمم، فالتنازل عن خصوصيه الباطن فى الضرب والمسح والاكتفاء

وكذا إذا كان نجساً نجاسه متعدية (١) ولم تمكن الإزالة، أما إذا لم تكن

بالضرب والمسح بالظاهر هو مقتضى الاكتفاء بالميسور عرفاً وارتكازاً. نعم يتجه ما ذكره في مثل بدليه مسح الرأس أو الخدين عن مسح الجبهة، أو مسح الذراعين عن مسح الكفين، أو مسح باطن الكفين عن مسح ظاهرهما.

هذا ولو غرض النظر عما ذكرنا من الاكتفاء بالميسور، فإن فرض العلم بمشروعيه التيمم في المقام تعيين الجمع بين كل ما يحتمل دخله فيه، ولو بأن يضم للضرب والمسح بالظاهر مسح الأعضاء بالأرض مباشرة كالأقطع ومسحها بباطن كفى الغير بعد ضرب الأرض وغير ذلك، عملاً بقاعده الاشتغال بالطهارة. وإن احتمل عدم مشروعيتها تعيين جريان حكم فاقد الطهورين، لاستصحاب عدم الطهارة.

نعم لو كان حكم فاقد الطهورين هو الجمع بين الأداء والقضاء كان الأحوط في الأداء التيمم بالجمع بكل ما يحتمل دخله فيه. ولعله لذا قال في الجواهر بعد أن مال للاجترار بالضرب والمسح بظاهر الكفين: "وإن كان الأحوط حينئذ الجمع بينه وبين الإتيان بكل ما يحتمل مدخلته حتى حكم فاقد الطهورين، إن لم يكن ذلك متعيناً للبراءة اليقينية، كما في كل ما لم يتضح من الأدلة حكمه".

لكن الظاهر أن ذلك منه تشبث بالاحتمالات الفرضية التي هي بالوسواس أشبه. مع أنه لا وجه لتعيينه لو كانت الاحتمالات معتدلاً بها بعد إمكان التمسك بالأصول التي يظهر الحال فيها بملاحظه ما تقدم وبالتأمل التام في أطراف المسألة.

(١) لما سبق من اعتبار طهاره ما يتيمم به. لكن يظهر من بعض مشايخنا أن المتيقن من دليل اعتبار طهاره ما يتيمم به هو طهارته في نفسه في رتبته سابقه على التيمم به، ولا يقدر نجاسته بسبب الضرب عليه والتيمم به.

وفيه أولاً: أن المعتبر في التيمم لما كان هو الضرب المبني على نحو من الدفع والاعتماد فهو متأخر زماناً عن ملاقاه رطوبه اليد النجسه الموجه لتنجس ما يتيمم به.

متعديه ضرب به ومسح (١). وإذا كان على الممسوح حائل لا تمكن إزالته

نعم لا يتم ذلك فيما لو كانت اليد جافه بحيث لا يحصل التنجيس بمجرد الضرب، بل بعده بسبب الضغط على الجرح وانفثاقه وسيلان الدم أو القيح منه.

وثانياً: أن المناسبات الارتكازيه تقضى بأن اعتبار طهاره ما يتيمم به بنحو يعم حال الاستعمال. ولذا لا ريب في اعتبار طهاره الماء في الطهاره المائيه بالنحو المذكور، مع تشابه أدله اعتبار الطهاره في المقامين.

(١) كما في جامع المقاصد ومفتاح الكرامه والجواهر، بل نفى في الأخير وجدان الخلاف فيه بين الأصحاب. ولا ينبغي التأمل فيه بناء على عدم اعتبار طهاره الماسح، على ما يأتي الكلام فيه في المسأله الثلاثين.

وأما بناء على اعتبارها، فحيث ينحصر الدليل على اعتبارها بالإجماع ونحوه مما لا إطلاق له، فإن كان الدليل على اعتبار الضرب والمسح بالباطن ظهور الأدله في ذلك - كما تقدم - كان مقتضى إطلاقها لزوم الضرب به في المقام وعدم مانعيه النجاسه، لفرض عدم إطلاق دليل مانعيها، ليعارض إطلاق دليل لزوم الضرب والمسح بالباطن. وإن كان الدليل على اعتبار الضرب والمسح بالباطن. منحصرًا بالإجماع - كما تقدم من سيدنا المصنف (قدس سره) - فحيث لا إطلاق له أيضاً لزوم الجمع بين الضرب والمسح به والضرب والمسح بالظاهر.

اللهم إلا- أن يدعى الإجماع أو القطع بسقوط اعتبار طهاره الماسح في المقام، ولذا جزم بوجود المسح بالباطن هنا بعض من صرح باعتبار طهاره الماسح، كالمحقق الثاني في جامع المقاصد.

ومنه يظهر الإشكال في استدلال سيدنا المصنف (قدس سره) على وجوب المسح بالباطن في المقام بقوله: "لإطلاق الأدله. ودليل اعتبار الطهاره لا يقتضى اعتبارها مع الاضطرار".

مسح عليه (١). أما إذا كان ذلك على الباطن الماسح فالأحوط وجوباً الجمع بين الضرب والمسح به والضرب والمسح بالظاهر (٢).

(مسألة ٢٧): المحدث بالأصغر يتيمم بدلاً عن الوضوء (٣)، والجنب يتيمم بدلاً عن الغسل (٤)، والمحدث بالأكبر غير الجنابه يتيمم

(١) بناء على ما يأتي في المسألة الواحدة والثلاثين من جريان حكم الجبيرة في التيمم.

(٢) المناسب لما تقدم منه (قدس سره) من انحصار الدليل على تعيين الباطن بالإجماع، الذي لا إطلاق له يشمل صورته وجود الحائل، هو الاكتفاء بضرب الظاهر والمسح به، وعدم وجوب ضم الضرب والمسح بالباطن له، فضلاً عن الاكتفاء به، فإنه مخالف لدليل مانعيه الحائل، كما نبه له في مستمسكه.

أما بناءً على ما سبق منا من أنه مقتضى ظاهر الأدلة، كما نعيه الحائل، فالمتعين مع عدم وضوح الترجيح الجمع بين الأمرين، كما ذكره في المتن. ودعوى: أن مقتضى إطلاق دليل بدليه الجبيرة عن البشرة الاكتفاء بالضرب والمسح بالباطن مع الحائل عند تعذر الضرب والمسح به من دون حائل، الذي هو الواجب الأولى الاختياري.

مدفوعه: بأن إطلاق دليل بدليه الجبيرة يختص بالممسوح، دون الماسح على ما يأتي التعرض له في المسألة الواحدة والثلاثين. مع أن الحائل أعم من الجبيرة.

(٣) كما هو صريح الآيتين الكريمتين وجمله من النصوص.

(٤) كما هو صريح الآيتين الكريمتين وجمله من النصوص. كما أن ظاهرها أو صريحها الاكتفاء بالتيمم وعدم الحاجة لضم الوضوء. ولاسيما مثل صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "في رجل أجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ به. قال: يتيمم ولا يتوضأ" (١).

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ٤.

عن الغسل (١). والأحوط وجوباً أن يتيمم أيضاً عن الوضوء (٢).

وكذا صحيح زراره المتضمن لتيمم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد ردع عمار عن التمعك بالتراب حينما أجنب، وفيه: "ثم أهوى بيديه إلى الأرض فوضعهما على الصعيد، ثم مسح جبينه [جبينه] بأصابعه وكفيه إحداهما بالأخرى. ثم لم يعد ذلك" (١) ، بناء على أن المراد بقوله (عليه السلام): "ثم لم يعد ذلك" عدم إعادته التيمم بتمامه، كما هو الظاهر، وتقديم منا التنبيه له عند الكلام في وحده الضرب وتعدده. وكيف كان فالظاهر المفروغية عن الحكم المذكور بينهم، وفي الجواهر: "بلا خلاف أجده فيه". كما أن الظاهر عدم توقف إجزائه عن الوضوء على نية الاستباحة عن الحدث الأصغر، كما في الجواهر. لإطلاق الأدلة المتقدمة. قال في الجواهر: "لكن حكى في جامع المقاصد عن ظاهر الشيخ وجوبه. ولعله لضعف البدل. وهو ضعيف جداً. كضعف ما حكاه عن ظاهره من إيجاب التعيين في الأحداث الصَّغَر لو اجتمعت".

(١) بلا إشكال ظاهر. ويقتضيه في الجملة ما تضمن أن الميت ييمم (٢)، وصحيح أبي بصير وموثق عمار وغيرهما من النصوص الآتية.

وظاهر الأصحاب عدم الفرق بين الأغسال في كيفية التيمم، وأنها جميعاً كالتييمم بدلاً عن الجنابه، بل صرح بذلك عن المقنعه. ويقتضيه في الجملة صحيح أبي بصير: "سألته عن تيمم الحائض والجنب سواء إذا لم يجد ماءً؟ قال: نعم" (٣). وقريب منه موثق عمار (٤) المتقدم عند الكلام في تعدد الضرب ووحدته.

(٢) كأنه لما تقدم منه (قدس سره) في المسألة التاسعة عشره من مباحث الحيض من التوقف في أجزاء غسل غير الجنابه عن الوضوء. حيث يظهر منه (قدس سره) في مستمسكه ابتناء هذه المسألة على تلك المسألة، كما هو أيضاً ظاهر جماعه من الأصحاب. فإن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب غسل الميت حديث: ٣.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٧، ٦.

ص: ١٩٦

قيل بعدم إجراء الغسل عن الوضوء تعين البناء على وجوب تيممين أحدهما بدل عن الغسل، والآخر بدل عن الوضوء. وبذلك صرح في القواعد وجامع المقاصد، وحكى عن جماعه ممن تأخر عن العلامة.

وقد وجهه سيدنا المصنف (قدس سره) بأن الاستفادة من الأدلة بدليه التيمم عن الوضوء والغسل، ولازم ذلك تعدد البدل تبعاً لتعدد المبدل. نعم لو كان الاستفادة من الأدلة بدليه التراب عن الماء أمكن الاكتفاء بتيمم واحد بدلاً عن الأمرين اللذين هما طهاره مائيه. لكنه خلاف ظاهر الأدله. ولو سلم ظهورها في ذلك فلا إطلاق لدليل البدليه يقتضى قيام التراب باستعمال واحد مقام الماء في تمام استعمالاته.

لكن يشكل ما ذكره أولاً: بعدم وضوح ظهور الأدله في بدليه التيمم عن الوضوء والغسل، لا بدليه التراب أو الأرض عن الماء، فإن الآيتين الشريفتين صالحتان للأمرين. والنصوص مختلفه المفاد، وإن كان ظاهر أكثرها بدليه التراب أو الأرض عن الماء، مثل ما تضمن أن الله جعل الأرض مسجداً وطهوراً (١)، وما تضمن أن رب الماء هو رب الصعيد (٢)، وما تضمن أن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً (٣).

نعم ورد في صحيح زراره فيمن لم يتوضأ أن التيمم أحد الطهورين (٤)، وفي صحيح محمد بن مسلم المتضمن عدم إعادته الجنب صلاته إذا تيمم لها، قال (عليه السلام): "إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين" (٥). وتنزيلهما على ما تقدم غير عزيز. ولا سيما بلحاظ أن الطهور ما يتطهر به، لا نفس الطهاره. ولا أقل من التوقف والتردد بين الأمرين.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التيمم.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤، ٢٥ من أبواب التيمم.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٥.

وثانياً: أنه لا أثر لتعيين أحد الأمرين في محل الكلام، بل الأثر لظهور الأدله في عموم البديله أو إطلاقها بنحو يجتزأ بتيمم واحد عن كلا الطهارتين وعدمه، فمع الأول يتعين الاجتزاء بتيمم واحد، حتى لو كانت البديله بين التيمم والوضوء أو الغسل، ومع عدمه يتعين تكرار التيمم ولو لأنه مقتضى أصاله الاشتغال بالطهاره.

ودعوى: أن تعدد المبدال منه يقتضى تعدد البديل. إنما تتجه لو ابنت البديله على اختصاص كل من الوضوء والغسل بتيمم، ولا شاهد لذلك من الأدله، بل المستفاد منها مجرد وفاء التيمم بغرض كل منهما، وحيث لا مانع من وفاء تيمم واحد بذلك لو كان هو مقتضى الإطلاق.

ومن هنا يبتنى الكلام على مسأله التداخل كما صرح في الجواهر، وقد ذكرنا في الأصول أن الأصل وإن كان هو عدم التداخل مع تعدد الأمر تبعاً لتعدد السبب، إلا أن ذلك يختص بالأمر النفسى كالأمر بالعتق في الظهار والقتل، لأن ظهور الأمر في كلا الدليلين فى الاستقلاليه مستلزم لتعدد المأمور به، لامتناع تعدد الأمر مع وحده المأمور به إلا أن يكون أحد الأمرين مؤكداً للآخر من دون أن يكون مستقلاً عنه، وهو خلاف ظاهر الخطاب. ولا يجرى ذلك فيما لو سيق الكلام لبيان مطلوبيه السبب من أجل تحقيق المسبب لا لنفسه، لإمكان تحقيق السبب الواحد لمسببات متعدده، فلا مانع فى المقام من قيام التيمم الواحد بأثر كل من الغسل والوضوء. وقد تقدم منّا نظير ذلك عند الكلام فى اعتبار طهاره الأعضاء فى الوضوء.

وبالجمله: حيث كان مقتضى القاعده التداخل فى أمثال المقام كان مقتضى الإطلاق الاكتفاء بتيمم واحد بدلاً عن الغسل والوضوء معاً. وما فى جامع المقاصد من أن المبدال منه القوى إذا كان متعدداً فالمبدال الضعيف أولى بالتعدد. كما ترى لا ينهض بالخروج عما يقتضيه ظاهر الأدله.

نعم لابد من البناء على عدم الفرق فى الكيفيه بين التيمم بدلاً عن الوضوء والتيمم بدلاً عن الغسل، أو أجزاء التيمم بإحدى الكيفيتين عن الأخرى، وإلا فل

قال فى المدارك: "وأعلم أن ظاهر كلام الأصحاب يقتضى تساوى الأغسال فى كفيه التيمم. وبه صرح المفيد فى المقنعه... ولم يذكر التيمم بدلاً من الوضوء. واستدل له الشيخ فى التهذيب بما رواه عن أبى بصير... وعن عمار الساباطى... قال فى الذكرى: وخرج بعض الأصحاب وجوب تيممين غير الجنب بناء على وجوب الوضوء هناك. والخبران غير مانعين منه لجواز التسوية فى كفيه لا الكمية. وما ذكره أحوط، وإن كان الأظهر الاكتفاء بالتيمم الواحد بناء على ما اخترناه من اتحاد الكفيه وعدم اعتبار نية البدليه، فىكون جارياً مجرى أسباب الوضوء أو الغسل المختلفه. ولو قلنا بإجزاء الغسل مطلقاً عن الوضوء - كما ذهب إليه المرتضى (رضى الله عنه) - ثبت التساوى مطلقاً من غير إشكال".

وقد يظهر منه - كالذكرى - أن الاجتزاء بتيمم واحد هو ظاهر الأصحاب، وأن القول بتعدد التيمم يتبنى على تخريج لبعضهم. نعم ما ذكره (قدس سره) من ابتناء الاكتفاء بتيمم واحد على عدم اعتبار نية البدليه غير ظاهر الوجه، حيث لا مانع من نية بدليه التيمم الواحد عن الغسل والتيمم معاً.

هذا مضافاً إلى معتبر أبى عبيده: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن المرأة الحائض ترى الطهر وهى فى السفر، وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها، وقد حضرت الصلاة. قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله، ثم تيمم وتصلى. قلت: فيأتيها زوجها فى تلك الحال؟ قال: نعم إذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس به" (١). فإن السؤال فيه لما لم يكن عن مشروعيه التيمم، بل عن وظيفه الحائض الظاهر فى إرادته تمام الوظيفة بل هو كالصريح بلحاظ ذكر غسل الفرج فى الجواب بإطلاق الجواب ظاهر جداً فى الاجتزاء بتيمم واحد. ولاسيما بملاحظه ذيله، المتضمن للترخيص فى إتيان زوجها لها إذا تيممت، لقوه ظهوره فى إرادته التيمم الذى يستباح به الصلاة، مع

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

وإذا تمكن من أحدهما المعين من الوضوء أو الغسل أتى به وتيمم عن الآخر (١)،

عدم الإشكال ظاهراً في أن المراد به تيمم واحد بدلاً عن الغسل لا غير.

هذا كله بناء على عدم أجزاء غسل غير الجنابه عن الوضوء. أما البناء على إجزائه عنه فالظاهر عدم الإشكال بينهم في الاجتزاء بتيمم واحد، كما سبق من المدارك.

لكن منع من ذلك بعض مشايخنا بدعوى: أن الثابت بالنص إنما هو إغناء الغسل عن الوضوء، لا إغناء التيمم الذي هو بدل عنه، بل يتعين عليه تيمم آخر بدلاً عن الوضوء.

وهو كما ترى، لأنه بعد فرض أجزاء الغسل عن الوضوء فإجزاء التيمم عنه مقتضى إطلاق البدليه المستفاد من الأدله بألسنتها المتقدمه. ولاسيما بملاحظه أن أجزاء الغسل عن الوضوء ليس تعدياً محضاً، بل لمطهريته، كما هو مقتضى قولهم (عليهم السلام): "وأى وضوء أظهر من الغسل" (١) وكما أن بدليه التيمم عن الغسل ليست تعدييه أيضاً، بل لمطهريته المستفاده مما دل على طهوريه الأرض والتراب.

هذا كله مضافاً إلى معتبر أبي عبيده المتقدم الذي سبق تقريب قوه ظهوره في اكتفاء الحائض بتيمم واحد، فإنه لو أمكن تكلف الخروج عنه بناء على عدم أجزاء الغسل عن الوضوء بأن تعدد المبدل يقتضى تعدد البدل فلا مجال للخروج عنه بناء على أجزاء الغسل عن الوضوء كما لا يخفى. وإن كان الظاهر أنه لا مجال للخروج عنه على كلا المبنيين، لقوه ظهوره وعدم رجوع قضيه تبعيه تعدد البدل لتعدد المبدل إلى محصل ظاهر.

(١) لعدم مشروعيه التيمم بدلاً عن الطهاره المائيه إلا مع تعذرهما، فلا يجزى عما لا يتعذر منها. هذا بناء على تعدد التيمم في الفرض أما بناء على وحدته لإجزاء

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣٣ من أبواب الجنابه حديث: ١.

الغسل عن الوضوء فالمتعين الاجتزاء بالتيمم مع تعذر الغسل ولو مع القدره على الوضوء، عملاً بإطلاق دليل بدليه التيمم عن الغسل المقتضى لقيامه مقامه فى الاجزاء عن الوضوء.

ودعوى: أن الطهاره الترابيه مشروطه بتعذر الطهاره المائيه فكيف يجرى التيمم عن الوضوء مع القدره عليه فى المقام.

مدفوعه بأن اجزاء التيمم عن الوضوء فى المقام ليس لبدليته عنه، كى تتوقف على تعذره، بل لبدليته عن الغسل المفروض تعذره، وإجزاؤه حينئذٍ عن الوضوء فى طول اجزاء الغسل عنه، لإطلاق دليل بدليه التيمم عن الغسل، كما سبق. وقد ثبت نظير ذلك فى التيمم بدلاً عن غسل الجنابه.

أما بناء على عدم اجزاء الغسل عن الوضوء، وأن الاكتفاء بتيمم واحد إنما هو للتداخل فى نفس التيمم، فمن الظاهر أن تداخل التيممين فرع مشروعيه التيمم عن الوضوء، ولا مجال لمشروعيته مع فرض القدره على الوضوء.

نعم مقتضى إطلاق معتبر أبى عبيده الاجتزاء بالتيمم فى المقام مطلقاً ولو مع القدره على الوضوء، لأن اقتصار الإمام (عليه السلام) على غسل الفرج ظاهر فى عدم لزوم الوضوء لو كان الماء الذى عندها يكفى له، كما هو الحال فى التيمم عن الجنابه.

ومقتضى ذلك البناء على الاكتفاء بالتيمم حتى بناء على عدم اجزاء الغسل عن الوضوء. بل قد يجعل الحديث المذكور من أدله اجزاء الغسل عنه. فلاحظ.

ثم إن مقتضى ذلك اجزاء التيمم بدلاً من الأغسال المندوبه عن الوضوء، حتى مع القدره عليه. لعموم دليل اجزاء الغسل عن الوضوء لها. بل حتى على القول بعدم اجزائها عن الوضوء يتعين البناء على الاكتفاء بتيمم واحد وإجزائه عن الوضوء حتى مع القدره عليه لمعتبر أبى عبيده.

إلا أن يقتصر فيه على مورده وهو التيمم بدلاً عن غسل الحيض. أو يتعدى منه

وإذا تمكن من أحدهما غير المعين اغتسل وتيمم عن الوضوء (١).

لسائر الأغسال الواجبه دون المستحبه، اقتصاراً فيما خالف القواعد على المتيقن.

كما أنه لا بد من ثبوت بدليه التيمم عن الأغسال المستحبه، الذي تقدم التعرض له فى آخر الكلام فى الأغسال المستحبه. فراجع.

(١) لأهميه الحدث الأكبر المقتضى لتقديم الغسل له على الوضوء للحدث الأصغر. ولا أقل من احتمال الأهميه فيتعين تقديمه، كما فى سائر موارد التراحم. وحينئذ يشرع التيمم بدلاً عن الوضوء بلا إشكال، بناء على عدم إجزاء الغسل عن الوضوء. وقد تقدم فى المسوغ السادس تقريب جريان قواعد التراحم فى أمثال المقام عند الكلام فى التراحم بين إزاله الحدث وإزاله الخبث لقله الماء. فراجع.

ص: ٢٠٢

الفصل الرابع

يشترط فى التيمم النيه (١)، على ما تقدم فى الوضوء (٢)، مقارناً بها الضرب (٣) على الأحوط وجوباً.

(١) إجماعاً محصلاً ومنقولاً - مستفيضاً حدّ الإستفاضه إن لم يكن متواتراً منا ومن جميع علماء الإسلام، إلا من شذ. كذا فى الجواهر. وقد تقدم فى الوضوء ما ينفع فى المقام.

(٢) حيث تقدم هناك تحديد النيه، وبيان منافياتها كالرياء، وغير ذلك.

(٣) كما فى المنتهى والذكري وجامع المقاصد وغيرها القطع به، وفى المدارك أنه مذهب الأكثر، وعن الكفايه أنه الأشهر. والوجه فيه: أنه أول أجزاء التيمم، كما تقتضيه النصوص الكثيره الشارحه للتيمم البيانيه منها وغيرها مما تضمن بيانه بالقول (١).

وفى الوسيله مقارنتها للمسح. وإليه يرجع ما فى التذكرة وعن نهايه الأحكام والفخريه من جواز تأخيرها له. وكأنه لأن التيمم عندهم هو المسح، كما صرح به فى المفاتيح. والضرب إما غير واجب - كما هو مقتضى ما تقدم عن نهايه الأحكام من جواز الحدث بعد الضرب - أو واجب فى التيمم خارج عنه، لكونه شرطاً فيه.

وقد يستدل لهم تاره: بظاهر الآيتين الشريفتين، حيث لم يعد الضرب فى سياق أجزاء التيمم. وأما ما فى الجواهر من احتمال كون قوله تعالى: "فتيمموا" كناية عن

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١، ١٢ من أبواب التيمم.

ص: ٢٠٣

الضرب، بقرينه اشتمال النصوص عليه. فهو - مع أنه خلاف الظاهر - لا- ينفع في إثبات كونه جزءاً، لظهوره في كونه مقدمه للمسح المقصود بالأصل، لا جزءاً في مقابله، بقرينه تفریع المسح عليه بالفاء، كما قد يظهر بالتأمل. ويناسبه قوله (عليه السلام) في صحيح زراره بعد ذكر الآيه: " فلما أن وضع الوضوء عن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل"^(١). لظهوره في أن بدل الوضوء هو المسح لا غير.

وأخرى: بقوله (عليه السلام) في معتبر زراره: "إن خاف على نفسه من سجع أو غيره، وخاف فوات الوقت، فليتيمم: يضرب بيده على اللبد أو البرذعه، ويتيمم ويصلى"^(٢). لظهور ذيله في أن التيمم بعد الضرب. ولا ينافيه ذكر التيمم قبل الضرب أيضاً، لقرب كون ذلك للتمهيد للتيمم بذكر مقدمته، جمعاً بين الصدر والذيل بعد ظهور وحده المراد من التيمم فيهما.

ومثله قوله (عليه السلام) في موثق سماعه فيمن مرت به جنازه وهو على غير وضوء: " يضرب بيديه على حائط اللبن فليتيمم به"^(٣). وبذلك يتعين حمل النصوص المتضمنه للضرب في شرح التيمم على كون الضرب مقدمه له، لا جزءاً منه، فهو كتناول الماء في الوضوء. ولا سيما بملاحظه ارتكاز أن البدليه قائمه بين المسح والغسل، كما أشير إليه في صحيح زراره المتقدم.

ويندفع الأول بأن ظاهر الآيتين ليس مجرد عدم جزئيه الضرب للتيمم، ليجمع بينها وبين النصوص بأنه واجب ليس بجزء، بل عدم وجوبه أيضاً، وحيث كان ذلك مخالفاً للنصوص الظاهره في وجوبه وجزئيته، فكما يتعين الخروج به عن ظهور الآيه في عدم وجوبه، يتعين الخروج به عن ظهورها في عدم جزئيته.

وأما تفریع المسح على التيمم بالفاء في الآيتين فهو لا ينفع في إثبات عدم جزئيه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من صلاه الجنازه حديث: ٥.

الضرب لو كان المراد من التيمم الضرب، لأنه يكفى فى التفريع كون المسح بالأثر الحاصل من الضرب وإن كان الضرب جزءاً أيضاً.

كما يندفع الثانى بأن معتبر زواره لا يخلو عن إجمال، إذ كما يمكن حمله على أن التيمم بعد الضرب، عملاً بالذيل، وحمل الصدر على التمهيد له بذكر مقدمته - كما سبق - يمكن حمله على أن التيمم يبدأ بالضرب، عملاً بالصدر، وحمل الذيل على إرادته إكمال التيمم، نظير قولنا: غسل وجهه وتوضأ، أو: كبر وصلى.

كما أن من القريب حمل موثق سماعه على ذلك، أو على إرادته ما يعم الضرب من التيمم، ويكون شرحاً للمراد من قوله: "يضرب يده"، كما قد يناسبه التفريع المستفاد من الفاء، حيث يقرب كونه تفريعاً على السؤال، لا بياناً لما يراد بعد الضرب، وإلا كان الأنسب عطفه بالواو.

على أن الأمر فى الحديثين لا يزيد على الاستعمال الذى هو أعم من الحقيقة، فلا يخرج به عن ظاهر النصوص الكثيرة الشارحة للتيمم، والظاهرة فى كون الضرب جزءاً منه.

وأما ارتكاز أن البدليه قائمه بين المسح والغسل، فمقتضاه عدم خصوصيه الضرب، بل يكفى كل ما يقتضى المسح بأثر التراب، كما هو الحال فى الاغتراف بالنسبه إلى الغسل، وحيث كانت النصوص تأباه جداً، خصوصاً ما تعرض منها لتعدد الضرب، تعين رفع اليد عن الارتكاز المذكور، والعمل بظاهر النصوص، ورفع اليد بها عما يوهم خروج الضرب عن التيمم.

مضافاً فى ذلك كله إلى صحيح المفضل بن عمر: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك، ما تقول فى المرأه تكون فى السفر مع الرجال ليس فيهم لها ذو محرم، ولا معهم امرأه، فتموت المرأه، ما يصنع بها؟ قال: يغسل منها ما أوجب الله عليه التيمم، ولا تمس، ولا يكشف لها شىء من محاسنها التى أمر الله بسترها. قلت: فكيف يصنع

(مسألة ٢٨): لا تجب فيه نيه البدليه (١) عن الوضوء أو الغسل،

بها؟ قال: يغسل بطن كفيها، ثم يغسل وجهها، ثم يغسل ظهر كفيها" (١). لظهوره أو صراحته في أن بطن الكفين مما يجب عليه التيمم، وليس هو إلا بضربهما في الأرض قبل مسح الوجه بهما. وربما ينزل عليه صحيح زواره المتقدم، بحمل المسح على ما يعم مماسه الأرض بالضرب عليها.

(١) كما في الجواهر. والعمده فيه إطلاق أدله تشريعه، وبه يخرج عن مقتضى قاعده الاشتغال التي هي المرجع في أمثال المقام من موارد الشك في المحصل، حيث كان المطلوب هو الطهاره المترتبه عليه. ومنه يظهر ضعف ما في الوسيله والذكري وجامع المقاصد وعن جماعه من اعتبار نيه البدليه، وجعله في الخلاف أحوط بعد أن قوى الاكتفاء بنيه الاستباحه.

نعم حيث لا إشكال ظاهراً في اختلاف أثر التيمم باختلاف ما يقع بدلاً عنه، فأثر التيمم بدلاً عن الغسل غير أثر التيمم بدلاً عن الوضوء، فمع ثبوت كلا التيممين على المكلف لو لم يقصد أحدهما بعينه لا مجال لترتب كلا الأثرين على التيمم الواحد، لعدم المرجح، ويتعين بطلانه، وعدم صحته إلا مع تعيين ما يقع بدلاً عنه ليرتب أثره. ولعل هذا هو مراد من يدعى اختلاف حقيقه التيمم في المقام.

لكن ذلك إنما يقتضى اعتبار نيه البدليه عن أحد الأمرين مع اجتماعهما، كما هو الحال بناء على ما سبق منهم من عدم الاكتفاء بتيمم واحد بدلاً عنهما لو قيل بعدم إجراء غسل غير الجنابه عن الوضوء، ولا يقتضى اعتبار نيه البدليه مع الانفراد، إما لو حده الحدث، أو لإجراء الغسل عن الوضوء المقتضى لإجراء التيمم عنه، أو للإجراء بتيمم واحد حتى مع عدم إجراء الغسل عن الوضوء، كما سبق. فلاحظ.

هذا وقد سبق في المسألة الثالثه والسبعين من مباحث الوضوء عند الكلام في

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب غسل الميت حديث: ١.

ص: ٢٠٦

بل تكفى نيه الأمر المتوجه إليه، ومع تعدد الأمر لا بد من تعيينه بالنيه (١).

تداخل الوضوء والغسل مع اجتماع أسبابهما أن مقتضى التداخل اتحاد حقيقه الغسل وإن اختلف أثره. وعلى ذلك يتعين وحده حقيقه التيمم الذى هو بدل عن الغسل، فلا يحتاج إلى نيه البدليه.

بل حتى مع البناء على عدم رجوع التداخل لو حده حقيقه الغسل يتعين البناء على وحده حقيقه التيمم، لعين ما سبق فى توجيه الاجتزاء بتيمم واحد عن الغسل والوضوء لو اجتماعاً، فلا يحتاج إلى نيه البدليه عن غسل بعينه، حتى لو قيل بلزوم تعيين سبب الغسل مع تعدده، الذى هو خلاف التحقيق.

نعم لو قيل بعدم الاجتزاء بتيمم واحد مع تعدد أسباب الغسل، بل يجب تعدد التيمم بتعدددها، لعدم ملازمه التداخل فى الغسل للتداخل فى التيمم، فمع تعدد الأحداث يلزم تعيين الحدث الذى يراد التيمم عنه. لعين ما سبق بناء على تعدد التيمم بدلاً عن الوضوء والغسل مع اجتماعهما.

لكن المبني المذكور ضعيف جداً. لمخالفته لإطلاق أدله الطهوريه، كما سبق نظيره عند الكلام فى الاجتزاء بتيمم واحد عن غسل غير الجنابه لو قيل بإجزائه عن الوضوء. فراجع.

(١) كأنه لا اعتبار قصد الامتثال، وقصد امتثال الأمر فرع تعيينه، أما الأمر المردد فلا وجود له ليمثل. لكن ذلك إنما يتم - فى الجملة - فى الأوامر التعبدية، التى لا تسقط إلا بقصد امتثالها أو قصد ملاك المحبويه المستكشف بها، ومن الظاهر أن أوامر الطهاره توصليه، ولذا تجزى الطهاره لغايه فى الغايات الأخر التى لم تقصد بها.

وليس مرجع عباديه الطهارات إلى عباديه أوامرها، بل إلى لزوم إيقاعها بوجه عبادى، ومن الظاهر أنه يكفى فى تحقق العباديه التقرب بالعمل بلحاظ التوصل به لامتثال الأمر وإن لم يعين ذلك الأمر مع تعدده ولو إجمالاً، بل وإن لم يكن الأمر

(مسألة ٢٩): الأقوى أن التيمم رافع للحدث (١)

موجوداً، بل كان محتملاً، أو اعتقد المكلف وجوده خطأً.

هذا ولو فرض تعدد حقيقه التيمم باختلاف ما يقع بدلاً عنه من غسل أو وضوء، أو باختلاف الأمر به، فحيث لا مائز بين حقائقه إلا- النية لزم تعيينه ولو من طريق تعيين الأمر الذى يراد امتثاله، لتعيين حقيقه ما وقع، ولا يشرع ما خلا عن التعيين، إذ لا وجود للمردد بين الحقيقتين. إلا- أنه لا- شاهد على ذلك، ومقتضى الإطلاق عدم اعتبار قصد شىء حتى التقرب لولا- ما سبق من المفروغيه عن عبادته.

(١) المعروف من مذهب الأصحاب أن التيمم ليس رافعاً للحدث، بل هو مبيح لما يتوقف على الطهاره مع بقاء الحدث على حاله. وقد ادعى الإجماع على ذلك منّا - بل من عامه المسلمين عدا الشاذ منهم - فى كلام جماعه كثيره تبلغ حدّ الاستفاضه، كما يظهر بمراجعته مفتاح الكرامه فى بحث نيه التيمم، ومسأله ما إذا تيمم الجنب ثم أحدث بالأصغر فى أواخر مباحث التيمم.

ولا- يظهر الخلاف فى ذلك من القدماء إلا من السيد المرتضى فى شرح الرساله فى المسأله المذكوره، وإن حاول بعضهم توجيهه بما لا ينافى الإجماع أو توجيه الإجماع بما لا ينافيه، ويأتى التعرض لكلامه فى المسأله الأربعين إن شاء الله تعالى. كما لا يظهر الخلاف فى ذلك من المتأخرين إلا من الشهيد فى القواعد والدروس، بل حتى الذكرى على غموض فى كلامه ومهما كان فالمعروف من مذهب الأصحاب (رضى الله عنهم) عدم رافعيه التيمم للحدث.

بل فى التذكره والمنتهى والإرشاد وروض الجنان وعن التحرير والمقاصد العليه عدم جواز نيه رفع الحدث، بل احتمال فى التذكره بطلان التيمم معها، وجزم به فى المبسوط والمعتبر والقواعد وجواهر القاضى. فإن أرادوا به ما إذا نوى الرفع مع نيه الاستباحه فهو أمر زائد على ما سبق من المشهور. وإن أرادوا به ما إذا اقتصر عليه

رجع إلى ما سبق من المشهور. اللهم إلا أن يدعى ملازمه نيه الرفع لنيه الاستباحه، فيرجع للأول.

وكيف كان فالعمده في استدلالهم على عدم مشروعيه نيه الرفع - بعد الإجماع - أنه حيث لا إشكال في وجوب الطهاره المائيه على التيمم لو وجد الماء، وفي أن الطهاره المائيه المذكوره ليست لحدث جديد، لعدم كون وجدان الماء من أسباب الحدث، بل للحدث الأول، تعين عدم رافعيه التيمم له.

مضافاً إلى النصوص المتضمنه إطلاق الجنب على التيمم. مثل ما رواه العامه من قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لعمر بن العاص لما صلى بأصحابه متمماً: "صليت وأنت جنب" (١)، وموثق ابن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قلت له: رجل أم قوماً وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور. قال: لا بأس" (٢). وربما استدل بغيرهما.

هذا ولكن مقتضى قوله تعالى بعد ذكر التيمم: "ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم" (٣) ترتب الطهاره على التيمم. وهو أيضاً مقتضى النصوص المستفيضة بل المتواتره المتضمنه طهوريه التراب والتيمم، وقوله (عليه السلام) في صحيح محمد بن مسلم في تيمم أصاب الماء وقد صلى ركعتين: "يمضى في صلاته ولا ينقضها لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم" (٤). وتشهد به مرتكزات المشرعه، بل يظهر من الأصحاب المفروغيه عنه، ولذا عدوا التيمم ثالث الطهارات.

وأما حمل جميع ذلك على إرادته أنه بحكم الطهاره في جواز الدخول في الغايات المعبره فيها، وليس طهاره حقيقه، بحيث يكون دليل جواز الدخول في تلك الغايات بالتيمم مخصصاً لعموم اعتبار الطهاره فيها بلسان الحكومه. فهو مما تأباه تلك الأدله،

(١) كنز العمال ج: ٥ ص: ١٤٣ حديث: ٢٩٤٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٣.

(٣) سوره المائده الآيه: ٦.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٤.

ص: ٢٠٩

وحينئذ فمن الظاهر أن الطهاره تضاد الحدث، وسببها رافع له، فإذا كان التيمم مطهراً تعين رافعيته له.

لكن في الجواهر أن أدله طهوريه التراب لا- تستلزم رافعيه التيمم للحدث لعدم التنافي بينهما، وعلى ذلك جرى بعض مشايخنا (قدس سره) بعد أن استبشع القول بالإباحه بمعنى عدم المطهريه وإن ترتبت أحكامها، فالترم بأن الجنب إذا تيمم فهو جنب مطهر، لا أنه غير جنب، ولا أنه مستباح للصلاه من دون طهاره.

وفيه: أن طهوريه التراب ترجع إلى كونه آله لإحداث الطهاره، كما هو صريح ما تضمن مطهريه التيمم. ومن الظاهر أن الطهاره ليست إلا نحواً من النزاهه والنظافه تقابل نحواً من الكدر والقذر، وبلحاظ ذلك كان التقابل بينها وبين خبث النفس، أو النسب أو الأصل أو النجاسه الخبيثه، أو الأحداث الصغيره والكبيره من تقابل الضدين، فاجتماع الطهاره بالمعنى الذى يفيد الوضوء والغسل والتيمم مع الحدث من اجتماع الضدين الممتنع عقلاً. والالتزام فى المقام به أبشع من الالتزام بعدم إفاده التيمم للطهاره وإنما يترتب عليه أحكامها، إذ ليس فى ذلك إلا- الخروج عن قوه ظهور الأدله فى إرادته مطهريته حقيقه وحملها على مطهريته حكماً.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن الجنب عرفاً وشرعاً كل من حصل له سبب الجنابه ولم يغتسل. فهو مسلم بالإضافة إلى العرف، لعدم إدراكهم مطهريه التيمم. وأما بالإضافة إلى الشرع فهو ممنوع لا- يناسب الاعتراف بمطهريه التيمم شرعاً إن أريد بالجنب من ثبت له حدث الجنابه فعلاً، وإنما يتجه لو أريد به من ثبت له مقتضى الحدث، لأن تعرض التيمم للبطلان بوجود الماء المستلزم لفعليه الحدث تبعاً للسبب الحاصل له سابقاً يصحح نسبه الحدث له اقتضاء. لكن ذلك يرجع لتحديد مفهوم الجنب عند الإطلاق، لا لاجتماع الحدث والطهاره فيه وفى غيره ممن يتيمم عند الحدث. ومن هنا لا مخرج عما ذكر من أن وضوح مطهريه التيمم وتضاد الطهاره مع

الحدث ملزم بالبناء على رافعيته له.

ولا- مجال مع ذلك للاستدلال على عدم رافعيته بما تقدم من النصوص المتضمنه إطلاق الجنب على التيمم، لعدم كثرتها وصراحتها بنحو يخرج بها عما ذكرنا. ولا سيما مع ما سبق من صدق الجنب عرفاً، بل وشرعاً بنحو من العناية، فإن الاستعمال أعم من الحقيقه ويكفي فيه أدنى مناسبة.

وأشكل من ذلك ما فى الجواهر بأن مقابله التيمم بالطهور فى ذيل موثق ابن بكير كالصريح فى بقاء الحدث. إذ فيه: أنه إن رجع إلى عدم مطهره التيمم فهو لا- يناسب ما اعترف به من دلالة الأدله على طهوريه التراب، إذ لا معنى لطهوريته مع عدم مطهره استعماله، أما لو بنى على مطهره التيمم فلا بد من كون المقابله غير حقيقه، ولا مجال للاستشهاد بها.

وأما الإجماع المدعى على عدم رافعيته فلا- ينهض بالاستدلال لوضوح أن ذلك أمر علمى محض لا يترتب عليه العمل، ولم تتضمنه النصوص، ليعلم رأى الأصحاب والمتشرعه فيه قبل عصر تدوين الفتاوى وتفريع الفروع والتدقيق فى تخريجها، يوم كان فقه الطائفه منحصرأ برواياتها، كى يحتمل أو يعلم بكونه إجماعاً تعدياً مستنداً لرأى المعصوم.

وإنما ظهر القول بذلك عند ما بدأ الأصحاب بتفريع الفروع وتخريج وجوهها لمجاراه العامه ومقارنه أقوالنا بأقوالهم من حيثيه الفتوى والاستدلال، ومستنده فيما يظهر منهم هو الوجه المتقدم، حيث ذكره الشيخ فى الخلاف عاضداً له ببعض النصوص المتقدمه، وجرى عليه من بعده. فهو إجماع دليلى لا ينهض بالحجيه.

وأما الوجه المتقدم الذى عرفت أنه عمده الدليل فى المقام فهو إنما يتم لو كان الحدث أمراً حقيقياً تكوينياً حيث لا يعقل عوده بعد ارتفاعه ووجوده بعد انعدامه إلا بتجدد سببه. أما حيث كان أمراً اعتبارياً فمن الممكن الحكم برجوعه بعد ارتفاعه، للحكم ببطلان الرافع، بلا حاجه إلى تجدد السبب، لأن الاعتبار خفيف المؤنه.

ص: ٢١١

وبذلك يفرق بين رجوعه للحكم ببطلان الرفع المطهر ورجوعه بتجدد السبب، فالأول رجوع للفرد الأول المستند للسبب الأول، والثاني حدوث لفرد آخر مستند للسبب المتجدد.

ولذا كان الفرق واضحاً مفهوماً بين كون الارتداد مثلاً مبطلًا للطهاره وكونه سبباً للحدث. حيث يظهر الأثر العملي بينهما فيما لو ارتد الشخص ولم يكن قد أجنب أصلاً، فإنه لا يحكم بجنابته بالارتداد على الأول ويحكم بها على الثاني.

ونظير ذلك في الاعتباريات مسقطيه التهاثر للدين، فيما لو باع المدين عيناً للدائن بقدر دينه في الذمه، حيث يسقط الدين ما دام البيع نافذاً، فإذا بطل بالتقابل أو غيره من موجبات الفسخ، عاد الدين الأول وترتبت أحكامه، دون أحكام الملك الجديد بسبب جديد، فلا يجب فيه الخمس مثلاً لو كان ميراثاً. فلاحظ.

وبذلك يجمع بين رافعيه التيمم للحدث التي هي مقتضى مطهريته وبطلانه بوجدان الماء، فيكون رافعاً مؤقتاً معرضاً للبطلان، بحيث تسقط رافعيته ببطلانه ويعود ما ارتفع به. وإلى هذا يرجع ما ذكره الشهيد في القاعده المائه والسادسه والسبعين من كتاب القواعد والفوائد. وربما يرجع إليه ما في الدروس قال: "ويجب فيه نيه الاستباحه، لا رفع الحدث. إلا أن يقصد رفع الماضي". ونحوه عن البيان. وإلا فظاهره في غايه الغرابه، لظهور أن التيمم ليس مستمر الحدث - كالمستحاضه - ليكون له حدث ماض ولاحق. كما تبّه لذلك في جامع المقاصد.

كما لعله إلى ما ذكرنا نظر سيدنا المصنف (قدس سره) على إيهام في كلامه، كما يظهر بمراجعته ما ذكره في مسأله ما إذا أحدث التيمم بدلاً عن الغسل حدثاً يوجب الوضوء. فراجع. بل به صرح بعض مشايخنا (قدس سره) في توجيه رافعيه التيمم وإمكان القول بها، وإن اختار بعد ذلك أنه مبيح لا غير.

(١) لأن بدليه التيمم عن الطهاره المائيه اضطراريه، والمناسب للبدليه الاضطراريه عدم وفاء البدل بتمام ملاك المبدل، فإنه وإن أمكن وفاء البدل الاضطرارى فى حال الاضطرار بتمام ملاك المبدل فى حال الاختيار، إلا أنه خلاف المنسب من إطلاق دليل البدليه المذكوره.

ومن ثم يفهم منه - كما سبق - فعليه ملاك المبدل وتحقق موضوعه فى حال الاضطرار بنحو لا يجوز تفويته بإيقاع النفس فى الاضطرار، مع أنه لا محذور فى ذلك لو كان البدل الاضطرارى وافياً بملاكه.

ويشهد به أيضاً قوله (عليه السلام) فى صحيح محمد بن مسلم فيمن أجنب فى السفر ولم يجد إلا الثلج: "هو بمنزله الضروره يتيمم ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التى يوبق دينه" (١).

ويناسب ذلك استحباب إعادة الصلاه به فى جمله من الموارد التى تضمنتها النصوص (٢)، وكراهه إمامه المتيمم للمتوضئين التى تضمنتها بعض النصوص أيضاً (٣)، واستحباب تحمل المشقه الشديده فى استعمال الماء التى تضمنتها نصوص آخر (٤).

وبذلك يخرج عن إطلاق طهوريه الأرض، خصوصاً ما تضمن أن التراب أو التيمم أحد الطهورين، وأن رب الماء هو رب الصعيد، ونحو ذلك مما يظهر منه بدواً مساواه التراب والتيمم للماء وللطهاره المائيه فى الطهوريه المعهوده المطلوبه. ولاسيما ما كان منها مسوقاً للردع من استئناف الصلاه بالتيمم أو إعادتها بوجدان

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٩.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤، ١٦ من أبواب التيمم.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجماعه.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب التيمم.

لا يجوز مع الاختيار (١)، لكن لا تجب فيه نية الرفع ولا نية الاستباحة للصلاه (٢) مثلاً.

الماء (١)، حيث يظهر منه عدم الموضوع للاستئناف لوفاء التيمم بالمطلوب. إلا أنه لا بد من الخروج عن جميع ذلك، وحمله على مجرد تحقق أصل الطهاره المطلوبه ولو بأدنى مراتبها التي يتحقق بها الأجزاء، بقريته ما تقدم. فلاحظ.

(١) يعنى مع قدره على الطهاره المائيه، أو مع فعلية التكليف بها، على ما سبق الكلام فيه فى تحديد موضوع التيمم. لكن عدم أجزاء الرفع الناقص حال الاختيار فرع تحققه، وهو غير معلوم، بل لما كان مقتضى أدله تشريع التيمم عدم مشروعيته إلا مع الاضطرار كان مقتضاها عدم حصول الرفع الناقص به فى غير هذا الحال. ولذا لا إشكال فى عدم الاجتزاء بالتيمم الحاصل حين قدره على الطهاره المائيه وفعلية التكليف بها حتى بعد تعذرها وسقوط التكليف بها وإن لم يتحقق الحدث الناقص له، بل لا بد من إعادته حينئذٍ. وكذا بطلان التيمم بوجود الماء حتى لو تعذر بعد ذلك، فيجب إعادته، ولا يجوز التيمم الأول. ومن ثم كان الأولى له (قدس سره) أن يقول بدل ذلك: يجوز مع الاضطرار.

(٢) لعدم الدليل على وجوب أحد الأمرين. وإطلاق الأدله الشارحه للتيمم بدفعه. لكن صرح غير واحد بوجوب نية الاستباحه. بل فى جامع المقاصد: "ولا ريب فى اعتبار قصد الاستباحه، لامتناع حصولها بدون النيه". وهو كما ترى مصادره، بل مقتضى إطلاق دليل تشريعه حصولها ولو مع عدم النيه. ويظهر تفصيل الكلام فى ذلك مما تقدم منا فى المسأله الواحد والسبعين من مبحث الوضوء عند الكلام فى النيه، فإن الكلام فى المقامين على نهج واحد.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤، ٢١ من أبواب التيمم.

ص: ٢١٤

(مسألة ٣٠): يشترط فيه المباشرة (١) والموالة (٢)

(١) كما هو ظاهر الأصحاب ونفى في المنتهى الخلاف فيه، وظاهر كشف اللثام وصريح الحدائق دعوى الإجماع عليه، ونفى الريب فيه في المدارك. وهو كذلك لظهور نسبه للمكلف في الآيتين وغيرهما في مباشرته له، كما هو المقطوع به من النصوص البيانية أيضاً. وقد تقدم نظير ذلك في الموضوع.

(٢) كما عن جماعه التصريح به، ونسبه في المنتهى إلى علمائنا، وفي الذكرى والحدائق نسبه للأصحاب، وفي المدارك إلى قطعهم، وفي جامع المقاصد والروض أن الدليل عليه الإجماع. وقد استدل عليه بوجوه:

الأول: ما في الخلاف والمعتبر من أن التيمم إنما يشرع في ضيق الوقت، فلو لم يوال فيه لخرج الوقت وفاتت الصلاة. وفيه - مع أن ذلك لا يقتضى اعتبار الموالة في التيمم شرطاً، بل وجوبها فيه كوجوبها في الغسل لو وقع في ضيق الوقت، وأنه موقوف على عدم مشروعيه التيمم في السعة -: أن المراد بضيق الوقت هو ضيقه عن الطهاره المائيه، وهو لا يستلزم الموالة المعتبره في التيمم عندهم قطعاً.

الثاني: أن ذلك مقتضى البدليه، ولعله عليه يبنى ما في الدروس من عدم اعتبارها فيما كان بدلاً عن الغسل، وعن نهايه الأحكام احتماله. وفيه - مع مخالفته لإطلاق معاهد الإجماعات وجمله من أدلتهم في المقام - أن البدليه إنما تقتضى قيام البدل مقام المبدل في المشروعيه والأثر، لا اشتراكهما في الأجزاء والشرائط.

الثالث: التيمم البياني عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته (عليهم السلام) قال في الذكرى: "فيجب التأسى". ويشكل بأن التيممات البيانيه وإن صدرت في مقام شرح ماهيه التيمم، فتكون ظاهره في لزوم متابعتها، ومن القريب جداً وقوعها بنحو الموالة. إلا أن من القريب أيضاً انصراف البيان فيها للكيفيه من حيثيه مقدار الممسوح وكيفيه المسح. ولاسيما بلحاظ صدور كثير منها في مقابل تمعك عمار بالتراب، وإنما وقعت

بنحو المولاه لعدم المقتضى للتراخي بعد أن كان المراد بيان تمام الأجزاء، لا لكونها شرطاً في الواجب، ولذا لم ينبه الراوى لهذه الجبهه في مقام حكاية الفعل، حيث يناسب ذلك جداً انصراف البيان لغيرها.

الرابع: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من أن جعل الماهيه المخترعه المركبه موضوعاً لعنوان كالتييمم والوضوء والغسل والصلاه وغيرها ظاهر في كونها عملاً واحداً، ولا بد في وحدته عرفاً من اتصال أجزائه بنحو لا يفصل بينها بما يخل بهيئتها عرفاً لينتزع منها صورته واحده تكون هي موضوع ذلك العنوان، فالموالاه بالمعنى المذكور من لوازم جعل العنوان للعمل المركب، بحيث يكون من الماهيات المخترعه. وما دل في الغسل على جواز تفريقه تعبد خاص يقتصر على مورده، لمخالفته لمقتضى الأصل. ولعله إلى هذا يرجع ما في الجواهر من أن التفريق المنافي لهيئه التيمم وصورته مانع من صدق الاسم.

وفيه: أن الوحده لما لم تكن حقيقه، بل اعتباريه فهي تابعه لاعتبار من بيده الاعتبار، وهو يختلف من حيثيه اعتبار الاتصال وعدمه باختلاف الموارد، كما تختلف في ذلك الماهيات العرفيه فيعتبر فيها الاتصال تاره، كما في الثوب والسياره، والمحاضره، ولا يبتنى عليها أخرى، كما في الدوله والأسطول، والحرب.

وحينئذ إذا كان مقتضى الإطلاق أو الدليل الخاص جواز الفصل الطويل لم يخل بالوحده المذكوره، ولا بصدق العنوان الواحد على الأجزاء المتفرقه. ولذا لم يمنع جواز التفريق في الغسل والحج والعمره والكفاره وغيرها من اعتبار الوحده وصدق العنوان على مجموع أجزائها مع الفصل الطويل المخل بالهيئه. وعلى ذلك يكون اعتبار الاتصال بين أجزاء المركب الواحد ذى العنوان الواحد هو المحتاج للدليل.

الخامس: استفادته من الآيتين الكريمتين إما لأن عطف التيمم بالفاء ظاهر في لزوم تعقيب التيمم بمجموع أجزائه لإرادته القيام إلى الصلاه من دون فصل، وذلك لا يكون إلا بالموالاه، كما في المنتهى والذكرى. وإما لأن عطف المسح بالفاء فيها أيض

ظاهر فى لزوم تعقيبه على ما قبله من دون فصل. وإما لأن الأمر بالمسح فيها ظاهر فى الفور.

والكل كما ترى، لأن التيمم فى الآيتين الشريفتين ظاهر فى القصد، لا فى المعنى الشرعى المعهود. مع أن المراد بالفاء الأولى بيان ترتب وجوب التيمم على تحقق الحدث وعدم الماء، لا بيان لزوم التعجيل بالتيمم عند إرادته القيام للصلاه. والمراد بالفاء الثانية تفريع المسح على قصد الصعيد، لا بيان وجوب التعجيل به عنده. كيف ولا ريب فى عدم وجوب ذلك، بل قيل بوجوب تأخير التيمم إلى آخر الوقت. كما أن المعروف عدم دلالة الأمر على الفور.

ومن ذلك يظهر إمكان الاستدلال بإطلاق الآيتين الكريمتين على عدم اعتبار الموالاه، كما هو أيضاً مقتضى إطلاق بعض النصوص، كخبر زراره عن أبى جعفر: "فى التيمم. قال: تضرب بكفيك الأرض، ثم تنفضهما، وتمسح بهما وجهك ويديك" (١). بل قد يستفاد من بعض النصوص البيانية، وهى المتضمنه لحكاية الإمام (عليه السلام) تيمم النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) حينما علم عماراً (٢)، فإنه وإن كان المظنون قوياً مولاته (صلى الله عليه وآله وسلم) فى تيممه، لعدم الغرض فى التراخى بعد أن كان الغرض تعليم تمام الأجزاء، كما سبق، إلا أن إهمال الإمام (عليه السلام) لذلك، وعدم التنبيه عليه فى مقام الحكايات المقصود منها التعليم، واقتصراره على بيان الأجزاء قد يظهر فى عدم اعتبار ما زاد عليها.

ومن هنا ينحصر الأمر بالإجماع حيث لا يبعد نهوضه برفع اليد عن مقتضى الإطلاق المذكور فى مثل هذه المسألة العمليه الشايعة الابتلاء، فإنه يبعد خفاء الحكم فيها عليهم. ولا يقدح فيه عدم تعرض بعض الأصحاب له، كالصدوق والمفيد والمحقق والعلامة فى الشرايع والقواعد وغيرهم، لقرب غفلتهم عن ذلك بسبب تعارف التيمم بنحو الموالاه. وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٨، ٩.

ص: ٢١٧

حتى فيما كان بدلاً عن الغسل (١). ويشترط فيه أيضاً الترتيب على حسب ما تقدم (٢)، والأحوط وجوباً البدئه من الأعلى والمسح منه إلى

بل لا ينبغي التأمل في عدم شرطيته لو تعذر، عملاً بإطلاق الأدله بعد قصور الإجماع - لو تم - عن الفرض المذكور.

ثم إنه وإن عبر بعضهم بوجوب الموالاه في التيمم، إلا- أن الظاهر إرادته الوجوب الوضعي، الراجع لكونها قيداً فيه، فيبطل مع الإخلال بها، لا- التكليفى. بل هو بعيد في نفسه جداً، مدفوع بالأصل قطعاً. وما في الذكرى ويظهر من كشف اللثام ومحكى المقاصد العليه ومجمع البرهان من احتمال ذلك، أو القول به مع احتمال عدم البطلان بالإخلال به. ضعيف جداً.

هذا والظاهر أن المعيار في الموالاه على حفظ الصورة عرفاً، بحيث يعد المكلف منشغلاً بالتيمم من دون قطع له وانشغال بغيره. لأن ذلك هو المنسبق منه. وما عن الذكرى من اعتبار عدم الفصل بمقدار زمان جفاف الماء لو كان وضوءاً. غريب وبعيد عن ظاهر كلامهم جداً، لاحتياج إرادته إلى عنايه لابد معها من التنبيه. نعم هو المناسب للوجه الثانى من الاستدلال. كما أنى لم أجده في الموضوع المناسب من الذكرى. فراجع.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الأصحاب، وأكثر وجوه الاستدلال المتقدمه وإن كان مقتضى الوجه الثانى عدم وجوب الموالاه فيه، كما تقدم عن نهايه الأحكام احتماله ومن الدروس الجزم به.

(٢) إجماعاً صريحاً وظاهراً محكياً عن جماعه كثيره. ولعل إهمال بعضهم لذكره رأساً، أو لذكر الترتيب بين الكفين، للمفروغيه عنه، لا للخلاف فيه. وإلا كان المناسب التنبيه لعدم وجوبه رداً على القائلين بوجوبه.

ويكفى في الترتيب بين الضرب والمسح تفريع المسح على تيمم الصعيد في

الآيتين الشريفتين ولاسيما مع قوله في الثانية: "فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه" لوضوح أن مصحح نسبه المسح للصعيد المسح بأثره الحاصل من الضرب المستلزم لتقديمه. كما يكفى في الترتيب بين الوجه واليدين في المسح ظاهر النصوص البيانية الواردة لشرح التيمم وبيان كفيته.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من إجمالها، لأن مجرد وقوع الترتيب بين الأفعال لا يدل على وجوبه بعد أن كان من ضروريات الأفعال التي يتعذر الجمع بينها. فهو إنما يتم في الفعل الابتدائي، دون مثل المقام مما كان الفعل فيه صادراً لبيان كفيته الفعل المشروع، حيث يظهر في اعتبار تمام ما اشتمل عليه من الأفعال والهيئات.

هذا وقد استدل (قدس سره) بصحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في بيان تيمم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مقام تعليم عمار(١) حيث أشتمل على الترتيب بين مسح الوجه ومسح اليدين. بدعوى أن حكاية الترتيب من الإمام (عليه السلام) ظاهره في اعتباره.

لكنه يشكل بأن الاستدلال إن كان بالترتيب منه (صلى الله عليه وآله وسلم) في مقام تعليم عمار، فهو لا يزيد على الترتيب من الأئمة (عليهم السلام) في مقام بيان التيمم الذي تضمنته النصوص البيانية الأخرى، والتي سبق الاستدلال بها.

وإن كان بلحاظ أن حكاية الإمام (عليه السلام) للترتيب في تيمم النبي ظاهره في وجوبه، وليس كحكاية الرواه للترتيب في تيممهم (عليهم السلام). فهو إنما يتم لو كانت الحكاية منهم (عليهم السلام) في مقام تعليم التيمم، ولا يظهر من الصحيح ذلك، بل مجرد نقل قضيه خارجيه. على أن حكايتهم (عليهم السلام) لتيمم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مقام التعليم لا تزيد على تيممهم بأنفسهم في مقام التعليم. فالظاهر عدم الفرق بين هذا الصحيح وغيره، واستفاده اعتبار الترتيب من الكل بالتقريب المتقدم.

نعم النصوص المذكوره لم تتضمن الترتيب بين اليدين، لكن الاستدلال لم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩.

ص: ٢١٩

كان بالتيمم البياني، لا بنقله، فمن البعيد جداً خلّو التيممات البيانية عنه ووقوع بعضها بعكس الترتيب. بل هو كالمقطوع بعدمه، لعدم مناسبته لمفروغيه الأصحاب المذكوره، ومجرد عدم التنبيه عليه لا- يمنع من استفادته الوجوب منها، ولا سيما مع قرب المفروغيه عنه والاتكال على معرفيته، خصوصاً مع ثبوته في الوضوء وقرب كونهما على نحو واحد.

ويؤيده قوله (عليه السلام) في صحيح زواره حكاية عن تعليم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لعمار: "ثم مسح كفيه كل واحده على الأخرى، فمسح اليسرى على اليمنى، واليمنى على اليسرى" (١). فإن الواو وإن تدل على الترتيب وضعاً، إلا أن من البعيد جداً حكاية الإمام (عليه السلام) لفعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعكس الترتيب.

وأظهر منه صحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التيمم. فضرب بكفيه الأرض، ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع... ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه..." (٢). فإنه وإن اشتمل في كفيه التيمم على ما لا- مجال للبناء عليه، إلا- أن اشتماله على الترتيب بين اليدين يناسب ما ذكرنا جداً. على أن ما يأتي في البدأه بالأعلى ينفع في المقام.

(١) على المشهور كما عن الكفاية، وعن المنتهى أنه ظاهر المشايخ، وفي مفتاح الكرامه "هو ظاهر جمهور الأصحاب". وكأنه لظهور التحديد في كلماتهم بمن وإلى في الترتيب لا في مجرد تحديد الممسوح. لكن في بلوغ ذلك حدّ الإجماع إشكال، وفي نهوضه بالحججه على ذلك منع ظاهر. كالأستدلال عليه بأدله البدليه، كما يظهر مما تقدم في الموالاته.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب التيمم حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٥.

وطهاره الماسح والممسوح (١).

نعم لو ثبت اشتمال النصوص البيانية عليه لتعارفه وكان عدم التنبيه عليه فيها للمفروغيه عنه، أتجه نهوضها بإثبات وجوبه، نظير ما تقدم في الترتيب بين اليدين. لكنه لم يثبت.

اللهم إلا أن يقال: لا إشكال في اشتمال بعضها عليه، وإلا لبَّه الأصحاب لوجوب مخالفه ذلك لو أجمعت النصوص البيانية عليه، فيكون البعض المشتمل على ذلك ظاهراً في وجوبه، ولا- شاهد على اشتمال بعضها على خلافه ليرفع به اليد عن الظهور المذكور.

ولاسيما مع قرب المفروغيه عنه ومع اشتمال صحيح محمد بن مسلم المتقدم في الترتيب بين اليدين عليه، حيث يناسب ذلك جداً، ومعه يشكل الرجوع لإطلاق المسح في الآيتين الكريمتين والنصوص الشريفه، خصوصاً مع سوقه فيها في مساق الغسل في الوضوء الذي ثبت إرادته ذلك فيه في الجملة. وذلك إن لم ينهض بإثبات وجوبه - بضميمه قاعده الاشتغال - فلا- أقل من نهوضه بوجوب الاحتياط فيه. فتأمل.

(١) كما في جامع المقاصد وعن جماعه، بل في شرح المفاتيح نسبتة للفقهاء، وعن حاشيه القواعد للشهيد الإجماع عليه. لكن لا مجال لثبوته بعد قله التعرض لذلك من الأصحاب كما في المدارك. بل في الجواهر: "فلم أعر على مصرح بشيء منه من قدماء الأصحاب". وعن ابن فهد والعميدى في حواشيه التصريح بجواز نجاسه اليدين، وفي المدارك والحدائق وعن مجمع البرهان الميل إليه. ومن ثم لا مجال لدعوى الإجماع، فضلاً عن حجيته.

ودعوى: أن الإجماع وإن لم يثبت من فتوى الأصحاب، إلا- أنه يمكن إثباته بملا-حظه المرتكزات، الراجعه إلى أن الطهاره الحديثه فرع الطهاره الخبثيه، فمع

(مسألة ٣١): مع الاضطرار يسقط المعسور ويجب الميسور، على حسب ما عرفت في الوضوء من حكم الأقطع (١)،

عدم طهاره الماسح والممسوح من الخبث لا يمكن تأثير المسح الطهاره من الحدث. فالإجماع المذكور ارتكازى لا يقدح فيه قله المصرحين بالحكم، ولا تصريح بعضهم بخلافه لشبهه يغفل معها عن مقتضى الارتكاز.

مدفوعه بأن ذلك - لو تم - إنما ينهض باعتبار الطهاره الخبيثه للمطهر من الحدث، وهو في المقام التراب - على ما أشرنا إليه عند الكلام في اعتبار طهارته - لا الماسح الذى هو آله التطهير - بعد أن لم تكن نجاسته مسببه لنجاسه التراب المطهر لفرض الجفاف - فضلاً عن الممسوح.

ومثله الاستدلال بأن مقتضى بدليه التيمم عن الوضوء والغسل اعتبار الطهاره في أعضائه كما تعتبر في أعضائهما. لما سبق عند الكلام في اعتبار الموالاه من عدم اقتضاء البدليه مساواه البديل للمبدل منه في الشروط. ولاسيما بملاحظه أن اعتبار طهاره أعضاء الوضوء والغسل إنما هو لتجنب نجاسه الماء المطهر، الذى لا مجال له في المقام، لفرض جفاف التراب المطهر فلا ينفعل بملاقاه الأعضاء الماسحه. ومن ثم يشكل إثبات المدعى - وإن قريباً للمرتكزات - بعد إطلاق الأدله. فلاحظ.

(١) أما عدم سقوط التيمم في الأقطع فالظاهر عدم الإشكال فيه بينهم، وفي الجواهر: "بلا خلاف، بل لعله إجماعى إن لم يكن ضرورياً، لقاعده الميسور". لكن قال في المبسوط: "وإذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم. ويستحب أن يمسح ما بقى، لأن ما أمر الله بمسحه قد عدم فيجب أن يسقط فرضه".

وقد حملة غير واحد على سقوط التيمم عن اليدين، كما صرح هو به في الخلاف، فيكون المراد باستحباب مسح ما بقى هو مسح ما بقى من اليدين، مع وجوب مسح الجبهه محافظه على الميسور من التيمم، كما يناسبه استدلاله. بل حكمه باستحباب

مسح ما بقى ظاهر في مفروغيته عن وجوب الصلاه، المستلزم لوجوب الطهاره لها ومشروعيتها، لسقوط الصلاه عنده عن فاقد الطهورين.

ومن ثم لا- يقدح كلامه هذا في الإجماع المدعى، تبعاً للمرتكزات ولو بملاحظه ما ثبت في الوضوء والغسل، حيث يفهم من مجموع ذلك ابتناء الطهارات الثلاث على الميسور وإن لم يثبت عموم قاعده الميسور، كما تكرر منا التنبيه له، وإلا فالبناء على سقوط الصلاه عن مثل الأقطع مما لا يظن بأحد احتمالاه.

ولولا ذلك لكان مقتضى الارتباطيه المستفاده من الآيتين الشريفتين ومن النصوص البيانيه تعذر التيمم. ولا مجال للخروج عنه بما تضمن أن الصلاه لا تسقط بحال، كما يظهر مما تقدم في أواخر الكلام في المسأله التاسعه في فصل مسوغات التيمم، وأشرنا إليه في المسأله السادسه والعشرين في فصل كيفيه التيمم.

لكن ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أن مقتضى الآيتين الكريمتين في مقطوع اليد الواحده وجوب مسح الثانيه، لأن الجمع في الوجوه والأيدى انحلالى بلحاظ مجموع المكلفين الراجع إلى أنه يجب على كل مكلف غسل وجهه ويديه، فإذا كان ذا يدين وجب مسحهما، وإذا كان ذا يد واحده وجب مسحها كما ثبت في الوضوء أيضاً.

ويشكل بأن الجمع وإن كان بنحو الانحلال إلا- أن المراد به مسح كلا اليدين بنحو الارتباطيه لكل مكلف كما هو الحال في الوضوء أيضاً، كما يناسبه النصوص الشارحه للوضوء والتيمم. ولذا لا إشكال ظاهراً في نقصان وضوء الأقطع وتيممه، فلا يجوز اختيارهما مع إمكان المبادره للوضوء والتيمم قبل القطع.

والاكتفاء بغسل إحدى اليدين في الوضوء إنما هو للأدله الخاصه المطابقه للمرتكزات المشار إليها. وإنما يتجه ما ذكره لو اختلف الناس خلقه فكان لبعضهم يد واحده ولبعضهم أكثر، لا في مثل الأقطع مما كان مشمولاً ذاتاً لأدله التقييد، وكان الاكتفاء فيه بالميسور لأمر طارئ.

على أن ما ذكره لا يتجه في مقطوع اليدين، لأن مقتضى عطف الوجوه على

الأيدى وجوب الجمع بين الوجه واليد في المسح، بنحو يظهر في الارتباطيه بينهما، كما هو ظاهر النصوص أيضاً. فالعمده ما ذكرنا، لأن الجبهه الارتكازيه المتقدمه تقتضى الاكتفاء بالميسور في المقامين.

ودعوى: أنه حيث كان الواجب مسح الوجه باليدين فمع قطعهما معاً يتعذر الواجب المذكور، ومسحه غيرها ليس ميسوراً منه، لأنه ليس بعضاً منه، بل مباين له، بخلاف مسحه بواحد منهما لو قطعت الأخرى.

مدفوعه بأن المراد بالميسور في المقام ليس هو جزء الواجب - كما هو مقتضى الجمود على لفظ الميسور في قاعدته - بل ما هو الأقرب له ارتكازاً، كما يظهر بملاحظه أحكام الجبائر، وصوره تعذر المباشره في الطهارات الثلاث، والتميم بالغبار ونحو ذلك. ومنه يظهر عموم الحكم لموارد تعذر بعض أجزاء التيمم من غير جهه القطع، سواءً ابتنى على الاستمرار - كالشلل اللازم - أم كان مؤقتاً لمرض أو قيد أو نحوهما.

ثم إنه بعد فرض مشروعيه التيمم في محل الكلام فحيث لا دليل على كفيته يكون مقتضى القاعده الإتيان بكل ما يحتمل دخله فيه، سواءً احتمل وجوبه بدواً أم علم إجمالاً بوجوبه أو وجوب أمر آخر، خروجاً عن مقتضى قاعده الاشتغال بالطهاره المفروض مشروعيتها ووجوبها مقدمه للصلاه ونحوها.

إلا- أن الارتكازيات المشار إليها آنفاً المقتضيه للاكتفاء بالميسور كما تنهض بإثبات مشروعيه التيمم قد تنهض بتعيين الكيفيه الميسوره، فيجب العمل بها إذ لولا- حجيتها لم تشرع الطهاره ولم يجب التيمم الناقص رأساً، ولا وجه مع ذلك للتحويل على الاحتمالات البعيده أو غير العرفيه.

فمثلاً في مقطوع اليد الواحده إذا كان لها بقيه يمكن الضرب والمسح بها - كالذراع - الميسور عرفاً هو الضرب بالبقيه مع كف اليد السالمه لكن ليس لإشراكه في مسح الوجه مع كف اليد السالمه، بل لمسح ظهر كف اليد المذكوره مع مسح تمام الوجه بتلك الكف، لأنه أقرب عرفاً وارتكازاً من مسح بعض الوجه ببقيه اليد المقطوعه

التي هي ليست من أعضاء التيمم، فضلاً عن مسح بعض الوجه بكف شخص آخر أو بالأرض رأساً. كما أن مسح ظهر كف اليد الصحيحه ببقية اليد المقطوعه أقرب من مسحه بكف شخص آخر أو بالأرض رأساً.

نعم لو لم يبق من اليد المقطوعه ما يمكن المسح به أتجه مسح اليد السالمه بالأرض، وهو أقرب من مسحه بكف شخص آخر، لأن المباشره أهم عرفاً من كون المسح بالآله، لا بالأرض رأساً. وإن كان الجمع بين الأمرين حسناً، بل قد يكون لازماً، لعدم بلوغ الأقربيه حداً يكفى فى الخروج عن مقتضى قاعده الاشتغال.

ومنه يظهر الحال فى مقطوع الكفين معاً، حيث يتعين عليه الضرب بالباقي من اليد أو اليدين، ومسح الوجه به مع إمكانه، أما مع تعذره فيتعين مسح الوجه بالأرض، وضّم مسحه بكف الغير احتياطاً. وكذا الحال فى غير مقطوع اليد ممن يتعذر عليه الضرب بها لشلل أو مرض أو قيد. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) فقد تقدم فى آخر المسأله الثامنه والثلاثين من فصل الجبائر فى الوضوء أن الجبيره تجرى فى التيمم، وأن العمده فيه صحيح كليب: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل إذا كان كسيراً كيف يصنع بالصلاه؟ قال: إن كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل"^(١). وانصرافه إلى التخوف من استعمال الماء ليس بحد يمنع من التمسك بإطلاقه. ولا سيما مع اعتضاده بقرب فهم عدم الخصوصيه للوضوء والغسل فى نصوص الجبيره فيهما، لاشتراك الكل فى عدم مباشره الطهور لموضع الغسل والمسح، وبظهور مفروغيه الأصحاب عن ذلك وقضاء المرتكزات المتشرعيه به تبعاً لذلك.

هذا وقد استدلل عليه بعض مشايخنا تاره: بما يتضمن تيمم الكسير، كمرسل

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣٩ من أبواب الوضوء حديث: ٨.

ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: يتيمم المجدور والكسير بالتراب إذا أصابته جنابه" (١). بدعوى غلبه وقوع الكسر في أعضاء التيمم وتعارفه.

وأخرى: بما تضمن عدم سقوط الصلاة بحال، لحكومته على أدله الارتباطية بين الأجزاء والشرائط في سائر الموارد، ومنها المقام. لكن يظهر ضعف الثاني مما تقدم في المسألة التاسعة في فصل مسوغات التيمم، وأشرنا إليه في المسألة السادسة والعشرين في فصل كيفية التيمم.

وأما الأول فيندفع بأن النصوص المذكورة - مع غض النظر عن ضعفها على مسلكه - إنما تضمنت مشروعيه التيمم للكسير من دون أن تنهض ببيان كيفيته المشروعيه، فإذا كان مقتضى أدله شرح التيمم عدم صحته مع الجبيره لم تنهض هذه النصوص ببيان صحته ومشروعيته.

ولذا لا يظن منه ولا من غيره البناء على نهوض إطلاق هذه النصوص بإثبات صحه التيمم للكسير لو تعذر عليه المسح حتى على الجبيره، أو مع طهاره التراب أو الماسح أو الممسوح أو غير ذلك مما قد يبتلى به الكسير.

نعم لو كان حصول الكسر والجبيره في أعضاء التيمم من الكثره بحدّ يتعذر عرفاً معها خروجه عن إطلاق النصوص المذكوره، لاستلزامه حملها على الفرد النادر، كانت تلك النصوص دليلاً على مشروعيه التيمم مع الجبيره، لكونه لازماً لمؤداها عرفاً. لكنه ليس كذلك قطعاً.

ومن ثم كان الظاهر انحصار الدليل على مشروعيه التيمم على الجبيره بما ذكرنا. نعم هو مختص بما إذا كانت الجبيره على الممسوح ولا يعم ما إذا كانت على الماسح كباطن الكفين، فلا بد في التعميم من إلغاء خصوصيته عرفاً، وهو غير بعيد.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ٤.

ص: ٢٢٦

والحائل (١)، والعاجز عن المباشرة (٢) كما يجزى هنا حكم اللحم الزائد واليد الزائدة (٣) وغير ذلك.

(مسألة ٣٢): العاجز ييممه غيره، ولكن يضرب يدي العاجز ويمسح بهما مع الإمكان (٤)

(١) ففي الصحيح عن أبي الورد عن أبي جعفر (عليه السلام) في المسح على الخفين: "قللت: فهل فيهما رخصه؟ فقال: لا إلا من عدو تتقيه أو تلج تخافه على رجلك" (١). وهو وإن كان مختصاً بالوضوء، إلا أن إلحاق التيمم به في ذلك قريب جداً بلحاظ ما سبق في وضوء الأقطع، خصوصاً مع عموم حكم الجبائر. فلاحظ.

(٢) فتجب عليه الاستنابه عند علمائنا كما في المدارك، وبلا خلاف، كما في الجواهر. ويقتضيه صحيح ابن أبي عمير عن محمد بن مسكين [سكين] وغيره عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قيل له: إن فلاناً أصابته جنبه وهو مجدور فغسلوه فمات. فقال: قتلوه، ألا سألوها؟ ألا ييمموه؟ إن شفا العى السؤال" (٢) وفي صحيحه الآخر عن بعض أصحابه عنه (عليه السلام): "قال: يؤمم المجدور والكسير إذا أصابتهما الجنبه" (٣). وهما محمولان على صورته تعذر المباشرة، كما يناسبه ما في الأول من فرض تغسيل المجدور وعدم اغتساله. مضافاً إلى ما سبق في الأقطع وذى الجبيرة والحائل، حيث يجرى نظيره في المقام.

(٣) للتشابه في لسان الأدله بين الوضوء والتيمم.

(٤) كما في جامع المقاصد والمدارك وعن ظاهر الذكرى. ويقتضيه ما تقدم عند الكلام في النيه من ظهور الأدله في أن الضرب بكف التيمم أول أجزاء التيمم، لا من مقدماته، وما تقدم في صحيح المفضل بن عمر من أن باطن اليدين الذى يكون به

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣٨ من أبواب الوضوء حديث: ٥.

(٢) و٣ وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب التيمم حديث: ١، ١٠.

ص: ٢٢٧

الضرب والمسح من أعضاء التيمم، حيث يتعين حينئذٍ المحافظة على ذلك مع الإمكان والاقتصار في الخروج عن مقتضى الواجب الأولى على المباشرة.

لكن قد يظهر من الجواهر الميل إلى أن الضرب والمسح يكون بيدي النائب المباشر - وإن اعترف بعدم الوقوف على قائل بذلك - لأصالة البراءة من وجوب الأول، بل هو خلاف إطلاق الأمر بالتولية. بل قد لا يجتزأ بالضرب والمسح بيد العليل، لعدم استناد المسح إليه، فتكون بالنسبة للعامل كالأله الأجنبي. مع تركهم هذا التفصيل في الطهارة المائية، بل ظاهر أمر الصادق (عليه السلام) الغلمه بحمله وتغسيه (١) عدمه، لتمكن الغلمه من تحريك الماء بيديه (عليه السلام)، ولم يلزمهم (عليه السلام) به.

والكل كما ترى! لأن الأصل في المقام هو الاشتغال لا البراءة. وإطلاق الأمر بالتولية لما كان وارداً مورد الاضطرار كان اللازم حمله على ترك خصوص ما تعذر وهو المباشرة مع حفظ تمام ما يعتبر في التيمم. بل لما كان المراد بالتولية التولية في التيمم كان مقتضاه تحقيق التيمم بتمام أجزائه، ومنها المسح والضرب بيد الميمم، كما سبق. وحينئذٍ فالذى يكون كالأله الأجنبي هو يد النائب لا يد الميمم.

ومنه يظهر الفرق بين التيمم والطهارة المائية، لأن الصب وتحريك الماء مقدمه للغسل الواجب في الطهارة المائية، ولا يعتبر فيه خصوص يد المتطهر، بل يكفي وصول الماء بأي وجه اتفق ولو بمثل نزول المطر. غايته أنه يجب أن يستند للمتطهر مع القدره، وهو متعذر في المقام حتى مع تحريك الغير للماء بيد المتطهر، لأن وصول الماء حينئذٍ يستند للمحرك، لا للمتطهر.

وأشكل منه ما عن ابن الجنيد من أن النائب يضرب بيديه الأرض، ثم يضرب على يدي المريض، ثم يمسخ بيدي المريض. فإن رفع اليد عن الضرب بيدي المريض مع التمكن منه بلا وجه. مع أن المسح حينئذٍ لا يكون بأثر الأرض الحاصل باليد عند ضربها بها الواجب بمقتضى أدله شرح التيمم، بل بأثر أثرها، وحصوله فضلاً عن

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٧ من أبواب التيمم حديث: ٣.

ص: ٢٢٨

ومع العجز يضرب المتولى بيدي نفسه ويمسح بهما (١).

(مسألة ٣٣): الشعر المتدلى على الجبهة يجب رفعه ومسح بشره تحته (٢)، وأما الثابت فيها فالظاهر الاجتزاء بمسحه (٣).

الاكتفاء به يحتاج إلى الدليل. ومن ثم لا مخرج عن الوجه الأول.

(١) اقتصاراً في التيمم على الميسور بالتقريب المتقدم في الأقطع. نعم قرب في كشف اللثام لزوم ضرب النائب بيديه الأرض، ثم يضرب بهما على يدي المريض، ويكون المسح بيدي المريض مع الإمكان، نظير ما تقدم عن ابن الجنييد. لكنه يشكل بما سبق من أن المسح لا يكون بأثر الأرض، بخلاف ما لو كان المسح بيد النائب. ومن ثم كان هو الأقرب عرفاً وارتكازاً، فيتعين. نعم يحسن ضم ما ذكره إليه احتياطاً.

(٢) لأنه حائل عرفاً، والمستفاد من أدله شرح التيمم وجوب مسح بشره، فإنها هي الجبهة والجبين.

(٣) ففي الجواهر: "الأقوى عدم وجوب استبطانه حتى لو كان التيمم بدل الغسل، وحتى فيما لا ينبت فيه غالباً، كالجبهة. بل يمكن القول بعدم وجوب استبطان شعر الأغم، وهو من كان قصاص شعره على بعض الجبهة أيضاً للعسر والهرج. فتأمل جيداً" لكن العسر والهرج وإن كفى في سقوط مسح بشره، فيجب المسح على الحائل، لما تقدم، إلا أنه لا يطرد.

نعم قد يستفاد عدم وجوب الحلق من السكوت عنه في النصوص مع غفله العرف عنه. ولا سيما مع عدم الأشكال في عدم وجوب حلق الحاجبين لو غلظا بحيث شغلا قسماً من عظم الجبهة. والأمر في الكفين أظهر، لغلبة نبات الشعر فيهما، وكثيراً ما يكون كثيفاً، فيكون مانعاً من مسح ما تحته من بشره، فلو لزم استيعاب بشره لوقع الهرج والمرج وكثر السؤال عن ذلك.

(مسألة ٣٤): إذا خالف الترتيب بطل مع فوات الموالاه وإن كانت لجهل أو نسيان (١)، أما لو لم تفت صح إذا أعاد على نحو يحصل به الترتيب (٢).

(مسألة ٣٥): الخاتم حائل (٣) يجب نزع حاله التيمم.

(مسألة ٣٦): الأحوط وجوباً اعتبار إباحة الفضاء الذى يقع فيه التيمم (٤) بل إذا كان التراب فى إناء مغصوب لم يصح الضرب عليه (٥) إل

(١) وفى جامع المقاصد: "وهو إجماع علمائنا" للإطلاق دليل اعتبار الترتيب الشامل لحال الجهل والنسيان. نعم قد يقال: هذا إنما يتم مع عدم التدارك على ما يطابق الترتيب، أما معه فالإخلال إنما يكون بالمولاه، وحيث ينحصر الدليل عليها بالإجماع - لو تم - كما سبق، فاللازم فى البناء على البطلان من عمومهم لصوره الفوت عن جهل أو نسيان، ولا طريق لإحراز ذلك بعد كونه دليلاً لياً، بل المتيقن منه صورته الإخلال العمدى. فلاحظ.

(٢) لعدم الدليل على مبطلية الفعل الذى خولف به الترتيب لما سبقه، كى يجب الاستئناف، والإطلاق يدفع ذلك.

(٣) كما فى القواعد وغيره. لكن المتيقن منه حال المسح، أما حال الضرب فكثيراً ما لا يكون حائلاً لعدم مماسه ما تحته للأرض حال الضرب مع نزعها إذا كانت صلبه، وحينئذٍ يشكل ما فى جامع المقاصد وكشف اللثام من تعميم وجوب نزعها لحال الضرب.

(٤) بل هو المتعين. لأن حركة الأعضاء فى المسح والضرب تصرف فى الفضاء المذكور، فتحرم ويمتنع التقرب بها فيبطل التيمم. نعم هو يختص بحال الالتفات لذلك، إذ مع عدمه لا يمتنع التقرب.

(٥) يظهر الحال فيه مما سبق.

أن يكون كبيراً جداً بحيث لا يصدق على الضرب فيه التصرف في الإناء.

(مسألة ٣٧): إذا شك في جزء منه بعد الفراغ لم يلتفت (١). وكذا لو شك في جزء منه بعد التجاوز عن محله (٢). وإن كان الأحوط استحباباً التدارك (٣).

(١) لقاعده الفراغ التي كان مورد بعض أدلتها الشك في الطهاره.

(٢) لقاعده التجاوز، بناء على ما هو الظاهر من عمومها لغير الصلاه، واختصاص المخرج عنها بالوضوء، وعدم إلحاق الغسل والتيمم به، على ما سبق تفصيل الكلام فيه في المسأله السابعه والثلاثين في فصل أحكام الجنابه. فراجع.

(٣) خروجاً عن شبهه الخلاف، إما لدعوى اختصاص قاعده التجاوز بالصلاه، أو لدعوى إلحاق الغسل والتيمم بالوضوء الذي ثبت عدم جريانها فيه.

(١) إجماعاً، كما في المعتمد والقواعد وعن كثير من كتب الأصحاب. وقد يتنى على ما عليه جماعه من عدم جواز الطهاره للصلاه قبل وقتها، لعدم الأمر بالصلاه حينئذٍ، ليدعو للطهاره التي هي مقدمه لها، كي يمكن التقرب بالطهاره بالإتيان بها بالداعى المذكور.

ص: ٢٣١

الفصل الخامس

لا يجوز التيمم لصلاه مؤقته قبل دخول وقتها (١)،

لكن المبني المذكور ضعيف، إذ لو تم عدم داعويه أمر الصلاه للطهاره قبل الوقت - حيث لا مجال لإطاله الكلام في ذلك، بل هو موكول لبحث مقدمه الواجب من الأصول - إلا أن ما هو الشرط في الصلاه ليس هو خصوص الطهاره المأتي بها بداعي أمر تلك الصلاه، بل مطلق الطهاره ولو بداعٍ آخر، غايه الأمر أن الطهاره لما كانت عباده فلا بد من الإتيان بها بوجه قربي، ويكفي في مقريبتها الإتيان بها قبل الوقت من أجل التهيؤ لامتنال أمر الصلاه في الوقت، على ما أطلنا الكلام فيه في المسأله الواحده والسبعين من مباحث الوضوء، عند الكلام في النيه، وفي المسأله المائه منها، عند الكلام في الوضوء التهيئي من الوضوءات المستحبه. فراجع.

ومن ثم كان مقتضى عموم بدليه التراب عن الماء مشروعيه التيمم للصلاه قبل الوقت، بعد فرض تحقق مسوغه من عدم وجدان الماء ونحوه.

لكن استشكل في ذلك بعض مشايخنا (قدس سره) بدعوى: أنه تعالى كنى عن دخول الوقت بقوله: "إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا..." (١). فالآيه لا تنهض بإثبات

(١) سوره المائده الآيه: ٦.

ص: ٢٣٣

مشروعيه الطهارات الثلاث إلا بعد الوقت.

غايه الأمر أنه ثبت مشروعيه الغسل والوضوء قبل الوقت، لأن الغسل مستحب نفسى فى جميع الأوقات، بل قيل بوجوبه النفسى. كما أن الوضوء قد ثبت مشروعيته واستحبابه فى كل وقت، ولم يثبت ذلك فى التيمم، بل يقتصر فى مشروعيته على دخول الوقت وتحقق الحاجه إليه.

ويندفع ما ذكره أولاً: بأن القيام إلى الصلاه فى الآيه الشريفه ليس كناية عن دخول الوقت بحيث تكون الآيه مسوقه لبيانها، غايه الأمر أن المكلف لا يقوم للصلاه إلا بعد دخول وقتها، لكن من المعلوم أن الخصوصيه المذكوره ملغيه عرفاً، وأن المفهوم من الآيه الشريفه بيان شرطيه الطهاره للصلاه، وأنه لا- يمكن الإتيان بها إلا بعد الطهاره، خصوصاً بناء على ما تضمنه موثق ابن بكير (١) من أن المراد بالقيام إلى الصلاه القيام من النوم، حيث لا يكون المراد بالآيه إلا بيان سببيه النوم للحدث ولزوم الطهاره منه مقدمه للصلاه من دون نظر إلى وقت إيقاع الطهاره وإلا فمقتضى الجمود على التعبير بالقيام للصلاه قصور الآيه عن إثبات مشروعيه الطهاره قبل القيام للصلاه حتى بعد الوقت مع القطع بعمومه لذلك، وليس هو إلا لما سبق.

على أن الآيه الثانيه كالصريحه فيما ذكرنا، فإن قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاه وأنتم سكارى ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا..." (٢) غير مسوق إلا لبيان مانعيه السكر والجنبه من الصلاه، ولزوم الطهاره من الجنبه مقدمه للصلاه من دون نظر إلى وقت إيقاع الطهاره.

وثانياً: بأن ما تضمن مشروعيه الغسل والوضوء قبل الوقت إنما اقتضى مشروعيتهما من حيثيه كونهما سبباً للطهاره، ومقتضى عموم بدليه التيمم عنهما المستفاده من مثل قولهم (عليهم السلام): "التراب أحد الطهورين". و: "يكفيك الصعيد عشر

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣ من أبواب نواقض الوضوء حديث: ٧.

(٢) سوره النساء الآيه: ٤٣.

ص: ٢٣٤

ويجوز عند ضيق وقتها وفي جوازه في السعه إشكال (١).

سنين " وغيرهما عند تحقق مسوغه من عدم وجدان الماء ونحوه، والتقييد فيه بدخول الوقت يحتاج إلى دليل.

وثالثاً: أنه التزم قدس سره بمشروعيه التيمم قبل الوقت عند تعذره في الوقت، أو عند اعتبار الطهاره في تمام الوقت - كما قيل به في الصوم - مع عدم الدليل على ذلك بالخصوص، فإن بنى على قصور دليل تشريعه عما قبل الوقت - لما سبق - لم تنهض الحاجه للطهاره بتشريعه، بل يتعين البناء على تعذر الطهاره، وجريان بيان حكم فاقد الطهورين.

ومن هنا ينحصر الدليل في المقام بالإجماع المدعى في كلامهم، وفي نهوضه بالخروج عن مقتضى الإطلاقات إشكال، لاحتمال ابتائه على ما سبق ضعفه، مع عدم وضوح كونه إجماعاً تعديلاً ينهض بالحجيه بعد عدم دعواه إلا من المحقق ومن بعده، من دون أن يظهر التعرض له من القدماء، وإنما الخلاف بين من تقدم في جواز البدار في أول الوقت وعدمه، الذي يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى، ويبدو منهم أن موضوع كلامهم البدار للصلاه معه، لا البدار به بنفسه ليكشف عن مفروغيتهم عن عدم جواز تقديمه على الوقت.

(١) حيث حكى المنع منه مطلقاً عن المشهور تاره، وعن مشهور القدماء أخرى، وعن الأكثر ثالثه، وفي السرائر أنه مذهب جميع أصحابنا إلا من شد ممن لا يعتد بقوله، لأنه عرف باسمه ونسبه، بل في الانتصار والناصرية والغنيه وغيرها الإجماع عليه.

وظاهر الإرشاد ومحكى التحرير والبيان وظاهر الجعفى وغيرها. وحكى أيضاً عن الصدوق (قدس سره). وعن ابن الجنيد جواز التقديم - بل رجحانه - إذا علم أو ظن باستمرار فقد الماء. وقواه في المعبر، وكأنه لحكمه بأن من تيمم وصلى ثم وجد الماء

وهو فى وقت فلا إعادته عليه. وبه يخرج عن ظاهر قوله فى المقنع: "واعلم أنه لا يتيمم الرجل إلا أن يكون فى آخر الوقت".

وجرى عليه فى التذكرة والقواعد والمختلف وجامع المقاصد واللمعة ومحكى نهايه الأحكام والفخريه وغيرها. وفى جامع المقاصد: "عليه أكثر المتأخرين"، وفى الروضه أنه أشهر الأقوال بينهم.

ومنشأ اختلاف الأقوال هو الاختلاف فى مقتضى القاعده، واختلاف الأخبار، كما سيأتى التعرض لها.

هذا وحيث كانت إطلاقات مشروعيه التيمم وارده مورد الاضطراب كانت منصرفه لوجود المسوغ - من فقد الماء أو تعذر استعماله أو غيرهما - فى تمام الوقت. ولا يهيم مع ذلك تحقيق أن مقتضى إطلاقها اللفظى الاكتفاء بحصول المسوغ عند إرادته الغايه التى يشرع لها التيمم، إذ لا أثر للإطلاق مع الانصراف المذكور.

ويترتب على ذلك مشروعيه التيمم واقعاً باستمرار العذر فى تمام الوقت، فيجوز الإتيان به من أول الوقت برجاء استمراره وإن لم يكن مظنوناً، وتكون صحته مراعاة بذلك.

نعم لا يجوز الإتيان به مع القطع بعدم الاستمرار، لتعذر التقرب به المعتبر فيه بمقتضى عباديته. كما يترتب عليه عدم مشروعيته واقعاً مع عدم استمرار العذر وإن قطع المكلف باستمراره، بل ينكشف عند ارتفاع العذر بطلانه من أول الأمر. فإن رجع القول الثالث الذى تضمن التفصيل المتقدم إلى ذلك كان دليلاً ما ذكرنا من الانصراف، وإلا كان مبنياً على نحو من الجمع بين النصوص يأتى الكلام فيه.

هذا وقد تضمنت جملة من النصوص المنع من البدار بالتيمم قبل تضيق الوقت، فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سمعتة يقول: إذا لم تجد ماء وأردت التيمم فأخر التيمم إلى آخر الوقت، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض" (١).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ٢٣٦

وفى موثق ابن بكير عنه (عليه السلام): "قلت له: رجل أمّ قوماً وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور. قال: لا- بأس. فإذا تيمم الرجل فليكن ذلك فى آخر الوقت، فإن فاته الماء فلن تفوته الأرض" (١).

وفى موثقه الآخر: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أجنب فلم يجد ماء يتيمم ويصلى؟ قال: لا حتى آخر الوقت، إنه إن فاته الماء لم تفته الأرض" (٢).

وفى موثق زراره: "إذا لم يجد المسافر الماء فليمسك ما دام فى الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل فى آخر الوقت..." (٣). لكن رواه الكلينى بسند صحيح هكذا: "إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت... وهو أجنبى عن محل الكلام، فيكون اضطراب متنه مانعاً من التمسك به فى المقام. فتأمل.

مضافاً إلى ما تضمن الأمر بالإعادة، كصحيح يعقوب بن يقطين: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل تيمم فصلى، فأصاب بعد صلاته ماء، أيتوضأ ويعيد الصلاة، أم تجوز صلاته؟ قال: إذا وجد الماء قبل أن يمضى الوقت توضأ وأعاد، فإن مضى الوقت فلا إعادته عليه" (٤).

اللهم إلا أن يقال: الحكم فيه بعدم الإعادة بعد الوقت مستلزم لمشروعيه التيمم الذى صلى به، ومقتضى التفصيل فيه بين وجدان الماء فى الوقت ووجدانه بعد الوقت عموم مشروعيه التيمم لما إذا كان قد وقع فى سعه الوقت. ومن ثم لا ينهض بالاستدلال فى المقام. والعمده صحيح محمد بن مسلم والموثقان. وكأنها هى الوجه فى القول الأول.

لكنها معارضة بجمله أخرى من النصوص ظاهره أو صريحه فى مشروعيه التيمم فى سعه الوقت. كصحيح يعقوب بن يقطين المتقدم، وصحيح زراره: "قلت لأبى جعفر (عليه السلام): فإن أصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو فى وقت؟ قال: تمت صلاته

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب التيمم حديث: ٣، ٤.

(٢٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٣، ٨.

ص: ٢٣٧

ولا إعادته عليه" (١). وقريب منه صحيح أبي بصير (٢). وحديث معاوية بن ميسرة، بل صحيحه: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل في السفر لا يجد الماء تيمم فصلي، ثم أتى الماء وعليه شيء من الوقت، أيمضى على صلاته أم يتوضأ ويعيد الصلاة؟ قال: يمضى على صلاته، فإن رب الماء هو رب التراب" (٣). وقريب منه في التعليل المذكور موثق يعقوب بن سالم (٤) وخبر على بن سالم (٥) وكذا النصوص الكثيره الآتية في المسألة التاسعه والثلاثين الواردة في وجدان الماء في أثناء الصلاة (٦).

بل قد يستفاد من بعض ما أطلق فيه عدم الإعادة من دون تنبيه على بقاء الوقت، كصحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أجنب، فتيمم بالصعيد وصلّى، ثم وجد الماء. قال: لا يعيد. إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين" (٧)، وصحيح العيص: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى. قال: يغتسل ولا يعيد الصلاة" (٨). لا بلحاظ عموم التعليل في الأول، فإن شموله للمقام فرع مشروعيه التيمم في سعه الوقت التي هي محل الكلام، بل لأن احتمال خصوصيه وجدان الماء في وجوب الإعادة إنما يتجه لو كان المراد به وجدانه في الوقت، حيث يحتمل معه انكشاف عدم مشروعيه التيمم، أما لو كان المراد به وجدانه بعد الوقت فلا خصوصيه لوجدان الماء في وجوب الإعادة، بل مرجع وجوب الإعادة حينئذٍ إلى عدم أجزاء الصلاة بالتيمم - وإن كانت مشروعيه بل واجبه - عن الصلاة بالطهاره المائيه، لعدم كونها بدلاً اضطرارياً، بل ميسوراً لا يجزى عن المعسور. ومن ثم كان ظهورهما في إرادته الوجدان في سعه الوقت قريباً جداً. ولا أقل من كونهما مؤيدين للنصوص المتقدمه الكثيره الواضحه الدلاله. وكأنها هي المستند للقول الثاني.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ٩، ١١.

(٣ و٤ و٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٣، ١٤، ١٧.

(٦) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم.

(٧ و٨) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ١٥، ١٦.

ص: ٢٣٨

هذا وقد يجمع بين هذه الطائفة والطائفة الأولى بوجوه كثيره لا مجال لاستقصائها، لظهور ضعف جملة منها، ولتقتصر منها على وجوه ثلاثه:

الأول: حمل الطائفة الأولى على التأخير لآخر الوقت عرفاً غير المنافى لوجدان الماء بعد الفراغ من الصلاه أو فى أثنائها، دون التأخير لآخر الوقت دقه كى لا يجمع مع وجدان الماء بعد الفراغ. وحينئذ لا يكون الحكم فى الطائفة الثانيه بعدم إعاده الصلاه بوجدان الماء منافياً للحكم فى الطائفة الأولى بعدم جواز البدار ووجوب التأخير.

لكنه كما ترى، لأن حمل الطائفة الأولى على التأخير لآخر الوقت دقه وإن كان متعذراً لعدم تيسر ضبط الآخر بالنحو المذكور الملزم بحمله على التأخير لآخر الوقت عرفاً، إلا أنه لما كان منشأ الأمر بالتأخير ارتكازاً هو الاهتمام بالطهاره المائيه، فالمناسب لذلك هو التأخير إلى أن يخشى فوت أصل الصلاه الذى هو أهم من فوت الطهاره المائيه، كما هو المناسب للتعليل فى جملة منها بأنه إن فاته الماء لم تفته الأرض، الظاهر فى المفروغيه عن عدم كون التأخير بالنحو الذى يعرض أصل الصلاه للفوت، بل هو صريح موثق زراره لو غرض النظر عما تقدم من اضطراب متنه. والظاهر أن ذلك هو مراد القائلين بعدم جواز البدار، وإلا كان الحمل المذكور بلا شاهد.

ومن الظاهر أن ذلك مما تأباه نصوص الطائفة الثانيه، إذ هى كالصريحه فى سعه الوقت للطهاره المائيه والصلاه. ولاسيما مع عموم بعضها لما إذا كانت الطهاره هى الغسل، ومع ظهور نصوص كلتا الطائفتين فى أن المراد بالوقت هو وقت الإجزاء المقتضى لسعه الوقت لإعاده صلاتين لا صلاه واحده.

بل فى بعض نصوص الطائفة الثانيه أن وجدان الماء بسبب سير المصلى من المكان الذى صلى فيه للمكان الذى فيه الماء، ومن الظاهر أن ذلك لا يناسب إيقاع الصلاه فى آخر الوقت مهما فسر به.

بل عدم التنبيه فى جميع نصوص هذه الطائفة للزوم التأخير لآخر الوقت وأن

صحته الصلاة بالتيمم إنما تختص بذلك يجعلها كالصريحه في جواز البدار للصلاه وعدم وجوب تأخيرها. ومن ثم كان الجمع المذكور موهوناً جداً.

الثاني: حمل الطائفة الأولى على إحداث التيمم في أول الوقت، والثانيه على الصلاة بتيمم سابق لصلاه سابقه، كما قد يظهر من المبسوط، حيث صرح بعدم جواز التيمم إلا في آخر الوقت عند خوف فوت الصلاة، وأنه لو تيمم في أول الوقت لم يستبح به الصلاة، ولو صلى به أعاد الصلاة بتيمم مستأنف أو وضوء إن وجد الماء، ثم ذكر أن التيمم لا ينتقض بخروج الوقت، بل ينتقض بوجدان الماء، وذكر حكم وجدانه في أثناء الصلاة، وأنه يمضى في صلاته، ثم يتطهر للصلوات الآتية. وقد يبتنى عليه ما يأتي منه في المسأله الآتية. وكأنه لتضمن الطائفة الأولى المنع من البدار للتيمم ثم الصلاة، لا للصلاه بتيمم، لتشمل من سبق منه التيمم لصلاه سابقه قد مضى وقتها.

لكنه يشكل بأن اختصاص الطائفة الأولى بذلك لا يكفي في حمل الطائفة الثانيه على خصوص من سبق منه التيمم بعد صراحه بعض نصوصها في فرض إحداث التيمم للصلاه. فلاحظ صحيحى أبى بصير ومعاويه بن ميسره وموثق يعقوب بن سالم وخبر على بن سالم المتقدمه، وصحيح محمد بن مسلم بناء على أنه من نصوص المسأله، حيث يمتنع أو يصعب تنزيلها على من سبق منه التيمم لغير الصلاه التي يجد الماء في وقتها.

على أن من القريب إلغاء خصوصيه إحداث التيمم في نصوص الطائفة الأولى، على ما يأتي تفصيل الكلام فيه في المسأله الآتية. ومن ثم لا مجال للتعويل على الجمع المذكور.

الثالث: حمل الطائفة الثانيه على ما إذا كانت الصلاة بالتيمم لليأس من وجدان الماء في أثناء الوقت، وحمل الطائفة الأولى على صورته رجاء وجدان الماء في الوقت، كما جرى عليه سيدنا المصنف (قدس سره). ويناسبه التفصيل المتقدم في القول الثالث وإن لم

يطابقه. وكأنه لظهور التعليل فى جملة من نصوص الطائفة الأولى بأنه إن فاته الماء لم تفته الأرض فى رجاء وجدان الماء فى الوقت.

ويشكل بأن التعليل المذكور ظاهر فى كون رجاء وجدان الماء حكمه لاحظها الشارع الأقدس عند الأمر بالتأخير، لا عله يدور الحكم مدارها ويعمل المكلف عليها. ولازم ذلك كون الملحوظ هو رجاء الشارع الأقدس، لا رجاء المكلف، وعموم الأمر بالتأخير لما إذا تحقق للمكلف اليأس من وجدان الماء، ومن ثم يكون الجمع المذكور تبرعياً خالياً عن الشاهد.

بل يبعد جداً حمل الطائفة الثانية على صورته خصوص اليأس من وجدان الماء مع ورود بعضها فى السفر، حيث يصعب القطع بعدم الماء فى المنازل اللاحقة. بل إهمال التنبيه فيها لوقوع التيمم مع اليأس خطأ موجب لقوه ظهورها فى العموم لغير صورته اليأس.

مضافاً إلى عدم مناسبه الجمع المذكور لصحيح محمد بن حمران عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قلت له: رجل تيمم ثم دخل فى الصلاة، وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه، ثم يؤتى بالماء حين يدخل فى الصلاة. قال: يمضى فى الصلاة. واعلم أنه ليس ينبغى لأحد أن يتيمم إلا فى آخر الوقت" (١). فإن ظهوره فى الردع عما وقع من الصلاة بتيمم مع صحتها لا يناسب اختصاص مشروعيه التيمم وصحة الصلاة معه بصوره اليأس، واختصاص النهى عن البدار بصوره عدم اليأس برجوعه إلى مباينه مورد النهى لمورد الحديث وعدم وروده للردع عنه. ومن ثم لا مجال للبناء على الجمع المذكور.

نعم لا بأس بالبناء على كون الأمر بالتأخير طريقياً لإحراز عدم الوجدان فى تمام الوقت، الذى تقدم أنه موضوع مشروعيه التيمم بمقتضى القاعده. لأن ذلك هو المناسب لاهتمام الشارع بالطهاره المائيه ارتكازاً، وللتعليل المذكور. وإلا فمن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٣.

ص: ٢٤١

البعيد جداً كونه شرطاً تعديلاً للطهاره التراييه، بحيث لا تشرع فى أول الوقت ولو مع استمرار عدم الوجدان واقعاً والعلم بذلك. بل يصعب حمل إطلاقات مشروعيه التيمم - كالأيتين ونحوهما - عليه جداً... إلى غير ذلك مما يظهر بالتأمل، حيث يكفى ذلك فى انصراف الأمر بالتأخير لما ذكرنا، فيطابق القاعده.

غايه الأمر أن البناء على كون الأمر المذكور إلزامياً لا يناسب نصوص الطائفه الثانيه المتضمنه صحه الصلاه مع مخالفته. ومن ثم كان الظاهر الجمع بين الطائفتين بحمل الأمر المذكور على الاستحباب احتياطاً لتحصيل الطهاره المائيه، فإن ذلك أقرب عرفاً من جميع الوجوه المتقدمه. ويشهد به صحيح محمد بن حمران المتقدم، لأن الجمع فيه بين صحه الصلاه والأمر بالتأخير لا يناسب وجوب التأخير وإن كان طريقياً، بل يتعين معه حمل الأمر بالتأخير على الاستحباب.

ويترتب على ذلك أنه مع استمرار عدم الوجدان فى تمام الوقت واقعاً لا يحسن التأخير واقعاً، بل يرجح التقديم، عملاً بعموم رجحان إتيان الصلاه فى أول الوقت. نعم مع احتمال وجدان الماء فى الوقت يحسن التأخير ظاهراً احتياطاً للطهاره المائيه التى هى أهم من فضيله الوقت. ومع تجدد الوجدان فى الوقت واقعاً يحسن التأخير واقعاً لأهميه الطهاره المائيه، لكن مع أجزاء الصلاه بالتيمم فى الجمله لنصوص الطائفه الثانيه.

بقى فى المقام أمور:

الأول: أن مقتضى الجمع بين صحيح يعقوب المتقدم وبقيه نصوص الطائفه الثانيه هو البناء على استحباب الإعادة وإن صحت الصلاه بالتيمم وهو كالصريح من صحيح منصور بن حازم عن أبى عبد الله (عليه السلام): "فى رجل تيمم فصلى، ثم أصاب الماء. فقال: أما أنا فكنت فاعلاً، إنى كنت أتوضأ وأعيد"^(١). بناء على ظهوره فى إصابه الماء فى الوقت، لنظير ما تقدم فى صحيحى محمد بن مسلم والعيص من نصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٠.

الطائفه الثانيه. فلاحظ.

الثانى: لما لم يكن لنصوص الطائفه الثانيه إطلاق يقتضى جواز التقديم، وإنما استفيد من الحكم بعدم الإعادة، حيث يستفاد منها المفروغيه عن جواز التقديم، فاللازم الاقتصار فيها على المتيقن. وحيث سبق أن حملها على خصوص صوره اليأس من الوجدان فى الوقت بعيد عنها، كما أنه لا يناسب صحيح محمد بن حمران المتقدم، فالمتعين التعميم لصوره الظن بعدم الوجدان، بل لصوره احتمال الوجدان من دون ظن بأحد الطرفين، لأن عدم الإشاره فى هذه النصوص على كثرتها لوقوع التيمم عن ظن بعدم الوجدان، مع أنه من سنخ العذر المسوغ، موجب لقوه ظهورها فى العموم لصوره عدمه، نظير ما تقدم فى اليأس من الوجدان، ولا معارض لهذا الظهور بعد ما سبق فى وجه الجمع بين طائفتى النصوص.

نعم لا مجال لتعميمها لصوره العلم بالوجدان فى أثناء الوقت، لأن مقتضى الوضع الطبيعى للمكلف - بعد ارتكاز أهميه الطهاره المائيه وأنها الواجب الأولى - هو الانتظار، ومن ثم كان الظاهر مفروغيتهم عن وجوب الانتظار حينئذٍ. بل ظاهر الجواهر وعن البرهان القاطع وهدايه الكاظمى الإجماع عليه.

بل لا- يبعد قصورها عن صوره الظن بالوجدان فى أثناء الوقت، لأن الظن فى ذلك طريق عرفاً، فالمبادره معه تحتاج إلى عنايه، فتخرج عن المتيقن من النصوص بعد ما سبق من عدم الإطلاق فيها.

ودعوى: أن مقتضى التعليل فى جملة من نصوص الطائفه الثانيه بأن رب الماء هو رب الصعيد، وأن التيمم أحد الطهورين العموم لصوره الظن بالوجدان، بل لصوره العلم به لولا الإجماع المدعى فيها.

مدفوعه بأن التعليل المذكور ليس مسوقاً لبيان مشروعيه التيمم، وإلا كان مقتضاه أنه فى عرض الطهاره المائيه، لا فى طولها وعند تعذرها، بل هو مسوق لبيان صحه الصلاه وإجزائها فى فرض مشروعيه التيمم وصحته كما تصح مع الطهاره

المائيه، فلا ينهض بيان مورد مشروعيه التيمم، ليمسك بعمومه.

الثالث: مورد النصوص المتقدمه هو عدم وجدان الماء، كما هو موضوع كلام قدماء الأصحاب، بل جمهورهم، إلا أنه قد يستفاد من عدم تعرضهم لبقية الأعدار إلحاقها به في الحكم المذكور، كما هو ظاهر أو صريح جمله من كلمات المتأخرين منهم، بل في الروض الإجماع على عدم الفرق. وكأنه لحمل عدم الوجدان على ما يعم بقية الأعدار، أو لإلغاء خصوصيته.

لكن لا- قرينه على الأول، بل النظر في مجموع الأدله شاهد بخلافه، كما أشرنا إليه في أوائل الكلام في المسوغ الثاني من مسوغات التيمم وغيره. وأما الثاني فهو محتاج إلى لطف قريحه، ولا يتضح لنا بعد الفرق بين عدم الوجدان وخوف الضرر مثلاً بأن عدم الوجدان لا- ضابط له غالباً ويكثر خضوعه للأسباب الآنيه، حيث يكثر مع ذلك الجهل باستمراره وعدمه، بخلاف الضرر، فإنه كثيراً ما ينضبط ويعرف بقاؤه في تمام الوقت وعدمه. كما أنه قد يظهر من النصوص الفرق بينهما ولو في استحباب الإعاده في خارج الوقت.

ومن ثم صرح في الجواهر بأن أدله المضايقه تقصر عن غير فقد الماء من أسباب التيمم لولا الإجماع المتقدم عن الروض. لكنه - كما ترى - ليس بنحو ينهض بالحجيه والخروج عن مقتضى القاعده المتقدمه.

ودعوى: أن المرض وعدم وجدان الماء لما سيقا في الآيتين الشريفتين - اللذين هما الأصل في تشريع التيمم - في مساق واحد كان الظاهر وحده المراد بهما من حيثيه الاستمرار في تمام الوقت وعدمه، فإذا استفيد من نصوص المقام الاكتفاء بعدم الوجدان في بعض الوقت من دون استمرار تعين حمل المرض عليه في الآيتين الشريفتين، لوحده السياق. وحينئذٍ يسهل التعدى منهما لسائر الأعدار.

مدفوعه بأن نصوص المقام لا تقتضى عموم عدم الوجدان للوجدان في بعض الوقت، ولذا لا يصح التيمم مع العلم بل الظن بعدم استمرار فقد الماء، كما تقدم،

(مسألة ٣٨): إذا تيمم لصلاة فريضه أو نافله ثم دخل وقت أخرى، فإن يئس من التمكن من الطهارة المائية جاز له المبادره إلى الصلاة (١).

بل مجرد صحة الصلاة الواقعة بالتيمم، المستلزم لصحة التيمم في الجملة ولو للاكتفاء بسبب الجهل بالتيمم الفاقد للموضوع في صحة الصلاة، وذلك لا يستلزم التعدي لغير عدم وجدان الماء من الأعذار، بل يتعين الاقتصار على مورد النصوص المذكوره والرجوع في غيره لمقتضى القاعده الذي سبق تنقيحه في أول الكلام في هذه المساله.

ومن ذلك يظهر لزوم الاقتصار على الصلاة، وعدم التعدي لغيرها من الغايات، بل يتعين الرجوع فيها لمقتضى القاعده المذكور. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) صرح غير واحد بابتناء الكلام في هذه المسأله على المسأله السابقه جوازاً ومنعاً وتفصيلاً. لكن صرح في المدارك بجواز تقديم الصلاة هنا حيثئذ حتى على القول بعدم جوازه فيما سبق، كما صرح في المبسوط بجواز البدار هنا مع منعه منه هناك، وكذا في الروضه مع ميله لعدم جواز البدار هناك. بل في الجواهر أن صريح جماعه وظاهر آخرين اختصاص الخلاف بالمسأله الأولى، وأما في هذه المسأله فيجوز البدار. وهو متجه بناء على الوجه الثاني للجمع بين النصوص في المسأله السابقه. لكن سبق المنع منه.

ودعوى: أنه حيث تقدم اختصاص نصوص وجوب التأخير بإحداث التيمم، فلا موجب للبناء في غيره ممن سبق منه التيمم على وجوب تأخير الصلاة. مدفوعه بما أشرنا إليه آنفاً من قرب إلغاء خصوصيه مورد تلك النصوص وتعميمها لهذه المسأله. ولعله لذا حكى عن السيد المرتضى في الإصباح والشهيد في البيان عدم جواز البدار هنا أيضاً.

على أنه سبق أن وجوب التأخير هو مقتضى القاعده الأولى في الجملة، وأن

اللازم الاقتصار فى الخروج عنه على المتيقن من نصوص جواز التقديم، وحيث كان مقتضى إطلاق بعض تلك النصوص العموم للمسألتين كان اللازم اشتراكهما فى الحكم.

وأشكل من ذلك ما قد يظهر من المبسوط وغيره من الاستدلال بعموم ما تضمن أجزاء التيمم الواحد لصلوات كثيره (١). إذ فيه: أنه أعم من جواز البدار للصلاه فى أول الوقت.

ودعوى: أن ظاهر النصوص المذكوره صحه التيمم فى تمام أوقات الصلوات اللاحقه، لا أنه يبطل بدخول الوقت ثم يصح فى آخره، ومع صحته تصح الصلاه به.

مدفوعه بأن صحته بدخول الوقت أعم من جواز الصلاه به. بل القاعده كما تقتضى عدم مشروعيتها مع التمكن من الطهاره فى أثناء الوقت تقتضى عدم مشروعيه الدخول به فى الصلاه التى يتمكن المكلف من الطهاره فى أثناء وقتها. فتكون صحتها مع دخول الوقت مُراعى فيها استمرار العذر. فتأمل جيداً.

والذى ينبغى أن يقال: إن كان المرجع فى المسأله الأولى القاعده أو نصوص جواز البدار المتقدمه فى المسأله السابقه تعين اشتراك المسألتين فى الحكم. وكذا لو كان المرجع فى تلك المسأله نصوص المنع من البدار لو حملت على كون المنع طريقياً تحفظاً على الطهاره المائيه المحتملته التحصيل، بحيث تقصر عن صورته العلم باستمرار عدم الوجدان، لقرب إلغاء خصوصيه موردها جداً بعد كون مضمونها ارتكازياً مطابقاً للقاعده. ولو لم يتم كفت القاعده فى اشتراك المسألتين فى الحكم، لمطابقه النصوص المذكوره لها حيثئذ.

وأما لو كان المرجع فيها نصوص المنع من البدار، مع حملها على وجوب التأخير تعبداً حتى مع استمرار عدم الوجدان والعلم، فحيث كانت النصوص المذكوره مختصه بالمسأله السابقه توقف العمل بها فى المقام على إلغاء خصوصيتها، وهو لا يخلو

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ١٠.

ص: ٢٤٦

(مسألة ٣٩): لو وجد الماء في أثناء العمل فإن كان دخل في صلاه فريضه أو نافله (١) مضى في صلاته وصحت على الأقوى (٢)،

عن إشكال، لعدم ارتكازيه مضمونها، بل هو تعبدى محض، فيتعين الاقتصار على مورده والرجوع في هذه المسألة للقاعده.

(١) يأتي الكلام في مساواه النافله للفريضه في الحكم بعد الكلام في مقتضى الأدله في أصل المسألة إن شاء الله تعالى.

(٢) كما في المقنعه والمبسوط وعن المرتضى في شرح الرساله، بل في الجواهر أنه المشهور تحصيلاً، ونقلًا في جامع المقاصد والروض ومجمع البرهان، بل في السرائر الإجماع عليه.

ويقتضيه إطلاق صحيح محمد بن حمران (١) المتقدم في المسألة السابعه والثلاثين، وصحيح زراره ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): "في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلاه، فتيتم وصلى ركعتين، ثم أصاب الماء، أينقض الركعتين ويتوضأ ثم يصلى؟ قال: لا، ولكنه يمضى في صلاته فيتيمها ولا ينتقضها، لمكان أنه دخلها على طهر بتيمم" (٢)، فإن مورده وإن كان بعد مضى الركعتين، إلا أن مقتضى عموم التعليل في ذيله المضى في الصلاه بمجرد الدخول فيها بتيمم.

لكن في النهايه وعن ابن الجنيد والمرتضى والجعفي وجماعه من متأخري المتأخرين التفصيل بين الدخول في الركوع فيمضى في الصلاه، وعدمه فينقضها ويتوضأ. لصحيح زراره: "قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إن أصاب الماء وقد دخل في الصلاه؟ قال: فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع، وإن كان قد ركع فليمض في صلاته، فإن التيمم أحد الطهورين" (٣). وقريب منه حديث عبد الله بن عاصم الذي لا يبعد اعتباره.

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٣، ٤، ١.

هذا وقد وقع الكلام فى الجمع بين الطائفتين. واحتمل فى الجواهر حمل الدخول فى الصلاه فى صحيح محمد بن حمران على الدخول فى الركوع، لأنه هو الدخول الكامل، ولاسيما مع ملاحظه ما ورد من أن أولها الركوع، وأن الصلاه ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود، وأن أدراك الركعه فى الجماعه بادراك الركوع. ولو تم ذلك جرى فى التعليل المتقدم فى صحيح زراره ومحمد بن مسلم. لكنه كما ترى تكلف ياباه الصحيحان.

ومثله ما فى التهذيبين من احتمال حمل الطائفه الثانيه على سعه الوقت، حيث لا يشرع التيمم حينئذٍ عنده. ويناسبه ما احتمله فى الجواهر من حمل صحيح محمد بن حمران على ضيق الوقت عن استئناف الصلاه بالطهاره المائيه، كما يشعر به ذيله.

إذ فيه: أن البناء على عدم مشروعيه التيمم فى سعه الوقت - لو تم - اقتضى وجوب الاستئناف حتى بعد الركوع، ولا يناسب التفصيل الذى تضمنته الطائفه الثانيه. كما أن حمل صحيح محمد بن حمران على ضيق الوقت لا يناسب السؤال فيه مع إهمال التنبيه على الضيق، والذيل حيث كان ظاهراً فى الردع عما وقع - كما سبق - كان ظاهراً فى فرض سعه الوقت، لا مشعراً بضيقه.

ومن هنا حمل فى المبسوط وغيره الطائفه الثانيه على الاستحباب. بل فى المعبر أن العمل بظاهر الطائفه الثانيه بالبناء على الوجوب مستلزم لتعذر العمل بالطائفه الأولى، أما العمل بظاهر الطائفه الأولى فهو لا يمنع من العمل بالطائفه الثانيه، بل يقتضى تنزيلها على الاستحباب.

لكنه يشكك بأنه كما يمكن حمل الطائفه الثانيه على الاستحباب جمعاً مع الطائفه الأولى، كذلك يمكن تقييد الطائفه الأولى وحملها على الوجدان بعد الركوع جمعاً مع الطائفه الثانيه.

بل هو أولى بلحاظ أن التعليل المذكور فى صحيح زراره ومحمد بن مسلم من الطائفه الأولى يشابه التعليل المذكور فى صحيح زراره من الطائفه الثانيه، وحيث

سيق التعليل فى صحيح زراره المذكور لتصحيح المضى فى الصلاه فى خصوص صوره الوجدان بعد الركوع كان صالحاً للقرينيه على تقييد التعليل فى صحيح زراره ومحمد بن مسلم بالصوره المذكوره. وأما صحيح محمد بن حمران فهو مطلق يسهل تقييده بما بعد الركوع.

ومن هنا كان الأقرب ذلك ولاسيما مع ما فى الجواهر من موافقه عموم المضى فى الصلاه الذى تضمنته الطائفة الأولى لفتوى كثير من العامه، كالشافعى وداود وأحمد - فى روايه - وأبى ثور وابن المنذر، بخلاف التفصيل الذى تضمنته الطائفة الثانيه، فإنه لم ينقل عن أحد منهم.

ولو فرض التوقف وعدم ترجيح أحد الجمعين كان اللازم الرجوع فى صوره الوجدان قبل الركوع لإطلاق ما تضمن انتقاض التيمم بوجدان الماء المستلزم لبطلان الصلاه ووجوب الاستئناف بالطهاره المائيه.

ودعوى: أن ذلك لا يناسب حرمة قطع الصلاه وإبطالها. مدفوعه بأن عموم حرمة قطع الصلاه غير ثابت. ولو ثبت فهو لا يمنع من بطلانها تبعاً لبطلان التيمم بمقتضى الإطلاق المتقدم. ومن ثم كان المتعين البناء على التفصيل المذكور.

هذا وفى خبر زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): "سألته عن رجل صلى ركعه على تيمم، ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال: يقطع الصلاه ويتوضأ ثم يبنى على واحده" (١). وفى خبر الحسن الصقيل: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل تيمم ثم قام يصلى، فمر به نهر وقد صلى ركعه. قال: فليغتسل وليستقبل الصلاه. قلت: إنه قد صلى صلاته كلها. قال: لا يعيد" (٢).

لكنهما - مع ضعفهما، وعدم ظهور القائل بهما، ومخالفتهما لما سبق من النصوص المعتمده - محمولان على الاستحباب جمعاً لو نهضوا بالاستدلال. ولاسيما مع ما عن نهايه الأحكام من الإجماع على إتمام الصلاه لو وجد الماء بعد الركوع. ثم إن فى المقام أقوال

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ٥، ٦.

ص: ٢٤٩

وفيما عدا ذلك يتعين الاستئناف بعد الطهاره المائيه (١).

آخر لا شاهد لأكثرها ويظهر ضعف باقيها مما تقدم، ولا مجال لإطاله الكلام فيها.

هذا ومقتضى إطلاق النصوص السابقه عدم الفرق بين الفريضة والنافله. ودعوى: انصراف النصوص للفريضة. ليست بنحو تنهض بالخروج عن الإطلاق. ولاسيما مع ما تضمنه الصحيحان من التعليل، وما تضمنته الطائفة الثانيه من خصوصيه الركوع فى الصلاه، لعدم الفرق فى الخصوصيه المذكوره بين الفريضة والنافله. ولو تم الإنصراف فإلغاء خصوصيه الفريضة والتعدى للنافله قريب جداً، بل لعلها أولى منها بذلك عرفاً.

نعم لو كان الوجه فى وجوب المضى هو حرمة القطع كان مختصاً بالفريضة. لكنه ليس كذلك، كما سبق.

ثم أن المتيقن من النصوص السابقه جواز المضى فى الصلاه مع وجدان الماء بعد الركوع أو مطلقاً، وإجزاء الصلاه معه بالتيمم. ولا ظهور لها فى وجوب المضى وعدم جواز القطع واستئناف الصلاه بالماء، لورود الأمر بالمضى فيها مورد توهم الحظر. كما أن التعليل لا ينهض إلا بإجزاء الصلاه بالتيمم فى الفرض لا تعيينها.

ومن ثم لا يبعد البناء على جواز القطع، بل رجحانه لإدراك الصلاه بالطهاره المائيه، بعد قصور دليل حرمة القطع عن مثل ذلك مما كان القطع فيه لغرض عقلائى. ولاسيما مع ما تقدم فى خبرى زراره والصقيل.

(١) لاختصاص النصوص بالصلاه، فيرجع فى غيرها لعموم دليل بطلان التيمم بوجدان الماء (١). لكن قد يدعى إلحاق الطواف بالصلاه، لما ورد من أن الطواف بالبيت صلاه.

وفيه أولاً: أن المضمون المذكور لم نعر عليه من طرفنا، وإنما ورد من طرق

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التيمم.

ص: ٢٥٠

وثانياً: أن اختلاف الطواف عن الصلاه فى كثير من الأحكام مانع من البناء على عموم التنزيل، لاستلزامه تخصيص الأكثر، بل يتعين إجماله وعدم الاستدلال به فى المقام، خصوصاً مع قرب انصرافه عن مثل الحكم المذكور مما كان من أحكام التيمم عرفاً، وإرجاعه للصلاه يبنى على نحو من التكلف.

وثالثاً: أن عموم التنزيل - لو تم - إنما ينفع فى المقام بناء على إطلاق المضى فى الصلاه بالتيمم مع وجدان الماء بعد الدخول منها، أما بناء على المختار من اختصاصه بالوجدان بعد الركوع فلا موضوع له، لعدم تنزيل شىء من أجزاء الطواف منزله الركوع فى الصلاه.

هذا وقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أنه لو تيمم المكلف لغايه غير الطواف، ثم دخل فى الطواف بالتيمم المذكور، ووجد الماء بعد تجاوز النصف، فمن القريب الاجتزاء بما وقع منه ولزوم الطهاره المائيه للباقي لا غير. لفحوى ما تضمن أن المرأه إذا حاضت بعد تجاوز النصف أجزاءها الإتمام بعد الطهر، ولا تستأنف، لأن الفصل بزمان الحيض أطول من الفصل بزمان الإتيان بالطهاره المائيه فى المقام.

نعم لو كان التيمم للطواف تعين استئناف الطواف مطلقاً، لأن وجدان الماء كاشف عن بطلان التيمم من أول الأمر فلا يشرع به الدخول فى الطواف، بل يقع باطلاً.

وفيه: أن الإشكال فى الاكتفاء بما وقع من الطواف بالتيمم ليس من جهه الفصل بينه وبين الباقي بالطهاره المائيه، ليستفاد العفو عنه مما تضمن العفو عن الفصل بزمن الحيض، بل لأنه ينكشف بوجود الماء عدم مشروعيه الدخول فى الطواف بالتيمم، لأن كون التيمم طهاره اضطراريه ناقصه صالح للقرينيه على تقييد إطلاق مشروعيته للغايات بحيث يقتضى عدم إجرائه للغايه إلا مع تعذر إيقاعها بالطهاره المائيه. ومجرد صحته بلحاظ الغايه التى وقع لها لا تقتضى جواز الدخول به للغايه الأخرى مع سعه

(١) عن سنن البيهقى ج: ٥ ص: ٨٧، وكنز العمال ج: ٣ ص: ١٠ رقم: ٢٠٦. وذكره مرسلأ فى الخلاف والمسالك.

(مسألة ٤٠): إذا تيمم المحدث بالأكبر بدلاً عن الغسل ثم أحدث بالأصغر لم ينتقض تيممه (١).

وقتها وإمكان إيقاعها بالطهاره المائيه.

ولذا لا إشكال عندهم في عدم جواز الدخول بالتيمم لضيق الوقت - بناء على مشروعيته - في غير الغايه التي ضاق وقتها، حتى مقارناً للغايه التي ضاق وقتها حيث يكون صحيحاً بالإضافة إليها. فلاحظ.

ومن ذلك يظهر الحال في وجدان الماء في أثناء صلاه الميت إذا صلى عليه بعد أن يمم لتعذر التغيل، فإنه تقدم في المسأله الثانيه عشره من فصل غسل الميت وجوب استئناف الغسل، لانكشاف بطلانه من أول الأمر بوجدان الماء، بناء على ما تقتضيه القاعده من عدم جواز المبادره، فينكشف بطلان الصلاه. بل حتى بناء على جواز البدار فحيث كان مقتضى القاعده بطلان التيمم بوجدان الماء يتعين بطلان تيمم الميت قبل الدفن، فتبطل الصلاه عليه، ويجب استئنافها بعد التغيل ولو لفوات الموالاه.

ولا مجال للبناء على وجوب المضى فيها بعد اختصاص النصوص بالصلاه الحقيقيه، ولا سيما بناء على المختار من التفصيل بين الدخول في الركوع وعدمه، لعدم الدليل على تنزيل شيء من أجزاء صلاه الميت منزله الركوع. نظير ما سبق.

نعم قد يتجه بناء على جواز البدار عدم وجوب إعادته الصلاه لو كان وجدان الماء بعد الفراغ منها، لوقوعها عن طهاره صحيحه.

هذا وحيث كانت نصوص المقام مختصه بعدم وجدان الماء فلا مجال للتعدى لبقية الأعدار إذا ارتفعت في أثناء الصلاه، نظير ما تقدم في أول الفصل فيما لو وجد الماء بعد الفراغ من الصلاه.

(١) بل يجب الوضوء لا غير، كما عن المرتضى في شرح الرساله، وأفقه المفاتيح، وقواه في الحدائق، وعن الكفايه الميل إليه. ويظهر من الذكرى التوقف. خلاف

للمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً شهره كادت تكون إجماعاً، كما فى الجواهر.

واستدل للمشهور بوجه:

الأول: أن التيمم مبيح لا رافع، فمع انتقاضه بالحدث الأصغر وارتفاع الإباحه به، يتعين إعادته للحدث الأكبر، لعدم الأثر للحدث الأصغر مع بقاء الحدث الأكبر.

وفيه - مع أنه تقدم فى المسأله التاسعه والعشرين أن التيمم رافع للحدث -: أن كونه مبيحاً لا يستلزم إعادته بالحدث الأصغر، لإمكان بقاء إباحته من حيثه الحاجه للغسل، وعدم رافعيه الحدث الأصغر إلا للإباحه من حيثه الوضوء، فيجب مع التمكن منه دون الغسل، بل ذلك هو مقتضى إطلاق دليل التنزيل، حيث يقتضى كون إباحته بحكم رافعيه كل من الغسل والوضوء، فكما أن الغسل بعد تحقق سببه رافع للحدث الأ-كبر وحده أو مع الأصغر، فالتيمم الذى هو بدل عنه موجب للإباحه من حيثيه المذكوره، وكما أن سبب الحدث الأصغر لا يرفع الطهاره من الحدث الأكبر فهو مع التيمم لا يرفع الإباحه من حيثيه، بل من حيثيه الحدث الأصغر لا غير، فلا بد من رفعه بالوضوء مع قدره عليه.

الثانى: صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) قال بعد بيان كيفيه التيمم: "ومتى أصبت الماء فعليك الغسل إن كنت جنباً، والوضوء إن لم تكن جنباً"^(١). حيث اعتبر فى الوضوء عدم الجنابه، وهى موجوده فى المقام.

وفيه - مضافاً إلى ما سبق من أن التيمم فى المقام ليس جنباً حقيقه أو حكماً -: أنه وارد لبيان الوظيفه من حيثيه وجدان الماء الذى شرع التيمم لفقده، لا من حيثيه الحدث الحاصل بعد التيمم مع استمرار فقد الماء الذى شرع التيمم لأجله.

الثالث: النصوص المتضمنه أمر الجنب بالتيمم وإن وجد من الماء ما يكفيه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب التيمم حديث: ٤.

ص: ٢٥٣

للوضوء، كصحيح الحلبي: "أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء للوضوء والصلاه، أتوضأ بالماء أو يتيمم؟ قال: لا بل يتيمم..." (١).

وفيه - مضافاً أيضاً إلى ما سبق من عدم كون المتيمم جنباً -: أنه وارد لبيان الوظيفة من حيث حصول سبب الجنابه، لا مطلقاً ولو بلحاظ حصول سبب الوضوء بعد الإتيان بالتيمم الذي اقتضاه سبب الجنابه وعدم انتقاضه بوجود الماء.

الرابع: ما تضمن انتقاض التيمم بالحدث، كصحيح زراره: "قلت: لأبي جعفر (عليه السلام): يصلى الرجل بتيمم واحد صلاه الليل والنهار كلها؟ فقال: نعم ما لم يحدث أو يصب ماءً" (٢).

وفيه: أنه وارد لبيان أن أثر التيمم - كأثر الغسل والوضوء - يستمر ما لم ينتقض بالحدث أو يبطل بوجود الماء، من دون نظر إلى الوظيفة بعد انتقاضه، وأنها الغسل أو الوضوء. فهو كما لو قيل: يصلى الرجل بالطهاره المائيه ما لم يحدث. فإنه لا يكون دليلاً على وجوب إعادته كل من الوضوء والغسل بحدوث أحد أسباب الحدث الأكبر أو الأصغر.

الخامس: ما ذكره بعض مشايخنا من الاستدلال بإطلاق الآيتين الشريفتين، بدعوى: أن الاستفادة منهما أن كل من كانت وظيفته الغسل عند وجدان الماء يكلف بالتيمم عند عدمه، ولا يشرع له الوضوء.

وفيه: أن المفروض في المقام تحقق التيمم ممن وظيفته الغسل لفقد الماء، فلا تنهض الآيتان بإثبات وجوبه ثانياً. غاية الأمر أنه يعلم بانتقاض التيمم المذكور في الجملة بحصول سبب الحدث الأصغر، ولا يعلم بانتقاضه وارتفاع أثره رأساً، ليجب إعادته، أو انتقاضه بارتفاع بعض مراتب أثره، وهو الطهاره من الحدث الأصغر التي يجب لها الوضوء مع القدره عليه، ولا نظر في الآيتين الشريفتين إلى ذلك.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ٢٥٤

ومثله استدلاله بإطلاق النصوص الأمره بالتيمم للجنب، بدعوى: أن مقتضى الإطلاق المذكور وجوب التيمم عليه عند حدوث سبب الحدث الأصغر. لاندفاعه - مضافاً إلى ما سبق من عدم كون التيمم جنياً - بأن النصوص المذكوره لا تنهض إلا ببيان وجوب التيمم الأول بعد حدوث سبب الجنابه، ولا تنهض ببيان وجوب إعادته بحدوث سبب الحدث الأصغر أو غيره، وإنما المرجح فيه القاعده المقتضيه للوضوء بعد فرض القدره عليه، كما سبق.

وكذا استدلاله بالنصوص المتضمنه لإطلاق الجنب على التيمم، كموثق عبد الله بن بكير: "قلت له: رجل أم قوماً وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور فقال: لا بأس" (١). إذ فيه: أن الإطلاق المذكور - لو تم، ولم يبتن على المجاز والتوسع، لما سبق - إنما يدل على عدم رافعيه التيمم للجنبه، ولا يقتضى إعاده التيمم فى المقام، إلا بناء على ما سبق منه من الاستدلال بما تضمن وجوب التيمم على الجنب، وقد عرفت أنه إنما ينهض بإثبات وجوب التيمم الأول، لا وجوب إعادته فى المقام أو غيره.

السادس: استدلاله بما تضمن وجوب التيمم لكل صلاه حتى يوجد الماء، كصحيح أبى همام عن الرضا (عليه السلام): "تيمم لكل صلاه حتى يوجد الماء" (٢)، بدعوى: أنه قد تضمن جعل وجدان الماء غايه للتيمم، فما دام لم يجده تكون وظيفته التيمم وإن أحدث بالأصغر.

وفيه: أن ظاهره بدواً وجوب تكرار التيمم لكل صلاه، وحيث لا مجال للبناء على ذلك فلا بد إما من طرحه، أو حمله على الاستحباب، فلا ينفع فيما نحن فيه. وربما يحمل على إرادته أن وظيفته الاجتراء بالتيمم للصلوات التى يؤتى بها قبل وجدان الماء من دون إرادته تكرار التيمم لكل واحده، وحينئذ لا ينهض بإثبات وجوب إعاده التيمم للحدث الأصغر فى محل الكلام.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجماعه.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٢٠ من أبواب صلاه الجماعه حديث: ٤.

ص: ٢٥٥

ومن ثم لا يظهر للمشهور دليل يعتد به يرفع به اليد عما تقتضيه القاعده التي أشرنا إليها وأشار إليها المرتضى (قدس سره). قال في محكي كلامه: "لأن حدثه الأول قد ارتفع، وجاء ما يوجب الصغرى، وقد وجد من الماء ما يكفيه لها، فيجب عليه استعماله، ولا يجزيه تيممه".

ويمكن تقريب دلالة الآيتين الشريفتين على ذلك، بأنه بعد فرض أن المحدث بالأكبر في المقام قد أتى بالتيمم لا مجال لتطبيق ما تضمنته عليه من وجوب التيمم على المحدث بالأ-كبر إذا لم يجد الماء، لأن ذلك لا يقتضى إلا وجوب التيمم الأول، ولا ينهض بوجوب إعادته، بل يتعين تطبيق ما تضمنته من وجوب الوضوء عليه بحدوث سببه مع فرض وجدان الماء له.

إن قلت: مقتضى إطلاق قوله تعالى: "إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم..." (١) بناء على أن المراد بالقيام للصلاه فيه القيام من النوم أن كل من قام من النوم وكان جنباً ولا ماء عنده للغسل يجب عليه التيمم، فيشمل من تيمم بدلاً عن الغسل ثم نام ثم قام إلى الصلاة، لعدم الإشكال في جنابته، ويتم في غيره ممن حصل له الحدث الأصغر بغير النوم من أسبابه بعدم الفصل.

قلت: الشخص المذكور وإن كان جنباً بالأصل، إلا أنه بالتيمم السابق على النوم طاهر من الجنابه حقيقه أو حكماً على الكلام في رافعيه التيمم أو إباحته للصلاه لا-غير. على أن من القريب بناء على حمل القيام إلى الصلاة على القيام من النوم كون المراد بالجنب هو المحتلم في نومه في مقابل من كانت جنابته بالجماع الذي ذكر بعد ذلك، ولا يشمل الجنب بجنابه سابقه على النوم بجماع أو غيره. فلاحظ.

على أن ما ذكرنا هو المناسب للمرتكزات المتشريعيه بدواً، لأن انتقاض التيمم الذي هو بدل عن الغسل رأساً بالحدث الأصغر الذي لا يوجب الغسل يحتاج إلى عنايه، فلو كان البناء عليها شرعاً لكثير السؤال والجواب عن ذلك واحتاج الأمر

(١) سورة المائده الآيه: ٦.

ص: ٢٥٦

والأحوط استحباباً الجمع بين التيمم والوضوء. ولو لم يتمكن من الوضوء تيمم بدلاً عما في ذمته من دون قصد الوضوء والغسل (١).

(مسألة ٤١): لا تجوز إراقة الماء الكافي للوضوء أو الغسل (٢) بعد دخول الوقت، وإذا تعمد إراقة الماء بعد دخول وقت الصلاة وجب عليه

البيان بالخصوص، فمع عدمه يتعين جرى المتشرعه على مقتضى المرتكزات المذكورة، وحيث كانت المسألة عمليه فمن القريب جداً قيام سيره المتشرعه على ذلك، لأنه الأنسب بسكوت النصوص عن ذلك.

إن قلت: ذلك لا يناسب ذهاب المشهور لانتقاض التيمم، وندرته القول بوجوب الوضوء.

قلت: لا يظهر القول بمذهب المشهور قبل الشيخ (قدس سره) وقد اختلف هو والمرضى (قدس سره) واحتج كل منهما لقوله، واقتنع المشهور بحجه الشيخ (قدس سره)، وجروا على ذلك لاجتهاد منهم لا يستند إلى دليل خاص، بل قد يكون لرفعه مقام الشيخ العلمى عندهم أثرها فيه، من دون أن يكشف عن بطلان الاستدلال الذى ذكرناه، ولا عن عدم قيام سيره على قول المرضى (قدس سره)، إذ كثيراً ما تكون الشهرة المبتنيه على الاجتهاد فى فهم الأدله مخالفه للسيره، كالشهره على عدم شرعيه معامله الصبى، وعلى عدم صحه بيع المعاطاه. وكيف كان فلا مخرج عما ذكرنا. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) هذا فى الجنايه. أما فى غيرها من أسباب الحدث الأكبر فبناء على ما سبق منه (قدس سره) فى المسأله السابعه والعشرين لا يتم الاحتياط إلا بتيمم آخر بدلاً عن الوضوء.

(٢) وفى الحدائق أنه ظاهر الأصحاب. خلافاً لما يظهر من المعتمد - عند الاستدلال على أن من أراق الماء وتيمم وصلى لم يجب عليه الإعادة - من إطلاق جواز الإراقة، وفى الجواهر: "بل لعل الإجماع على خلافه" بل لا يبعد كون ذلك من المعتمد

لمجرد الاحتجاج في مقابل العامه، وإلا- فقد ذكر في أواخر مسائل التيمم أنه لا يجوز للمالك أن يبذل الماء لغيره مع وجوب الصلاه، والمقامان من باب واحد.

وكيف كان فيشهد لما عليه الأصحاب إطلاق دليل وجوب الطهاره المائيه. وأما تشريع التيمم عند فقدها، فهو لا ينافي الإطلاق المذكور بعد كونه بدلاً اضطرارياً ناقصاً، يجتمع مع تماميه ملاك الطهاره المائيه حال عدم الماء، فتكون إراقه الماء تفریطاً في امتثال التكليف التام الملا-ك. وقد تقدم بيان ذلك غير مره. فراجع المسأله الأولى والمسأله التاسعه والعشرين. ومع ذلك لا حاجه للتشبث لحرمة الإراقه بالإجماع.

هذا وقد استدل عليه في الجواهر بأولويته من وجوب الطلب. وأورد عليه الفقيه الهمداني (قدس سره) بعدم الملازمه بينهما، لإمكان كون كل من القادر والعاجز موضوعاً مستقلاً، كالحاضر والمسافر، فلا يحرم على المكلف نقل نفسه من إحدى الحالتين للأخرى، وإن وجب عليه الفحص مع الشك في قدره لإحراز ما يقتضيه تكليفه، نظير الفحص عن قطع المسافه في السفر وعدمه. وما ذكره متين جداً.

ثم إن ذلك كما يقتضى عدم جواز الإراقه بعد الوقت يقتضى عدم جوازها قبله لو علم بعدم قدره على الماء بعده. لما ذكرناه في الأصول من وجوب حفظ المقدمات المفوته، وهي التي لو لم يؤت بها قبل الوقت تعذر تحصيلها وتحصيل ذبيها بعده، فإن وجوبها مقتضى المرتكزات العقلائيه، ويظهر منهم المفروغيه عن الجرى عليه في كثير من الموارد.

ومن ثم استظهر في مفتاح الكرامه لزوم العصيان من الإراقه بل حكى في الجواهر عن الوحيد (قدس سره) الجزم بحرمة الإراقه. قبل الوقت مع احتمال عدم قدره على الماء بعد الوقت، فضلاً عن العلم بذلك.

لكن ادعى في الجواهر القطع بعدم الإثم في إراقه الماء قبل الوقت. للأصل، وعدم وجوب مقدمه الواجب قبله سيما فيما لها بدل شرعى. بل يشمله ما حكى من الإجماع على عدم وجوب الوضوء قبل الوقت. كظاهر الأخبار المعلقه له عليه، كقوله (عليه السلام):

"إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه. ولا صلاه إلا بطهور" (١).

ويشكل بأنه لا مجال للأصل مع ما سبق. وعدم وجوب مقدمه الواجب قبل الوقت - لو تم - يختص بالوجوب الشرعى المقدمى، بناء على القول به دون العقلى الراجع لعدم جواز تعجيز النفس عن امتثال التكليف، والذى قد يرجع إليه وجوب المقدمات المفوته. ولا ينافيه جعل البدل بعد كون بدليته اضطراريه، كما سبق.

وكذا الإجماع على عدم وجوب مقدمه الوضوء قبل الوقت، فإنه لو تم يختص بالوجوب الشرعى المذكور، ولا يعم الوجوب العقلى الارتكازى المشار إليه.

ومثله الخبر المذكور، حيث لا يراد به إلا بيان وجوب الطهاره تبعاً لوجوب الصلاه متطهراً، كما يظهر من ذيله. ولا ينافى وجوب حفظ القدره على ذلك عقلاً بحفظ مقدمتها قبل الوقت. ولا سيما مع ما اعترف به فى الجواهر فى ذيل كلامه من وجوب حفظ أصل الطهور قبل الوقت، بحيث لو لم يحصله كان فاقداً للطهورين فى الوقت، لوضوح أن مقتضى الحديث تعليق وجوب أصل الطهور بدخول الوقت، لا خصوص الطهاره المائيه. وما ذكره لا يناسب الجمود على مقتضى الشرطيه فى الحديث إلا بناء على ما ذكرنا من عدم منافاه الشرطيه لوجوب حفظه قبل الوقت ولو عقلاً مع تعذره فى الوقت.

نعم لو قلنا بقصور إطلاق وجوب الطهاره المائيه عن صوره فقد الماء لم يجب حفظ الماء قبل الوقت مع القدره على التيمم بعده. لكن سبق المنع من ذلك، وأنه عليه يبتنى أيضاً عدم جواز التفريط بالماء بعد الوقت.

نعم الظاهر اختصاص ذلك، بما إذا علم بعدم القدره على الماء بعد الوقت، أما مع احتمال القدره عليه فالظاهر جواز التفريط بالماء، لعدم العلم معه بتفويت التكليف فى وقته. ومن القريب قيام السيره على ذلك، تبعاً للمرتكزات. أما بعد الوقت فحيث تنشغل الذمه بالتكليف، فاللازم إحراز الفراغ عنه، وهو لا يحرز مع التفريط بالماء إذ

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤ من أبواب الوضوء حديث: ١.

ص: ٢٥٩

التيمم مع اليأس من الماء (١)

احتمل تعذر غيره. فتأمل جيداً.

(١) قطعاً، كما فى كشف اللثام. والظاهر عدم الإشكال فيه بينهم. وما فى الخلاف والنهايه والمبسوط وعن غيرها من وجوب إعادة الصلاه مع الإخلال بالطلب أجنبى عما نحن فيه، لإمكان وجود الماء حينئذٍ، بخلاف المفروض فى محل الكلام، بل قد صرح فى المبسوط بأن من كان معه من الماء ما يكفيه لطهارته فأراقه ولا يقدر على غيره كان فرضه التيمم والصلاه ولا إعادة عليه بعد وجدان الماء.

وكأن الوجه فيه: إطلاق دليل مشروعيه التيمم بفقد الماء، وسقوط الطهاره المائيه الحاصل فى المقام ولو بسبب التفريط بالماء وإراقته.

ودعوى: أن ذلك لا يناسب ما تقدم فى المسأله التاسعه فى فصل مسوغات التيمم من انصراف عدم الوجدان عما إذا فرط فى الطلب حتى ضاق الوقت.

مدفوعه بأن انصراف عدم الوجدان عن صورته التفريط فى الطلب لا يستلزم قصور فقد الماء عن صورته التفريط فيه، لأن عدم الوجدان حينئذٍ قد يكون مقارناً لوجود الماء واقعاً فى المسافه القريبه، فلا يكون التيمم معه لعدم الماء، بل لضيق الوقت الذى تقدم عدم مسوغيته للتيمم ولو مع عدم التفريط، بخلاف التفريط بإراقه الماء، حيث يستلزم فى محل الكلام فقده واقعاً، وفقد الماء من المسوغات قطعاً. والبناء على قصوره عن صورته التفريط صعب جداً، لأن ذلك يجرى فى بقيه الأعدار كالمريض وخوف العطش، والبناء على عدم مشروعيه التيمم مع حصولها بتفريط المكلف صعب جداً. ولاسيما مع ما تضمن مشروعيه التيمم لمن صار فى أرض لا يجد فيها إلا الثلج، حيث قال (عليه السلام): "هو بمنزله الضروره يتيمم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التى يوبق دينه" (١). فلاحظ.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم حديث: ٩.

ص: ٢٦٠

وأجزاً (١). ولو تمكن بعد ذلك لم تجب عليه الإعادة ولا- القضاء (٢). ولو كان على وضوء لا- يجوز إبطاله (٣) بعد دخول الوقت إذا علم بعدم وجود الماء أو يئس منه. ولو أبطله والحال هذه وجب عليه التيمم، وأجزاً أيضاً.

(مسألة ٤٢): يشرع التيمم لكل مشروط بالطهاره (٤) من الفرائض والنوافل، وكذا كل ما يتوقف كماله على الطهاره إذا كان مأموراً به على

(١) كما تقدم من المبسوط وتبعه جماعه. لابتناء تشريع التيمم على إجزائه، لا على مجرد وجوب أداء الصلاه به من دون إجزاء، فإن بنى على عموم دليل تشريعه للمقام تعين الإجزاء، وإلا تعين عدم مشروعيته وعدم وجوب المبادرة للصلاه به.

ومنه يظهر ضعف ما فى القواعد والدروس وعن البيان من عدم الإجزاء. إلا أن يرجع إلى عدم مشروعيه التيمم وعدم وجوب الصلاه به. أو التردد فى ذلك، المقتضى للجمع بين المحتملين من الأداء بالتيمم والإعادة بالماء. فلاحظ.

هذا كله فى الإراقه بعد الوقت. قال فى الجواهر: "أما قبله فيصلى بتيممه المتجدد إجماعاً، كما فى المنتهى، ولا يعيد قطعاً". وهو ظاهر بناء على عدم وجوب حفظ الماء قبل الوقت، لعدم التفريط حينئذٍ، فلا مجال لتوهم قصور إطلاق مشروعيه التيمم وإجزائه. لكن حيث سبق المنع من ذلك، وأنه يجب حفظ الماء قبل الوقت أيضاً، فالأمر يبتنى على ما سبق.

(٢) هذا عين الإجزاء الذى تقدم منه قدس سره.

(٣) الكلام فيه هو الكلام فى سابقه. ومثله سائر صور تعجيز المكلف نفسه عن الصلاه بالطهاره المائيه. هذا وأما الغسل فقد تقدم فى المسأله الثامنه فى فصل سبب الجنابه جواز نقضه فى الجمله. فراجع.

(٤) قال فى المنتهى: "ويجوز التيمم لكل ما يتطهر له من فريضه وناقله ومس مصحف وقراءه عزائم ودخول مساجد وغيرها".

وهو المناسب لإطلاق بعض أدله مشروعيه التيمم وأدله بدليته عن الوضوء والغسل، مثل قوله (عليه السلام) في صحيح محمد بن حمران وجميل فيمن وجد الماء أثناء الصلاة: "فإن الله عز وجل جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً" (١) ، وقوله (عليه السلام) في صحيح زراره: "فإن التيمم أحد الطهورين" (٢) ، وقوله (عليه السلام) في صحيح محمد بن مسلم: "إن رب الماء رب الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين" (٣) ، وقوله (عليه السلام) في موثق سماعه فيمن يخاف قله الماء: "يتيمم بالصعيد ويستبقى الماء، فإن الله عز وجل جعلهما طهوراً الماء والصعيد" (٤) ، وغيرها.

فإن الاستفادة من هذه الإطلاقات مطهرية التيمم وقيامه مقام الغسل والوضوء في كل ما يحتاج إليهما فيه، سواءً كان منشأ الحاجة توقف صحة العمل أم كماله أم جوازه عليه.

بل حتى في موارد الحاجة للطهارة لمطلوبيتها لنفسها، كالوضوء والغسل للكون على الطهارة أو لتأكيد الطهارة - كما في موارد الوضوء التجديدي والأغسال الزمانية المستحبه - يلزم البناء على ذلك ما لم يثبت مخرج عنه.

نعم تقدم في آخر الكلام في الأغسال المستحبه الإشكال في عموم بدليه التيمم عنها. فراجع. كما يأتي في كتاب الصوم إن شاء الله تعالى المنع من مشروعيته للصوم - كما يناسبه ما في بعض النصوص - لا لقصور في عموم دليل المشروعيه، بل لخروجه عنه موضوعاً. لكنه يختص بصوم الجنب والحائض بعد الطهر، ولا يجرى في المستحاضه لو قيل بتوقف صحة صومها على الأغسال. فما في المنتهى من إلحاقها بالجنب والحائض في غير محله.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب التيمم حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب التيمم حديث: ١٥.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب التيمم حديث: ٣.

ص: ٢٦٢

كما أنه حيث كان المعيار في تشريع التيمم الاضطرار والحاجه، ولو بلحاظ متابعه الرجحان الشرعى، فاللازم اعتبار الحاجه للطهاره، ليكون تعذر الطهاره المائيه منشأ للاضطرار للتيمم. وذلك لأحد أمور:

الأول: وجوبها لنفسها - كما لو نذر الكون على الطهاره - أو لغيرها، كالطهاره لصلاه الفريضة وطوافها.

الثانى: استحبابها لنفسها - كالكون على الطهاره من دون أن يجب بنذر ونحوه - أو لغيرها، كالطهاره لصلاه النافله وقراءه القرآن والكون العبادى فى المسجد. لأن رجحان الفعل المقتضى لفعله كاف فى صدق الاضطرار الذى يشرع به التيمم.

الثالث: الاضطرار الخارجى للفعل الذى يتوقف حله على الطهاره، كما لو اضطر الجنب للمكث فى المسجد، فإن الجمع بين سدّ الاضطرار وتجنب الحرام لا- يكون إلا بالطهاره، وذلك كاف فى الحاجه لها والاضطرار إليها. ومثله ما لو توقف امتثال التكليف على فعل ما يحرم بدون الطهاره، كما لو اضطر لمس المصحف من أجل رفع الهتك والتوهين له.

أما مع عدم ذلك فلا مجال لمشروعيه التيمم، فلا يشرع التيمم لمس المصحف من دون حاجه لذلك. لأن حرمه المس بنفسها لا- تصلح للداعويه للطهاره ما لم يكن هناك داع للمس من ضروره خارجيه أو توقف امتثال خطاب شرعى عليه وإن كان استجابياً، ومع عدم الداعويه للطهاره لا منشأ للاضطرار المأخوذ فى تشريع التيمم.

وهذا بخلاف الطهاره المائيه، لعدم أخذ الاضطرار والحاجه فيها. بل غايه ما يعتبر فيها التقرب، ويكفى فيه الإتيان بالفعل بداعى تجنب الحرام فى الفعل الذى يراد إيقاعه ولو من دون حاجه إليه، كما تقدم فى المسأله السابعه والتسعين فى فصل غايات الوضوء. فراجع.

اللهم إلا أن يقال: الاضطرار المعتبر فى مشروعيه التيمم ليس هو الاضطرار الحقيقى الناشئ من الحاجه لفعل ما يتوقف صحته أو حله أو كماله على الطهاره، بل

الاضطرار النسبى بلحاظ تعذر الطهاره المائيه ولو مع عدم الحاجه للفعل المذكور، ولذا يشرع التيمم - كما يأتى - لوطء الحائض بعد النقاء قبل الغسل، وللنوم. مع أنه لا يعتبر فيه الحاجه للأمرين. ومن هنا يتجه جواز التيمم لمس المصحف ولو مع عدم الحاجه له. فتأمل جيداً.

هذا وعن الألفيه الميل إلى عدم قيام التيمم مقام الغسل بالإضافة إلى وطء الحائض بعد النقاء، وعن الذكرى الإشكال فى قيامه مقامه. لكن الذى وجدته فيه هو الجزم بقيامه مقامه. وكيف كان فيشهد بعدم قيامه مقامه بعض النصوص.

لكن يتعين رفع اليد عنه بغير واحد من النصوص المصرحه بالاكْتفاء به، كما تقدم فى المسأله السادسه عشره من فصل أحكام الحيض.

وقال فى كشف اللثام: "واستثنى فخر الإسلام فى الإيضاح دخول المسجدين واللبث فى المساجد ومس كتابه القرآن. وبمعناه قوله فى شرح الإرشاد إنه يبيح الصلاه من كل حدث والطواف من الأصغر خاصه. ولا يبيح من الأكبر إلا الصلاه والخروج من المسجدين. ونسبه فيه إلى المصنف أيضاً". وعن كشف الغطاء أنه قواه، وعمه لكل ما كان الموجب لرفع الحدث فيه الاحترام كمس أسماء الله تعالى وقراءه العزائم ووضع شىء فى المساجد ونحو ذلك.

فإن كان المنشأ لذلك دعوى قصور أدله تشريع التيمم عن الغايات المذكوره. فقد ظهر ضعفها مما سبق. وإن كان منشؤه أن التيمم لما لم يكن رافعاً للحدث لم يصلح لرفع جهه المنع من فعل الحدث، وهى منافاه الاحترام. فيظهر ضعفه مما تقدم فى المسأله الأربعين وغيرها من أن التيمم رافع للحدث أو بحكم الرافع.

على أنه قد تضمن صحيح أبى حمزه (١) أن من احتلم فى أحد المسجدين فعليه التيمم حال الخروج منه، ويظهر منهما الفتوى بذلك. وهو يبنى على مشروعيه التيمم لتجنب الكون المحرم فى المسجد. وقد تقدم الكلام فيه فى ذيل المسأله الخامسه عشره

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٥ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

ص: ٢٦٤

الوجه الكامل، كقراءه القرآن والكون فى المسجد ونحو ذلك، بل لا يبعد مشروعيته للكون على الطهاره (١). أما ما يحرم على المحدث من دون أن يكون مأموراً به - كمس القرآن ومس اسم الله تعالى - فلا يشرع التيمم

فى فصل أحكام الجنابه. فراجع.

وإن رجع إلى ما سبق منا من عدم مشروعيه التيمم إلا مع الاضطرار، الذى لا يحصل لمجرد تجنب حرمة العمل من دون اضطرار إليه. فقد عرفت الإشكال فيه. مع أنه لا يناسب إطلاق ما تقدم منهم الشامل لما إذا اضطر لشيء من الغايات السابقه. بل لا يناسب التعميم للطواف الذى هو عباده مستحبه، ولقراءه العزائم التى هى كقراءه سائر القرآن مستحبه أيضاً.

على أنه لم يتضح الفرق بين مثل الصلاه مما يشرع له التيمم قطعاً وقراءه العزائم وغيرها مما تقدم فى كلامهم فى كون منع الحدث من الثانى لمنافاته للاحترام دون الأول، بل لا يبعد كون الجميع بملاك واحد، وهو الاحترام. ولاسيما بلحاظ قوله (عليه السلام) فى موثق مسعده بن صدقه فيمن يصلى مع القوم جماعه من غير وضوء ثم يعيدها بوضوء: "سبحان الله فما يخاف من يصلى من غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفاً" (١). لأن المناسبات الارتكازيه تقتضى كون التهديد المذكور بلحاظ عدم مناسبه الحدث لرفعه مقام الصلاه واحترامها، ولو بلحاظ كونها وقوفاً بين يدي الله عز وجل وانعطافاً إليه.

(١) كما نص على ذلك فى الجواهر. واستشكل فيه السيد الطباطبائى فى العروه الوثقى. وكأنه لعدم رافعيته للحدث، ويظهر ضعفه مما تقدم. بل ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أنه لا يناسب جزمه بمشروعيه التيمم بدلاً عن الوضوء التجديدي، كما عن المعبر والمنتهى والنفليه والجامع النص عليه، واختاره فى الجواهر. قال: "وكان

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢ من أبواب الوضوء حديث: ١.

ص: ٢٦٥

لأجله، كما أشرنا إلى ذلك في غايات الوضوء (١)، فلا بد للمحدث إذا اضطر إلى مس القرآن أن يتيمم لغير المس مثل قراءه القرآن وحينئذ يجوز المس له.

الأنسب العكس بدعوى: أن أدله البدليه ربما تنصرف إلى صرف طبيعه الأثر، فلا تشمل التجديد، لأنه يوجب أثراً بعد أثر، وإن كانت هذه الدعوى ضعيفه أيضاً".

لكن قد يكون الوجه عنده لمشروعيه التيمم للتجديد خصوص بعض النصوص الذى استدل به فى الجواهر، وهو صحيح أبى همام عن الرضا (عليه السلام): "قال: يتيمم لكل صلاه حتى يوجد الماء" (١)، وخبر السكونى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام): "قال: لا يتمتع بالتيمم إلا صلاه واحده ونافلتها" (٢).

بدعوى أنه بعد تعذر حملهما على الوجوب يتعين حملهما على الاستحباب، فإنه أولى من حملهما على التقيه، لتوقفه على تعذر الجمع العرفى، ويكون ذلك هو الفارق بين التيمم للكون على الطهاره والتيمم بدلاً عن الوضوء التجديدى، لا القاعده المقتضيه لعدم الفرق بينهما.

نعم يشكل بأن الخبرين ظاهران فى تجديد التيمم لكل صلاه حتى لو كان بدلاً عن الغسل، والذى ذكره فى العروه الوثقى هو التيمم بدلاً عن الوضوء التجديدى الذى يشرع لغير الصلاه، ولعله هو ظاهر الجواهر. ومن ثم ينحصر الدليل عليه بإطلاق دليل البدليه، الذى لو تم جرى فى التيمم للكون على الطهاره، ويتجه الإشكال عليه بما سبق من سيدنا المصنف (قدس سره).

(١) فى المسأله السابعه والتسعين، وقد تقدم منه (قدس سره) الاستدلال له بأن الغايه المذكوره لما لم تكن مأموراً بها مقيداً بالطهاره لم تكن الطهاره لها مأموراً بها غيرياً، لتصلح لتشريع الطهاره كى تكون الطهاره عباده يمكن التقرب بها. ومن ثم لا يختص ذلك بالتيمم بل يجرى فى الوضوء والغسل.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ٤، ٦.

ص: ٢٦٦

(مسألة ٤٣): إذا تيمم المحدث لغايه جازت له كل غايه، وصحت منه (١). فإذا تيمم للكون على الطهاره صحت منه الصلاه وجاز له

لكن تقدم أن عباديه الطهارات ليست مبنيه على كون أوامرها عباديه، فإن جميع أوامرها توصليه، بل منشأ عباديتها هو توقف صحتها على التقرب بها، ويكفى في التقرب قصد التجنب بها عن الحرام، كالمس ودخول المساجد حال الحدث. ومن ثم تقدم منّا جواز الوضوء بقصد الغايات المذكوره. وكذا الحال في الغسل.

وذلك هو المناسب لما ورد من أن من احتلم في أحد المسجدين الشريفين فعليه التيمم للخروج منهما (١)، كما أشرنا إليه آنفاً، فإنه كالصریح في جواز جعل المرور في المسجدين غايه للتيمم بلحاظ الفرار به عن المرور المحرم، لا لتحصيل المرور الواجب أو المستحب. ولا مجال للبناء على حمله على التيمم لغايه أخرى، لأنه تكلف يحتاج إلى غايه لا مجال لحمل الحديث عليه، كما لعله ظاهر.

ومثله ما أشرنا إليه من النصوص المتضمنه لمشروعيه التيمم لوطء الحائض إذا نقت من الحيض، لوضوح أن الداعي له ليس إلا رفع كراهه الوطء في حق الزوج أو الزوجين معاً، لا التقرب بأمر غايه مطلوبه شرعاً. وكذا ما ورد من استحباب التيمم للنوم (٢)، لوضوح أنه لا يرجع لاستحباب إحداث النوم عن طهاره، لتكون الطهاره مستحبه مقدمه لتحصيل النوم المستحب، بل لكون النوم عن طهاره أفضل من النوم على غير طهاره، فهي لتجنب النوم غير الأفضل، ولجعل النوم الحاصل هو الأفضل، نظير التيمم لوطء الحائض.

(١) قال في المبسوط: "وإذا تيمم جاز أن يفعل جميع ما يحتاج في فعله إلى الطهاره، مثل دخول المسجد وسجود التلاوه ومس المصحف والصلاه على الجنائز

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٥ من أبواب الجنابه حديث: ٦.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٩ من أبواب الوضوء، وج: ٢ باب: ٩ من أبواب التيمم.

دخول المساجد والمشاهد وغير ذلك مما يتوقف صحته أو كماله أو جوازه على الطهارة المائيه. نعم لا يجرى ذلك فيما إذا تيمم لضيق الوقت (١)

وغير ذلك "ويقتضيه إطلاق أدله التيمم وطهوريه الأرض الذي سبق التعرض له في المسأله السابقه.

وقد تقدم من غير واحد الإشكال في التيمم من الحدث الأ-كبر للطواف، وفي التيمم لمس القرآن وقراءه العزائم والمكث في المساجد غير ذلك. فإن كان مرادهم المنع من جعلها غايه للتيمم، فقد سبق الإشكال فيه. وإن كان مرادهم المنع من استباحتها بالتيمم بعد فرض وقوعه وصحته، أشكل بإطلاق مشروعيه التيمم حتى لو قيل بعدم كونه رافعاً للحدث، لما سبق من أنه حينئذ يكون بحكم الرفع. ولاسيما بملاحظه ما سبق من ورود الأمر بالتيمم للخروج من المسجدين الشريفين، إذ لولا كون التيمم رافعاً لحرمة الكون في المسجدين لم يكن له فائده، ومن الظاهر أن حرمة المكث في بقية المساجد بملا-ك حرمة مطلق الكون في المسجدين الشريفين.

بل من المعلوم من سيره المسلمين في العصور السابقه الالتزام نوعاً بالصلاه في المساجد، فلو كان البناء على تجنب دخول المسجد للتيمم لكثير السؤال عن ذلك، فالسكوت عنه، وعدم ورد النصوص فيه، مناسب للمفروغيه عن جواز دخول المسجد للجنب. بل يصعب جداً حمل النصوص الوارده في إمامه المتيّم للمتوضئين (١) على إمامتهم في غير المسجد، لغلبه إقامه الجماعة في المساجد.

(١) لأن الطهارات الثلاث لما لم تكن مطلوبه لنفسها، بل بلحاظ غاياتها فالترتب بين الطهاره الترابيه والمائيه يرجع للترتب بين العمل الواجد للطهاره الترابيه والعمل الواجد للطهاره المائيه، فلا يشرع الأول إلا بتعذر الثاني.

وحينئذ إذا كان المسوغ للتيمم مختصاً ببعض الغايات تعين عدم استباحه بقيه

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ١٧ من أبواب صلاه الجماعة.

ص: ٢٦٨

على الأحوط وجوباً (١).

(مسأله ٤٤): ينتقض التيمم بمجرد التمكن من الطهاره المائيه (٢)

الغايات به، فالتيمم لضيق الوقت - بناء على مشروعيته - إنما يشرع بلحاظ تعذر الإتيان بذات الوقت بالطهاره المائيه، وذلك لا يقتضى مشروعيته لغيرها مما لا يتعذر بالطهاره المائيه لسعه وقته.

ومنه يظهر جريان ذلك فى التيمم لغير ضيق الوقت من الأعذار بناء على ما سبق فى أول هذا الفصل من أن مقتضى القاعده عدم مشروعيه التيمم إلا- مع استيعاب الوقت بالعدر، فلو تيمم للعجز عن استعمال الماء - لعدم وجدانه أو للخوف من استعماله - لصلاه موقته فى تمام وقتها لا يجوز له أداء غيرها من الصلوات غير الموقته، كالقضاء. كما يظهر بأدنى تأمل.

(١) لم يتضح الوجه فى ترده فى ذلك بعد ما ذكرنا وما ذكره هو (قدس سره) فى وجه الحكم.

(٢) إجماعاً محصلاً ومنقولاً - مستفيضاً إن لم يكن متواتراً منا ومن العامه عدا الشاذ. كذا فى الجواهر. للنصوص المستفيضه كصحيح زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام): " فى رجل تيمم قال: يجزيه ذلك إلى أن يجد الماء " (١) وغيره.

والظاهر من وجدان الماء هو الوجدان مع القدره على الاستعمال، لما هو المعلوم من أن وجدان ما يتعذر استعماله لا يمنع من مشروعيه التيمم، فضلاً عن أن يبطل التيمم الصحيح. بل قال (عليه السلام) فى مرسل العياشى: " إذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم " (٢).

ثم إن مورد النصوص المذكوره وإن كان خصوص وجدان الماء إلا أن المناسبات الارتكازيه تقتضى إلغاء خصوصيته والعموم لجميع موارد القدره على الطهاره المائيه،

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب التيمم حديث: ٢، ٦.

ص: ٢٦٩

وإن تعذرت عليه بعد ذلك (١)، وإذا وجد من تيمم تيممين (٢) من الماء ما يكفيه لوضوئه انتقض تيممه الذي هو بدل عنه (٣)، وإذا وجد ما يكفيه للغسل انتقض ما هو بدل عنه خاصة وإن أمكنه الوضوء به (٤)، فلو فقد الماء بعد ذلك أعاد التيمم بدلاً عن الغسل.

كما هو معقد الإجماع المتقدم. كما يكفي ارتفاع العذر المصحح لترك الطهارة المائيه، ومنه ما لو تيمم للزوم الحرج أو خوف العطش ثم ارتفعاً.

(١) بلا- إشكال، لإطلاق النصوص المتقدمه، ولخصوص صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: "قلت: فإن أصاب الماء ورجا أن يقدر على ماء آخر وظن أن يقدر عليه كلما أراد فعسر ذلك عليه. قال: ينقض ذلك تيممه. وعليه أن يعيد التيمم" (١)، وغيره.

(٢) بناء على وجوب تعدد التيمم مع الحدث الأكبر غير الجنابه. وقد تقدم منّا في المسأله السابعه والعشرين المنع منه.

(٣) لعين ما سبق.

(٤) لأهميه رفع الحدث الأكبر بالغسل أو احتمال أهميته، فيتعين صرف الماء له عقلاً، المستلزم للعذر في ترك الوضوء، فيخرج عن منصرف أدله انتقاض التيمم بالوجدان، لما سبق من أن مرجعها إلى ارتفاع العذر المصحح لترك الطهارة المائيه غير الحاصل في الفرض.

بل لو فرض عدم الأهميه تعين انتقاض أحد التيممين تخيراً، لتعذر الطهاره بالإضافه إلى أحد الحديثين، فمع صرف الماء لأحدهما يبقى العذر بالإضافه للآخر. ومنه يظهر ضعف ما في الجواهر من انتقاض كلا التيممين، لدعوى صدق الوجدان

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ٢٧٠

(مسألة ٤٥): إذا وجد جماعه متيممون ماء مباحاً لا يكفي إلا لأحدهم فإن تسابقوا إليه وسبقوا كلهم لم يبطل تيممهم (١)، وإن سبق واحد بطل تيمم السابق (٢)، وإن لم يتسابقوا إليه بطل تيمم الجميع (٣)، وكذا إذا كان الماء مملوكاً وأباحه المالك للجميع، وإن أباحه لبعضهم بطل تيمم ذلك البعض لا غير.

فى كل منهما وعدم الترجيح. حيث يظهر مما ذكرنا اندفاع الدعوى المذكوره.

نعم لو فرض عدم الترجيح وعدم استعمال الماء لكلا الحدين اتجه بطلان التيممين معاً، لعدم العذر بالإضافه إلى كل منهما. أما مع فرض ترجيح الغسل أو احتمال ترجيحه فاللازم البناء على عدم بطلان التيمم بدلاً عن الوضوء، لتعذر الوضوء خارجاً لحرمة صرف الماء فيه أو احتمالها احتمالاً منجزاً فيتعذر التقرب به حتى لو لم يغتسل. إلا أن يفرض تعذر الغسل بعد ذلك لضيق الوقت مثلاً - بناء على كونه مسوغاً للتيمم - فيتعين وجوب الوضوء وبطلان تيممه أيضاً.

(١) كما فى الجواهر، لاشتراكهم جميعاً فى الماء المذكور، وحيث لا تكفى حصه كل منهم له تعين بقاء تيممه صحيحاً. نعم لو بذل الشركاء نصيبهم لواحد انتقض تيممه فقط، لقدرته على استعماله حينئذ.

(٢) كما فى الجواهر، لصيروره الماء له وقدرته على استعماله، ويتعذر استعماله على الآخرين حينئذ، فلا يبطل تيممهم. نعم لو بذله لأحدهم بطل تيممه أيضاً. ومجرد حرمة البذل عليه تكليفاً لا ينافى ترتب الأثر عليه، وجواز استعمال المبدول له، فيبطل تيممه.

(٣) كما فى الجواهر. ولعله المراد مما فى المنتهى من إطلاق انتقاض تيمم الكل بوجودان ماء لا يكفي إلا لأحدهم، وإلا كان خالياً عن الدليل. وكيف كان فالوجه فى بطلان تيمم الجميع قدره كل منهم على استعمال الماء.

(مسألة ٤٦): حكم التداخل الذي مرّ سابقاً في الأغسال يجرى في التيمم أيضاً، فلو كان هناك أسباب عديده للغسل يكفي تيمم واحد عن الجميع (١).

(١) كما عن جامع المقاصد وقواه في الجواهر. ويقتضيه إطلاق دليل وجوب التيمم لكل سبب، إذ مقتضاه الاكتفاء بصرف الوجود المقتضى للاكتفاء بتيمم واحد لكل، كما يظهر وجهه مما تقدم في المسألة السابعة والعشرين من الاكتفاء بتيمم واحد بدلاً عن الغسل والتيمم. فراجع.

مضافاً إلى إطلاق دليل البدلية المقتضى لوفاء التيمم بتمام ما يفى به الماء. وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من تمحض الدليل المذكور ببيان طهوريه التراب من دون نظر إلى بقيه الآثار التي منها أجزاء الغسل الواحد عن الأسباب المتعدده.

فهو كما ترى، إذ لو كان المراد به أن مفاد الأدلة إثبات الطهوريه للتراب في الجملة من دون نظر إلى سعه الطهوريه وضيقها، فهو في غاية المنع، ولذا لا إشكال في نهوض الإطلاق المذكور برافعيه التيمم لجميع الأحداث التي يرفعها الماء. وإن كان المراد به أن مفاد الأدلة إثبات الطهوريه على سعتها، من دون نظر لما زاد على ذلك من الأحكام، أشكل بأن التداخل راجع إلى سعه الطهوريه وليس هو خارجاً عنها، فكما يكون مقتضى الإطلاق سعه طهوريه التراب بنحو تشمل جميع الأحداث مع انفرادها يكون مقتضاه سعتها بنحو تشمل جميع الأحداث مع اجتماعها.

هذا وقد ادعى (قدس سره) أن مقتضى إطلاق الآيه الاجتزاء بتيمم واحد مع اجتماع الجنابه مع بقيه الأحداث، لأن مفادها أن من قام وكان جنباً وجب عليه الغسل، ومع العجز عنه يكفيه التيمم عنه، ومقتضى ذلك الاكتفاء بالتيمم المذكور حتى لو اجتمع مع الجنابه بقيه الأحداث الكبيره.

لكنه كما ترى فإن الآيه ظاهره في وجوب الغسل أو التيمم من حيثيه النوم والجنابه ولا نظر لها إلى بقيه الأحداث، كما لا نظر لها للخبث، فلا تنافي وجوب إزالته

وحيثُ فإن كان من جملتها الجنابه لم يحتج إلى الوضوء (١) أو التيمم بدلاً عنه، وإلا وجب الوضوء أو تيمم آخر (٢) بدلاً عنه على الأحوط وجوباً.

(مسألة ٤٧): إذا اجتمع جنب ومحدث بالأصغر وميت، وكان هناك ماء لا يكفي إلا لأحدهم فإن كان مملوكاً لأحدهم تعين صرفه لنفسه (٣)،

بأمر غير الغسل أو التيمم المذكورين.

وإلا- فاللسان المذكور لا- يختص بالآيه، بل يجرى في جميع أدله الغسل بأسبابه، فكما دلت الآيه على اكتفاء الجنب بالغسل أو التيمم دلت أدله وجوب غسل الحيض مثلاً بضميمه أدله البدليه على اكتفاء الحائض بالغسل، أو التيمم، فإذا كان مقتضى إطلاق الآيه اكتفاء الجنب بالغسل أو التيمم ولو مع مس الميت مثلاً، فليكن مقتضى إطلاق أدله وجوب غسل الحيض بضميمه أدله البدليه اكتفاء الحائض بالغسل أو التيمم مع مس الميت أيضاً. وهكذا بقيه أدله الأغسال. فالعمده ما سبق.

ومنه يظهر ضعف ما عن جامع المقاصد من احتمال عدم التداخل لأن التيمم طهاره ضعيفه مع انتفاء النص وعدم تصريح الأصحاب فيتعين الوقوف مع اليقين. إذ فيه: أن ضعف الطهاره لا أثر له في المقام بعد نهوض ما سبق بالبناء على التداخل.

(١) كما هو مقتضى إطلاق البدليه.

(٢) لكن تقدم في المسألة السابعه والعشرين تقريب عدم وجوب ذلك. لإطلاق أدله البدليه، بناء على ما هو الظاهر من أجزاء كل غسل عن الوضوء، ولخصوص معتبر أبي عبيده المتقدم (١). فراجع.

(٣) كما في الشرايع. لقدرته بذلك على استعماله، فيجب، ولا يشرع له التيمم معه. كما لا يجب عليه بذله لغيره، بل لا يجوز، لعدم جواز تعجيز نفسه عن استعمال

(١) وسائل الشيعه ح: ٢ باب: ٢١ من أبواب الحيض حديث: ١.

وإلا ففيه التفصيل السابق (١).

الماء مع قدرته عليه كما تقدم في المسألة الواحد والأربعين.

وهذا في الجنب وغير المتوضئ ظاهر، وأما في الميت فلأنه وإن لم يكن مكلفاً، إلا أن خروج مؤنه التجهيز من التركة تقتضى اختصاصه بالماء ووجوب تغسيله به كفايه على غيره، وعدم جواز تصرفهم فيه بغير ذلك.

هذا ولا مجال لتوهم مزاحمه تكليف الجنب وغير المتوضئ بصرف الماء لأنفسهما إذا كان مملوكاً لهما بتكليفهما بتجهيز الميت كفايه، فلا بد من الترجيح بالأهميه. لاندفاعه بأن وجوب تجهيز الميت على الأحياء كفايه لا يقتضى وجوب بذلهم مؤنه التجهيز مقدمه له، بل وجوب نفس التجهيز في ظرف تيسر المؤن من تركته أو ببذل باذل، كما تقدم في المسألة التاسعه والثلاثين في فصل تكفين الميت. ومما سبق يظهر الحال فيما إذا كان المال مملوكاً لشخص آخر، فبذله لأحدهم بعينه وخصه به، حيث يجرى فيه ما سبق. بل لعله فيه أظهر كما قد يظهر بالتأمل.

ثم إنه لا- مخرج عما سبق من النصوص الآتية، لاختصاص أكثرها بما إذا كان الماء مشتركاً بين الكل. نعم في مرسل محمد بن على عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قلت له: الميت والجنب يتفقان في مكان لا يكون فيه الماء إلا بقدر ما يكتفى به أحدهما، أيهما أولى أن يجعل الماء له؟ قال: يتيمم الجنب، ويغتسل الميت بالماء" (١). وإطلاقه شامل لما إذا كان الماء مختصاً بأحدهما.

إلا- أن ضعف سنده وعدم ظهور القائل بمضمونه مانع من الخروج به عما سبق. ولا سيما مع قرب انصرافه عما إذا كان الماء مختصاً بأحدهما، ولا أقل من لزوم حمله على غير الصورة المذكوره تحكيمياً لما سبق من القاعده. فتأمل.

(١) يعنى المتقدم في المسألة الخامسة والأربعين. لكن ذلك إنما يتجه فيما إذ

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ٥.

ص: ٢٧٤

كان الماء مباحاً، حيث يمكن فرض التسابق فيه، فمن سبق له اختصاص به، وسبق الميت لابد أن يكون بسبق وليه. مع أن ذلك لا يخرج عن مفروض صدر المسألة، لأنه بسبق أحدهم إليه يملكه ويختص به، ومع سبق الكل يجرى فيه حكم اشتراكهم فيه الذى يأتي الكلام فيه.

على أن الكلام هنا ليس فى بطلان تيممهم الذى هو موضوع التفصيل المتقدم، بل فى حكم استعمالهم للماء، فالتحويل فيه على ما سبق هنالك غير ظاهر.

أما إذا كان مملوكاً للكل فاللزام امتناع استعمال الجنب والميت له، لعدم كفايه حصه كل منهما لغسله.

نعم حصه غير المتوضى كثيراً ما تفى بوضوئه فيتعين عليه إيقاعه بها، ويتعذر حينئذٍ الغسل على صاحبيه. وحينئذٍ يجوز لكل منهما بذل حصته للآخر بعد عدم قدرته على رفع حدثه به، إلا أن المفروض عدم وفاء الباقي للغسل لفرض عدم وفاء جميع الماء إلا لأحدهم فمع أخذ غير المتوضى حصته ينقص الباقي عن مقدار الغسل للآخرين.

لكن المشهور - كما قيل - ترجيح الجنب. لصحيح عبد الرحمن بن أبى نجران: "أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن ثلاثه نفر كانوا فى سفر، أحدهم جنب، والثانى ميت، والثالث على غير وضوء، وحضرت الصلاة، ومعهم من الماء قدر ما يكفى أحدهم، من يأخذ الماء وكيف يصنعون؟ قال: يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم، ويتيمم الذى هو على غير وضوء، لأن غسل الجنابه فريضه، وغسل الميت سنه، والتيمم للآخر جائز" (١). وخبر الحسين بن النضر الأرمنى: "سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن القوم يكونون فى السفر فيموت منهم ميت ومعهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفى أحدهما أيهما يبدء به؟ قال: يغتسل الجنب، ويدفن الميت،

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ١.

ص: ٢٧٥

لأن هذا فريضة وهذا سنه^(١). وخبر الحسن التفليسي: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن ميت وجنب اجتماعا ومعهما ماء يكفى أحدهما أيهما يغتسل؟ قال: إذا اجتمعت سنه وفريضه بدئ بالفرض"^(٢).

هذا وقد أشكل بعض مشايخنا (قدس سره) على ذلك بضعف النصوص المذكوره. أما الأخيران فلعدم ثبوت وثاقه الحسين بن النضر، ولا الحسن التفليسي. وأما الأول، فلاضطراب سنده.

وتوضيح ذلك: أن الحديث، وإن كان صحيحاً على روايه الصدوق، لصحه طريق الصدوق لعبد الرحمن بن أبي نجران، إلا أن الشيخ في التهذيبين روى بسنده عن الصفار عن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن رجل حدثه، قال: "سألت أبا الحسن (عليه السلام)...^(٣) وذكر الخبر باختلاف يسير. والظاهر اتحاد الخبرين، إذ من البعيد روايه عبد الرحمن له مرتين: مره عن الإمام مشافهه ومره بواسطه مع اتفاق لسان الخبرين، فيكون مضطرب السند مردداً بين الصحيح والمرسل. بل يبعد الأول أن عبد الرحمن لم يعدّ من أصحاب الكاظم (عليه السلام)، وإنما عدّ من أصحاب الرضا والجواد (عليهما السلام)، فإن المناسب لذلك عدم روايته عن الكاظم (عليه السلام) إلا بواسطه.

كما استشكل في دلاله الصحيح بإجمال التعليل، لا اشتراك غسل الجنابه والوضوء في كونهما فريضه، لذكرهما في القرآن المجيد، وفي جواز التيمم بدلها. مضافاً إلى أن مقتضى اشتراكهم في الماء عدم جواز بذل من هو على غير وضوء حصته للجنب. بل فرض كفايه الماء لتغسيل الميت المشتمل على ثلاثه أغسال لا يناسب عدم إمكان تغسيه به إذا توضحاً به الشخص المذكور، لقله ماء الوضوء جداً، ومن البعيد بل الممتنع عادة كونه بقدر ما يغسل به الميت دقّه بحيث إذا نقص كفاً أو كفين تعذر تغسيل الميت به.

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب التيمم حديث: ٤، ٣.

ص: ٢٧٤

لكن ما ذكره من اضطراب سنده وإن كان تاماً، إلا أنه قد لا يمنع من الاستدلال به بعد ظهور اعتماد الأصحاب عليه وعلى الخبرين الآخرين، لشهره القول بمضمونها. وقد ذكر في المعبر أن العامل بها من الأصحاب كثير، بل لا يعرف التصريح بردها. غاية الأمر ذهاب الشيخ في المبسوط للتخيير، لتعارض النصوص.

وأما الدلالة فمن الظاهر أن إجمال التعليل لو تم لا يقدر فيها. مع أنه لا يبعد رجوع تعليل تقديم غسل الجنابه على الوضوء مع اشتراكهما في كونهما فريضه لها بدل إلى أن أهميه غسل الجنابه تقتضى تقديمه وانتقال من ليس على وضوء للتميم بعد كونه جائزاً له.

وأما أن اشتراكهم في الماء يقتضى عدم جواز بذل من هو على غير وضوء حصته للجنب. فهو لا يزيد على كون ذلك مقتضى القاعده، ولا يمنع من الخروج عنه بالحديث، ليكون قادحاً في دلالته. على أنه لا يبعد ابتناء اشتراك المسافرين ونحوهم - ممن يشتركون في مؤنهم ضمناً - على أعمال الأولويات العرفيه والشرعيه في كيفية صرف مؤنهم، ومنها الماء، لا على مقتضى الأصل الأولى من استقلال كل منهم بخصته وعدم التصرف فيها إلا بإذنه، بحيث يكون البناء المذكور كالشرط الضمنى يلزم العمل عليه، فمع فرض أولويه الجنب بالماء يتعين بذل الماء له.

وأما ما ذكره من أن فرض كفايه الماء لغسل الميت المشتمل على ثلاثه أغسال لا يناسب عدم تغسيه به لو أخذ منه مقدار الوضوء، فكان الأولى له أن يذكر أن الماء الذى يكفى لتغسيل الميت ثلاثه أغسال لا بد أن يزيد على غسل الجنابه والوضوء كثيراً. فلعل الأولى في دفعه أن يحمل تغسيل الميت على غسل واحد له، لقله الماء، خصوصاً مع تعذر الخليطين غالباً في السفر، لعدم تهيؤ المسافرين لموت بعضهم في سفرهم، كما يظهر من غير واحد من النصوص الوارده في تغسيل الميت في السفر. ومن هنا لا مجال لرفع اليد عن الحديث المذكور مع تأيده بالخبرين المذكورين بمثل هذه المناقشات. ومثله

نعم يعارضها في ذلك خبر أبي بصير الذي لا يبعد اعتبار سنده: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم كانوا في سفر، فأصاب بعضهم جنابه، وليس معهم من الماء إلا- ما يكفي الجنب لغسله يتوضؤون هم هو أفضل، أو يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون؟ فقال: يتوضؤون هم ويتيمم الجنب" (١). وهو مطابق للقاعده، لأن حصه كل منهم إذا كانت بقدر وضوئه كان عليه استعماله، فلا يبقى للجنب ما يفى غسله، ويتعين عليه التيمم.

لكنه مهجور عند الأصحاب، حيث لم يعرف وجود قائل به، فلا مجال لرفع اليد به عن حديث عبد الرحمن والخبرين الموافقين له. ولا سيما وأن مورده الدوران بين اغتسال الجنب ووضوء جماعه، لا وضوء واحد، الذي مورد النصوص المذكوره.

ومثله مرسل على بن محمد المتقدم، فإنه وإن ذكر في الشرايع ومحكى التحرير أنه قيل بذلك، إلا أنه قال في الجواهر: "لكن لم نعرف قائله، كما اعترف بذلك بعضهم".

ومن ثم لا جابر له لينهض بمعارضه النصوص المتقدمه، فضلاً عن أن يترجح عليها. وأما تأييده بأن غسل الميت خاتمه طهارته، فينبغي إكمالها، والحي قد يجد الماء فيغتسل، وبأن القصد في غسل الميت الطهاره من الخبث، وهي لا تحصل بالتيمم والقصد من غسل الجنب الدخول في الصلاه وهو حاصل به. فهو لا- ينهض بجعله حجه في المقام، ومن هنا لا- مخرج عن مقتضى النصوص الأول.

هذا وقد خير في المبسوط والخلاف الكل في استعمال الماء، لعدم المرجح، واختلاف النصوص المقتضى لحملها على التخيير.

وفيه: أنه يكفي في الترجيح حديث عبد الرحمن وما وافقه. واختلاف النصوص لا يقتضى الجمع العرفى بينها بالتخيير، بل يأباه لسان حديث عبد الرحمن جداً. نعم لو فرض حجيتها ذاتاً واستحكام تعارضها لزم التساقط، والبناء على لزوم الوضوء عملاً بالقاعده، على ما تقدم.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب التيمم حديث: ٢.

ص: ٢٧٨

ثم إنه قال في المعبر بعد ذكر ما سبق من المبسوط: "والذى ذكره الشيخ (قدس سره) ليس موضع البحث، فإننا لا نخالف أن لهم الخيره، لكن البحث فى الأولى أولويه لا يبلغ اللزوم، ولا ينافى التخيير"، وحكى فى مفتاح الكرامه نحوه عن المهذب البارع والمحقق الثانى وسبط الشهيد الثانى. وظاهرهم المفروغيه عن حمل نصوص الأولويه على الاستحباب، كما هو ظاهر الشرايع، وصريح القواعد وغيرها.

لكن فى الخروج بذلك عن ظاهر النصوص المتقدمه إشكال، خصوصاً بملاحظه التعليل المستفاد منها بتقديم الفريضه. ولاسيما مع ظهور إطلاق التقديم والأولويه فى كلام جماعه فى إرادته اللزوم. فالبناء على التقديم لو لم يكن أقوى فهو أحوط.

نعم يختص ذلك بما إذا كان الماء لهم جميعاً لاختصاص النصوص به. أما إذا اختص به أحدهم - ولو لسبقه إليه أو لتخصيص غيره به بتمليك أو بذل - فلا مخرج عن مقتضى القاعدة الذى سبق.

كما أنه يستفاد من النصوص حكم بقيه صور اجتماع الجنب مع غيره من المحدثين بالأكبر أو الأصغر، حيث يتعين تقديم الجنب على غيره من المحدثين بالأكبر، لعموم التعليل بتقديم الفريضه على السنه، وعلى المحدثين بالأصغر بلحاظ الترجيح المستفاد من حديث عبد الرحمن.

وأما صور اجتماع غير الجنب من المحدثين بالأكبر مع الميت فالنصوص المتقدمه قاصره عنها. وما يظهر من بعضهم من إلحاقهم بالجنب فى غير محله. فالمتعين الرجوع فيها للقاعده المتقدمه.

وكذا اجتماع غير المتوضى مع المحدث بالأكبر غير الجنايه. ودعوى: أن مقتضى تقديم الفريضه المستفاد من تلك النصوص تقديم الوضوء حينئذ. مدفوعه بأن المحدث بالأكبر غير متوضى أيضاً، لأن أسباب الحدث الأكبر نواقض الوضوء أيضاً، فلا ترجيح من هذه الجهه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(مسأله ٤٨): إذا شك في وجود حاجب في بعض مواضع التيمم فحاله حال الوضوء والغسل في وجوب الفحص حتى يحصل اليقين أو الظن بالعدم (١).

(١) كما تقدم منه في المسأله السادسه في فصل أفعال الوضوء، وتقدم منّا عدم الاكتفاء بالظن، بل لا بد من الفحص مع عدم العلم ما لم يرجع للوسواس. فراجع. والله سبحانه وتعالى العالم. والحمد لله رب العالمين.

انتهى الكلام في التيمم شرحاً لكتاب (منهاج الصالحين). وبه ينتهى الكلام في الطهاره من الحدث. صباح الثلاثاء العاشر من شهر جمادى الأولى سنه ألف وأربعمائه وأربع عشره للهجره النبويه، على صاحبها وآله أفضل الصلوات وأزكى التحيه فى النجف الأشرف بركة الحرم الشريف، على مشرفه الصلاه والسلام. بقلم العبد الفقير (محمد سعيد) عفى عنه نجل سماحه حجه الإسلام والمسلمين آيه الله (السيد محمد على الطباطبائى الحكيم) دامت بركاته. ومنه سبحانه وتعالى نستمد العون والتوفيق. وهو أرحم الراحمين، عليه توكلت وإليه أنيب.

المبحث السادس: فى الطهاره من الخبث وفيه فصول

الفصل الأول: فى عدد الأعيان النجسه

وهى اثنا عشر:

الأول والثانى: البول والغائط من كل حيوان له نفس سائله محرم الأكل (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) إجماعاً فى الجملة حكاه غير واحد، وفى الجواهر أن نقله مستفيض إن لم يكن متواتراً. والنصوص به مستفيضه، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "سألته عن البول يصيب الثوب. قال: اغسله مرتين" (١). وصحيح عبد الله بن سنان: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه" (٢) ونحوهما غيرهما. لأن المستفاد عرفاً من الأمر بغسل الثوب هو النجاسه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجسات حديث: ٢.

ص: ٢٨١

وأما الغائط فيقتضى نجاسته - مضافاً إلى عدم الفصل بينه وبين البول - النصوص الواردة في الموارد المتفرقة، كنصوص الاستنجاء من الغائط، وصحيح محمد بن مسلم في حديث: "إن أبا جعفر (عليه السلام) وطأ على عذره يابسه فأصاب ثوبه، فلما أخبره قال: أليس هي يابسه؟ قال: بلى، قال: فلا بأس" (١)، وموثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "أنه سئل عن الدقيق يصيب فيه خرق الفار؟ قال: إذا بقي منه شيء فلا بأس يؤخذ أعلاه" (٢)، وغيرها.

هذا وعن ابن الجنيد القول بطهاره بول الرضيع قبل أن يتغذى بالطعام أو باللحم. للأصل ولموثق السكوني عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام): "أن علياً (عليه السلام) قال: لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأن لبنها يخرج من مثانه أمها. ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم، لأن لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين" (٣). وما عن القطب الراوندي بسنده عن الإمام موسى بن جعفر (عليهما السلام): "قال: قال علي (عليه السلام): بال الحسن والحسين (عليهما السلام) على ثوب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قبل أن يطعما فلم يغسل بولهما عن ثوبه" (٤)، ونحوه خبر الجعفریات (٥).

لكن لا مجال للأصل مع الدليل. والموثق - مع اشتماله على ما لا قائل به من نجاسه لبن الجارية - معارض بصحيح الحلبي: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بول الصبي. قال: تصب عليه الماء. فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا... " (٦). والخبران - مع عدم وضوح حجيه سندهما - معارضان بما عن أم الفضل في حديث بول الحسين (عليه السلام) من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "مهلاً يا أم الفضل، فهذا ثوبي يغسل. وقد أوجعت

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

بالأصل أو بالعارض (١) كالجلال والموطوء.

ابن أبي (١).

مضافاً إلى ظهور هجرها من الأصحاب، المسقط لها عن الحجية. فلتحمل على نفى الغسل مع وجوب الصب الذي تضمنته بعض النصوص (٢) - ومنها ما ورد في بول الحسن (٣) (عليه السلام) - لا بدونه، ليدل على طهارته.

(١) بلا- خلاف أجده فيه، كما في الجواهر. وهو مقتضى إطلاق معاهد الإجماعات السابقة. بل في المختلف وعن الذخيره الإجماع في ذرق الدجاج الجلال، وفي الغنيه الإجماع في مطلق الجلال، وفي التذكرة نفى الخلاف فيه وفي الموطوء، وفي المفاتيح الإجماع فيهما وفي كل ما حرم بالعارض.

ويقتضيه إطلاق ما تضمن نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه، كصحيح عبد الله بن سنان المتقدم. ودعوى انصرافه لخصوص ما حرم بالأصل. ممنوعه. ولو تم الإنصراف فهو بدوى لا يخرج به عن مقتضى الإطلاق.

ودعوى: أن الإطلاق المذكور معارض لما دل على طهاره بول البقر والإبل ونحوهما بالعموم من وجه، فيرجع في مورد المعارضه لقاعده الطهاره. مدفوعه: بأن إطلاق نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه مقدم عرفاً، لأنه من سنخ العنوان الثانوى المقدم حكمه عرفاً على الحكم الأولى. كما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره).

بل ذكر (قدس سره) أنه بعد تعارض الإطلاقين يكون المرجع إطلاق نجاسه البول، لا قاعده الطهاره. لكنه موقوف على ثبوت الإطلاق المذكور وهو غير ظاهر. وأما مثل صحيح محمد بن مسلم المتقدم فهو - لو لم يكن منصرفاً لبول الإنسان - وارد لبيان كيفية التطهير من البول بعد المفروغيه عن النجاسه، لا لبيان النجاسه، ليكون له

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

إطلاق يقتضى نجاسه كل بول فيرجع إليه في مثل المقام. فالعمده ما تقدم.

ودعوى: أنه لو بنى على عموم نجاسه بول ما يحرم أكل لحمه ولو بالعرض لأشكل الأمر فيما حرم للضرر والغصب والنذر ونحوها من العناوين الثانويه. مدفوعه بظهور دليل نجاسه بول ما حرم أكل لحمه فى إرادته ما حرم أكل لحمه بعنوان كونه أكل لحم الحيوان، لا- بعنوان كونه مضرراً أو غصباً أو نحوهما من العناوين الثانويه الخارجه عن ذلك، كما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره).

ثم إن المذكور فى كلماتهم أن ما يحرم أكل لحمه بالعرض ثلاثة أمور:

الأول: الحيوان الجلال. على المشهور شهره عظيمه، كما فى الجواهر. خلافاً لما عن الإسكافى، فحكم بالكراهه. بل نسب للشيخ (قدس سره) أيضاً حاكياً له عن أصحابنا. لكن الظاهر عدم صحه النسبه، لأن محل كلامه - كما فى المبسوط والخلاف - ما كان أكثر أكله العذره، ومحل الكلام هو الذى يكون جميع أكله عرفاً هو العذره. ولاسيما وأنه قال فى الخلاف بعد الحكم بالكراهه فيما سبق: "وروى أصحابنا تحريم ذلك إذا كان غذاؤه كله من ذلك".

ويشهد للمشهور ظاهر النصوص. ففى صحيح هشام بن سالم عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: لا تأكل لحوم الجلالات. وإن أصابك شىء من عرقها فاغسله" (١). وكذا النصوص الوارده فى إستبراء الجلال الظاهره فى حرمه لحمه قبله (٢). وحمل الجميع على الكراهه بلا شاهد.

ومنه يظهر ضعف ما عن الكفايه من أن مستند التحريم أخبار لا يستفاد منها أكثر من الرجحان مع ما عرفت من العمومات الداله على الحل. فالقول بالكراهه مطلقاً أقرب. انتهى.

والمشهور - كما قيل - أن الجلال هو الذى يكون غذاؤه عذره الإنسان لا غير.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٧ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٨ من أبواب الأطمعه المحرمه.

ويقتضيه - مضافاً إلى الأصل - مرسل موسى بن اكيل عن أبي جعفر (عليه السلام): "في شاه شربت بولاً ثم ذبحت. قال: يغسل ما في جوفها، ثم لا بأس به. وكذلك إذا اعتلفت بالعدرة ما لم تكن جلاله. والجلاله التي يكون ذلك غذاؤها" (١). وصحيح زكريا بن آدم عن أبي الحسن (عليه السلام): "أنه سأله عن دجاج الماء. فقال: إذا كان يلتقط غير العذرة فلا بأس" (٢) وغيرهما، بناء على اختصاص العذرة بغائط الإنسان أو انصرافها إليه، كما هو غير بعيد. ولا أقل من كونه المتيقن منها، فيرجع في غيره لإطلاقات الحل أو أصل الحل. ويأتي تمام الكلام في تحديده عند الكلام في مطهره الإستبراء.

الثاني: أن يشرب الحيوان لبن خنزيره، فإن اشتد حرم لحمه ولحم نسله أبداً، ولا إستبراء فيه. ولا خلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد. بل عن الغنية الإجماع على التحريم. كذا في الجواهر.

لموثق حنان بن سدير: "سئل أبو عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر عنده عن جدى رضع من لبن خنزيره حتى شب وكبر واشتد عظمه. ثم إن رجلاً استفحله في غنمه فخرج له نسل فقال: أما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقر به. وأما ما لم تعرفه فكله..." (٣).

وإن لم يشتد كره أكل لحمه، ويستبرأ بسبعة أيام، كما في الشرايع وعن غيره. ويقتضيه موثق السكوني عنه (عليه السلام): "أن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن حمل غذى بلبن خنزيره، فقال: قيده واعلفوه الكسب والنوى والشعير والخبز إن كان استغنى عن اللبن، وإن لم يكن استغنى عن اللبن فليقى على ضرع شاه سبعة أيام ثم يؤكل لحمه" (٤).

لكن في موثق بشر بن مسلم عن أبي الحسن (عليه السلام): "في جدى رضع من لبن خنزيره، ثم ضرب في الغنم. فقال: هو بمنزلة الجبن فما عرفت أنه ضربه فلا تأكله وم

(١) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٤ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٧ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ٥.

(٣ و٤) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٥ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ١، ٤.

ص: ٢٨٥

لم تعرفه فكل^(١). ومقتضى إطلاقه العموم لما إذا لم يشتد ولا ينافيه موثق حنان بعد أن كان التقييد فيه في كلام السائل.

على أن موثق حنان وإن روى كما سبق في الكافي والتهذيبين، إلا أنه روى في قرب الإسناد بسند معتبر هكذا: "سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن حمل رضع من خنزيره، ثم استفحل الحمل في غنم...^(٢)". وحيث كان الظاهر أنهما روايه واحده فهي مضطربه المتن.

مع أن التفصيل بين ما اشتد وغيره بالحرمة والكراهه خالٍ عن الشاهد بعد عدم ما يدل على الترخيص في الثاني. والتعويل فيه على الإجماع غير ظاهر، لعدم وضوح حجيه الإجماع بعد قرب كون مستنده النصوص. على أنه لم يتضح قيام الإجماع على التفصيل، بل المتيقن قيام الإجماع على الحرمة مع الاشتداد، ولم يثبت الإجماع على عدمها وثبوت الكراهه مع عدمه.

اللهم إلا أن يقال: موثق بشر وإن روى هكذا في التهذيب والاستبصار إلا أنه روى في الكافي هكذا: "في جدى يرضع من لبن خنزيره" وهو ظاهر في استمرار الرضاع مده معتد بها فيناسب الاشتداد فإن أمكن ترجيح الكافي لاضبطيته، وإلا كان مفاده هو المتيقن الذى يمكن الخروج به عن أصاله الحل. ويبتنى وجه الكراهه فى غيره على قاعده التسامح فى أدله السنن بناء على عمومها للمكروهات، لاحتمال صحه روايه الإطلاق للموثقين.

نعم يشكل حمل موثق السكونى المتضمن للإستبراء على خصوص ما إذا لم يشتد، لعدم القرينه فيه على ذلك، بل التعبير بأنه غذى بلبن خنزيره منصرف لما إذا كان قد تغذى به مده معتداً بها، وإلا فلو أريد ما يعم المره لكان الأنسب أن يقال: رضع من خنزيره. بل الأمر فيه بتقييده ظاهر فى فرض تعايشه مع الخنزيره، بحيث

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٥ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٢.

(٢) قرب الإسناد ص: ٤٧.

ص: ٢٨٦

يحتاج تركه لرضاعها للحبس والتقييد، وهو مناسب لألفته الرضاع منها، أو تعوده على ذلك.

ومن هنا يتجه البناء على عمومه لمحل الكلام لو لم يختص به. ودعوى: سقوطه عن الحجية بهجره عند الأصحاب. ممنوعه بعد ظهور كلمات بعضهم في أنه محمول على ما إذا لم يشتد بالرضاع. فلاحظ.

الثالث: موطوء الإنسان ونسله بلا- خلاف أجدده فيه، كما اعترف به غير واحد، بل عن بعض نسبه إلى الأصحاب الظاهره في الإجماع، بل ادعاه آخر. كذا في الجواهر. والنصوص به في الجملة مستفيضه. ففي روايات عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) وإسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم موسى (عليه السلام) والحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) وفيها الصحيح: "في الرجل يأتي البهيمة. فقالوا جميعاً: إن كانت البهيمة للفاعل ذبحت، فإذا ماتت أحرقت بالنار ولم ينتفع بها... وإن لم تكن البهيمة له قومت وأخذ ثمنها منه، ودفع إلى صاحبها، وذبحت وأحرقت بالنار ولم ينتفع بها... فقلت: وما ذنب البهيمة؟ فقال: لا- ذنب لها، ولكن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فعل هذا وأمر به لكيلا يجتري الناس بالبهايم وينقطع النسل" (١) وغيرها. وهي وإن اختصت بالموطوء إلا- أن ظاهرهم وصریح بعضهم العموم لنسله، وهو المناسب لارتكاز تبعيه النسل للأصل.

نعم قد يستشكل في عموم الحكم للذكر فضلاً عن نسله، لخروجه عن المتيقن من النصوص المتضمنه لعنوان البهيمة. ولاسيما مع ما في موثق سماعة: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يأتي بهيمه شاه أو ناقه أو بقرة" (٢)، وما فيه وفي غيره (٣) من تحريم لبنها. كما قد يستشكل في مثل الطير مما لا يعد بهيمه عرفاً.

اللهم إلا أن استفاد التعميم في الموردين من مثل التعليل في الروايات السابقه

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ١ من أبواب نكاح البهايم والأموات والاستمناء حديث: ١، ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٠ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٣.

ص: ٢٨٧

أما ما لا نفس له سائله (١)

وبالمناسبات الارتكازية المناسبة لإلغاء خصوصية موارد النصوص عرفاً، خصوصاً مع ظهور بناء الأصحاب على العموم. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) لعل المشهور طهاره بول وخرء ما ليس له نفس سائله وإن كان محرم الأكل، بل استظهر في الحدائق عدم الخلاف فيه، وعن شرح الدروس عدم تحققه. وإن كان مقتضى إطلاق ما عن جماعه من نجاسه بول وخرء ما لا يؤكل لحمه من دون تقييد بكونه ذا نفس سائله قد يقتضى الخلاف.

وكيف كان فقد استدل عليه بقاعده الطهاره بعد قصور أدله النجاسه عنه، وانصرافها إلى غيره، وبطهاره ميتته ودمه، فصارت فضلاته كعصاره النباتات.

ويشكل الأول بأن الانصراف - لو تم - بدوى لا- يخرج به عن الإطلاق الحاكم على الأصل، كإطلاق قوله (عليه السلام) في صحيح عبد الله بن سنان المتقدم: "اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه" (١). وأما الثانى فهو - كما ترى - لا ينهض بإثبات حكم شرعى.

ومثله الاستدلال بموثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمله وما أشبه ذلك يموت فى البئر والزيت والسمن وشبهه. قال: كل ما ليس له دم فلا بأس" (٢). بدعوى: أن مقتضى إطلاقه شموله لما إذا تفسخ فى المائع فصار ما فى جوفه من البول والغائط فى المائع، ولازم ذلك طهارتهما.

للإشكال فيه بأنه لما كان وارداً لبيان انفعال المائع بالميته من هذه الأشياء فلا نظر فى إطلاقه لحكم ما فى جوفه. غايه الأمر أن يستفاد منه تبعاً، وهو موقوف على شيوع التفسخ وظهور الفضلتين المذكورتين فى المائع، ولا مجال له فى المقام، ولاسيم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

مع عدم وضوح وجود البول للأمور المذكوره فى النص، وأن طهاره الرجيع لهذه الأمور ونحوها مما يشيع الابتلاء به ويصعب تجنبه لا يستلزم طهارته من غيرها مما لا يشيع الابتلاء به.

مضافاً إلى أن التفسخ فى الزيت والسمن ونحوها نادر، والتفسخ فى البثر قد لا يقدر، لاعتصام البثر لا لعدم نجاسه فضله الحيوان. وظهور الموثق فى خصوصيه ما لا نفس له بإطلاقه - من دون فرق بين هذه الأمور وغيرها - إنما هو من حيثه ميتته، لا من حيثه الفضلتين المذكورتين.

وأشكل من ذلك ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من الاستدلال بموثق حفص بن زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليه السلام): "قال: لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله"^(١). بدعوى: أن مقتضى إطلاقه عدم انفعال الماء بشيء من أجزاء ما لا نفس له.

إذ فيه: أن الفضلتين المذكورتين ليستا من أجزاء الحيوان، ليكون مقتضى الإطلاق طهارتهما، فالحديث مختص بميته ما لا نفس له سائله، وهو أجنبي عن محل الكلام. ومن هنا يشكل إثبات الحكم المذكور. ولعله لذا تردد فى الشرايع والمعتبر فيه، وإن قرب بعد ذلك الطهاره.

لكن لا- ينبغى الإشكال فى طهاره الفضلتين إذا كان الحيوان مما يطير، كالذباب لما يأتى فى المسأله الأولى. وكذا فى طهاره الرجيع ولو من غير الطائر، لما تقدم من عدم عموم يقتضى نجاسته من غير ما أكل اللحم، وإنما استفيد من الأدله الوارده فى الموارد الخاصه، التى لا مجال لاستفاده الكليه المذكوره منها بنحو تشمل محل الكلام، ومن الإجماع على عدم الفصل بينه وبين البول فى النجاسه، والمتيقن من مورده ما له نفس سائله.

ولاسيما مع شيوع الابتلاء برجيع ما ليس له نفس سائله فى مثل الذباب والخنافس ونحوها، ولو كان البناء على نجاسته لظهر وبان، مع ظهور حال المتشرعه

(١) وسائل الشيعه: ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

أو كان محلل الأكل، فبوله وخرؤه طاهران (١).

فى عدم البناء على نجاسته.

وأما البول فحيث كان الدليل على عموم نجاسته مختصاً بما تضمن نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه فهو قاصر عن بول ما لا لحم له مما ليس له نفس سائله كالخنفساء ونحوها لو فرض أن لها شيء يصدق عليه البول عرفاً.

ويختص الإشكال بما يصدق عليه البول مما له لحم ولا يطير، كما قد يدعى فى السلحفاة. وحينئذ يصعب البناء على طهارته والخروج عن الإطلاق المذكور، لعدم وضوح المخرج عنه فيه بعد عدم شيوع الابتلاء به، ليظهر حاله من السيره.

هذا وفى مفتاح الكرامه: "والمراد بذى النفس السائله الحيوان الذى له عرق يخرج منه الدم شخباً لا رشحاً، كما فى المنتهى والتحرير ونهايه الأحكام وكشف الالتباس والدلائل، مائياً كان كالتمساح أو لا، كما فى الذكرى والدروس". وظاهرهم التسالم على ذلك، حيث لم يذكر ما يخالفه، ويمتنع عادة الخطأ منهم فى ذلك مع كثره الابتلاء به وبأحكامه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) طهاره بول وخرء محلل الأكل هو المعروف من مذهب الأصحاب وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه. ويقتضيه جملة من النصوص كصحيح زراره: "أنهما (عليهما السلام) قالوا: لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه" (١)، وموثق عمار: "عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه"، ونحوهما غيرهما. ولم يعرف الخلاف فى ذلك إلا فى موردين:

الأول: ما عن الإسكافى والشيخ وجماعه من متأخرى المتأخرين من القول بنجاسه فضله الخيل والحمير والبغال. وهو إنما يكون استثناء من العموم المتقدم بناء على ما هو المشهور من حليه لحمها. أما بناء على ما عن المفيد من تحريم لحم الحمار

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

ص: ٢٩٠

والبغل والخيل الهجان، وعن الحلبي من تحريم لحم البغل، فلا يكون نجاسه فضله ذلك استثناء من العموم المذكور. لكنه ضعيف لأنه وإن كان مقتضى ظاهر بعض النصوص، إلا أنها محمولة على الكراهه جمعاً مع غيرها. وتام الكلام في محله.

وكيف كان فيشهد بنجاسه فضلتها جملة من النصوص، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألته عن الثوب يقع في مربط الدابة على بولها وروثها كيف يصنع؟ قال: إن علق به شيء فليغسله، وإن كان جافاً فلا بأس" (١)، وصحيح الحلبي: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن أبوال خيل والبغال. فقال: اغسل ما أصابك منه" (٢)، وموثق سماعه: "سألته عن أبوال السنور والكلب والحمار والفرس. قال: كأبوال الإنسان" (٣)، وموثق زراره عن أحدهما (عليه السلام): "في أبوال الدواب يصيب الثوب فكرهه. فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى، ولكن ليس مما جعله الله للأكل" (٤)، وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: "سألته عن رجل يمسه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمار والفرس والبغل، فأما الشاه وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله" (٥)، ونحوها غيرها. والأخيران يصلحان للحكومة على عموم طهاره فضله ما يؤكل لحمه، لصلوحها لشرحه وحمله على إرادته ما جعله الله للأكل، لا كل ما حلّ أكله بنحو يعمّ ما جعل للركوب.

لكن لا بد من الخروج عنها بجملة من النصوص صريحه في الطهاره. كمعتبر أبي الأغر النحاس - بناء على ما هو الظاهر من وثاقه أبي الأغر، لروايه ابن أبي عمير وصفوان عنه - "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنى أعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب أحدهما برجله أو يده فينضح على ثيابي فأصبح فأرى أثره فيه. فقال: ليس عليك شيء" (٦)، ومعتبر معلى بن خنيس وعبد الله بن أبي يعفور

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢١، ١١.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ١٠، ٢.

ص: ٢٩١

بناء على ما هو الظاهر من وثاقه الحكم بن مسكين، لروايه ابن أبي عمير والبنزطى عنه، معتضداً بوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات - : "كنا فى جنازه وقدامنا حمار، فبال فجاءت الريح بيوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا، ودخلنا على أبى عبد الله (عليه السلام)، فأخبرناه، فقال: ليس عليكم بأس" (١) ، ونحوهما غيرهما. فيتعين حمل النصوص المتقدمه على الكراهه.

مضافاً إلى أن شيوع الابتلاء بفضلله هذه الدواب الموجب لوضوح سيره المتشرعه فيها من عهد المعصومين (عليهم السلام) مانع عادة من خفاء حكمها على الأصحاب، وحيث ذهب المشهور إلى الطهاره، بل يظهر من بعضهم المفروغيه عنه، لعدم إشارتهم للخلاف المذكور، فلا معدل عن الحكم بها.

ومنه يظهر ضعف ما عن الحدائق من التفصيل بين البول والروث بنجاسه الأول دون الثانى، لمثل صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: لا بأس بروث الحمير، واغسل أبوها" (٢) ، وصحيح عبد الأعلى بن أعين: "سألت أبا عبد الله عن أبوال حمير والبغال. قال: اغسل ثوبك. قال: قلت: فارواثها قال: هو أكثر [أكبر] من ذلك" (٣). ونحوه صحيح أبى مريم (٤) وقريب منها غيرها.

وجه الضعف: أنه لا بد من الخروج عن هذه النصوص بالصحيحين المتقدمين وحملها على الكراهه، غايه الأمر أن مقتضى الجمع بينها وبين النصوص الظاهره فى نجاسه الروث والمحموله على الكراهه - كما سبق - هو البناء على كون كراهه البول أشد من كراهه الروث.

الثانى: ما فى المقنعه والمبسوط والخلاف وظاهر التهذيب وعن الصدوق من غسل الثياب من ذرق الدجاج خاصه. لكن المذكور فى المقنعه فى باب تطهير الثياب وإن كان هو إطلاق الدجاج، إلا أن فى باب تطهير المياه تقييده بالجلال. كما أن المحكى

(١ و٢ و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١٤، ١، ١٣، ٨.

ص: ٢٩٢

(مسألة ١): بول الطير وذرقه طاهران وإن كان غير مأكول اللحم (١)، كالخفاش والطاووس ونحوهما.

عن صيد الخلاف الطهاره مدعيًا عليها الإجماع (١)، وبها صرح فى الاستبصار.

وكيف كان فقد يستدل على النجاسة بخبر فارس: "كتب إليه رجل يسأله عن ذرق الدجاج تجوز الصلاة فيه؟ فكتب: لا" (٢).

لكنه - مع ضعفه، وأن عدم الصلاة فيه أعم من النجاسة - معارض بخبر وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه عن على (عليه السلام): "إنه قال: لا بأس بخرق الدجاج والحمام يصيب الثوب" (٣) المعتضد بالإطلاقات المتقدمة. ولاسيما مع ندره القول المذكور، وشيوع الابتلاء بذلك بنحو يمنع من خفاء حكمه نظير ما تقدم فى سابقه. فليحمل خبر فارس على الكراهة أو على التقيه، لموافقته لبعض العامة، فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كما هو مقتضى إطلاق الفقيه وصریح المبسوط باستثناء الخفاش، وحكى عن الجعفى وابن أبى عقيل، ويظهر من المنتهى الميل إليه، وفى الجواهر: "بل هو ظاهر كشف اللثام وشرح الدروس" وحكى أيضاً عن غير واحد من متأخري المتأخرين.

ويقتضيه صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: كل شىء يطير فلا بأس ببوله وخرئه" (٤). وروى رسلاً فى الفقيه، وفى البحار: "وجدت بخط الشيخ محمد بن على الجبعى نقلاً من جامع البزنطى عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: خرء كل شىء يطير وبوله لا بأس به" (٥).

إن قلت: النسبه بينه وبين إطلاق نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه هى العموم من

(١) من صيد الخلاف: "إجماع الفرقه وأخبارهم على أن ذرق وروث ما يؤكل لحمه طاهر... " ولم يذكر فيه خصوص ذرق الدجاج.

(٢ و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣، ٢، ١.

(٥) بحار الأنوار ج: ٨٠ ص: ١١٠.

وجه، فيتعارضان في مورد الإجماع، وهو الطائر المحرم الأكل، وبعد تساقطهما يكون المرجع إطلاق ما تضمن نجاسه البول. ولاسيما مع ما عن المختلف نقلاً من كتاب عمار بن موسى عن الصادق (عليه السلام): "قال: خرف الخفاف لا بأس به. هو مما يؤكل لحمه. ولكن كره أكله لأنه استجار بك وآوى إلى منزلك، وكل طير يستجير بك فأجره"^(١). لظهوره في أن العله في طهاره خرفه حليه أكله، لا طيرانه.

قلت: الظاهر تقديم عموم الطهاره في المقام لقوه ظهوره في خصوصيه الطيران في الحكم، فلو قدم عموم النجاسه لزم إلغاء خصوصيته، بخلاف ما لو قدم عموم الطهاره حيث لا يلزم منه إلغاء خصوصيه حرمة الأكل في النجاسه، بل تخصيصها بغير الطير.

ولاسيما مع ندره البول للطير المأكول اللحم، بل عن المحقق البغدادي العلم بعدم البول لغير الخفاش، فلو قدم عموم النجاسه بقى عموم الطهاره في البول بلا مورد، أو في مورد نادر، بخلاف العكس.

وما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن لها بولاً يخرج مع الخرف، ولذا قد يخرج منه الخرف مائعاً. كما ترى، فإن ذلك لا يصدق عليه البول عرفاً، وإن كان منه أو من سنخه حقيقه، كما تضمنه حديث توحيد المفضل^(٢).

مع أن تساقط العمومين في مورد الاجتماع بالمعارضه يقتضى الرجوع لأصالة الطهاره، لا لعموم نجاسه البول، لعدم ثبوت العموم المذكور، كما تقدم عند الكلام في فضله ما يحرم أكله بالعرض.

وأما حديث عمار فظهوره في اختصاص العله، بحليه الأكل ليس بنحو ينهض برفع اليد عن ظهور حديث أبي بصير في خصوصيه الطيران في الطهاره، فليجمع بينهما بكون حليه الأكل أقوى العلتين وأولاهما بالذكر، ولو لخصوصيه مقام السؤال.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢٠.

(٢) بحار الأنوار ج: ٣ ص: ١٠٣ الطبعة الحديثه.

على أن الشيخ رواه بطريق معتبر بإسقاط لفظ (خرء)، فيخرج عن محل الكلام.

نعم قد يدعى سقوط حديث أبي بصير لشذوذه ومخالفته لأصول المذهب، فقد قال الشيخ في الاستبصار عند الكلام في بول الخفاش وفي ردّ الرواية الداله على طهارته: "فالوجه في هذه الرواية أن نحملها على ضرب من التقيه، لأنها مخالفه لأصول المذهب، لأننا قد بينا أن كل ما لا يؤكل لحمه لا تجوز الصلاه في بوله، والخفاش مما لا يؤكل لحمه، فلا تجوز الصلاه في بوله". فإن ما ذكره يجرى في غير الخفاش، بل هو أولى بالطهاره بعد ما قيل من عدم النفس السائله له.

وقال في مباحث البئر من السرائر: "وقد اتفقنا على نجاسه ذرق غير مأكول اللحم من سائر الطيور. وقد رويت روايه شاذه لا يعول عليها أن ذرق الطائر طاهر، سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكوله. والمعول عند محققى أصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الروايه، لأنه هو الذى يقتضيه أخبارهم المجمع عليها". وقال فى التذكره: "وقول الشيخ فى المبسوط بطهاره ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لروايه أبى بصير ضعيف، لأن أحداً لم يعمل بها".

لكن كلام الشيخ فى الاستبصار لا يناسب فى ما تقدم منه فى المبسوط. وما تقدم من السرائر لا يناسب ما تقدم من غير واحد من أعيان قدماء الأصحاب من العمل بحديث أبى بصير. ومثله ما تقدم من التذكره. بل هو لا يناسب ما فى المنتهى من الميل للعمل بالحديث المذكور.

وأشكل من ذلك ما فى المعتبر، من أن الروايه وإن كانت حسنه، إلا- أن العامل بها قليل، وما فى المختلف من أن الروايه مخصوصه ببول الخفاش، للإجماع على نجاسته، فتختص بما يشاركه فى العله، وهو عدم كونه مأكولاً.

لاندفاع الأول بأن قله العمل بالروايه لا يسقطها عن الحجيه إذا كانت معتبره السند ما لم تكن مهجوره، وهو غير حاصل فى المقام بعد ما سبق من عمل من عرفت. وبعد ظهور كلام غير واحد فى أن عدم العمل بها لمعارضتها بنصوص نجاسه بول

ما لا- يؤكل لحمه، لا- لظهور خلل فيها لهم خفى علينا. واندفاع الثانى بأن تخصيصها ببول الخفاش - لو تم - قد يكون للنص الخاص الآتى الذى لا يجرى فى غيره من غير مأكول اللحم.

بقى فى المقام أمران:

الأول: أنه تقدم من الشيخ فى المبسوط استثناء الخفاش من حكم الطير المتقدم. كما تقدم منه فى الاستبصار ردّ الروايه الداله على طهارته بمخالفتها لأصول المذهب، وفى التهذيب رميها بالشذوذ، وتقدم من المختلف تخصيص عموم طهاره فضله الطير فى الخفاش للإجماع على نجاسته.

ويشهد للنجاسه خبر داود الرقى: " سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فاطلبه فلا أجد. فقال: اغسل ثوبك" (١). لكنه معارض بمعتبر غياث عن جعفر عن أبيه: "قال: لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف" (٢). المعتضد بما عن نوادر الراوندى عن موسى بن جعفر عن آبائه (عليهم السلام): " إن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن الصلاه فى الثوب الذى فيه أبوال الخشاشيف ودماء البراغيث فقال: لا بأس" (٣). بل مما تقدم يظهر أنه كالمتيقن من صحيح أبى بصير المتضمن طهاره بول الطائر.

وحيثُ يشكل التعويل على خبر داود فى الخروج عن عموم طهاره فضله الطير، لأنه - لو تم انجباره بعمل المشهور لكون اعتمادهم فى الخفاش عليه لا- على عموم نجاسه بول ما لا- يؤكل لحمه - معارض بالحديثين المتقدمين، فيتعين حملة على الكراهه.

ولا مجال لما تقدم من الشيخ فى الاستبصار والتهذيب بعد موافقه الحديثين لعموم طهاره فضله الطير الذى عمل به هو (قدس سره). بل قد يكون موردهما المتيقن منه، كما سبق. كما لا مجال لردهما بالإجماع المتقدم من المختلف. لعدم وضوح الإجماع المذكور

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٥.

(٣) مستدرک السائل ج: ٢ باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(مسألة ٢): ما يشك في إنه له نفس سائله محكوم بطهاره بوله

بعد كون ظاهر الفقيه والمقنع وما عن الجعفي وابن أبي عقيل البناء على الطهاره، لإطلاقهم طهاره فضله الطير من دون استثناء، وإنما يختص الاستثناء بالشيخ. بل لعل مراد المختلف من الإجماع هو خصوص إجماع الشيخ والقائلين بعموم نجاسه فضله ما لا يؤكل لحمه، لا إجماع الكل، وإلا فلم ينقل القول بنجاسه فضله الخفاش عن غير الشيخ ممن يقول بطهاره فضله الطير. ومن هنا كان المتعين الطهاره.

الثاني: مقتضى عموم طهاره فضله الطير طهاره فضله ما حرم منه بالعرض كالدجاج والبط الجلال، بناء على طهاره فضله الدجاج غير الجلال، وإلا فبناء على استثنائه من عموم طهاره فضله المأكول يتعين نجاسه الجلال منه بالأولويه. لكن عرفت ضعف المبني المذكور.

اللهم إلا أن يدعى انصراف العموم المتقدم عن الجلال، بدعوى: قضاء المناسبات الارتكازيه بورود العموم المتقدم لرفع اليد عن مقتضى طبع الحيوان من نجاسه فضله في نفسه لكونه غير مأكول اللحم، ولا- نظر له لنجاسته لجهه خارجه عن مقتضى طبعه طارئه عليه.

أو يدعى أن مثل الدجاج والبط وإن صدق عليه عنوان الطائر بلحاظ حكايته عن قسم خاص من الحيوان، إلا أنه يشكل أن يصدق عليه أنه يطير الذي هو الموضوع للعموم المتقدم، لعدم تحقق الطيران منه إلا نادراً، خصوصاً مع قرب كون منشأ الحكم بطهاره فضله الطير التخفيف بلحاظ صعوبه التحرز منها، وهو لا يجري في مثل الدجاج من الطيور الداجنه.

لكن هذا إنما يقتضى استثناء خصوص الدواجن من الطيور إن حرمت بالعرض، دون ما حرم بالعرض من الطير الذي يكثر منه الطيران، بخلاف الأول، فإنه يقتضى عموم الاستثناء لكل ما يحرم بالعرض. فلاحظ.

وخرئه (١)، وكذا ما يشك في أنه محلل الأكل أو محرمة (٢).

(الثالث): المنى (٣)

(١) لأصالة الطهاره. بل قد يدعى جريان استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفس سائله من باب استصحاب العدم الأزلي، فيحكم على أصالة الطهاره. فتأمل.

هذا كله بناء على طهاره فضله ما ليس له نفس سائله مطلقاً، أما بناء على ما تقدم من التفصيل فالمرجع في مورد الشك أصالة طهاره الفضله.

وكذا لو كان منشأ الشك التردد في الحيوان ذى الفضله، كما لو تردد البعر بين كونه من فأر وكونه من وزغ حيث تجرى أصالة الطهاره في الفضله في مورد الشك بلا إشكال.

(٢) لأصالة الطهاره، إما بعد الفحص، بأن كان الشك للشبهه الحكميه، كما لو احتمل حرمة لحم الكنغر، أو بدونه، بأن كان الشك للشبهه الموضوعيه كما لو علم بأن الفضله لحيوان معين اشتبه حاله بين أن يكون أرنباً وأن يكون غزالاً. ومثله ما لو ترددت الفضله بين حيوانين يحل أكل لحم أحدهما دون الآخر.

ودعوى: أن مقتضى عموم نجاسه البول والغائط البناء على النجاسه ما لم يعلم بأنه من حيوان محلل الأكل. مدفوعه بما سبق عند الكلام في نجاسه الغائط وفي نجاسه فضله ما حرم العرض من عدم ثبوت العموم المذكور.

مع أن العموم - لو تم - بعد أن كان مخصصاً في مأكول اللحم فلا مجال للتمسك به في مورد الشك، بناء على ما هو التحقيق من عدم التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه. نعم لو كان هناك أصل يحرز عدم حل الأكل اتجه الرجوع للعموم. لكن لا أصل يحرز ذلك، بل مقتضى الأصل الحليه بلحاظ ذات الحيوان. فلاحظ.

(٣) إجماعاً محصلاً ومنقولاً - صريحاً في الخلاف والتذكرة وكشف اللثام وعن النهايه وكشف الالتباس، وظاهراً في المنتهى وغيره. كذا في الجواهر.

من كل حيوان له نفس سائله (١)

والنصوص (١) به مستفيضه، بل متواتره.

نعم فى صحيح أبى أسامه: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): تصيبنى السماء وعلى ثوب فتبله وأنا جنب، فيصيب بعض ما أصاب جسدى من المنى، أفأصلى فيه؟ قال: نعم" (٢). وقريب منه موثقه (٣). وفى صحيح زراره: "سألته عن الرجل يجنب فى ثوبه أيتجفف فيه من غسله؟ قال: نعم لا بأس به إلا أن تكون النطفه فيه رطبه، فإن كانت جافه فلا بأس" (٤). حيث قد يدعى دلالتها على طهاره المنى ومعارضتها لما سبق.

لكنها لا تدل على طهارته، بل على عدم تنجيسه لملاقية. بل مقتضى الجمع بين الأولين والأخير التفصيل فى ذلك بين الرطب والنجس. وذلك مما لا يمكن البناء عليه، بل لا يمكن الخروج بهذه النصوص عما تقدم مما يقتضى النجاسه. فلا بد من طرحها، أو حملها على التقيه، لموافقها لبعض العامه. ولا سيما مع مناسبه لما رووه عن عائشه من أنها كانت تفر ك المنى من ثوب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ثم يذهب فيصلى فيه (٥).

(١) كما هو معقد الإجماع المتقدم. وقد ذكر غير واحد أنه لا مجال لاستفادته من النصوص المطلقه. قال فى الجواهر: "لتبادر الإنسان منها، كما اعترف به جماعه من الأعيان، حتى ادعى بعضهم أنها ظاهره كالعيان، بحيث لا يحتاج إلى البيان. ولعله لاشتمالها أو أكثرها على إصابه الثوب ونحوه مما يندر غايه الندره حصوله من غير الإنسان".

وأظهر من ذلك ما لو قيل باختصاصه لغه بما يخرج من الرجل كما هو مقتضى ما فى لسان العرب وعن الصحاح من أنه ماء الرجل، أو من الإنسان كما هو مقتضى

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب النجاسات وغيرها.

(٢) ،

(٣) ،

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣، ٦، ٧.

(٥) الفقه على المذاهب الأربعة ج: ١ ص: ١٣. والتاج الجامع للأصول ج: ١ ص: ٨٨.

ص: ٢٩٩

ما فى القاموس من أنه ماء الرجل والمرأه.

لكنه لا- یناسب ظهور مفروغیه الفقهاء من العامه والخاصه على العموم لما یرج من أى حیوان، لظهور نزاعهم فى عموم حکمه وخصوصه فى المفروغیه عن عمومه موضوعاً، كما هو ظاهر مفردات الراغب أيضاً. ومن ثم لا یبعد حمل کلام من تقدم من اللغویین على التمثیل لا التخصیص، كما قطع به بعضهم. وینحصر وجه قصور النصوص بالانصراف المدعى.

لكنه لا- یخلو عن إشکال إذ لا- منشأ له ارتکازی، بل لیس منشؤه إلا غلبه الابتلاء بمنى الإنسان فى الثوب ونحوه، ومثل ذلك لا یقتضى إلا الانصراف البدوی. بل لو فرض تمامیه الانصراف فى الجملة، إلا أن إلغاء الخصوصیه قریب جداً. ولاسیما بضمیمه ظهور مفروغیه الأصحاب عن عموم الحکم لغير الإنسان، حیث یکاد یقطع بعدم إطلاعهم على ما لم نطلع علیه من الأدله، خصوصاً مع عدم شیوع الابتلاء به بنحو یمنع من خفاء حکمه، فلا بد من استفادتهم له من النصوص، إما بإطلاقها أو لفهم عدم الخصوصیه ارتکازاً لموردها لو تم انصرافها للإنسان، لما ذکرناه من عدم کون منشأ الانصراف ارتکازياً.

وهو المناسب لإهمال النصوص التعرض لحکم منى غیر الإنسان، لأنه وإن لم یکن الابتلاء به شایعاً شیوعه فى منى الإنسان، إلا أنه مورد للابتلاء کثیراً، فلولا- وفاء النصوص ببيان حکمه فى الجملة لکان المناسب التعرض له والسؤال عن حکمه. ومن ثم لا معدل عن البناء على استفاده العموم فى الجملة من النصوص.

هذا وفى الجواهر أنه قد یستفاد العموم من صحیح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (علیه السلام) قال: " ذکر المنى وشده، وجعله أشد من البول. ثم قال: إن رأیت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاه فعلیک إعاده الصلاه..." (١).

بل ذکر بعض مشایخنا (قدس سره) أن الدلیل ینحصر به، لدعوى أن مقتضى أشدیه

(١) وسائل الشیعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب النجاسات حدیث: ٢.

ص: ٣٠٠

وإن حلّ أكل لحمه (١).

المنى من البول نجاسه منى كل حيوان ينجس بوله، وهو كل ما يحرم أكله من ذى النفس السائله. ولا ينافى ذلك انصراف ذيل الصحيح لمنى الإنسان، لاشتماله على حكم آخر غير حكم الصدر.

لكنه كما ترى، لأن التشديد ليس وارداً لبيان النجاسه، بل بعد المفروغيه عنها من دون نظر لموضوعها، فلا إطلاق للحديث لينظر فى انصرافه لمنى الإنسان وعدمه. مع أن الاستدلال إن كان بلحاظ إطلاق المنى لزم دلالتة على نجاسه المنى حتى من غير ذى النفس السائله، مع أنه اعترف بقصور الصحيح عن إثبات نجاسته، لطهاره بوله. وإن كان بلحاظ أشديته فالأشديه ليست بلحاظ العموم والسعه، بل بلحاظ تأكيد النجاسه، كما اعترف به هو، واحتمله فى الجواهر، وأصرّ عليه سيدنا المصنف (قدس سره). نعم لو كان لسان الحديث هكذا: منى كل حيوان أشد من بوله، كان لما ذكره وجه.

(١) كما هو مقتضى إطلاق معقد الإجماع المتقدم. وبه يخرج عن إطلاق موثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه" (١). وكذا موثق ابن بكير الوارد فى جواز الصلاه فى كل ما يكون مما يؤكل لحمه (٢).

اللهم إلا- أن يقال: لما لم يكن الابتلاء بمنى غير الإنسان شايعاً بنحو يمتنع خفاء حكمه على الأصحاب عند تحرير الفتاوى، ولاسيما مع أن جمله من عبارات قدماء الأصحاب وبعضهم من نقله الإجماع قد اقتصر فيها على إطلاق حكم المنى من دون تنقيص على التعميم لغير الإنسان، فإنه وإن تقدم تقريب عموم المنى فى كلامهم لغير الإنسان، إلا أنه يحتمل كون عموم الحكم عندهم تابعاً لحرمة الأكل، اعتماداً على

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٢) ملحق وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ٣٠١

وأما منى ما لا نفس له سائله فظاهر (١).

الإطلاق المتقدم فى الموثقين، لظهور عملهم بهما واعتمادهم عليهما، كما هو ظاهر حال من روى الموثقين ممن كان دأبه على بيان فتاواه برواياته، ولم يتضح التنصيص على عموم الحكم بنحو ينافى إطلاق الموثقين إلا من جماعه ممن تأخر عنهم يحتمل غفلتهم عن ذلك.

ولاسيما مع عدم وضوح عموم المنى لغيره لما يكون به التلقيح مما يخرج من جملة من الحيوانات المحللة الأكل، كالطيور ونحوها، فإنه تقدم تقريب عمومها لما يخرج من غير الإنسان، إلا أنه لا طريق لإحراز عموم الغير لكل حيوان. ومن هنا يصعب القطع بل الوثوق بما تضمنه معقد الإجماع المذكور، لينهض بالخروج عن إطلاق الموثقين.

(١) كما صرح به غير واحد، بل قرب سيدنا المصنف (قدس سره) انعقاد الإجماع عليه قال: "كما أن الظاهر انعقاده على طهارته من غير ذى النفس. وتردد المحقق فى الشرايع والمعتبر غير قادح، لأنه اختار فيهما الطهارة بعد ذلك. ولأجل ذلك لا يكون للاهتمام فى إثبات عموم النصوص مزيد فائده".

لكنه غير ظاهر بعد إطلاق جماعه نجاسه المنى من دون تنبيه على استثناء ما لا نفس له سائله. ولعله لذا حكى عن بعضهم أن ظاهر الأكثر النجاسة. ومن هنا لا مجال للتعويل على الإجماع فى المقام.

نعم يتجه الحكم بالطهارة بناء على اختصاص المنى بما يخرج من الإنسان، أو انصراف إطلاق نصوص نجاسته إليه، حيث يتعين الاقتصار فى التعدى عنه والخروج عن أصل الطهارة على الإجماع غير الشامل له. لكن عرفت ضعف المبنى المذكور.

كما يظهر ضعف جملة من الوجوه التى تجرى فى المقام مما تقدم عند الاستدلال بها لطهارة فضله ما لا نفس له سائله، بل لعل الاستدلال ببعضها بها هنا أضعف، كما يظهر بالتأمل.

(الرابع): الميتة من الحيوان ذى النفس السائلة (١)

فالعمده فى المقام عدم وضوح صدق المنى على ما يخرج مما لا نفس له سائله، وإن كان هو ظاهر مفردات الراغب، لنظير ما سبق فى ذيل الكلام فى منى مأكول اللحم، بل هو هنا أظهر. ومعه يتعين الرجوع لأصل الطهاره.

(١) قال فى الجواهر: "وأما ذو النفس السائلة فميتة غير الآدمى منه نجسه إجماعاً محصلاً ومنقولاً فى الغنيه والمعتبر والمنتهى والذكري وكشف اللثام والروض وعن نهايه الأحكام والتذكرة وكشف الالتباس وغيرها، بل فى المعتبر والمنتهى أنه إجماع علماء الإسلام... وأما ميتة الآدمى من ذى النفس فنجسه بلا خلاف أجده فيه، بل فى الخلاف والغنيه والمعتبر والمنتهى والذكري والروض وعن ظاهر الطبريات والتذكرة وصريح نهايه الأحكام وكشف الالتباس وغيرها الإجماع عليه".

ويقتضيه طوائف من النصوص منها: ما ورد فى البئر التى يموت فيها الحيوان، حيث يظهر من غير واحد من نصوصه ذلك مثل ما تضمن إراقه الدلو الذى فيه يخرج فيه الميتة (١) وما تضمن الترح إذا انتنت من الميتة (٢).

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن مطهره الترح لما لم تكن عرفيه فالأمر بالترح لا يكون ظاهراً فى نجاسه البئر ليلزمه نجاسه الميتة ومنجسيتها. فهو يندفع بأنه لو سلم عدم كون مطهره الترح عرفيه، إلا أنه لا ريب فى ظهور الأمر به فى انفعال البئر، ولو لكونه مطهراً شرعاً. ويناسبه قوله (عليه السلام) فى موثق عمار: "يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوماً إلى الليل، وقد طهرت" (٣). بل قد يظهر من مجموع النصوص المفروغيه عن النجاسه، وأن منش

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٤.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب ١٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٣، وباب: ١٧ منها حديث: ٤، ٧، ١١، وباب: ١٨ منها حديث: ١، باب: ١٩ منها حديث: ٤، باب: ٢٢ منها حديث: ١، ٧.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

السؤال هو احتمال عدم انفعال البئر أو الجهل بكيفية التطهير منها.

بل استدل في الجواهر وغيره بما تضمن الأمر بالنزح لموت الحيوان مطلقاً أو خصوص بعض الحيوانات من النصوص الكثيره، لدعوى أن ظاهر الأمر بالنزح النجاسه. ولا ينافيه ما تضمن عدم وجوب النزح، لأن منشأه اعتصام البئر، لا عدم نجاسه ما أمر بالنزح من أجله.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأنه بعد ثبوت عدم انفعال البئر وعدم وجوب نزحها فلا بد من حمل الأمر بالنزح على الاستحباب، وهو كما يكون للتنزه عن أثر النجاسه يكون للتنزه عن أثر غيرها، كما ورد الأمر بالنزح لبعض ما لا نفس له سائله ولدخول الجنب (١)، والأمر بغسل الثوب والبدن لملاقاه كثير من الأمور التي ثبت طهارتها وعدم تنجيسها.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن نصوص النزح كما تدل على نجاسه البئر تدل على نجاسه الميتة، فرغ اليد عن الدلاله الأولى وسقوطها عن الحجية لا يقتضى رفع اليد عن الثانية، لأن التلازم بين الداليتين وجوداً لا يقتضى التلازم بينهما فى الحجية.

فهو ممنوع جداً، لقصور الكبرى التي أشار إليها عما إذا كان سقوط إحدى الداليتين عن الحجية مبتتياً على كذبها، كما فى المقام، وإنما يتم ذلك فيما إذا كان عدم حجيتها لعدم تماميه موضوع الحجية فيها، من دون أن يرجع إلى كذبها، كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة، حيث لا تثبت السرقة بذلك ولا يترتب أثرها، وهو الحد، لعدم ثبوت حقوق الله تعالى بذلك، ويثبت لازمها، وهو الضمان، لأنه من حقوق الناس التي يكفى فيها رجل وامرأتان.

ومنها: ما ورد فى السمن والعسل أو الطعام أو الشراب تموت فيه الفأره أو الجرذ أو الدابه أو تقع فيه الميتة، من المنع عن أكلها، أو الأمر بإلقائها وما يليها إن كان

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٩، ٢٢ من أبواب الماء المطلق.

ص: ٣٠٤

جامداً، وفي القدر إذا وقعت فيه فأره من الأمر بإهراق المرق وغسل اللحم (١).

وأما ما في المدارك من أنه غير صريح في النجاسة. فهو لا يمنع من الاستدلال بعد ظهوره فيه عرفاً، لظهور أن وظيفه الإمام (عليه السلام) بيان المحذور الشرعي، فيحمل أمره بعدم الانتفاع بالطعام والشراب على ذلك، لا على التنزه بلحاظ تنفر النفس منه، ولا سيما مع أنه قد يكون كثير المالیه يصعب على كثير من الناس إتلافه وعدم الانتفاع به. بل في خبر جابر: "فقال له الرجل: الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها. قال: فقال له أبو جعفر (عليه السلام): إنك لم تستخف بالفأره، وإنما استخفت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء" (٢). على أن التنزه لتنفر النفس مما يدركه كل أحد ولا يحتاج فيه لأمره (عليه السلام).

ومنها: ما ورد في الماء القليل تكون فيه الفأره الميتة، من الأمر بغسل الثوب منه وإعادة الوضوء والصلاه (٣). وما ورد في الماء تكون فيه الجيفة من الأمر بالوضوء من الجانب الآخر، واجتناب الماء كله إذا غلب ريح الجيفة (٤). وما تضمن انفعال الماء بميتة ذى النفس السائلة (٥).

ومنها: ما ورد من النهي عن الأكل في آنيه أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير، كما في صحيح محمد بن مسلم (٦) وقريب منه قوله في معتبر يونس: "وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة مما في آنيه المجوس وأهل الكتاب لأنهم لا يتوقفون الميتة والخمر" (٧).

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٥ من أبواب المضاف، وج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب النجاسات، وج: ١٢ باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به، وج: ١٦ باب: ٤٣، ٤٤ من أبواب الأئمة المحرمه.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٥ من أبواب المضاف حديث: ٢.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤ من أبواب الماء المطلق.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٩ من أبواب الماء المطلق.

(٥) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب النجاسات.

(٦) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٥٤ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ٦.

(٧) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ٢.

ومنها: ما ورد فيمن كان عمله بجلود الحمر الميتة من الأمر باتخاذ ثوب للصلاه (١).

ومنها: ما تضمن الأمر بغسل الثوب بمس ميت الإنسان وغيره (٢).

ومنها: ما تضمن الأمر بغسل ما يفصل من الميتة مما لا تحلله الحياه، كصحيح حريز: "قال أبو عبد الله لزراره ومحمد بن مسلم: اللبن واللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والنايب والحافر وكل شىء يفصل من الشاه والدابه فهو ذكى. وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه" (٣).

وما فى المدارك من احتمال كون الأمر بغسله لإزاله الأجزاء المتعلقة به من الميتة لمانعتها من الصلاه، خلاف الظاهر جداً، لعدم كفايه الغسل غالباً فى إزاله الأجزاء المذكوره. مع أن الفصل قد لا يكون بالنتف أو القلع من المنبت، ليمكن استصحاب المقلوع لشىء من أجزاء الميتة، بل قد يكون بالقطع بمثل السكين. وهناك نصوص آخر متفرقه فى أبواب الفقه ربما يستفاد منها الحكم المذكور.

ومنه يظهر الإشكال فيما عن المعالم من أن العمده فى المسأله الإجماع.

وأشكل منه ما فى المدارك، قال عند الكلام فى ميتة الإنسان: "وبالجمله: فالروايات متضافره بتحريم الصلاه فى جلد الميتة، بل الانتفاع به مطلقاً. وأما نجاسته فلم أقف فيها على نص يعتد به. مع أن ابن بابويه رحمه الله تعالى روى فى أوائل كتاب من لا يحضره الفقيه رسلاً عن الصادق (عليه السلام) أنه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه؟ قال: لا بأس بأن يجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن ويتوضأ منه ويشرب، ولكن لا تصل فيه. وذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به أنه لم يقصد فى كتابه قصد المصنفين فى إيراد جميع ما رووه. قال: بل إنما قصدت إلى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب النجاسات، وباب: ٣ من أبواب غسل المس.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ٣.

ص: ٣٠٦

إيراد ما أفتى به واحكم بصحته واعتقد فيه أنه حجه فيما بينى وبين ربى تقدس ذكره وتعالى قدرته. والمسأله قويه الإشكال".

إذ فيه: أنه لا- مجال للإشكال فى جميع ما سبق من النصوص بعد أن كان جملة منها معتبره السند تامه الدلاله. ومجرد عدم التصريح فيها بالنجاسه لا يقدر، فإن أكثر النجاسات لم يصرح فيه بذلك، وإنما استفيدت نجاستها من الأمر بغسل ما أصابه أو إراقته أو نحو ذلك مما تضمنته النصوص المتقدمه. ولاسيما مع أن الحكم من الوضوح عند الأصحاب والمنتشره بحد يلحقه بالضروريات، حيث يمتنع عادة خطأهم فى مثل هذا الحكم الشايع الابتلاء.

وأما ما حكاه عن الصدوق، فإن كان المراد به أن اعتماده (قدس سره) على المرسل جابر له. فهو - لو تم - لا يقتضى نهوضه بمعارضه النصوص المتقدمه، المعتضده بما سبق. على أنه غير تام بعد إعراض جمهور الأصحاب عنه، وعدم روايتهم له ولا تعويلهم عليه. وإن كان المراد أنه مانع من انعقاد الإجماع على الحكم. ففيه: أن خروج الصدوق (قدس سره) عن الإجماع لا يقدر فيه بعد ما سبق من المؤيدات له. مع أن فى النصوص الكفايه.

على أن المرسل قد يبنى على طهاره جلد الميته بالدبغ أو غير ذلك. كما قد يبنى عمل الصدوق به على استثناء الجلد من النجاسه، أو استثناء الاستعمال المذكور من عموم أحكامها... إلى غير ذلك مما لا مجال معه للخروج عما سبق.

ومثله ما ذكره من التردد فى ميته الآدمى، حيث احتمل وجوب الغسل بمسه تعبداً لا- لنجاسته، وحمل عليه ما حكاه عن ابن إدريس من أنه لو لاقى الإناء جسد الميت وجب غسله. أما لو لاقى الإناء قبل غسله مايعاً لم ينجس ذلك المايح. قال ابن إدريس: " وحمله على ذلك [يعنى: على الإناء فى الانفعال] قياس، وتجاوز فى الأحكام بغير دليل، والأصل فى الأشياء الطهاره إلى أن يقوم دليل".

إذ فيه: أنه خلاف ظاهر الأمر بالغسل فى النصوص المشار إليها آنفاً. وما عن ابن إدريس - بقرينه ما سبق من تعليله - ليس ظاهراً فى عدم تنجس الإناء، بل فى عدم

تنجيسه للمايح، فيرجع إلى عدم تنجيس المتنجس بالميتة، وهو أمر آخر خارج عن محل الكلام.

نعم قال بعد ذلك: " وإن كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت، لأن هذه نجاسات حكميات وليست عينيات ". وظاهره التفصيل في النجاسات بين العينيات والحكميات، فالأولى يتنجس ملاقيا بنحو ينجس، والثانية يجرى على ملاقيا حكم النجاسه - وهو وجوب الغسل - من دون أن ينجس. وهو تفصيل غريب، خصوصاً في مثل الإناء الذي لا يحتمل وجوب غسله تعبداً حتى لو لم يستعمل فيما يعتبر فيه الطهاره، فإذا لم يكن منجساً لما يلاقه لا يبقى معنى لوجوب غسله، بخلاف مثل الثوب الذي يمكن وجوب غسله تعبداً من أجل الصلاه فيه وإن لم يكن نجساً ولا منجساً لما يلاقه.

هذا وفي المفاتيح بعد ذكر صحيح الحلبي المتضمن غسل الثوب بإصابه جسد الميت: " لا دلالة فيه، لإمكان أن يكون المراد منه إزاله ما أصاب الثوب مما على الميت من رطوبه أو قذر تعدياً إليه... إذ لو كان الميت نجس العين لم يطهر بالتغسيل... والمستفاد من بعض الأخبار عدم تعدى نجاسه الميتة مطلقاً، ولا بعد فيه، لأن معنى النجاسه ينحصر في وجوب غسل الملاقى، كما يأتي بيانه في حكم نجاسه الكافر ". وقد أشار بذلك إلى ما ذكره في مبحث نجاسه الكافر حيث قال بعد ذكر الأخبار الداله على عدم نجاسته: " وفي هذه الأخبار دلالة على أن معنى نجاستهم خبثهم الباطنى، لا وجوب غسل الملاقى ".

ويظهر ضعفه بأدنى تأمل. لظهور الأمر بغسل الثوب في النجاسه. وحمله على أن المراد منه إزاله ما أصاب الثوب مما على الميت من رطوبه أو قذر، بعيد جداً، لعدم خصوصيه الموت في ذلك. ومجرد طهاره الميت بالتغسيل لا ينافى نجاسته. والمراد بكونه نجس العين عدم استناد نجاسته لملاقاه النجاسه، ليختص بموضع الملاقاه، لا عدم زوال نجاسته. نظير عدهم الخمر من النجاسات مع زوال نجاسته بالانقلاب.

وإن كان محلل الأكل (١) وكذا أجزاءها المبانة منها (٢)

وأما حمل النجاسه فى الميتة مطلقاً على الخبائه فهو تحكم. وقياسه على الكافر مع الفارق، لأن نصوص الطهاره هى الملزمه، بحمل ما يظهر منه نجاسته على الخبائه، أو على معنى آخر يناسب الطهاره، ولا نصوص فى المقام تدل على الطهاره، ليخرج بها عن ظهور نصوص النجاسه فى النجاسه المصطلحه.

(١) لعموم معقد الإجماع، وإطلاق بعض النصوص المتقدمه مثل ما ورد فى نرح البئر إذا أنتنت من الميتة، وما ورد فى الماء تكون فيه الجيفه، وما ورد من النهى عن الأكل فى آنيه أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميتة، وخصوص ما ورد فىمن كان عمله بجلود الحمر الميتة، وما ورد فى غسل ما ينفصل عن الميتة مما لا تحله الحياه، وقد تقدم التعرض لجميع ذلك. فلاحظ.

(٢) بلا خلاف ظاهر، وفى المدارك أن الحكم بنجاسه ما قطع من حى أو ميت مقطوع به فى كلام الأصحاب. قال (قدس سره): "واحتج عليه فى المنتهى بأن المقتضى لنجاسه الجمله الموت، وهذا المعنى موجود فى الأجزاء فيتعلق بها الحكم. وضعفه ظاهر، إذ غاية ما يستفاد من الأخبار نجاسه جسد الميت، وهو لا يصدق على الأجزاء قطعاً. نعم يمكن القول بنجاسه القطعه المبانه من الميت استصحاباً لحكمها حال الاتصال". وما ذكره من الإشكال على ما فى المنتهى قد يتجه فيما ينفصل من الحى، لعدم صدق الميت أو الميتة عليه، ولا على ما أخذ منه، ولا على المجموع منهما. دون ما ينفصل من الميت، لأنه حيث صدق عنوان الميتة الذى هو موضوع النجاسه على المجموع حين الاتصال فالمستفاد عرفاً منه عدم دخل الاتصال فى النجاسه، ولا يحتمل كون التقطيع من المطهرات.

بل قد يجرى ذلك فى موت الحيوان بالتقطيع، كما لو قطع نصفين، حيث يصدق الميت أو الميتة على المجموع، فينجس كل منهما وإن لم يصدق على كل منهما العنوان

وإن كانت صغاراً (١).

(مسألة ٣): الجزء المقطوع من الحى بمنزله الميتة (٢)، ويستثنى من ذلك الفالول، والبثور، وما يعلو الشفه، والقروح ونحوها عند البرء،

المذكور. على أن صحيح محمد بن مسلم المشار إليه آنفاً المتضمن النهى عن استعمال آنيه أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميتة كالنص فيما نحن فيه. وكذا ما ورد فيمن كان عمله بجلود الحمر الميتة.

قال سيدنا المصنف (قدس سره): "مضافاً إلى تعليل جواز الصلاة في صوف الميتة بأنه ليس فيه روح، كما في صحيح الحلبي، وتعليل طهاره الأنفحة بأنها ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم، كما في خبر الثمالي. بل نصوص استثناء مالا تحله الحياه ظاهره في خصوصيه له يمتاز عن بقيه الأجزاء، كما لا يخفى".

ودعوى: أن النصوص المذكوره وارده لبيان جواز الصلاة في الشىء وأكله، لا لبيان طهارته، لينفع فيما نحن فيه. مدفوعه بأنه لا مجال لذلك في جميع النصوص المذكوره، بل بعضها ظاهر في الطهاره، خصوصاً ما عبر فيه بأنه ذكى. فلاحظها.

ومن ذلك يظهر أنه لا يحتاج في البناء على النجاسه للاستصحاب، كما يظهر مما تقدم من المدارك. وإن كان ينهض بإثباتها، بناء على ما هو الظاهر من جريانه في الأحكام الشرعيه المتعلقة بالموضوع الخارجى الجزئى غير القابل للتقييد، خلافاً لبعض مشايخنا (قدس سره)، ومن أن الانفصال لا يوجب تبدل الموضوع، بل هو من سنخ الحال للطارئ، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره). فلاحظ.

(١) لعموم ما تقدم.

(٢) بلا خلاف ظاهر، وقد تقدم من المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب. كما تقدم عن المنتهى الاستدلال له بوجود مقتضى النجاسه فيه. وقد تقدم ضعفه. فالعمده النصوص.

منها: ما ورد فيما قطعتة الحباله من الصيد، كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام): " ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه فإنه ميت، وكلوا ما أدركتم حياً وذكرتم اسم الله عليه " (١) ونحوه غيره.

وعن الفقيه الهمداني (قدس سره) الإشكال في دلالة بأن تطبيق عنوان الميتة عليه إن حمل على التنزيل فالمنصرف منه التنزيل بلحاظ الأثر الظاهر وهو حرمة الأكل، وإن حمل على التطبيق الحقيقي، فهو إنما ينفع مع وجود كبرى مسلمه معلومه الانطباق على الصغرى المنقحه، كى يصح إيكال تطبيقها إلى السائل، وذلك غير محرز في المقام، لعدم إطلاق ظاهر يشمل مثل هذا الفرد الخفى، بل منصرف الإطلاقات هو الميتة المعهوده التى هى بمعنى الحيوان الميت.

ويندفع بأنه إن حمل على التنزيل فإطلاقه يقتضى العموم لجميع الآثار والأحكام، ومنها فى المقام النجاسه. وانصراف التنزيل للأثر الظاهر ممنوع. على أن اختصاص الأثر الظاهر بالحرمة دون النجاسه لا- يخلو عن الإشكال. مضافاً إلى أن سوق التنزيل لتعليل حرمة الأكل - كما فى الصحيح المتقدم - لا- يناسب تخصيصه بحرمة الأكل، لرجوعه إلى تعليل الحكم بنفسه، وهو مستهجن، بخلاف ما لو حمل على الإطلاق لرجوعه إلى التعليل بالكبرى العامه المقبول عرفاً.

وإن حمل على التطبيق الحقيقى فليس مرجعه إلى رفع اشتباه الأمر الخارجى - نظير ما لو أخبر الإمام (عليه السلام) عن حيوان يتقلب بأنه ميتة وأن قلبه ليس لحياته، كما يتوهم الناظر، بل لتدحرجه من جبل أو نحوه - لوضوح حال الجزء المبان من الحى وعدم بيان الإمام (عليه السلام) فيه أمراً خفى على العرف، بل إلى أن دليل حكم الميتة يراد منه ما يعم الجزء المذكور، وإن فهم العرف منه خصوص الحيوان الميت.

ومن ثم يكون مرجع التطبيق المذكور إلى النظر لأدله أحكام الميتة، كما هو الحال فى التنزيل، ويكون مقتضى إطلاق التطبيق النظر لجميع تلك الأحكام، ومنها أدله

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٤ من أبواب الصيد حديث: ١.

ص: ٣١١

النجاسه، وصرفها لخصوص أدله حرمه الأكل يحتاج إلى قرينه مخرجه عن الإطلاق، نظير ما ذكرناه فى التنزيل، من دون فرق بينهما من هذه الجبهه.

ومنها: ما ورد فى قطع إليات الغنم، كمعتبر أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أنه قال فى إليات الغنم تقطع وهى أحياء: إنها ميتة" (١)، وفى صحيح الكاهلى: "سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن قطع إليات الغنم. فقال: لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك. ثم قال: إن فى كتاب على (عليه السلام): إن ما قطع منها ميت لا ينتفع به" (٢)، ونحوهما غيرهما.

ومنها: ما ورد فيما يقطع من الإنسان. وهو مرسل أيوب بن نوح عنه (عليه السلام): "إذا قطع من الرجل قطعه فهى ميتة، فإذا مسها إنسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه" (٣). وضعفه منجبر بالعمل به فيما تضمنه من التفصيل، كما سبق فى مبحث غسل مس الميت.

والكلام فى هاتين الطائفتين كما سبق. بل عن الفقيه الهمداني (قدس سره) الاعتراف بنهوض هاتين الطائفتين بالمطلوب، لدعوى: ظهورهما فى تنزيل الجزء منزله ميتة الحيوان المأخوذه منه، ومعه لا مجال للتطبيق الحقيقى للقطع بعدم صدق الحيوان المقطوع منه على الإليه المقطوعه منه.

وإن كان ما ذكره غير خال عن الإشكال أولاً: لعدم وضوح الوجه فى كون المشبه به هو ميتة الحيوان المقطوعه منه، لا مطلق الميتة.

نعم قد يدعى ذلك فى مرسل أيوب بن نوح، بقرينه تفریع وجوب غسل المس عليه، لأن غسل المس من أحكام ميت الإنسان، لا مس كل ميتة، كما فى الحدائق.

لكنه يندفع بأن المفرع على التنزيل المذكور ليس هو وجوب غسل المس الذى هو من أحكام ميت الإنسان، بل التفصيل فيه بين ما كان فيه عظم وغيره، ومن الظاهر

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣ من الذبايح حديث: ٣، ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب غسل المس حديث: ١.

ص: ٣١٢

وقشور الجرب ونحوه، المتصل بما يفصل من شعره وما يفصل بالحك ونحوه من بعض الأبدان فإن ذلك كله طاهر (١) إذا فصل من الحي.

أن التفصيل المذكور ليس من أحكام ميت الإنسان. ومن هنا يتعين حمل التنزيل على تنزيل القطعه منزله الميت مطلقاً، ويكون وجه التفريع هو أن التنزيل المذكور راجع لتحقيق موضوع التفصيل المذكور، وبدونه لا موضوع له. كما تقدم نظير ذلك عند الكلام في وجوب تغسيل القطعه من الميت إذا كان فيها عظم غير الصدر. فراجع المسألة الثانية والسبعين في أحكام الدفن.

وثانياً: لأنه إذا كان إطلاق التنزيل منصرفاً لخصوص حرمة الأكل، لأنه الأظهر، كما ذكره في النصوص السابقة، فما الوجه في عموم التنزيل في المقام للنجاسة، وما الفرق بين الطائفتين مع وحده لسانهما؟!.

اللهم إلا- أن يقال: لا مجال لحمل التنزيل في هذه النصوص على كونه بلحاظ خصوص الأكل. أما مرسل أيوب بن نوح فظاهر. وأما نصوص قطع إليات الغنم فلتفريع النهي عن مطلق الانتفاع فيها على التنزيل المذكور.

نعم تصلح هذه النصوص لأن تكون قرينه على عموم التنزيل حتى في النصوص الأول، لوحده اللسان فيها، فتشهد هذه النصوص بعدم انصرافه لخصوص الأكل. فلاحظ.

(١) كما في المنتهى وعن غيره، بل عن الحدائق: الظاهر أنه لا خلاف فيه بينهم وإن اختلف المدرك لذلك. والعمد فيه - بعد عدم صدق الميتة عليه - قصور أكثر نصوص التنزيل المتقدمة إليها الإشاره عنه، لاختصاصها بما قطعت الجباله من الصيد وبإليات الغنم.

وأما ما تقدم في صحيح الكاهلي من قوله (عليه السلام): "إن ما قطع منها ميت لا- ينتفع به"، فكما يحتمل أن يكون مرجع ضمير "منها" فيه الغنم، فيعم غير الإليات، كذلك

يحتمل أن يكون مرجعه الإليات، فيختص بها.

بل الأول منصرف عن محل الكلام مما كان من شأنه الانفصال، ولم يكن جزءاً معتداً به. ولاسيما بملاحظه قوله (عليه السلام): "لا ينتفع به" حيث لا يبعد ظهوره في فرض كون المقطوع مما ينتفع به لولا الموت، وأن الموت هو المانع من الانتفاع به.

نعم لا إشكال في التعدى عن مورد النصوص كما لو كان المقطوع بضعه لحم ليس من شأنه الحباله أن تقطعه، أو كان جزءاً ليس من شأنه أن ينتفع به زهداً فيه، أو محرم الأكل. إلا أن المتيقن التعدى للأجزاء اللحمية، دون مثل القشور والبثور والزوائد ونحوها مما من شأنه الانفصال. ولاسيما مع مناسبة طهارته لمرتكزات المشرعه وسيرتهم للغفله عن نجاسه مثل هذه الأجزاء، فلو كان الحكم النجاسه مع شيوع الابتلاء بذلك لظهر وبان.

وبذلك يظهر الحال في مرسل أيوب بن نوح، فإن القطعه فيه تنصرف عن مثل هذه الأمور الصغيره والتي من شأنها الانفصال، كما لعله ظاهر.

هذا وقد يستدل على الطهاره وعدم جريان حكم الميتة في ذلك بصحيح على بن جعفر: "أنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام)... وعن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له أن يقطع الثالول وهو في صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطره؟ قال: إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله" (١)، حيث يدل على عدم قدح حمل ما يفصله عن جسده في الصلاة، ولو كان ميتة أو بحكمها لأبطلها.

لكنه موقوف على عموم عدم جواز الصلاة في الميتة لمثل هذا الحمل غير المبني على الدوام، وعلى أن جواز مثل هذا الحمل مبني على قصور عموم تنزيل الجزء المفصول منزله الميت عن مثل هذا الجزء، ليستلزم عدم نجاسته، لا على استثنائه منه، كي لا ينافى النجاسه عملاً بعموم التنزيل. وكلا الأمرين لا يخلو عن إشكال. فالأولى

(١) وسائل الشيعة ج: ٤ باب: ٢٧ من أبواب قواطع الصلاة حديث: ١.

ص: ٣١٤

(مسألة ٤): أجزاء الميتة إذا كانت لا تحلها الحياه طاهره (١)،

الرجوع لما سبق. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) الظاهر عدم الإشكال فى الحكم، وقد ادعى الإجماع من جماعه على خصوص بعض المذكورات، مما قد يمكن بملاحظه مجموعه استظهار الاتفاق على الكليه المذكوره، كما ادعاه فى كشف اللثام.

وكيف كان فلا يبعد كونه مقتضى الأصل، لقرب انصراف ما تضمن نجاسه الميتة بمقتضى المناسبات الارتكازيه إلى خصوص ما تحله الحياه ويطرء عليه الموت منها. ولا مجال لقياسه بما تضمن نجاسه مثل الكلب والخنزير، لظهور كون موضوع النجاسه فى ذلك هو العنوان المنتزع من الذات التى لا- يفرق فيها بين ما تحله الحياه وغيره، بخلاف عنوان الميتة المنتزع من الموت الذى يطرأ عرفاً على خصوص بعض الأجزاء.

هذا ويشهد بالكليه المذكوره عموم التعليل فى صحيح الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: لا بأس بالصلاه فيما كان من صوف الميتة، إن الصوف ليس فيه روح" (١). وهو وإن كان وارداً لبيان جواز الصلاه فى الصوف، لا فى طهارته، إلا أن الطهاره تثبت بالأولويه. فتأمل.

مضافاً إلى أن المانع من الصلاه والنجاسه لما كانا معاً واردين على عنوان الميتة، وكان التعليل المذكور راجعاً إلى قصور عنوان الميتة ولو تنزيلاً عن مورده، كان المفهوم عرفاً عدم الخصوصيه للمانع من الصلاه والتعدى لسائر أحكام الميتة، كما هو مقتضى عدم الفصل بينها عندهم.

وفى خبر أبى حمزه الثمالى عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث: " أن قتاده قال له: أخبرنى عن الجبن فقال: لا بأس به. فقال: إنه ربما جعلت فيه أنفحه الميت. فقال ليس

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦٨ من أبواب النجاسات حديث: ١.

به بأس، إن الأنفحة ليس لها عروق ولا- فيها دم ولا- لها عظم، إنما تخرج من بين فرث ودم، وإنما الأنفحة بمنزله دجاجة ميتة أخرجت منها بيضه... " (١) فإن عموم التعليل فيه شاهد بالكليه المذكوره أيضاً.

وقريب منه صحيح حريز: "قال أبو عبد الله (عليه السلام) لزراره ومحمد بن مسلم (٢): اللبن واللبناء والبيضة والشعر والصوف والقرن والنايب والحافر وكل شىء يفصل من الشاه والدابه فهو ذكى وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه" (٣). فإن المراد بما يفصل من الشاه ليس إلا ما يتعارف أخذه منها وهى حيه، وهو يختص بما لا تحله الحياه منها.

نعم يقصر عن مثل العظم مما لا يفصل عنها إلا بعد الموت، وهو غير مهم بعد عموم اشتمال جمله من النصوص على بعض تلك الأمور بالخصوص.

كما قد تستفاد الكليه مما تضمن استثناء كل نابت. ففي صحيح الحسين بن زراره: "وقال أبو عبد الله (عليه السلام): العظم والشعر والصوف والريش، كل ذلك نابت لا يكون ميتاً. قال: وسألته عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة. قال: لا بأس بأكلها" (٤). فإن تطبيق النابت على الأربعة المذكوره ومنها العظم يناسب كون المراد به ما يكون عرفاً مباحيناً للشىء النابت فيه مما يكون مقر الحياه وجريان الدم، وهو ما لا

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ١.

(٢) كذا فى إحدى نسختي الوسائل، والمطبوع من الكافى والاستبصار والخلاف وإحدى نسختي التهذيب. وفى النسخه الأخرى من الوسائل: "قال عبد الرحمن بن أبى عبد الله لزراره ومحمد بن مسلم... " وهو الموجود فى إحدى نسختي التهذيب، وحكى عن بعض نسخ الكافى. والظاهر أنه خطأ أولاً: لأن عبد الرحمن بن أبى عبد الله متأخر طبقه عن زراره ومحمد بن مسلم فقد روى عن محمد بن مسلم وروى عنه من لم يدر كهما. فكيف يمكن مع هذا أن يفتى لهما. وثانياً: لعدم مألوفيه إثبات فتاوى الأصحاب بعضهم لبعض فى كتب الحديث. وثالثاً: لرفعه مقام زراره ومحمد بن مسلم عن أخذ الحكم من غير الإمام. ولا أقل من سقوط روايه التهذيب بالتعارض، فتبقى روايتنا الاستبصار والخلاف حجه، لعدم اختلاف النسخ فيهما، فتعضدان روايه الكافى، التى لم يثبت التعارض فيها. وبالجملة: لا تنهض النسخه الأخرى بمعارضه النسخه المثبتة فى المتن. منه عفى عنه.

(٣) ،

(٤) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ٣، ١٢.

ص: ٣١٦

وهي الصوف والشعر والوبر (١) والعظم (٢) والقرن (٣) والمنقار والظفر والمخالب (٤)

تحله الحياه، وما ليس فيه دم ولا له عروق.

هذا مضافاً إلى إمكان استفاده الكليه المذكوره بملاحظه الأمور المعدوده في النصوص، فإن إلغاء خصوصيتها عرفاً والتعدى منها لكل ما لا تحله الحياه قريب جداً. ومن ثم لا ينبغي الإشكال في العموم المذكور.

نعم في مكاتبه أبي إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام): "كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً. فكتب: لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب. وكلما كان من السخال الصوف إن جز والشعر والوبر والأنفحة والقرن. ولا يتعدى إلى غيرها إن شاء الله" (١). وظاهر ذيلها عدم العموم. لكنها مع ضعف سندها وعدم خلوها عن الاضطراب - معارضه بالنصوص المتضمنه لأمر آخر. فلتحمل على الحصر الإضافي بلحاظ مثل الجلد مما تحله الحياه، وإلا فلا يظهر عامل بالظاهر المذكور.

(١) وقد تضمنها جميعاً معتبر يونس عنهم (عليهم السلام): "قالوا: خمسة أشياء ذكیه مما فيه منافع للخلق: الأنفحة والبيض والشعر والوبر... " (٢) ومكاتبه أبي إسحاق المتقدمه. كما تضمن الصوف صحاح الحلبي وحريز والحسين المتقدمه وغيرها. وتضمن الشعر صحيحا حريز والحسين المتقدمان وغيرهما.

(٢) كما تقدم في صحيح الحسين بن زراره. نعم قد يشعر التعليل المتقدم في خبر أبي حمزه بنجاسه العظم. لكن لا بد من الخروج عنه بالصحيح، لأنه أقوى سناً، وأظهر دلالة.

(٣) وقد تضمنه صحيح حريز ومكاتبه الجرجاني المتقدمان وغيرهما.

(٤) لم أعثر عليها في شيء من النصوص بالخصوص، وإن كان الظاهر عدم

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ٧، ٢.

ص: ٣١٧

والريش (١) والظلف (٢) والسن (٣) والبيضة (٤) إذا اكتست القشر الأعلى

الإشكال فيها للكبرى المتقدمة.

(١) وقد تضمنه صحيح الحسين المتقدم وغيره.

(٢) لم أعر عليه في النصوص بالخصوص. نعم تقدم في صحيح حريز ذكر الحافر، كما ذكر في مرسل ابن أبي عمير الذي رواه الصدوق في الخصال بسنده إلى ابن أبي عمير وفي الفقيه رسلاً عن الصادق (١) (عليه السلام)، ولا يبعد إلحاق الظلف به عرفاً. على أنه داخل في الكبرى المتقدمة.

(٣) فقد تقدم استثناء الناب في صحيح حريز. وفي صحيح الحسين بن زرارة المتقدم: "وسأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنه، فيأخذ سن إنسان ميت فيجعله مكانه. قال: لا بأس" (٢)، وفي موثقه: "كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) وأبي يسأله عن السن من الميتة والبيضة من الميتة وأنفحة الميتة. فقال: كل هذا ذكي" (٣)، بناء على روايته في الوسائل. لكن في روايه الكافي: "وأبي يسأله عن اللبن في الميتة". والأمر سهل بعد الكبرى المتقدمة.

نعم في صحيح الحلبي: "سألته (عليه السلام) عن الثنيه تنفصم وتسقط أيصلح أن تجعل مكانها سن شاه؟ قال: إن شاء فليضع مكانها سنّاً بعد أن تكون ذكياً" (٤). لكن لا مجال لرفع اليد به عما سبق بعد ظهور عدم العامل به، وإمكان حمله على سن نجس العين، أو على التطهير من ملاقاته النجاسة، أو الاستحباب.

(٤) فقد تضمنها صحيحا حريز والحسين بن زرارة وخبر أبي حمزه المتقدمه وغيرها. مضافاً إلى عدم كونها من أجزاء الميتة، ليتوهم عموم دليل نجاسه الميتة لها.

(١) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطحمة المحرمة حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطحمة المحرمة حديث: ١٢، ٤.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٨ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

ص: ٣١٨

وإن لم يتصلب (١)، سواء أكان ذلك كله مأخوذاً من الحيوان الحلال أم الحرام (٢)،

(١) المعروف اعتبار وجود القشر للبيضة في طهارتها وجواز أكلها، بل قيل: إنه متفق عليه. وقد اختلفوا في التعبير عنه، فعبر بعضهم بالصلب، وآخر بالأعلى، وثالث بالفوقاني، ورابع بالغليظ. وهو المطابق لموثق غياث بن إبراهيم أو صحيحه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في بيضة أخرجت من است دجاجة ميتة. قال: إن اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها" (١).

وبه يخرج عن مقتضى إطلاق النصوص المتقدمة والأصل المقتضيين للحليه والطهاره بمجرد اكتسائها الجلد وإن كان رقيقاً - كما عن بعض العامه - لمانعيته من انفعالها بملاقاه الميتة.

لكن ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أنه لا - ظهور للحديث في النجاسه بل في حرمة الأكل لا غير، فلا موجب للخروج به عن مقتضى القاعدة من طهاره البيضة لمباينتها للميتة، كما سبق. بل هي مقتضى إطلاق غير واحد من النصوص المتقدمة وغيرها الداله على استثناء البيضة من حكم الميتة، للتصريح فيها بذكاه المستثنيات.

وما ذكره وإن كان قريباً، إلا أن غير واحد من النصوص المذكوره ظاهر في تفرع الحليه على الطهاره والتلازم بينهما من حيثيه عدم منافاه الموت لهما كصحيح حريز المتقدم، وصحيح يونس عنهم (عليهم السلام) قالوا: خمسه أشياء ذكاه مما فيه منافع الخلق: الأنفحة والبيض والصوف والشعر والوبر. ولا - بأس بالجبن... (٢). ومن هنا يصعب التفكيك بين الحليه والطهاره في التقييد المستفاد من الحديث المتقدم. فتأمل.

(٢) كما عن الشهيد وغيره، بل هو مقتضى إطلاق المشهور. خلافاً لما عن

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٣١٩

وسواء أخذ بجز أم نتف أم غيرهما (١).

العلامه فى المنتهى ونهايه الأحكام فقوى نجاسه بيض الجلال وغير المأكول. وكأنه لاختصاص بعض النصوص بالمأكول، مثل ما ورد فى بيض الدجاجه، وما تضمن حليه أكل البيض.

لكن المستفاد منها أن حليه الأكل لأنه مأكول بالذات من دون أن يمنع منه كونه من الميتة، لاختصاص الميتة بأجزائها دون ما خرج منها، وذلك يقتضى الطهاره فيما هو طاهر بالذات وإن كان محرم الأكل.

على أن ذلك مقتضى إطلاق بقيه النصوص، خصوصاً ما تضمن منها الحكم بالذكاه التى يراد منها الطهاره، وهى وإن وردت لبيان جواز الأكل، إلا أنه ليس لاختصاص الذكاه به، بل لشرطيتها فيه، فلا تنافى العموم لغيره وإن حرم أكله بالأصل. على أن ذلك مقتضى أصله الطهاره بل واستصحابها بعد ما سبق من قصور ما دل على نجاسه الميتة عن البيضة مما هو خارج عنها مابين لها.

(١) كما هو مقتضى إطلاق النصوص المتقدمه، خصوصاً قوله (عليه السلام) فى صحيح حريز المتقدم فى أوائل المسأله: "وكل شىء يفصل من الشاه والدابه فهو ذكى" وخصوص خبر أبى البخترى عن جعفر عن أبيه: "قال: لا بأس بما ينتف من الطير والدجاج ينتفع به للعجين وأذنان الطواويس وأعراق الخيل وأذنانها" بناء على عمومه لما ينتف من الميت، أو عدم الفصل بينه وبين ما ينتف من الحى.

لكن قال الشيخ فى النهايه: "ويحل من الميتة الصوف والشعر والوبر والريش إذا جز، ولا يحل شىء منه إذا قلع منها". وكأنه لأن أصولها مما تحله الحياه أو لأنها بالنتف تستصحب شيئاً مما تحله الحياه من أجزاء الميتة. ولخصوص مكاتبه أبى إسحاق المتقدمه التى اشترط فيها الجز فى الصوف.

وفيه: أن الأول مقطوع بعدمه فى الريش إذا تم وانتهى نموه. وأما الشعر

نعم يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة (١)، ويلحق بالمذكورات

والصوف فلو تم كون أصولها مما تحله الحياه كان مقتضى إطلاق دليل طهارتها طهاره أصولها مع ذلك، لعدم كونها من أجزاء الميتة، بل من النبات فيها.

وأما استصحابها لشيء من أجزاء الميتة، فهو غير لازم، ولو حصل خرج عن محل الكلام من طهاره الشعر والصوف بانفسهما. على أن ذلك لا يقتضى تحريم المنتوف بتمامه - كما هو مقتضى الجمود على كلامه المتقدم - بل خصوص أصوله الحيه أو الملتصقه بها أجزاء الميتة.

وأما المكاتبه فهى - مع ضعف سندها، وعدم خلوها عن الاضطراب لعدم ذكر خبر المبتدأ فيها، ولعدم تماميه الحصر الذى تضمنته - قد خصت اشتراط الجز بالصوف، والظاهر أنه ناش من تعارف الجزّ فيه، دون التفت، لضعفه، فيكون الجزّ أرفق به، بل لعله لا- يمكن نتفه من أصله، لتتأتى فيه شبهه النجاسه، بخلاف الشعر والريش، فلو كان التقييد بالجزّ لتوقف الحل عليه كان الأنسب التقييد به فيهما لتعارف نتفهما.

(١) لتنجسه بها. وعليه ينزل الأمر بالغسل فى صحيح حريز المتقدم أو على الاحتياط مراعاة لاحتمال تنجسه بملاقاه الميتة برطوبه، أو للتنزه عنه نظير الأمر بالغسل أو بصب الماء أو بالنضح مع ملاقاه النجاسه من دون رطوبه.

وعلى الأول يحمل على الوجوب، كما هو مقتضى القاعده، ويختص حينئذٍ بموضع الملاقاه أما على الآخرين فيتعين الحمل على الاستحباب، بقريته إهماله فى بقيه النصوص على كثرتها مع شدة الحاجه لبيانه بسبب الغفله عنه بعد مخالفته للقاعده.

ولعل ما عن شرح الدروس من أن الأحوط غسل الكل مطلقاً وإن أخذ بالجزّ، لإطلاق الصحيح، راجع لبعض ما ذكرنا. وإلا فلو أريد منه وجوب الاحتياط المذكور أشكال بما سبق.

(١) قال فى الجواهر: "فلا أعرّف خلافاً فى طهارتها، كما اعترف به بعضهم، بل فى المنتهى أنه قول علمائنا، وفى المدارك أنه مقطوع فى كلام الأصحاب، وفى كشف اللثام - كما عن الغنيه - دعوى الإجماع صريحاً". ويقتضيه النصوص الكثيره منها صحيح يونس وموثق الحسين بن زراره وخبر أبى حمزه ومكاتبه أبى إسحاق المتقدمه.

نعم ما تضمنه خبر أبى حمزه من التعليل بأن الأنفحة ليس فيها عروق ولا فيها دم ولا بها عظم، لا يخلو عن إشكال، إذ لو أريد بالأنفحة الظرف فالظاهر أنه مما تحله الحياه، وبه دم، كبقية حشوه الحيوان، من المعده والأمعاء ونحوها.

وإن كان المراد بها المظروف وهو اللبن المستجبن - كما يناسبه قوله (عليه السلام): "إنما تخرج من بين فرث ودم" - فالأنسب تعليله بأنه قد خرج من الأم الحيه التى رضع منها الجدى، لا من الجدى الميت. مع أن طهارته بالذات لا تنافى فى وجوب اجتنابه لتنجسه عرضاً بملاقاته لأجزاء الميتة التى تحلها الحياه.

لكن إجمال التعليل المذكور وإشكاله لا يوجب رفع اليد عن الحكم المعلل. ولا سيما مع خلوّ أكثر النصوص عن التعليل به.

نعم فى معتبر أبى الجارود: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقلت له: أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة. فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم فى جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل..." (١)، ونحوه غيره فى تضمنه فى وضع الميتة فى الجبن، والظاهر أن المراد به وضع الأنفحة الميتة، كما هو صريح خبر بكر بن حبيب: "سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الجبن، وأنه توضع فيه الأنفحة من الميتة. قال: لا تصلح. ثم أرسل بدرهم فقال: اشتر من رجل مسلم ولا تسأله عن شيء" (٢).

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٦٨ من أبواب الأطمعه المباحه حديث: ٥، ٤.

وحيثُ يكون مقتضى النصوص المذكوره حرمة الأنفحة الميتة ونجاستها واقعاً، مع حِلِّ الجبن ظاهراً، لأصالة الحل - كما في بعض النصوص المذكوره - أو ليد المسلم، كما هو مقتضى خبر بكر المتقدم.

لكن لا مجال للخروج بذلك عما سبق من النصوص الكثيره المعول عليها عند الأصحاب. فلتحمل هذه النصوص على التقيه، أو على أن الحرمة الواقعيه هي الناشئه من ملاقاه الأنفحة من الميتة لأجزاء الميتة أو لما يلاقيها برطوبه بسبب تسامح صانعي الجبن من الأعراب والبدو وعدم تحرزهم غالباً.

هذا وقد اختلفت كلمات اللغويين في تعريف الأنفحة، فيظهر من بعضها أنها المظروف وهو الماده المتجنبه التي توضع في الجبن، وهو الذي سبق أنه المناسب لخبر أبي حمزه. ويظهر من بعضها أنها نفس الظرف، وهو معده الحيوان قبل أن يتغذى بالطعام.

ولا يزم الأول البناء على نجاسه الظرف عملاً - بعموم نجاسه الميتة، لأنه مما تحله الحياه، كما أشرنا إليه آنفاً. غاية أنه لا ينجس المظروف وإن لاقاه برطوبه، بل قد يدعى نجاسه ظاهره فيغسل بعد فصله عن الظرف لتماسكه وتجنبه.

أما على الثاني فاللازم البناء على طهاره الظرف بالذات، وإن لزم تطهير ظاهره لملاقاته لأجزاء الميتة الأخرى برطوبه. كما يظهر المظروف حينئذ بمقتضى القاعده، لعدم كونه من أجزاء الحيوان، بل من جملة غذائه الذي يدخل جوفه عند الرضاع.

وحيث لا - طريق لإحراز أحد الأمرين يتعين الاقتصار عملاً - على الأول، لأنه المتيقن في الخروج عن مقتضى القاعده. وما عن المدارك من أن الثاني مقتضى الأصل في غير محله بعد ما عرفت.

واللبن فى الضرع (١)، ولا ينجس بملاقاه الضرع النجس وإن كان الأحوط استجاباً اجتنابه.

(١) كما فى المقنعه والنهائه والغنيه والوسيله وظاهر الكلينى والصدوق فى الكافى والفقيه وعن المقنعه والقاضى وغيرها، بل لعله المعروف بين الأصحاب، وقد نسب للأكثر تاره، والأشهر أخرى، والمشهور ثالثه، وغير ذلك. بل فى الدروس أن القائل بروايه التحريم نادر، وفى الخلاف والغنيه الإجماع على الطهاره.

للنصوص، كصحيح حريز المتقدم، وصحيح زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام): "...قلت: اللبن يكون فى ضرع الشاه وقد ماتت. قال: لا بأس به" (١)، وموثق الحسين بن زراره على ما فى روايه الكافى المتقدم عند الكلام فى السن، ونحوها مرسل الصدوق (٢). ويناسبه ما تقدم فى خبر أبى حمزه من التعليل.

وفى المراسم والسرائر والتذكره والمنتهى وجامع المقاصد وغيرها المنع منه، وجعله الأشبه فى الشرايع والنافع، وفى المنتهى وجامع المقاصد أنه المشهور، وفى السرائر أنه نجس بغير خلاف عند المحصلين من أصحابنا".

لعموم انفعال المائع بملاقاه النجاسه. ولظهور حصر المستثنيات من الميته فى غيره فى مكاتبه أبى إسحاق. ولخبر وهب: "عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): إن علياً (عليه السلام): سئل عن شاه ماتت فحلب منها لبن. فقال على (عليه السلام): ذلك الحرام محضاً" (٣).

لكن عموم الانفعال قابل للتخصيص. وكذا ظهور حصر المستثنيات فى مكاتبه أبى إسحاق ولاسيما مع ما سبق مع عدم خلوها عن الاضطراب، وكثره الخروج عن الحصر المذكور فيها، ومع قرب خروج اللبن عن موضوع الحصر، لعدم كونه من أجزاء الميته.

وأما خبر وهب فهو ضعيف فى نفسه. وانجباره بعمل الأصحاب ممنوع، لعدم

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ١٠، ٩، ١١.

ولاسيما إذا كان الحيوان غير مأكول (١). هذا كله في ميته طاهره العين أما ميته نجسه العين فلا يستثنى منها شيء (٢).

وضوح الشهرة، بل عدم ظهور عمل القدماء به. قال في محكى كشف الرموز في رد ما سبق حجه من ابن إدريس: "والدعوى مجوفه [محرفه] وفي الاستدلال ضعف. أما الأول فلأن الشيخين مخالفاه، والمرضى وأتباعه غير ناطقين به، فما أعرف من بقى معه من المحصلين...". والظاهر أن اعتماد من سبق ليس عليه، بل على القاعده، لاستحكامها فى نفوسهم. على أنه لو تم انجباره بالعمل فهو لا- ينهض فى قبال ما سبق من النصوص المعتره التى عمل بها جماعه من القدماء والمتأخرين، فلا بد من طرحه، أو حملة على التقيه، لموافقته لجماعه من العامه، كما ذكره الشيخ (قدس سره).

لكن قال شيخنا الأعظم (قدس سره): "والروايه وإن كانت ضعيفه السند... إلا أنها منجبره بالقاعده. كما أن روايات الطهاره وإن كانت صحيحه، إلا- أنها مخالفه للقاعده، وطرح الأخبار الصحيحه المخالفه لأصول المذهب غير عزيز. إلا أن تعضد بفتوى الأصحاب - كما فى الأنفحه - أو بشهره عظيمه توجب شذوذ المخالف، وما نحن فيه ليس كذلك". وكأن ذلك لاستحكام مقتضى القاعده فى نفسه، وإلا فيظهر ضعفه بأدنى تأمل.

(١) للشبهه المتقدمه فى جميع المستثنيات.

(٢) قال فى الجواهر: "على الأظهر الأشهر، بل المشهور شهره كادت تكون إجماعاً. بل هى كذلك، إذ لم نجد ولم يحك فيه خلاف من أحد، إلا من المرتضى فى الناصريات، فحكم بطهاره شعر الكلب والخنزير فيها، بل ظاهره ذلك فى كل ما لا تحل الحياه منه، والى ما عساه يظهر من المدارك من الميل إلى طهاره ما لا تحله الحياه من خصوص الكافر، وهما غير قادحين فى الإجماع المنقول، فضلاً عن المحصل".

والوجه فيه أن المنصرف من النصوص هو الاستثناء من نجاسه الموت، فل

ينافى نجاسه الجزء ذاتاً تبعاً لحيوانه وإن كان مما لا تحله الحياه. فهي وارده لبيان أن الموت لا ينجس الأجزاء المذكوره، لا أنه يطهرها بعد نجاستها حال حياه الحيوان.

ودعوى: أن دليل نجاسه الحيوان يقصر عما لا- تحله الحياه منه. ممنوعه جداً. وقياسه بما لا تحله من الميتة فى غير محله، كما يظهر مما تقدم فى أول المسأله. ولاسيما مع أن جمله من نصوص الانفعال بملاقاه الكلب والخنزير كالصريحه فى نجاسه الشعر، لأن الملاقاه غالباً تكون به، لا بالأجزاء التى تحلها الحياه، بل هو صريح معتبر برد الإسكاف: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك إنا نعمل بشعر الخنزير، فربما نسى الرجل فصلى وفى يده شىء منه. قال: لا ينبغى أن يصلى وفى يده شىء منه. وقال: خذوه فاغسلوه فما كان له دسم فلا تعملوا به، وما لم يكن له دسم فاعملوا به، واغسلوا أيديكم منه" (١) ، ونحوه معتبره الآخر (٢) وخبر سليمان الإسكاف (٣).

نعم قد يستدل للطهاره بصحيح زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سألته عن الجبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس" (٤).

بدعوى: أن غلبه تقاطر الماء من الجبل على الدلو عند إخراجه من البئر، وغلبه ملاقاه يد المستقى للماء بعد ملاقاتها للجبل توجب ظهور الصحيح فى طهاره الجبل المذكور وطهاره شعر الخنزير المتخذ منه.

وقد أجاب عن ذلك بعض مشايخنا (قدس سره) بأن السؤال فيه عن حكم الماء ظاهر فى المفروغيه عن نجاسه شعر الخنزير، فلا بد من حمل نفي البأس على عدم انفعال الماء بملاقاه النجس، أو عدم إصابه الجبل أو الماء المتنجس به لماء الدلو.

وفيه: أن السؤال عن حكم الماء كما يكون للشك فى انفعاله بعد الفراغ عن نجاسه الشعر، كذلك يكون للشك فى نجاسه شعر الخنزير، بل لعل الثانى أظهر،

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٦٥ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٢، ١، ٣.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(مسألة ٥): فأره المسك طاهره إذا انفصلت من الطيبى الحى (١)،

لما فيه من المحافظه على خصوصيه شعر الخنزير، بخلاف الأول، فإنه يقتضى إلغاء خصوصيته، ورجوع السؤال إلى السؤال عن حكم ملاقاه أى نجس.

ولاسيما بملاحظه موثق الحسين بن زراره: "كنت عند أبى عبد الله (عليه السلام) وأبى يسأله عن السن [اللبن. الكافى] من الميتة والبيضة من الميتة وأنفحه الميتة. فقال: كل هذا ذكى. قلت: فشعر الخنزير يجعل حبلاً يستقى به من البئر التى يشرب منها أو يتوضأ منها. فقال: لا- بأس به. قال الكليني: وزاد فيه على بن عقبه وعلى بن الحسن ابن رباط، والشعر والصوف كله ذكى" (١). فإنه كالصريح فى طهاره شعر الخنزير فيصلح قرينه على بيان المراد من الصحيح.

نعم هما ظاهران فى طهارته حتى حال الحياه. بل احتمال نجاسته حال الحياه وطهارته بالموت غريب. فبنتى الحكم فيهما إما على استثنائه من نجاسه الخنزير، أو على طهاره الخنزير. وهما معاً مخالفان للنصوص الصريحه فى نجاسه الخنزير، والصريحه أو كالصريحه فى نجاسه شعره، فيكونان معارضين للنصوص المذكوره، ولا ينبغى الإشكال فى ترجيح تلك النصوص التى هى أكثر عدداً، وعليها عمل الأصحاب. ولاسيما مع قول بعض العامه بالطهاره.

(١) الفأره تؤخذ تاره: من الطيبى المذكى. وأخرى: من الطيبى الحى. وثالثه: من الطيبى الميت. ولا إشكال فى طهارتها فى الصوره الأولى، وهى المتيقنه من النصوص والفتاوى. وأما فى الثانيه فالمعروف من مذهب الأصحاب الطهاره، ولم يعرف الخلاف فى ذلك إلا من كشف اللثام. لعموم ما دلّ على نجاسه ما انفصل من الحى.

وعن كاشف الغطاء الإشكال فيه بأن الفرد الشايح هو الساقط من الحى، فيكون ما دل على الطهاره من النصوص دالاً على طهارته. وكأنه يريد بذلك

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٤، ٥.

النصوص الكثيره الداله على طهاره المسك (١). لكن الاستدلال بها موقوف على ثبوت غلبه رطوبه المسك داخل الفأره بحيث لو كانت نجسه لتنجس بها، وإلا أمكن طهارته مع نجاستها.

نعم فى صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألته عن فأره المسك تكون مع من يصلى، وهى فى جيبه أو ثيابه. فقال: لا بأس بذلك" (٢). والاستدلال به وإن كان موقوفاً على عموم مانعيه الميتة النجسه من الصلاه حتى لو كانت مما لا تتم به الصلاه، إلا- أنه يمكن الاستدلال على ذلك بصحيح عبد الله بن جعفر: "كتبت إليه - يعنى أبا محمد (عليه السلام) -: يجوز للرجل أن يصلى ومعه فأره المسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً" (٣).

وحمله على طهاره نفس المسك - لو تم - لا- يمنع من الاستدلال، حيث لا- يحتمل اعتبار طهاره المسك المحمول مع عدم مانعيه الميتة المحموله. ومن ثم فالظاهر تماميه الاستدلال بصحيح على بن جعفر بضميمه ما سبق من كاشف الغطاء من أن الفرد الشايح من الفأره المنفصل من الحى.

ودعوى: أنه يلزم تقييده بما إذا كان الحيوان المأخوذ منه مذكى، لصحيح عبد الله بن جعفر المتقدم، فإن تذكير الضمير المستتر الذى هو اسم كان فيه ملزم بحمله على الحيوان الذى تؤخذ منه الفأره، فيكون مفاده نجاسه الفأره المأخوذه من غير المذكى وإن كان حياً.

مدفوعه: بأن إرجاع الضمير للحيوان من دون أن يكون متقدماً صريحاً ولا ضمناً بعيد جداً، بل لا بد من رجوعه إلى المسك، أو إلى الفأره نفسها، وهو الأظهر، لأنها هى المسؤول عنها والمذكوره أصاله، ويكون تذكير الضمير بتأويلها بما مع المصلى، أو لوقوع التحريف فيه، لشيوعه كثيراً فى النقل، وحينئذ لا يدل الصحيح

(١) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٩٢ من أبواب آداب الحمام حديث: ٣، وراجع باب: ٩٥، ٩٧ منها.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٤١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١، ٢.

ص: ٣٢٨

أما إذا انفصلت من الميت ففيها إشكال (١)،

إلا على اعتبار طهاره الفأره من دون تحديد لمورد ذلك، فلا ينافى طهاره المأخوذ من الحي.

بل حمل صحيح على بن جعفر على غير المأخوذ من الحي مع كونه هو الفرد الشايح بعيد جداً، فلا بد من حمل صحيح عبد الله بن جعفر على مالا ينافيه، إما بحمله على ما ذكرنا، أو على أن التقييد فيه بما إذا كان الحيوان المأخوذ منه الفأره مذكى فى مقابل ما إذا كان ميتاً، لا فى مقابل ما إذا كان حياً. وكيف كان فلا ينبغى الإشكال فى نهوض صحيح على بن جعفر بالاستدلال على طهاره الفأره المأخوذه من الحي.

مضافاً إلى ما أشار إليه فى الجواهر وأوضحه من تأخر عنه من قصور ما دلّ على نجاسه الجزء المبان من الحي عن فأره المسك، لاختصاصه بما يقطع من الحي، كإليات الغنم وما تقطعه الحباله من الصيد، ولا مجال للتعدى منه لما من شأنه أن يفصل إذا انفصل بنفسه.

هذا وأما الصورة الثالثه - وهى المأخوذه من الميت - فسيأتى الكلام فى حكمها.

(١) فقد صرح غير واحد بطهارتها حينئذٍ. قال فى التذكرة: "المسك طاهر إجماعاً، لأن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يتطيب به. وكذا فأرته عندنا، سواء أخذت من حيه أو ميته". وقريب منه فى الذكرى. وظاهرهما الإجماع عليه عندنا.

لكن فى المنتهى أن الأقرب نجاستها. وكأنه لنجاستها بالموت كسائر أجزاء الحيوان، وليس الانفصال مطهراً لها. ودعوى: أنها من الأجزاء التى لا تحلها الحياه. مدفوعه بما ذكره غير واحد من أنها من سنخ الجلد الذى تحله الحياه بلا إشكال.

نعم قد يستدل على طهارتها بإطلاق صحيح على بن جعفر المتقدم أو عمومه المستفاد من ترك الاستفصال.

ويندفع بأنه حيث كان الشايح - كما تقدم - هو انفصال الفأره حال الحياه، فحملة على خصوص ذلك أقرب من رفع اليد عن عموم نجاسه أجزاء الميتة. ولا- أقل من لزوم حملة على ذلك بقريته صحيح عبد الله بن جعفر الذى هو كالصريح فى وجود النجس فى مورد السؤال، وحيث كان المتيقن من إطلاق صحيح على بن جعفر هو المأخوذ من الحى - كما سبق - ولا إشكال فى طهاره المأخوذ من المذكى، فالمتعين كون النجس هو المأخوذ من الميت.

ودعوى: حمل صحيح عبد الله بن جعفر على نجاسه نفس المسك، لكونه من القسم المعمول من دم الطيبى، لا- من القسم من المتكون من الطيبى بطبعه. مدفوعه - مضافاً إلى ما سبق من تقريب رجوع الضمير فى الصحيح للفأره، لا للمسك - بأن المسك الحقيقى هو المتكون من الطيبى طبعاً، وأما المعمول من دمه فليس مسكاً حقيقياً، بل هو من سنخ المسك المغشوش فلا مجال لحمل الصحيح عليه. ولاسيما مع كون السؤال فيه عن فأره المسك، والمسك المغشوش لا يكون فى فأره.

هذا كله بناء على ما عن المشهور من كون الفأره ملتحمه بالطيبه ومتصله بها، ثم تنفصل طبعاً إذا استكملت نموها. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "أما بناء على غير المشهور من كونها مودعه فيها - كما عن كشف الغطاء فى شرح القواعد من أنها تتكون فى جوف الطيبى فيلقبها كالبيضة، وحكى أيضاً عن ابن فهد الطبرى، بل عن بعضهم أن هذا القسم هو الشايح الغالب من المسك، وإطلاقه ينصرف إليه. انتهى - فلا- إشكال فى طهارتها، سواءً أخذت من الحى أم من الميت، لعدم كونها جزءاً من الحيوان، فلا تشملها أدله نجاسه القطعه المبانه من الحى، ولا أدله نجاسه أجزاء الميتة، والأصل فيها الطهاره. وكذا الحال لو شك فى ذلك بنحو الشبهه الموضوعيه".

لكن ما ذكره لو تم صغروباً لا يناسب صحيح عبد الله بن جعفر الذى تقدم أنه كالصريح فى وجود النجس من المسك أو فأرته، حيث يكشف إما عن عدم تماميه الدعوى المذكوره، أو عن نجاسه المسك أو الفأره حتى بناء على تماميتها، فيخرج به

ومع الشك في ذلك يبنى على الطهاره (١). وأما المسك فظاهر على كل حال (٢). إلا- أن يعلم برطوبته المسريه حال موت
الظبي، ففيه

عن مقتضى الأصل الذى نقحه. وإن كان الأول أظهر، إذ لو كانت الفأره من سنخ البيضه فنجاستها إذا كانت مأخوذه من الميت
بعيده جداً. إلا أن تكون من سنخ البيضه إذا اكتست الجلد الرقيق.

وكذا الحال فيما يظهر من بعض المعاصرين من أن الفأره عباره كيس مباين للجلد، وأنه غشاء رقيق جاف محيط به الجلد. حيث
قد يتوهم عدم كون الغشاء المذكور مما تحله الحياه وإن كان متصلاً بالحيوان متعلقاً بجلده نظير القرن، فيكون من مستثنيات
الميته. فإن ذلك لا يناسب صحيح عبد الله بن جعفر أيضاً، لعين ما تقدم. ومن هنا كان الظاهر تماميه ما سبق عن المنتهى من
نجاسه المأخوذ من الميت.

(١) لأصالة الطهاره، بل استصحابها، لليقين بطهاره الفأره قبل موت الحيوان. ولا مجال للرجوع إلى أصاله عدم التذكيه، لعدم
توقف طهاره الفأره على تذكيه الحيوان بناء على ما سبق من طهاره الفأره المأخوذه من الحى. ومنه يظهر عدم توقف البناء على
طهاره الفأره على أخذها من المسلم خلافاً لما قد يظهر من العروه الوثقى.

نعم لو علم بفصلها عن الحيوان بعد موته وشك في تذكته اتجه - بناء على نجاسه المأخوذ من الميت - البناء على نجاستها ما
لم تؤخذ من المسلم، كما تبه له بعض مشايخنا (قدس سره).

(٢) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، وتقدم من التذكره والذكري دعوى الإجماع عليه، كما حكى عن ظاهر غير واحد.
والعمده فى ذلك: أن المسك الموجود فى الفأره عنصر خاص مستحيل من الدم، أو تفرزه آله الإفراز منه كما تفرز سائر
الفضلات، وهو مباين للدم عرفاً ولسائر أجزاء الحيوان، فيتعين طهارته ذاتاً،

إشكال(١).

(مسألة ٦): ميتة ما لا نفس له سائله طاهره (٢) كالوزغ، والعقرب،

ولو للأصل، ونجاسه الفأره بالموت لا تقتضى نجاسه ما فيها.

وأما الاستدلال على الطهاره بالنصوص الكثيره المشار إليها آنفاً الداله على طهاره المسك. فيشكل بأنه لا إطلاق لها لينفع في إثبات عموم طهاره المسك لما إذا أخذت فأرته من ميت، لورودها في قضيه خاصه، مثل صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله ممسكه إذا هو توضأ أخذها بيده وهى رطبه، فكان إذا خرج عرفوا أنه رسول الله صلى الله عليه وآله برائحتة" (١)، أو لبيان أحكام آخر غير النجاسه مثل وضعه فى الدهن والطعام (٢).

هذا كله فى المسك الموجود فى الفأره الذى تقدم أنه المسك الحقيقى، وأما بقيه أنواع المسك المذكوره فى كلمات المتأخرين فالظاهر عدم كونها مسكاً حقيقياً، بل هى قسم من دم الطيبى الذى يحمل رائحه المسك أو شىء معمول منه، فيلحقه حكم الدم المذكور، وهو خارج عن موضوع النصوص وعن موضوع كلمات الأصحاب، لأن كلامهم فى مسك الفأره.

(١) يبنى على ما تقدم منه (قدس سره) من الإشكال فى نجاسه الفأره المأخوذه من الميت. وحيث تقدم أن الأقرب نجاستها يكون الأقرب نجاسته بملاقاتها. لكن النجس حينئذ خصوص الملاقى للجلد منه، دون بقيه ما فى الفأره.

(٢) كما هو المشهور شهره كادت تكون إجماعاً. كذا فى الجواهر بل ادعى عليه الإجماع صريحاً فى الخلاف والغنيه. وفى السرائر أنه مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، وعن الذخيره: "قد تكرر فى كلام الأصحاب نقل الإجماع على طهارته". ويدل عليه موثق

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٨ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٩٥ من أبواب آداب الحمام.

ص: ٣٣٢

حفص عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهما السلام): "قال: لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله"^(١). ونحوه أو عينه مرفوع محمد بن يحيى عن أبي عبد الله (٢) (عليه السلام).

والإشكال في دلالة عدم التصريح فيه بالميته. مدفوع بأن ذلك هو المفهوم منه بقرينه الحصر بما ليس له نفس سائله، لأن الحصر المذكور إنما يتم في الميتة، أما في غيرها فأكثر الحيوانات التي لها نفس سائله طاهره لا تفسد الماء، والذي يفسده منها قليل جداً، وهو الكلب والخنزير وما وقع الكلام في إلحاقه بهما.

نعم هو مختص بالماء، فلو فرض احتمال نجاسه ميتة ما لا نفس له سائله من دون أن ينجس الماء لم ينهض الموثوق بدفعه. لكن لا- يظن بأحد احتمال ذلك، ولا سيما وأن أكثر أدله نجاسه الميتة وارده في انفعال الماء بها، فينهض الموثوق بتقييده، ولا يتضح إطلاق لباقيها يشمل ما ليس له نفس سائله، ليحتاج للدليل المخرج عنه، بل مقتضى الأصل حينئذٍ الطهاره فيه. فلاحظ.

هذا وقد يستدل أيضاً بموثق عمار عنه (عليه السلام): "سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه. قال: كل ما ليس له دم فلا بأس"^(٣). بدعوى: عدم الفصل بين ما لا دم له، كالوزغ، وما له دم من دون أن تكون له نفس سائله، كالسمك.

ويشكل بأن مجرد عدم الفصل - لو تم - لا ينهض بتتيم الاستدلال بالنصوص المذكوره ما لم يرجع للإجماع التعبدى على عدم الفصل، وهو غير ظاهر بعد قرب استناده لموثق حفص ونحوه مما يستفاد منه عموم طهاره ميتة غير ذى النفس ولو كان هو النصوص الواردة في بعض الميتات الخاصه والسيره على طهاره كثير من الأمور بعد إلغاء خصوصيه مواردها وفهم العموم من مجموعها.

نعم قد يحمل الموثق على كل ما ليس له نفس سائله بقرينه ذكر الذباب فيه،

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٥، ١.

ص: ٣٣٣

لأن الذباب قد يكون له دم ولو فى بعض حالاته، كما تشهد به تجربه. لكنه لا يخلو عن إشكال.

وأشكل منه الاستدلال بموثق أبى بصير: " سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عما يقع فى الآبار. فقال: أما الفأره وأشباهها فينزح منها سبع دلاء، إلا أن يتغير الماء فينزح حتى يطيب فإن سقط فيها كلب فقدرت أن تنزح ماءها فافعل. وكل شىء وقع فى البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس" (١). وقريب مما تضمنه ذيله صحيح ابن مسكان أو مرسله (٢). بل لعله عينه.

وجه الإشكال - مضافاً إلى ما سبق - أنه بعد أن كان التحقيق اعتصام البئر وعدم انفعالها بالنجاسة فعدم وجوب النزح بوقوع ما لا دم له لا يدل على طهارته بل قد يكون لاعتصامها مع نجاسته، غاية الأمر أن النجاسة على قسمين: قسم يستحب له النزح، وقسم لا يستحب.

هذا وقد يدعى أن مقتضى مفهوم موثق عمار نجاسة كل ما له دم، والنسبه بينه وبين موثق حفص العموم من وجه، فيرجع فى مورد الاجتماع - وهو ما له دم وليس له نفس سائله كالسمك - إلى عموم نجاسة الميتة.

لكن الظاهر عدم تماميه ذلك أيضاً، إذ لا مفهوم لهذه النصوص، لعدم كون القضييه فيها شرطيه، بل حمليه، واشتمال الخبر فيها على الفاء إنما يدل على التفريع الذى يكفى فيه العليه ولو مع عدم الانحصار، لا- على الإناطه والانحصار التى هى المعيار فى المفهوم. ولو فرض إشعارها أو دلالتها على المفهوم فلا ريب فى كون ظهور الاستثناء الذى تضمنه الموثق فى الحصر أقوى منه، فيقدم عليه، ولا تصل النوبه للتساقط والرجوع لعموم نجاسة الميتة.

ولاسيما مع ظهور مفروغيه الأصحاب عن طهاره مثل السمك من حيوانات

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

ص: ٣٣٤

الماء التي لها دم من دون أن تكون لها نفس سائله، حيث يبعد جداً خطؤهم في ذلك مع شيوع الابتلاء به، فإن ذلك يصلح شاهداً على تقديم ظهور موثق حفص في الحصر على مفهوم موثق أبي بصير لو تم.

وبالجملة: الظاهر انحصار الدليل على العموم المذكور بموثق حفص وتمايمه الاستدلال به عليه، معتضداً بالإجماع المدعى من جماعه من الأصحاب، إذ يبعد جداً خطؤهم في مثل هذه المسألة الشايعة الابتلاء، حيث يكثر الابتلاء بميته ما لا نفس له من الحشرات والأسماك وغيرها، فلو كان الحكم فيها النجاسة لظهر وبان، ولم يخف على جمهور الأصحاب.

نعم في صلوح الإجماع المذكور لإثبات العموم إشكال، لإمكان نجاسة بعض الأفراد مما لا يكثر الابتلاء به أو لا يتضح التسالم على طهارته. ففي النهاية: "وكل ما يقع في الماء فمات فيه مما ليس له نفس سائله فلا بأس باستعمال الماء، إلا الوزغ والعقرب خاصه، فإنه يجب إهراق ما وقع فيه وغسل الإناء حسب ما قدمناه". ثم حكم في مسأله تطهير الآبار بوجوب نزع ثلاث دلاء لموت الحيه أو الوزغه أو العقرب. ونحوه في المبسوط، ومثله ما في المقنعه والوسيله من الحكم بذلك لوقوع الوزغه، وما في المراسم والوسيله وعن المهذب من أن الماء لا ينجس بموت ما لا نفس له إلا العقارب والوزغه، وما في المراسم من تطهير البئر ينزح دلو واحد لموت الوزغه.

لكن قد يبتنى ذلك كله أو بعضه على نجاسة الأمور المذكوره حال الحياه، كما يناسبه ما في المقنعه والنهايه من غسل الثوب بمس الوزغه برطوبه، وما في الوسيله من وجوب غسل ما مس الوزغ برطوبه، ورش ما مسه جافاً، وقريب منه في المراسم. وحينئذٍ يخرج عما نحن فيه من نجاسة ميته ما لا نفس له سائله. إذا المراد به نجاسته بالموت، لا بالذات حتى حال الحياه.

وكيف كان فقد يستدل لهم بموثق سماعه: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن

جره وجد فيها خنفساء قد مات؟ قال: ألقه وتوضاً منه. وإن كان عقرباً فأارق الماء وتوضاً من ماء غيره" (١) وقريب منه موثق أبي بصير من دون فرض الموت (٢). ومعتبر هارون بن حمزه الغنوي عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته عن الفأره والعقرب وأشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حياً هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ به [منه]؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات - وقليله وكثيره بمنزله واحده - ثم يشرب منه [ويتوضأ منه] غير الوزغ، فإنه لا ينتفع بما يقع فيه" (٣).

لكن المراد بذلك إن كان هو نجاسه العقرب والوزغ حتى حال الحياه، كما هو مقتضى إطلاق موثق أبي بصير في العقرب ومقتضى معتبر هارون في الوزغ. فيدفعه في العقرب معتبر هارون، وفي الوزغ صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألته عن العظايه والحيه والوزغ يقع في الماء فلا يموت أيتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا بأس به" (٤).

وإن كان نجاستهما بالموت مع طهارتهما حال الحياه فلا دليل على ذلك في الوزغ. نعم يشهد به في العقرب موثق سماعه. ولا معارض له إلا - خبر علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألته عن العقرب والخنفساء وأشباههن تموت في الجره أو الدن يتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا بأس به" (٥).

وهو لا يخلو عن ضعف في السند، حيث رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن العلوي عن جده علي بن جعفر، وعبد الله المذكور لم ينص أحد على توثيقه. وإن كان من البعيد جداً روايه الحميري عنه كثيراً من دون أن يكون ثقه عنده. ولاسيما مع تأيد الخبر المذكور بموثق أبي بصير المتقدم المتضمن عدم إفساد العقرب للبشر إذا وقعت حيث يصعب جداً حمله على خصوص صوره عدم موتها فيه. ومن القريب ابتناؤه على عدم نجاسه ما لا يجب النرح له، وإن لم يبلغ مرتبه الاستدلال،

(٢١) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ٥، ٦.

(٣٤) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٩ من أبواب الأستار حديث: ١، ٤.

(٥) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١٠ من أبواب الأستار حديث: ٥.

ص: ٣٣٦

والسمك. ومنه الخفاش، على ما قضى به الاختبار (١).

لما سبق.

على أن من القريب هجر الأصحاب لموثق سماعه، لتصريح عامتهم بطهاره ميتة ما لا نفس له سائله من دون استثناء، وقرب ابتناء فتوى من سبق على التنزه، أو البناء على النجاسة حال الحياة، كما يناسبه ما تقدم منهم فى الوزغ وغيره. فالخروج به عن عموم انفعال الماء بموت غير ذى النفس وموت غير ذى الدم فى غاية الإشكال. بل لعل الأقرب حملة على كراهه الوضوء. فتأمل جيداً.

هذا وأما الحكم فى النصوص وكلمات جماعه من الأصحاب بنزح البئر لموت بعض هذه الأمور فيها، فلا مجال لاستفاده الحكم بالنجاسة منها بعد البناء منا على عدم وجوب النزح للنجاسات وورود الأمر بالنزح لغير النجاسات، كما سبق غير مره.

(١) تقدم فى ذيل الكلام فى فضله ما لا نفس له سائله أن المراد بذى النفس السائله أن له عرق يخرج منه الدم شخباً، وهو أمر حسى يمكن الإطلاع عليه بالاختبار لعامه الناس. ومن ثم اكتفى (قدس سره) باختباره فى ذلك.

وأما ما قد يدعى من أن الخفاش علمياً من ذى النفس. فالظاهر ابتناؤه على اشتماله على دوره دمويه يجرى فيها الدم بدفع من القلب الذى هو أمر لا- يدركه إلا علماء التشريح، وهو غير كاف فى إثبات حكم ذى النفس، لأنه يرجع إلى أن للخفاش عروقاً يجرى فيها الدم، وليس هو موضوعاً للأحكام، بل لابد من كون خروج الدم بنحو الشخب والدفع، وهو أمر عرفى، فإذا لم يكن كذلك بالتجربة خرج عن موضوع الأحكام.

اللهم إلا أن يكون وجود دوره الدمويه بالنحو المذكور مستلزماً لشخب الدم مع كبر الخفاش، وأن عدم الشخب فى مورد التجربة لصغر الخفاش. وحينئذٍ

ص: ٣٣٧

وكذا ميتة ما يشك في أنه له نفس سائله أم لا (١).

(مسألة ٧): المراد من الميتة ما مات بدون تذكيره على الوجه الشرعي (٢).

يتعين جريان الأحكام في جميع الأفراد، لأن المستفاد عرفاً من أدلتها اعتبار واجديه الحيوان بطبيعته للنفس السائله، في ثبوتها لتمام أفرادها، لا اعتبار واجديه الفرد لها فعلاً في ثبوتها له. وذلك - لو تم - يرجع لنقص الاختبار وعدم استيعابه.

(١) لأصل الطهاره. بل لأصله عدم كون الحيوان مما له نفس سائله الحاكمه على الأصل المذكور. نعم ذلك مبني على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، لما ذكرناه آنفاً من أن المراد من ذى النفس، هو الطبيعه الواجده لها، لا واجديه الفرد لها فعلاً، ليتمكن اليقين بعدمه في بدء تكوينه.

(٢) الميتة تاره: تستعمل فيما يقابل الحى. وأخرى: في خصوص ما مات حتف أنفه، كما في قوله تعالى: "حزمت عليكم الميتة والدم... والمنخنقه والموقوذه والمتريه والنطيحه وما أكل السبع إلا ما ذكيتم" (١). وثالثه: فيما مات بدون تذكيره.

وموضوع الأحكام الشرعيه - من حرمة الأكل، والممانعيه من الصلاه، والنجاسه، وغيرها مما وقع الخلاف فيه - ما يطابق المعنى الثالث خارجاً من دون إشكال بينهم.

وإنما وقع الكلام في ترتب الأحكام المذكوره مع عدم إحراز تذكيره الحيوان، أو عدم ترتبها إلا مع إحراز موت الحيوان بوجه غير شرعي. وهو يبتنى على الكلام في تحديد موضوع الأحكام المذكوره مفهوماً، وهل هو متقوم بأمر عدمى ينهض الأصل بإحرازه لترتب أحكامه أو لا، بل هو أمر وجودى مقتضى الأصل عدمه فلا تترتب أحكامه؟

لعل المشهور الأول، لدعوى أن استصحاب عدم التذكيره يحرز الموت بالمعنى

(١) سورة المائده الآيه: ٣.

ص: ٣٣٨

المذكور فترتب أحكامه. وعلى ذلك جرى بعض مشايخنا (قدس سره) فى حرمه الأكل والمانعيه من الصلاه.

لدعوى ظهور أدلتها فى توقفهما على التذكيه، كما هو مقتضى قوله تعالى فى الآيه السابقه: "إلا ما ذكيتم"، وقوله (عليه السلام) فى موثقه ابن بكير المتضمنه جواز الصلاه فى أجزاء ما يؤكل لحمه: "إذا علمت إنه ذكى وقد ذكاه الذبح" (١)، وقوله (عليه السلام) فى موثقه سماعه: "إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا" (٢) وغيرهما. لدلاله الآيه الشريفه على توقف جواز الأكل على التذكيه، ودلاله النصوص المذكوره على توقف جواز الصلاه عليها. فاستصحاب عدمها يحرز حرمتها.

أما فى النجاسه وحرمة الانتفاع - بناء على القول بها - فلم يكتف بالشك التذكيه، ولا باستصحاب عدمها، لعدم الدليل على أخذ التذكيه شرطاً فى الطهاره وحليه الانتفاع. بل ليس المأخوذ فى موضوع الحكمين المذكورين إلا عنوان الميتة، ومن الظاهر أنه ليس المراد بالميتة هنا مطلق ما فارق الحياه، ولا خصوص ما مات حتف أنفه بل هو عبارته عما مات بسبب غير شرعى، كما هو المفهوم منه فى عرف المشرعه، ويشهد به تصريح بعض أهل اللغه، والميتة بالمعنى المذكور أمر وجودى ملازم لعدم التذكيه، لا متقوم به، ولا ينهض استصحاب عدم التذكيه بإحرازه.

ولو فرض الشك فى أن موضوعه هو الموت بالمعنى المذكور أو عدم التذكيه كفى ذلك فى المنع من التمسك باستصحاب عدم التذكيه لإحراز الحكمين المذكورين.

هذا ويشكل ما ذكره بأنه لا مجال لأخذ الوجه الشرعى للموت فى مفهوم الميتة، لأنه إن كان المراد بالوجه الشرعى ما يحل إحداث الموت به ويحرم إحداثه بغيره تكليفاً، فمن الظاهر أنه لا ينحصر السبب الذى يحل إحداث الموت به للحيوان بالوجه الذى يتحقق به التذكيه، بل يجوز إحداثه بالوجه الذى يترتب عليه حكم الميتة، كالجرح فى

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٣٣٩

وإن كان المراد بالوجه الشرعى هو الوجه الذى تترتب معه الأحكام الشرعيه الملازمه للتذكيه - كالأكل واللبس والبيع والطهاره - كان عنوان الميته من العناوين المنتزعه من الأحكام المذكوره المتأخره عنها رتبته، وامتنع أخذها فى موضوعها، مع وضوح أخذها فى الأحكام المذكوره. وهو مستلزم لكون عنوان الميته المأخوذ فى موضوع تلك الأحكام ذا مفهوم متقرر فى أذهان العرف المتشرعى مع قطع النظر عن الأحكام المذكوره، ولا يناسب المعنى الذى ذكره.

فالظاهر أن المأخوذ فى الميته التى هى موضوع الأحكام هو عدم التذكيه. غايته أن أخذه يكون بأحد وجوه:

الأول: أن يكون موضوع الأحكام هو الميته من الموت بالمعنى المقابل للحياه، فتكون شامله للمذكى، غايه الأمر أنها مقيده بعدم التذكيه، فيكون عدم التذكيه قيداً فى موضوع تلك الأحكام زائداً على عنوان الميته من دون تصرف فى مفهوم الميته.

الثانى: أن يكون موضوع تلك الأحكام هو الميته بعد التصرف فى معناها وإرادته ما يطابق غير المذكى منها، بأن تكون من العناوين المركبه، وتتقوم بأمر عدمى زائد على الموت، وهو عدم التذكيه، بأن يكون العدم المذكور قيداً فى مفهومها، لا فى أحكامها مع عموم مفهومها. فالميته عبارته عما مات ولم يذك، فيكون التقابل بينها وبين المذكى كالتقابل بين العدم والملكه.

الثالث: كالثانى، إلا- أن الميته متقومه بأمر وجودى زائد على الموت ملازم لعدم التذكيه، بأن تكون عبارته عما مات بسبب لا يوجب التذكيه، فيكون كل من الميته والمذكى عنوانين وجوديين متضادين.

وعلى الأولين تنهض أصاله عدم التذكيه بإحراز موضوع الأحكام المذكوره، ولا تنهض بذلك على الثالث.

إذا عرفت هذا فنقول: لا- ريب في أن الميتة لغيره مأخوذة من الموت المقابل للحياه فتصدق بدواً على المذكي وغيره، كما أنها تستعمل عرفاً في خصوص ما مات حتف أنفه، وحيث لا ريب عندهم في قصور أحكامها عن المذكي، وشمولها لكل ما لم يذك، فالظاهر ابتناء ذلك على ما ارتكز عندهم - ويستفاد من الأدله - من أن الأحكام المذكوره إنما ثبتت للميته بلحاظ خبث الموت وقدره، وذلك يقتضى اختصاصها بصوره عدم التذكيه الرافعه للقذر والخبث المذكورين، وهو مناسب لكون التذكيه من سنخ المانع من الأحكام المذكوره، ولازمه أخذ عدمها فيها، إما لكونه قيداً في الميتة التي هي موضوع الأحكام المذكوره - كما هو مقتضى الوجه الأول - أو لكونه مأخوذاً في مفهوم الميتة بالمعنى الذى صارت به موضوعاً لهذه الأحكام - كما هو مقتضى الوجه الثانى - ولا يناسب الوجه الثالث.

ويشهد بنفى الثالث - مضافاً إلى ذلك - بل بخصوص الثانى: أن أدله أكثر الأحكام المذكوره قد اشتملت على كل من الأمرين، فكثير من النصوص قد اشتملت على حرمة أكل الميتة والصلاه فيها والانتفاع بها، كما اشتملت الآيه الشريفه وكثير من النصوص على اعتبار التذكيه فى جواز الأكل والصلاه والانتفاع.

وظاهر كلتا الطائفتين دخل العنوان المذكور فيها فى ترتب الحكم، وذلك لا- يكون إلا- بما ذكرنا من كون المراد بالميتة ما يساوق غير المذكي، ليتحد مفاد كلتا الطائفتين، خصوصاً ما ورد فيه العنوانان فى كلام واحد مثل موثق سماعه: "سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: إذا سميت ورميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا" (١).

أما لو حملت الميتة على معنى آخر ملازم لعدم التذكيه، فيلزم كون أخذ الميتة فى موضوع هذه الأحكام عرضياً لملازمته للموضوع، لا حقيقياً لدخله بنفسه فيه، وهو خلاف الظاهر جداً. فلاحظ مثل صحيح الحلبي: "سأل أبو عبد الله (عليه السلام) عن

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٣٤١

الخفاف التي تباع في السوق. فقال: اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه" (١)، وموثق سماعه: "أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن تقليد السيف في الصلاه وفيه الفراء والكيمنت فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة" (٢).

على أنه لو فرض إمكان التصرف في الظهور المذكور فكما يمكن البناء على أن الدخيل هو المذكى وتنزيل أخذ الميتة في الأدلة الآخر على كونه عرضياً بلحاظ ملازمتها لعدم التذكية، كذلك يمكن العكس بالبناء على كون الدخيل هو عنوان الميتة، بما هو أمر وجودى وتنزيل أدله أخذ عدم التذكية في ظاهر الأدلة الآخر على كونه عرضياً بلحاظ ملازمته لعنوان الميتة المذكور، ولا مرجح للأول، والمتعين مع الشك عدم نهوض أصاله عدم التذكية بإحراز الأحكام المذكوره، نظير ما تقدم منه.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل بعد الجمع بين الطائفتين المذكورتين من النصوص في أن المراد بالميتة في الطائفة الأولى ما يساوق ما لم يذك، وأن ذلك هو المعنى المتشرعى أو المنصرف إليه الإطلاق منها، فيتعين حمل نصوص النجاسه عليه، إذ لا يحتمل تعدد معناها مفهوماً مع التطابق الخارجى المصدقى بين موضوع الأحكام جميعاً.

ويؤيد ما ذكرنا أمور:

الأول: ما فى كلام غير واحد من اللغويين، فى الصحاح والقاموس: "الميتة ما لم تلحقه الذكاه"، وفى لسان العرب: "والميتة ما لم تدرك ذكاته" وفى مفردات الراغب: "والميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكيه"، وفى مجمع البيان: "حرمت عليكم الميتة... أى حرم عليكم أكل الميتة والانتفاع بها، وهو كل ما له نفس سائله... فارقه روحه من غير تذكيه. وقيل: الميتة كل ما فارقته الحياه من دواب البر وطيره بغير تذكيه... "وقريب منه ما فى تفسير الطبرى. فإن هذه الكلمات صريحه فى أخذ عدم التذكيه فى الميتة التى هى موضوع الكلام.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

ص: ٣٤٢

نعم نسب في تقرير درس بعض مشايخنا (قدس سره) التصريح بالمعنى الذى ذكره - وهو ما مات بوجه غير شرعى - لمجمع البحرين تاره، وللمصباح أخرى. لكن لم أعثر في مجمع البحرين على تعرض لشرح مفهوم الميتة. كما أن ما في المصباح لا ينهض به، لأنه قال: "والميتة من الحيوان ما مات حتف أنفه... والمراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه، أو قتل على هيئته غير مشروعه".

وهو ظاهر في بيان مصاديقها، وأنها أعم من المعنى اللغوى الذى ذكره، لا في شرح مفهومها لينافى ما ذكرنا. ولا سيما بلحاظ ما سبق من امتناع أخذ عدم المشروعية في موضوع أحكام الميتة، فلا يصح أخذه إلا لتحديد المصاديق لا غير.

وهذا بخلاف من سبق فإن كلامهم مسوق لشرح المفهوم، وهو وإن لم يبلغ مرتبه الحجية، لابتناء كلام اللغويين على التسامح في التعاريف واختلاط ضوابط المصاديق بالحدود المفهومية، إلا أنه يصلح للتأييد وتقريب مفاد الأدلة الشرعية، وتحديد المفهوم المتشرعى التابع لها.

الثانى: أنه قد وردت نصوص كثيرة في الصيد والذباحه (١) قد تضمنت لزوم العلم باستناد الموت للسبب المذكى ومعللاً في بعضها بأنه لا يدري باستناده للسبب المذكى (٢). والظاهر المفروغيه عند الأصحاب - تبعاً لسيره المتشرعه الارتكازيه - على ترتيب جميع أحكام الميتة ومنها النجاسه، لا خصوص حرمة الأكل والمانعيه من الصلاه، وإلا لجاز أخذ الجلد والانتفاع به فيما يعتبر فيه الطهاره، ولو كان بناؤهم على ذلك لظهر وبان لأهميه الجلد حينئذ. ومن ثم لا ينبغى الشك في عدم بنائهم على ذلك، مع أن الأصل لا- يحرز استناد الموت للسبب الذى لا يوجب التذكيه، وهو شاهد بالمفروغيه عن كون المراد بالميتة في جميع تلك الأحكام ما لم يذك، فينهض الأصل بإحرازها وإحراز الأحكام بتبعها.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٥، ١٤، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٢ من أبواب الصيد، وباب: ١٣ من أبواب الذبح.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٥ من أبواب الصيد حديث: ١، وباب: ١٣ من أبواب الذبح حديث: ٢.

ص: ٣٤٣

(مسألة ٨): ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم والشحم والجلد إذا شك في تذكیه حیوانه فهو محكوم بالطهاره ظاهراً (١)،

الثالث: أن حرمه البيع في ظاهر الأدله من أحكام الميتة، فلو لم يكن عدم التذكیه مأخوذاً في المراد منها لم تنهض أصاله عدم التذكیه بإثبات حرمه البيع، بل مقتضى أصاله عدم كون الحيوان ميتة جواز البيع ونفوذه، مع أنه لا يظن بأحد جواز البيع إذا لم تحرز ذكاته بيد المسلم ونحوها.

ومن هنا لا ينبغي التأمل في أن ما هو الموضوع لجميع الأحكام هو الميتة بالمعنى المساوق لما لم يذك. ولعل إرادته ذلك مبنى في أول الأمر على انصراف إطلاق الميتة لذلك بسبب القرينه المشار إليها آنفاً من أن ثبوت هذه الأحكام بلحاظ قدر الموت وخبثه المستلزم لقصورها عن المذكى وما نعيه التذكیه من ثبوتها، ثم صار هذا سبباً لتبدل معنى الميتة في عرف المتشرعه، وكون المراد منها عندهم ما لم يذك، بنحو صار هو المفهوم من إطلاقها في جملة من أدله الأحكام المذكوره، فصارت الميتة مقابله للمذكى، لا أعم منه، بحيث يكون قصورها عنه من باب التخصيص والاستثناء. نعم يتجه الاستثناء إذا لم يكن المستثنى منه عنوان الميتة، بل سبب الموت، كما في الآيه الكريمة. فلاحظ.

بقي شيء: وهو أنه سبق من بعض مشايخنا (قدس سره) أن موضوع حرمه الانتفاع - لو قيل بها - من أحكام الميتة، لا من أحكام غير المذكى، لعدم ورود ما يشهد باعتبار التذكیه في حل الانتفاع. لكن موثق سماعه المتقدم شاهد بذلك، وقد استدل هو (قدس سره) به للقول بحرمه الانتفاع. والأمر سهل بعد ما سبق.

(١) أشرنا سابقاً إلى أن مقتضى الأصل الأولى مع الشك في تذكیه الحيوان هو البناء على النجاسه وسائر أحكام الموت، لاستصحاب عدم التذكیه الذى سبق أنه يحرز كون الحيوان ميتة بالمعنى الذى هو موضوع الأحكام.

وقد استشكل فى ذلك صاحب المدارك تاره: بعدم حجيه الاستصحاب. وأخرى: يانه لو سلم العمل به فهو إنما يقيد الظن والنجاسه لا يحكم بها إلا مع اليقين أو الظن الذى يثبت اعتباره شرعاً.

ويندفع الأول بتماميه الدليل على اعتبار الاستصحاب على ما حقق فى محله. والثانى بأن النجاسه كغيرها من الأحكام والموضوعات الخارجيه يكفى فى إحرازها الأصل. وما تضمن توقف البناء عليها على العلم لا يراد به توقفه على العلم بما هو صفه خاصه، بل بما هو طريق يحرز معه الواقع، فيقوم مقامه الطرق الظنيه المعبره، والأصول الإحرازيه والتعبيديه، كما حقق فى محله من الأصول.

بل لا- إشكال فى جريان استصحاب النجاسه، لقوله (عليه السلام) فى صحيح زراره فىمن علم إصابه النجاسه لثوبه ولم يعلم موضعها: "تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك" (١).

وأشكل من ذلك ما فى الحدائق من الإشكال فى استصحاب عدم التذكيه بأنه خلاف القاعده المتفق عليها نصاً وفتوى من أن كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، وكل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر. وقد ذكروا أنه يجب رفع اليد عن الأصل بالدليل، فترجيحهم العمل بالأصل المذكور على هذه القاعده المنصوصه خروج عن القواعد.

إذ فيه: أن القاعدتين المذكورتين عباره عن أصالتى الطهاره والحلّ المحكومتين للاستصحاب، وليستا من الأدله، ليكونا مقدمتين عليه.

ومن ثم لا- ينبغى التأمل فى جريان استصحاب عدم التذكيه ذاتاً مع الشك فيها، فتجرى أحكام غير المذكى من حرمة الأكل والبيع والصلاه فى الشىء ونجاسته بناء على ما تقدم. وإنما الكلام فى المخرج عن ذلك.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٣٤٥

والمصرح به فى كلام غير واحد أماريه يد المسلم على التذكيه، قال سيدنا المصنف (قدس سره): "والظاهر أن هذا هو المشهور"، وفى الجواهر: "للسيره المستقيمه ومحكى الإجماع".

والذى ينبغى أن يقال: النصوص فى المقام على طوائف ثلاث:

الأولى: ما تضمن جواز ترتيب آثار التذكيه مطلقاً حتى يعلم بعدمها، كموتق سماعه المتقدم فى المسأله السابقه، ومعتبر على بن أبى حمزه: "إن رجلاً سأل أباً عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلى فيه. قال: نعم. فقال الرجل: إن فيه الكيمخت. قال: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميته، فقال: ما علمت أنه ميته فلا تصل فيه" (١) ، وصحيح جعفر بن محمد بن يونس: "أن أباه كتب إلى أبى الحسن (عليه السلام) يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلى فيه ولا أعلم أنه ذكى. فكتب: لا بأس به" (٢).

الثانيه: ما تضمن المنع من ترتيب الأثر مطلقاً حتى يعلم بالتذكيه، كقوله (عليه السلام) فى موتق ابن بكير: "فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره وشعره وروثه وألبانه وكل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى وقد ذكاه الذبح" (٣).

الثالثه: ما تضمن جواز ترتيب الأثر فى موارد خاصه، كالسوق، وأرض الإسلام، ونحوهما مما يأتى الكلام فيه.

ومقتضى الجمع العرفى جعل هذه الطائفه شاهد جمع بين الطائفتين الأوليين، فتتزل الأولى على موارد هذه الطائفه، وتخصص الطائفه الثانيه بها. بل حيث كان مفاد هذه الطائفه ترتيب أثر التذكيه فى مورد الأماره عليها يكفى فى الجمع بينها وبين الطائفه الثانيه حمل العلم بالتذكيه فى الطائفه الثانيه على أنه مأخوذ بما هو طريق

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٥٥ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٢ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

ص: ٣٤٦

يقوم مقامه سائر الطرق ومنه ما تضمنته الطائفة الثالثة، فلا- تكون منافيه لها، بل منقحه لموضوعها. ومن ثم يكون العمل على الطائفة الثالثة فاللازم تحديد مفادها.

وقد اشتملت على عنوانين:

الأول: السوق، حيث قد تضمن جملة منها جواز ترتيب أثر التذكية على ما يؤخذ من السوق، كصحيح الحلبي: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال: اشتر وصل فيها حتى تعلم إنه ميتة بعينه" (١) وصحيح البنزطي: "سألته عن الرجل يأتي السوق، فيشتري جبه فراء لا- يدرى أذكيه هي أم غير ذكيه، أيصلى فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسأله، إن أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك" (٢)، وغيرهما.

ومقتضى إطلاقها العموم لسوق غير المسلمين، ودعوى: انصرافه لسوق المسلمين، لغلبته. ممنوعه، لأن الغلبه لا- تصلح لتقييد الإطلاق، والانصراف لموردها بدوى لا يعتد به. ومثلها دعوى: أن خصوصيه السوق إنما هي بلحاظ أماريته على التذكية، وهي إنما تتم في سوق المسلمين، دون غيره.

لاندفاعها بعدم وضوح ابتناء الحكم على الأماريه المذكوره، بل لعله مبتن على التسهيل ورفع الحرج، منعاً لاضطراب نظام الناس. كما هو المناسب لما يأتي من العموم لسوق المخالفين، مع معروفه القول بطهاره جلد الميتة بالدبغ، وحليه ذبائح أهل الكتاب عندهم، ومع اختلافهم معنا في بعض شروط التذكية.

ولاسيما وأن أخذ السوق لم يكن للتقييد به في كلام الإمام، ليكون ظاهراً في الخصوصيه كي يدعى أن المنصرف منه ملاحظه الأماريه، بل هو مأخوذ في كلام السائل غير الظاهر في التقييد، وإنما بنى على التقييد لكونه شاهد جمع بين الطائفتين الأوليين. فلاحظ.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٣.

ص: ٣٤٧

وأشكل من ذلك ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن أدله اعتبار السوق ليست وارده بنحو القضية الحقيقيه، بل بنحو القضية الخارجيه، وهي مختصه بأسواق المسلمين، ولا- إطلاقاً للقضية الخارجيه، كى يتمسك به لتعميم الحكم لسوق غير المسلمين.

لاندفاعه أولاً: بعدم الوجه فى حملها على القضية الخارجيه، كيف ولا إشكال فى شمولها للأسواق المتجدده بعد ورود الأسئلة المذكوره. ومجرد العلم بعدم دخل خصوصيه السوق، بحيث لا يعم الحكم مثل الشوارع والطرق - لو تم - لا يصلح قرينه على حمل القضية على الخارجيه، بل غايه ما يقتضى ذلك إلغاء خصوصيه السوق والعموم لجميع المواضع المعده للبيع. على أنه فى غايه الإشكال لإمكان خصوصيه السوق الذى هو عباره عن الموضع المعد لتجمع البائعين، دون مواضع البيع المفرده.

وثانياً: بأن الظاهر عدم اختصاص الأسواق الموجوده فى عصر الروايات التى هى محل الابتلاء بأسواق المسلمين، لكثرت وجود أهل الذمه فى تلك البلاد المناسب لاختصاصهم بأسواق لهم، واشتراكهم مع المسلمين فى بعض الأسواق، بحيث لا يصدق عليه أنه سوق المسلمين. مضافاً إلى قرب ابتلاء المسلمين بالدخول لبلاد الكفر المجاوره والشراء من أسواقهم. ولعله لذا حكى عن بعضهم إطلاق اعتبار السوق.

لكن لابد من رفع اليد عن الإطلاق المذكور بصحيح فضيل وزراره ومحمد بن مسلم: "أنهم سألوا أبا جعفر (عليه السلام) عن شراء اللحم من الأسواق، ولا يدرى ما صنع القصابون. فقال: كُلْ إذا كان ذلك فى سوق المسلمين، ولا تسأل عنه" (١).

مضافاً إلى قرب قيام الإجماع على عدم اعتبار سوق غير المسلمين، والمفروغيه عن ذلك، وأن القول المشار إليه - لو صححت النسبه - شاذ نادر.

وكيف كان فلا ينبغى الإشكال فى حجيه سوق المسلمين. ويكفى فيه غلبه المسلمين عليه، بحيث يعد سوقهم لا سوقاً لغيرهم أو مشتركاً بينهم وبين غيرهم،

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٩ من أبواب الذبايح حديث: ١.

ويناسبه ما يأتي.

الثانى: الصنع فى أرض الإسلام، كما تضمنه صحيح إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (عليه السلام): "أنه قال: لا بأس بالصلاه فى الفراء اليمانى وفيما صنع فى أرض الإسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس" (١).

ويناسبه موثق السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين. فقال: أمير المؤمنين (عليه السلام): يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل له يا أمير المؤمنين (عليه السلام): لا يدرى سفره مسلم أو سفره مجوسى. فقال: هم فى سعه حتى يعلموا" (٢)، حيث لا بد من حملة - ولو بقريته صحيح إسحاق - على ما وجد فى أرض يغلب فيها المسلمون كالعراق. بل لعله المتيقن منه بعد ظهور كونهما إشاره إلى قضيه خارجيه يسهل السؤال عن حكمها منه (عليه السلام).

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن المحتمل لو لم يكن ظاهراً أن السؤال فيها من جهه النجاسه العرضيه للأمر المذكوره من جهه مساوره المجوسى، لا من جهه الشك فى التذكيه، فلا تكون مما نحن فيه. فلا يتضح وجهه. ولا سيما مع أن مقتضى مطابقه الجواب للسؤال حمل العلم فيه على العلم بكونها سفره مجوسى، مع ما هو المعلوم من عدم كفايه العلم بكونها سفره المجوسى فى البناء على نجاسه الأمور المذكوره بالعرض، خصوصاً بناء على طهاره المجوسى، بخلاف ما لو حمل على الشك فى التذكيه، حيث يكفى فى التوقف عن اللحم العلم بكونه للمجوسى، لعدم إحراز التذكيه له.

نعم ذلك يختص باللحم. لكنه غير مانع من الاستدلال، لظهور الحديث فى أن العلم المذكور رافع للسعه فى الجملة فى مقابل عموم السعه مع الجهل، لا رافع له

(١)،

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥، ١١.

ص: ٣٤٩

فى جمىع ما اشتملت علىه السفره. وعلى كل حال لا ىنبغى التوقف فى كفايه الصنع فى أرض الإسلام - ولو لغبه المسلمىن - فى البناء على التذكىه.

هذا والمستفاد عرفاً من أمارىه السوق والصنع فى الأرض التى يغلب فىها المسلمون أن أمارىتهما فى طول أمارىه ىد المسلم، من أجل كونهما - بلحاظ الغلبه - أماره على صىورره المأخوذ تحت ىد المسلم، فهما أماره على الأماره. كما ىناسبه ما فى خبر إسماعىل بن عىسى: "سألت أبا الحسن (علىه السلام) عن جلود الفراء ىشترىها الرجل فى سوق من أسواق الجبل، أىسأل عن ذكاته إذا كان الباع مسلماً غير عارف؟ قال: علىكم أنتم أن تسألوا إذا رأىتم المشركىن ىبعون ذلك، وإذا رأىتم ىصلون فىه فلا تسألوا عنه" (١).

وعلى ذلك ىكفى العلم ببع المسلم له ولو فى غير السوق، وصنع المسلم له ولو فى غير أرض الإسلام. بل ىكفى كونه تحت ىد المسلم إذا كان مستعملاً استعمالاً ىتوقف على التذكىه، كالصلاه فىه وتهىئته للأكل ونحوهما، كما ىناسبه خبر إسماعىل وموثق السكونى، كما ىكفى عمل المسلم فىه عملاً ىناسب التذكىه وإن لم تكن شرطاً فىه أو فى حلته، كدبغه وصنع الفراء منه ونحوهما، لصحىح إسحاق بن عمار بعد ما سبق من حملة على كون العمل فى أرض الإسلام فى طول ىد المسلم.

هذا وفى حدىث محمد بن الحسن [الحسن] الأشعرى: "كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر الثانى (علىه السلام): ما تقول فى الفرو ىشترى من السوق؟ فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس" (٢). لكن ذلك لا ىناسب النصوص الكثره الناهىه عن السؤال وحملة على غير سوق المسلمىن أو على الشراء أو من غير المسلم لىناسب ما تقدم فى خبر إسماعىل بن عىسى. بعىد جداً لأن سوق المسلمىن أظهر الأفراد أو المتىقن منه. فلا بد من حملة على الكراهه بالمعنى الآتى فى صحىح الحلبى، أو على فراء خاص معهود مجلوب من بلاد الكفر أو نحو ذلك.

(٢١) وسائل الشىعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حدىث: ٧، ١٠.

ص: ٣٥٠

بقى فى المقام أمور:

الأول: مقتضى إطلاق النصوص والفتوى، بل معقد الإجماع المتقدم عدم الفرق فى حجيه يد المسلم بين المؤمن والمخالف المستحل لجلد الميتة بالدبغ وغيره. وفى روض الجنان أنه المشهور فى الفتاوى والأخبار، وعن كشف الالتباس نسبته للأكثر. خلافاً للتذكرة والمنتهى ونهايه الأحكام والذكرى ومحكى التحرير والهلاليه وفوائد الشرايع وحاشيه الإرشاد وكشف اللثام والشافيه، فمنعوا من ترتيب الأثر على ما يوجد عند مستحل الميتة.

قال فى التذكرة: "وإنما اعتبرنا فى المسلم انتفاء استباحته ليحصل الظن بالتذكية، إذ لا فرق فى انتفاء الظن بين المستباح من المسلم والكافر". وهو - كما ترى - لا ينعض بالخروج عن إطلاق النصوص المتقدمه.

نعم قد يستدل على ذلك بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنى أدخل سوق المسلمين - أعنى هذا الخلق الذى يدعون الإسلام - فأشترى منهم الفراء للتجاره، فأقول لصاحبها: أليس هى ذكیه؟ فيقول: بلى. فهل يصلح لى أن ابيعها على أنها ذكیه؟ فقال: لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول: قد شرط لى الذى اشتريتها منه أنها ذكیه. قلت: وما افسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميته، وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته... (١) وصحيح الحلبي عنه (عليه السلام): "قال: تكره الصلاه فى الفراء إلا ما صنع فى أرض الحجاز أو ما علمت منه الذكاه" (٢)، بناء على أن خصوصيه أرض الحجاز لعدم استحلال أهلها الميتة بالدبغ.

وخبر أبى بصير: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاه فى الفراء. فقال: كان على بن الحسين (عليه السلام) رجلاً صرداً لا يدفنه فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرض، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاه ألقاه وألقى

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦١ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦١ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

القميص الذى يليه، فكان يسئل عن ذلك، فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة، ويزعمون أن دباغته ذكاته" (١).

لكن مقتضى النصوص المذكوره عدم اختصاص التوقف بما يكون تحت يد المستحل، بل عمومه لكل مورد يحتمل فيه عدم التذكية بسبب الاستحلال ولو مع احتمال عدم استحلال صاحب اليد، بل ولو مع العلم بعدم استحلاله إذا احتمل أخذه له من المستحل ولو بوسائط ولا يظن من أحد القول بذلك. كما لا تناسبه النصوص الكثيره التى سبق الاستدلال بها لحججه يد المسلم.

مضافاً إلى أن صحيح عبد الرحمن إنما تضمن عدم جواز الاعتماد على إخبار البائع بالتذكية فى التعهد بها عند البيع ثانياً، بسبب شبهه المذكوره الناشئه من استحلال أهل العراق جلد الميتة بالدبغ، لا على المنع من ترتيب أثر التذكية بالشراء من السوق الذى هو محل الكلام. بل هو خلاف ما تضمنه من جواز البيع بعد الشراء من السوق، مع عدم جواز بيع الميتة.

وأما صحيح الحلبي فهو - مع عدم صراحته فى الحرمة - لا- يناسب جداً نصوص السوق الكثيره، حيث لا- مجال لحملها على خصوص ما صنع فى أرض الحجاز، بل هو خلاف صريح إسحاق بن عمار وخبر إسماعيل بن عيسى المتقدمين، فلا بد من طرحه، أو حمله على الكراهه من حيثيه التحفظ على الواقع، وإن كان قد يطرأ ما يقتضى مرجوحه العمل عليها من لزوم الحرج والضيق، كما يناسبه التأكيد على الجواز فى نصوص السوق، خصوصاً مثل خبر الحسن بن الجهم: "قلت لأبى الحسن: اعترض السوق فاشترى خفاً لا أدرى أذكى هو أم لا. قال: صل فيه. قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك. قلت: إنى أضيق من هذا. قال: أترغب عما كان أبو الحسن (عليه السلام) يفعل" (٢).

(١) وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٦١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

ص: ٣٥٢

وأما خبر أبي بصير فقد ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن ما تضمنه من حكاية إلقاء الإمام (عليه السلام) الفرو حال الصلاة إنما يكون له ظهور في المنع من الصلاة فيه لو كان وارداً لبيان حكم الصلاة في الفراء من حيثيه الشبهه الموضوعيه. لكنه خلاف ظاهر السؤال، بل ظاهره السؤال عن الحكم من حيثيه الشبهه الحكميه، وحينئذٍ لا ظهور لحكاية إلقائه (عليه السلام) الفراء حال الصلاة في المنع، بل قد يكون للاحتياط الاستحبابي أو الكراهه.

وكأنه لأن حكاية الإلقاء حينئذٍ لا تكون جواباً عن السؤال الظاهر في السؤال عن الحكم الإلزامي ليكون لها ظهور في الإلزام، بل هي حكاية ابتدائية تفضلاً منه (عليه السلام) فلا قرينه في ورودها لبيان الإلزام، ومجرد الفعل المحكى لا يقتضيه.

لكن إطلاق السؤال عن العنوان وإن كان ينصرف للسؤال من حيثيه الشبهه الحكميه، إلا أن الجواب في الحديث قرينه على كون المراد به السؤال من حيثيه الشبهه الموضوعيه. ولا سيما مع عدم المنشأ لتوهم المنع من الصلاة في الفراء من حيثيه الشبهه الحكميه بعد ظهور كون المسؤول عنه هو فراء مأكول اللحم ليناسب الجواب، بل لا يظن حصول الشبهه في ذلك، خصوصاً لمثل أبي بصير. ومن ثم لا ينبغي الإشكال في ظهور الحديث في السؤال من حيثيه الشبهه الموضوعيه، وظهور الجواب في بيان ذلك.

نعم في صلوح ذلك لحمل الجواب على بيان الإلزام مع أن فعله (عليه السلام) المحكى به لا يستلزمه إشكال. ولو تم فلا ريب في سهوله حمله على الاحتياط الاستحبابي أو الكراهه. بل تعينه، بلحاظ نصوص السوق المشار إليها التي يصعب جداً حملها على خصوص صوره عدم احتمال الاستحلال بعد كون الاستحلال قولاً شائعاً عند العامه، وخصوصاً في العراق الذي هو من أهم مراكز التشيع التي هي مورد العمل بنصوص السوق. بل لعله المتيقن من إطلاق نصوصها. بل من القريب كون منشأ السؤال في النصوص والاهتمام بالشبهه هو القول المذكور مع أن ضعف سنده يهون

الأمر فيه. ومن جميع ما تقدم يظهر ضعف القول المذكور.

ومثله ما فى المبسوط وعن محكى النهايه من عدم جواز شراء الجلد ممن يستحل الميتة أو كان متهماً فيه. لعدم الشاهد عليه، وبعض النصوص المتقدمه صريح فى جواز الشراء مع الشبهه المذكوره التى قد توجب الاتهام، بل مقتضى إطلاقها حينئذ الجواز مع العلم باستحلال البايع.

هذا وعن الجعفرية وإرشادها وكفايه الطالبين وغيرها الجواز فيما فى يد المستحل إذا أخبر بالتذكية، وجعله الأقرب فى الذكرى ومحكى البيان، وبه جزم فى الدروس مع ظهور كلامه فى التردد فى التحريم بدونه. وقد يستدل له بخبر الأشعرى المتقدم. لكنه لا يختص بالمستحل، بل يبعد جداً تخصيصه به بعد كون موضوع السؤال فيه السوق، ومن ثم تقدم حمله على الكراهه.

نعم قد استدل له ببناء العقلاء على قبول قول صاحب اليد فيما تحت يده، ولا مخرج عن ذلك فيما نحن فيه، وإن قيل بوجود المخرج عنه فى خبر الكافر، كما يأتى. لكنه مختص بغير صورته التهمه. فلا بد من الاقتصار على ذلك.

ومنه يظهر ضعف ما عن كشف اللثام من عدم قبول خبره وإن كان ثقة، لعدم إيمانه. مع احتمال أنه يريد بالذكاه الدبغ والطهاره. إذ فيه: أن الإيمان غير مأخوذ فى موضوع بناء العقلاء. والاحتمال المذكور خروج عن محل الكلام.

الثانى: مقتضى إطلاق نصوص السوق وسوق المسلمين جواز ترتيب أثر التذكية مع العلم بكون البايع كافراً، فضلاً عما إذا كان مجهول الحال. لكن فى المستند الإجماع على الخروج عن ذلك فيما لو كان البايع كافراً، وهو المناسب لما تقدم من أن المستفاد عرفاً من أماريه السوق والصنع فى الأرض التى يغلب فيها الإسلام كون أماريتهما فى طول أماريه يد المسلم، بلحاظ أماريتهما بحكم الغلبه على كون المباشر للبيع والذى صنع الجلد مسلماً، فمع العلم بعدم كونه مسلماً لا- موضوع للأماريه، ويعضده أو يؤيده خبر إسماعيل بن عيسى، بناء على أن أسواق الجبل من أسواق

المسلمين، وإلا خرج عما نحن فيه. ومنه يظهر ضعف ما عساه يتوهم من حليه ما في سوق المسلمين وإن كان في يد كافر، كما أشار إليه في الجواهر.

وأما إذا كان البائع في السوق مجهول الحال فعن المستند البناء على تذكيره ما يؤخذ منه، عملاً بالإطلاق المذكور واقتصاراً في الخروج عنه على المتيقن وهو معلوم الكفر. لكن قيده سيدنا المصنف (قدس سره) بما إذا قامت أماره على إسلامه لأن أدله السوق إنما تقتضى البناء على التذكيره بعنايه كون البيع تصرفاً من المسلم.

ويشكل أنه يكفي في الأماريه غلبه المسلمين في سوقهم، حيث تكون الغلبه المذكوره أماره على إسلام مجهول الحال، كما هو المناسب لإطلاق نصوص السوق، ولما تضمن الاكتفاء في البناء على التذكيره بالصنع في البلاد التي يغلب عليها المسلمون، إذ هو كالنص في الاكتفاء باحتمال كون المباشر للصنع مسلماً وعدم اعتبار العلم بذلك. بل ذلك هو الظاهر من سيره المسلمين، حيث لا يظن منهم السؤال عن إسلام البائع في أسواق المسلمين.

وبملاحظه جميع ذلك يظهر قرب الاكتفاء بيبد مجهول الحال في البلاد التي يغلب فيها المسلمون وإن لم يكن في السوق، كالبائع المنفرد في بعض الأماكن، وصاحب البيت المستطرق ونحوهم. وهو المناسب لظهور سيره المسلمين على ترتيب أثر الإسلام على مجهول الحال في بلاد المسلمين من احترام المال والدم ووجوب التجهيز وغيرهما.

نعم لا مجال لذلك إذا كان في سوق غير المسلمين أو السوق المشترك بينهم وبين غيرهم، بحيث لا يصدق عليه أنه سوق المسلمين، عملاً بظاهر التقييد في صحيح فضيل وزاراره ومحمد بن مسلم المتقدم. بل لا يبعد التعدى لمثل الأحياء السكنيه المختصه بغير المسلمين أو المشتركة، لفهم عدم الخصوصيه للسوق. فلاحظ.

الثالث: لا إشكال ظاهراً في عدم جواز ترتيب أثر التذكيره فيما لم يؤخذ من المسلم ولم يكن مصنوعاً في أرض الإسلام إلا بناء على ما تقدم من المدارك والحدائق

الذى قد سبق ضعفه. والنصوص المتقدمه شاهده به.

نعم فى صحيح إسماعيل بن الفضل: " سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاه فيها إذا لم تكن من أرض المصلين. فقال: أما النعال والخفاف فلا بأس بهما"^(١). لكن ظاهره التفصيل بين الجلود، فلا تجوز الصلاه فيها، والنعال والخفاف، فتجوز الصلاه فيها.

وحيث لا- يحتمل عرفاً الفرق فى إحراز التذكيه بينهما وبين الجلود فالظاهر حمل التفصيل على الفرق ثبوتاً، لكون الخفاف والنعال مما لا تتم به الصلاه مع اتفاقهما فى عدم إحراز التذكيه إثباتاً، فلا ينافى النصوص المتقدمه، بل يعضدها.

نعم التفصيل المذكور لا يناسب النصوص الكثيره الظاهره أو الصريحه فى عدم جواز الصلاه فى الميتة وإن كانت مما لا تتم به الصلاه. لكنه ملزم بطرحه لا بحمله على إحراز التذكيه فى الخفاف والنعال، بعد أن كان ذلك خلاف ظاهره.

هذا وهل يكتفى بإخبار الكافر بالتذكيه حينئذٍ أولاً؟ وجهان يشهد للأول قوله (عليه السلام) فى خبر إسماعيل بن عيسى: "عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك". لأن المنصرف منه السؤال من البايع مع المفروغيه عن قبول الجواب حينئذٍ.

وقد يشكل الاستدلال به بضعف سنده، لعدم النص على توثيق إسماعيل، ولا- ابنه سعد الراوى عنه. لكنه قد يندفع بأن ابن محبوب يروى عن الأول، وراوى هذا الحديث وغيره عن الثانى أحمد بن محمد بن عيسى الذى أخرج البرقى عن قم، لأنه يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، فكيف يمكن أن يروى هو عن من ليس بثقه؟ بل المناسب لتشدده المذكور وثاقه إسماعيل أيضاً، لأن منشأ التشدد المذكور هو الاهتمام بوثاقه الروايه. فتأمل.

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٣٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

ص: ٣٥٦

بل لا يبعد ذلك حتى لو علم بسبق يد الكافر عليه (١)

مضافاً إلى ما أشرنا إليه آنفاً من بناء العقلاء على قبول قول صاحب اليد فيما تحت يده. غاية الأمر أنه يختص بصورة عدم التهمة التي لا بد من حمل خبر إسماعيل عليها، لعدم الإطلاق له.

نعم قد ينافى ذلك صحيح عيسى بن عبد الله: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صيد المجوس فقال: لا بأس إذا أعطوكه حياً، والسمك أيضاً، وإلا فلا تجوز شهادتهم عليه، إلا أن تشهده" (١).

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من الإشكال في سنده لاشتراك عيسى. فيندفع بأن الظاهر أنه عيسى بن عبد الله القمي الثقة، لأن الراوى عنه أبان بن عثمان الذي روى عن عيسى بن عبد الله تاره، وعن عيسى القمي أخرى وعن عيسى بن عبد الله القمي ثالثة، والأخيران مفسران للأول.

وهو وإن ورد في المجوس، إلا- أن التعدي عنهم لغيرهم من الكفار قريب جداً بعد اشتراك الكل في عدم التزامهم بالتذكية وعدم أماريه أيديهم عليها. ولأجله يقرب حمل السؤال في خبر إسماعيل بن عيسى المتقدم على الكناية عن لزوم تحصيل العلم أو قيام الطريق المعتمد على التذكية. ومن هنا كان الأقرب التوقف عن قبول خبره. نعم إذا أخبر بأخذه من المسلم، فالظاهر قبول خبره مع عدم التهمة، لخروجه عن مفاد الصحيح.

(١) كما في الجواهر وعن كاشف الغطاء قال في كشف الغطاء: "وما يؤتى به من بلاد الكفار - كالبرغال والقضاعي ونحوه - لا بأس به إذا أخذ من أيدي المسلمين". لإطلاق النصوص المتقدمة.

ودعوى: أن ترك الاستفصال فيها إنما يدل على العموم مع العلم بالابتلاء في

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٤ من أبواب الصيد حديث: ١.

ص: ٣٥٧

عصور صدورها بيد المسلم المسبوقه بيد الكفار، حيث يمكن وقوع الواقعة المسؤول عنها على نحوين، أما إذا كان الحال فيها واحداً فلعل عدم الاستفصال لعدم الحاجه للتفصيل، لا لعدم التفصيل.

مدفوعه بأن ذلك إنما يتم إذا كانت القضية خارجيه، فإن عدم الاستفصال والإطلاق بل العموم فيها إنما يقتضى العموم لجميع الأفراد والفروض الواقعه، دون غيرها، فلا- يمكن الاستدلال بها للعموم فى فرض إلا- بعد إحراز وقوعه، أما إذا كانت القضية حقيقه - كما هو الظاهر فى النصوص المتقدمه وفى جميع القضايا الشرعيه بمقتضى طبعها - فهى تشتمل عن فروض محتمله وإن لم تكن واقعه، فيصح الاستدلال بها لكل فرض صالح للوقوع وإن لم يحرز وقوعه حين صدور الخطاب. على أنه من البعيد جداً عدم الابتلاء بالفرض المذكور فى عصر صدور النصوص بعد وضوح كثره اختلاط المسلمين بالكفار ودخولهم لبلادهم للتجاره وغيرها.

نعم ذكر فى الجواهر أن يد الكافر أماره على عدم التذكيه، كما أن يد المسلم أماره على التذكيه مستدلاً على ذلك بصحيح إسحاق بن عمار وخبر إسماعيل بن عيسى المتقدمين، حيث قد يدعى حينئذٍ تعارض الأمارتين المستلزم لتساقطهما والرجوع لأصاله عدم التذكيه.

لكن ذكر فيه أيضاً أنه ظاهر أدله أماريه يد المسلم على التذكيه أقوائه أماريته عليها من أماريه يد الكافر على عدمها، وأنها مع وجودها لا يلتفت إلى غيرها. ويشكل بعدم وضوح الأقوائه المذكوره. إلا أن يرجع ما ذكره إلى قصور إطلاق أماريه يد الكافر على عدم التذكيه عن صورته وجود يد المسلم، فيكون العمل حينئذٍ بيد المسلم لانفرادها بالأماريه، لا لأقوائه أماريتها، نظير تقديم يمين المنكر على يمين المدعى. لكن لا وجه لذلك بعد إطلاق كلا الدليلين.

ودعوى: أن النسبه بين الإطلاقين العموم من وجه الملزم بترجيح إطلاق دليل حجه اليد لأنه أكثر عدداً، وأوضح دلالة. ولاعتضاده بأصاله الصحه فى فعل

المسلم. مدفوعه بأنه لا- تعارض بين الإطالقين لاختلاف موضوعهما، فلا موضوع للترجيح بينهما لو نهض ما سبق به، وإنما التعارض بين الأمرتين نفسهما، ومع عدم الترجيح بينهما يتعين التساقت، والرجوع لأصالة عدم التذكية، كما سبق.

فالعنده فى دفع ذلك أنه لا دلالة لصحيح عمار وخبر إسماعيل على أماريه يد الكافر على عدم التذكية. ومجرد ظهور الأول فى توقف البناء على التذكية على العمل فى أرض الإسلام، وظهور الثانى فى لزوم السؤال عن التذكية مع الأخذ من الكافر، لا يقتضى ذلك، لقرب ابتناؤه على العمل بأصالة عدم التذكية بعد عدم المخرج عنها مما هو أماره على التذكية. ومن ثم لا ينبغى التأمل فى عدم المعارض ليد المسلم فى المقام لو تمت حجيتها كما هو مقتضى الإطالق المتقدم.

كما لا ينبغى التأمل فى العمل عليها فيما إذا احتمل عدم أخذ المسلم له من الكافر إلا بعد إحراز تذكيته بعلم أو بيد مسلم سابقه على يد الكافر أو غيرهما. وإنما الإشكال فيما إذا علم بأخذه منه من دون إحراز تذكيته للبناء - اجتهاداً أو تقليداً - على عدم توقف ترتيب الأثر على إحرازها، أو غفله أو تسامحاً، كما هو الشايح فى عصورنا فيما يستورد من البلاد غير الإسلاميه. حيث قد يستشكل فى ذلك بقصور أماريه يد المسلم فى الفرض المذكور، لأن أماريتها إنما هو بتوسط ظهور حال المسلم فى الحفاظ على التذكية، فمع العلم بعدم اهتمامه بإحرازها لا منشأ للأماريه.

ويندفع بأن ذلك لا ينهض بالخروج عن مقتضى الإطالق، ولا سيما بعد ما سبق من عموم حجيه اليد للمخالفين مع بنائهم على حليه ذبائح أهل الكتاب وشيوع القول بينهم بطهاره جلد الميتة بالدبغ وغير ذلك.

ولأجل ذلك وغيره يتعين البناء على أن ملا-ك الأماريه ليس فعلية الكشف عن الواقع، بل الكشف عنه نوعاً مع تبعيه الأماريه سعه وضيقتاً لعموم الدليل وخصوصه، وحيث سبق تماميه الإطالق فى المقام فالمتعين البناء على عموم الأماريه ولو مع عدم فعلية الكشف.

فالأولى أن يقال: المناسبات الارتكازية تقضى بابتناء أماره يد المسلم على التذكية على احترام يده وتصديقها فيما هي ظاهره فيه نوعاً، وذلك يوجب انصراف إطلاق أدلتها عما إذا ابنت اليد على الخروج عن مقتضى الميزان الشرعى فى ترتيب أثر التذكية، نظير قصور أدله أماريه اليد على الملكيه عما إذا علم بابتنائها على إهمال الميزان الشرعى، كما لو علم بأن صاحب اليد قد أخذ المال بلا مبرر شرعى وإن احتمل استحقاقه له فى الواقع، وقصور قاعده الصحه فى تصرف الوكيل عما إذا علم بعدم ابتناء تصرفه على إحراز إذن الموكل وإن احتمل إذنه فى الواقع، وقصور قاعده من ملك شيئاً ملك الإقرار به عما إذا علم بعدم ابتناء إقراره بما ملكه على علمه بوقوع ما أقر به، كما لو أقر الوكيل على الطلاق بإيقاع الطلاق مع العلم بعدم ابتناء إقراره على إحراز إيقاعه للطلاق وإن احتمل إيقاعه له واقعاً.

وهذا بخلاف حجيه الإقرار فى حق المقر فإنها لا تبتنى على احترام إقرار المقر، بل على مجرد إلزامه بإقراره فى حق نفسه، ولا مانع من عمومه لما إذا علم بعدم ابتناء الإقرار منه على إحرازه لما أقر به، بعد عموم دليله له.

هذا مضافاً إلى صحيح إسحاق بن عمار المتقدم، لظهوره فى عدم جواز الصلاة فيما صنع فى غير أرض الإسلام، مع ما هو المعلوم من أن الابتلاء بذلك إنما يكون غالباً بتوسط شرائه من سوق المسلمين. وحمله على مجرد عدم الصلاة فيه من الحيثيه المذكوره وإن جازت الصلاة فيه من حيثيه أخرى، كالسوق ونحوه. بعيد جداً بعد غلبه تحقق الحيثيه التى يدعى جواز الصلاة فيه بلحاظها، لظهوره فى بيان قضيه فعليته عمليه، لا اقتضائيه خارجه عن مقام العمل.

وأظهر منه صحيح إسماعيل بن الفضل المتقدم الظاهر فى عدم البناء على تذكيه ما لم يكن من أرض المصلين. لظهوره فى عدم البناء على تذكيه الجلود المجلوبه من أرض الكفر، ومن الظاهر أن الجلب من أرضهم لا يستلزم الصنع فيها، وكثيراً ما يقوم المسلمون به، فلو كانت يدهم أماره على تذكيته لكان المناسب التنبيه عليها.

وحملها على خصوص ما لم يعلم بمرور يد المسلم عليه حمل على الفرد النادر.

ودعوى: أن المصنوع من أرض الكفر والمجلوب منها يعلم بعدم تذكّيته غالباً، لندره تولى المسلمين للتذكّيه فى بلاد الكفر. مدفوعه بأن المراد من بلاد الكفر ليس هو خصوص ما كان كل أهلها كفاراً، بل يكفى فيها غلبه الكفر. بل مقتضى صحيح عمار الاكتفاء بعدم غلبه المسلمين، ومن الظاهر حصول احتمال تولى المسلمين للتذكّيه فى ذلك.

ومثلها دعوى: أنه لو تم ظهور الصحيحين فى ذلك لزم البناء على عدم تذكّيه المصنوع فى بلاد الكفر والمجلوب منها حتى لو احتمل أخذ المسلم له بعد إحراز التذكّيه. لاندفاعها بأن ذلك وإن كان مقتضى الإطلاق، إلا أن ندره الفرض المذكور - خصوصاً فى تلك العصور - وارتكازيه أماريه يد المسلم فيه، موجبان لانصراف الإطلاق عنه، نظير ما صنعه المسلمون فى بلاد الكفر.

وكيف كان فلا ينبغى التأمل فى ظهور الصحيحين فى عدم حجّيه يد المسلم فى الفرض. وهو المناسب لما سبق من اختصاص حجّيه اليد بما إذا ظهر منها البناء من صاحبها على التذكّيه، لقيامه فيما تحت يده بما يناسبها من التصرفات، ومن الظاهر أن الاحتياج إلى ذلك إنما هو بعنايه تصديق الشارع له فى البناء المذكور، وحمله فيه على الصحة، ومع فرض عدم إحرازه شرعاً للتذكّيه - إما بأن يكون غير بانٍ عليها، أو كان بانياً عليها بوجه مردوع عنه شرعاً - كيف يدخل فى إطلاق أدله الحجّيه؟!.

على أن مقتضى ذلك أن من لم يحرز تذكّيه الشىء يستطيع أن يستحله بتكليف مسلم بمناولته إياه، أو بإغفاله حتى يحمله ثم يأخذه منه، أو بإجباره على أخذه ودفعه له. بل يكتفى بأخذه منه ولو صرح الدافع بأنه لا يحرز تذكّيته، بل يحرز عدمها بمقتضى الأصل. وذلك بعيد جداً لا يناسب مرتكزات المتشرعه، بل هو مستهجن عندهم. ومن ثم لا مجال للبناء على حجّيه اليد على التذكّيه فى المقام.

ومثله ما إذا علم بإحرازه للتذكّيه شرعاً بوجه يخطؤه الآخذ منه فيه،

وكذا ما صنع فى أرض الإسلام، أو وجد مطروحاً فى أرض المسلمين (١) إذا كان عليه أثر الاستعمال منه الدال على التذكية، مثل ظرف الماء والسمن واللبن (٢)، لا مثل ظروف العذرات والنجاسات.

(مسألة ٩): المذكورات إذا أخذت من أيدى الكافرين محكومته بالنجاسه ظاهراً (٣) إلا أن يعلم بسبق يد المسلم عليها (٤).

لاختلافهما اجتهاداً أو تقليداً، كما إذا كان المكلف يرى - بمقتضى اجتهاده أو تقليده - أن يد المستحل للميته بالدبغ ليست بحجه، فأخذها ممن يعلم بأنه قد اعتمد على اليد المذكوره فى البناء على التذكية لبنائه على حجيتها بمقتضى اجتهاده أو تقليده. ثم إن ذلك لا يختص بالمسبوق بيد الكافر، بل يجرى فى كل ما لم يحرز المسلم صاحب اليد تذكيته، كالمطروح فى أرض الكفر، أو فى أرض الإسلام من دون أن يظهر عليه أثر الاستعمال.

(١) فقد تضمن الأول صحيح إسحاق بن عمار، والثانى موثق السكونى. لكن تقدم أماريتهما - كأماريه سوق المسلمين - فى طول أماريه يد المسلم، بلحاظ أماريه الغلبه على كون المباشر للتصرف هو المسلم، لا فى قبال أماريه يد المسلم، ولذا تسقط عن الأماريه إذا علم بكون المباشر كافراً.

(٢) لاختصاص مورد النصوص به. وقد تقدم بيان الضابط لذلك.

(٣) لأصالة عدم التذكية، كما تقدم فى أول المسألة السابقه، وتقدم التعرض لخلاف صاحبي المدارك والحدائق، ولضعفه. كما تقدم فى أواخر المسألة المذكوره التعرض لدعوى صاحب الجواهر ابتناء الحكم بالنجاسه على أماريه يد الكافر على عدم التذكية، ولدفعها.

(٤) فيحكم بتذكيته عملاً بأماريتها فتكون حاكمه على أصالة عدم التذكية بناء على انحصار وجه النجاسه بها. أما بناء أماريه يد الكافر على عدم التذكية فقد تقدم من الجواهر أن أماريه يد المسلم على التذكية مقدمه على أماريه يد الكافر على

(مسألة ١٠): السقط قبل ولوج الروح نجس (١)،

عدمها. لكن تقدم ضعفه، وأنه لو تمت أماريه يد الكافر على عدم التذكية لزم البناء على تعارض اليدين وتساقطهما ثم الرجوع لأصالة عدم التذكية الحاكمة بالنجاسة.

ثم إنه مما تقدم يظهر أنه يكفي العلم بسبق كونه في سوق المسلمين أو بصنعه في أرض المسلمين، أو كون اللحم أو الجلد مطروحاً في أرضهم بالنحو الذي تقدم كفايته في الأماريه على التذكية ولو في طول أماريته على يد المسلم، حيث يتعين الخروج في جميع ذلك عن أصالة عدم التذكية، التي تقدم انحصار وجه النجاسة بها.

(١) بلا خلاف كما عن لوامع النراقي، وعن محكي شرح المفاتيح الاتفاق عليه. وقد استدلل له بوجوه:

الأول: أنه ميتة، لأن الموت يقابل الحياه تقابل العدم والملكه، ولا يعتبر في صدقه سبق الحياه.

وفيه: أولاً: المنع من ذلك، بل سبق أن المراد بالميتة ما مات ولم يذك. وثانياً: ما أشار إليه سيدنا المصنف (قدس سره) من عدم إطلاق لأدله نجاسة الميتة يشمل مثل ذلك.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن الإطلاق يتم في مثل صحيح حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضاً من الماء وأشرب، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضاً ولا تشرب" (١). لاشتماله على التتن الحاصل في الجيف، بل ويشمل المذكى أيضاً إذا تتن، لولا الخروج عنه فيه بما دل على طهارته مطلقاً، فيبقى غيره على حكم الإطلاق.

ففيه: أنه لو سلم عموم الجيفه لكل متتن، وعدم اختصاصه بالميتة المعهوده، إلا أن هذا الحديث ونحوه مما تضمن انفعال الماء بالجيفه أو الميتة إذا كان قد تغير، أو كان دون الكر ليست وارده لبيان نجاسة الجيفه والميتة، ليكون لها إطلاق يشمل موارد

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

الشك، بل لبيان انفعال الماء بالملاقاه أو عدم انفعاله مع المفروغيه عن نجاسه الملاقي من دون أن يكون لها إطلاق في ذلك.

نعم قد يتجه الإطلاق المذكور في مثل موثق حفص عنه (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام): "قال: لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله"^(١). لوروده لبيان النجاسه من حيثيه الملاقي، إلا أنه حيث يعلم بعدم إرادته الحكم بنجاسته ذاتاً، بل من حيثيه الموت المفروغ عن منجسيته للحيوان، فلا يتضح شموله للمقام.

الثاني: أنه من قبيل القطعه المبانه من الحي، فيشملة دليل نجاسته. وفيه: أن دليل نجاسه القطعه المبانه من الحي مختص بالجزء المتصل بالحيوان دون المتكون فيه، كالجنين.

وأما دعوى: أنه مما لا تحله الحياه الذي تقدم طهارته. فهي كما ترى، لوضوح أن المراد بما تحله الحياه ليس خصوص ما ولجته الروح استقلالاً، بل مطلق ما له لحم وعروق يجري فيها الدم، وإن لم يستقل بروح، ومن الظاهر تحقق ذلك في الجنين وإن لم تلجه الروح.

الثالث: ما عن الفقيه الهمداني (قدس سره) من أن مقتضى ما تضمن أن ذكاه الجنين ذكاه أمه (٢) كون الجنين ميتة مع عدم ذكاه أمه، كما في المقام.

وقد استشكل فيه سيدنا المصنف (قدس سره) بأنه وارد لبيان الاكتفاء بذكاه الأم في ذكاه الجنين، من دون أن يكون له إطلاق في بيان موضوع الذكاه، بل لعله مختص بما ولجته الروح.

لكنه يندفع بعدم الإشكال في عموم الحكم لما لم تلجه الروح، وأنه مع عدم تذكاه أمه يعامل معاملة غير المذكي، بل هو مقتضى ما تضمن تحديد الموضوع بما إذا أشعر وأوبر وبما إذا كان تاماً.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٦ باب: ١٨ من أبواب الذبائح.

وكذا الفرخ فى البيض (١) على الأحوط وجوباً فيهما.

ففى صحيح محمد بن مسلم: " سألت أحدهما (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: "أحلت لكم بهيمه الأنعام" قال: الجنين فى بطن أمه إذا أشعر وأوبر فذكاته ذكاه أمه، فذلك الذى عنى الله عز وجل " (١) وفى صحيحه الآخر عن أبى جعفر (عليه السلام): " قال: إن كان تاماً فكله فإن ذكاته ذكاه أمه " (٢). بل الظاهر أن ذكر التماميه والأشعار والأوبر ليس لشرطيهما فى كونه موضوعاً للموت والتذكيه وترتب أحكامهما، بل لشرطيهما فى حلّ أكله زائداً عليها.

ومثل ذلك ما قد يدعى من أن موضوع النصوص الجنين الذى هو حمل حين موت أمه، دون ما يسقط منها وينفصل منها. إذ فيه: أنه لا إشكال فى عدم الفرق بين القسمين وإلغاء خصوصيه مورد النصوص ارتكازاً.

وبالجملة: المستفاد من النصوص المذكوره المفروغيه عن كون الجنين موضوعاً للتذكيه والحكم شرعاً بالموت من دون نظر لولوج الروح فيه استقلالاً. وهو المناسب لمرتكات العرف والمنتشره فى أن الموضوع هو كل ما يكون موضوعاً للحياه ولو تبعاً، لا خصوص الحياه المستقله الموقوفه على ولوج الروح الأخرى غير روح ما هو التابع له.

ولذا يعم ذلك ما يتبع الجنين - كالمشيمه ونحوها وإن لم يكن قابلاً للروح المستقله - حيث تقتضى مرتكاتهم بنجاسته مع انفصال الحياه عنه فى بطن الحيوان أو بعد خروجه منها من دون تذكيه للحيوان التابعه له. ولذا لا إشكال ظاهر فى البناء على ترتيب أثر الموت فى جميع ذلك مع موت الحيوان الذى يحمله وعدم تذكيته. فلاحظ. والله سبحانه العالم.

(١) يجرى فيه جميع ما تقدم فى السقط عدا النصوص المتضمنه إن ذكاه الجنين

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٨ من أبواب الذبائح حديث: ٣، ٦.

ص: ٣٦٥

(مسألة ١١): الأنفحة ما يستحيل إليه اللبن الذي يرتضعه الجدى أو السخل قبل أن يأكل (١).

(الخامس): الدم (٢) من الحيوان ذى النفس السائله، أما دم ما لا نفس

ذكاه أمه. والعمده فيه مرتكزات العرف والمتشرعه المتقدمه آنفاً، حيث لا يفرق فيها بين السقط والفرخ، كما لعله ظاهر.

(١) فقد تقدم فى المسأله الرابعه - عند الكلام فى استثناء الأنفحه من نجاسه الميته - أن الأنفحه مردده بين الطرف، وهو معدة الحيوان، والمظروف، وهو الماده المتجنبه، وأن اللازم الاقتصار فى البناء على الطهاره على الثانى اقتصاراً على المتيقن فى الخروج عن مقتضى القاعده.

(٢) فإن نجاسته فى الجمله إجماعيه بين الشيعه، بل بين المسلمين، بل هى من ضروريات هذا الدين، كما فى الجواهر. وقال سيدنا المصنف (قدس سره): "إجماعاً صريحاً وظاهراً محكياً عن جماعه كثيره، وإن اختلفت عباراتهم فى معقده، ففى بعضها دم مطلق ذى النفس، وفى بعضها دم ذى العرق - وهو راجع إلى الأول - وفى بعضها الدم المسفوح، والمسفوح هو المصبوب، وعليه يكون بين هذا العنوان وما قبله عموم من وجه، لعمومه لمثل دم السمك، وعدم شموله للتخلف فى اللحم ونحوه من أجزاء الحيوان..."

لكن ادعى غير واحد من الأجلاء أن المراد مطلق دم ذى النفس، بقرينه تعرضهم لطهاره غير ذى النفس والمتخلف فى الذبيحه، دون ما عداهما من دم ذى النفس غير المسفوح، ولورود النصوص الكثيره الظاهره فى نجاسه غير المسفوح من دم ذى النفس، كدم الرعاف، أو ما يوجد فى الأنف، وعند قطع الثالول، وشف لحم الجرح، وحك الجلد، وقلع السن، ودم الجروح والقروح والحيض والنفاس والاستحاضه، وغير ذلك، مع عدم تعرضهم لرد هذه النصوص وبيان الوجه فيه من

ضعف دلاله أو سند أو غير ذلك، بل لا ريب في بنائهم على قبولها، فإن ذلك شاهد بإرادته العموم، كما ادعاه جماعه.

إلا أنه لا يخلو عن إشكال، لإبائه كلماتهم عن الحمل على ذلك، ولا سيما بملاحظه تعليلهم طهاره المتخلف بأنه ليس بمسفوح، وأن طهارته لعدم مقتضى للنجاسه، والبناء على نجاسه الدم في الموارد المذكوره يمكن أن يكون لبنائهم على أنها من المسفوح، لخروجه من العروق الدقاق، أو لكون المراد منه مطلق الخارج من البدن أو غير ذلك.

وبالجمله: ثبوت كليه نجاسه دم ذى النفس بالإجماع غير واضح. وإن كان يساعدها ارتكاز المشرعه، من غير فرق بين الإنسان الذى هو مورد النصوص المتقدمه وغيره. لكن الرجوع إلى هذا الارتكاز فى مورد الخلاف والإشكال محل تأمل ونظر."

لكن بعض مشايخنا (قدس سره) قرب التعويل على الارتكاز المذكور، لكونه متصلاً بعصور المعصومين (عليهم السلام) ولذا وقع السؤال عن أحكامه على إطلاقه غير مقيد بشيء، ووقع الجواب كذلك، كما فى صحيحه إسماعيل بن بزيع: "كتبت إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن (عليه السلام) عن البثر تكون فى المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شيء من عذره، كالبعره ونحوها، ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاه؟ فوقع (عليه السلام) بخطه فى كتابي: ينزح دلاء منها"(١).

وموثق أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا إعادته عليه، وإن هو علم قبل أن يصلى فنسى وصلّى فيه فعليه الإعادته"(٢) وغيرهما، إذ لولا ارتكاز عموم نجاسته فى أذهانهم لم يكن وجه لإطلاق السؤال والجواب عن أحكامه الثابته له من حيثيه نجاسته، وهو الوجه فى

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

ص: ٣٦٧

السؤال عن بعض الأفراد الخفيه، كدم البراغيث ونحوه.

وفيه: أن مراده بذلك إن كان هو الاستدلال بإطلاق النصوص المذكوره فمن الظاهر أنه لا إطلاق لها بعد ورودها لبيان أحكام آخر غير النجاسه مترتب عليها، كأنفعال الملقى ونحوه، حيث يتعين حملها على الدم المفروض نجاسته لا مطلق الدم، كما هو الحال في سائر الموضوعات المذكوره على هذا النحو، كالميته والبول وغيرها حيث لا يحتمل ظهور الأدله التي تضمنتها في العموم لما ثبت طهارته، كميته ما لا نفس له سائله وبول مأكول اللحم ونحوهما. ولا يكون وجه الإطلاق حينئذٍ إلا غلبه الابتلاء بالقسم النجس، أو غلبه النجاسه في أفراد العنوان المذكور أو نحو ذلك.

وإن كان هو الاستدلال بالمفروغيه المدعى استفادتها من هذه النصوص فهي إنما تدل على المفروغيه عن النجاسه في الجملة، لا عن عموم النجاسه، بل كيف يحتمل المفروغيه عن عموم النجاسه، مع شيوع الابتلاء بالقسم الطاهر من الدم، كالمختلف في الذبيحه، ودم ما لا- نفس له، بل كيف يقع السؤال عن مثل دم البراغيث لو كان مفروغاً عن نجاسته. ولو فرض تحقق المفروغيه المذكوره مع كل ذلك فاللازم عدم حجيتها، لثبوت خطئها.

هذا وقد استدل غير واحد للعموم بإطلاق موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سئل عما تشرب منه الحمامه، فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب. وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب فقال: كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دمًا، فإن رأيت في منقاره دمًا فلا تتوضأ منه ولا تشرب" (١)، بدعوى: أن مقتضى إطلاقه عموم نجاسه الدم.

لكن الموثق ليس وارداً لبيان نجاسه الدم، بل لبيان طهاره سؤر الطير ذاتاً، كما هو مقتضى السؤال فيه، والنهي عن شرب الماء والوضوء به مع الدم إنما ورد تبعاً، لتوضيح مفاد الاستثناء.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤ من أبواب الأستار حديث: ٢.

ص: ٣٦٨

على أن جعل موضوع النهى هو رؤيه الدم لا- وجوده واقعاً ظاهر في كون المراد بالاستثناء بيان عدم ترتب الحرمة ظاهراً مع احتمال عدم وجود الدم على منقار الطير، فهو وارد لبيان الحكم الظاهري بعد المفروغيه عن وجوب الاجتناب واقعاً مع وجود الدم واقعاً، للمفروغيه عن نجاسته واقعاً من دون أن يكون وارداً لبيان ذلك ليتم إطلاقه فيه. نظير ما تقدم في النصوص الأخر.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن حملها على بيان الحكم الظاهري يقتضى الحكم بالنجاسه مع العلم بسبق ملاقاه المنقار للدم، للعلم بنجاسه المنقار سابقاً. فهو كما ترى، لأن الشرط لما كان هو رؤيه الدم على المنقار حين شرب الطائر فهو يدل على الطهاره بدونه ولو مع العلم بالسبق، ويكون ذكر الشرط لبيان عدم وجوب الاجتناب مع الشك في وجود الدم حين الشرب سواء علم بسبقه أم لم يعلم.

وأضعف من ذلك ما ذكره من أن الموثق إما أن يكون وارداً لبيان عدم تنجس بدن الحيوان بملاقاه النجاسه، أو لبيان طهارته بزوالها، أو لبيان عدم جريان استصحاب النجاسه في الحيوان تخصيصاً لعموم أدله الاستصحاب، أو لبيان أصاله كون الدم الموجود على منقاره من القسم النجس. وعلى كل حال مقتضى إطلاق الدم فيه عموم نجاسه الدم.

لاندفاعه أولاً: بأنه لا- شاهد على شيء من هذه الوجوه، خصوصاً بعد أن كان الحديث مسوقاً لبيان طهاره سؤر الطائر واقعاً والاستثناء فيه مذكور تبعاً. وبعد أن كانت هذه الوجوه منوطه بوجود الدم واقعاً لا برؤيته، بل الظاهر من الإناطه بالرؤيه هو ما ذكرنا من إرادته بيان الحكم الظاهري.

وثانياً: بأن وروده لبيان أحد الأمور المذكوره لا يناسب دعوى وروده لبيان نجاسه الدم ليتم إطلاقه في ذلك. ولاسيما الوجه الأخير، فإن فرض وروده لبيان أصاله كون الدم الموجود على المنقار من القسم النجس ملازم لفرض أن الدم واقعاً على قسمين طاهر ونجس، فكيف يكون له إطلاق يقتضى عموم نجاسه الدم

واقعاً؟!.

هذا وأما الاستدلال على العموم بالنبوي: "إنما يغسل الثوب من البول والدم والمنى" (١) وقريب منه غيره مما ذكره الفقهاء في مقام الاستدلال، وما في خبر دعائم الإسلام عن الصادقين (عليهما السلام): "أنهما قالوا في الدم يصيب الثوب: يغسل كما تغسل النجاسات" (٢).

فهو كما ترى! لضعف الأخبار المذكورة بالإرسال، وذكر الفقهاء للنبوي المتقدم ونحوه لا- يكفي في جبرها بعد قرب عدم اعتمادهم عليها، لوضوح الحكم عندهم، وذكرهم لها لأجل مجاراة العامه أو إلزامهم، لأنها من رواياتهم.

مضافاً إلى ما قيل في دفع الاستدلال بالأول من أنه وارد لبيان عقد النفي، ولا إطلاق له في عقد الإثبات، كما يناسبه ما رواه العامه من أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال لعمار حين رآه يغسل ثوبه من النخامة: "ما نخامتك ودموع عينك إلا بمنزله الماء الذى فى ركوتك، إنما تغسل ثوبك من البول والغائط والمنى من الماء الأعظم والدم والقيء" (٣)، وفي دفع الاستدلال بالثاني من وروده لبيان كيفية التطهير من الدم مع المفروغيه عن نجاسته، لا لبيان نجاسته ليتم له الإطلاق فى ذلك فتأمل. والأمر سهل.

ومن ثم كان الظاهر عدم ثبوت دليل يعتد به ينهض بعموم نجاسه الدم. نعم الظاهر عدم الإشكال فى نجاسه كل ما يخرج من جسد الحيوان الذى له نفس سائله بجرح ونزف ونحوهما وإن لم يكن بدفع، كما يناسبه النصوص المشار إليها فى كلام سيدنا المصنف (قدس سره) المتقدم وغيرها بعد إلغاء خصوصيه مواردها واعتضادها بمرتكزات المتشرعه وسيرتهم.

وربما يراد من المسفوح فى كلام الفقهاء ما يعم ذلك. وإن كان هو غير مهم بعد

(١) الذكري ج: ١ ص: ١١١.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) جمع الجوامع للسيوطى ج: ١ ص: ٨٣ حديث: ١٧٥٧.

ص: ٣٧٠

عدم الدليل على نجاسه المسفوح عدا قوله تعالى: "قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس" (١).

فإن الاستدلال به موقوف أولاً: على أن المراد بالرجس النجس عيناً، دون الخبيث. وثانياً: على رجوع التعليل للكل لا لخصوص لحم الخنزير وكلاهما غير ظاهر.

نعم الظاهر من كلماتهم الإجماع على نجاسه الدم المسفوح. لكن - لو تمت - يلزم الاقتصار في معقده على المتيقن، وهو الخارج بدفع، فالتعميم لغيره لا بد أن يستند لدليل آخر.

ثم إنه قد حكي الخلاف عن بعض القدماء في نجاسه بعض مراتب الدم القليل فعن ابن الجنييد طهاره ما دون الدرهم من الدم وسائر النجاسات. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "وكأنه اعتمد في الدم على ما سيأتي من النصوص المتضمنه للعفو عما دون الدرهم، وفي غيره على القياس عليه". لكن لا ظهور لنصوص العفو في الطهاره.

بل حيث كان التفكيك في طهاره الشيء ونجاسته بين القليل والكثير لا يناسب المرتكزات العرفيه ولا المتشرعيه - ولا سيما وأن القليل قد يكون منفصلاً من الكثير - كان الظاهر حمل النصوص المذكوره على مجرد العفو مع النجاسه.

ولا سيما مع ظهور بعضها في نجاسه الدم المذكور، بل المفروغيه عنها، كصحيح ابن أبي يعفور: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في ثوبه نقط دم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله، فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته. إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً، فيغسله ويعيد الصلاه" (٢). فإن الأمر بغسله ظاهر في نجاسته، وفرض السائل نسيان غسله ظاهر في المفروغيه عنها.

(١) سورة الأنعام الآية: ١٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٣٧١

له سائله - كدم السمك والبرغوث والقمل ونحوها - فإنه طاهر (١).

ولا- أقل من لزوم حملها على ذلك، للنصوص الأخر الظاهره أو الصريحه فى النجاسه، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "فى الرجل يمس أنفه فى الصلاه فىرى دمًا كيف يصنع أينصرف؟ قال: إن كان يابساً فليرم به، ولا بأس" (١)، وصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطره فى إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا" (٢) وموثق عمار المتقدم فى الطائر الذى على منقاره دم وغيرها، لوضوح أن ما يخرج بمس الأنف وقطره الدم وما يكون على منقار الطائر لا يتجاوز مقدار الدرهم غالباً.

ومن ثم لا يبعد حمل كلام ابن الجنيد على مجرد العفو أيضاً. وإلا فإن كان الحكم مختصاً بما إذا كان الخارج من الحيوان قليلاً دون ما إذا كان كثيراً وانفصل منه القليل لم يناسب إطلاق نصوص العفو، بل القطع بعمومها، كالفتاوى. وإن كان عاماً لكل قليل وإن انفصل عن الكثير فمن البعيد جداً مطهره الانفصال والتقطع للدم، بل يكاد يقطع بعدمه.

ومثله فى جميع ذلك أو أكثره ما قد يظهر من الفقيه من طهاره ما لا- يبلغ قدر الحصمه من الدم. وكأنه لخبر المثنى بن عبد السلام عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قلت له: إنى حككت جلدى فخرج منه دم، فقال: إن اجتمع قدر حمصه فاغسله، وإلا فلا" (٣). لكن حمل خلافه ودليله على العفو غير عزيز بعد ما تقدم.

كما أنه قد ينسب الخلاف للشيخ فى نجاسه ما لا يدركه الطرف من الدم. وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً فى أوائل الفصل الثانى فى أحكام المياه. فراجع.

(١) للإجماع محصلاً ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً على طهارته، خصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

فى السمك. كذا فى الجواهر. قال سىدنا المصنف (قدس سره): "وكفى به دليلاً على الطهارة". والوجه فىه: إن كثره الابتلاء بالدم المذكور مانع من خفاء حكمه على الأصحاب، بحيث يدعى الإجماع فىه على خلاف الواقع. هذا مضافاً إلى أصله الطهارة بعد ما تقدم من عدم ثبوت نجاسه الدم بنحو يشمل المقام. ومنه يظهر ضعف ما يظهر من المبسوط والجمل والوسيله والمراسم من نجاسه الدم المذكور وإن لم تجب إزالته للصلاه.

هذا وقد يستدل للطهارة بموثق السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: إن علياً (عليه السلام) كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكى يكون فى الثوب فيصلى فىه الرجل. يعنى: دم السمك" (١) وخبر محمد بن الریان: "كتبت إلى الرجل (عليه السلام): هل يجرى دم البق مجرى دم البراغيث، وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البق على البراغيث فيصلى فىه، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به. فوق: يجوز الصلاه والطهر منه أفضل" (٢). لكنه يشكل بأن مفادهما مجرد العفو فى الصلاه، لا الطهارة.

ومثلهما فى ذلك صحيح ابن أبى يعفور: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما تقول فى دم البراغيث؟ قال: ليس به بأس. قلت: إنه يكثر ويتفاحش. قال: وإن كثر" (٣) فإن السؤال فىه عن الكثره والتفاحش يناسب العفو عن الصلاه، لما سبق آنفاً من بعد احتمال خصوصيه الكثره فى النجاسه. ولاسيما بملاحظه قوله بعد ذلك: "قلت: فالرجل يكون فى ثوبه نقط دم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاه" (٤).

نعم الظاهر تماميه الاستدلال بمعتبر غياث عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): "قال:

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٣، ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٣٧٣

(مسألة ١٢): إذا وجد في ثوبه مثلاً دماً لا يدري أنه من الحيوان ذي النفس السائلة أو من غيره بنى على طهارته (١).

لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف" (١). لأن إطلاق نفي البأس ظاهر في الطهاره. لكنه مختص بمورده، ولا مجال للتعدى منه لسائر ما لا نفس له سائله، خصوصاً ما له لحم كالسمك.

نعم ذكر في الجواهر أنه يمكن تميم دلالة هذه النصوص على عموم النجاسه بعدم الفصل. وكأنه لعدم الفصل بين العفو عن الصلاه والطهاره، ولا بين دم البراغيث والبق والسمك وغيرها. لكن في بلوغ عدم الفصل مع قطع النظر عن الإجماع المتقدم حداً يصلح للاستدلال إشكال.

وأشكل من ذلك استدلاله بطهاره الميته من هذه الأمور، واستدلال بعض مشايخنا بموثق حفص عن أبيه (عليه السلام): "قال: لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله" (٢).

لاندفاع الأول بأن الاستدلال إن كان بالأولويه فهي ممنوعه، وإن كان بعدم الفصل فهو أوهن مما تقدم.

واندفاع الثاني بأن الموثق ظاهر في طهاره الحيوان نفسه فيحمل على الميته، ولا يشمل الدم ونحوه مما هو خارج عنه وإن خرج منه. وقد تقدم في مسأله طهاره بول ما لا نفس له سائله ما ينفع في المقام.

(١) لأصالة الطهاره، من دون فرق بين القول بثبوت عموم يقتضى نجاسه الدم، وعدمه، إذ على الثاني - الذي عرفت أنه الظاهر - يكون المورد من موارد الشبهه المصداقيه من طرف العام، الذي لا يكون العام حججه فيه بلا كلام، وعلى الأول يكون

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

المورد من موارد الشبهه المصداقيه من طرف الخاص الذى كان التحقيق عدم حجيه العام فيه.

ودعوى: أن مقتضى استصحاب عدم كونه مما لا نفس له سائله البناء على نجاسته، بناء على ما هو التحقيق من أن إحراز عدم عنوان الخاص بالأصل يقتضى جريان حكم العام. مدفوعه بعدم وضوح جريان الأصل المذكور حتى بلحاظ العدم الأزلى، لعدم وضوح كون خصوصيه الدم المذكوره من لواحق وجوده، لا- من شؤون ذاته غير المفارقة له حتى أزلاً وبلحاظ ما قبل وجوده. فلاحظ.

ومثلها دعوى: أن المستفاد من موثق عمار - المتقدم عند الاستدلال على عموم نجاسه الدم - أصاله النجاسه فى الدم وإن لم يعلم أنه من حيوان أو من ذى النفس، حيث تضمن الحكم بنجاسه الماء مع وجود الدم فى منقار الطير من دون تنبيه على لزوم إحراز كونه من القسم النجس.

لاندفاعها بما سبق من عدم القرينه على سوق الحديث لبيان أصاله نجاسه الدم، بل سبق أن مقتضى إناطه نجاسه الماء برؤيه الدم لا- بوجوده واقعاً سوقه لبيان أصاله الطهاره فى الماء ما لم يعلم تنجسه بالدم لفرض كونه نجساً، الملازم لكون موضوع الحديث هو الدم المفروض فيه النجاسه، لا مطلق الدم، نظير ما فى موثق سماعه: "سألته عن شراء الخيانه والسرقه، فقال: إذا عرفت أنه كذلك فلا، إلا أن يكون اشترتیه من العامل" (١)، ونحوه غيره، حيث لا بد من حمله على السرقه من محترم المال بنحو لا يملك السارق المال، ولا- يتوهم وروده لبيان أصاله كون السرقه من محترم المال لو احتمال كونها من غير محترم المال، بحيث يكون السارق مالکاً.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن حملة على صوره العلم بنجاسه الدم حمل له على الفرد النادر لندرته العلم بنجاسه ما فى منقار الطائر من الدم. ومن ثم جزم بأصاله النجاسه فى الدم وإن خصها بالدم الذى فى منقار الطائر لاختصاص الموثق به.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ١ من أبواب عقد البيع وشروطه حديث: ٦.

ص: ٣٧٥

(مسألة ١٣): دم العلقه المستحيله من النطفه، والدم الذى يكون فى البيضه نجس (١) على الأحوط وجوباً.

فهو فى غايه المنع بعد غلبه كون الطيور التى على منقارها دم والتى هى مورد السؤال فى الموثق هى الجوارح التى من شأنها افتراس الحيوانات ذات النفس السائله كالطيور والأرانب ونحوها، فإن احتمال طهاره الدم الذى فى منقارها نادر الحصول أو غير حاصل. ومن هنا لا مجال للبناء على أصاله النجاسه فى الدم الذى فى منقار الطائر، فضلاً عن غيره.

ومثله ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من البناء على النجاسه فيما إذا تردد الدم بين أن يكون من ذى النفس وأن يكون من غير ذى النفس إذا كان انتقاله إليه من ذى النفس، كما لو علم المكلف بأن الدم الذى فى ثوبه منه أو من البرغوث أو البعوض الذى امتصه من ذى النفس.

لدعوى: أن مقتضى استصحاب كون الدم لذى النفس نجاسته. لاندفاعه بأن احتمال صيرورته دماً لغير ذى النفس إن ابتنى على الاستحاله عرفاً منع من جريان استصحاب كونه لذى النفس، لاحتمال تبدل الموضوع، وأن الذى كان دم ذى النفس هو دم آخر غير الدم المشكوك.

وإن لم يبتن على الاستحاله لدعوى عدم تبدل الدم عرفاً بصيرورته فى جوف الحيوان الذى امتصه فلا مجال للاستصحاب المذكور للعلم بكونه هو دم ذى النفس، غايه الأمر أن دم ذى النفس إن خرج منه للخارج تنجس، وإن خرج منه لحيوان آخر يبقى طاهراً، وحينئذ لا طريق لإحراز كونه قد خرج منه للخارج، ليحكم بنجاسته، بل مقتضى الأصل طهارته. فلاحظ.

(١) كما صرح به جماعه من القدماء والمتأخرين. قال فى المعتبر: "العلقه التى يستحيل إليها نطفه الأدمى نجسه. قاله الشيخ فى الخلاف. واستدل بإجماع الفرقه.

لنا أنها دم حيوان له نفس، فتكون نجسه. وكذا العلقه التي يوجد في بيضه الدجاج وشبهه".

لكن إجماع الخلاف ليس بنحو ينهض بالاستدلال، ولا سيما، بعد قله الابتلاء بالحكم، لقله تمييز العلقه بعد خروجها من المرأه وغيرها من الحيوان وعدم خلوها غالباً من دم النفاس عند الإسقاط، فهي نجسه ولو عرضاً.

وأما ما تقدم من المعتبر فهو موقوف على ثبوت عموم نجاسه دم ذى النفس بنحو يشمل ما يتكون فيه ولم يكن جزءاً منه، أو ما يكون مبدأ نشوئه ليشمل مثل علقه البيضه، وهو ممنوع، بل المتيقن منه دم الذى يخرج منه والى هذا يرجع ما فى الذكرى، قال: "وفى الدليل منع. وتكونها فى الحيوان لا يدل على أنها منه".

وأضعف من ذلك ما فى التذكرة وعن الخلاف من الاستدلال بأنه دم. لابتئائه على عموم نجاسه الدم الذى هو أولى بالمنع.

هذا وقد استشكل شيخنا الأستاذ (قدس سره) فى كونه دمًا وإن كان بصورته، إذ ليس فى المقام إلا تفسير العلق لغه بالدم المتجمد، ولم يحرز كونها من العلق المفسر بذلك قال فى كشف اللثام: "بل قد منع بعضهم الدخول فى اسم الدم عرفاً، خصوصاً التى فى البيضه، ولذا حكى عن الشيخ حلها". وقد يؤيد ما ذكره الاكتشافات الحديثه، لما قيل من أن العلقه المذكوره هى مبدأ تكون قلب الحيوان.

إلا أن المدار فى تشخيص الموضوع بمقتضى الإطلاقات المقاميه هو التطبيق العرفى الحقيقى وإن ابتنى على شىء من التسامح، والعرف يرى العلقه دمًا حقيقه لا مجازاً. وهو ظاهر غير موضع من الكتاب المجيد.

اللهم إلا- أن يثبت بالاكتشاف الحديث كون التطبيق العرفى المذكور خطئياً ناشئاً من كون العلقه بلون الدم، بحيث لو اطلع العرف على الأمر المنكشف لعدل عن الحكم بكون العلقه دمًا، وحكم بكون التطبيق فى الكتاب المجيد مجازياً. فتأمل.

ولعله لذا تردد في الحكم بالنجاسة في ظاهر الذكرى وكشف اللثام وحكى عن الأردبيلي، بل في الحدائق أن أقوى الطهاره، ولاسيما ما في البيضة. والعمده فيه الأصل بعد ما سبق من عدم تماميه عموم نجاسه الدم، وعدم وضوح كونه دماً.

ثم إنه لو تمت نجاسه العلقه في البيضة ففي تنجس بقيه البيضة بها إشكال، لا من جهة غلظ أجزائها وكثافتها، لعدم كفايه الكثافه بالمرتبه المذكوره في منع الانفعال، بل لاحتمال كون العلقه محاطه بغشاء يمنع من سريان النجاسه.

ولعل ذلك هو المنشأ لما سبق عن الشيخ، حيث لا يبعد كون مراده حلّ البيضة التي فيها العلقه، لا حلّ العلقه نفسها، فإنه بعيد جداً، لأنها دم أو مبدأ نشوء حيوان لم يكمل وقد صرح بحرمته.

هذا ومقتضى إطلاق المتن عموم الكلام للدم الذي في البيضة غير العلقه التي هي مبدأ نشوء الفرخ. وقد تردد في نجاسته السيد الطباطبائي في العروه الوثقى مع جزمه بنجاسه العلقه التي هي مبدأ نشوء الحيوان.

وكأنه لدعوى عدم كونه دم حيوان لا- بمعنى كونه جزءاً منه، ولا- بمعنى ما يتكون فيه، ولا بمعنى ما يكون مبدءاً لنشوئه. غايه الأمر أنه متكون في البيضة التي في جوفه، ولا إشكال في قصور عموم نجاسه دم الحيوان عن مثله.

وهو مبنى على كون الدم متكوناً في البيضة بعد تماميتها. لكن المدعى من بعض أهل الخبره أن الدم في البيضة - غير النطفه - هو عبارته عن دم الحيوان الذي تكونت البيضة في جوفه، قد خرج منه بتزف ونحوه لخلل في جهازه وصار في البيضة في جملة أجزائها التي احتواها قشرها.

وبناء على ذلك يكون كسائر الدم النازف من الحيوان، غايه الأمر أنه لم يخرج منه ابتداء، بل بتوسط خروج البيضة منه.

ويكون احتمال نجاسته أقوى من احتمال نجاسه العلقه في الحيوان، فضلاً عن

(مسألة ١٤): الدم المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما يعتاد خروجه منها بالذبح طاهر (١)، إلا- أن يتنجس بنجاسه خارجيه مثل السكين التي يذبح بها.

العلقة في البيضة ويكفى في البناء على نجاسته عموم نجاسه دم الحيوان بمعنى ما يعد من أجزائه.

اللهم إلا أن يقال: ما دل على نجاسه الدم يقصر عن الدم الخارج من الحيوان بالنحو المذكور، لاختصاص النصوص المتقدمه بالدم الخارج من الحيوان مباشرة بدفع منه وبتوسط عروقه الغليظه أو الدقيقه، ولا يشمل الخروج بالنحو المذكور، خصوصاً بعد كونه عرفاً معدوداً من توابع البيضة، غفله عن كونه من دم الحيوان الذي خرجت منه. حيث يتجه مع ذلك الرجوع لقاعده الطهاره أو استصحابها بلحاظ طهارته قبل خروجه وانفصاله عن الحيوان.

ولو غض النظر عن ذلك، وبنى على نجاسه الدم المذكور، فهو إنما يقتضى نجاسه ما هو فيه من البياض أو الصفار دون الآخر لانفصال أحدهما عن الآخر بغلاف الصفار، غايه الأمر أنه لو كان في البياض ينجس ظاهر الصفار، فمع تطهيره يطهر ويجوز أكله، كما يجوز أكله لو ألقى ظاهره.

بل لو كان الدم في نفس الغلاف كما قد يشاهد في عروقه، بنحو يعلم أو يحتمل وجوده في ضمن الغلاف من دون أن يظهر في أحد وجهيه، تعين تجنب الغلاف فقط والبناء على طهاره كل من الصفار والبياض وجواز أكلهما.

(١) إجماعاً في الجملة مصرحاً به أو ظاهراً من كلام جماعه، وإن اختلف معقده، ففي المختلف الموجود في عروق الحيوان، وعن كثر العرفان والحدائق الموجود في تضاعيف اللحم، ويقتضيه في الجملة سيره المتشرعه على طهاره اللحم بعد تطهير المذبح الملازم لطهاره ما يخرج منه من الدم بعد ذلك، وأكل اللحم المشتمل على الدم

(مسأله ١٥): إذا خرج من الجرح أو الدملى شىء أصفر يشك فى أنه دم أم لا- يحكم بطهارته (١)، وكذا إذا شك من جهه الظلمه أنه دم أم قيح، ولا يجب عليه الاستعلام (٢) وكذلك إذا حك جسده فخرجت رطوبه

الموجود فى عروقه، وأكل الكبد ونحوه مما يشتمل على الدم الملازم لطهارته.

مضافاً إلى ما عرفت من عدم ثبوت عموم نجاسه دم الحيوان الملزم بالاقتصار فى النجاسه على المتيقن وهو غير محل الكلام، سواءً كان متخلفاً فى العروق أم فى تضاعيف اللحم أم فى القلب والكبد.

نعم قد يقتصر على صورته خروج ما يتعارف خروجه، دون ما لو حبس الدم عن الخروج أو لم يخرج لمرض الحيوان، للمرتكزات فتأمل. أما لو قيل بعدم التذكيه حينئذٍ فلا أثر لذلك، لنجاسه الحيوان بالموت فينجس الدم تبعاً له أو بالملاقاه.

ومنه يظهر عموم الطهاره لما يوجد فى الأجزاء غير المأكوله منه، كالطحال - كما جعله شيخنا الأعظم (قدس سره) الأظهر فى كلماتهم - وفى الحيوان المذكى غير المأكول، وإن اختار السيد الطباطبائى فى منظومته نجاسته، ونسبه للمعظم. كل ذلك للأصل المتقدم، فلا يهيم قصور السيره لو تم. فلاحظ.

(١) للأصل. إلا- أن يكون مختلطاً بالدم، فإن الظاهر نجاسته، لصدق الدم على الخليط فينجس وينجس. نعم إذا كان الدم مستهلكاً عرفاً فالمتعين الطهاره، لقصور الأدله عنه، نظير ما يأتى فى اللبن.

(٢) لعموم دليل قاعده الطهاره، ورجوع وجوب الاستعلام والفحص إلى عدم جريان الأصل بدونهما، وهو راجع إلى تخصيص العموم المذكور المحتاج للدليل.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من عدم صدق الفحص بمثل النظر مما لا يحتاج إلى مزيد مؤنه ولعله احتاط بعض الأعاظم (قدس سره) بالاختبار فى بعض الفروع

يشك في أنها دم، أو ماء أصفر يحكم بطهارتها (١).

(مسألة ١٦): الدم الذى يوجد فى اللبن عند الحلب نجس ومنجس اللبن (٢).

مع تيسره. فهو - لو تم - إنما ينفع لو كان موضوع الأدله هو الفحص. أما حيث كان الموضوع هو عدم العلم بالنجاسه فلا إشكال فى أن مقتضى عموم دليله عدم وجوب ذلك.

(١) لعين ما سبق. هذا ولم يتعرض (قدس سره): لحكم التردد فى الدم بين كونه من المتخلف فى الذبيحه وكونه من الخارج بالذبح. وقد يقال بنجاسته (إما) لعموم نجاسه الدم بعد كون دليل طهاره المتخلف لبياً، وهو الإجماع والسيره، بناء على حجيه العام فى الشبهه المصدقيه من طرف الخاص إذا كان دليل التخصيص لبياً (وإما) لاستصحاب نجاسه الدم المذكور حال حياه الحيوان قبل خروجه من جسده.

ويظهر ضعف الأول مما سبق من عدم ثبوت العموم المذكور. مع أن التحقيق عدم حجيه العام فى الشبهه المصدقيه مطلقاً حتى مع كون المخصص لبياً. وأما الثانى فهو مبنى على نجاسه الدم فى الباطن حال حياه الحيوان، وهو ممنوع. ومن ثم كان الظاهر الطهاره، للأصل.

(٢) لكونه خارجاً من الحيوان بنزف فينجس. نعم إذا كان مستهلكاً فى الدم أشكال نجاسته وتنجيسه، لأنه عند نزفه من الجرح الداخلى طاهر، لكونه فى الباطن، وعند خروجه مع اللبن مستهلك فيه لا وجود له عرفى، ليكون موضوعاً للحكم بالنجاسه.

ويناسب ذلك ما هو المعلوم ودلت عليه النصوص من عدم انفعال الماء الكثير وماء المطر باختلاطه بالبول والدم ونحوهما من دون أن يتغير به، مع ما هو المعلوم من السيره من طهاره الماء القليل المأخوذ منه وإن علم بالتدقيق أنه مشتمل على أجزاء

(السادس والسابع): الكلب، والخنزير البريان (١)

بوليه ودمويه أو نحوها ما دامت غير متميزه فيه.

نعم بعد فرز الدم - كما تيسر في عصورنا ببعض الأجهزة الحديثه - ربما يقال بنجاسته حينئذ. لكنه لا ينجس اللبن، لانفصاله عنه حينئذ. بل لا يمكن البناء على نجاسه اللبن بالدم المذكور، حيث انكشف - بسبب الأجهزة الحديثه - عدم خلوّ اللبن عن ذلك نوعاً. وقد حكى في وقته فتوى سيدنا المصنف (قدس سره) بالطهاره حينما استفتى بذلك.

(١) قال في الجواهر: "للإجماع المحصل - بل ضروره المذهب - والمنقول في الخلاف وعن غيره على الكلب، كما أنه نفى الخلاف عن نجاسه الثاني فيه أيضاً، كالإجماع في الذكرى والمدارك على نجاسه عينهما ولعابهما، وفي المنتهى والتذكرة وكشف اللثام على نجاستهما، وفي المعبر على وجوب غسل ثوب لاقاهما رطباً".

وقد يستدل على نجاسه الخنزير بقوله تعالى: "قل لا- أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس" (١) بناء على أن المراد بالرجس النجاسه الخبثيه. لكنه غير ظاهر، بل من القريب أن يكون المراد به الخبيث.

فالعمده النصوص، وقد استفاضت بنجاسه الكلب، كصحيح البقباق: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبه فاغسله، وإن مسّه جافاً فاصب عليه الماء..." (٢) وفي صحيحه الآخر عنه (عليه السلام): "فقال: رجس نجس لا يتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب..." (٣)، وفي معتبر معاويه بن شريح عنه (عليه السلام): "أنه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه أو يتوضأ؟ قال: لا. قلت: أليس هو سبع؟ قال: لا والله إنه نجس، لا والله إنه نجس" (٤) ونحوها غيرها.

(١) سورة الأنعام الآية: ١٤٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ٣٨٢

نعم فى صحيح ابن مسكان عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسنور أو شرب منه جمل أو دابه أو غير ذلك أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: نعم، إلا أن تجد غيره فتنزه عنه" (١).

وقد يتوهم الجمع بينه وبين النصوص المتقدمه بحملها على الكراهه. لكنه لا يناسب تلك النصوص، خصوصاً مثل معتبر معاويه. بل الحمل المذكور لا يناسب تسالم الأصحاب فى مثل هذا الحكم الشايع الابتلاء.

ومن هنا إن أمكن الجمع بينه وبين تلك النصوص بحمله على الكر تعين، ولاسيما بملاحظه موثق أبى بصير عنه (عليه السلام): "قال: ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب، إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه" (٢).

وإن لم يمكن - لاستبعاد خفاء اعتصام الكر على مثل ابن مسكان، ولأن المنصرف من السؤال كون منشأه الشك فى وجود مقتضى الانفعال، فلا- يناسب ابتناء الجواب على فرض وجود المانع منه. فتأمل - تعين طرح الصحيح أو حمله على التقيه، لأن القول بالطهاره شايع عند العامه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أنه لو تم ورود الصحيح فى خصوص القليل فغايه ما يستفاد منه عدم انفعال الماء القليل بالملاقاه، فينافى نصوص الانفعال، من دون أن ينافى نصوص نجاسه الكلب بوجه.

ففيه: أن حمله على ذلك ليس بأولى من حمله على طهاره الحيوانات المذكوره، بل لعل الثانى أولى لظهور ذكر الحيوانات فى خصوصيتها. على أن جمله من نصوص نجاسه الكلب قد وردت فى السؤر، فلا بد من التعارض بينها وبين الصحيح، والمتعين ما سبق.

هذا وفى الفقيه: "ومن أصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن بكلب صيد فعليه أن

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢ من أبواب الأستار حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١١ من أبواب الأستار حديث: ٧.

ص: ٣٨٣

بجميع أجزائهما (١)،

يرششه بالماء، وإن كان رطباً فعليه أن يغسله، وإن كان كلب صيد وكان جافاً فليس عليه شيء، وإن كان رطباً فعليه أن يرششه بالماء".

ولا شاهد للتفصيل المذكور من النصوص التي بين أيدينا. بل قد ينافيه صحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الكلب السلوقي فقال: إذا مسسته فاغسل يدك" (١).

هذا وأما الخنزير فمقتضى جملة من النصوص نجاسته، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألت عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض فإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه. إلا أن يكون فيه أثر فيغسله. قال: وسألت عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات" (٢) ونحوه غيره.

نعم في معتبر زراره: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستسقى به الماء. قال: لا بأس" (٣). لكن جواز الاستقاء بالجلد أعم من طهارته، ولا قرينه على كون الغرض منه الشرب أو الوضوء، بل لعل منشأ السؤال احتمال حرمة الانتفاع به، لخصوصيته، أو لأنه ميتة، أو احتمال انفعال ماء البئر به.

ولا أقل من لزوم حملته على ذلك أو نحوه بقرينه النصوص الأول المؤول عليها عند الأصحاب. ولو تعذر ذلك تعين طرحه، لنحو ما سبق في الكلب. وهو اللازم فيما ورد لحم الخنزير وودكه مما يأتي التعرض له عند الكلام في نجاسه الخمر.

(١) أما ما تحله الحياه كالجلد فلعدم الإشكال في دلاله نصوص النجاسه على نجاسته واحتمال طهارته بالموت أو الانفصال غير عرفى، وتقدم الكلام في معتبر زراره

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٦.

ص: ٣٨٤

وفضلاتهما ورطوباتهما (١) دون البحرين (٢).

فى جلد الخنزير. وأما ما لا تحله الحياه كالشعر فقد تقدم خلاف المرتضى (قدس سره) فيه عند الكلام فى مستثنيات الميتة وتقدم وجهه وضعفه. فراجع.

(١) لأنها ملحقة بهما عرفاً، أو لملاقاتها لهما برطوبه مسريه. وأما ما كان محرماً بعنوانه كغائط وبول ما لا يؤكل لحمه فالأمر فيه أظهر.

(٢) ففى التذكرة ونهايه الأحكام والذكرى وعن التحرير وغيرها طهاره كلب الماء، وعن الكفايه أنه المشهور. وعن السرائر أنه نجس. وعن البيان احتمال نجاسته ونجاسه خنزير الماء. وفى مفتاح الكرامه: "وفى المنتهى: الأقرب أن كلب الماء يتناوله هذا الحكم، لأن اللفظ يقال عليه بالاشتراك".

لكنه يشكل أولاً: بعدم وضوح الاشتراك، لعدم صحه إطلاق الكلب عليه، إلا أن يضاف للماء، فهو نظير الماء المطلق والماء المضاف.

وثانياً: بأن المدعى إن كان هو الاشتراك اللفظى فهو لا ينفع فى التعميم، بناء على ما هو الظاهر عدم صحه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وحيث لا إشكال فى إرادته البرى يتعين عدم إرادته كلب الماء.

وإن كان هو الاشتراك المعنوى - كما جنح إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) - فهو موقوف على وجود الجامع العرفى، وهو بعيد جداً، بل يقطع بعدمه. مع أنه لو تم فلا إشكال فى انصراف الإطلاق للبرى.

ومن ثم لا يبعد التصحيف فى عبارته المنتهى، وأن الصحيح ما فى المطبوع الحديث منه. قال: "الأقرب أن كلب الماء لا يتناوله هذا الحكم، لأن اللفظ مقول عليه وعلى المعهود بالاشتراك اللفظى" وهو المناسب لما فى الجواهر من تفرد السرائر بالقول بالنجاسه.

هذا وقد استدل بعض مشايخنا (قدس سره) على طهارته بصحيح عبد الرحمن بن

الحجاج: "سأل أبا عبد الله (عليه السلام) رجل وأنا عنده عن جلود الخبز. فقال: ليس بها بأس. فقال: الرجل: جعلت فداك أنها علاجي [في بلادي]، وإنما هي كلاب تخرج من الماء. فقال: أبو عبد الله (عليه السلام): إذا خرجت من الماء تعيش خارجه من الماء؟ فقال الرجل: لا قال: ليس به بأس" (١).

وهي وإن وردت في خصوص كلب الماء، إلا أن سؤاله (عليه السلام) عن أنها هل تعيش خارج الماء ونفيه البأس عنها بعد فرض عدم عيشها خارجه كالصريح في أن العله في الحكم بالطهاره كون الحيوان مما لا يعيش خارج الماء، فيشمل خنزير الماء أيضاً. وقد سبقه إلى ذلك كله شيخنا الأعظم (قدس سره).

لكنه موقوف على أن يكون الخبز المسؤول عنه في الصحيح هو كلب الماء الذي هو محل الكلام، وفي الجواهر أنه الذي قطع به بعض المحصلين من معاصريه مستشهداً عليه بالصحيح. وهو غير ظاهر، ومجرد تعبير السائل عنه بأنها كلاب تخرج من الماء لا يكفي في إثباته، لقرب كون المراد بذلك أنها من السباع، لا أنها الحيوان المعروف المسمى بكلب الماء.

وأما التعليل الذي أشار إليه، فلعله مسوق لتعليل تذكيتها لدفع توهم نجاستها بالموت بعد الفراغ عن طهارتها بالأصل، كما يناسبه خبر ابن أبي يعفور: "كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه، رجل من الخزازين، فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخبز؟ فقال: لا بأس بالصلاه فيه. فقال له الرجل: جعلت فداك إنه ميت... فتبسم أبو عبد الله (عليه السلام) ثم قال له: أتقول: إنه دابه تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج، فإذا فقد الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو. فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): فإنك تقول: إنه دابه تمشى على أربع، وليس هو في حدّ الحيتان، فتكون ذكاته خروجه من الماء؟ فقال الرجل: إي والله هكذا أقول. فقال: له أبو عبد الله (عليه السلام): فإن الله تعالى أحله، وجعل ذكاته موته، كما أحل الحيتان وجعل

(١) وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ١٠ من أبواب لباس المصلي حديث: ١.

ذكاتها موتها" (١).

وحيثُ لا ينافي نجاسه بعض حيوانات الماء بالذات المانعه من قابليتها للتذكيه. ولا أقل من لزوم حمل التعليل على ذلك لو تم إطلاق دليل نجاسه الكلب أو الخنزير. فالعمده ما سبق من عدم تماميه الإطلاق في الكلب. ومثله الخنزير في ذلك.

بقي شيء: هو أن المعروف بين الأصحاب عدم نجاسه شيء من الحيوانات الصامته غير الكلب والخنزير. لكن قد ينسب لبعض القدماء نجاسه حيوانات أخرى.

منها: المسوخات. ففي بيع المبسوط وأطعمه الخلاف أنه كلها نجسه، بل في الثاني الإجماع عليه. ودليله غير ظاهر.

نعم في خبر أبي سهل القرشي: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لحم الكلب. فقال: هو مسخ. قلت: حرام؟ قال: هو نجس. أعيدها ثلاث مرات، كل ذلك يقول: هو نجس" (٢). لكن الاستدلال به - مع غض النظر عن سنده - موقوف على سوق قوله (عليه السلام): "هو مسخ" لتعليل قوله (عليه السلام): "هو نجس" وهو غير ظاهر.

ومنها: العقرب والوزغ. فقد تقدم عند الكلام في ميتته ما لا نفس له سائله ظهور بعض كلماتهم في نجاستهما حال الحياه أيضاً، وتقدم وجهه وضعفه.

ومنها: الأرنب والثعلب. ففي المبسوط والنهائيه والحليين وغيرهما نجاستهما، بل عن الغنيه الإجماع عليه. ويقتضيه صحيح يونس عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته هل يحل أن يمسه الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حياً أو ميتاً؟ قال: لا يضره، ولكن يغسل يده" (٣). والإشكال في سندها بالإرسال قد لا يتم بعد ما قيل من أن يونس لا يرسل إلا عن ثقته، ولا سيما مع ظهور عمل غير واحد من القدماء

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٨ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

نعم ظاهره عدم خصوصيه الثعلب والأرنب في الحكم، وأن الحكم فيهما تابع لعموم الحكم في السباع. وحينئذ يعارضه في ذلك صحيح البقباق: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن فضل الهره والشاه والبقره والإبل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه. فقال: لا بأس، حتى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس" (١).

على أن جملة من النصوص قد دلت على قبول الأرنب والثعلب للتذكية، كصحيح جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام): "سألته عن الصلاة في جلود الثعالب. فقال: إذا كانت ذكیه فلا بأس" (٢)، وخبر محمد بن إبراهيم: "كتبت إليه أسأله عن الصلاة في جلود الأرناب. فكتب مكروه" (٣)، وغيره من النصوص الكثيرة الواردة في جواز الصلاة ومنعها، لظهورها في المفروغية عن تذكيته، ومن الظاهر أن نجس العين غير قابل للتذكية، بل لما كان المس لهما بمس شعرهما كفى في طهاره الأرنب ما في صحيح محمد بن عبد الجبار في وبر الأرنب وما لا يحل أكل لحمه من قوله (عليه السلام): "وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله" (٤).

ومن ثم لا بد من طرح حديث يونس أو حملة على الاستحباب، أو على المس حال الموت بنحو يقتضى نجاسه الشعر لوجود الرطوبة المسريه أو نحو ذلك.

ومنها: الفأره. ففي المقنعه والنهائيه والوسيله وعن موضع من المقنعه والفقيه غسل ما أصابته برطوبه، بل في كتاب البيع من المبسوط عدها من نجس العين. ويشهد به صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألته عن الفأره الرطبه قد وقعت في الماء فتمشى على الثياب أيصلى فيها؟ قال: اغسل ما رأيت من أثرها، وما لم تره انضحه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٧ من أبواب لباس المصلى حديث: ٩، ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ١٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٤.

(الثامن): المسكر (١) المائع بالأصالة بجميع أقسامه

بالماء " (١) وغيره.

لكن لا بد من حمله على الاستحباب. لصحيحه الآخر عنه (عليه السلام): "وسألته عن فأره وقعت في حب دهن وأخرجت قبل أن تموت أبيعه من مسلم؟ قال: نعم ويدهن به" (٢)، وصحيح إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "إن أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول: لا بأس بسؤر الفأره إذا شربت من الإناء أن تشرب منه وتتوضأ منه" (٣) وغيرهما.

ولا يبعد كون بعض ما تقدم منهم مبنياً على الجرى على عبارات النصوص، ولذا اختلفت بعض كلماتهم بما لا يسعنا استقصاؤه، ولا يهمننا بعد وضوح الحكم.

(١) كما هو المشهور نقلاً تحصيلاً قديماً وحديثاً بيننا وبين غيرنا شهره كادت تكون إجماعاً، بل هي كذلك. كذا في الجواهر. وقد تكررت دعوى الإجماع صريحاً وظاهراً عليه في كلام غير واحد، كالسيدين والشيخ والمحقق وغيرهم على ما حكى عنهم. ويشهد به كثير من النصوص.

منها: موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): "في الإناء يشرب فيه النبيذ. فقال: تغسله سبع مرات... ولا تصل في ثوب أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل... " (٤)، وصحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألته عن النضوح يجعل فيه النبيذ يصلح للمرأة أن تصلى وهو على رأسها؟ قال: لا- حتى تغتسل منه" (٥)، وصحيح يونس عن بعض من رواه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فأعد صلاتك" (٦)،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) و٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٩ من أبواب الأسئار حديث: ١، ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٥ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٢.

(٥) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٣.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

وقريب منها خبر هشام بن الحكم فى الفقاع (١) ، وخبر زكريا بن آدم فى قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم قال (عليه السلام): "يهرق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلب، واللحم اغسله وكله" (٢) ، وخبر أبى بصير فى حديث النبيذ: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): ما يبيل الميل ينجس حياً من ماء، يقولها ثلاثاً" (٣) ، ومعتبر عمر بن حنظله: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما ترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره؟ قال: لا والله ولا قطره قطرت فى حب إلا- أهريق ذلك الحب" (٤) ، وخبر على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) فى الأكل على خوان أصابه الخمر، قال: "إن كان الخوان يابساً فلا بأس" (٥).

ومنها: ما ورد فى أوانى الخمر، كموثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): "سألته عن الدن يكون فيه الخمر... قال: إذا غسل فلا بأس. وعن الإبريق وغيره يكون فيه خمر... قال: إذا غسل فلا بأس. وقال فى قدح أو إناء يشرب فيه الخمر. قال: تغسله ثلاث مرات سئل يجزيه أن يصب فيه الماء؟ قال: لا- يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات" (٦). ونحوه فى وجوب الغسل غيره (٧).

ومنها: ما ورد فى أوانى المشركين والوثاب التى عندهم، كصحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن آنيه أهل الذمه والمجوس. فقال: لا- تأكلوا فى آنيهم ولا- من طعامهم الذى يطبخون، ولا- فى آنيهم التى يشربون فيها الخمر" (٨) ،
وصحيح

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٢. وأشار إليه فى ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ١٨ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٥) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.

(٦) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٧) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٥، ٦.

(٨) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٥٤ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٣.

إسماعيل بن جابر: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله... ثم قال: لا تأكله، ولا تتركه تقول: إنه حرام، ولكن تتركه تتنزه عنه، إن في آنتهم الخمر ولحم الخنزير" (١) وما في معتبر يونس عنهم (عليهم السلام): "وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة مما في آنيه المجوس وأهل الكتاب لأنهم لا يتوقون الميتة والخمر" (٢) وصحيح عبد الله بن سنان: "سأل أبي أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر أنى أعير الدمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده على فاغسله قبل أن أصلى فيه فقال أبو عبد الله (عليه السلام): صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه" (٣)، وقريب منه صحيحه الآخر وخبر خيران الخادم إلا أن فيهما: "لا يصلى فيه حتى يغسله" (٤). قال سيدنا المصنف (قدس سره): "فإن الأمر فيه وإن كان محمولاً على الاستحباب لكنه يدل بالتقرير على نجاسة الخمر".

ونحوهما في الدلالة بالتقرير والظهور في المفروغية صحيح معاوية بن عمار: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثياب السابريه يعملها المجوس وهو أبحاث [أجناب] وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصلى فيها؟ قال: نعم... " (٥) وقريب منه خبر أبي جميله عنه (٦) (عليه السلام) وصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سأله عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه الخمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل أن يغسله؟ فقال: لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلى فيه..." (٧).

وقد يؤيده ما ورد في نزح البئر لوقوع الخمر فيها (٨)، بناء على ما تقدم غير مره

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٥٤ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٣ من أبواب الأطمه المحرمه حديث: ٢.

(٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٤ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٢.

(٥ و٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٧.

(٧) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

(٨) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٥ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢.

من أنه بعد البناء على عدم تنجس البثر لا- يمكن الاستدلال بنصوص الترح على نجاسه ما تترج له، إذ كما يمكن أن يكون استحباب الترح للترج عن أثر النجاسة يمكن أن يكون للترج عن أثر غيرها، كما ورد الترح لبعض الأمور التي ثبت عدم نجاستها.

هذا وقد ذهب الصدوق إلى جواز الصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر. ومن ثم نسب له القول بطهارتها كما نسب لأبيه في رسالته وللحسن والجعفي، على إشكال في الأخير. وعن ظاهر الأردبيلي أو صريحه القول بالطهاره، وظاهر المدارك وعن الخونساري التوقف.

لجمله من النصوص. كمعتبر الحسن [الحسين خ ل] بن أبي ساره: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلى فيه قبل أن أغسله؟ قال: لا بأس إن الثوب لا يسكر" (١).

وقد استشكل فيه سيدنا المصنف (قدس سره) بأن مقتضى التعليل فيه طهاره الثوب لأنه لا يسكر ونجاسه الخمر لأنها تسكر، فهو من أدله النجاسة. نعم لا قائل بمضونه.

ويندفع بأنه لا- قرينه على كون المعلل هو طهاره الثوب، بل المنع من الصلاة فيه، فمقتضاه أن المنع عن الخمر لما كان من أجل إسكارها فلا يتعدى للثوب لعدم إسكاره، فيكون مقتضاه عدم نجاسة الخمر، لأنها لو كانت نجسه لتعدت للثوب.

ومثله في ذلك خبره: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون، فيمر ساقبهم ويصب على ثيابي الخمر. فقال: لا بأس به، إلا أن تشتهي أن تغسله لأثره" (٢)، وصحيح على بن رثاب: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخمر والنيذ المسكر يصيب ثوبي فاغسله أو أصلى فيه؟ قال: صل فيه. إلا أن تقدره فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تعالى إنما حرم شربها" (٣)، ومرسل الصدوق في الفقيه: "سئل أبو جعفر وأبو عبد الله (عليه السلام) فقيل لهما: إنا نشترى

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ١٠، ١٢، ١٤.

ص: ٣٩٢

ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها أنصلي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالوا: نعم لا بأس، إنما حرم الله أكله وشربه، ولم يحرم لبسه ومسه والصلاه فيه". وعن العلل روايته مسنداً بطريق صحيح عن بكير عن أبي جعفر (عليه السلام) وعن أبي الصباح وأبي سعيد والحسن النبال عن أبي عبد الله (١) (عليه السلام)، وموثق ابن بكير: "سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن المسكر والنيذ يصيب الثوب، قال: لا بأس" (٢)، ومعتبر الحسن بن موسى بن الحناط: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبى. فقال: لا بأس" (٣) وخبر حفص الأعور: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الدين يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: نعم" (٤).

ومن هنا قد يدعى أن مقتضى الجمع العرفى حمل نصوص النجاسه على استحباب الغسل المطهر أو كراهه الاستعمال بدونه.

لكنه لا- يناسب بعض نصوص الطائفة الأولى كحديث يونس المقتضى غسل الثوب كله عند الجهل بموضع الملاقاه وإعادة الصلاه إذا وقعت معه. وصحيح عبد الله بن سنان وخبر أبي بصير المتضمنين التعبير بالتنجيس، ومعتبر عمر بن حنظله الظاهر فى شده أمر الخمر، ولا- بعض نصوص الطائفة الثانية، كقوله (عليه السلام) فى صحيح على بن رثاب: "إلا أن تقدره فتغسل منه موضع الأثر"، لظهوره فى أن الغسل لاستقذار المكلف، لا لاستقذار الشارع له ولو بمرتبه يقتضى كراهه الاستعمال.

بل ملا-حظه مجموع نصوص كلتا الطائفتين لا- تناسب الحمل المذكور جداً. ومن هنا كان الظاهر تعذر الجمع العرفى بين الطائفتين واستحكام التعارض بينهما.

وفى المعتبر بعد أن حكم بضعف ما ذكره من أخبار كلتا الطائفتين قال: "لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط فى الدين". وفيه: أنه لا مجال

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ١٥، ١١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٠ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٤.

ص: ٣٩٣

للإشكال بضعف السند بعد ما سبق من استفاضه نصوص كلتا الطائفتين واعتبار جملة منها. على أنه مع ضعفها لا موضوع للترجيح، بل المرجح الأصل وهو يقتضى الطهاره. مع أن التحقيق عدم كون الاحتياط من المرجحات.

ومثله ما فى التهذيبن وغيرهما من ترجيح النجاسه بموافقه الكتاب لقوله تعالى: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" (١)، بناء على أن الرجس هو النجس لغه، كما فى التذكرة وعن المنتهى، وغير واحد من أهل اللغة، وفى التهذيب: "والرجس هو النجس بلا خلاف".

لاندفاعه بأن الرجس وإن فسر لغه بالنجس، إلا أنه لا يراد به النجس بالمعنى الذى هو محل الكلام، فإنه معنى شرعى حادث، بل مطلق القدر وإن كان معنوياً، ولذا يوصف به الأفعال والصفات والعذاب ونحوها، كقوله تعالى: "وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادهم رجساً إلى رجسهم" (٢) وقوله سبحانه: "كذلك يجعل الرجس على الذين لا يؤمنون" (٣) إلى غير ذلك. ويناسبه فى المقام عطف الميسر والأنصاب على الخمر فى الآيه الشريفه.

وأما ما فى الجواهر فى تقريب حمل الرجس فى الآيه على النجس من قوله: "ولعله لا ينافيه وقوعه مع ذلك خبراً عن الأنصاب والأزلام، لإمكان أن يراد به بالنسبه إليهما المستقدر عقلاً من باب عموم المجاز. على أنه يمكن - بل هو الظاهر - دعوى كونه خبراً عن الخمر خاصه، فيقدر حينئذٍ لهما خبراً. ولا- يجب مطابقه المحذوف والموجود، وإن كان دالاً عليه، كما فى عطف المنسوب على الواجب بصيغه واحده، فيتعين حينئذٍ كون الرجس بمعنى النجس". فهو كما ترى تكلف وخروج عن الظاهر بلا شاهد.

(١) سورة المائده الآيه: ٩٠.

(٢) سورة التوبه الآيه: ١٢٥.

(٣) سورة الأنعام الآيه: ١٢٥.

ص: ٣٩٤

وما أبعد ما بينه وبين ما فى مجمع البيان حيث قال: "لابد من أن يكون فى الكلام حذف، والمعنى شرب الخمر وتناوله أو التصرف فيه وعباده الأنصاب والاستقسام بالأزلام رجس أى خيىث من عمل الشيطان". وبالجملة: لا دلالة فى الآيه الشريفه على النجاسه، لتنهض بترجيح نصوصها.

ومن ثم قد يتعين الرجوع للمرجح الثالث وهو مخالفه العامه، كما أشار إليه سيدنا المصنف (قدس سره) وهو يقتضى تقديم نصوص الطهاره لأن المشهور بينهم النجاسه، ولم يعرف القول بالطهاره إلا عن ربيعه الرأى ومالك وداود وأحد قولى الشافعى، على إشكال فى النسبه لبعضهم.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من أن نصوص الطهاره وإن خالفت مشهور العامه فى الفتوى فهى موافقه لهم فى العمل، لأن أمراءهم وسلاطينهم كانوا يشربون الخمر، ولا يجتنوبه به. فهو كما ترى لأن المرجح للنصوص عند التعارض هو مخالفه الفتوى دون العمل.

نعم بعد نقل القول بالطهاره عن تقدم يشكل تماميه المرجح المذكور، لأن من سبق من أعيان العامه، ولا يتضح عموم الترجيح لمثل هذه الشهره، بل غايه ما يدعى اختصاصها بما إذا كان المخالف لندرته شاذاً لا يخل بنسبه الحكم إليهم عرفاً.

نعم ورد الأمر بترك ما كان حكاهم وقضاتهم إليه أميل والأخذ بالآخر. وتشخيص ذلك فى المقام لا يخلو عن إشكال. ومثله ما فى كشف اللثام من أن المشهور عند العامه العفو عن قليل الخمر فى الصلاه، فتكون نصوص الطهاره موافقه لهم فى ذلك ويكون الترجيح لنصوص النجاسه.

إذ فيه: أن النصوص المذكوره لا تختص بالقليل، ولا سيما بملا حظه التعليل فيها بأن الله تعالى إنما حرم شربها، وبأن الثوب لا يسكر، فهى ظاهره فى الطهاره التى هى مخالفه للمشهور بين العامه كما سبق. ومن ثم لا مجال لإعمال المرجح المذكور فى كلتا الطائفتين. وقد يتعين ذلك البناء على التسايط والرجوع لأصالة الطهاره.

هذا كله بالنظر للطائفتين بأنفسهما. لكن لا بد من تقديم الطائفة الأولى بلحاظ صحيح على بن مهزيار: "قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام): جعلت فداك روى زراره عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) في الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالوا: لا بأس بأن تصلى فيه، إنما حرم شربها. وروى غير زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) إنه قال: إذا أصابك خمر أو نبيذ يعنى: المسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فاعد صلاتك، فأعلمنى ما آخذ به. فوقع (عليه السلام) بخطه وقرأته: خذ بقول أبي عبد الله (عليه السلام)"^(١). لظهوره فى أن العمل على ما ينفرد به الإمام الصادق (عليه السلام) وهو دليل النجاسة، لا ما يشارك فيه أباه (عليه السلام) وهو دليل الطهارة.

ودعوى: أنه من جملة نصوص النجاسة المعارضة لنصوص الطهارة، فلا يكون شاهداً على تقديمها على نصوص الطهارة. مدفوعه بأنه لما كان ناظراً لكلتا الطائفتين كان متأخراً عنهما رتبة وحاكماً عليهما، وكان كاشفاً عن خلل فى نصوص الطهارة مانع من الرجوع لأصالة الجبهة فيها.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى لزوم طرحه لموافقته للعامه. لاندفاعها بأن موافقه العامه إنما توجب طرح الحديث عند التعارض، لا مطلقاً، وحيث سبق عدم كونه طرفاً للتعارض فلا مجال لطرحه بموافقتهم، بل مقتضى أصالة الجبهة فيه لزوم العمل به.

وقريب منه فى ذلك معتبر خيران الخادم، بناء على ما هو الظاهر من الاعتماد على حديث سهل بن زياد: "كُتبت إلى الرجل (عليه السلام) أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أىصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صل فيه، فإن الله إنما حرم شربها، وقال بعضهم: لا- تصل فيه. فكتب (عليه السلام): لا تصل فيه، فإنه رجس"^(٢) فإنه وإن لم يتعرض فيه لطائفتى النصوص، إلا- أن من الظاهر ابتناء اختلاف أصحابنا المشار إليه فيه على اختلاف النصوص، فترجيح إحدى الفتويين راجع لترجيح النص

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٤.

ص: ٣٩٦

الذى هو دليلها.

هذا مضافاً إلى تأيد مضمونهما بأن نصوص النجاسه أكثر عدداً، وقد وردت بألسنه مختلفه، يظهر من بعضها المفروغيه عن النجاسه ووضوحها، لورودها فى بعض الأحكام المترتبه على النجاسه ككيفية التطهير منها، واجتناب الكفار من أجلها، وحكم الشك فى ملاقاته ما يؤخذ منهم لها، حيث يبعد جداً مع ذلك مخالفه مضمونها بأجمعها وعدم ثبوت أصل النجاسه.

مضافاً إلى أن بعض نصوص الطهاره المتقدمه إنما تضمن نفى البأس عن إصابه الخمر والنيذ للثوب من دون تصريح بجواز الصلاه فيه، ومقتضى إطلاقه وإن كان هو عدم مانعيته عن الصلاه، إلا أن حمله بقريته نصوص النجاسه على دفع توهم حرمه لبس ما أصابه الخمر تكليفاً تنفيراً عنه غير عزيز.

وكذا حمل خبر حفص المتضمن جواز جعل الخل فى دن الخمر إذ جفف على جعله بعد تطهيره، لدفع توهم أن جفاف الخمر فيه مانع من تطهيره بالغسل لاستحكام الخمر فيه وتكثفه بجفافه.

فلم يبق إلا حديث الصدوق ومعتبر الحسن بن ساره وصحيح على بن رثاب الصريحه فى جواز الصلاه فى الثوب الذى يصيبه الخمر والنيذ قبل غسله، ومن الظاهر قصورها عن معارضه نصوص النجاسه الكثيره العدد الواضحه الدلاله.

ولاسيما مع اشتمال الأول على طهاره ودك الخنزير ولعله الذى أشير إليه فى صحيح على بن مهزيار، حيث يوجب ذلك الريب فيه، بل فى بقيه نصوص الطهاره، ويجعلها من المشكل الذى يرد علمه لهم (عليهم السلام)، أو من الشاذ النادر الذى يجب تركه والأخذ بالمشهور الذى لا ريب فيه.

ولعله لذا قال فى الذكرى: "والصدوق وابن أبى عقيل والجعفى تمسكوا بأحاديث لا تعارض القطعى". ومن هنا لا ينبغى التأمل فى النجاسه، بل فى وضوحها. فلاحظ.

بقى شىء: وهو أن المصرح به فى كلام غير واحد من الأصحاب - ومنهم بعض مدعى الإجماع - عموم النجاسه لكل مسكر، وفى المعتبر: "والأنبذه المسكره عندنا فى التنجيس كالخمر، لأن المسكر خمر"، وعن التحرير أن عمل الأصحاب على ذلك، وفى المدارك أنهم قد قطعوا بذلك، وعن المصاييح: "حكم سائر المسكرات حكم الخمر عندنا".

ومن ثم ادعى الإجماع المركب تاره والإجماع على الملازمه بين نجاسه الخمر ونجاسه مطلق المسكر أخرى. لكن من الظاهر أن دعوى الإجماع بالنحو المذكور لا ينهض بالاستدلال بنفسها، لابتناء الإجماع لو تم على فهم ذلك من الأدله، فاللازم النظر فيها.

ويمكن تقريب دلالتها على ذلك بأن جمله من النصوص وإن اشتملت على عنوان الخمر والنيذ أو عليهما معاً وعلى الفقاع، إلا أن النظر فى مجموع النصوص يقضى بإلغاء خصوصيه العناوين المذكوره، لاشتغال بعض نصوص كلتا الطائفتين على المسكر، أو عطفه على الخمر أو عطف النيذ عليه، بل بعض فقرات موثق عمار قد اشتمل على النيذ وآخر على الخمر وثالث على الخمر والمسكر ورابع على الخمر المسكر.

ويؤيد ذلك عموم الحكم فى خبر هشام بن الحكم للفقاع الذى هو أخف أنواع المسكر وأخفاها. ولاسيما مع أن العموم هو المستفاد فى بقيه الأحكام - غير حرمه الشرب والحدّ التى تظافت الأدله بعمومها لكل مسكر - كالنزع فى البئر، وحرمة العصر والغرس والتطهير بالانقلاب، وغير ذلك مما تضمنت الأدله أخذ عناوين خاصه فيه كالنيذ والخمر.

وكأن ذلك كله ناش من عموم التحريم الذى تظافت به الأدله، بضميمه ارتكاز أن جميع الأحكام على نسق واحد. ومن ثم كان عموم الحكم مفروغاً عنه عند الأصحاب بمقتضى سلائقهم الأولى فى فهم النصوص من دون عمل وتمحل. ولا يبعد كون ذلك وحده كافياً فى البناء على العموم، لكشفه عن قرينه قد أدركوه

بمرتكراتهم بسبب قربهم من عصر الصدور.

ولو غض النظر عن ذلك أمكن الاستدلال بغير واحد من النصوص منها: معتبر عمر بن حنظله المتقدم الذى أطلق فيه المسكر. وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من الإشكال فى سنده، لعدم النص على توثيق عمر المذكور. فهو مدفوع باستفاده وثاقته من روايه صفوان عنه الذى قيل أنه لا يروى إلا عن ثقة معتزداً بمجموعه من القرائن ذكرها هو (قدس سره) وغيره تكفى بمجموعها فى إثبات وثاقته، بل رفعه شأنه.

ومنها: موثق عمار المتقدم أيضاً.

ودعوى: معارضتهما بما دل على طهاره مطلق المسكر، كموثق ابن بكير المتقدم، وما دل على ترجيح حديث النجاسه على حديث الطهاره مختص بما ورد فى النبيذ المسكر، دون ما ورد فى مطلق المسكر، كما ذكر ذلك فى الجمله بعض مشايخنا (قدس سره).

مدفوعه أولاً: بإمكان حمل موثق ابن بكير بقرينه نصوص النجاسه على مجرد بيان حل لبس الثوب الذى يصيبه المسكر تكليفاً لا على الطهاره، كما أشرنا إليه آنفاً.

وثانياً: بأن صحيح ابن مهزيار وإن تضمن ترجيح الحديث المتضمن نجاسه الخمر والنبيذ المسكر ولزوم العمل عليه، إلا أنه لو لم ينهض بترجيح ما تضمن نجاسه مطلق المسكر، لفهم عدم الخصوصيه، فلا أقل من كونه موجباً لسقوط موثق ابن بكير المتضمن طهاره مطلق المسكر عن الحجيه بعد أن كان الخمر والنبيذ أظهر أفراد المسكر، فلا ينهض بمعارضه نجاسه مطلق المسكر ليستقط عن الحجيه، بل يتعين العمل عليه.

ومنها: ما تضمن عموم الخمر لأقسامها، كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله (عليه السلام) أو عن على بن جعفر بن إسحاق عنه (عليه السلام): "قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): الخمر من خمسه: العصور من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل والمزر من الشعير، والنبيذ من التمر" (١) وغيره.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١، ٣.

ص: ٣٩٩

فإنه وإن كان ظاهراً بدواً في بيان أقسام الخمر الحقيقيه، فيكون أجنياً عما نحن فيه من عموم الحكم لغير الخمر، إلا أن الظاهر أن المراد به بيان الأقسام للخمر بلحاظ أخذها في موضوع الأحكام الشرعيه توسعاً في عنوان الخمر مفهوماً، كما يناسبه اشتماله على النبيذ الذي يظهر من كثير من نصوص المقام وغيرها أنه مباين للخمر، وحيث لا- جامع عرفي بين الأقسام المذكوره إلا الإسكار فيكون المقسم في النصوص المذكوره هو المسكر، وهو الذي حرمه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد أن حرم الله تعالى الخمر بعينها، كما تضمنته النصوص الكثيره، كحديث الفضيل بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام): "سألت عن النبيذ فقال: حرم الله الخمر بعينها وحرم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الأشربه من كل مسكر" (١) وغيره.

وإليه يرجع ما تضمن أن كل مسكر خمر، كخبر عطاء بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام): "قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر" (٢) وغيره.

كما يرجع إليه ما تضمنته جمله من كلمات اللغويين في تعريف الخمر من أنها كل مسكر، فإن الظاهر ابتناؤه على بيان موضوع الأحكام، لا الخمر الحقيقيه، وإلا فصريح النصوص أن الخمر في الأصل قسم من المسكر.

وحيث إن رجعت الأدله المذكوره إلى التصرف في مفهوم الخمر شرعاً كان مقتضى الإطلاق المقامي حمل الخمر في أدله أحكامها على هذا المعنى، وإن رجعت إلى التوسع في إطلاق الخمر مجازاً تنزيلاً لكل مسكر منزله الخمر كان مقتضى إطلاق التنزيل ثبوت جميع الأحكام ومنها النجاسه، كما جرى عليه الأصحاب.

ودعوى: انصراف التنزيل حينئذٍ لخصوص الحرمة دون النجاسه. مدفوعه بأن ذلك مسلم في مثل صحيح علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي (عليه السلام): "قال: إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبه الخمر

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب ١٥ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥.

- ومنه السبب (١)

فهو خمر" (١)، بل قد يتم في خبر عطاء المتقدم، لكن لا مجال له في مثل صحيح ابن الحجاج المتقدم بناء على ما سبق، لعدم الموجب للانصراف المذكور بنحو يعتد به في رفع اليد عن الإطلاق. فلاحظ.

(١) حيث لا إشكال في مسكويه الأثيلي منه، بسبب شيوع استعماله في الأدوية ونحوها، فإنه إذا كانت نسبته عالية فيها تحقق به الإسكار، بل يشيع استعماله من أجل الإسكار وإن كان كثيراً ما يكسر بالماء، لقوه إسكاره وتأثيره على البدن. بل هو اليوم العنصر المسكر المجعول في الأشربة المسكرة جيداً وردئتها، ومنه ما يطلق عليه في عرفنا الخمر.

نعم كثيراً ما تضاف إليه مواد سامه من أجل المنع من شربه وتخصيص الانتفاع به في الجهات الأخرى. لكن ذلك لا يخرج عن الإسكار قطعاً، ولا يوجب تبدل حكمه الثابت من حيثته.

وأما المثلي فقد شهد جماعه ممن يعتمد عليهم من أهل الخبره - ولبعضهم المقام الرفيع في المعرفه - بأنه مسكر أيضاً وإن كان ساماً، بل قد يقتل، لأن الإسكار مستند للماده الكحوليه الموجوده في القسمين بل في أقسام أخرى كثيره.

بل ذكر من لا يشك في دينه ومعرفته، أنه رأى من يستعمله للإسكار بعد التدرج في استعماله وتطبيع البدن عليه منعاً من إضراره، لتيسره لهم دون الأثيلي، وأن هؤلاء يذكرون أنه أجود إسكاراً.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من انصراف إطلاق المسكر في أدله النجاسه عما لا يتعارف شربه أو يتعذر شربه وإن أوجب الإسكار لو شرب. ولاسيما بلحاظ عدم وجوده في زمان تحريم الخمر والمسكر.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٩ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

ص: ٤٠١

فهو كما ترى، لا يظن به ولا بغيره الالتزام به في سائر الأحكام ومنها حرمة الشرب أو ثبوت الحدّ، وما الفرق بينها وبين النجاسة بعد فرض ثبوت الإطلاق أو العموم في الكل.

على أنه سبق تعارف شرب بعض أقسامه وشيوعه. إلا أن يدعى الانصراف لخصوص ما يتعارف شربه عصر صدور التحريم. لكن وضوح ضعفه يغنى عن إطالة الكلام فيه.

(١) كما صرح به جماعه، وقطع به في المدارك، بنحو يظهر منه كون ذلك مراد الأصحاب، كما عن الذخير التصريح بذلك، واستظهر اتفاقهم عليه في محكى شرح الدروس والحدائق، وعن الدلائل الإجماع عليه.

وكأن وضوح ذلك هو الذى أوجب غضهم النظر عن إطلاق نجاسة المسكر فى المبسوط والشرايع والقواعد والإرشاد والدروس ومحكى المختلف والتحرير والتنقيح وغيرها، بل صرح غير واحد بتنزيهه على المايح.

والوجه فيه قصور ما دل على نجاسة الخمر والنبيد ونحوهما حتى لو قلنا بإلغاء خصوصيه مواردها، فإن المتيقن منه التعدى لكل مسكر مايح. وكذا حديثا عمر بن حنظله وعمار المتضمنان لعنوان المسكر، لأن المنصرف من قوله فى ابن حنظله: "قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته..." "خصوص المائع لأنه الذى يقدر بالقدح، والذى يذهب عاديته بمجرد صب الماء عليه من دون حاجه للمرس والتدويب. بل لا ينبغى التأمل فى ذلك بعد قوله (عليه السلام) فى الجواب: "لا والله ولا قطره قطرت فى حب..."

وكذا قوله (عليه السلام) فى موثق عمار: "ولا- تصل فى ثوب أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل" فإن التصرف فيه بالتقييد بالرتوبه حفاظاً على إطلاق المسكر ليس بأولى من

وإن غلا وصار مائعاً بالعارض (١). لكنه حرام (٢).

حمل المسكر فيه على المائع، بل الثانى أنسب بسياقه مع الخمر.

وأما أدله التنزيل فقد سبق انصراف التنزيل لخصوص الحرمة فيما كان منها بلسان كل مسكر خمر لو تم إطلاقه وعدم انصرافه للمائع المسانخ للخمر. وأما ما كان منها بلسان تقسيم الخمر إلى الأقسام المتقدمه - كحديث ابن الحجاج - فقد سبق أن عموم المقسم فيه لكل مسكر إنما هو لكونه الجامع العرفى بين الأقسام المذكوره بضميمه ما تضمن حرمة كل مسكر، والمتيقن من الجامع المذكور هو المائع منه، الذى لا إشكال فى اختصاص كلمات اللغويين به.

ولاسيما بملا-حظه اختصاص جملة من نصوص تحريم المسكر بالشراب ومنها خبر عطاء المتقدم. غايه الأمر أن ظاهر بعضها العموم، إلا- أنه لا يبعد تنزيهه عليها جمعاً كما يظهر بملاحظتها. ولو فرض بقاؤه على العموم فلا قرينه على تعميم المقسم تبعاً له، بل المتيقن أو المنصرف منه المائع، كما ذكرنا.

(١) كما فى التذكرة والروض والمسالك وعن الذكري، وفى الجواهر: "بل قد يظهر من الذخيره والحدائق الإجماع عليه". وقد يشكل بلحاظ إطلاق النصوص المتقدمه. اللهم إلا أن يدعى انصرافها للمائع بالأصل، لظهورها فى لزوم النجاسه للإسكار، وهو لا- يكون إلا- فى المائع بالأصل، ويقصر عن المائع بالعرض بعد فرض عدم نجاسته حال جموده وإسكاره. فىكون المرجع فيه الأصل، المقتضى للطهاره.

هذا وقد صرح فى التذكرة والروض والمسالك ومحكى المنتهى والذكري بعدم طهاره المائع بالأصل إذا عرضه الإنجماد. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "بل الظاهر التسالم عليه، كما يظهر من عدم عدّ الجمود من المطهرات". والعمده فيه: أن الجمود إن منع من صدق الإطلاق كفى الاستصحاب فى البناء على النجاسه وإلا فالأمر أظهر.

(٢) بلا إشكال ظاهر، وظاهرهم المفروغيه عنه، بل الإجماع عليه. إما لعموم

(مسألة ١٧): العصير العنبي إذا غلا بالنار فالظاهر بقاءه على الطهاره (١)

التزليل المتقدم، بناء على عمومته للجامد، على ما تقدم الكلام فيه، أو لعموم التعليل المستفاد من مثل صحيح على بن يقطين المتقدم.

(١) كما صرح به غير واحد من المتأخرين، بل عن المستند استظهار شهرته بين متأخري المتأخرين. خلافاً لما صرح به غير واحد من نجاسته أو كونه بحكم المسكر، بل عن غير واحد أنه المشهور مطلقاً أو بين المتأخرين. وفي المختلف: "الخمير وكل مسكر والفقاع والعصير إذا غلا- قبل ذهاب ثلثيه بالنار أو من نفسه نجس ذهب إليه أكثر علمائنا، كالشيخ المفيد والشيخ أبي جعفر والسيد المرتضى وأبي الصلاح وسالار وابن إدريس". بل عن أطعمه التنقيح دعوى الاتفاق على أنه بعد الغليان بحكم الخمير. ومن ثم قد يستدل على النجاسة بالإجماع.

لكن لا مجال لدعوى الإجماع، فضلاً عن الاستدلال به، بعد ما سبق من عدم الإجماع على نجاسة الخمير، بل بعد تصريح غير واحد بعدم وضوح القول بنجاسته من جمله ممن صرح بنجاسة الخمير، ففي الذكرى بعد أن حكى القول بالنجاسة مع الغليان والاشتداد عن ابن حمزه والمحقق والتردد عن العلامة في النهاية: "ولم نقف لغيرهم على قول النجاسة". وفي مفتاح الكرامة بعد حكاية ما سبق عن المختلف: "ولعله ظفر به في كتبهم ولم نظفر به". ويظهر من مجموع كلام المختلف وكلامهم أن محل كلامهم هو الخمير والمسكر، وتعميمه هو محل الكلام لغيرهما لمفروغيته عن عدم الفرق ولو بالنظر للأدلة، لا- لتصريحهم بالعموم.

على أن جمله منهم قد أخذوا الاشتداد زائداً على الغليان في موضوع النجاسة أو في معقد الشهره أو الإجماع، ففي مفتاح الكرامة: "وهذا الحكم - أعني نجاسة العصير إذا غلا واشتد - مشهور بين الأصحاب، كما في الذكرى... "وفي مجمع البحرين: "وهو قبل غليانه طاهر حلال، وبعد غليانه واشتداده - وفسر بصيروره أعلاه أسفله، نجس

حرام. نقل عليه الإجماع من الإماميه. أما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام أيضاً، وأما النجاسه فمختلف فيها "وسبقه فى التفصيل المذكور ما فى كنز العرفان.

ولعل الاشتداد عندهم ملازم للإسكار، كما قد يظهر مما فى كنز العرفان، قال: "الخمير فى الأصل مصدره خميره إذا ستره، سمي به عصير العنب والتمر إذا غلا واشتد، لأنه يخمير العقل أو يستره، كما سمي مسكراً لأنه يسكره، أى يحجره". بل ظاهر كلامه أن الذى يشتد هو الخمير الذى يتخذ من العنب، الذى لا إشكال فى إسكاره، ومقتضى الأدله المتقدمه نجاسته.

نعم صرح هو مبحث العصير العنبى بأن المراد بالاشتداد صيروره أعلاه أسفله وأن يصير له قوام. لكن لا طريق لإحراز أن ذلك مراد غيره منه فى العصر، بل فى الذكرى بعد أن نسب للمعتبر أنه لا ينجس إلا مع الاشتداد قال: "فكأنه يرى الشده المطربه، إذ الثخان حاصله بمجرد الغليان".

ومن ثم كانت كلماتهم فى غايه الاضطراب، حيث يختلط فيها الخمير المتخذ من العنب بالعصير العنبى إذا غلا ولم يسكر الذى هو محل الكلام. ولا مجال مع ذلك لدعوى الشهره فى محل الكلام، فضلاً عن الإجماع. ولا سيما أنا لم نجد فى الذكرى لدعوى الشهره، ولا فى أطعمه التنقيح لدعوى الإجماع المتقدمين عيناً ولا أثراً.

ومنه يظهر حال الاستدلال على النجاسه بمثل صحيح ابن الحجاج المتقدم فى وجه عموم الحرمة لكل مسكر، المتضمن أن من أقسام الخمير العصير من الكرم، فإن كون الخمير المتخذ من العنب يسمى عصيراً لا يقتضى كون كل عصير من العنب خمراً.

كيف ولا إشكال فى أن القسم المذكور من أظهر أفراد الخمير والمسكر، أو هو الخمير الحقيقى، مع أن العصير الذى هو محل الكلام ليس خمراً، وإن كان مسكراً فإسكاره خفى غير عرى، أما ما يكون إسكاره ظاهراً فلا إشكال فى نجاسته بناء على ما تقدم، والظاهر خروجه عن محل الكلام، كما يناسبه جعلهم العصير فى محل الكلام

ومن ثم لا مجال للاستدلال فى المقام بعموم نجاسه المسكر، كما عن السيد الطباطبائى (قدس سره). ومثله الاستدلال على كونه مسكراً بصحيح عمر بن يزيد: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا. فقال: إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه، وإن كان ممن لا يستحل فأشربه" (١) بدعوى: أن مانع استحلل المسكر من شرب ما يؤخذ من الشخص إنما هى من جهة أنه مع استحلاله لا يؤمن كون ما يهديه مسكراً، وذلك لا يكون إلا لإسكار البختج.

إذ فيه: أنه موقوف على انحصار البختج بالعصير الذى هو محل الكلام، ولا شاهد لذلك، فإن غاية ما قيل فى تفسير البختج أنه العصير المطبوخ، وهو أعم من محل الكلام، حيث يمكن أن يكون فى العصير المطبوخ نوع مسكر لا يؤمن من مستحل المسكر إهداؤه. على أن عدم جواز شرب ما يؤخذ من مستحل المسكر قد لا يكون من جهة احتمال كون ما يؤخذ منه مسكراً، بل لاحتمال حرمة من غير إسكار، بلحاظ أن تسامحه فى المسكر يستلزم تسامحه فى المحرم غير المسكر بالأولوية.

وكذا الاستدلال على نجاسه العصير بما تضمن من النصوص نزاع إبليس مع آدم ونوح (عليهما السلام) فى العنب، وأنه قد جعل له منها الثلثان (٢) وما تضمن عدم جواز بيع العصير بعد الغليان (٣) وأنه لا خير فيه (٤). حيث لا يظهر وجه الاستدلال بالنصوص المذكوره. إذ هى إنما تضمنت حرمة الشرب أو هى المتيقن منها، وهى أعم من النجاسه.

نعم تضمن خبر أبى الربيع الشامى السؤال عن الخمر كيف كان بدؤ حلاله

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٢ من أبواب الأشربه المحرمه.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٥٩ من أبواب ما يكتسب به.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٧ باب: ٢ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٦، ٧.

وحرامها ومتى اتخذت، وتعرض الإمام (عليه السلام) لنزاع آدم وإبليس في العنب وتحكيمهما روح القدس وضرب روح القدس العنب بالنار وأخذ النار الثلثين وبقاء الثلث إلى أن قال (عليه السلام): فقال الروح أما ما ذهب منهما فحفظ إبليس، وما بقى فلك يا آدم^(١) حيث قد يتوهم منه أن ما لم يذهب ثلثاه خمر نجس.

لكنه كما ترى إنما تضمن ذهاب الثلثين بالنار من العنب، لا- من عصيره، وترتب تحريم ثلثي العصير المغلى على ذلك تعبد محض، كما أن كون ذلك هو الأصل لصنع الخمر وتحريمه خفى الوجه، فلا مجال لاستفاده كون العصير قبل ذلك خمرًا. بل لا إشكال في عدم كونه خمرًا حقيقه، وكونه خمرًا تنزيلاً لا ينهض الخبر ببيانه بعد وروده لبيان الأصل لوجود الخمر وبدء تكوينها.

هذا وقد يستدل على النجاسة بما رواه في التهذيب في الصحيح عن معاوية بن عمار: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج، ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعرفه أنه يشربه على النصف. فقال: خمر لا تشربه..."^(٢) بدعوى: أن مقتضى إطلاق التنزيل فيه النجاسة.

لكنه يشكل أولاً: بأنه قد ينفع لو كان وارداً لبيان الحكم الواقعي، حيث يكون مقتضى الإطلاق فيه العموم لجميع أحكام الخمر، أما حيث كان وارداً لبيان الحكم الظاهري فهو مسوق لبيان التعبد الظاهري بمقتضى التنزيل بعد الفراغ عن ثبوت أصل التنزيل واقعاً، من دون أن يكون له إطلاق فيه، ليشمل النجاسة، بل المتيقن منه الحرمة، كما نبه لذلك سيدنا المصنف (قدس سره). بل قد يقال: إن تعقيب التنزيل بالنهي عن الشرب مانع من انعقاد ظهور إطلاق التنزيل في العموم لجميع أحكام الخمر. فتأمل.

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤، التهذيب ج: ٩ ص: ٢٣٤.

وإن صار حراماً (١)،

وثانياً: بأن الصحيح قد روى في الكافي (١) خالياً عن كلمه: (خمر)، وهو الأنسب بسياقه، لأن التنزيل إنما هو بلحاظ الحكم الواقعي والمسؤول عنه هو الحكم الظاهري، فإن لم يوجب ذلك ترجيح روايه الكافي - ولاسيما مع ما اشتهر من كونه أضب - فلا أقل من سقوط الروايتين بالتعارض، والاقتصار على المتيقن منهما، وهو الحرمة.

ودعوى: أن اللازم ترجيح روايه التهذيب، لأن الخطأ بالزيادة أبعد من الخطأ بالنقيصه عند العقلاء. ممنوعه، لعدم وضوح أولويه الخطأ بالنقيصه عند العقلاء بنحو تهض بالترجيح عند التعارض.

نعم مع عدم التعارض لعدم ظهور حال راوى الكلام الخالى عن الزيادة فى استيفاء تمام كلام المنقول عنه تتعين حجيته روايه الزيادة. لكن المقام ليس كذلك.

وأما ما عن الفقيه الهمداني (قدس سره) من الإشكال فى الاستدلال به بأنه لم يعلم كون البختج مطلق العصير الذى يغلى، بل لعله قسم خاص منه يكون مسكراً قبل استكمال طبخه، وقريب منه ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره). فقد يدفع بما ذكره بعض مشايخنا من أن العصير المسكر لا يحل و يطهر بذهاب الثلثين، وظاهر الصحيح أن ذهاب الثلثين موجب لحل البختج وطهارته.

اللهم إلا أن يحتمل كون ذهاب الثلثين فى هذا القسم مستلزماً لخروجه عن الإسكار فيحل حينئذ. فتأمل. وكيف كان فلا مخرج عن أصالة الطهاره فى المقام.

(١) بلا- إشكال وهو المتيقن من النصوص والفتاوى، وفى المعبر وظاهر ما تقدم من مجمع البحرين وكنز العرفان الإجماع عليه. ويقتضيه صحيح حماد بن عثمان

(١) الكافي ج: ٦ ص: ٤٢١.

ص: ٤٠٨

عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: لا يحرم العصير حتى يغلى^(١)، وفي حديثه الآخر عنه (عليه السلام): "سألته عن شرب العصير قال: تشرب ما لم يغل، فإذا غلى فلا تشربه. قلت: أى شيء الغليان؟ قال: القلب"^(٢) إلى غير ذلك مما يأتي بعضه.

نعم فى موثق ذريح: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا نش العصير أو غلا حرم"^(٣). وظاهره الاكتفاء بأحد الأمرين من النشيش والغليان. وقد فسر النشيش بالصوت السابق على الغليان. ولعله عليه يبتنى ما ذكره السيد (قدس سره) فى العروه الوثقى حيث قال: "بل الأقوى حرمة بمجرد النشيش وإن لم يصل إلى حد الغليان".

لكنه - مع عدم ثبوته - لا يناسب بقيه النصوص الصريحة فى اعتبار الغليان كما لا يناسب العطف فى الموثق نفسه، إذ مع الاكتفاء بالنشيش يلغو جعل الغليان المتأخر عنه سبباً للتحريم.

نعم بناء على أن العطف فى الموثق بالواو كما عن بعض الأجله نسبته للنسخ المصححه من الكافى، يرجع مفاده لمفاد بقيه النصوص ويرتفع الإشكال. إلا أنه يشكل التعويل على ذلك بعد عدم الإشارة للنسخه المذكوره فى الطبعه الحديثه المحققه على نسخ كثيره المعتضده بروايه التهذيب التى لم ينقل فيها اختلاف النسخ. ولا أقل من معارضتها بنسخ الكافى المشار إليها، وبعد تساقط الكل يكون المرجع روايه التهذيب.

هذا وقد يرفع التنافى بين الموثق وقيه النصوص بحمل النشيش فيه على صوت الغليان كما فسر بذلك فى جمله من كلمات اللغويين. لكنه لا يناسب العطف بأو فى الموثق نفسه إذ لا يحسن الترديد بين المتلازمين.

ولعل الأولى حمل النشيش على تفاعل العصير وتغيره بنفسه، من دون نار، كما يناسبه قوله (عليه السلام) فى خبر عمار الوارد فى نقيع الزبيب: "فإذا كان أيام الصيف وخشيت

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣ من أبواب الأشربه المحرمة حديث: ١.

(٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣ من أبواب الأشربه المحرمة حديث: ٣، ٤.

أن ينش جعلته في تنور سخن [مسجور. كافي] قليلاً حتى لا ينش^(١)، فيرجع التريديد في الموثق إلى حصول التحريم بكل من النشيش بغير النار والغليان بها، ولا أثر لتفاعل العصير بالنار قبل الوصول إلى مرتبه الغليان.

ولعله إلى هذا يرجع الغليان بغير النار في كلمات الأصحاب، فإنهم أطلقوا الغليان بنحو يظهر منهم حصوله بغير النار كما يحصل بالنار، كما يظهر ذلك من بعض النصوص كخبر أبي كهمس الآتي في آخر الكلام في حكم ما غلا من قبل نفسه (٢).

نعم الاحتمال المذكور إنما ينفع في رد موثق ذريح وعدم الخروج به عن بقيه النصوص، لأن ورود الاحتمال المذكور فيه كافٍ في التوقف عنه. لكنه لا يبلغ مرتبه تصحح العمل على طبق الجمع المذكور، لعدم خروجه عن كونه تبرعياً، لأن مجرد استعمال النشيش في خبر عمار فيما يكون بغير النار لا ينهض بتفسيره في الموثق ولا سيما مع ضعف الخبر المذكور. ومما ذكرنا يظهر ضعف ما سبق من السيد في العروه الوثقى.

هذا وأما موضوع النجاسه لو قيل بها فقد اختلفوا بين من اقتصر فيه على الغليان ومن أضاف إليه الاشتداد، مع اختلافهم في المراد بالاشتداد فقيل هو الثخانه ولو بأدنى مراتبها الحاصل بمجرد الغليان. لكنه لا يناسب ما في المعبر من الاكتفاء في التحريم بالغليان وتوقف النجاسه على الاشتداد، وكذا ما تقدم من مجمع البحرين وعن كنز العرفان.

ومن ثم قد يحمل على مرتبه عرفيه من الثخانه تحصل باستمرار الغليان مده معتد بها. أو على قذف الزبد، أو على ما يلزم الإسكار، كما يناسبه ما تقدم من الذكرى وعن كنز العرفان. والكل خال عن الدليل عدا الأخير، حيث لا إشكال معه في النجاسه بناء على ما تقدم من عموم النجاسه لكل مسكر. وبذلك يظهر اضطراب

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٦.

ص: ٤١٠

فإذا ذهب ثلثاه صار حلالاً (١).

كلمات الأصحاب في المقام. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) إجماعاً، كما في مفتاح الكرامه وظاهر غير واحد المفروغيه عنه. والنصوص به مستفيضه، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه" (١) وغيره. ويستفاد من خبر أبي الربيع الشامي المتقدم وغيره من النصوص الواردة في خصومه إبليس مع آدم ونوح (عليهما السلام)، حيث تضمنت حليه الثلث، المعلوم أنه لا يراد منه إلا الثلث من العصير. بل هو المصرح به في غير واحد منها، كصحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) وفيه بعد التعرض للخصومه المذكوره: "فقال أبو جعفر (عليه السلام): فإذا أخذت عصيراً فطبخته حتى يذهب الثلثان نصيب الشيطان فكل واشرب" (٢). كما يستفاد من صحيح معاوية بن عمار المتقدم وغيره مما ورد في العصير المأخوذ من الغير... إلى غير ذلك. وظاهر الأصحاب والنصوص المذكوره، بل صريح جملة منها، عدم حليته بغير ذلك.

لكن في الوسيله: "وإن غلا بالنار حرم شربه حتى يذهب على النار نصفه ونصف سدسه، ولم ينجس، أو يخضب الإناء ويعلق به ويحلو". وهو يخالف المشهور في أمرين لم أعثر عاجلاً على موافق له فيهما، عدا ما يأتي من النهايه.

الأول: الاكتفاء بأن يذهب على النار نصفه ونصف سدسه، الذي هو دون الثلثين بنصف سدس، لظهور أن الثلثين نصف سدس تام.

وكأنه استند في ذلك لخبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلثه دوانيق ونصف، ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه" (٣). بناء على ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن الدائق كناية عن

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٢ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١، ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٧.

السدس، ويناسبه ما ذكره غير واحد من اللغويين من أنه سدس الدرهم والدينار، حيث لا جامع عرفى بينهما إلا مطلق السدس، وهو المناسب أيضاً للسان الخبر، حيث لم يفرض فيه مقدار معين.

ولا يخفى أن ظاهر غير واحد من النصوص المشار إليها آنفاً وإن كان هو ذهاب الثلثين بالطبخ على النار، إلا أنه يسهل رفع اليد عن ذلك لأجل الخبر المذكور، وحملها على استناد ذهاب الثلثين للنار والطبخ وإن كان لا يتم إلا بالتبريد الذى هو وقت الاستعمال غالباً.

لكن يشكل التعويل على الخبر بعد ضعف سنده وظهور حال الأصحاب فى الإعراض عنه. ولا سيما وأن تحديد النقص الحاصل بالتبريد والتبخير بنصف السدس لا يخلو عن إشكال، بل قد لا يساعد عليه الواقع الخارجى.

الثانى: الاكتفاء فى الحليه بأن يخضب العصير الإناء ويعلق به ويحلو، فإن الظاهر أن قوله: "أو يخضب..." "معطوف على مدخول (حتى). وكأنه استند فى ذلك لصحيح معاوية بن وهب: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن البختج. فقال: إذا كان حلواً يخضب الإناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث، فاشربه" (١)، وصحيح عمر بن يزيد: "قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا كان يخضب الإناء فاشربه" (٢)، وخبر إسحاق فى ماء الزبيب والعسل المطبوخ على الثلث، وفيه: "قال: أليس حلواً؟ قلت: بلى. قال: اشربه" (٣)، وفى خبره الآخر نحوه، إلا أنه قال: "اشرب الحلو حيث وجدته أو حيث أصبته" (٤).

لكن ظاهر الأول اشتراط الأمور المذكوره فى تصديق الخبر بذهاب الثلثين، لا فى أماريتها بأنفسها عليه، فضلاً عن الاجتزاء بها بدلاً عنه. وأما الثانى فهو - مع

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٣، ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥٦.

ص: ٤١٢

وإن غلا بغير النار فالأحوط وجوباً فيه النجاسه (١)،

عدم نهوضه بتمام المدعى - لا - ينهض بالإفاده بنفسه، بل لا بد من معرفه ما يتعلق به من سؤال أو نحوه، ولعله صادر على غرار الصحيح الأول. وأما حديثاً إسحاق فهما - مع ورودهما في ماء الزبيب - ضعيفا السند مختصان بالحلاوه. مع أن الأول منهما ظاهر في اشتراطها مع ذهاب الثلثين، ولا قائل به. فليتنزل على ملازمه ذهاب الثلثين للحلاوه. وعليها يحمل الثانى. ومن ثم لا مجال لإثبات ما ذكره والخروج عن مقتضى النص والفتوى المتقدم.

هذا وقد قال الشيخ (قدس سره) فى النهايه: "وإذا غلا العصير على النار لم يجز شربه إلى أن يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه. وحد ذلك هو أن يراه صار حلواً، أو يخضب الإناء ويعلق به، أو يذهب من كل درهم ثلثه دوانيق ونصف وهو على النار، ثم ينزل به ويترك حتى يبرد، فإذا برد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه". ويظهر حاله مما سبق.

(١) قال فى الوسيله: "وإن غلا- لم يخل إما غلا من قبل نفسه حتى يعود أسفله أعلاه حرم ونجس، إلا أن يصير خللاً بنفسه أو بفعل غيره، فيعود حلالاً- طيباً. وإن غلا بالنار..." إلى آخر ما تقدم. ولم يعرف له موافق صريح فى ذلك حتى حكى عن بعض الأجله الانتصار له فى رسالته (إفاضه القدير فى حكم العصير)، فاستدل للقول المذكور بوجوه، ونسبه لجماعه منهم الشيخ وابن إدريس، وفى كلامهما ما يناسب ذلك، خصوصاً الشيخ فى النهايه، حيث صرح بعدم جواز شرب العصير إذا غلا بغير النار حتى يصير خللاً، حيث يظهر منه أنه بحكم المسكر، ولذا لا يحل بذهاب الثلثين، بل بصيرورته خللاً.

وكيف كان فقد يستدل عليه بوجوه أشار إليها فى محكى الرساله المذكوره:

الأول: أن النصوص التى أطلق فيها الغليان من دون نسبه إلى النار - كحديثى حماد المتقدمين - ظاهره فى إطلاق الحرمة وعدم ارتفاعها بذهاب الثلثين، وفى أن

موضوعهما ما غلا من قبل نفسه، كما أن ما تضمن أن تحليله بذهاب الثلثين مختص بما إذا غلا بالنار للتعبير فيه بالطبخ أو البختج الذى هو عبارته عن العصير المطبوخ ونحو ذلك.

وفيه: أنه لا- ظهور للنصوص التى أطلق قبيها الغليان من دون نسبة للنار فى الاختصاص بما كان غليانه من قبل نفسه، بل هى أعم مما غلا بالنار.

اللهم إلا أن يكون السؤال فى صحيح حماد الثانى عن حقيقه الغليان شاهد بأن المراد به الغليان بغير النار، وإلا فالغليان بالنار أمر واضح عند العرف.

وأظهر من ذلك معتبر محمد بن عاصم عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: لا بأس بشرب العصير سته أيام" (١) فإن التحديد بذلك لا بد لتجنب تفاعله أو غليانه بعد ذلك. وكأنه إلى هذا يرجع ما عن ابن عمير من قوله بعد روايته للحديث: "معناه ما لم يغل".

على أن عموم نصوص التحريم لما غلا بالنار لا ينفذ عمومها إذا كان دليل تحليله بذهاب الثلثين مختصاً بما غلا بالنار، حيث يلزم البناء فى غيره على إطلاق التحريم، عملاً بالعموم المذكور.

وقد أجاب بعض مشايخنا (قدس سره) عن ذلك بأن فى أدله التحليل ما هو ظاهر فى العموم، وهو صحيح عبد الله بن سنان قال: "ذكر أبو عبد الله (عليه السلام) أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال" (٢)، فإنه شامل للعصير الذى يغلى بنفسه، فتدل على حليته بالطبخ المترتب عليه ذهاب الثلثين.

لكنه يشكل بأن ذلك إنما يتم لو كان مرجع الشرطية توقف الحليه على الطبخ، بأن يكون الشرط هو الطبخ بالنحو المذكور، كما هو مقتضى الجمود على لسان الشرطية، ولا مجال للبناء على ذلك، لأن مقتضاه حرمة العصير قبل الطبخ، وهو

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

لا- يتم إلا في العصير الذي يغلى من قبل نفسه، ومن الظاهر أنه لا مجال للبناء على اختصاص الصحيح به. ومن هنا يتعين تنزيل الشرطية على كون الشرط هو ذهاب الثلثين، وكون الطبخ موضوعاً للشرطية. فكأنه قيل العصير المطبوخ إذا استمر طبخه حتى يذهب ثلثاه فهو حلال. وحينئذٍ يقصر عن العصير غير المطبوخ وإن غلا من قبل نفسه.

إن قلت: إذا غلا العصير من قبل نفسه ثم طبخ دخل في عموم الصحيح، فيكون مقتضاه حليته بذهاب الثلثين بالطبخ.

قلت: بناء على ما سبق يكون مفاد الصحيح حليه العصير بذهاب الثلثين من حيثية الطبخ، لا مطلقاً، فذهاب الثلثين إنما يرفع الحرمة الثابتة بالطبخ، لا كل حرمة وإن كانت ثابتة قبله بسبب غليان العصير من قبل نفسه، بل الحرمة المذكورة تابعه لدليلها، فإذا كان مقتضاه عدم ارتفاعها بذهاب الثلثين يتعين بقاؤها. ومن هنا لا مجال للبناء على عموم الصحيح. فلاحظ.

الثاني: صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): "قال: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه" (١). بدعوى: أن مقتضى تقييد موضوع الحرمة المغياها بما أصابته النار إطلاق الحرمة في غيره وعدم ارتفاعها بذهاب الثلثين، وإلا لم يكن للتقييد فائده.

ويشكل - مع ابتناؤه على مفهوم الوصف - بأن للعصير الذي لا تصيبه النار فردين ما لم يغل أصلاً، وما غلا من قبل نفسه ولا إشكال في اختلافهما حكماً وعدم شمول المفهوم المدعى لهما معاً. ولازم ذلك قصور موضوع القضية عن أحدهما. وحينئذٍ فكما يمكن أن يكون موضوع القضية خصوص العصير الذي غلا وحرّم، ويكون فائده التقييد بالنار بيان اختصاص تقييد الحرمة بعدم ذهاب الثلثين بها، وأنه بدونها تكون الحرمة مطلقه، كذلك يمكن أن يكون موضوع القضية العصير الذي

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

ص: ٤١٥

يغلى بالنار من دون أن يكون مسوقاً للحصر، ليكون له مفهوم بالإضافة إلى ما غلا بغير النار. بل تركيب القضية بنفسه إنما يناسب الثاني لا الأول، وتنزيهه على الأول يبتنى على تكلف محتاج إلى قرينه.

نعم لو قيل: كل عصير غلا وحرم إن كان قد أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، كان وافياً بالثاني. لكن لسان الحديث بعيد عن ذلك، كما هو ظاهر.

الثالث: خبر عمار المتقدم عند الكلام في ثبوت التحريم بالغليان المتضمن لجعله في تنور سخن قليلاً خوفاً من أن ينش، حيث لا وجه للحذر من نشيشه بنفسه إلا- تجنب حرمة المطلقة وإلا- فحرمة المغياه بذهاب الثلثين ليست محذوراً بعد تعرضه (عليه السلام) في ذيل الرواية لغليانه حتى يذهب ثلثاه.

وفيه - مع أنه وارد في عصير الزبيب الذي حكى عن بعض الأجله القول بحليته فضلاً عن طهارته - أن تجنب نشيشه بنفسه قد يكون لمناعيته من ترتب الأثر المقصود منه، وهو صلوحه للانتفاع وترتب الفائده عليه لا لتوقف حليه الاستعمال عليه، كما نبه لذلك سيدنا المصنف (قدس سره) قال: "وقوله في السؤال: كيف يطبخ حتى يصير حالاً. وإن كان ظاهراً في السؤال عما يعتبر في الحل لا غير، لكن الخصوصيات المذكوره في الجواب لما لم يمكن البناء على اعتبار أكثرها في الحل يتعين البناء على كون الإمام (عليه السلام) في مقام بيان ما يعتبر في الحل وما يعتبر في حصول المقصود".

الرابع: صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "سألته عن نبيذ قد سكن غليانه. فقال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مسكر حرام..." (١). بدعوى ظهوره في مسكريه النبيذ المذكور، وحيث لا يمكن حمله على ما غلا بالنار، لعدم مسكريته، ولذا يحل بذهاب الثلثين، والمسكر لا يحل بذلك، يتعين حمله على ما غلا بنفسه، ولا سيما مع قرب كون المعهود من النبيذ ذلك.

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢٥ من أبواب الأشربه المحرمة حديث: ١.

ص: ٤١٦

وفيه - بعد تسليم سوق الكبرى للمفروغيه عن تحقق موضوعها، لا لإيكال تطبيقها للسائل - : أنه وارد في النيذ، ولعل المعهود فيه الإسكار في فرض السؤال.

وقد تحصل من جميع ما تقدم: أن ما عدا الوجه الأول لا ينهض بإثبات التحريم، فضلاً عن النجاسه، وأما الأول فهو وإن نهض بإثبات التحريم، إلا أنه لا ينهض بالنجاسه.

نعم ادعى بعض الأجله أن العصير إذا غلا من قبل نفسه صار مسكراً، ويناسبه الرضوى: "فإن نش من غير أن تصيبه النار فدعه حتى يصير خلًا" (١). بل من القريب أن يبتنى على ذلك ما تقدم من الشيخ وابن حمزه وغيرهما من توقف حليته على صيرورته خلًا، إذ بعد عدم الشاهد عليه من النصوص ينحصر وجهه بثبوت مسكريته عندهم، وحيث كانت المسكريه من الأمور الوجدانيه فمن البعيد جداً الخطأ فيها.

ويناسب ذلك أيضاً خبر أبي كهمس: "سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن العصير فقال: لى كرم وأنا اعصر كل سنه واجعله فى الدنان وأبيعه قبل أن يغلى. قال: لا بأس به، وإن غلا فلا يحل بيعه. ثم قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمراً" (٢). فإن حرمه بيعه تناسب كونه مسكراً، كما قد يشير إليه قوله (عليه السلام) فى الذيل: "هو ذا..."، حيث تظافرت النصوص بحرمه بيع الخمر المسكر، وإلا فلا يظن منهم البناء على حرمه بيع العصير الذى يحل بذهاب الثلثين.

كما يناسبه أيضاً موثق عبيد بن زراره عنه (عليه السلام): "إنه قال فى الرجل إذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلًا، فقال: إذا تحول من اسم الخمر فلا بأس" (٣) لظهوره فى صيروره العصير بطول المده بنفسه خمراً، وذلك ل

(١) مستدرک الوسائل ج: ١٧ باب: ٢ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٥٩ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٦.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥.

ص: ٤١٧

بل الأحوط وجوباً النجاسه بمجرد النشيش (١)، وإذا لم يغسل ولم ينش فهو طاهر وحلال.

يكون إلا بتفاعله بالغلين أو نحوه.

(١) كأنه لموثق ذريح: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا نش العصير أو غلا حرم" (١) بناء على ما سبق عند الكلام في تحريم الغليان للعصير من حمل النشيش على ما يكون بغير النار. والظاهر أن مراده (قدس سره) من النشيش تفاعل العصير بمرتبته ضعيفه لا تبلغ مرتبه الغليان.

ويشكل تاره: بما سبق من عدم بلوغ الحمل المذكور مرتبه تصحح العمل عليه. وأخرى: بعدم ثبوت كون النشيش أضعف من الغليان سابقاً عليه بعد تفسيره في اللغة بالغلين تاره، وبصوته أخرى.

ولاسيما مع أن حمل نصوص التحريم بالغلين على خصوص الغليان بالنار بعيد جداً بعد ورود إطلاق الغليان على ما يكون بغير النار في جملة من النصوص منها خبر كهمس المتقدم المتضمن جواز بيع العصير قبل غليانه.

بل السؤال عن تفسير الغليان في حديث حماد المتقدم عند الكلام في حصول التحريم بالغلين لا يناسب اختصاص الغليان في الحديث المذكور بما يكون بالنار، لبعده خفاء الغليان بالنار، بل المناسب لذلك عمومه للغليان بغيرها أو اختصاصه به - كما ذكرناه آنفاً - لأنه تدريجي بطيء مسبوق بتفاعل العصير، فقد يحسن السؤال عن المرتبه من التفاعل التي يحصل الغليان.

وحينئذ يكون حصول التحريم بالنشيش لو حمل على ما يسبق الغليان منافياً للنصوص المذكوره. ومن هنا لا مجال للبناء على حصول التحريم قبل الغليان. بل يتعين تنزيل النشيش في موثق ذريح على ما يناسب ذلك أو طرحه. فلاحظ.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣ من أبواب الأشرية المحرمه حديث: ٤.

ص: ٤١٨

(مسأله ١٨): العصير الزببى والتمرى لا ينجس ولا يحرم بالغليان بالنار (١)،

(١) فإن العصير وإن أطلق - فى بيان موضوع الحرمة والنجاسة بالغليان - فى القواعد وعن أكثر كتب العلامة، بل الأصحاب، كما فى مفتاح الكرامه، إلا- أن العصير كثيراً ما يطلق على خصوص ماء العنب، بل ادعى انصرافه له، كما قد يظهر من جملة من النصوص، وقد أطل فى الحدائق فى توضيح ذلك، وفى مجمع البحرين: "والعصير من العنب" ويناسبه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم المتضمن أن العصير هو الخمر المتخذ من العنب.

ولا أقل من العلم بعدم إرادتهم كل شىء يستخرج من الشىء بعصره، الملزم بحمل اللام فيه على العهد لا الجنس، والمتيقن منه عصير العنب، الذى اقتصر عليه جماعه مصرحين به، بل عن الأردبيلي أن المشهور اختصاصه بالعنبى، وعن حواشى القواعد والمقاصد العليه دعوى الإجماع على ذلك فى غير الزبيب، وفى الحدائق أن المشهور طهاره ماء الزبيب، وعن الذخيره: إنى لا اعلم قائلاً بنجاسته.

نعم قد يظهر من التهذيب فى مقام الجمع بين الروايات القول بنجاسة عصير التمر، وهو المحكى عن كاشف الغطاء، والشيخ سليمان البحرانى والسيد نعمه الله الجزائرى وغيرهم، وعن الفخر أنه حكى عن والده اجتناب عصير الزبيب. ومن ثم حكى القول بالنجاسة فى المقام.

وكيف كان فقد يستدل على حرمة عصير الزبيب والتمر بصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام): "كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه" (١). ويندفع بما سبق من انصراف العصير لعصير العنب. ولو سلم عمومه فلا مجال لحمل الصحيح عليه، لاستلزامه تخصيص الأكثر الملزم بحمل اللام فيه على

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣ من أبواب الأشربه المحرمة حديث: ١.

العهد، نظير ما تقدم فى كلام الأصحاب.

على أن صدق العصير عليها لا يخلو عن إشكال، لأن العصير هو السائل المعتصر من الأجسام، والماء هنا خارج عن الزبيب والتمر مضاف إليهما من أجل تدويب ما فيهما من المواد السكرية واستخراهما لا معتصر منهما.

كما قد يستدل على حرمة عصير الزبيب بجمله من النصوص.

منها: موثق عمار عنه (عليه السلام): "سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالاً؟ قال: تأخذ ربعاً من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلاً ماء، ثم تنقعه ليله فإذا كان من غد نزعت سلافته، ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره، ثم تغليه بالنار عليه، ثم تنزع ماءه فتصبه على الأول ثم تطرحه فى إناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحته النار، ثم تأخذ رطل غسل فتغليه بالنار عليه وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ، ثم اضربه حتى يختلط به، واطرح فيه إن شئت زعفراناً وطيبه إن شئت بزنجبيل قليل... " (١) وقريب منه روايته الأخرى المتقدمة إليها الإشارة فى الاستدلال لتفصيل ابن حمزه، إلا- أن فى آخرها: "فإن أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه" (٢). بل لا- يبعد اتحادهما مع استناد الاختلاف بينهما للنقل بالمعنى.

وقد استشكل فى الاستدلال بهما سيدنا المصنف (قدس سره) قال: "ولكن يشكل - مضافاً إلى أن الخصوصيات المذكوره فيهما مما لا- يحتمل دخلها فى الحل - بأنه لم يظهر من السؤال إرادته الحل فى قبال التحريم الحاصل بالغليان - كما هو المدعى - أو فى قبال التحريم الحاصل بالشيش والتغير الملازم للبقاء غالباً، الذى هو موردها بقريته المقادير المذكوره فيهما، وما فى ذيل أحدهما من قوله: فإذا أردت أن يطول مكثه فروقه. بل الثانى أقرب بقريته ما فى روايه إسماعيل بن الفضل من قول الصادق (عليه السلام): وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقى إن شاء الله تعالى".

ويندفع بأن السؤال فيه لما كان عن الطبخ بالوجه المحلل، وهو الذى يترتب

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٣، ٢.

ص: ٤٢٠

عليه عليه الشرب، كان ظاهر الجواب أن الطبخ المذكور فيه هو الطبخ الذي لا يحلل غيره، ومجرد اشتماله على أمور خارجه عن الطبخ يعلم بعدم وجوبها لا يمنع من الظهور المذكور.

غايه الأمر أن ترفع اليد بسبب العلم المذكور عن ظهور سوقها في كونها قيوداً للطبخ المحلل وشروطاً في ترتب الحل عليه، فيحمل على كونها دخيله في صلوحه لأن ينتفع به، أو في ترتب النفع المقصود عليه.

وأما حمل الحل المسؤول عنه على الحل في قبال التحريم الحاصل بالنشيش والتغير الملازم للبقاء فهو - مع كونه خلاف ظاهر نسبه التحليل في السؤال للطبخ - لا يناسب وظيفه الإمام (عليه السلام)، حيث لا يراد به حينئذ السؤال عما يحل معه الشرب من النشيش والتغير، بل عما يمنع من حصولهما خارجاً، وهو أمر تكويني لا شرعي، والمناسب في السؤال عنه أن يقال: كيف يطبخ حتى لا ينش ويتغير لو تأخر؟

ومجرد تعرض الإمام (عليه السلام) لبعض الخصوصيات غير الدخيله في التحليل تفضلاً منه لا يشهد بسوق السؤال لذلك بعد ظهور حال السائل وكلامه في سوقه لما هو الدخيل في التحليل شرعاً، بل في مفروغيه السائل عن أن الطبخ على نحوين محرم ومحلل، ومن الظاهر أنه لا منشأ للمفروغيه عن محرميه الطبخ إلا ما يشاع من تحريم العصير بالغليان، كما يناسبه الجواب.

ومن ذلك يظهر أن كون مورد الخبرين مناسباً لفرض بقاء العصير مده طويله لا يكفي في الخروج عن الظهور المذكور المستند لتركيب الكلام. على أنه لا - شاهد في شيء مما ذكره على فرض بقاء العصير. أما المقادير فهي ليست من الكثره بحدٍ تستلزم البقاء غالباً، حيث قد لا يتجاوز أو لا يبلغ صافي العصير بعد الغليان المفروض اللتين.

وأما قوله: "فإن أحببت أن يطول مكثه... "فهو يتضمن فرضاً زائداً على محل

الكلام، بل يشهد بعدم فرض إرادته طول المكث فيه. كما أن خبر إسماعيل بن الفضل (١) لا يصلح شاهداً على تحديد المراد في حديثي عمار، لاختلافه معهما في المضمون، ولأنه وارد لتعليم عصير يتداوى به، ولم يتضمن السؤال عن الطبخ المحلل. مع أن الفقرة المذكورة فيه من كلام الراوى، لا من كلام الإمام (عليه السلام).

نعم اشتراكه معهما في لزوم ذهاب الثلثين لا- أكثر ولا أقل مؤيد لكون ذهاب الثلثين شرطاً تعبدياً في الحليه في عصير الزبيب المطبوخ، كعصير العنب المعلوم فيه ذلك، وإلا فمن البعيد جداً دوران قابليه البقاء من دون تغير ونشيش مدار ذهاب الثلثين لا أقل ولا أكثر، بل المناسب لذلك أن يناط بانعقاد العصير وكثافته بمرتبته خاصه ككونه يخضب الإناء، أو نحو ذلك.

ومنها: معتبر على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): " سألته عن الزبيب هل يصلح أنه يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فيشرب منه السنه. فقال: لا بأس "(٢).

ويشكل بأن التقييد بذهاب الثلثين لما كان في كلام السائل لم يكن للحديث مفهوم يقتضى نفي البأس بدونه. ولاسيما وأن السؤال قد تضمن فرض بقائه إلى سنه، حيث يحتمل حينئذ كون ذهاب الثلثين سبباً في عدم تخمره وإسكاره بالتأخير، كما نبه لذلك غير واحد.

اللهم إلا- أن يقال: حمل السؤال على تجنب التخمر والإسكار خارجاً، لا على تجنب الحرمة تعبداً لا يناسب وظيفه الإمام (عليه السلام). ولاسيما أن خصوصيه ذهاب الثلثين لا أقل ولا أكثر في منع التخمر والإسكار بعيد، نظير ما تقدم في خبر إسماعيل بن الفضل. والتقييد بذهاب الثلثين وإن كان في كلام السائل فلا يدل على المفهوم، إلا أن التفات السائل لخصوصيه ذلك لا منشأ له ظاهراً إلا ما شاع عن الشارع الأقدس

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٨ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٢.

ص: ٤٢٢

من محلليه ذهاب الثلثين للعصير المطبوخ، فيكون جواب الإمام (عليه السلام) مبنياً على إقرار ذلك. ولعل منشأ السؤال معه احتمال عدم عمومته للزبيب، أو عدم كفايته في فرض البقاء سنه لاحتمال تعرضه للإسكار. فهو إن لم ينهض بالاستدلال صالح للتأييد بلا إشكال.

ومنها: خبر زيد النرسی المنقول عن أصله: "سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الزبيب يدق ويلقى في القدر، ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته. فقال (عليه السلام): لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث، فإن النار قد أصابته. قلت: فالزبيب كما هو يلقي في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء. فقال: كذلك هو سواء، إذا أدت الحلاوه إلى الماء وصار حلواً بمنزله العصر، ثم نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم، وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد" (١).

ودلالته ظاهره، وليس إشكالهم إلا في سنده تاره: لعدم ثبوت وثاقه زيد النرسی. وأخرى: لعدم ثبوت كتابه، فقد قال الشيخ في الفهرست: "زيد النرسی وزيد الزراد لهما أصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين، وقال في فهرسته: لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد، وكان يقول: هما موضوعان، وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، وكان يقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني". قال سيدنا المصنف (قدس سره): "وهذه الدعوى وإن غلطهما فيها ابن الغضائري وغيره بأن الأصلين قد رواهما محمد بن أبي عمير، لكنها توجب الارتياب، إذ من البعيد أن يكون الصدوق وشيخه مما خفي عليهما ذلك فجزما بالوضع. ومما يزيد في الارتياب أن الشيخ... "إلى آخره ما ذكره، وقد تضمن أن الشيخ لم يرو عن زيد إلا حديثاً واحداً، والكليني لم يرو عنه إلا حديثين، ولا يظهر منهما أخذ الأحاديث المذكوره من كتابه.

وثالثه: لأنه لم يصح نسبه الروايه المتقدمه للكتاب المذكور، لأنها وإن رويت عن زيد في البحار ومستدرک الوسائل، إلا أن المجلسي (قدس سره) ذكر في مقدمه البحار أنه

(١) مستدرک الوسائل ج: ١٧ باب: ٢ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

ص: ٤٢٣

قد أخذ الكتاب المذكور من نسخه قديمه مصححه بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبى من دون أن يذكر سنده للنسخه المذكوره.

لكنه يندفع الأول بما تكرر منا من الاكتفاء بروايه ابن أبى عمير عن شخص فى ثبوت وثاقته، وقد فصلنا الكلام فيه فى مبحث الكر من هذا الشرح. ولاسيما مع اعتضاده بكون الرجل من رجال كامل الزيارات.

كما يندفع الثانى بأن الذى يظهر من الصدوق تبعيته فى ذلك لشيخه ابن الوليد، ولا وثوق بدعوى ابن الوليد وضع الكتاب مع إصرار غير واحد على روايه ابن أبى عمير للكتاب المذكور، بل الظاهر أنه اجتهد منه، لسوء ظنه بمحمد بن موسى الهمداني، كسائر القميين، لنسبتهم الغلو له، وإلا فمن البعيد جداً إطلاعه على ذلك من طريق الحسن أو ما يقرب منه.

نعم الوجه الثالث لا- طريق لدفعه، وإن كان الرجوع لكلام المجلسى قد يوجب الركون له. ومن ثم لا ينبغي التأمل فى صلوح الخبر المذكور لتأييد موثق عمار، كبقية الأخبار المتقدمه. ومثلها فى التأيد ما عن الرساله الذهبية للإمام الرضا (عليه السلام) فى صفه الشراب الذى يحل شربه واستعماله بعد الطعام، حيث ذكر ماء الزبيب يصنع على وجه خاص ومن خصوصياته أن يذهب ثلثاه بعد الغليان(١). والظاهر أن ذلك هو الدخيل فى حليه الشرب، دون بقية الخصوصيات، إذ لم يظهر من أحد القول بدخلها فى الحليه.

ودعوى: أن هذه النصوص وإن تم سند بعضها، إلا أنها موهونه بمخالفه المشهور.

ممنوعه، لعدم وضوح إعراضهم عنها، بعد روايه القدماء لبعضها فى الأبواب المناسبه بنحو يظهر منهم التعويل عليها. بل ما سبق من الشيخ فى العصير التمرى

(١) مستدرک الوسائل ج: ١٧ باب: ٣ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

ص: ٤٢٤

يناسب قوله بنظيره فى العصير الزبيبي. بل لعله أولى منه، كما هو ظاهر ابن إدريس. وعدم تصريح المشهور بالعموم لا يشهد بعدم بنائهم عليه بعد إطلاق العصير فى كلام جماعه. وانصرافه للعنبى ليس بنحو يوجب اليقين باختصاص فتواهم به، بل لعل العموم مفروغ عنه عند بعضهم، تبعاً لعموم بعض النصوص - غفله عن المناقشه المتقدمه فيها - وخصوص النصوص المتقدمه، أو لفهم عدم الخصوصيه للعصير العنبى. ومن ثم لا مجال للخروج عنها. فلاحظ.

هذا وقد يستدل فى المقام بالاستصحاب بلحاظ حاله حين كان عنباً.

لكنه يندفع تاره: بأن موضوع التحريم لما كان هو شرب العصير الذى هو كلى فهو قابل التقييد بحال العنبيه، ولا يحرز عمومه لحال الزبيبيه، فلا يجرى الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، وهو الحال فى كثير من موارد الشك فى بقاء الحكم التكليفى، على ما أوضحناه فى الأصول.

وأخرى: بأن موضوع الحرمة المتيقنه لما كان هو عصير العنب فهو مباين لعصير الزبيب، لأن عصير العنب مأؤه الذى يستخرج منه وعصير الزبيب هو الماء الذى انقع فيه حتى حمل المواد السكرية والحلاوه منه.

وثالثه: بأن الاستصحاب فى المقام تعليقى، لأن الحرمة معلقه على الغليان، والتحقيق عدم جريانه، على ما أوضحناه فى الأصول. فالعمده فى المقام النصوص المتقدمه.

هذا وأما العصير التمرى فقد يستدل على حرمة بالغليان ببعض النصوص أيضاً، كموثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث له قال: "سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل؟ قال: خذ ماء التمر فأغسله حتى يذهب ثلثا ماء التمر" (١).

ويشكل - كما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) - بإجمال النضوح، إذ من المحتمل أن

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٢ من أبواب الأشربه المحرمة حديث: ٢.

ص: ٤٢٥

يكون فيه من الأجزاء ما يوجب صيرورته مسكراً لو لم يذهب ثلثاه. ولاسيما مع وصفه بالمعتق، إذ من المحتمل أن يصير خمراً بمرور مده طويله لولا ذلك.

ومثله موثقه الآخر عنه (عليه السلام): "سألته عن النضوح. قال: يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يتمشطن" (١).

مضافاً إلى أن مقتضاه عدم التمشط به ووضعه في الرأس قبل ذهاب الثلثين، ولا قائل بذلك، وإنما قيل بحرمة شربه قبل ذهاب الثلثين، ولا يشعر به الموثق المذكور. بل لعل ذلك جار في الموثق الأول أيضاً، لأن النضوح طيب يستعمل وليس شراباً أو طعاماً.

ومن ثم لا- يبعد كون النهى عن وضعه على الرأس أو التطيب به تجنباً عن إسكاره الموجب لنجاسته، فيكون إذهاب الثلثين تحصيئاً له عن الإسكار والنجاسه.

نعم يبقى ما سبق من استبعاد خصوصيه ذهاب الثلثين لا أقل ولا أكثر في التحصين من الإسكار، لكنه ليس بحدّ ينهض بنفسه بالاستدلال.

وأضعف من ذلك الاستدلال بالنصوص الناهيه عن استعمال النبيذ الذي يجعل فيه القعوه والعكر فيغلي (٢). لقرب كون النبيذ المذكور مسكراً، بل هو ظاهر بعضها أو صريحه. ولاسيما مع ورودها فيما يغلى من دون نار الذي سبق قرب كونه مسكراً.

هذا وقد يستدل على عدم الحرمة بمجرد الغليان بغير واحد من النصوص الظاهره في دوران حرمة النبيذ مدار الإسكار وجوداً وعدمماً، كصحيح صفوان: "كنت مبتلى بالنبيذ معجباً به، فقلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أصف لك النبيذ. فقال: أنا أصفه لك، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مسكر حرام... (٣) وغيره.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٢٤ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ١٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٣.

ص: ٤٢٤

فيجوز وضع التمر والزبيب والكشمش في المطبوحات (١)، مثل المرق

وفيه: أن ذلك إنما ورد في النبيذ الذي يبقى فيه التمر مده حتى يتخمر بنفسه أو بالاستعانة بما يلقي فيه من العكر أو نحوه من دون غليان، في مقابل ما يلقي فيه التمر مده قصيره حتى يحلو الماء ثم يستخرج منه ويشرب من دون أن يسكر، والكلام في المقام في عصير التمر الذي يستخرج به حلاوته منه، ثم يغلى بالنار، ودوران حرمة الأول مدار الإسكار وعدمه لا تنافي دوران حرمة الثاني مدار ذهاب الثلثين وعدمه. فالعمده في المقام الأصل بعد عدم وضوح دليل على الحرمة. وإن كان الاحتياط حسناً بلحاظ بعض ما سبق. بل قد يلزم.

بقي شيء: وهو أن الكلام المتقدم في عصير الزبيب والتمر إنما هو مع الغليان بالنار، وأما مع الغليان بغيرها فالنصوص المتقدمه قاصره عنه. والكلام في الحرمة والنجاسة يبتنى على ما تقدم في عصير العنب من الكلام في مسكريته، حيث لا يبعد اشتراكهما معه في ذلك، وقد يناسبه ما سبقت الإشارة إليه من نصوص النبيذ.

ولا ينافيه ما تضمنه بعضها من جعل العكر ونحوه مما يعين على الغليان، حيث لا يبعد ظهوره في أن المدار على الغليان. والأمر سهل بعد كون المدار على الإسكار الذي هو أمر وجداني، لا شرعي. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) الظاهر عدم تفرعه على ما سبق، بل يحل ذلك مطلقاً وإن قلنا بحرمة عصير التمر والزبيب بالغليان، لأن وضع هذه الأمور في المطبوحات لا يوجب غليان شيء في داخلها يصدق عليه أنه ماء الزبيب أو التمر، لعدم اشتغالها على الماء، بل على مادة سكريه غليظه لا تغلى. بل هي ترق من دون أن يصدق عليها الغليان.

بل لو فرض تحقق الغليان فيها داخل الزبيب والتمر ففي التحريم إشكال، لأن موضوع التحريم - لو تم - هو ما يغلى بعد استخراجها منها، لعدم صدق العصير حينئذ عليه. والتعدى عن العصير لكل ما يخرج منها ولو من غير عصر لا يقتضى

والمحشى والطبخ وغيرها، وكذا دبس التمر المسمى بدبس الدمعه (١).

(التاسع): الفقاع (٢)

التعدى لما لم يخرج وغلا في مكانه.

نعم لو خرج منها شيء قليل وغلا- خارجاً عنها تعين تحريمه لو قلنا به في العصير، وحينئذٍ لا- يحل إلا- بذهاب الثلثين أو بالاستهلاك. بل لو قلنا بالنجاسة لم ينفع أحد الأمرين، لتنجس ما يتصل به من المرق أو الدهن. وذهاب الثلثين والاستهلاك إنما يطهران العصير لا ما تنجس به، إلا الإناء ونحوه فإنه يطهر بذهاب الثلثين، كما يأتي.

ومن الغريب ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من الطهارة بالاستهلاك. نعم لو استهلك المتنجس بالعصير قبل أن ينجس غيره تعين البناء على الطهارة وكذا لو استهلك العصير قبل الغليان، فإنه لا ينجس حينئذٍ بغليان المرق، ولا ينجسه، كما هو ظاهر. لكن الأول فرض غير حاصل ظاهراً. والثاني مخالف لظاهر كلامه أو صريحه.

ومما ذكرنا يظهر الحال في وضع العنب في الأمراق ونحوها. فإن الظاهر عدم غليان مائه في داخله، ولو غلا لم يحرم. إلا أن يكون غليانه بعد خروجه منه، فيجرب فيه ما تقدم.

(١) من الظاهر أن الدبس المذكور هو عصير التمر الحقيقي فوضعه في المرق إن لم يوجب غليانه فلا إشكال، وإن أوجب غليانه ابتنى الكلام فيه على الكلام المتقدم في عصير التمر، لأن المراد بعصير التمر فيما تقدم وإن كان هو ما يعصر منه بعد وضع الماء عليه، إلا أن التعدى منه لما يخرج منه بنفسه لا يخلو عن وجه. فتأمل.

(٢) إجماعاً محصلاً ومنقولاً- صريحاً في الانتصار والمنتهى والتنقيح وجامع المقاصد، وعن الخلاف والغنية والمهذب البارع وكشف الالتباس وإرشاد الجعفرية، وظاهراً في التذكرة وعن المبسوط وغيرهما. وكذا في الجوهر. وكأن المراد به الإجماع

ممن ذهب إلى نجاسه المسكر.

ويقتضيه ما سبق في نجاسه الخمر بضميمه النصوص المستفيضه المتضمنه أنه خمر، كصحيح الوشا عن الرضا (عليه السلام): "كتبت إليه أسأله عن الفقاع فكتب حرام وهو خمر..."(١)، سواءً كان التطبيق فيها حقيقياً أم ادعائياً تنزيلاً، إذ نجاسته على الأول مقتضى دليل نجاسه الخمر، وعلى الثاني مقتضى إطلاق التنزيل. مؤيداً بخبر هشام بن الحكم: "أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفقاع فقال: لا تشربه فإنه خمر مجهول، وإذا أصاب ثوبك فأغسله"(٢).

نعم في خبر زكريا بن آدم: "سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير. قال: فقال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلاب، واللحم أغسله وكله... قلت: فخمّر أو نبيذ قطر في عجين أو دم. قال: فقال: فسد... قلت: والفقاع هو بتلك المنزله إذا قطر في شيء من ذلك؟ قال: أكره أن آكله في شيء من طعامي"(٣).

وقد يظهر من اختلاف الجواب في الفقاع عن الجواب في الخمر والنبيذ المسكر عدم نجاسه الفقاع، بل كراهه أكل ما لاقاه لا غير. وحينئذٍ قد يسهل رفع اليد به عن الإطلاق المتقدم وحمل خبر هشام من أجله على الاستحباب. لكن ذلك لا يخلو عن إشكال. على أن ضعف سنده وعدم ظهور عامل به مانع من التعويل عليه والخروج به عما سبق. بل يتعين طرحه، أو حمله على الحرمة.

هذا ويظهر من بعض النصوص اختصاص الحرمة والنجاسة ببعض أقسام الفقاع. ففي صحيح مرازم الذي رواه عنه ابن أبي عمير: "كان يعمل لأبي الحسن (عليه السلام) الفقاع في منزله. قال ابن أبي عمير: ولم يعمل فقاع يغلى"(٤).

(٢١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١، ٨.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢٦ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣٩ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

ص: ٤٢٩

وهو شراب مخصوص متخذ من الشعير (١)

وفى موق عثمان بن عيسى أو صحيحه: "كتب عبد الله بن محمد الرازي إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام): إن رأيت أن تفسر لى الفقاع، فإنه قد اشتبه علينا، أمكروه هو بعد غليانه أم قبله؟ فكتب (عليه السلام): لا تقرب الفقاع إلا ما لم يضر آنيته أو كان جديداً. فأعاد الكتاب إليه: كتبت أسأل عن الفقاع ما لم يغل، فاتاني: إن اشربه ما كان في إناء جديد أو غير ضار، ولم أعرف حد الضراره والجديد. وسأل أن فسر ذلك له، وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضاره والزجاج والخشب ونحوه من الأواني؟ فكتب: يعمل الفقاع في الزجاج، وفي الفخار الجديد إلى قدر ثلاث عملات، ثم لا يعد بعد ثلاث عملات إلا في إناء جديد. والخشب مثل ذلك" (١).

وفى صحيح على بن يقطين عن أبي الحسن الماضي (عليه السلام): "سألته عن شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ويبيع ولا أدري كيف عمل ولا متى عمل، أيحل أن أشربه؟ قال: لا أحبه" (٢).

ويظهر من الأصول بقرينه ما ذكره ابن أبي عمير حرمة بعد الغليان. ولعله هو الظاهر من الثاني، لأن السؤال وإن كان عن الكراهه قبل الغليان أو بعده، وقد يظهر من الجواب أن المعيار في الحرمة أمر غير الغليان، إلا أن من القريب رجوع السؤال إلى حكم ما قبل الغليان مع المفروغيه عن الحرمة بعده، فيكون الجواب راجعاً للتفصيل قبل الغليان لا غير، كما يناسبه السؤال الثاني. وحينئذ يتعين البناء على حرمة بعد الغليان مطلقاً مع التفصيل فيما قبل الغليان بالوجه المذكور في الجواب. فلاحظ.

(١) كما عن غير واحد. ولا أقل من كونه المتيقن منه بعد احتمال كون إطلاقه على ما يتخذ من غيره حادثاً من دون أن يكون موضوعاً في الأصل للقدر الجامع، حيث لا مجال معه لتنزيل النصوص على الإطلاق المذكور.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣٩ من أبواب الأشربه المحرمة حديث: ٢، ٣.

ص: ٤٣٠

وليس منه ماء الشعير الذى يصفه الأطباء (١).

(العاشر): الكافر (٢).

نعم قد يستفاد من النصوص المتقدمه أنه محرم بملاك مناسب للخمر من حيثه الإسكار، فأثره وإن لم يكن هو السكر الظاهر، إلا أنه إن فيه خاصيه الإسكار بمرتبته ضعيفه قد تخفى أو يستهان بها عند العامه، وحيث تضمنت النصوص أن الخمر لم تحرم لاسمها، بل لإسكارها أمكن التعدى لكل ما يؤثر من السكر بالنحو المذكور، وإن لم يكن مسمى باسمه أو كانت تسميته به حادثه.

وبعبارة أخرى: مقتضى الجمع بين ما دل على أن الخمر لم تحرم ولم تنجس لاسمها، بل لأثرها ونصوص المقام الظاهره فى أن حرمة الفقاع ونجاسته بملاك حرمة الخمر هو البناء على دوران الحرمة والنجاسة مدار السكر الذى فى الفقاع وإن حصل فى غيره. فلاحظ.

(١) لعدم وضوح صدق اسمه ولا تحقق خاصيته فيه. كما نبه له غير واحد.

(٢) إجماعاً، كما فى الانتصار والناصرىات والخلاف والغنيه والمنتهى ونهايه الأحكام وعن السرائر والمعتبر والبحار والدلائل وغيرها، وهو ظاهر التذكرة. بل فى التهذيب: "أجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار إطلاقاً". لكن المشهور عن العامه الطهاره، بل لعل إجماعهم على طهاره غير المشرك.

وكيف كان فقد يستدل على النجاسة بقوله تعالى: "إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا" (١). بناء على إطلاق النجس بالفتح بمعنى النجس كما عن جماعه من اللغويين وأرسله إرسال المسلمات فى لسان العرب ومفردات الراغب ومختار الصحاح والقاموس، أو أنه مصدر أخبر به عن العين فى المقام للمبالغه، كما فى زيد عدل، فإنه أولى من تقدير (ذوو) ليتمكن حمله على النجاسة

(١) سورة التوبه الآيه: ٢٨.

ص: ٤٣١

العرضيه بلحاظ ابتلائهم بها غالباً.

على أن إطلاق وصفهم بأنهم ذوو نجس تمهيداً لإطلاق النهي عن قربهم المسجد الحرام يقتضى ملازمتهم للنجس وعدم إنفكاكهم عند التطهير، وهو ملازم للنجاسه الذاتيه، كما ذكر ذلك سيدنا المصنف (قدس سره).

لكنه يشكل بأن النجس لغه الخبيث، كالرجس. وظهوره فى خصوص النجاسه الخبيثه التى هى محل الكلام حادث بعد تشريع النجاسه المذكوره وشيوع الابتلاء بها، ولا يعلم حصول ذلك حين نزول الآيه الشريفه، فلعل المراد بها الخبائثه الثابته لهم بنظر الشارع بسبب شركهم ومحاربتهم لله تعالى ولدينه ولأوليائه ومعاداتهم لهم. نظير قوله تعالى عن المنافقين: " فأعرضوا عنهم أنهم رجس" (١)، وقوله سبحانه: "وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون" (٢).

وتفريع النهي عن قرب المسجد الحرام لا يشهد بإرادته النجاسه الخبيثه التى هى محل الكلام، لأن النجاسه بالمعنى المتقدم تناسب التفريع أيضاً. نظير قوله تعالى: " ما كان للمشركين إن يعمرؤا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفى النار هم خالدون، إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاه ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين" (٣).

وأما فهم الأصحاب النجاسه الخبيثه التى هى محل الكلام من الآيه الكريمه واستدلالهم بها عليها. فهو لا ينهض بالقرينيه على ظهورها فيها، لقرب التباس الأمر فى ذلك عليهم بسبب ظهور النجاسه فى عصور أهل الاستدلال فى النجاسه المذكوره. ومما ذكرنا تظهر مواقع النظر فى كلمات سيدنا المصنف (قدس سره) فى المقام. فلاحظها.

هذا ولا يخفى أن الآيه الشريفه مختصه بالمشركين، ولا تشمل غيرهم من غير أهل الكتاب، فضلاً عن أهل الكتاب. ودعوى: أن التعميم يتم بعدم الفصل المدعى

(٢١) سورة التوبه الآيه: ٩٥ والآيه: ١٢٥.

(٣) سورة التوبه الآيه: ١٧-١٨.

ص: ٤٣٢

فى الغنىه والرىاض والجواهر. ممنوعه، لقرب وجود المخالف فى نجاسه الكتابى كما ىأتى. ولو سلم عدمه لم ىنفع ما لم ىرجع للإجماع على الملازمه وعدم الفصل، وهو غير ثابت.

ومثله ما ىظهر من الجواهر من احتمال تعارف إرادته مطلق الكافر من المشرك، فإنه لا شاهد له، بل الشاهد من الكتاب المجد والعرف واللغه على خلافه. وكذا تعمیم الحكم لليهودى والنصرانى بضمیمه ما دل على نسبة الإشراك إلیهم كقوله تعالى: "وقالت اليهود عزیر ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم ىضاهئون قول الذین كفروا من قبل قاتلهم الله أنى ىؤفكون اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسیح ابن مریم وما أمروا الا لیعبدوا إلهاً واحداً لا إله الا هو سبحانه عما ىشركون" (١).

لاندفاعه بأن نسبة الشرك إلیهم بنسبه الولد له تعالى لیست على نحو الحقیقه، وكذا نسبه إلیهم بلحاظ اتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً، إذ لا یراد به إشراكهم به تعالى فى الألوهیه والعباده، بل فى الطاعه، كما فى صحیح أبى بصیر عن أبى عبد الله (علیه السلام): "فى قول الله عز وجل: "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله". فقال: والله ما صاموا لهم ولا صلوا لهم، ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا علیهم حلالاً فاتبعوهم" (٢) ونحوه غیره. فهو على نحو ما فى موثق ضریس عنه (علیه السلام): "فى قول الله عز وجل: وما ىؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون. قال: شرك طاعه، و لیس شرك عباده... " (٣) ، ونحوه غیره.

نعم لا- إشكال فى ابتناء التلیث عند طائفه من النصارى على نحو من الشرك. وكذا ما ینسب للمجوس من القول بالیهیه ىزدان والنور والظلمه لو تم. إلا أنه - مع عدم اطراده فى جمیع الكفار - مخالف للظاهر من المشركین فى الآیه الشریفه، بضمیمه

(١) سوره التوبه الآیتان: ٣٠، ٣١.

(٢) وسائل الشیعه ج: ١٨ باب: ١٠ من أبواب الأشربه المحرمه حدیث: ٣، ٧.

ص: ٤٣٣

الآيات الكثيره المتضمنه مقابله أهل الكتاب والمجوس للمشركين، وخصوص ما فى سورة براءه من افتتاحها بالبراءه من المشركين وتتابع أحكامهم فيها بما فى ذلك الحكم الذى تضمنته الآيه المذكوره، ثم التعرض لحكم أهل الكتاب والاكتفاء منهم بالجزيه.

وقد ظهر بما تقدم عدم نهوض الآيه الشريفه بإثبات نجاسه المشركين، فضلاً عن بقيه الكفار. نعم لو تمت دلالتها على نجاسه المشركين أمكن التعدى للملحدين النافين لإله خالق، وللنافين ألوهيه الله تعالى المثبتين ألوهيه غيره من غير أهل الكتاب، بالأولويه العرفيه، لارتكاز أن الحكم بالنجاسه للتفسير الذى هو أولى فى الطائفتين المذكورتين منه فى المشركين. لكنه مع عدم تماميه الدلاله المذكوره - كما سبق - غير مطرد فى تمام المدعى كما هو ظاهر.

كما أنه لو تم الدليل على نجاسه أهل الكتاب أمكن التعدى لغيرهم من الكفار بتنقيح المناط أو الأولويه أو عدم الفصل. فاللازم النظر فى ذلك. وقد استدل على نجاستهم بجملة من النصوص.

منها: ما ورد فى أوانيهم وطعامهم، كصحيح محمد بن مسلم: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن آنيه أهل الذمه والمجوس. فقال: لا تأكلوا فى آنيهم، ولا من طعامهم الذى يطبخون، ولا فى آنيهم التى يشربون فيها الخمر". وصحيح زراره: عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أنه قال فى آنيه المجوس: إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء" (١)، وصحيح إسماعيل بن جابر وعبد الله بن طلحه عنه (عليه السلام): "قال: لا تأكل من ذبيحه اليهودى، ولا تأكل من آنيهم" (٢)، وخبر هارون بن خارجه: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنى أخالط المجوس فأكل من طعامهم؟ فقال: لا" (٣)، ونحوها غيرها (٤).

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٥٤ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٢، ٧.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ١، وج: ١٦ باب: ٥٤ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٣.

ص: ٤٣٤

ويشكل بأنه حيث لا مجال للبناء على إطلاق النهى عن استعمال آنتهم والأكل من طعامهم، بل هو لا ينفع حينئذ في البناء على النجاسه، فلا بد إما من حملته على ما إذا استلزم مباشرتهم لهما برطوبه، أو على غلبه ابتلاء الآنيه بالنجاسه العرضيه بسبب عدم توقيهم عن النجاسه كالخمر والميته ولحم الخنزير، وعدم إحراز تطهيرها. ولا سيما مع احتياج تطهير الإناء إلى عناية، وغلبه تنجس الطعام المطبوخ بالآنيه المذكوره.

ولا- يتضح أولويه الأول، بل هو لا يناسب تقييد النهى في بعضها بالآنيه التي يشربون فيها الخمر. بل يتعين الثانى بلحاظ معتبر يونس عنهم (عليهم السلام): "وإنما كره أن يؤكل سوى الأنفحة مما في آنيه المجوس وأهل الكتاب، لأنهم لا يتوقون الميته والخمر" (١)، ونحوه غيره مما يأتي.

ومنها: ما ورد في مصافحتهم، كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): "في رجل صافح رجلاً مجوسياً فقال: يغسل يده ولا يتوضأ" (٢)، وخبر أبي بصير عن أحدهما (عليه السلام): "في مصافحه المسلم اليهودى والنصرانى. قال: من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاعسل يدك" (٣). لظهورهما في وجوب الغسل وذلك لا يكون إلا من جهه تنجسها بالمصافحه. نعم لا بد من حملها على صورته الرطوبه المسريه.

لكنه يحتاج إلى عناية لا- شاهد عليها. ولا سيما بعد عدم غلبه الرطوبه حين المصافحه. وليس هو بأولى من حملهما على الاستحباب تنزهاً عن أثر مس الكافر ومصافحته ولو مع عدم الرطوبه. خصوصاً بملاحظه روايه خالد القلانسى: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) ألقى الذمى فيصافحنى قال: امسحها بالتراب وبالحنط. قلت: فالنصب؟ قال: اغسلها" (٤). بل فرض الرطوبه لا يناسب ما في خبر أبي بصير من الأمر بالمصافحه من وراء الثوب من دون تنبيه إلى غسله، بل يناسب ما ذكرنا من التنزه عن أثر مس الكافر ومصافحته.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٢.

(٢) و٣ و٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣، ٥، ٤.

ص: ٤٣٥

ومنه يظهر الجواب عن صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألت عن مؤاكلة المجوسى فى قصعه واحده وأرقد معه على فراش واحد، وأصافحه قال: لا" (١)، وصحيحه الآخر الآتى المتضمن النهى عن مصافحته. حيث لا شاهد على حمله على النهى من حيثه النجاسه فى حال الرطوبه. بل لعل الأظهر حمله على النهى تنزهاً عن مسّ المجوسى ومصافحته تنفيراً عنه وردعاً عن تكريمه ونحوه غيره مما تضمن ذلك.

ومنها: ما ورد فى مؤاكلتهم ومخالطتهم، كصحيح عبد الله بن يحيى الكاهلى: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم مجوسى، أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: أما أنا فلا أواكل المجوسى، وأكره أن أكرم عليكم شيئاً تصنعون فى بلادكم" (٢)، وصحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): "سألت عن فراش اليهودى والنصرانى ينام عليه؟ قال: لا بأس ولا يصلى فى ثيابهما. وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسى فى قصعه واحده، ولا يقعد على فراشه، ولا مسجده، ولا يصفحه. قال: وسألت عن رجل اشترى ثوباً من السوق للبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصلاه فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصل فيه، وإن اشتراه من نصرانى فلا يصلى فيه حتى يغسله" (٣)، وصحيحه الآخر المتقدم وغيرها.

لكنها ظاهره بدواً فى النهى عن المخالطه والمؤاكلة مع قطع النظر عن النجاسه. وحملها على النهى إرشاداً للنجاسه بعد تنزيلها على صوره الرطوبه المسريه، ليس بأولى من إبقائها على إطلاقها وحملها على النهى التنزيهى تنفيراً عن معاشرتهم. ولا سيما وأن حمل صحيح الكاهلى على صوره الرطوبه يحتاج إلى عنايه بعد عدم ظهور الطعام فى خصوص الرطب. وكذا النهى عن إقعاده على الفراش والمسجد فى صحيحى علي بن جعفر.

مع أن النهى نظراً للنجاسه وفرض الرطوبه المسريه كما يكون إلزامياً لنجاستهم

(١ و٢ و٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٦، ٢، ١٠.

ص: ٤٣٦

الذاتيه يكون تنزيهاً بلحاظ كثره ابتلائهم بالنجاسه العرضيه، نظير ما تقدم، ولا قرينه على الأول بعد عدم كونه الظاهر بدواً من الكلام. بل صحيح الكاهلي ظاهر في الكراهه، للاقتصار فيه على تنزهه (عليه السلام) بنفسه عن مؤاكلتهم من دون أن يحرمها على غيره ممن يتلى بذلك.

ودعوى: أن التنبيه على تعودهم ذلك في بلادهم مشعر بأن عدم التحريم منه (عليه السلام) في حقهم للتقيه. ممنوعه، حيث لا تقيه من المجوس غالباً، بل المنصرف منه كون عدم التحريم إرفاقاً بهم في منعهم مما تعودوا عليه، ويحتاجون إليه بسبب معاشرتهم.

وكذا التفريق في صحيحى ابن جعفر بين الفراش واللباس وبين نوم المسلم على فراش اليهودى والنصرانى وإقعاد المسلم المجوسى على فراشه ومسجده، فإن ذلك كله لا يناسب النهى الإلزامى إرشاداً للنجاسه، بل التنزيه بلحاظ احتمالها أو بلحاظ التنفير عن معاشره الكفار وتكريمهم. كما لعله ظاهر.

على أنه يكفى في حملها على الكراهه صحيح العيص بن القاسم: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مؤاكله اليهودى والنصرانى والمجوسى. فقال: إن كان من طعامك وتوضأ فلا بأس" (١) وقريب منه صحيحه الآخر (٢). بل قد ينفعان في الدلاله على الطهاره، لأن المؤاكله معرضه للابتلاء بالرطوبه المسريه، فعدم التنبيه فيهما لذلك قد يوجب ظهورهما فى الطهاره.

كما أن ما تضمنه صحيح على بن جعفر الأول من الأمر بغسل الثوب الذى يشتري من الكافر مع الجهل بأصله لو حمل على الإلزام إنما يدل على عدم الرجوع لقاعده الطهاره فيما تحت يده، لا على نجاسته واقعاً، لينفع فيما نحن فيه. على أنه لا بد من حمله على الاستحباب بقرينه ما يأتى.

ومنها: ما ورد فى مساورتهم كصحيح سعيد الأعرج: "سألت أبا عبد الله

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٥٣ من أبواب الأطمه المحرمه حديث: ١، ٤.

ص: ٤٣٧

عن سؤر اليهودى والنصرانى. فقال: لا" (١)، وصحيح على بن جعفر: "إنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام قال: إذا علم أنه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام. إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل" (٢)، وصحيح الوشا عن ذكره عن أبى عبد الله (عليه السلام): "أنه كره سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودى والنصرانى والمشرک وكل من خالف الإسلام. وكان أشد ذلك عنده سؤر الناصب" (٣).

لكن الأخير - مع ضعف سنده - مناسب للكراهه بقريته ذكر ولد الزنا والتشديد على سؤر الناصب، إذ التشديد فى النجاسه المصطلحه خال عن الأثر العملى فيبعد التنبيه عليه، بخلافه فى الكراهه.

وكذا صحيح على بن جعفر بقريته ما فى ذيله: "وسأله عن اليهودى والنصرانى يدخل يده فى الماء أبتوضاً منه للصلاه؟ قال: لا، إلا أن يضطر إليه" فإن الترخيص مع الاضطراب لا يناسب النجاسه، بل المناسب لها حينئذ الانتقال للتيمم.

وما فى الوسائل من حمله على الكرّ أو ذى الماده. لا شاهد عليه، بل هو بعيد جداً. ومثله ما عن الشيخ - وإن لم اعثر عليه فى كلامه - من حمل الاضطراب فيه على التقيه، فإنه خلاف الظاهر جداً، بل الظاهر منه انحصار الماء به.

نعم من القريب أن يكون الذيل المذكور روايه أخرى فى كلام آخر لا تتمه لما تقدم. وحينئذ لا يمنع من ظهور ما تقدم فى النجاسه، كظهور صحيح سعيد الأعرج فيها. ومن ثم كانا هما العمده فى أدله النجاسه.

وحينئذ يكون ذيل صحيح ابن جعفر المتقدم معارضاً لهما فى ذلك. وكذا ذيله الآخر المروى عن كتاب على بن جعفر: "سألته عن اليهودى والنصرانى يشرب من

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣ من أبواب الأسئار حديث: ٢.

الدورق أيشرب منه المسلم؟ قال: لا بأس" (١). كما تصلح لذلك بعض النصوص المتقدمة بعد ملاحظه ما ذكرناه فى تعقيها فلاحظها.

ومثلها فى ذلك جملة من النصوص التى استدل ويستدل على الطهاره منها: موثق عمار: "سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودى؟ فقال: نعم. فقلت: من الماء الذى يشرب منه؟ قال: نعم" (٢).

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من إمكان ابتناء الحكم فيه على عدم انفعال الماء القليل، فيكون كغيره مما ورد فى سائر النجاسات. ففيه: أنه بعد البناء على انفعال الماء القليل يصلح الموثق دليلاً على طهاره اليهودى. ولا سيما مع ظهوره فى خصوصيه اليهودى فى السؤال المناسب للسؤال عن حيثيه اقتضائه الانفعال بعد الفراغ عن قابليه الماء له.

ولا- أقل حينئذٍ من نهوضه بمعارضه صحيحى ابن جعفر وسعيد الأعرج للذين تقدم أنهما العمده فى دليل النجاسه، وينهض بحملهما على الكراهه.

ومنها: ما ورد فى طعامهم وآنيتهم، كصحيح إسماعيل بن جابر: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما تقول فى طعام أهل الكتاب فقال (عليه السلام): لا- تأكله، ثم سكت هنيهة، ثم قال: لا تأكله، ثم سكت هنيهة، ثم قال: لا تأكله، ولا تتركه تقول: إنه حرام، ولكن تتركه تنتزه عنه، إن فى آنيتهم الخمر ولحم الخنزير" (٣)، وصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): "سألته عن آنيه أهل الكتاب فقال: لا- تأكل فى آنيتهم إذ كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير" (٤)، وخبر زكريا بن إبراهيم: "دخلت على أبى عبد الله (عليه السلام) فقلت: إنى رجل من أهل الكتاب وإنى أسلمت وبقى أهلى كلهم على النصرانيه، وأنا معهم فى بيت واحد لم أفارقهم بعد، فأكل من طعامهم؟. فقال: لى: يأكلون الخنزير.

(١) هامش الوسائل فى تعقيب الحديث المتقدم.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٣ من أبواب الأستار حديث: ٣.

(٣ و٤) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٥٤ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ٤، ٦.

ص: ٤٣٩

فقلت: لا، ولكنهم يشربون الخمر. فقال لى: كل معهم وأشرب" (١).

نعم استشكل سيدنا المصنف (قدس سره) فى صحيح إسماعيل بأن تكرار النهى عن الأكل الدال على مزيد الاهتمام به لا يناسب كونه تنزيهاً، وهو مما يوجب الريب فى الذيل بنحو يشكل معه العمل به، وفى صحيح محمد بن مسلم بأنه لا مفهوم للشرطيه فيه.

ويندفع الأول بأن تكرار النهى وشده الاهتمام به يناسب كونه معرضاً لثلا يعمل به، أما لاحتفافه بما يوجب ذلك من احتمال كونه تنزيهاً أو غير مراد به ظاهره، أو لتعرضه للمزاحمات الخارجيه، وإلا فالنهي الظاهر فى الحرمة الذى من شأنه أن يعمل به لا موجب لتكراره وتأكيده، فالتكرار لا ينافى التنزيه بل قد يناسبه، فلا موجب لرفع اليد عن التصريح فى الذيل بالكراهه.

والثانى بأنه مخالف للظاهر جداً، لأن التقييد بقيد مناسب للحكم عرفاً إن لم يكن مسوقاً للمفهوم يكون موهماً لخلاف الواقع، فكيف بالشرط الظاهر فى المفهوم فى نفسه؟!.

نعم ما ذكره فى خبر إبراهيم من ضعف سنده وعدم الجابر له تام. لكنه لا يمنع من كونه مؤيداً للصحيحين، كما يؤيدهما صحيح محمد بن مسلم ويعضدها معتبر يونس المتقدمان. فراجع.

ومنها: ما ورد فى ثيابهم التى يعملون كصحيح معاويه: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثياب السابريه يعملها المجوس وهم أجناب]، وهم يشربون الخمر، ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصلى فيها؟ قال: نعم. قال معاويه: فقطعت له قميصاً وخطته، فتلت له أزراراً ورداء من السابري، ثم بعثت بها إليه فى يوم جمعه حين ارتفع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج فيها إلى الجمعة" (٢)، وحديث

(١) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٥٤ من أبواب الأئمة المحرمه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٤٤٠

المعلی بن خنیس: "سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا بأس بالصلاه في الثياب التي تعملها المجوس والنصارى واليهود"
(١) ، وصحيح إبراهيم بن أبي محمود: "قلت للرضا (عليه السلام): الخياط أو القصار يكون يهودياً أو نصرانياً وأنت تعلم أنه
يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله؟ قال: لا بأس" (٢) وغيرها. فإن بعضها وإن لم يصرح فيه بأن السؤال من حيثه النجاسه، إلا أن
ذلك هو المنصرف منها، ولا سيما مع التنبيه في بعضها على أنهم لا يتوقون النجاسات.

لكن حملها في الوسائل على صورته عدم العلم بتنجيسهم لها. قال سيدنا المصنف (قدس سره): "وهو غير بعيد، كما يشهد به ما
ذكر في جملة منها من أنهم يشربون الخمر ويأكلون الميتة، ولا إشكال في نجاستهما".

وهو كما ترى، لأن احتمال عدم سرايه نجاسه الخمر والميتة منهم للثياب معتد به، بخلاف عدم سرايه نجاسه أعيانهم لو قيل بها،
لابتناء نسج الثياب وقصرها على غسلها ومسهم لها برطوبه، كما لعله ظاهر.

بل الإنصاف أن التنبيه في تلك النصوص وغيرها لأكلهم الميتة وشرب الخمر، ظاهر في المفروغيه عن طهارتهم الذاتية، إذ لو
كان البناء على نجاستهم لكان أولى بالذكر، فإنه أنسب بقوه احتمال التنجيس. ومثلها في ذلك كثير من النصوص المانعه أو
المسوغه للصلاه في الثياب التي يستعبرونها أو تؤخذ منهم مع التنبيه فيها لشربهم الخمر وأكلهم الميتة ولحم الخنزير (٣).

ومنها: صحيح إبراهيم بن أبي محمود: "قلت للرضا (عليه السلام): الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ
ولا تغتسل من جنبه. قال: لا بأس تغسل

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) التهذيب ج: ٦ ص: ٣٨٥ حديث: ١١٤٢.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٣، ٧٤ من أبواب النجاسات.

يديها" (١). وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من ظهوره في قضية خارجيه، وهي قضية جاريه خاصه تخدم الإمام (عليه السلام) بقريته ضمير الخطاب، وحينئذ لا مجال للاستدلال به، لإجمال الواقع المذكوره لاحتمال أن خدمتها له (عليه السلام) ليست باختياره، بل بإلزام سلطان الجور.

ففيه أولاً: إن احتمال كون القضية المسؤول عنها خارجيه بعيد جداً لا يناسب مقام الإمام (عليه السلام). ومجرد اشتغال السؤال عن ضمير الخطاب لا يصلح شاهداً على ذلك، نظير ما تقدم في صحيحه الآخر.

وثانياً: إن اقتضار الإمام (عليه السلام) في رفع البأس على غسل يديها ظاهر في كفايته في دفع محذور النجاسه. ولو كان المسوغ هو الاضطرار مع النجاسه الذاتيه لم يكن لذكر ذلك، بل كان المناسب التنبيه إلى محاولته (عليه السلام) عدم مساورتها أو التطهير بعد المساوره.

وثالثاً: إن من البعيد جداً بلوغ تقيه الإمام الرضا (عليه السلام) من سلطان الجور حداً يستخدم معه علناً من يرى نجاسته ويبتلى بها في طعامه وشرابه وعبادته. ومن ثم كان الصحيح وافياً بالدلاله على الطهاره، بل بالمفروغيه عنها، لظهوره في أن منشأ السؤال النجاسه العرضيه، كما تقدم في سابقه.

ومثله في ذلك النصوص الكثيره الوارده في تزويج الكتايبه (٢)، حيث لم ينبه فيها على كثرتها لحكم مساورتها، مع أنه أهم من التنبيه في بعضها لمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير (٣)، لأن ذلك أمر متعلق بها، وهذا أمر متعلق بالمسلم المتزوج لها والذي سبقت النصوص لبيان حكمه، وعليه يتحدد مصير علاقتهما ومعاشرتهما.

بل حيث تضمنت جمله من تلك النصوص التشييط عن ذلك فالمنع من المساوره

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١٤ باب: ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٤ باب: ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه حديث: ١.

ص: ٤٤٢

من أظهر مظاهر التشييط وادعى دواعى الترك، فعدم التعرض له يوجب ظهور النصوص المذكوره بمجموعها فى عدم كون المساوره محذوراً، وفى طهارتها الذاتيه.

ومنها: موثق عمار ومعتبر زيد بن على المتضمنين تغسيل الكتابى للمسلم عند فقد المماثل (١). قال سيدنا المصنف (قدس سره): "فإن البناء على وجوب التغسيل بالماء النجس بعيد جداً، لأنه يزيد الميت نجاسه. وحمله على التغسيل بالكثير أبعد... وإن كان الإشكال فيها لا- يختص بهذه الجهه، لأن عباده الكافر أيضاً باطله بالإجماع". لكن الاكتفاء للضروره بالتغسيل بغير نيه أو بنيه ناقصه ليس كالاكتفاء بالتغسيل بالماء النجس الذى يزيد الميت نجاسه. ومن ثم كان الاستدلال بهما قريباً جداً.

هذه النصوص التى يمكن الاستدلال بها على الطهاره والتى ظهر ضعف المناقشات فى الاستدلال بها كما اعترف به سيدنا المصنف (قدس سره) فى آخر كلامه، كما يأتى. وربما كانت هناك بعض النصوص الأخر فى أبواب الفقه المتفرقه.

بل يظهر من جملة من النصوص المتقدمه وغيرها المفروغيه عن الطهاره، لما أشرنا إليه من أن التنبيه فيها من السائل أو الإمام (عليه السلام) لا ابتلاء الذمى بالنجاسه العرضيه، وإهمال النجاسه الذاتيه، مشعر أو ظاهر فى المفروغيه عن الطهاره الذاتيه، كما سبق التنبيه لذلك فى بعضها.

هذا وقد يدعى أنه يلزم حمل هذه النصوص على التقيه لموافقته لمذهب العامه، وقد أصر على ذلك فى الحدائق وشدد النكير على من عمل بهذه النصوص وجمع بينها وبين نصوص النجاسه بحمل تلك على الكراهه.

ويشكل أولاً: بأن كثره نصوص الطهاره، وورودها فى موارد مختلفه ومناسبات متعدده، مع فتوى الأصحاب بما يطابقها فى بعض المواد - كالتزويج من الكتابيه، وتغسيل الكتابى للمسلم - ومع ظهور جملة منها فى المفروغيه عن الطهاره الذاتيه، كما سبق، كل ذلك يابى حملها على التقيه. ولاسيما وإن بعضها قد ورد مورد النهى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٩ من أبواب غسل الميت حديث: ١، ٢.

ص: ٤٤٣

عن مخالطه أهل الكتاب على خلاف ما عليه العامه، إلا أنه اشتمل على بعض القرائن التي تشهد بالكراهه، أو بأن منشأ النهي الاحتياط لتجنب النجاسه الخارجيه التي يتعرضون لها دون النجاسه الذاتيه.

وثانياً: بأن الترجيح بمخالفه العامه فرع استحكام التعارض بين الطائفتين، ولا مجال له مع إمكان الجمع بينهما عرفاً بالحمل على الكراهه تنفيراً عنهم وتوهيناً لهم أو احتياطاً لاحتمال ابتلائهم بالنجاسه العرضيه، خصوصاً مع كثره الشواهد على ذلك، كما يظهر مما تقدم.

وأضعف من ذلك دعوى ترجيح نصوص النجاسه بموافقته للكتاب، حيث يظهر ضعفها مما سبق من عدم دلالة الآيه الشريفه على نجاسه المشركين فضلاً عن أهل الكتاب.

نعم لا- مجال لدعوى العكس، وأن نصوص الطهاره هي الموفقه للكتاب، لقوله تعالى: "وطعام الذين أتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم" (١) فإن تحليل الطعام ملازم للطهاره عرفاً لغلبيه ابتلائه بمباشرتهم برطوبه عند الطبخ ونحوه.

لاندفاعها - مضافاً إلى توقفها على استحكام التعارض بين الطائفتين - بأنه قد صرح في جملة من النصوص بأن المراد بالطعام الحبوب ونحوها دون الذبائح (٢)، ولا- قرينه على أن المراد به ما هو صالح للأكل فعلاً لطبخه، بل لعل المراد به ما من شأنه أن يؤكل، لبيان حليته واقعاً لدفع احتمال حرمة الطعام بإضافته لهم تنفيراً عنهم، أو لبيان تحملهم وزر خبث المكسب مع حلّ المال للمسلم، نظير ثمن الخمر والخنزير، أو لبيان حليته ظاهراً لدفع خبث مكاسبهم.

وبالجملة: لا مجال لإعمال المرجحات الخارجيه بين الطائفتين، لعدم وضوح ثبوتها، وعدم وصول النوبه إليها بعد إمكان الجمع الدلالي.

(١) سورة المائده الآيه: ٥.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٥١ من أبواب الأطعمه المحرمه.

ص: ٤٤٤

نعم قد يدعى بل ادعى سقوط نصوص الطهارة بهجر الأصحاب لها وإعراضهم عنها، قال سيدنا المصنف (قدس سره) بعد ذكر جملة من النصوص المذكورة ومناقشتها بما سبق: "وكيف كان إن أمكن البناء على المناقشات المذكورة في هذه النصوص - ولو للجمع بينها وبين ما دل على النجاسة - فهو المتعين. وإن لم يمكن ذلك - لبعده المحامل المذكورة وإبائه أكثر النصوص عنها - فالعمل بنصوص الطهارة غير ممكن، لمخالفتها للإجماعات المستفيضة النقل - كما عرفت - بل للإجماع المحقق - كما قيل - فإن مخالفه ابن الجنيده...". ثم حاول بيان عدم قدح كلام من نسب له الخلاف في الإجماع المدعى ودافع عن الإجماع المذكور، ونحوه كلام غيره.

حتى أن بعض مشايخنا (قدس سره) مع إصراره في المقام على وفاء النصوص بالطهارة ومبناه في الأصول وفي كثير من فروع الفقه على عدم صلوح دعاوى الإجماع للخروج عن مفاد النصوص توقف عن العمل بالنصوص المذكورة في المقام لمخالفه معظم الأصحاب لها من القدماء والمتأخرين، والزوم بالاحتياط.

لكن الإنصاف أنه لا مجال للتعويل على دعاوى الإجماع بعد ملاحظه النصوص المتقدمه، فإن روايتهم لها على كثرتها وتعدد الجهات المنظوره فيها، واختلاف ألسنتها، وعدم ظهور رفضهم لها واستنكارهم لمضمونها، مما يصعب معه إحراز الإعراض عنها من قدماء الأصحاب الذين ليس لهم تحرير للفروع مستقل عن النصوص، بل تعرف آرائهم عن طريق روايتهم. ولاسيما مع وضوح عملهم ببعضها، كنصوص تزويج الكتابيه، وتغسيل الكتابي للمسلم، ونصوص الثياب المأخوذه من الكافر التي سبق ظهور بعضها في المفروغيه عن الطهاره الذاتيه.

ومنها توقيع الحميري الذي هو من أواخر هذه الطبقة: "إنه كتب إلى صاحب الزمان (عليه السلام): عندنا حاكمه مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابه وينسجون لنا ثياباً، فهل تجوز الصلاه فيها من قبل أن تغسل: فكتب إليه في الجواب: لا بأس

بالصلاة فيها"^(١).

كما أن الكليني (قدس سره) قد أثبت في الكافي جملة من هذه النصوص، مع ظهور كلامه في مقدمته في صحة الروايات التي أثبتتها فيه بحيث تصلح للعمل ولو تخييراً إلا مع التعارض بينها، فيهمل ما أتضح مخالفته للكتاب أو موافقته للعامه، وحيث سبق عدم استحكام التعارض بينها وبين نصوص النجاسه لم يبعد عمله بها بعد جمعها مع نصوص النجاسه بما سبق. ولعله لذا لم يثبت شيئاً من نصوص طهاره الخمر، واقتصر على نصوص نجاسته في الباب المناسب له، بنحو يظهر منه العمل عليها، دون نصوص طهارته.

وكذا الحال في الصدوق الذي صرح بأنه لا يثبت في كتابه الفقيه إلا ما يفتى به ويراه حجه بينه وبين ربه، حيث أثبت فيه قسمياً من نصوص الطهاره ونصوص النجاسه، مع أنه اقتصر على النص الدال على طهاره الخمر من دون أن يذكر شيئاً من نصوص نجاسته، بنحو يظهر منه العمل بالأولى دون الثانيه. حيث لا مجال مع كل ذلك لإحراز إعراض هذه الطبقة عن نصوص الطهاره مع ما هي عليه من وضوح الدلاله وكثره العدد.

نعم لا يبعد عدم جلاء الحكم عندهم بسبب اضطراب النصوص وعدم اهتمامهم بتحرير الفتاوى ليتضح الحكم الذي عليه معولهم لعدم توجههم لذلك، وإنما يعتمدون على النصوص على اضطرابها من دون تحديد لمقتضى الجمع بينها، أو مع الجمع بينها بوجه بدوى.

كما يظهر ذلك من بعض أهل الفتوى أنفسهم، كالمفيد، فقد قال في المقنعه في باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات: "وإذا صافح الكافر المسلم ويده رطبه بالعرق أو غيره غسلها من مسه بالماء، وإن لم يكن فيها رطوبه مسحها ببعض الحيطان أو التراب". وقال في باب الذبائح والأطعمه: "ولا يجوز مؤاكلة المجوس ولا استعمال

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٣ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

ص: ٤٤٦

آيتهم حتى تغسل، لاستحلالهم الميتة وإهمالهم الطهاره من النجاسات، ويجتنب الأكل والشرب في آنيه مستحلى شرب الخمر وكل شراب مسكر، ولا تستعمل حتى تغسل"، وحقى عنه الحكم فى الغريه بكراهه سؤر اليهودى والنصرانى.

وكذا الشيخ (قدس سره) فى النهايه، فإنه ذكر فى المصافحه نظير ما سبق من المفيد فى المقنعه، وذكر فى كتاب الأطمعه إنه لا يجوز مؤاكلة الكفار، لأن الطعام ينجس بمباشرتهم، ثم قال بعد قليل: "ويكره أن يدعو الإنسان أحداً من الكفار إلى طعامه فيأكل معه، فإن دعاه فليأمره بغسل يديه، ثم يأكل معه إن شاء". حيث يقرب كون ما ذكره أخيراً إشاره لمضمون بعض النصوص بعد الجمع بينها.

هذا وقد نسب الخلاف فى النجاسه لابن عقيل وابن الجنيد، حيث حكم الأول بعدم نجاسه سؤر اليهودى والنصرانى، وذكر الثانى أنه لو تجنب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفى آيتهم، وكذلك ما وضع فى أوانى مستحل الميتة ومؤاكلتهم ما لم يتيقن طهاره أوانيتهم وأيديهم، كان أحوط.

وذكر غير واحد أن الأول قد بيتنى على ما ذهب إليه من عدم انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه، وكلام الثانى غير صريح فى الطهاره. ويشكل بأن الأول لا يناسب أخذ خصوصيه اليهودى والنصرانى فى موضوع كلامه، والثانى لا ينافى ظهور كلامه فى البناء على الطهاره.

ومع ذلك كله كيف يمكن دعوى الإجماع من الطبقة الأولى من أهل الفتوى على النجاسه، فضلاً عن طبقه الرواه. نعم لا يبعد ظهور القول بالنجاسه فيمن تأخر عن أولئك من أهل الفتوى، بل لعله إجماع عندهم.

لكنه لا ينهض بالاستدلال بنفسه، لقرب استناده للاجتهاد منهم فى فهم النصوص والجمع بينها وتأثره بسيره الشيعة على تجنبهم نتيجة النهى الكثير الذى تضمنته النصوص والذى سبق حملة بعد الجمع بين النصوص على الكراهه، تنفيراً عنهم وتوهيناً لهم، أو احتياطاً للنجاسه الخارجيه التى يتعرضون لها، حيث لا يبعد

اهتمام الشيعة بالنهي المذكور والتزامهم بالعمل عليه حتى صار شعاراً لهم، فأوهم ذلك التحريم عندهم معتضداً بما توهمه بعض النصوص مما أوجب خفاء الحال والتباسه على أهل الفتوى.

على أنه قال في المعبر: "أوانى المشركين طاهره ما لم يعلم نجاستها بمباشرتهم أو ملاقاه نجاسه... ويستوى في ذلك المجوسى ومن ليس من أهل الكتاب. وفي الذمى روايتان أشهرهما النجاسه نجاسه عينيه ونجاسه ما يلاقيه بالمابع" وظاهره أن الحكم بنجاسه الذمى يبنى على تقديم أشهر الروايتين بنظره، وليس من الواضح بحيث يُستغنى عن ذلك بالإجماع كالمشركين.

مع أن الإجماع المذكور لا يناسب ما ذكره من جواز اشتراط الإمام على أهل الذمه ضيافه من يمر بهم من المسلمين. قال في الجواهر: "كما صرح به غير واحد، بل في المسالك: هذا هو المشهور في الأخبار والفتاوى، وهو الذى شرطه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل لا أجد فيه خلافاً، كما اعترف به فى المنتهى، بل عن التذكرة الإجماع عليه. وهو الحجة بعد الأصل...".

فإن ذلك وإن لم يوجد فى أخبارنا، وإنما رواه العامه، إلا أن قبول الأصحاب له وفتواهم به لا يناسب القول بالنجاسه، لما هو المعلوم من قضاء الضيافه بطبعها مساورتهم ومخالطتهم فى الأكل والشرب والغسل والفراش ونحوها.

ولذا قال فى الجواهر: "الظاهر ابتناء ذلك على طهارتهم، أو قبل الحكم بنجاستهم... فالمتجه حينئذٍ مع الحكم بنجاستهم اشتراط الضيافه عليهم بما لا يتجنبه المسلمون من حبوبهم ونحوها".

لكن ليس لذلك فى كلمات قدماء الأصحاب من أثر. والبناء عليه يحتاج إلى عنايه لا تناسب طبيعه الحكم. ومن ثم كان بناء الأصحاب على الحكم المذكور شاهداً باضطراب مبناهم فى المقام.

على أنه لو تم الإعراض منهم فى الجملة فمن الظاهر أنه يبنى على حمل

النصوص التي سبق الاستدلال بها للطهاره على خلاف ظاهرها أو على التقيه، فمع ظهور خطئهم في ذلك - لما سبق - لا أثر لإعراضهم.

ومن هنا لا مجال للتوقف عن العمل بما يقتضيه النظر في النصوص بعد اشتهاها، ووضوح مضمونها، وروايه الأصحاب لها، بنحو لا يظهر منهم الإعراض عنها واستنكار مضمونها، بل يظهر منهم التعويل عليها في الجملة. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم، ومنه نستمد التوفيق والتسديد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ثم إن نصوص الطهاره - كما ترى - مختصه باليهودى والنصرانى والمجوسى. ولا مجال للتعدى لغيرهم حتى من يحكم بكفره من فرق المسلمين، لإمكان خصوصيه الأديان الثلاثه في الطهاره، بسبب إقرار الإسلام لها وقبولها من أهلها وإن كانت منسوخه ومحرفه وباطله. فاللازم الرجوع في غير الأديان المذكوره لأدله أخر.

أما المشركون فقد سبق ضعف الاستدلال على نجاستهم بالآيه الشريفه. وينحصر الدليل على نجاستهم بالإجماع المدعى. وهو غير بعيد بعد ملاحظه كلام أهل الفتوى. وإن كان في نهوضه وحده بالاستدلال إشكال، بعد عدم تعرض النصوص للحكم المذكور، ليتضح حال طبقه الرواه، وعدم وضوح حال ارتكازات المشرعه وسيرتهم، فإن سيرتهم على تجنبهم وإن كانت قريبه إلا أنها قد تكون على نحو سيرتهم على تجنب الكتابيين التي عرفت قرب ابتنائها على النهى المؤكد عليه في النصوص، والذي عرفت لزوم حمله على الكراهه.

ولاسيما مع شيوع الابتلاء بالمشركين في صدر الإسلام، ولو كان البناء على نجاستهم - ولو في أواخر أيام النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) - لكثير نقل ما يناسب ذلك، لأهميه الآثار العمليه المترتبه عليها، من تجنب مساورتهم، والحذر في مخالطتهم، والتزام التطهير منهم، مع عدم ظهور ذلك بوجه معتد به يناسب شيوع الابتلاء وأهميه الآثار المذكوره، حيث قد يناسب ذلك جداً الطهاره. وإن كان التجنب راجحاً يحسن العمل عليه عند تيسره بعد امتياز المشركين وعدم مخالطه المسلمين لهم.

وهو من انتحل ديناً غير الإسلام (١)، أو انتحل الإسلام وجحد ما يعلم إنه من الدين الإسلامى (٢).

نعم يصعب جداً الخروج عن الإجماع المذكور بعد عدم ظهور ما يوجب الخدش فيه فى الفتاوى والنصوص. ومن ثم يتعين فيهم الاحتياط.

وأولى منهم بذلك الملحدون المنكرون للخالق المعبود، والمثبتون الخلق والعبادة لغيره تعالى دونه، كما سبق عند الكلام فى مفاد الآيه الشريفه.

نعم يشكل الحال فى الموحدين المنتحلين ديناً آخر غير الأديان الثلاثه المذكوره، حيث لا مجال لإلحاقهم بالمشركين بتفقيح المناط، فضلاً عن الأولويه. ومجرد عدم إقرار الإسلام لهم على دينهم لا يكفى فى إلحاقهم بالمشركين.

اللهم إلا أن يقال: إنما يشكل إلحاقهم بالمشركين إذا كان الدليل على نجاسه المشركين هو على الآيه الكريمه، أما حيث كان الدليل عليها هو الإجماع - الذى تقدم صعوبه الخروج عنه ولزوم الاحتياط لأجله - فالظاهر أنه يشمل كل من انتحل غير الأديان الثلاثه، لأن معقده فى جملة من كلماتهم وإن كان هو المشركين، إلا أنه يظهر من مجموع كلماتهم عمومه لكل كافر، بحيث يكون الكفر بطبعه مقتضياً للنجاسه لولا المخرج من النصوص ونحوها، نظير ما تقدم من المعتبر، إذ لا أقل من كون ذلك كافياً فى الإلزام بالاحتياط فيهم كالمشركين. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) بل هو مطلق من لم ينتحل الإسلام ولو بعدم انتحاله للدين أصلاً، كالمنكرين للخالق، أو المشككين غير المهتمين بتحقيق الحقائق الدينيه، أو الغافلين تقصيراً أو قصوراً.

(٢) المعروف بين الأصحاب وتظافت به كلماتهم هو كفر منكر الضرورى، وأرسل الكلام بعضهم إرسال المسلمات، وفى الروض وظاهر نهايه الأحكام الإجماع عليه. ومقتضى الجمود على ظاهر كلماتهم كون ذلك موجباً للكفر بنفسه، لا من حيثه رجوعه

إلى إنكار الدين بنحو ينافى التدين به.

لكن يظهر من بعضهم أن حصول الكفر به إنما هو بلحاظ رجوعه إلى إنكار الدين المتوقف على العلم بثبوته فيه، ليكون إنكاره إنكاراً له، كما يناسبه ما في كشف اللثام من تقييده بما إذا علم بكونه ضرورياً. وعليه لا يختص بالضروري، بل يعم كل ما علم المنكر بكونه من الدين ولو بالاستدلال الخفي، كما أصر عليه غير واحد.

قال في محكى مجمع البرهان: "المراد بالضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقيناً أنه من الدين ولو بالبرهان وإن لم يكن مجمعاً عليه، إذ الظاهر من دليل كفره هو إنكار الشريعة وإنكار صدق النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مثلاً في ذلك الأمر مع ثبوته يقيناً، وليس كل من أنكر مجمعاً عليه يكفر. بل المدار على حصول العلم والإنكار وعدمه. إلا إنه لما كان حصوله في الضروري غالباً جعل ذلك المدار وحكموا به".

وظاهره تنزيل مراد الأصحاب على ذلك. ويناسبه ما ذكره غير واحد - وتشهد به بعض النصوص (١) - من عدم لزوم الكفر إذا كان الإنكار للشبهه، أو للبعد عن دار الإسلام. وإن كان في بلوغ ذلك حداً يخرج به عن ظاهر العنوان في كلماتهم إشكال. ولاسيما مع تمثيل بعضهم بالخوارج والنواصب، مع أن إنكار عامتهم لموده أهل البيت عليهم السلام وتدينهم ببغضهم وكفرهم ليس بنحو ينافى تدينهم بالدين، بل لاعتقادهم مطابقتهم للدين.

وكيف كان فقد يستدل على حصول الكفر لإنكار الضروري بنفسه وإن لم يستلزم إنكار الدين أو تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بجمله من النصوص.

منها: حديث بريد العجلي عن أبي جعفر (عليه السلام): "سألته عن أدنى ما يكون به العبد مشركاً. قال: من قال للنواه إنها حصاه وللحصاه إنها نواه، ثم دان به" (٢).

وفيه: أنه إنما يتضمن نسبه الشرك لكل من دان بالباطل وبما يخالف الواقع. وهو

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ١٤ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها.

(٢) الكافي ج: ٢ ص: ٣٩٧ كتاب الكفر والإيمان باب الشرك.

ص: ٤٥١

- مع عدم اختصاصه بمخالف الضرورى - أجنبى عما نحن فيه، إذا الكلام فى مجرد عدم التدين بالواقع، لا فى التدين بخلافه. والحديث إنما هو فى الثانى، نظير قوله (عليه السلام) فى صحيح زراره: "ومن نصب ديناً غير دين المؤمنين فهو مشرك" (١)، وقوله (عليه السلام) فى موثقه أو صحيحه الآخر: "ومن نصب ديناً غير دين الله فهو مشرك" (٢).

على أن من أوضح مصاديق ذلك المخالفين الذين اعتقدوا بشرعيه إمامه خلفاء الجور، ودانوا فى الأصول والفروع بخلاف دين الله تعالى الذى هو دين المؤمنين، من دون أن يوجب ذلك كفرهم بالمعنى المقابل للإسلام، والذى هو موضوع النجاسه عند الأصحاب (رضى الله عنهم)، وإن كانوا كالكفار فى الخروج عن حوزة الرحمه الإلهيه. ومن ثم قد يحمل الحديث المذكور وما جرى مجراه على ذلك.

ومنها: حديث الكنانى عن أبى جعفر (عليه السلام) فى كلام لأمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: "فما بال من جحد الفرائض كان كافراً؟! (٣)"، وحديث داود الرقى: "قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): سئنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كفرائض الله عز وجل؟ فقال: إن الله عز وجل فرض فرائض موجبات على العباد، فمن ترك فريضه من الموجبات فلم يعمل بها وجحدتها كان كافراً..." (٤) وغيرهما.

وقد يستشكل فى الاستدلال بهما وبجميع ما تضمن التعبير بالوجود بما يظهر من سيدنا المصنف (قدس سره) من احتمال اختصاص الجحود بالإنكار عن علم، بل جزم بذلك بعض مشايخنا (قدس سره)، وهو المذكور فى مفردات الراغب ومختار الصحاح، ونسب للجوهري.

لكنه غير ظاهر، بل المنسب من الجحود مطلق الإنكار ولو عن جهل مركب أو بسيط، فهو ضد الإقرار، كما فى لسان العرب. وهو المناسب لكثرة استعماله فى النصوص فى ذلك، كصحيح محمد بن مسلم: "كنت عند أبى عبد الله (عليه السلام) جالساً عن

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ٣، ٢١.

(٣١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٣، ٢.

ص: ٤٥٢

يساره وزراره عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في من شك في الله؟ قال: كافراً يا أبا محمد. قال: فشك في رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ فقال: كافراً. ثم التفت إلى زراره فقال: إنما يكفر إذا جحد^(١)، وموثق سدير: "قال أبو جعفر (عليه السلام) في حديث: إن العلم الذي وضعه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عند علي (عليه السلام) من عرفه كان مؤمناً، ومن جحده كان كافراً"^(٢).

وأما قوله تعالى: "وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً"^(٣). فهو لا يشهد بالاختصاص. بل هو بالتقيد أنسب.

فالأولى الجواب عنها بعدم إمكان الالتزام بمضمونها على إطلاقه، فإن أعظم الفرائض الولايه التي جحد بها المخالفون من دون أن يوجب ذلك كفرهم بالمعنى المقابل للإسلام، على نحو ما سبق على أنها أخص من المدعى، لعدم اختصاص الضرورى بالفرائض.

هذا لو أريد بالفرائض هي الخمس التي بنى عليها الإسلام. أما لو أريد بها مطلق الفرض والواجب فتكون أعم، ويظهر الحال فيها حينئذٍ مما يأتي.

ومنها: موثق عبد الرحيم القصير أو صحيحه عن أبي عبد الله (عليه السلام): "أنه كتب إليه مع عبد الملك بن أعين: سألت رحمك الله عن الإيمان. ولإيمان هو الإقرار... والإسلام قبل الإيمان، وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد بكبيره من كبائر المعاصي أو بصغيره من صغائر المعاصي التي نهى الله عنها كان خارجاً من الإيمان... ولا يخرج به إلى الكفر إلا الجحود والاستحلال، وأن يقول للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإسلام والإيمان، وداخلاً في الكفر..."^(٤) وصحيح عبد الله بن سنان عنه (عليه السلام) في حديث أنه قال: "من ارتكب كبيره فزعم أنه

(٢١) وسائل الشيعة ج: ١٨ باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٦، ١٩.

(٣) سورة النمل الآية: ١٤.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٨ باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٠.

ص: ٤٥٣

حلال أخرجه ذلك من الإسلام"^(١)، ونحوه موثق مسعده بن صدقه(٢) وغيره.

لكنها - كـبعض النصوص السابقه أو جميعها - لا- تختص بالضرورى، ولا- إشكال فى عدم الالتزام بإطلاقها و إطلاق بقيه النصوص، إذ لا- ريب فى أن خطأ المجتهد فى الحكم الشرعى والتزامه بخلاف الواقع وتدينه به لا يخرج عن الدين وإن كان مقصراً، وكذا الحال فى مقلد المجتهد المذكور وإن كان مقصراً فى تقليده.

وليس حملها على خصوص الأمر الضرورى بأولى من تقييدها بما إذا كان جحد الواقع الثابت فى الدين والتدين بخلافه وتحليل الحرام وتحريم الحلال منافية للتدين بالدين الحق، بأن علم الشخص بتضمن الدين لذلك الأمر الذى أنكره، حيث يرجع إنكاره حينئذٍ إلى عدم الإقرار بالدين بتمامه وعدم الإذعان له على ما هو عليه، بل إلى التدين والإيمان ببعضه دون بعض، وذلك مخرج عن الدين وموجب للكفر، إذ لا بد فى الإسلام من الإيمان بجميع ما أنزل الله تعالى إجمالاً على نحو ما أنزل، حتى الشرايع والكتب السابقه، فضلاً عما تضمنته هذه الشريعة المقدسه، وهو لا يجتمع مع إنكار البعض تفصيلاً مع العلم بكونه من الدين والشريعة.

والظاهر لزوم حمل النصوص المذكوره على ذلك، لما تقدم من عدم الكفر بإنكار الضرورى للشبهه، ولصعوبه حمل النصوص على خصوص الضرورى، لقوه ظهورها فى أن المعيار على الجحود والاستحلال بنحو يأبى عن التخصيص. ولا سيما حديث عبد الرحيم القصير المصرح فيه بالعموم لجميع الذنوب صغيرها وكبيرها، لكثرة الذنوب، فيصعب حمله على خصوص الضرورى.

بل اشتمال بعض النصوص المذكوره على التفريق بين ارتكاب المعصيه من دون استحلال وارتكابها مع الاستحلال، وأن الكفر إنما يكون بالثانى مناسب لكون الثانى أشد جرمًا، وحيث كانت الجريمة فى الأول مختصه بصوره العلم يكون الأمر معصيه، فمن البعيد جداً عموم الثانى لصوره الجهل. ولا أقل من التوقف فى مفاد

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢ من أبواب مقدمه العبادات حديث: ١٠، ١١.

ص: ٤٥٤

هذه النصوص، مع البناء على عدم قبح إنكار الضرورى بما هو فى الإسلام عملاً بالنصوص الشارحة للإسلام المتضمنه للاكتفاء بالشهادتين.

بقى شىء: وهو أن ما سبق إنما يقتضى كفر منكر الضرورى إذا كان إنكاره منافياً للإيمان بجميع ما أنزل الله إجمالاً. أما نجاسته حينئذٍ فهى مقتضى إطلاق عموم معقد الإجماع بل عمومه المصرح به فى كلام من سبق.

إلا أن ذلك قد ينافى ما هو المعلوم من سيره الأئمة (عليهم السلام) وشيعتهم مع أئمة الضلالة وأركان النفاق الأولين وأشياءهم وأتباعهم، فإنهم قد أنكروا كثيراً من أصول الدين وفروعه الظاهره، كولاية أهل البيت (عليهم السلام) وإمامتهم وطهارتهم والمتعتين وغيرها، مع العلم منهم بتشريع تلك الأمور وثبوتها عن الله تعالى، بل وضوح ذلك عند إنكارهم لها، وإن خفيت بعد ذلك على بعض أتباعهم بسبب علماء السوء، الذين حاولوا تبرير أعمالهم، وتكلف المخرج لها بإثارة الشبه، واختلاق الأخبار، وغير ذلك، ومع ذلك لم يعرف منهم تجنب مساورتهم أو التطهير بعدها عند الاضطرار لها. ولو كان البناء بذلك لظهر وبان، لكثرة الابتلاء به جداً.

اللهم إلا أن يقال: لما لم يكن الإنكار عن شبهه موجباً للكفر، فدعوى الشبهه منهم وإن علم بكذبها، للعلم بوضوح الحق لهم، إلا أنها تقبل منهم كما تقبل دعوى الإسلام ممن يعلم بعدم اعتقاده به من المنافقين، لاشتراكهم معهم فى الإقرار كذباً بالإسلام وبجميع ما أنزل الله تعالى والإذعان به على إجماله. ويختص الكفر الذى ترتفع به العصمه بما إذا ابتنى إنكار الضرورى على عدم الإذعان بالإسلام بالنحو المذكور، استهواناً بأمر الله تعالى وتنزيله الذى بلغ به رسوله، وإعلاناً بمضادته والرد عليه.

نعم عن المفيد فى الإرشاد: "روت العامه والخاصه أن قدامه بن مظعون شرب الخمر، فأراد عمر أن يحده فقال: لا يجب على الحد، إن الله يقول: "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا"^(١). فدرأ عنه الحد.

(١) سورة المائده الآيه: ٩٣.

ص: ٤٥٥

فبلغ ذلك أمير المؤمنين (عليه السلام)، فمشى إلى عمر فقال: ليس قدامه من أهل هذه الآية ولا من سلك سبيله في ارتكاب ما حرم الله، إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون حراماً. فاردد قدامه فاستتبته مما قال، فإن تاب فأقم عليه الحد، وإن لم يتب فاقتله فقد خرج من الملة...^(١). وهو صريح في ثبوت الكفر بإنكار الضرورى مع دعوى الشبهه الواضحه البطلان.

لكنه - مع ضعيف سنده - معارض بصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) المتضمن لنقل قصه قدامه بن مظعون بوجه آخر، قال فيه: "أتى عمر بقدامه بن مظعون وقد شرب الخمر وقامت عليه البيه، فسأل علياً (عليه السلام) فأمره أن يجلدّه ثمانين. فقال قدامه: يا أمير المؤمنين ليس على حدّ أنا من أهل هذه الآية... فقال على (عليه السلام): لست من أهلها إن طعام أهلها لهم حلال، ليس يأكلون ولا يشربون إلا ما أحل الله لهم. ثم قال (عليه السلام): إن الشارب إذا شرب لم يدر ما يأكل ولا ما يشرب فاجلدوه ثمانين جلدّه"^(٢).

على أنه يمكن حمل الحديث على الكفر الواقعى، وهدر الدم قد يكون لذلك، لأن اعتصام المنافق بالإسلام قد يكون لمصالح ثانويه، منها المهاده لحفظ المؤمنين، ونحوها مما قد يختص بما إذا كان الخروج عن الدين الحقيقى خروج فرقه ودعوه خصوصاً إذا كانت ذات شوكة وقوه، أما إذا كان خروجاً فردياً فقد تقتضى المصلحه هدر الدم درءاً لماده الفساد وقطعاً لأصوله قبل أن يستفحل.

وبالجملة: الحديث - لو كان حجه - إنما يدل على الكفر بإنكار الضرورى لشبهه واضحه الفساد بنحو يقتضى هدر الدم، لا بنحو يقتضى النجاسه، فلا يخرج به عما سبق. فلاحظ.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ٢ من أبواب حدّ السكر حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ٣ من أبواب حدّ السكر حديث: ٥.

ص: ٤٥٦

ولا فرق بين المرتد، والكافر الأصلي (١) الحربى والذمى (٢)، والخارجى (٣)

والغالى (٤)

(١) لإطلاق جملة من الأدلة النقلية، وعموم معقد الإجماع، لو تم الاستدلال بذلك على النجاسة.

(٢) لا- يخفى أن مقتضى أكثر النصوص المتقدمه دليلاً للطهاره والنجاسه عدم الفرق بين الحربى والذمى، لإطلاق العناوين المأخوذه فيها، كاليهودى والنصرانى والمجوسى، ومن خرج عن الإسلام. وكذا جملة من عبارات الأصحاب. فلاحظها.

(٣) بلا كلام كما فى جامع المقاصد، وإجمالاً كما عن الدلائل. وقد يستدل له بموثق الفضيل: "دخلت على أبى جعفر (عليه السلام) وعنده رجل، فلما قعدت قام الرجل فخرج فقال لى: يا فضيل ما هذا عندك؟ قلت: وما هو؟ قال: حرورى. قلت: كافر؟ قال: أى والله مشرك" (١)، بدعوى: أن مقتضى إطلاق التنزيل النجاسة، بضميمه ما دل على نجاسه الكافر. ويظهر الكلام فى ذلك مما يأتى فى الناصب، بل يظهر حكم الخارجى أيضاً مما يأتى هناك، لأن الخارجى أظهر أفراد الناصب.

(٤) بلا- كلام، كما فى جامع المقاصد، وإجمالاً، كما عن الدلائل. ولا ينبغى الإشكال فى كفره إذا رجعت دعواه إلى ربوبيه الأئمه (عليهم السلام) أو أحدهم دون الله تعالى، لأين ركن الإسلام الأول هو ربوبيه الله تعالى، دون غيره، فهم خارجون عن الإسلام بإنكار ذلك أو إنكار نبوه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم)، كما عن كشف الغطاء. وما قد يستظهر من الأصحاب من ابتناء كفرهم على إنكار الضرورى مع انتحال الإسلام، فى غير محله، كتوجيه ذلك فى الجواهر بأنهم يعترفون بالصانع.

نعم لا يبعد كون مراد الأصحاب خصوص بعض فرقهم، كمن يدعى حلوله تعالى فى الأئمه (عليهم السلام) أو فى بعضهم، من دون إنكار لله عز وجل ولا جعل الشريك له،

(١) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ١٠ من أبواب حد المرتد حديث: ٥٥.

ص: ٤٥٧

والناصب (١). هذا في غير الكتابي.

حيث يتعين ابتناء الكفر بذلك على الكفر بإنكار الضرورى.

وحينئذٍ يجرى فيه ما سبق من عدم وضوح حصول الكفر بذلك إلا إذا كان منافياً للإقرار بما أنزل الله تعالى وبلغ به النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) على إجماله، لعلم المنكر باشمال ما بلغ به النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) على ما أنكره أو ملازمته له.

نعم استدل في الجواهر على النجاسة - مع قطع النظر عن ذلك - بما رواه الكشى في أمر فارس بن حاتم القزوينى الغالى عن الإمام أبى الحسن الهادى (عليه السلام) من أنه قال: "توقوا مساورته". لكن المحكى عن الكشى والموجود في موضعين منه أنه (عليه السلام) قال: "توقوا مشاورته" بالشين المعجمه (١). فيكون أجنياً عما نحن فيه.

اللهم إلا أن يقال: ملاحظه ما ورد في أركان الإسلام تشهد بأن المراد بالتوحيد ليس مجرد تفرد الله عز وجل بالربوبية، بل كون جميع خلقه عبيداً له داخرين لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً، بل هم خاضعون له مسيرون بتدبيره، والظاهر أن الحلول ينافى ذلك، فيكون الاعتقاد به كفراً بلا حاجة إلى ما ذكرناه في شرط حصول الكفر بإنكار الضرورى. فلاحظ.

(١) بلا كلام، كما في جامع المقاصد وعن الدلائل، وعن شرح المفاتيح أن الظاهر عدم الخلاف فيه، وفي مفتاح الكرامه: "لا كلام لأحد في نجاسة الناصب فيما أجده".

وقد يستدل له بوجوه:

الأول: ما تضمن أنهم كفار، كخبر الفضيل بن يسار: "سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المرأة العارفة هل أزوجها الناصب؟ قال: لا، لأن الناصب كافر" (٢). إما بدعوى: ظهوره في كفره حقيقه، كما هو الأصل في الحمل. أو بدعوى: ظهوره في كفره ادعاء

(١) رجال الكشى طبع النجف الأشرف ص: ٤٤٠، ٤٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٤ باب: ١٠ من أبواب ما يحرم بالكفر من كتاب النكاح حديث: ١٥.

ص: ٤٥٨

بلحاظ تنزيه منزله الكافر شرعاً، ومقتضى إطلاق التنزيل النجاسه، نظير ما تقدم في الخارجى.

ومثله فى ذلك ما تضمن أن بغضهم (عليهم السلام) كفر (١)، كما فى غير واحد من النصوص. بل هو أظهر منه، لصراحته فى إرادته النصب لهم (عليهم السلام)، لا النصب لدعوتهم وشيعتهم الذى شاع إطلاق الناصب عليه فى النصوص، والذى لا مجال لاحتمال كونه مستلزماً للنجاسه.

لكنه يشكل - مضافاً إلى ابتناؤه على عموم نجاسه الكافر، الذى سبق الكلام فيه - بأن ملاحظه النصوص الكثيره تشهد بأن الكفر كما يطلق على ما يقابل الإسلام - الذى هو موضوع النجاسه عندهم - كذلك يطلق على ما يقابل الإيمان، إما بلحاظ عدم الإيمان معه بالإسلام الحقيقى التام الذى أنزله تعالى، أو بلحاظ رجوعه للكفر بمقدمات قد تكون خفيه، كما تضمنه صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): "قلت له: أرأيت من جحد إماماً منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إماماً من الأئمه وبرئ منه ومن دينه فهو كافر ومرتد عن الإسلام، لأن الإمام من الله ودينه دين الله ومن برئ من دين الله فدمه مباح فى تلك الحال. إلا أن يرجع أو يتوب إلى الله مما قال" (٢)، أو بلحاظ مشاركته للكفر فى العذاب الأخرى، نظير ما تضمن الحكم عليه بأنه يهودى أو نصرانى (٣)، وإن حكم معه بالإسلام فى الدنيا وقُبِل منه إظهاره وترتبت أحكامه، مثل ما تضمن أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليه، أو جاهليه كفر ونفاق، أو ميتة كفر ونفاق، وما تضمن كفر من لم يعرفهم، أو أنكرهم (عليهم السلام)، أو أنكر واحداً منهم، أو رد عليهم، أو على واحد منهم، أو ادعى منصبهم، أو نحو ذلك مما ذكر جملة منه فى الباب العاشر من أبواب حدّ المرتد من الوسائل.

نعم المعنى الأول هو الظاهر من الإطلاق. لكن لا مجال لحمل النصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ١٠ من أبواب حدّ المرتد حديث: ٢٣، ٢٤.

(٢) و٣ وسائل الشيعه ج: ١٨ باب: ١٠ من أبواب حدّ المرتد حديث: ٣٨، ١١.

ص: ٤٥٩

المذكوره عليه بنحو ينفع في الاستدلال، إذ المعنى المذكور لا ينطبق على الناصب عرفاً، فلا مجال للبناء على كون الحمل معه في النصوص حقيقياً. والبناء على أن الحمل فيها ادعائي بلحاظ تنزيله منزله الكافر شرعاً ليس بأولى من البناء على حمل الكفر فيها على ما يقابل الإيمان، الذي لا ينفع في البناء على النجاسه.

الثاني: ما تضمن الحكم بالنجاسه، كموثق ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: " وإياك أن تغتسل من غسله الحمام، ففيها غسله اليهودى والنصرانى والمجوسى والناصب لنا أهل البيت فهو شرهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه" (١).

قال سيدنا المصنف (قدس سره): "والخدشه في الدلاله بأن النجاسه القابله للزياده والنقيصه هي الباطنيه. مندفعه بمنع ذلك ضروره. كالخدشه بأنه مسوق مساق ولد الزنا والجنب ممن كانت الخبائث فيه باطنيه. وجه الاندفاع: أنه لا مانع من كون النجاسه الخارجيه العينيه أيضاً موجبه للخبائث المعنويه، فيكون الجميع بنحو واحد وإن اختلفت الموارد، فالسياق المذكور لا يوجب رفع اليد عن ظاهر فقره في النجاسه العينيه. فتأمل".

لكن الإنصاف أن ظهور التعبير بالنجاسه في عصر صدور الروايه في النجاسه الخبيثه ليس بحدّ ينهض بالاستدلال بعد سوق الروايه لبيان الخبائث المعنويه، ولا سيما مع عدم ورودها لبيان حكم الناصب، بل للتفسير عن استعمال غسله الحمام الذي ادعى أهل المدينه في أن الغسل به شفاء من العين (٢). خصوصاً بعد ملاحظه خبر ابن أبي يعفور الآخر عنه (عليه السلام): "قال: لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسله الحمام فإن فيها غسله ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غسله الناصب، وهو شرهما، أن الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب، وأن الناصب أهون على الله من الكلب" (٣).

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل حديث: ٥، ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل حديث: ٤.

ص: ٤٦٠

الثالث: أنه منكر للضروري، فيكون كافراً. لكن ذلك - مع ابتناؤه على عموم نجاسه الكافر - إنما يتم فيمن نصب لهم (عليهم السلام) رداً على ما أنزله الله تعالى فيهم وجعله لهم من المقام الرفيع، لالتفاته لذلك، ولا يتم فيمن اشتبه عليه الحال بسبب طمس الظالمين للحقائق، كما هو الحال في كثير من النصاب.

هذا كله مضافاً إلى ما هو المعلوم من شيوع الابتلاء بالنصاب من الصدر الأول، حتى جعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أمير المؤمنين (عليه السلام) علماً يعرف به المؤمن من المنافق والطيب من الخبيث وقد عرف بذلك حتى كانت الأنصار تمتحن أولادها بحبه وبغضه، وحتى قال من قال:

"وفينا الغش والذهب المصفى على بيننا شبه المحك"

وقد ظهر بغض جماعه كثيره ونصيبهم له (عليه السلام) ولعموم أهل البيت (عليهم السلام) حتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مواقفهم منهم في حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فضلاً عما بعدها، حيث تحزبوا ضدهم ومنعواهم حقهم وفعلوا معهم الأفاعيل وجرى على ذلك من جرى جيلاً بعد جيل، حتى صار ذلك ديناً يتدين به الضالون والمارقون. ولو كان البناء على النجاسة لظهر وبان، بل لاضطرب الأمر على المؤمنين ووقعوا في أعظم الحرج، بل لتعرضوا للمهالك لو ظهر ذلك عنهم، ولردود الفعل المناسبة، وأظهرها الحكم بنجاستهم... إلى غير ذلك مما لا يخفى على من أمعن النظر. فالحكم المذكور لا يناسب الهدنه التي صرحت النصوص ببقائها حتى ظهور القائم عجل الله فرجه وغلبه سلطان الحق به.

وأما ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من أن كثيراً ممن كان يظهر بغضهم (عليهم السلام) إنما يظهره تقيه - خصوصاً في عصر بني أمية - من دون أن يكون مبغضاً لهم واقعاً، وقيام السيره على طهاره المبغضين واقعاً ممنوعه.

فهو كما ترى فإن كثرة المبغضين لهم (عليهم السلام) وشيوع الابتلاء بهم بنحو لا يناسب نجاستهم من الصدر الأول من الظهور بحد لا يقبل الإنكار، بل ولا التشكيك.

ومثله ما ذكره من إمكان أن يكون الحكم بنجاسه الناصب قد انتشر في زمان الصادقين (عليهما السلام)، إذ كثير من الأحكام كان مخفياً قبل ذلك. إذ فيه: أن ذلك قد يتم فيما لا يكون مورداً للابتلاء والعمل في الصدر الأول، أما ما كان مورداً لذلك - كالتنجاسه في محل الكلام - فلا بد من ظهور حكمه في الصدر الأول ولو بمقتضى إقرار المعصومين (عليهم السلام) أو سيرتهم، وحينئذ لو كان المستفاد من ذلك ما لا يناسب البيانات الصادره عن الصادقين (عليهما السلام) تعين الجمع العرفي مع إمكانه، وهو يقتضى في المقام حمل ما ظاهره النجاسه على كراهه المباشره أو على الخباثه الباطنيه أو نحو ذلك.

على أنه لو تعلق الغرض ببيان حكم سبق إخفاؤه للمصلحه فالمناسب كثره البيانات الشرعيه به وتوضيحها له وتأكيدها عليه حتى يتوجه المتشرعه له ويتبينه بعد غفلتهم عنه، لا- الاقتصار في بيانه على مثل موثق ابن أبي يعفور الوارد لبيان حكم آخر، أو على مثل الحكم بكفر الناصب الذي يحتاج استفاده النجاسه منه إلى كلفه ومقدمات مطويه قد تخفى.

ومن الغريب ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) انتصاراً لشيخنا الأعظم (قدس سره) من أن النواصب إنما كثروا في دوله بنى أميه التي قامت على بغض أهل البيت والنصب لهم. ولعل الأئمه إنما لم يعلنوا نجاستهم لشيعتهم رأفه بهم، لئلا يقعوا في الحرج بسبب كثره ابتلائهم بمخالطتهم أو تقيه عليهم، وإنما أظهروها بعد ذلك في دوله العباسيين الذين كانوا يوالونهم ظاهراً، خصوصاً المأمون، ولم يعلم من سيره الأئمه (عليهم السلام) مساوره النصاب بأنفسهم، فلا مخرج عن الروايه المتضمنه لنجاستهم.

حيث يظهر اندفاعه مما سبق من كثره النواصب من الصدر الأول، وظهور سكوت الأئمه فيه وفيما بعده عن تنبيه شيعتهم لنجاستهم في عدمها بنحو يصلح قرينه على حمل الروايه - لو تمت دلالتها بدواً - على ما يجتمع مع الطهاره الخبيثه.

واختلاط الأئمه (عليهم السلام) وخواصهم في جميع العصور موجب للعلم العادى بمخالطتهم لهم، بحيث لو كان البناء على عدم مباشرتهم برطوبه، والتطهير منهم

أما الكتابى فظاهر فى نفسه (١)، وينجس بالنجاسات التى يلاقيها، فإذا طهر نفسه منها فسؤره طاهر (٢)

لو حصل ذلك اضطراراً، لظهر وبان، ولم يخف على شيعتهم ومواليهم. بل سبق أن الحكم المذكور لا يناسب الهدنه التى رحم الله تعالى بها الشيعة، ومنّ بها عليهم، وحقن بها دماءهم.

فلم يبق فى المقام إلا الإجماع وقد سبق منا الإشكال فيه فى الكافر، وهو فى المقام أوهن وأشكل بملاحظه ما ذكرنا من السيره. ومن ثم لا ينبغى التأمل فى الطهاره. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. ومنه نستمد التوفيق والتسديد. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) كما يظهر مما تقدم. وقد ألحق (قدس سره) هذا الاستثناء فى أواخر أيام حياته بعد أن أعلن عدوله عن عموم نجاسه الكافر.

(٢) هذا ولو شك فى نجاسته العرضيه فقد يدعى أن الأصل فيه النجاسه حملاً- للنصوص الداله على النجاسه على النجاسه الظاهريه العرضيه التى يكثر تعرضهم لها ويقوى احتمالها فيهم. أو لبعض النصوص الآمره بالغسل، مثل قوله (عليه السلام) فى صحيح إبراهيم بن أبى محمود المتقدم فى الجاريه النصرانيه تخدمك: "لا بأس تغسل يديها" (١)، وما ورد فى تغسيل الذمى للمسلم من الأمر باغتساله قبل ذلك.

ويشكل الأول بعدم الشاهد على الحمل المذكور، وليس هو بأولى من حمل النصوص المذكوره على الاستحباب أو كراهه المساوره. بل ذلك هو الظاهر بعد ظهور جمله من نصوص الطهاره فى جواز المباشره فعلاً- بنحو لا يناسب النجاسه الظاهريه العرضيه.

والثانى بأنه لا ظهور لصحيح إبراهيم فى الأمر بغسل اليد، بل فى بيان المبرر

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

ص: ٤٦٣

ويجوز أكل الطعام الذى يباشره (١).

(الحادى عشر): عرق الجنب من الحرام (٢)، وفى عموم

لمساوره الجاربه مع ابتلائها بالنجاسه العرضيه. فهو وارد لبيان زوال النجاسه بغسل اليد، لا لبيان وجوب غسل اليد ظاهراً عند احتمال النجاسه العرضيه. والأمر باغتسال الذمى عند تغسيل المسلم حكم تعبدى خاص لا- يتعدى عن مورده، ولا يشهد بالمدعى، لأن الاغتسال قد لا يوجب التطهير لقله الماء الذى يغتسل به، كما أنه يكفى فى التطهير الذى يتوقف عليه التغسيل غسل اليدين. كما لعله ظاهر.

نعم لا- مجال للبناء على مطهره غيبه الكافر لو علم ابتلاؤه بالنجاسه، لاختصاص دليل مطهره غيبه بالمسلم، على ما يأتى فى محله. فاللازم الرجوع للقواعد المقتضيه للبناء على الطهاره الظاهره عند الشك فى النجاسه، وكذا مع العلم بتعاقب الحالتين من التنجيس والتطهير ولو غير المقصود مع الجهل بالتاريخين أو العلم بتاريخ التطهير والجهل بتاريخ التنجيس. أما لو علم بتاريخ التنجيس و جهل تاريخ التطهير، بحيث لم يعلم سبقه على التنجيس ولحوقه له فاللازم البناء على النجاسه، لاستصحابها. وكذا لو علم بتاريخ التنجيس وشك فى أصل التطهير لا فى تاريخه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) يعنى مع طهاره الطعام ذاتاً وعدم إحراز نجاسته، دون مثل اللحوم التى لم يحرز تذكيتها، بل كان مقتضى الأصل عدمها، وترتب آثار الميته عليها، ومنها النجاسه.

(٢) كما عن القاضى ومحكى ابن الجنيد، وظاهر الأمر بغسل الثوب منه فى النهايه. وقد يحمل عليه ما فى المقنعه من الأمر بغسل الثوب منه والعمل فى الطهاره بالاحتياط وقد نسبه للأصحاب فى الغنيه والمراسم، وإلى أحد القولين فى الوسيله، وفى المبسوط: "وجب غسل ما عرق فيه على روايه بعض أصحابنا".

وقد يستفاد من المنع من الصلاه فى الثوب الذى يصيبه فى محكى رساله الصدوق

الأول وفي الفقيه والخلاف مدعياً في الأخير أن عليه إجماع الإماميه وأخبارهم التي ذكرها في التهذيبيين، وعن أمالي الصدوق أنه من دين الإماميه. وقد نسبه في موضع آخر من المبسوط إلى روايه أصحابنا.

لكن قال: "ويقوى في نفسى أن ذلك تغليظ في الكراهه، دون فساد الصلاه لو صلى فيه "وفي المراسم: "وهو عندى ندب". وأصرّ في السرائر على طهارته ناسباً ذلك للمفيد في رسالته إلى ولده، وحكى ما تقدم من المبسوط، ثم قال: "والغرض من هذا التنبيه إلى أن من قال: إذا كانت الجنابه من حرام وجب غسل ما عرق فيه، رجع عن قوله في كتاب آخر، فقد صار ما اخترناه إجماعاً". وعليه جرى في الشرايع والنافع وفي المختلف والقواعد، ونسب للشهدين وغيرهما، بل المشهور بين المتأخرين.

وكيف كان فقد استدل في التهذيب لوجوب الغسل احتياطاً للطهاره بعد أن ذكر ما سبق من المقنعه بموثق الحلبي أو صحيحه: "قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره. قال: يصلى فيه، وإذا وجد الماء غسله" (١)، بدعوى: أنه لما كانت الجنابه لا تتعدى إلى الثوب، ولم يكن عرق الجنب منجساً له، تعين حمله على الجنابه من الحرام.

لكنه كما ترى، إذ لا شاهد لحمل الحديث على ذلك بعد عدم الإشاره فيه للعرق، بل هو ظاهر فيما احتمله في التهذيب وقربه في الاستبصار من إصابه الثوب بنجاسه المنى، فيكون أجنباً عن محل الكلام.

ومثله في ذلك صحيح أبي بصير: "سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثوب يجنب فيه الرجل ويعرق فيه. فقال: أما أنا فلا أحب أن أنام فيه، وإن كان الشتاء فلا بأس ما لم يعرق فيه" (٢). فإنه وإن احتمل في الاستبصار حمله على الجنابه من الحرام، إلا أنه لا شاهد عليه، بل لا مجال له بعد قوله (عليه السلام): "أما أنا فلا أحب أن أنام فيه". ولعله لذا قرب في الاستبصار حمله على الكراهه، بل قال "وهو صريح فيه".

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ١١، ١٠.

ص: ٤٦٥

ومنه يظهر ضعف ما سبق من الخلاف، إذ لم يذكر في التهذيبيين من الأخبار في المسألة إلا الحديثين المتقدمين. كما يقرب تنزيل ما سبق من المبسوط عليهما أيضاً. إذ من البعيد جداً أن يريد غيرهما مع اقتصاره عليهما في كتابي الأخبار.

لكن استظهر بعض مشايخنا أن المراد به مرسل على بن الحكم عن أبي الحسن (عليه السلام) المروى في الكافي، قال (عليه السلام) في حديث: "لا- تغتسل من غسله ماء الحمام، فإنه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهم" (١). واستشكل فيه - مع ضعف السند - بأنه لا يدل على نجاسة عرق الزنا، بل على نجاسة بدنه، مع عدم الإشكال في طهارته، مع أنه معارض بما دل على طهاره بدنه.

أقول: لم يتضح عاجلاً مراده بما دل على طهاره بدن الزاني. ولو تم الدليل على نجاسة بدنه كفى في البناء على نجاسة عرقه.

فالعمده أن الحديث لا يدل على نجاسة بدن الزاني، لأن النهي عن غسله قد يكون لعدم صحه الاغتسال بغساله مطلق الجنب فضلاً عن الزاني، أو للاستخبات والاستقذار، أو بلحاظ الأثر الوضعي، ردعاً عما يدعيه أهل المدينة من أن فيه شفاء من العين، كما أشرنا إليه آنفاً وتضمنه خبر محمد بن علي بن جعفر عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) المروى في الكافي أيضاً أنه (عليه السلام) قال في حديث: "من اغتسل من الماء الذي اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه. فقلت لأبي الحسن (عليه السلام): إن أهل المدينة يقولون إن فيه شفاء من العين. فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام، والزاني، والناصب الذي هو شرهما، وكل من خلق الله، ثم يكون فيه شفاء من العين؟! (٢). على أنه من البعيد جداً كون مراد الشيخ في المبسوط هو الحديث المذكور مع أن الذي ذكره هو في التهذيبيين ما سبق. فلاحظ.

هذا وقد يستدل بل استدلال أيضاً بما في الذكرى بعد نقله عن المبسوط ما تقدم

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١١ من أبواب الماء المضاف حديث: ٢.

ص: ٤٦٦

من نسبه ذلك إلى روايه أصحابنا:" ولعله محمد بن همام بإسناده إلى إدريس بن يزداد الكفرتوتى أنه كان يقول بالوقف، فدخل سر من رأى فى عهد أبى الحسن عليه السلام، وأراد أن يسأله عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب أىصلى فيه؟ فىنما هو قائم فى باب طاق لانتظاره عليه السلام إذ حركه أبو الحسن عليه السلام بمقرعه، وقال مبتدئاً: إن كان من حلال فصل فيه، وإن كان من حرام فلا تصل فيه"^(١). ونحوه ما رواه فى المناقب عن على بن مهزيار عنه^(٢) (عليه السلام) وما رواه فى البحار عن كتاب عتيق عن على بن يقطين بن موسى الأهوازي^(٣). ونحوها أيضاً الرضوى^(٤).

وقد استشكل فيها غير واحد بضعف السند. ودفعه سيدنا المصنف (قدس سره) بإنجبارها بعمل الأصحاب. لكن لم يتضح عملهم بالنصوص المذكوره بعد ما سبق من ظهور حال الشيخ فى أن النصوص المعول عليها عند الأصحاب فى المسأله هى النصوص الأول، حيث لا طريق معه لإحراز اعتمادهم فى الحكم على هذه النصوص مع عدم إشارتهم إليها، وعدم ذكرها فى كتب الحديث المعتمده. بل لا يتضح وجود فتوى معتد بها من غير الصدوقين بعد اضطراب الشيخين فى الفتوى والاستدلال، وظهور كلامهما فى المقنع والتهذيب فى ابتناء الحكم على الاحتياط، كما قد يوهم ذلك محكى كلام ابن الجنيد على ما نقله فى الجواهر، وبعد عدم عثورنا على كلام القاضى إذ قد يحتمل الخطأ فى فهم كلامه ونقله، وهذا المقدار من الفتوى لا يكفى فى جبر ضعف النص. فلاحظ.

نعم تعدد النصوص المتقدمه قد يوجب الوثوق بصدور بعضها وصحة مضمونها إجمالاً عدا الرضوى الذى لم يعلم كونه لسان روايه بل قد يكون فتوى

(١) ذكرى الشيعة ج: ١ ص: ١٢٠ واللفظ له. وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب النجاسات حديث: ١٢. ورواه بتفصيل عن كتاب إثبات الوصيه للمسعودى فى مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٢) المناقب ج: ٣ ص: ٥١٦ طبع النجف الأشرف.

(٣) بحار الأنوار ج: ٥ ص: ١٨٨ الطبعة الحديثه.

(٤) فقه الرضا ص: ٤.

ص: ٤٦٧

لكن فى كفايه ذلك فى الحجيه إشكال بعد ظهور تجاهل مثل الشيخ للروايات المذكوره. ولاسيما أن الامتحان الذى تضمنته هذه النصوص أو أكثرها يناسب سبق علم الراوى بالحكم على ما يطابق الجواب مع عدم ظهور منشئه بعد خلؤ النصوص المعروفه بين الأصحاب عن التعرض للتفصيل المذكور، بل قد أطلق فى جملة منها عدم البأس بعرق الجنب والحائض (١).

بل من غريب المصادفات صدور الامتحان المذكور من ثلاثه أشخاص مع الإمام الهادى (عليه السلام) دون بقيه الأئمه (عليهم السلام) من دون سابق اتفاق بينهم.

على أن من البعيد صدق روايه على بن مهزيار، لأنه من الأعيان الأجلاء المختصين بالأئمه الثلاثه الرضا والجواد والهادى (عليهم السلام) فكيف يمكن بقاؤه شاكاً فى الإمامه إلى دخول الإمام الهادى (عليه السلام) إلى سامراء فى عهد المتوكل الذى بويع بعد إمامته (عليه السلام) باثنتى عشره سنه. بل قد تضمنت بعض الروايات أنه ممن يختص به (عليه السلام) ويستعين (عليه السلام) به فى أموره قبل خلافه المتوكل بأربع سنين (٢).

ومن ثم يحتمل الخلل فى نقل الروايات، حيث يحتمل معه خفاء بعض القرائن الموجهه لحمل التفصيل على الكراهه أو شدتها. بل قد يضعف ظهورها فى الحرمة بلحاظ عدم ورودها من أجل العمل، بل من أجل الامتحان مع علم السائل بالحكم العملى، حيث يمكن اكتفاء الإمام (عليه السلام) بعلم السائل بالكراهه عن إقامة القرينه عليها. فتأمل جيداً.

هذا مضافاً إلى أن هذه النصوص إنما تضمنت مانعيه العرق من الصلاه فى الثوب، وهى أعم من نجاسته. وأما ما فى الرياض من أن الملازمه بين الحكمين هنا ثابتة بناء على عدم القائل بالمانعيه من الصلاه ممن يذهب للطهاره فالقول بالمانعيه دون

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب النجاسات.

(٢) بحار الأنوار ج: ٥٠ ص: ١٣١ الطبعة الحديثه.

بقية أحكام النجاسة إحداه قول ثالث. فيشكل بعدم كفايه ذلك في الاستدلال. إلا أن يرجع إلى الإجماع على الملازمة، ولا طريق لتحصيله. ولا سيما مع عدم تجلى الفرق بين النجاسة والمانعية من الصلاة في جملة من كلمات القدماء.

بل قال في الفقيه: "وإذا عرق في ثوبه وهو جنب فليتنشف فيه إذا اغتسل، وإن كانت جنباه من حلال فحلال الصلاة فيه وإن كانت من حرام فحرام الصلاة فيه". وإطلاق جواز التنشف بالثوب مع التفصيل في جواز الصلاة فيه ظاهر في طهارته مطلقاً وإن كانت جنباه من حرام وإنما حرمت الصلاة فيه حينئذٍ لا غير، ولا مجال معه لدعوى الملازمة.

نعم قرب سيدنا المصنف (قدس سره) دلالة النصوص المذكورة على النجاسة بأنه لما لم يمكن الجمود على ظاهرها من عموم المنع عن الصلاة في الثوب وإن غسل يتعين إما حمله على صورته وجود العرق المذكور حال الصلاة أو على عدم الغسل بالماء، والثاني أقرب، لانصراف السؤال إلى حيثية النجاسة والطهارة لعرق الجنب، كما يظهر من النصوص الواردة في نفى البأس عن عرق الجنب.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأن إناطه المنع من الصلاة بعدم الغسل لا يستلزم النجاسة، بحيث ينفعل الملاقى للثوب وإن جف. بل قد يكون بلحاظ مانعيه العرق ولو بلحاظ أثره الباقي بعد الجفاف، والذي لا يزول عرفاً إلا بالغسل بالماء الذي ينحصر به التنظيف عرفاً.

وبعبارة أخرى: العرق ليس كالماء يزول عرفاً بالجفاف، بل هو من سنخ الوسخ الذي يبقى ببقاء أثره ولا يزول إلا بالغسل، وحينئذٍ فالمنصرف من إطلاق مانعيته من الصلاة في الثوب مانعيته بلحاظ أثره العرفي المذكور الذي لا يزول إلا بالغسل، ولا ملزم بحمل الإطلاق على مانعيته بلحاظ النجاسة التي تسرى بالملاقاه بالرطوبة وإن شاركت الأثر المذكور في الزوال بالغسل.

ومن ثم لا مجال للخروج عن إطلاق النصوص المتضمنه عدم البأس بعرق

الحكم للحرام بالعارض، سواءً أكانت من جهة الفاعل - كالصائم - أم القابل - كالحائض - أم نفس الفعل - كالوطء المنذور تركه - إشكال (١)، والعموم أحوط وجوباً.

(الثاني عشر): عرق الإبل الجلاله (٢)، دون غيرها من الحيوان الجلال.

الجنب (١) المطابقه لمقتضى الأصل. بل يشكل البناء على المانع من الصلاة بعد ما سبق من الإشكال في سند هذه النصوص. وإن كان الاحتياط في ذلك حسناً أو لازماً. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) قال في المنتهى: "لا- فرق بين أن يكون الجنب رجلاً- أو امرأه، ولا- بين أن تكون الجنابه من زنا أو لواط أو وطفء بهيمه أو وطفء ميته وإن كانت زوجته [زوجته] أو وطأ محرماً... والاستمناء باليد كالزنا، أما الوطفء في الحيض أو الصوم فالأقرب طهاره العرق فيه، وفي المظاهره إشكال". وفي طهاره شيخنا الأعظم (قدس سره): "ولعل وجه الحكم بالطهاره في الوطفء في الصوم والحيض أن المتبادر من الجنابه من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل أو القابل، لا- من جهة نفس الفعل". وذكر سيدنا المصنف (قدس سره) إن مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الحرمة من جهة الفاعل والقابل ونفس الفعل وإن كانت دعوى الانصراف إلى خصوص الوطفء لا تخلو من وجه.

لكن من القريب جداً عموم الانصراف للزنا واللواط ووطء البهيمه والاستمناء، وإن سقطت حرمتها للضرورة أو لرفع القلم، دون مثل وطفء الشبهه، فضلاً عما حرم بجهه عرضيه، كالوطء حال الصوم أو الحيض، بل حتى المظاهره، حيث يقرب جداً الانصراف عن ذلك فتأمل جيداً.

(٢) كما في المقنعه والتهذيب والنهيه والمبسوط والمنتهى وكشف اللثام وعن القاضى وغيره. وقد يستظهر من الكلينى والصدوق، بل عن اللوامع نسبه

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٧ من أبواب النجاسات.

للسدوقين. ونسب لأصحابنا فى الغنيه والمراسم. لصحيح حفص بن البخرى عن أبى عبد الله (عليه السلام): "قال: لا تشرب من ألبان الإبل الجلاله، وإن أصابك شىء من عرقها فاغسله" (١)، وصحيح هشام بن سالم عنه (عليه السلام): "قال: تأكل اللحوم الجلاله، وإن أصابك من عرقها فاغسله" (٢).

وذهب إلى الطهاره فى المراسم والشرايع والنافع والقواعد والمختلف والدروس والذكري وغيرها، بل لعله المشهور بين المتأخرين. حملاً للصحيحين على الاستحباب لوجوه ذكرها فى الجواهر ترجع إلى أمرين:

الأول: ما دلّ على طهاره سؤرها المناسب لطهاره عرقها، وما دلّ على طهارتها، لأن العرق تابع للحيوان فى الطهاره والنجاسه ولاسيما مع عدم خلوها عن العرق جافاً ورطباً، فلو كان العرق نجساً لم يكن الحكم بطهارتها عملياً. بل هو لا يناسب ما دلّ على جواز ركوبها وحمل الأثقال عليها ونحوهما مما هو مستلزم للعرق غالباً من دون أمر بالتجنب أو التحفظ من المباشرة.

كما أنه لا- يناسب ما دلّ على طهارتها بالإستبراء من غير أمر بتطهير الجسد لو كان قد عرق. ودعوى: حصول الطهاره له تبعاً. ممنوعه، إذ ليس المستفاد منه إلا- حلّ الأكل، لا طهاره البدن من النجاسه العرضيه، وليس هو من زوال العين المطهر للحيوان، لفرض وجوده جافاً.

مضافاً إلى استبعاد الفرق بينها وبين ما يحرم أكله بالأصل من الحيوان أو بالجلل من غير الإبل، كاستبعاد الفرق بين العرق وغيره من الفضلات مما لا يدخل تحت عنوان نجس، كاللعاب.

وفيه: أنه لا دليل بالخصوص على طهارتها وطهاره سؤرها، بل العمده فيها الأصل المؤيد فى الجملة ببعض النصوص، وحينئذٍ لا مجال لرفع اليد بذلك عن ظاهر الصحيحين.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ١.

ص: ٤٧١

بل إن تمت منافاه نجاسه عرقها لطهارتها وطهاره سؤرها تعين رفع اليد عن طهارتهما لأجل الصحيحين. ولعله عليه يبتنى ما عن ابن الجنيد والمرتضى والشيخ وغيرهم من نجاسه سؤرها. وإن لم تتم المنافاه - كما هو الظاهر - فلا- وجه لرفع اليد عن الصحيحين.

وكذا الحال فى جواز ركوبها، حيث لا دليل عليه بالخصوص، بل تضمن النهى عنه فى موثق بسام الصيرفى عن أبى جعفر (عليه السلام): "فى الإبل الجلاله قال: لا يؤكل لحمها ولا تركب أربعين يوماً"^(١). فإن حمل على الحرمة كان مناسباً لنجاسه العرق، وإن حمل على الإرشاد لتجنب النجاسه كان مؤيداً أو دليلاً على نجاسته.

وأما عدم الأمر بالتطهير من العرق بعد الإستبراء، فيمكن ابتناؤه على طهاره الحيوان بزوال عين النجاسه، إذ المراد به زوالها بما لها من وجود عرفى ظاهر، لا- ما يعم زوال الأثر الباقى عند الجفاف، ولذا لا- إشكال فى طهاره جسم الحيوان من البول والعرق النجسين ونحوهما بالجفاف بنحو لا يبقى له معه وجود ظاهر.

ولو غض النظر عن ذلك فالجمع بين الصحيحين وعدم التنبيه للتطهير بعد الإستبراء إنما يكون عرفاً بالبناء على الطهاره تبعاً، لا برفع اليد عن ظهور الصحيحين فى الوجوب، كما يظهر بملاحظه النظائر.

واستبعاد الفرق بين الإبل الجلاله وغيرها مما يحرم أكل لحمه بغير الجلل فى غير محله بعد كون سبب التحريم فى الجلاله هو أكل العذره النجسه. على أنه لو تم لا يبلغ مرتبه الحجيه. وأما الفرق بينها وبين بقية الجلالات فيظهر الكلام فيه مما يأتى.

وأما الفرق بين العرق وغيره من فضلات الإبل الجلاله - كالريق - فيجرى فيه ما سبق فى طهاره السؤر، كما يظهر بأدنى تأمل. بل ليس الفرق بينه وبينها فى الطهاره بأبعد من الفرق بينه وبين البول فى النجاسه، وليس هو ينهض بإثبات حكم شرعى.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٨ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٣.

الثانى: أنه بعد ظهور كلام الأصحاب فى اختصاص احتمال النجاسه بعرق الإبل الجلاله دون بقيه الجلالات، حيث لم ينقل العموم عن غير النزّه، فلا بد إما من حمل صحيح هشام بن سالم بإطلاقه على الاستحباب وجعله قرينه على حمل صحيح حفص عليه أيضاً، وإما من إبقاء صحيح حفص على ظاهره فى الوجوب مع كونه مخصصاً لصحيح هشام، أو قرينه على حمله على الأعم من الوجوب والاستحباب، أو على حمل الجلاله فيه على خصوص الإبل، أو على عود الضمير على خصوصها. وليس الثانى بأولى من الأول، بل الأول هو الأولى. ولاسيما مع إعراض المشهور عن القول بالنجاسه فى عرق الإبل.

ويندفع بأن الأظهر هو الجمع بين الصحيحين حينئذٍ بحمل صحيح هشام على الأعم من الوجوب أو الاستحباب أو على إرادته خصوص الإبل لقرينه خفيت علينا، كما يظهر بملاحظه النظائر. على أن ظهور حال الأصحاب فى عدم احتمال عموم النجاسه لغير الإبل من الجلالات إنما هو لاقتصار القدماء على الإبل. ولعله للجمود على صحيح حفص، حيث كثيراً ما تكون فتاواهم مطابقه للنص، من دون إعراض منهم عن مفاد بقيه النصوص، أو للاجتهاد منهم فى الجمع بين الصحيحين، من دون أن يبلغ مرتبه الإجماع الحجه المخرج عن إطلاق صحيح هشام، ولاسيما مع عموم مرسل الصدوق: "قال: ونهى (عليه السلام) عن ركوب الجلاله وشرب ألبانها، وقال: إن أصابك شىء من عرقها فاغسله"^(١). حيث لا- يبعد كونه منقولاً- بالمعنى بعد الجمع بين الصحيحين، ويظهر منه العمل على ذلك.

ومع ذلك كيف يمكن الخروج عن ظاهر صحيح هشام وحمله على الاستحباب، فضلاً عن جعله قرينه على حمل صحيح حفص عليه. ومنه يظهر ضعف ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من سقوط صحيح هشام عن الحجية بإعراض الأصحاب. ولعله لذا ذهب فى كشف اللثام ومحكى النزّه للعموم.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٧ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ٦.

ص: ٤٧٣

هذا وقد استشكل بعض مشايخنا في دلالة الصحيحين على النجاسة بأن اشتمال صدرها على النهي عن أكل لحم الجلال وشرب لبنه صالح للقرينيه على أن الأمر بالغسل ليس بلحاظ النجاسة، بل بلحاظ المانعيه من الصلاه المتفرعه على كون الجلال محرم الأكل، فإن كل ما يحرم أكل لحمه يحرم الصلاه في أجزائه وفضلاته.

لكنه غير ظاهر بعد عدم الإشاره في الصحيحين للصلاه، وخصوصاً في صحيح حفص، الذي تضمن صدره النهي عن شرب اللبن، لعدم تفرع المانعيه المذكوره عليه إلا بعنايه التلازم بينهما، لكونهما معلولين لعله واحده، ولا إشاره لذلك فيه. بل هو لا يناسب تخصيص الأمر بالغسل بالعرق دون اللبن مع ذكره أيضاً فيه. ومن ثم لا مخرج عن ظهور الصحيح بل الصحيحين في النجاسة.

بقي شيء: وهو أن الأصحاب قد تعرضوا لاحتمال النجاسة في جملة من الأمور غير ما تقدم.

منها: بعض الحيوانات الصامته. وقد تقدم الكلام فيها في ذيل الكلام في نجاسة الكلب والخنزير.

ومنها: ولد الزنا. إما للبناء على كفره، أو لما تضمن تعليل النهي عن الاغتسال بغساله الحمام بأنه يغتسل منه الزانى مما تقدم بعضه في مبحث نجاسة عرق الجنب من الحرام.

ويندفع الأول بمنع الصغرى. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في ذيل المسأله الرابعه من فصل تغسيل الميت. كما يظهر مما تقدم في نجاسة الكافر الإشكال في الكبرى، خصوصاً بنحو تشمل المقام.

كما يندفع الثانى بما تقدم في مبحث نجاسة عرق الجنب من الحرام من أن تعليل النهي عن الغسل بغساله الحمام لا يدل على النجاسة. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

انتهى الكلام فى فصل عدد الأعيان النجسه شرحاً لكتاب (منهاج الصالحين) تأليف سيدنا الأستاذ الجد الفقيه السعيد آيه الله العظمى (السيد محسن الطباطبائى الحكيم) (قدس سره). وكان ذلك نهار الثلاثاء الثانى والعشرين من شهر شوال من السنه السادسه عشره بعد الألف والأربعمائه للهجره النبويه على صاحبها وآله أفضل الصلاه وأزكى التحيه. بقلم العبد الفقير إلى الله تعالى (محمد سعيد) عفى عنه نجل سماحه حجه الإسلام والمسلمين آيه الله السيد (محمد على) الطباطبائى الحكيم دامت بركاته، فى داره فى النجف الأشرف ببركه الحرم المقدس المشرف على مشرفه الصلاه والسلام. والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله الكريم وآله الغر الميامين. ومنه نستمد العون والتوفيق والتأييد والتسديد. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(۵) غسل الجمعة ۵

(۸) وقت غسل الجمعة ۸

(۱۳) بقى فى المقام أمران (الأول): الكلام فى مشروعیه القضاء مع الفوت عن عذر وبلا عذر ۱۳

(۱۳) (الثانى): الكلام فى مشروعیه القضاء بعد السبت ۱۳

(۱۴) الكلام فى تقديم غسل الجمعة يوم الخميس ۱۴

(۱۷) الكلام فى صحه غسل الجمعة من الجنب والحائض ۱۷

(۱۸) غسل يوم العیدین ۱۸

(۲۰) غسل يوم عرفه ۲۰

(۲۲) غسل يوم الترويه ويوم الغدير ۲۲

(۲۴) غسل يوم المباهله ۲۴

(۲۵) غسل يوم مولد النبى (ص) ويوم نوروز ۲۵

(۲۶) أغسال شهر رجب ۲۶

(۲۷) أغسال شهر رمضان ۲۷

(۳۲) باقى الأغسال المندوبه ۳۲

(۳۵) الكلام فى ناقضیه الحدث الأكبر للأغسال الزمانيه ۳۵

(۳۵)

ص: ۴۷۷

الكلام فى الأغسال المكانيه ٣٥

(٣٩) وقت الأغسال المكانيه ٣٩

(٤٠) الكلام فى الأغسال الفعلية ٤٠

(٤٤) الكلام فى مشروعيه التيمم بدلاً عن الأغسال المستحبه عند تعذرها ٤٤

(٤٩) المبحث الخامس: التيمم ٤٩

(٥٥) الفصل الأول فى مسوغات التيمم (الأول): عدم وجدان الماء ٥٥

(٥٧) وجوب الفحص وعدمه مع العلم بفقد الماء ٥٧

(٦٢) إذا علم بوجود الماء فى الفلاه ٦٢

(٦٤) جواز الاستنابه فى الطلب ٦٤

(٦٨) إذا علم بوجود الماء خارج الحد ٦٨

(٧٠) إذا طلب الماء قبل دخول الوقت ٧٠

(٧٤) سقوط الطلب مع ضيق الوقت ٧٤

(٧٥) إذا ترك الطلب وصلى بعد ضيق الوقت ٧٥

(٨٠) إذا تبين وجود الماء بعد طلبه وعجزه عن حصوله ٨٠

(٨٤) (المسوغ الثانى): عدم التمكن من الوصول إلى الماء والكلام فيه ٨٤

(٩٠) (المسوغ الثالث): خوف الضرر من استعماله والكلام فيه ٩٠

(٩٢) بقى أمران (الأول): الكلام فى الإعاده لمن تيمم لخوف الضرر ٩٢

(٩٤) (الثانى): عدم الفرق بين متعمد الجنابه وغيره ٩٤

(٩٨) (المسوغ الرابع): خوف العطش ٩٨

(١٠٠) (المسوغ الخامس): توقف تحصيله على الاستيهاب الموجب لذله والكلام فيه ١٠٠

(١٠١) (المسوغ السادس): أن يكون مبتلى بواجب يتعين صرف الماء فيه ١٠١

(١٠٦) (المسوغ السابع): ضيق الوقت والكلام فيه ١٠٦

(١١٠) إذا خالف المكلف فتوضأ في مورد الحرج ١١٠

ص: ٤٧٨

(١١٢) استحباب التيمم إذا آوى إلى فراشه ناسياً للوضوء ١١٢

(١١٣) التيمم لصلاة الجنازه ١١٣

(١١٥) الفصل الثاني فيما يتيمم به الكلام فى التيمم بما يسمى أرضاً ١١٥

(١٢٢) الكلام فى اعتبار علوق شىء من الأرض باليد فى التيمم وعدمه ١٢٢

(١٢٥) عدم جواز التيمم بما لا يصدق عليه اسم الأرض ١٢٥

(١٣٢) عدم جواز التيمم بالنجس وجمله ما لا يجوز التيمم به ١٣٢

(١٣٤) التيمم فى الممتزج بما يخرج عن اسم الأرض ١٣٤

(١٣٨) إذا اشتبه التراب بالمغضوب ١٣٨

(١٤٠) إذا اشتبه التراب بالرماد والنجس ١٤٠

(١٤١) إذا عجز عن التيمم بالأرض ١٤١

(١٤٤) إذا عجز عن التيمم بالغبار تيمم بالوحل ١٤٤

(١٤٨) الكلام فى فاقد الطهورين ١٤٨

(١٥٤) إذا تمكن من الثلج ولم يمكن إذابته ١٥٤

(١٥٨) مستحبات التيمم ١٥٨

(١٦٠) مكروهات التيمم ١٦٠

(١٦٣) الفصل الثالث كيفية التيمم ١٦٣

(١٦٧) أن يكون الضرب دفعه واحده وأن يكون بباطن الكفين ١٦٧

(١٦٨) فى كيفية مسح الجبهة والجبينين ١٦٨

(١٧٧) المقدار الواجب فى مسح الجبهه ١٧٧

(١٧٨) المقدار الواجب فى مسح ظاهر اليدين ١٧٨

(١٨٠) الكلام فى تعدد الضرب ١٨٠

(١٨٩) إذا تعذر الضرب والمسح بالبطن ١٨٩

(١٩٥) لزوم وقوع التيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل وعدمه ١٩٥

ص: ٤٧٩

(٢٠٠) إذا تمكن من الإتيان بالوضوء أو الغسل تيمم عن الآخر ٢٠٠

(٢٠٣) الفصل الرابع شروط التيمم ٢٠٣

(٢٠٥) الكلام فى نيه البدليه عن الوضوء أو الغسل ٢٠٥

(٢٠٨) رافعيه التيمم للحدث ٢٠٨

(٢١٥) اعتبار المباشره والموالاه ٢١٥

(٢٢١) اعتبار طهاره الماسح والممسوح ٢٢١

(٢٢٢) حكم الاضطرار والأقطع ٢٢٢

(٢٢٧) فى تيمم العاجز ٢٢٧

(٢٢٩) سائر شروط التيمم ٢٢٩

(٢٣٣) الفصل الخامس التيمم قبل الوقت ٢٣٣

(٢٣٥) جواز التيمم عند ضيق الوقت ٢٣٥

(٢٤٢) بقى فى المقام أمور (الأول): فى استحباب الإعادة وإن صحت الصلاه بالتيمم ٢٤٢

(٢٤٣) (الثانى): الكلام فى جواز التيمم مع الظن باحتمال الماء وعدمه ٢٤٣

(٢٤٤) (الثالث): إلحاق بقيه الأعذار فى استعمال الماء بعدم وجدانه ٢٤٤

(٢٤٥) إذا تيمم لصلاه ودخل وقت أخرى ٢٤٥

(٢٤٧) وجدان الماء فى أثناء العمل ٢٤٧

(٢٥٢) التيمم بدلاً عن الغسل إذا أحدث بالأصغر ٢٥٢

(٢٥٧) إراقه الماء الكافى للوضوء أو الغسل بعد دخول الوقت ٢٥٧

(٢٦١) موارد مشروعيه التيمم ٢٦١

(٢٦٧) إذا تيمم لغايه جاز له كل غايه من غايات التيمم ٢٦٧

(٢٦٩) حكم وجدان الماء وانتقاض التيمم ٢٦٩

(٢٧١) إذا وجد المتيّمون الماء وسبق إليه أحدهم ٢٧١

(٢٧٢) حكم التداخل فى التيمم ٢٧٢

ص: ٤٨٠

(٢٧٣) إذا اجتمع جنب ومحدث بالأصغر وميت وكان هناك ماء لا يكفي إلا لأحدهم ٢٧٣

(٢٨٠) حكم الشك بوجود حاجب في مواضع التيمم ٢٨٠

(٢٨١) المبحث السادس في الطهاره من الخبث الفصل الأول في عدد الأعيان النجسه (الأول والثاني): البول والغائط ٢٨١

(٢٨٣) ما يحرم أكل لحمه بالعارض ٢٨٣

(٢٨٨) بول وغائط ما لا نفس له سائله أو محلل الأكل ٢٨٨

(٢٩٣) بول الطير وذرقه ٢٩٣

(٢٩٤) بقى في المقام أمران (الأول): في استثناء الخفاش ٢٩٤

(٢٩٧) (الثاني): طهاره بول وذرق ما حرم من الطير بالعرض ٢٩٧

(٢٩٧) الكلام فيما يشك في أن له نفس سائله ٢٩٧

(٢٩٨) (الثالث من الأعيان النجسه): المنى ٢٩٨

(٣٠٣) (الرابع من الأعيان النجسه): الميته من الحيوان ذى النفس السائله ٣٠٣

(٣١٠) الجزء المقطوع من الحى ٣١٠

(٣١٥) أجزاء الميته إذا كانت لا تحلها الحياه ٣١٥

(٣٢٢) الكلام في إلحاق الأنفحه بما لا تحله الحياه ٣٢٢

(٣٢٤) في إلحاق اللبن في الضرع بما لا تحله الحياه ٣٢٤

(٣٢٧) حكم فأره المسك إذا افصلت من الظبي ٣٢٧

(٣٣٢) طهاره ميته ما لا نفس له سائله ٣٣٢

(٣٣٨) المراد من الميته ٣٣٨

(٣٤٤) اللحوم والشحوم والمأخوذه من يد مسلم ٣٤٤

(٣٤٧) اشتمال بعض النصوص على عنوان السوق فى اعتبار الحليه ٣٤٧

(٣٤٩) اشتمال بعض النصوص على عنوان الصنع فى أرض الإسلام فى اعتبار الحليه ٣٤٩

ص: ٤٨١

(٣٥١) بقى فى المقام أمور (الأول): الكلام فى عدم الفرق حجيه يد المسلم بين المؤمن والمخالف ٣٥١

(٣٥٤)(الثانى): ترتيب أثر التذكيه فى سوق المسلمين إذا كان البائع كافراً ٣٥٤

(٣٥٥)(الثالث): عدم جواز ترتيب أثر التذكيه إذا لم يؤخذ من يد مسلم ٣٥٥

(٣٥٧)اللحوم والشحوم المأخوذه من يد مسلم إذا سبقت يد الكافر عليه ٣٥٧

(٣٦٢)اللحوم والشحوم المأخوذه من يد كافر ٣٦٢

(٣٦٣)الكلام فى السقط قبل ولوج الروح ٣٦٣

(٣٦٤)(الخامس من الأعيان النجسه): الدم من كل حيوان ذى نفس سائله ٣٦٤

(٣٧٢)طهاره دم ما لا نفس له سائله ٣٧٢

(٣٧٤)إذا وجد فى ثوبه دمًا مردداً بين ما له نفس سائله وغيره ٣٧٤

(٣٧٤)دم العلقه المستحيله من النطفه ٣٧٤

(٣٧٩)الدم المتخلف فى الذبيحه ٣٧٩

(٣٨٠)حكم الشك بوجود الدم وتردده بينه وبين القيح ٣٨٠

(٣٨١)الدم الذى يوجد فى اللبن عند الحلب ٣٨١

(٣٨٢)(السادس والسابع من الأعيان النجسه): الكلب والخنزير ٣٨٢

(٣٨٧)بقى شىء: الكلام فى الحيوانات النجسه العين غير الكلب والخنزير ٣٨٧

(٣٨٩)(الثامن من الأعيان النجسه): المسكر ٣٨٩

(٣٩٨)الكلام فى عموم النجاسه لكل مسكر ٣٩٨

(٤٠١)فى نجاسه السبيرتو ٤٠١

(٤٠٢)طهاره المسكر الجامد وإن حرم أكله ٤٠٢

(٤٠٤)الكلام فى طهاره العصير العنبى إذا غلا بالنار ٤٠٤

(٤١١)العصير العنبى إذا غلا وذهب ثلثاه ٤١١

(٤١٣)العصير العنبى إذا غلا بغير النار ٤١٣

(٤١٩)الكلام فى العصير الزببى والتمرى إذا غلا بالنار ٤١٩

(٤٢٧)الكلام فى العصير الزببى والتمرى إذا غلا بغير النار ٤٢٧

(٤٢٨)(التاسع من الأعيان النجسه): الفقاع ٤٢٨

ص: ٤٨٢

(٤٣١) (العاشر من الأعيان النجسه): الكافر ٤٣١

(٤٥٠) الكلام فى كفر منكر الضرورى ٤٥٠

(٤٥٥) رجوع كفر منكر الضرورى إلى منافاته للإيمان بما أنزل الله تعالى ٤٥٥

(٤٥٧) عموم الحكم لجميع أصناف الكفار ٤٥٧

(٤٥٨) الكلام فى كفر النواصب ٤٥٨

(٤٦٣) طهاره الكتابى ٤٦٣

(٤٦٤) (الحادى عشر من الأعيان النجسه): عرق الجنب من الحرام ٤٦٤

(٤٧٠) (الثانى عشر من الأعيان النجسه): عرق الإبل الجلاله ٤٧٠

(٤٧٤) أعيان نجسه احتملها الأصحاب ٤٧٤

ص: ٤٨٣

سرشناسه : طباطبائی حکیم، محمد سعید، ۱۹۳۵- م.

عنوان و نام پدید آور : مصباح المنهاج / تالیف محمد سعید الطباطبائی الحکیم.

مشخصات نشر : نجف : دار الهلال، ۱۴۲۷ ق. = ۲۰۰۶ م. = ۱۳۸۵ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : دوره: ۹۶۴-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۹۶۴-۱-۸۲۷۶-۵۴-۴ ؛ ج. ۴-۹۶۴-۸۲۷۶-۴۲-۰ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۴۳-۹ ؛ ج. ۷:

۹۶۴-۸۲۷۶-۸۳-۱ ؛ ج. ۹۶۴-۸-۸۲۷۶-۸۴-۸ ؛ ج. ۵: ۹۶۴-۸۲۷۶-۸۵-۵

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۶ ق. = ۲۰۰۵ م. = ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۳ و ۷ و ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق. = ۲۰۰۹ م. = ۱۳۸۸)

یادداشت : ج. ۹ (چاپ؟: ۱۳۴۴).

یادداشت : چاپ قبلی: محمدسعید طباطبایی حکیم، ۱۴۱۵ ق. = ۱۹۹۴ م. = ۱۳۷۳.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب التجاره. - ج. ۴ و ۵ و ۷ و ۸. کتاب الطهاره

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP / ط ۶م ۱۳۸۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۴۱۸۹۴

الفصل الثاني: فى كيفية سرايه النجاسه إلى الملاقى

بسم الله الرحمن الرحيم

(٥) (٥) (٥) (مسأله ١٩): الجسم الطاهر إذا لاقى الجسم النجس لا تسرى النجاسه إليه إلا إذا كان فى أحدهما رطوبه مسريه (١)،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

(١) فلا- تنتقل مع الجفاف بلا- إشكال ظاهر، ويظهر من بعض كلماتهم المفروغيه عنه، بل أدعى الإجماع عليه فى المختلف وكشف اللثام ومحكى الذخيره والدلائل وغيرها. وهو المناسب لارتكازيات المشرعه وسيرتهم التى لا يبعد ابتناؤها على قياس سريان النجاسه بسريان القذارات العرفيه.

مضافاً إلى صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به؟ قال: اغسله، وإن لم تفعله فلا- تنام عليه، فإن نمت عليه وأنت رطب الجسد فاغسل ما أصاب من جسدك» (١) وصحيحه الآخر عنه (عليه السلام): «سألته عن المكان يغتسل فيه من الجنابه أو يبال فيه أيصلح أن يفرش. فقال: نعم إذا

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

ص: ٥

كان جافاً» (١) وصحيحه الثالث عنه (عليه السلام): «سألته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذره فتهب الريح فتسفي عليه من العذره فيصيب ثوبه ورأسه يصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينفذه ويصلى فلا بأس» (٢) ونحوها غيرها. وقد ذكر جمله منها فى الباب السادس والعشرين من أبواب النجاسات من الوسائل. وهى وإن وردت فى موارد خاصه، إلا- أن استفاده العموم بضميمه المناسبات الارتكازيه قريبه جداً.

بل قد يستفاد العموم من صحيح محمد بن مسلم: «كنت مع أبى جعفر (عليه السلام) إذ مر على عذره يابسه فوطأ عليها، فأصاب ثوبه. فقلت: جعلت فداك قد وطأت على عذره فأصابت ثوبك. فقال: أليس هى يابسه؟ فقلت: بلى، فقال: لا بأس. إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» (٣). بتقريب: أن مقتضى عموم التعليل عدم البأس بكل يابس. بل هو صريح موثق عبد الله بن بكير: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط. قال: كل شىء يابس زكى [ذكى. يب]» (٤).

اللهم إلا- أن يقال: لم يتضح ورود قوله (عليه السلام) فى الصحيح: «أليس هى يابسه؟» فى مقام التعليل لتقريب الحكم للسائل وتوضيح وجهه له، بل لعله وارد لمجرد تحديد مورد السؤال لبيان حكمه، الذى هو مقتضى الجمود على السؤال. على أن قوله (عليه السلام) بعد ذلك «إن الأرض يطهر بعضها بعضاً» ظاهر فى تعليل نفى البأس بمطهره الأرض المناسب للتنجس بالملاقاه ولو مع الجفاف. ومجرد امتناع الالتزام بذلك، لقصور مطهره الأرض عن الثوب - خصوصاً مع عدم فرض مسح الثوب بالأرض -

لا يوجب ظهور الصحيح فى المطلوب ونهوضه بالاستدلال عليه. بل يلزم البناء على إجماله حينئذ.

وأما الموثق فالاستدلال به موقوف على أن المراد به الكنايه عن عدم سريان

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ١١، ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣١ من أحكام الخلوه حديث: ٥.

النجاسه من الذكر لغيره، لا طهاره الذكر بالتجفيف، كما عن بعض العامه، إذ لا قائل بالعموم المذكور حينئذ حتى منهم، وإنما خصوه ببعض النجاسات، بخلاف ما لو حمل على الأول. ومن ثم لا- يبعد إرادته. لكن في كفايه ذلك في نهوض الموثق بالاستدلال في المقام إشكال بعد عدم الإشاره فيه للملاقى، وإنما اقتصر فيه على ذكر الذكر. فلاحظ.

هذا وقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أن إطلاقات الأمر بالغسل بإصابه النجاسه تقتصر عن صورته الجفاف، لأن الغسل عباره عن إزاله الأثر، ولا يتحقق الأثر إلا مع الرطوبه المسريه.

وفيه: أن الظاهر عدم توقف صدق الغسل على إزاله الأثر، إذ لا إشكال في صدقه مع عدم وجود أثر في المغسول، ومع وجوده وعدم زواله بالغسل. ولا سيما أن الكلام إنما هو في اعتبار لزوم التأثير في التنجيس عند الملاقاه، وإن ذهب الأثر بالجفاف قبل الغسل، وأن المراد بالأثر ما يعمّ رطوبه الماء التي لا تزول بالغسل بل تتأكد. مع أنه لو تم كفى في الأثر النجاسه الشرعيه، ولذا لا إشكال في صدق الغسل المطهر مع رطوبه المتنجس المغسول وجفاف النجس عند الملاقاه، مع أن الأثر الخارجى حينئذ في النجس لا- في المتنجس، وليس في المتنجس إلا- النجاسه، فإذا فرض أن مقتضى إطلاق أدله الانفعال حصول النجاسه مع الجفاف صدق الغسل المطهر بلحاظ إزاله النجاسه المذكوره.

فالعمده في وجه اعتبار الرطوبه المسريه ما تقدم. وبه يخرج عن إطلاقات الانفعال بالمماسه لو تمت. بل هو موجب لانصرافها لصوره الرطوبه بنحو يمنع من ظهورها في العموم.

هذا وقد تقدم في المسأله السادسه والسبعين عند الكلام في غسل مس الميت استثناء بعضهم ملاقاه الميت، والحكم بنجاسه الملاقى مع الجفاف، وتقدم ضعفه.

بقى شيء: وهو أن المشهور بين الأصحاب (رضى الله عنهم) استحباب رش الثوب

ونضحه بالماء عند ملاقاته الحيوانات النجسه مع الجفاف. لجملة من النصوص، كصحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض، فإن لم يكن دخل في صلاته فليضح ما أصاب من ثوبه. إلا أن يكون فيه أثر فيغسله» (١) ومرسل جرير: «قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا مس ثوبك كلب فإن كان يابساً فانضح، وإن كان رطباً فاغسله» (٢) وغيرهما. بل في المبسوط: «وكل نجاسه أصابت الثوب أو البدن وكانت يابسه لا يجب غسلهما، وإنما يستحب مسح اليد بالتراب أو نضح الثوب».

لكن ظاهر أو صريح المقنعه والنهايه والوسيله وجوب النضح في الثوب في مس جملة من النجاسات مع الجفاف، ووجوب مسح اليد أخذاً بظاهر الأمر. وفيه: أنه يظهر عدم النضح من عدم التنبيه عليه في جملة من النصوص، ومنها بعض النصوص المتقدمه عند الكلام في اعتبار الرطوبه في الانفعال مع شدة الحاجه إليه لو كان واجباً. بل هو ظاهر الأمر بالمضى في الصلاه في صحيح علي بن جعفر المتقدم، حيث يصلح ذلك قرينه على حمل الأمر به في النصوص على الاستحباب. ولا سيما بملاحظه الارتكاز المتقدم على عدم الانفعال مع الجفاف، بضميمه ما لعله المفروغ عنه بينهم من عدم مانعيه شيء غير النجاسه.

وأما المسح بالتراب ففي الشرايع والمنتهى أنه لم يثبت، وفي الجواهر: «ولم يثبت ما يدل على استحبابه، فضلاً عن وجوبه، كما اعترف به جماعه». نعم في خبر خالد القلانسي: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ألقى الذمي فيصافحني. قال: امسحها بالتراب. قلت: فالنصب؟ قال: اغسلها» (٣).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

يعنى: تنتقل من أحدهما إلى الآخر بمجرد الملاقاه (١)، فإذا كانا يابسين

لكنه - مع ضعف سنده، وابتناؤه على نجاسه الذمى، واختصاصه ببعض ما ذكره - إن حمل على صورته الجفاف لم يناسب الأمر بالغسل فى مصافحه الناصب، وإن حمل على صورته الرطوبه لم ينهض بالاستدلال للمدعى. ومن ثم يتعين حمله على الاستحباب تنفيراً عنهم وتزهاً عن أثر مصافحتهم، نظير ما تقدم عند الكلام فى نجاسه الكافر جواباً عن نصوص مصافحته. فراجع.

هذا مضافاً فى الأمرين - وهما نضح الثوب بالماء ومسح الجسد بالتراب - إلى سيره المتشرعه، لظهور أن مسّ النجس مع الجفاف مورد للابتلاء العام من صدر الإسلام فلو كان الواجب فيه أحد الأمرين لظهر وبان وجرت عليه سيره المتشرعه من الصدر الأول، بنحو لا يخفى على الأصحاب حتى كان المشهور بينهم عدم وجوبهما، وجرت سيره المتشرعه تبعاً لهم على تركهما.

ومن ثم قد يحمل كلام من تقدم على الاستحباب حملاً للوجوب فى كلام بعضهم على ما يعم الاستحباب، كما قد يستعمل فى النصوص. وإن كان ذلك يصعب فى كلام ابن حمزه فى الوسيله. ولعله لذا كان ظاهر المعبر أن استحباب الرش مع الجفاف إجماعى، كالجاسه مع الرطوبه، حيث قال: «إذا لاقى الكلب والخنزير والكافر المحكوم بنجاسه عينه ثوباً أو جسداً وهو رطب غسل موضع الملاقاه وجوباً، وإن كان يابساً رش الثوب بالماء استحباباً. وهو مذهب علمائنا أجمع...». فلاحظ.

(١) كما فى الجواهر حاكياً عن منظومه السيد الطباطبائى التصريح به، مستدلاً عليه بصحيح البقباق: «قال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبه فاغسله، وإن مسه جافاً فأصّب عليه الماء» (١). وكأنه لظهور الإصابه فى الانتقال الدفعى المحسوس، الذى يكون فى الرطوبه المسريه بالمعنى المتقدم. أما الرطوبه غير

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٩

أو نديين جافين لم يتنجس الطاهر بالملاقاه وكذا لو كان أحدهما مائعاً بلا رطوبه (١)، كالذهب والفضه ونحوهما من الفلزات فإنها إذا أذيت في ظرف نجس لا تنجس.

المسريه فهى تنتقل تدريجاً بنحو لا يحس إلا من طريق الأثر، وهو ترطب الملاقى.

مضافاً إلى ما هو المرتكز من أن الانفعال مع الرطوبه إنما هو لنجاسه الرطوبه المنتقله وانفعالها، وذلك إنما يكون فى الرطوبه المسريه، التى هى عباره عن جسم قائم بنفسه محسوس عرفاً نجس فى نفسه، أما الرطوبه غير المسريه فليس لها وجود عرفى صالح للاتصاف بالنجاسه، بل هو من سنخ العرض غير المدرك عرفاً إلا فى موضوعه من دون أن يكون لها وجود عرفى، وإن كانت هى جسماً دقه، لعدم الاعتداد بذلك فى الحكم بالنجاسه. ولاسيما بملاحظه السيره العمليه، لبناء المشرعه بمقتضى ارتكازياتهم على طهاره الأجسام الرطبه بالرطوبه المذكوره من دون نظر لمنشئها.

وبذلك يتعين تنزيل الإطلاقات المتضمنه للانفعال بالملاقاه أو بالملاقاه مع الرطوبه على خصوص صوره الرطوبه المسريه، كما يناسبه - فى الجملة - مقابله الرطوبه بالجفاف فى بعض النصوص، لصدق الجفاف مع الرطوبه المسريه. نعم قد لا يصدق به اليبس الذى تضمنته بعض النصوص. لكن لا بد من رفع اليد عنه بما سبق. ولا أقل من عدم صلوحه لرفع اليد عنه. فيتعين الرجوع مع التعارض للأصل، وهو يقتضى الطهاره. فلاحظ.

(١) لقضاء المناسبات الارتكازيه بعدم الانفعال فى مثل الفلزات الذائبه بالأصل - كالزئبق - أو بالنار، كالذهب.

وقد يستفاد من صحيح البقباق المتقدم، بدعوى ظهوره فى اعتبار العلوق والتلوين فى التنجيس. لكن الفلزات قد تعلق ببعض الأجسام، فالذهب المائع قد يعلق بالنحاس، كما قد يعلق الرصاص المائع بكثير من الأجسام. فالعمده ما سبق.

(١١) (مسأله ٢٠) الفراش الموضوع فى أرض السرداب إذا كانت الأرض نجسه لا ينجس وإن سرت رطوبه الأرض له (١)، وصار ثقيلًا بعد أن كان خفيفًا، فإن مثل هذه الرطوبه غير المسريه لا توجب سرايه النجاسه. وكذلك جدران المسجد المجاور لبعض المواضع النجسه مثل الكنيف ونحوه، فإن الرطوبه الساريه منها إلى الجدران ليست مسريه ولا موجب له لتنجسها وإن كانت مؤثره فى الجدار على نحو تؤدى إلى الخراب.

(مسأله ٢١): يشترط فى سرايه النجاسه فى المائعات (٢) أن لا يكون

هذا وقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) إن المدار فى التنجيس إن كان على الرطوبه المائيه لزم عدم تنجس الدهن والزيت، ونحوهما مما يخلو عن الأجزاء المائيه، ولا يمكن البناء على ذلك، وإن كان على الميعان لزم الانفعال فى الفلزات. ولم يستبعد (قدس سره)

كون ذلك هو الوجه فى توقف بعض الساده المعاصرين (قدس سره) فى مثل الزئبق. نعم جزم شيخنا (قدس سره) بعد ذلك بالانفعال فى مثل الدهن والزيت دون مثل الفلزات، وإن خفى عليه وجه الفرق بينهما، لعدم وضوح المدار فى الانفعال عنده.

لكن لا مجال للبناء على أن المدار على الرطوبه المائيه بعد ورود النصوص بانفعال الدهن والزيت ومطابقتها للمرتكزات. كما لا مجال للبناء على أن المدار على الميعان بعد عدم الدليل عليه ومنافاته للمرتكزات، بل يتعين كون المدار على الرطوبه - بالمعنى المقابل للجفاف - وإن لم تكن مائيه.

(١) إلا أن تكون رطوبه الأرض كثيره، بحيث يصدق البلبل عرفاً. كل ذلك لما تقدم.

(٢) يظهر الكلام فيه مما تقدم فى أوائل الفصل الثانى من مبحث أحكام المياه عند الكلام فى انفعال الماء القليل بالملاقاه، لعدم الفرق بين الماء القليل وبقية المايعات

المائع متدافعاً إلى النجاسه وإلا- اختصت النجاسه بموضع الملاقاه، ولا تسرى إلى ما اتصل به من الأجزاء، فإذا صب الماء من الإبريق على شىء نجس لا تسرى النجاسه إلى العمود (١)، فضلاً عما فى الإبريق. وكذا الحكم لو كان التدافع من الأسفل إلى الأعلى كما فى الفواره.

(مسأله ٢٢): الأجسام الجامده إذا لاقى النجاسه مع الرطوبه المسريه تنجس موضع الاتصال، أما غيره من الأجزاء المجاوره له فلا تسرى النجاسه إليه وإن كانت الرطوبه المسريه مستوعبه للجسم (٢)، فالخيار أو البطيخ أو بعد فرض عدم اعتصامه بالكريه ونحوها.

(١) وهو الماء المتدافع بين فتحه الإبريق وموضع النجاسه.

(٢) بلا- إشكال ظاهر لعدم الدليل على سريان النجاسه فى تمام الجسم حينئذ، بل هو بعيد عن المرتكزات جداً إن لم يكن خلاف المقطوع به منها.

كما أنه خلاف المقطوع به من السيره، لكثره الابتلاء بمثل الخروج من الحمام والسير فى الأرض النجسه مع استيعاب الرطوبه المسريه لتمام البدن، ولا إشكال فى اكتفائهم بتطهير القدمين حينئذ. وكذا لا إشكال فى اكتفائهم بتطهير موضع الملاقاه من الثلج واللحم والخضروات والفواكه المقشوره ونحوها مع استيعاب الرطوبه المسريه لجميع سطوحها وأعماقها... إلى غير ذلك.

كما قد تضمنت جملته من النصوص الاكتفاء عند وقوع النجاسه فى السمن والعلس الجامدين بإلقائها وما حولها (١) مع استيعاب الرطوبه المسريه لجميع أجزائها.

نعم لا إشكال فى استيعاب النجاسه لتمام أجزاء الجسم المائع بملاقاه النجاسه

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٤٣ من أبواب الأطمعه المحرمه.

ص: ١٢

نحوهما إذا لاقته النجاسة يتنجس موضع الاتصال منه لا غير، وكذلك بدن الإنسان إذا كان عليه عرق ولو كان كثيراً، فإنه إذا لاقى النجاسة تنجس الموضع الملاقى لا غير، إلا أن يجرى العرق المتنجس على الموضع الآخر فإنه ينجسه أيضاً (١).

(مسألة ٢٣): يشترط في سرايه النجاسة في المائعات أن لا يكون المائع غليظاً وإلا اختصت بموضع الملاقاه لا غير (٢)، فالدبس الغليظ إذا أصابته النجاسة لم تسر النجاسة إلى تمام أجزائه، بل يتنجس موضع الاتصال لا غير وكذا الحكم في اللبن الغليظ (٣). نعم إذا كان المائع رقيقاً سرت النجاسة

لبعض سطوحه - كالماء المطلق والمضاف والزيت - تبعاً للارتكاز. بل هو المقطوع به من النصوص والإجماع والسيره.

(١) بناءً على تنجيس المتنجس - كما يأتي - لأن المنجس حينئذ هو ملاقاه العرق المتنجس، لا ملاقاه النجاسة التي نجست العرق. وكذا تسرى النجاسة إذا كانت الرطوبة كثيرة لها وجود متميز عن الجسم بحيث يصدق عليها الماء، فإنه حينئذ يتعين سريان النجاسة في تمام سطوحها، لما سبق في المائع. لكن سريان النجاسة حينئذ للجسم الذي تحتها بتوسط ملاقاتها، فيبتنى على تنجيس المتنجس أيضاً.

(٢) بلا إشكال ظاهر. والنصوص به مستفيضه، ففي صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): «قال: إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فإن كان جامداً فألقها وما يليها، وكل ما بقى، وإن كان ذائباً فلا تأكله، واستصبح به. والزيت مثل ذلك» (١) ونحوه غيره.

(٣) الظاهر أن المراد به اللبن الرائب المنتزع الكثير من مائه. أما الحليب فلا

(١) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٤٣ من أبواب الأتعمه المحرمه حديث: ٣.

ص: ١٣

إلى تمام أجزائه (١) كالسمن والعسل في أيام الصيف، بخلاف أيام البرد فإن الغلظ مانع من سرايه النجاسه إلى تمام الأجزاء، والحد في الغلظ، والرقه أمر عرفي، فما يستقدر (٢) جميعه بمجرد ملاقاه القذاره لجزء منه فجميعه يغلظ إلا أن يتجمد. والظاهر عدم نظره (قدس سره) له.

(١) بلا إشكال أيضاً. ويقتضيه النصوص المشار إليها وغيرها مما ورد في الماء القليل وغيره.

هذا وقد اختلفت النصوص في الزيت، فظاهر صحيح زواره المتقدم جريان التفصيل المتقدم فيه. بل هو صريح معتبر إسماعيل بن عبد الخالق (١) وغيره.

لكن الجمود في الزيت نادر جداً، كما يناسبه صحيح معاويه بن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قلت: جرد مات في زيت أو سمن أو عسل. فقال: أما السمن والعسل فيؤخذ الجرد وما حوله. والزيت يستصبح به» (٢). فإن صدره محمول على الشتاء بقريته التفصيل في النصوص الأخرى، فيكون مقتضى ذيله نجاسه الزيت بتمامه حتى في الشتاء، ولا وجه له إلا ما ذكرناه من ندره جموده. ونحوه في ذلك غيره. فلا بد من حمل نصوص التفصيل في الزيت على فرض جموده وإن كان نادراً.

(٢) كأن الوجه في جعل المعيار الاستقذار هو دعوى أن المنسبق من جعل المدار على الغلظه والرقه ابتناء المعيار في الانفعال بالنجاسه شرعاً على ما هو المعيار في الاستقذار عند العرف.

لكن لا قرينه على ذلك. ولا سيما أن الاستقذار العرفي قد يختلف باختلاف كميه الملاقى، فإذا كان غليظاً في الجملة لا يسرى الاستقذار مع الكثره، كما قد يختلف باختلاف كميه النجس الملاقى، فالمائع الكثير قد يستقدر بانغماس الحيوان الميت بتمامه

(١) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٤٣ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ١.

ص: ١٤

فيه ولا يستقدر بانغماس جزء صغير منه، ومن الظاهر أنه لا مجال للبناء على ذلك في الانفعال بالنجاسه.

على أن النصوص لم تتعرض لعنوان الغلظ والرقه، وإنما تضمنت عنوانى الجمود والذوبان، والمفهوم عرفاً من الجمود التصلب والتماسك، كما صرح بذلك فى اللغة. ويقابله الذوبان ولو مع الغلظه والثخانه، ويؤكد ذلك ما فى معتبر إسماعيل بن عبد الخالق عن أبى عبد الله (عليه السلام) حيث قال فيه: «أما الزيت فلا- تبعه إلا- لمن تبين له، فيبتاع للسراج. وأما الأكل فلا. وأما السمن فإن كان ذائباً فهو كذلك، وإن كان جامداً والفأره فى أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها، ثم لا بأس به. والعسل كذلك إن كان جامداً»(١). فإن اعتبار كون الفأره فى أعلى السمن وإن أمكن أن يكون من أجل إحراز سبق الجمود على وقوع الفأره، إذ مع رؤيتها فى الأسفل قد يكون وقوعها سابقاً على الجمود، فينجس تمام السمن قبل أن يجمد. إلا أن إحراز ذلك إنما يحتاج إليه فيما إذا كان المانع من الانفعال هو الجمود المانع من رسوب الفأره فى أسفل السمن، إذ لو كان المانع من الانفعال أعم من ذلك فوجودها فى الأسفل لا يستلزم نجاسه السمن بتمامه، ومع احتمال طهارته فالأصل الطهاره. بل فرض بقائها فى أعلى السمن ملازم لكون الجمود بمرتبته تمنع من رسوب الفأره.

وهو المناسب لما تضمنه هو وغيره من إلقاء ما حول النجاسه. لظهوره فى أن ما حولها يتميز بعد رفعها، وذلك لا يكون إلا فى الجمود بالنحو المذكور.

نعم قد لا يناسب ذلك ما فى صحيح الحلبي. قال (عليه السلام) فيه: «إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً، فإنه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله وكله، وإن كان الصيف فارفعه حتى تسرح به...»(٢). لأن السمن فى الشتاء وإن كان يجمد بالنحو المذكور، إلا أن الزيت والعسل كثيراً ما لا يبلغان ذلك. لكن لا بد حمله على

(١) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٤٣ من أبواب الأطمه المحرمه حديث: ٤.

ص: ١٥

(١٦) نجس، وما لا يكون كذلك اختصت النجاسة بموضع الاتصال منه،

ومع الشك بينى على الطهاره (١).

(مسألة ٢٤): الأقوى أن المتنجس كالنجس ينجس ما يلاقيه مع الرطوبة المسريه (٢)

خصوص ما إذا كانا جامدين، للتقييد بذلك فيهما في غير واحد من النصوص، كمعتبر عبد الخالق المتقدم، وصحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): «قال: إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه، فإن كان جامداً فألقها وما يليها، وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به. والزيت مثل ذلك» (١) وغيرهما. ولعله لندره الجمود في الزيت أطلق في جملة من النصوص الاستصباح به وعدم أكله، ومنها معتبر عبد الخالق المتقدم، كما أشرنا إليه.

(١) إذ بعد عدم العموم الذي يكون مرجعاً في الانفعال يتعين الرجوع للأصل، وهو يقتضى الطهاره.

(٢) على المشهور شهره عظيمه، على ما قيل. بل نسبت دعوى الإجماع عليه للقاضى فى الجواهر والمحقق فى المعتبر والفاضل الهندى فى كشف اللثام وجماعه من متأخري المتأخرين، بل حكى عن جماعه منهم دعوى الضروره عليه من المذهب، بل الدين.

ويقتضيه جملة من النصوص منها: ما دل بعمومه أو بصراحته على انفعال الماء القليل بالمتنجس، التى تقدمت فى أول الكلام فى الفصل الثانى من مباحث المياه. وهى وإن اختصت بالماء، إلا أنه لا ينبغى التأمل فى إلغاء خصوصيته عرفاً. بل غيره أولى منه بالانفعال لما هو المترکز من أولويته بعدم الانفعال بعد كونه أظهر المطهرات.

ومثلها فى ذلك النصوص التى تقدم فى فصل الماء المستعمل الاستدلال بها على نجاسه ماء الغساله، فإنه وإن تقدم الإشكال فى دلاله بعضها، إلا أن منشأ الإشكال

(١) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٢.

ص: ١٦

فى جملة منها عدم وضوح كون موردها ماء الغساله، بل لعله الماء الملاقى، وعلى كل حال تنهض بالاستدلال فى المقام، إذ لو كان موردها الماء الملاقى جرى فيها ما تقدم فى نصوص انفعال الماء القليل المتنجس، وإن كان موردها ماء الغساله فهو من أفراد الماء الملاقى، بل من أخفها، حيث ذهب بعضهم لطهارته استثناءً منها. فراجع. نعم يأتى من بعض مشايخنا خروجها عن محل الكلام، ويأتى الكلام فيه.

ومنها: النصوص الكثره الوارده فى أهل الكتاب المانعه أو المرخصه فى مباشرتهم أو مباشره الثياب ونحوها مما تجرى عليه أيديهم، والتي أشير فيها إلى ابتلائهم بالنجاسات، كالخمر والميته، بنحو يظهر فى المفروغيه عن تنجيسهم لما يباشرونه بسبب تنجسهم بالنجاسات المذكوره، وقد تقدم الكلام فيها عند الكلام فى نجاسه أهل الكتاب. فراجع وتأمل.

ومنها: النصوص الكثره الوارده فى الأوانى، مثل ما تضمن النهى عن آنيه أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميته أو لحم الخنزير أو يشربون فيها الخمر (١)، ومنها ما تقدم عند الكلام فى نجاسه الكافر، وما تضمن غسل الإناء من سؤر الكلب والخنزير (٢) ولموت الجرذ (٣). لوضوح أن الإناء حيث لا يستعمل فيما يشترط فيه الطهاره، فلا بد من كون الأمر يغسله لتجنب انفعال ما يجعل فيه من الماء والطعام ونحوها.

ومثلها فى ذلك ما تضمن الأمر بغسل الإناء القذر وأوانى الخمر (٤) ولا مجال لحمله على خصوص ما بقى فيه أثر النجاسه، لمخالفته للإطلاق. على أنه لا يناسب الأمر بتثليث الغسلات، حيث تكفى الغسله الأولى فى زوال أثر النجاسه.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٢ من أبواب النجاسات.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الأستار.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥١، ٥٣ من أبواب النجاسات.

ص: ١٧

وأما ما عن الفقيه الهمداني (قدس سره) من أن الأمر بغسلها قد يكون لحرمة استعمالها حال نجاستها ومبغوضيه ذلك، لا إرشاداً لانفعال ما يلاقيه. فهو كما ترى! حيث لا منشأ لاحتمال حرمة استعمال الإناء النجس، ولا يمكن البناء على ذلك، بل يتعين كون منشأ الحاجة للتطهير هو تجنب انفعال الملاقى لها.

ومنها: ما ورد في غسل الفراش والنهي عن تعريضه للنجاسه (١). لوضوح أنه - كالإناء - لا يستعمل فيما يشترط فيه الطهاره، فلا بد من كون وجه ذلك تجنب انفعال ملاقيه به.

نعم قد يشكل بأنه حيث كان موضوعه الفراش الذي يصيبه البول فملاقاته مستلزمه لملاقاه البول الذي أصابه، فالانفعال إنما يكون بملاقاه النجس لا المتنجس.

اللهم إلا- أن يقال: أن البول - خصوصاً ما كان منه رقيقاً - بعد جفافه ليس له وجود عرفي ليكون هو المتنجس للملاقى ولذا يطهر بالشمس لو أصاب الأرض. بل في صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن المكان يغتسل فيه من الجنابه أو يبال فيه أ يصلح أن يفرش؟ فقال: نعم إذا كان جافاً» (٢). لظهور أن الاغتسال من الجنابه إنما يقتضى تعرض المكان للبول مقدمه للغسل ولملاقاه ماء تطهير الفرج من المنى الموجب لارتفاع أثر البول من المكان، فالذى يلاقيه الفراش هو المتنجس لا عين النجاسه ولا أثرها.

ومنها: موثق عمار الوارد في مطهرية الشمس للمكان المتنجس بالبول أو غيره، حيث قال (عليه السلام): «وإن كانت رجلك رطبه وجبهتك رطبه أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس، وإن كان غير الشمس

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب النجاسات، وباب: ٢٦ منها حديث: ١١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ١١.

ص: ١٨

أصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك»(١). لظهوره في انفعال البدن الرطب بالموضع المتنجس إذا لم يجف أو جفّ بغير الشمس.

ومنها: موثقه الآخر عن أبي عبد الله (عليه السلام) في من يجد في إنائه فأره وقد توضع من ذلك الإناء أو اغتسل أو غسل ثيابه به، قال (عليه السلام): «إن كان رآها في الإناء قبل أن يغسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء، يعيد الوضوء والصلاه»(٢). لصراحتة في تنجيس الماء المتنجس بالفأره.

ومنها: صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن البوارى يبيل قصبها بماء قذر أيصلى عليه؟ قال: إذا يبست فلا بأس»(٣) ونحوه موثق عمار(٤). لظهور أنه لا يراد بالماء القذر إلا المتنجس فإناطه الصلاه عليه بالجفاف كالصريح في منجسيه الماء المذكور لما يلاقيه.

ومنها: صحيح المعلى بن خنيس: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافياً؟ قال (عليه السلام): «أليس وراءه شيء جاف؟ قلت: بلى. قال: فلا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضاً»(٥). فإنه كالصريح في تنجيس الماء المتنجس بالخنزير لباطن القدم.

هذا وقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) خروج موثق عمار الثاني وما بعده عن محل الكلام، إذ الكلام إنما هو في منجسيه المتنجس بعد جفافه من أثر النجاسه، لا مع بقاء رطوبته المتنجسه بها، إذ لا قائل بعدم منجسيته حينئذ. ولو تم ذلك جرى في نصوص تنجيس ماء الغساله، كما أشرنا إليه آنفاً.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٤٣ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

لكن لم يتضح مأخذ ما ذكره من كلمات من نسب له القول بعدم تنجيس المتنجس. ولو تم كان هو أولى بالإشكال، لأن خصوصيه بقاء الرطوبة الأولى المتنجسه بعيدة جداً بعد فرض عدم اشتغال الرطوبة المذكوره على عين النجس، فليست الرطوبة المذكوره إلا- كسائر المتنجسات. ولو فرض الجمود على مفاد الأدله فهي كما دلت على الانفعال مع بقاء الرطوبة - كما فى النصوص المذكوره - دلت على الانفعال مع جفافها، كما فى النصوص الأخرى، ومنها موثق عمار الأول. وكيف كان فالنصوص وافية بإثبات تنجيس المتنجس.

هذا وقد قال سيدنا المصنف (قدس سره): «مضافاً إلى استفادته مما دل على سرايه نجاسه الأعيان النجسه إلى ملاقيها، فإن المرتكز فى ذهن العرف أن السرايه عرفاً من أحكام مطلق النجاسه، لا- النجاسه الذاتيه خاصه. وكما لا نحتاج إلى دليل على السرايه فى كل واحده من النجاسات بالخصوص، بل يكتفى بما دل على السرايه فى بعضها إلغاء لخصوصيه المورد عرفاً، كذلك المقام». وما ذكره (قدس سره) وإن كان قريباً، ولعله عليه تبتنى مفروغيه الأصحاب عن الانفعال، كما يأتى، إلا أن فى بلوغه مرتبه الاستدلال إشكال. ولاسيما بملاحظه ارتكاز أن نجاسه الأعيان النجسه أشد وأكد من نجاسه المتنجس بها، حيث يمكن مع ذلك السريان فيها دونه.

نعم يمكن تتميم الاستدلال المذكور بمعتبر معاويه بن شريح: «سأل عذافر أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن سؤر السنور والشاه والبقره والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟ قال: نعم اشرب منه وتوضأ منه. قلت له: الكلب؟ قال: لا- قلت: أليس هو سبع؟ قال: لا- والله إنه نجس، لا- والله إنه نجس» (١) فإن تعلييل نجاسه السؤر بنجاسه الكلب لا يكون ارتكازياً إلا إذا رجع إلى ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من ارتكاز أن السرايه من أحكام مطلق النجاسه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من الإشكال فيه تاره: بضعف السند، لعدم

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٦.

ص: ٢٠

ثبوت توثيق معاوية بن شريح، وأخرى: بعدم ظهوره فى التعليل، بل لدفع ما توهمه السائل من كون الكلب من السباع التى حكم (عليه السلام) بطهاره سؤرها، فهو وارد لمجرد بيان أنه ليس من تلك السباع.

فيندفع بأن يمكن استفاده وثاقه معاوية من روايه ابن أبى عمير وصفوان عنه، بل من روايه البنزطى أيضاً بناء على اتحاده مع معاوية بن ميسره، كما يناسبه روايه هذا الحديث وغيره عنهما معاً.

كما أن وروده للردع عن توهم كون الكلب من السباع التى حكم (عليه السلام) بطهارتها لا ينافى ظهوره فى تعليل ما حكم به (عليه السلام) من حرمة سؤر الكلب، وبيان ما يقتضى قصور إطلاق حليه سؤر السباع عنه بسبب نجاسته، دفعاً لتوهم التنافى بين الحكمين.

وبعبارة أخرى: لما حكم (عليه السلام) بطهاره سؤر السباع ثم بنجاسه سؤر الكلب الذى هو منها توهم السائل التدافع بن الحكمين، فأراد عليه السلام ردعه عن ذلك ببيان المقتضى لنجاسه سؤر الكلب الملزم بقصور عموم حليه سؤر السباع عنه، دفعاً للتنافى المذكور، وهو راجع لتعليل الحكم بحرمة سؤر الكلب، بضميمه ارتكاز أن سؤر النجس نجس، وكل نجس حرام.

وقريب منه ذلك فى صحيح البقباق: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن فضل الهره والشاه والبقره... فقال: لا بأس به، حتى انتهيت إلى الكلب، فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله، وأصعب ذلك الماء، واغسله بالتراب أول مره، ثم الماء» (١) فإن التمهيد للحكم بعدم الوضوء بالماء وصبه - الذى يستفاد منه نجاسته وعدم الانتفاع به - بأنه رجس نجس ظاهر فى تعليله بذلك.

لكن استشكل فى ذلك بعض مشايخنا تاره: بعدم وضوح ورود التمهيد المذكور فى مقام التعليل، بل لا مجال للبناء على ذلك، حيث لا إشكال فى عدم وجوب التعفير

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ٤.

لكل ملاق للنجس.

وأخرى: بأن التمهيد المذكور كما تضمن أنه نجس تضمن أنه رجس، وإطلاق النجس على المتنفس وإن كان شائعاً، إلا أن إطلاق الرجس عليه غير معهود، فلا مجال للتعدى له بمقتضى التعليل المذكور لو تم.

ويندفع الأول بأن ظاهر التمهيد لبيان الحكم بشيء كونه عله له، والمعلل فى المقام هو حكم السؤر المسؤول عنه، لا حكم الإناء، وبيانه (عليه السلام) لحكم الإناء تفضل مبتدأ بعد استكمال بيان الحكم المسؤول عنه الذى سيق التعليل له.

والثانى بأن عدم معهوديه استعمال الرجس فى المتنفس إنما هو لعدم شيوع استعماله فى النجاسه الخبيثه المعهوده، لا- لأن الرجس مختص بنجس العين، والنجس أعم منه ومن المتنفس. وإلا فالرجس والنجس بمعنى واحد، وهما فى أصل اللغه بمعنى الخبيث، وإطلاقهما فى مورد النجاسه الخبيثه الشرعيه حادث.

على أنه لو سلم اختلافهما معنى وأن الرجس أخص من النجس، فتعقيب الرجس بالنجس لا بد أن يكون لكفايه النجس فى التعليل، لا لكونهما معاً عله بنحو التقييد، بحيث لا بد من اجتماعهما، للغويه تقييد الأخص بالأعم.

وبالجملة: الظاهر وفاء الصحيحين بالتعليل المبتنى على الارتكاز الذى أشار إليه سيدنا المصنف (قدس سره) بنحو ينهض بالاستدلال فى المقام.

على أنه بعد ثبوت تنجيس المتنفس فى الجملة من النصوص المتقدمه يصلح الارتكاز المذكور قرينه لإلغاء خصوصيه مواردها وفهم عموم تنجيس المتنفس منها حتى لو غرض النظر عن التعليل المذكور. فلاحظ.

هذا وقد ذهب الكاشانى إلى عدم تنجيس المتنفس وربما نسب للسيد المرتضى وابن إدريس وبعض متأخرى المتأخرين. ولا تخلو النسبه عن إشكال أو منع.

وقد استدل (قدس سره) تاره: بالأصل، لعدم الدليل على التنجيس، ومقتضى الأصل

طهاره الملاقي. والأخرى: بالنصوص الداله على عدم التنجيس.

ويظهر اندفاع الأول مما سبق، حيث تنهض النصوص السابقه بالخروج عن الأصل، وأما الثانى فلا يظهر حاله إلا بعد النظر فى النصوص التى أشار إليها، والتى ذكرها غيره مستدلين بها له. وهى جمله من النصوص.

منها: صحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل بال فى موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه. قال: يغسل ذكره وفخذه. وسألته عن من مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصاب ثوبه يغسل ثوبه؟ قال: لا»(١).

فإن مقتضاه عدم تنجس الثوب باليد المتنجسه بالبول عند مسح الذكر. لكن ينافى ذلك صدره المتضمن غسل للفخذين لملاقاتهما للذكر المتنجس بالبول.

ودعوى: أنه ليس المفروض فى الصدر مسح الذكر بالحجر قبل عرقه مع الفخذين، بل مع سبق العرق لأن الوارد فى المقام حاله، وذلك مستلزم لتنجس العرق بالبول قبل مسحه، فينجس الذكر والفخذين، بناء على ما تقدم من بعض مشايخنا - عند الكلام فى موثق عمار الثانى ونحوه من نصوص النجاسه - من الاتفاق على تنجيس المتنجس قبل جفافه، وخروجه عن محل الكلام. وحينئذ لا يكون الذيل الذى فرض فيه عرق اليد بعد مسح الذكر بها منافياً للصدر.

مدفوعه أولاً: بأن ذلك مستلزم للغويه ذكر مسح الذكر، لأن العرق حينئذ يتنجس بخروج البول. وثانياً: بأن العرق مهما بلغ من الكثره لا ينجس بتمام سطوحه بمماسه بعضه لموضع البول، ليكون منجساً للفخذين. ومن هنا كان الظاهر من السؤال هو عرق الذكر والفخذين بعد مماسه بعضها ببعض عند القيام بعد مسح الذكر، كما هو المتعارف، والواو فى المقام عاطفه لا حاله، ومن هنا لا مناص عن التدافع بين الصدر والذيل. فإن كانا روايه واحده كانت مجمله، وإن كانا روايتين -

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ وقد ذكر صدر الحديث فى باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ١، وذيله فى ج: ٢ باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٢٣

كما هو غير بعيد بلحاظ تكرار قول: «وسألته» كانتا متعارضتين وتعين تساقطهما. إلا أن يحمل الذليل حينئذ على مسح الذكر من دون بول لدفع توهم وجوب غسل اليد حينئذ.

على أنه قد يحمل الذليل - سواءً كانا روايه واحده أم روايتين - على إصابه اليد للثوب من دون يقين بكون موضع الإصابه فيها هو الموضع الذى أصاب البول، ويكون منشأ السؤال عن ذلك توهم أن العلم الإجمالى بالنجاسه منجز لاحتمال النجاسه فى ملاقى بعض أطرافه، ويكون الحكم بعدم غسل الثوب ظاهرياً لدفع الاحتمال المذكور، لا واقعياً لبيان عدم تنجيس المتنجس، فلا ينافى الصدر ويخرج عن محل الكلام. وحينئذ لا ينهض الذليل بالاستدلال، ويبقى الصدر دليلاً على التنجيس من دون معارض.

ومنها: موثق حنان بن سدير: «سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله (عليه السلام) فقال: إني ربما بلت فلا أقدر على الماء، ويشتد ذلك على. فقال: إذا بلت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل: هذا من ذاك» (١).

والاستدلال به موقوف على كون موضع مسح الذكر بالريق هو موضع خروج البول منه المتنجس به، حيث يدل حينئذ على أن الريق لا ينجس بملاقاه الموضع المذكور ولا ينجس ما يصيبه من البدن والثياب. ولا شاهد على ذلك.

بل هو لا يناسب قول السائل: «ويشتد ذلك على». إذ ليس منشأ الشده هو توقع خروج البول منه، لظهور عدم الفرق فى ذلك بين وجدان الماء وعدمه. ومثله خروج البلبل منه من دون استبراء، بل المناسب حينئذ تنبيهه للاستبراء وإرشاده له.

ومن هنا كان الظاهر أن منشأ الشده هو توقع نزول البلبل المحكوم بالطهاره ذاتاً بلحاظ ملاقاته لمخرج البول الباقي على النجاسه بسبب عدم وجدان الماء، فيتنجس بذلك، أو مماسه موضع البول من الذكر للشباب أو الفخذين من التعرق، فينجسها.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٣ من أبواب نواقص الوضوء حديث: ٧.

ص: ٢٤

وعلى كلا الاحتمالين يدل على مذهب المشهور من تنجيس المتنجس.

وحينئذ لا يصلح مسح الذکر بالريق لحل المشكله إلا إذا كان الموضع الممسوح منه غير مخرج البول، حيث يبقى الريق على الطهاره، ويتردد الأثر الذى يجده فى بدنه وثيابه بين أن يكون من البلل أو العرق المتنجس وأن يكون من الريق الطاهر، ويكون مقتضى الأصل طهارته.

ومنها: موثق سماعه: «قلت لأبى الحسن موسى (عليه السلام): إني أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجىء منى البلل ما يفسد سراويلي. قال: ليس به بأس» (١) لظهوره فى طهاره البلل المذكور مع ملاقاته لموضع البول المتنجس به عادة.

ويندفع بأنه كما يمكن ابتناء طهاره البلل المذكور على عدم تنجس المتنجس يمكن ابتناؤه على أجزاء التمسح بالأحجار فى التطهير من البول، كما عن جمهور العامه.

وأما الإشكال فيه بضعف السند، لعدم توثيق الحكم بن مسكين والهيثم بن أبى مسروق النهدي. فيندفع بثبوت وثاقتهم من وقوعهما فى أسانيد كتاب كامل الزيارات، ومن روايه ابن عمير والبنزطى عن الأول، ومن روايه أحمد بن محمد بن عيسى - الذى أخرج البرقى عن قم لأنه يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل - عن الثانى معتضداً بقول النجاشى عنه: «قريب الأمر»، وقول حمدويه عنه وعن أبيه: «سمعت أصحابي يذكرونهما [بخير خ. ل]. كلاهما فاضلان».

ومنها: خبر حفص بن الأعور «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: نعم» (٢). لكن فى موثق عمار (٣) أنه لا يجعل فيه الخل حتى يغسل معتضداً بموثقه فى الإناء القدر أنه يغسل ثلاثاً (٤). فإن أمكن تنزيله عليهما

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٣ من أبواب نواقص الوضوء حديث: ٤.

(٢) ، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ١.

(٣) ، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٢٥

فهو، وإلا- فكما يمكن ابتناؤها على عدم تنجيس المتنجس يمكن ابتناؤه على طهاره الخمر. بل لعل الثاني أظهر، لبعده حمل التجفيف فيه على صورته عدم بقاء أجزاء خمريه فيه. ولذا سبق منا عدة من نصوص طهاره الخمر، فيجري فيه ما جرى فيها.

ومنها: خبر علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الكنيف يصب فيه الماء، فينضح على الثياب، ما حاله؟ قال: إذا كان جافاً فلا بأس» (١).

والاستدلال به مبني على ما سبق من بعض مشايخنا من اختصاص القول بعدم تنجيس المتنجس بما إذا كان جافاً ولم يبق فيه الرطوبة التي نجسته، حيث قد يدعى حينئذ دلالة على عدم تنجيس الماء بملاقاه الكنيف الجاف وإن كان متنجساً بما يقع فيه من القدر، إذ لولا تنجس به لا منشأ للإشكال والسؤال.

لكن ظاهر الخبر اعتبار الجفاف حين صب الماء الذي كان منه الانتضاح لا جفاف الرطوبة المنجسه له، ومقتضاه أنه لو كان رطباً لتنجس الماء المذكور حتى لو كان سبب الرطوبة ماء قد أصابه بعد جفاف الرطوبة التي نجسته، وحيث لا- قائل بالتفصيل المذكور يتعين طرح الخبر، أو حملة على ما لا ينافي الأدلة الأخرى وإن كان مخالفاً لظاهره.

على أن الخبر - لو نهض بالاستدلال - مختص بالملاقاه غير المستقره، والبناء على عدم الانفعال فيها لا يستلزم البناء على عدم الانفعال في الملاقاه المستقره، كما أشار إلى ذلك سيدنا المصنف (قدس سره) وغيره. وإن كان التحقيق حصول الانفعال بها، كما تقدم في مسأله انفعال الماء القليل من مباحث المياه.

ومنها: صحيح حكم بن حكيم: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أبول فلا- أصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول، فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثم تعرق يدي فأمسح [فأمس] به وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي. قال: لا بأس» (٢).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

والاستدلال به مبنى على أن المفروض فيه كون موضع العرق الممسوح من اليد هو الموضع الذى أصابه البول منها، ويكون منشأ السؤال الشك فى تنجيس المتنجس الذى هو محل الكلام، أما لو كان السؤال عن مسح اليد بالثوب أو الجسد حال تعرقها من دون يقين بإصابه موضع البول منها برطوبه لهما، لتوهم منجزيه العلم الإجمالى بنجاسه اليد فى المقام، لاحتمال النجاسه فى ملاقيها، نظير ما ذكرناه فى صحيح العيص، فيكون أجيباً عما نحن فيه. ولا قرينه على الأول وإن استوضحه سيدنا المصنف (قدس سره).

بل لا يبعد الثانى بملاحظه ما عليه كثير من المتفقيين والعوام من ترتيب أثر النجاسه على تمام الموضع بتنجس بعضه، إما جهلاً بالحكم الشرعى أو تورعاً واحتياطاً يبلغ الالتزام. ولعله لذا حكى عن الكاشانى فى الوافى ذكر الاحتمالين معاً فى توجيه الصحيح، وعدم الجزم بإرادته الأول منه.

ومنها: صحيح على بن مهزيار: «كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال فى ظلمه الليل وأنه أصاب كفه برد نقطه من البول لم يشك أنه أصابه ولم يره، وأنه مسح بخرقه ثم نسي أن يغسله، وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه، ثم توضأ وضوء الصلاه فصلى. فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق، فإن حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلاه اللواتى كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن فى وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاه إلا- ما كان فى وقت، وإذا كان جنباً أو صلى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته، لأن الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله»(١). فإن ما تضمنه من صحه الوضوء المستلزم لعدم نجاسه مائه إنما يتجه بناء على عدم تنجيس المتنجس.

وقد استشكل فيه بعض مشايخنا بأن إضماره مانع من التعويل عليه، فإنه لا

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٢٧

اعتبار بالمضمرات إلا إذا ظهر من حال السائل أنه ممن لا يسأل غير الإمام، كزراره ومحمد بن مسلم وعلي بن مهزيار، ولا يعلم ذلك في سليمان بن رشيد، إذ لعله من أكابر العامه وقد سأل مسأله هذه من فقهاهم. غاية أن علي بن مهزيار ظن بطريق معتبر عنده أو اطمأن بأن المسؤول هو الإمام، وذلك لا يجدى في حق غيره.

لكنه كما ترى، فإن علي بن مهزيار قد أخبر جازماً بأن سليمان قد سأله، وأنه قد قرأ الجواب بخطه، وحيث كان ظاهره أن المسؤول هو الإمام، وأن الخط خطه (عليه السلام) فلا بد من تصديقه فيه بعد وثاقته، لأنه خبر قابل للصدق، والأصل استناده فيه إلى الحس أو الحدس القريب منه. بل الإنصاف أن احتمال كون المسؤول غير الإمام لو حصل فهو من سنخ الوسواس الذي لا يعتد به.

وبعبارة أخرى: المضمّر في المقام ليس هو سليمان بن رشيد، بل علي بن مهزيار المفروض أنه ممن لا يعتد بكلام غير الأئمة (عليهم السلام).

ومنه يظهر اندفاع ما ذكره في المعتبر من جهاله المكاتب إذ لو أراد به المكاتب بالفتح فقد عرفت أنه الإمام. وإن أراد به المكاتب بالكسر فلا تقدر جهالته بعد نقل علي بن مهزيار للمكاتبه بنحو يظهر منه الإطلاع عليها حساً.

على أن روايه الأصحاب للمكاتبه في الكتب المعده لأحاديث الأئمة (عليهم السلام) شاهد بنسبتها لهم (عليهم السلام)، وحيث يمكن إطلاعهم على ذلك عن طريق الحس أو الحدس القريب منه تعين قبول ذلك منهم.

نعم قد يشكل متن الصحيح بأن النجاسه الخبيثه المفروضه فيه والتي تقتضى إعادة الصلاه في الوقت دون القضاء خارجه إن كانت هي نجاسه الموضع الذي أصابه البول من الكف فقط، فالغسل الوضوءي قد يصلح لتطهيره، كما لو كان قد غسل يده قبل الوضوء من حدث البول استحباباً، ل يتم به مع غسلها في الوضوء غسلتان. بل لو كان الموضع المتنجس باطن الكف لغسل في نفس الوضوء مرتين مره عند غسله ومره عند الغسل به، على أنه كثيراً ما يتعرض الكف لأن يغسل في غير حال الوضوء.

فإطلاق الحكم ببطلان الصلاة من حيثه النجاسة الخبيثة من دون تنيبه لذلك لا يناسب إرادته خصوص النجاسة المذكورة، بل النجاسة الشاملة الحاصلة بالتدهين التي يظهر من تنيبه السائل للتدهين اهتمامه بها. بل قد يظهر منه مفروغيته عنها، فإنها هي التي لا تزول بالغسل الوضوئي.

لكنها مبنية على تنجيس المتنجس، حيث ينجس الدهن باليد المتنجسه بالبول ثم ينجس الأعضاء المدهونه به، وحينئذ يتعين تنجيس اليد والأعضاء المذكورة لماء الوضوء، فيبطل الوضوء، بل يكفي في بطلان الوضوء نجاسة أعضاء الغسل والرأس بسبب التدهين، أو خصوص الموضوع الذي أصابه البول منها، بناء على ما هو المعروف من اشتراط طهاره أعضاء الوضوء في صحته. ومن الظاهر أن بطلان الوضوء يأباه ذيل الحديث.

على أن المنساق من قوله (عليه السلام): «اللواتي صليتهن بذلك الوضوء» كون الخلل في الوضوء، وهو لا يناسب ذيل الحديث، كما ذكرنا، بل المناسب له بطلان الصلوات اللواتي صلاهن من دون تطهير.

ومن ثم كان الحديث مضطرباً، وعن الكاشاني أنه يشبه أن يكون قد وقع فيه غلط من النسخ. ومع ذلك يصعب الاستدلال به في المقام.

هذه عمدته النصوص المستدل بها لعدم تنجيس المتنجس، كما قيل. وقد ظهر مما سبق وهن الاستدلال بها، لما سبق من جهات الإشكال فيها.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو أمكن تتميم دلاله بعض هذه النصوص، وغض النظر عما سبق من الإشكال فيها إلا- أنه لا- مجال للاستدلال بها من جهتين:

الأولى: معارضتها بالنصوص المتقدمه دليلاً لتنجيس المتنجس، والتي هي كثيره جداً، مشهوره مضموناً، مقبولة عند الأصحاب. فلا بد من تنزيل هذه النصوص عليها جمعاً، ومع تعذره يتعين طرحها.

الثانية: ظهور هجر الأصحاب لهذه النصوص وإعراضهم عنها، لظهور تسالمهم على تنجيس المتنجس ومفروغيتهم عنه، كما سبق التنبيه عليه والإشارة لكلماتهم فيه، حيث يوجب ذلك الريب في هذه النصوص بنحو تسقط معه عن الحجية.

نعم قد أنكر بعض من قارب عصرنا ذلك، مدعياً عدم العثور على من أفتى من القدماء بالنجاسة، كما ذكر ذلك أيضاً بعض مشايخنا (قدس سره)، منبهاً على عدم تحريرهم للمسألة مع كثرة الابتلاء بها في اليوم والليله والقرى والأرياف.

لكن شيوع الابتلاء بالمسألة يستلزم عادة السؤال عن حكمها لو كان خفياً، ولو وقع السؤال عنها لكثرت النصوص بذلك. ومن الظاهر عدم وجود مثل هذه النصوص في المقام، غايه الأمر وجود بعض النصوص التي يستفاد منها الحكم تبعاً من دون أن ترد لذلك، بحيث يكون هو المقصود منها بالأصل.

ولابد أن يكون ذلك لوضوح الحكم المذكور عند المشرع من عمل

المعصومين (عليهم السلام)، أو بياناتهم العامة، أو تسالم أهل الفتوى، أو المرتكزات أو غير ذلك، وفي مثل ذلك يمتنع عادة خطأ المشهور في الحكم.

ولا ينبغي التأمل في ذهاب المشهور لعموم الانفعال، كما يظهر من روايه الأصحاب للنصوص الكثيره الداله عليه، وظهور تسالمهم على قبولها والعمل بها والتعويل عليها.

وهو الذى يظهر من الكاشانى نفسه، حيث قال بعد الحكم بعدم الانفعال بالمتنجس والاستدلال عليه: «إلا أن هذا الحكم مما يكبر في صدور الذين غلب عليهم التقليد من أهل الوسواس...»، ومن الظاهر أن التقليد إنما يكون لقدماء الأصحاب وأعاضمهم.

كما أن المحقق في المعبر حينما أشار لما تقدم في مبحث نجاسه الميته عن ابن إدريس من أن الإناء إذا لاقى جسد الميت وجب غسله. لكن لا يجب غسل ملاقيه. وحمل الملاقى على الإناء قياس، قال في ردّه: «لما اجتمعت الأصحاب على نجاسه اليد

الملاقية للميت وأجمعوا على نجاسة المائع إذا وقعت فيه نجاسة لزم من مجموع القولين نجاسة ذلك المائع، لا بالقياس على نجاسة اليد... اللهم إلا- أن يقول إن الميت ليس بنجس وإنما يجب الغسل تعبدًا». كما ذكر أيضاً إن إناء الولوغ لو وقع في ماء قليل نجس، وقال في وجه استحباب أن يحفر لماء غسل الميت حفيده: «لأنه ماء مستقذر، فيحفر له ليؤمن من تعدى قدره».

ويظهر ذلك أيضاً مما ذكره في حكم غسله الولوغ، حيث حكم في المعتبر بنجاستها وتنجيسها لما تصيبه، لأنها ماء قليل لاقي نجاسه، فيجب أن ينجس، خلافاً للشيخ في الخلاف، حيث ذكر عدم وجوب غسل ملاقيتها، محتجاً بأنها لو كانت نجسه لزم نجاسه المتخلف منها في الإناء، فينجس به ماء الغسله الثانيه وهكذا، ولازمه امتناع تطهير الإناء، ومن الظاهر رجوع الحجة المذكوره إلى أن مقتضى القواعد الأوليه النجاسه والتنجيس، إلا أنه لا بد من الخروج عنه في المورد، لأن العمل عليه مستلزم لامتناع تطهير الإناء.

كما هو مقتضى ما ذكر في الخلاف أيضاً قبل ذلك في وجه نجاسه غسله الغسله الأولى لتطهير الثوب من أنها ماء قليل معلوم حصول النجاسه فيه، فوجب أن يحكم بنجاسته... إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم المتفرقه التي يضيق الوقت عن استقصائها. ويظهر من مجموعها مفروغيتهم عن أن عموم الانفعال بالنجاسه يشمل نجاسه المتنجس.

وكانه لأن المتنجس قد حمل صفه النجاسه بتنجسه، فيلحقه حكمها، لما سبق من الارتكاز المعتضد بالتعليل في حديثي معاويه بن شريح والبقاق من أن السريان من أحكام مطلق النجاسه. ولعل ذلك هو الوجه في عدم تحريرهم المسأله مستقلاً مع شيوع الابتلاء بها.

وأما ما تقدم من ابن إدريس فالظاهر ابتناؤه على دعوى أن نجاسه الملاقى للميت حكميه، لا عينيه، مع مفروغيته عن سريان نجاسه ملاقى النجاسات العينيه،

كما يظهر من كلامه. وهو المناسب لما صرح من أنه يجب غسل ما أصابه الماء النجس من البدن، كما أنه قال في أحكام الولوغ: «والماء الذى ولغ فيه الكلب والخنزير إذا أصاب الثوب وجب غسله، لأنه نجس، وإن أصابه من الماء الذى يغسل به الإناء من الغسله الأوليه يجب غسله...». وهو مناسب لما عليه الأصحاب.

كما أن نسبة القول بعدم الانفعال للسيد المرتضى (قدس سره) قد تبنتى على ما ينسب له من عدم انفعال الملاقى للنجاسه بها، وإنما يجب غسله لإزاله عينها، فإذا أمكن إزالتها بالمسح من دون غسل - كما فى الأجسام الصيقلية - أجزاء. فإن مرجعه إلى أن الملاقى للنجاسه إذا لم يحمل عينها لا ينجس ملاقية، لطهارته، لا لأن المتنجس لا ينجس.

ومن ثم لم يظهر القول بعدم تنجيس المتنجس من أحد القدماء، بل الظاهر منهم التسالم على التنجيس. وذلك وحده كاف فى وهن الأخبار المستدل بها على عدمه، وفى البناء على تنجيس المتنجس بعد ما سبق من شيوع الابتلاء بالمسألة بنحو يمتنع معه خطأ المشهور فى حكمها.

وأما دعوى أن البناء على التنجيس مستلزم للهرج والمرج، لكثرة الابتلاء، بالمتنجس وصعوبه توقي العامه منه، لكثرة وجوهه وعدم انضباطها، وتسامح عامه الناس فيها، بنحو يستلزم استيعاب النجاسه لأكثر ما يتلى به الإنسان من طعام وشراب ولباس ومكان وغير ذلك.

فيظهر اندفاعها مما تقدم فى مسأله انفعال الماء القليل، حيث يظهر مما ذكرناه هناك ابتداء هذا الوجه ونحوه على المبالغه والتحويل، وعدم رجوع ذلك إلى محصل يخرج به عن مقتضى النصوص الخاصه والعامه ومرتكزات المتشرعه وتسالم الأصحاب. بل هو هنا أهون منه هناك، لأن تطهير الماء بوجه غير مقصود أصعب من تطهير غيره.

نعم لا إشكال فى وقوع المخالفه من عامه الناس فى ذلك كثيراً، بسبب الغفله عن الحكم أو الموضوع أو التسامح فيهما. إلا أن ذلك لا يبلغ حداً يمنع من الرجوع للأصل فى غير موارد العلم التفصيلي أو الإجمالي الذى لا يخرج بعض أطرافه عن

الابتلاء - على ما تقتضيه القاعده - من دون أن يلزم من ذلك الهرج والمرج، ولا العسر والحرج النوعى. فراجع وتأمل جيداً.

(١) أشار بذلك إلى ما قد يدعى من التفصيل بين المتنجس بعين النجس فينجس، والمتنجس بالمتنجس فلا ينجس. وربما نسب ذلك للسيد الصدر شارح الوافيه. وهو الذى جرى عليه بعض مشايخنا فى غير الماء، أما فى الماء فقد ذهب إلى عموم الانفعال فى مبحث كيفية سرايه النجاسه، وعدل عما سبق منه فى مبحث انفعال القليل من جريان التفصيل المذكور فيه أيضاً.

وكيف كان فقد سبق منا فى مبحث انفعال الماء القليل تقريب عموم الانفعال فيه. ومن القريب جداً إلغاء خصوصيته، لما أشرنا إليه فى أول أدله الانفعال من أولويه الماء بعدم الانفعال بسبب كونه أظهر المطهرات.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من تقريب احتمال خصوصيته، بلحاظ لطافته وتأثره بما لا يتأثر به غيره. ومن هنا اهتم الشارع الأقدس بالتحفظ عليه ونظافته.

فهو كما ترى، إذ لا دخل للطفه بالانفعال تبعاً للمرتكزات، بل هى تابعه للرطوبه المسريه، ولا يظهر من الشارع امتياز الماء عن غيره فى زياده قابليته للانفعال. واهتمامه بالتحفظ عليه إنما هو مقدمه للحفاظ على طهوريته، كاهتمامه بحفظ الثوب عن ملاقاته النجاسه أو تطهيره منها للحفاظ على صحه الصلاه به، ولا دخل لذلك بقابليته للانفعال.

على أنه يكفى فى عموم الانفعال فى الماء وغيره ما أشرنا إليه آنفاً من الارتكاز المعتضد بالعموم المستفاد من التعليل فى الحديثين المتقدمين، خصوصاً بعد البناء على عموم الانفعال للمتنجس فى الجملة، لأن التفكيك بين المتنجسات أصعب من التفكيك بين النجس والمتنجس فى التأثير، فضلاً عن التفكيك بين الماء وغيره فى

الانفعال والتأثر. بل كل ذلك مغفول عنه عرفاً، فلو كان التفصيل ثابتاً للزم التنبه له في النصوص وتحديد المراتب المتنجه من غيرها والأجسام المتنجه وغيرها.

ومن ثم كان ظاهر الأصحاب المفروغيه عن العموم. ولاسيما بملاحظه ما تقدم من الكلام في غسل الثوب من غسله الولوغ، مع وضوح أن الغساله متنجه بالإناء المتنجه بالماء المتنجه بالولوغ، حيث ظهر منهم المفروغيه عن أن مقتضى عموم الانفعال هو نجاسه الثوب، وإنما الكلام في المخرج عن ذلك.

وأما دعوى: أن النجاسه تخف بتعدد الوسائط، وذلك يناسب عدم السريان مع تعدد الوسائط، خصوصاً مع كثرتها وتراميتها.

فتندفع أولاً: بأن النجاسه حكم شرعى تعبدى تخفى علينا ضوابط شدته وضعفه، فمع عموم الأدله المستفاد مما تقدم لا طريق لإحراز خفته بالنحو الذى يناسب عدم السريان. ولا مجال لقياسه بالقذاره العرفيه، فإن إدراك العرف لها ملازم لإدراكهم شدتها وضعفها. غايه ما سبق دعواه أن المناسبات الارتكازيه تصلح لتفسير الأدله فى النجاسه الخبيثه بنحو يناسب القذاره العرفيه فى السريان وشروطه كالرطوبه وعدم التدافع ونحو ذلك، لا أن السرايه فى النجاسه الخبيثه مطابقه للسرايه فى القذاره.

وثانياً: بأن الجهات الارتكازيه المدعاه كما تقتضى خفه النجاسه مع تعدد الوسائط تقتضى اختلاف مراتبها باختلاف النجاسات وباختلاف المتنجات من حيثيه أنواعها ومراتبها، ومع اختلاف مرتبه النجاسه من هذه الجهات يصعب التحديد بحسب المرتكزات، وذلك مانع من اتكال الشارع والمشرعه على المرتكزات فى التحديد، بل يحتاج معه لضوابط شرعيه تعبديه، وحيث لا أثر لذلك فى النصوص كشف عن عدم دخل النجاسه فى المانع من الانفعال، وأن النجاسه بجميع مراتبها تسرى كما يظهر التسالم بين الأصحاب على ذلك.

وبالجملة: بعد أن كان مقتضى الارتكاز والأدله الشرعيه سريان النجاسه حتى

(٣٥) (مسألة ٢٥): تثبت النجاسة بالعلم، وبشهادة العدلين (١)، وبإخبار ذى اليد (٢).

من المتنجس فلو كان ذلك منوطاً بمرتبته خاصة لزم تحديدها تعبيراً ببيانات شرعية واضحة، لشده الحاجة لذلك بعد امتناع الاتكال على الارتكاز فى التحديد، لالتباس الحدود على الارتكاز فى الأمور المقولة بالتشكيك، فعدم التعرض لذلك فى النصوص مع شده الحاجة إليه مناسب لعموم السريان، لكون ذلك مقتضى طبع النجاسة ارتكازاً، بنحو يؤكد ما سبق من عموم دليل الانفعال، وظهور تسالم الأصحاب على العموم. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. ومنه نستمد العون والتسديد.

(١) كما لعله المعروف بين الأصحاب لعموم حجيه البيئه، الذى تقدم الاستدلال عليه فى المسألة التاسعه عشره من مباحث الاجتهاد والتقليد.

وعن صريح القاضى وظاهر عبارتى الشيخ والكاتب عدم حجيتها فى إثبات النجاسة. لأنها لا تفيد العلم، فلا يخرج بها عن عموم ما دل على أن كل شىء ظاهر حتى يعلم أنه قدر (١).

وفيه: أن مقتضى الجمع بين الدليلين حمل العلم فى النصوص على أنه طريقي يقوم مقامه سائر الطرق، ومنها البيئه. وذلك هو المناسب لمعتبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى الجبن «قال: كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميته» (٢). ويأتى تمام الكلام فى ذلك فى المسألة الثانيه والأربعين من فصل المطهرات.

(٢) لبناء العقلاء على حجيه إخبار ذى اليد فيما تحت يده. نعم الظاهر

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب النجاسات.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٦٠ من أبواب الأطمعه المباحه حديث: ٢.

ص: ٣٥

اختصاص بنائهم على ذلك بصورة عدم التهمه. وقد يستدل عليه بصحيح معاويه بن عمار: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل من أهل المعرفه بالحق يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث وأنا أعرف أنه يشربه على النصف أفأشربه بقوله؟ فقال: لا تشربه. قلت: فرجل من غير أهل المعرفه ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف، يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، يشرب منه؟ قال: نعم» (١) ونحوه غيره.

لكن الاستحلال على النصف لا- يوجب التهمه فى الإخبار بذهاب الثلثين، غاية الأمر أنه قد يوجب التوقف فى الأخبار بالحليه، لاحتمال ابتناؤه على الاستحلال المذكور.

نعم يمكن أن يستأنس له بخبر العلاء- بياع السابري فيمن أودعت رجلاً مالا، وأقرت عنده أن المال لامرأه معينه، فلما ماتت أراد الورثه استحلافه على أنه ليس عنده لها شىء، حيث قال (عليه السلام): «إن كانت مأمونه عنده فليحلف لهم، وإن كانت متهمه فلا يحلف» (٢) وفى صحيح أبى بصير فى مضارب وصى أن ما تركه لأهل المضاربه، حيث سئل (عليه السلام) عن نفوذ وصيته فقال: «نعم إذا كان مصداقاً» (٣).

وعلى ما ذكرنا يشكل حجه إخبار الوسواسى بالنجاسه، لأذن الحدِيثين المتقدمين وإن كانا ظاهرين فى الائتمان من تعمد الكذب، إلا أن بناء العقلاء أخص من ذلك، لعدم بنائهم على التعويل على خبره مع عدم الائتمان من حيثيه الخطأ. ولا أقل من عدم وضوح بنائهم على حجيته حينئذ، فيكون المرجع أصاله الطهاره. ويأتى فى تمام الكلام فى ذلك فى المسأله الثانيه والأربعين من فصل المطهرات.

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٤.

(٢) ، وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ١٦ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ٢، ١٤.

(٣) ، وسائل الشيعه ج: ١٣ باب: ١٦ من أبواب أحكام الوصايا حديث: ٢، ١٤.

ص: ٣٦

(٣٧) (مسأله ٢٦): ما يؤخذ من أيدي الكافرين من الخبز، والزيت، والعسل، ونحوها من المائعات، والجامدات طاهر (١)، إلا أن يعلم بمباشرتهم له بالرطوبة المسريه (٢). وكذلك ثيابهم (٣) وأوانيهم (٤)، والظن بالنجاسه لا عبره به.

(١) للأصل.

(٢) فيحكم بنجاسته بناء على نجاستهم. وكذا إذا علم بإمساسهم له نجساً أو متنجساً برطوبه كالميته ولحم الخنزير وما لاقاهما.

(٣) بلا إشكال ظاهر. ويقتضيه - مضافاً إلى الأصل المتقدم - النصوص الكثيره الوارده في ثيابهم (١) المتقدم بعضها في مبحث نجاسه الكافر.

(٤) بلا- خلاف أجده فيه كما في الجواهر. وفي كشف اللثام: «اتفاقاً إلا- ممن يجرى الظن مجرى العلم». والوجه فيه الأصل المتقدم.

نعم تضمنت جملة من النصوص النهى عن الأكل في آنيهم (٢). لكن حيث لا- يمكن حمله على عموم الحرمة الواقعيه - الذى هو مقتضى الجمود على مفادها - فكما يمكن حمله على الحرمة الظاهريه عند الشك في طهارتها، يمكن حمله على الحرمة الواقعيه عند العلم بنجاستها كما هو الغالب، أو على عموم الكراهه. ولا ملزم بالأول، ليخرج عن مقتضى الأصل المتقدم. ولا سيما مع تأييده بالإجماع المدعى و بالنصوص الوارده في الثياب المشار إليها آنفاً.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٣، ٧٤ من أبواب النجاسات.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٥٤ من أبواب النجاسات.

ص: ٣٧

(٣٩) (٣٩) (مسأله ٢٧) يشترط فى صحه الصلاه (١)

(١) قال فى الجواهر: «بالإجماع محصله ومنقوله فى السرائر والخلاف والمعتبر وغيرها. بل والنصوص الداله على إعاده الصلاه من البول والمنى والخمر والنبيد والدم وعذره الإنسان والسنور والكلب ونحوها، المتممه بعدم القول بالفصل».

بل الظاهر استفاده العموم من نفس النصوص المذكوره، لإلغاء خصوصيته مواردھا، حيث يستفاد من مجموعھا كون المانع هو النجاسه، تبعاً للمرتكزات المتشرعيه.

ولاسيما بملاحظه مثل قوله فى صحيح زراره فى الثوب الذى أصابه دم رعاف أو غيره أو شىء من منى: «قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله. قال: تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنه [قد خ. ل] أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك [طهارته]» (١) وقوله (عليه السلام) فى صحيح عبد الله بن سنان فى الثوب الذى يستعيه الذمى: «فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» (٢) وما تقدم فى نصوص عدم تنجيس المتنجس من قوله (عليه السلام)

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٣٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

فى صحيح على بن مهزيار: «من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان فى وقت» (١)... إلى غير ذلك مما قد يجده المتتبع.

هذا والمنصرف من الأدله المتقدمه أن النجاسه مانعه من الصلاه، بل هو مقتضى الجمود على مفاد أكثرها. وهو المناسب للمرتكزات المتشرعيه الصالحه لتزليل ما قد يظهر منه شرطيه الطهاره على ذلك. فتأمل. على أنه لا أثر لذلك بعد أصل الطهاره، حيث يحرز به الطهاره فى مورد الشك، كما يحرز عدم النجاسه بالأصل أيضاً.

ثم إنه لا- فرق فى ذلك بين الكثير والقليل عدا الدم على ما يأتى. لكن فى المختلف عن ابن الجنيده: «كل نجاسه وقعت على الثوب وكانت عينها فيه مجتمعه أو متفشييه [منبسطه خ. ل] دون سعه الدرهم - الذى يكون سعته كعقد الإبهام الأعلى - لم ينجس الثوب بذلك. إلا- أن يكون النجاسه دم حيض أو منياً فإن قليلهما وكثيرهما سواء». وكأنه هو الوجه فيما سبق فى مبحث نجاسه الدم من نسبه القول بعدم نجاسه ما دون الدرهم من النجاسات له. وتقدم ضعفه.

ومثله ما حمل عليه كلامه فى المختلف من العفو عن كل نجاسه دون الدرهم. إذ ينحصر الدليل عليه بالقياس على الدم، الذى لا مجال له عندنا. ولا سيما مع ظهور بعض النصوص فى عموم مانعيه النجاسه فى بعض النجاسات غير الدم والمنى للقليل، كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج: «سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن رجل يبول بالليل، فيحسب أن البول أصابه فلا يستيقن فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال ولا يتنشف؟ قال: يغسل ما استبان أنه أصابه، وينضح ما يشك فيه من جسده أو ثيابه، ويتنشف قبل أن يتوضأ» (٢) وغيره. والمنساق منها أن الأمر بالتطهير من أجل الصلاه. بل نصوص الاستنجاء كالصريحه فى ذلك، لوضوح أن ما يصيب الذكر حين البول ويحتاج للاستنجاء قليل جداً لا يبلغ الدرهم. وقد تضمنت جملة من النصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

ص: ٤٠

وأجزائها المنسيه (١)، بل سجود السهو على الأحوط (٢) طهاره بدن المصلى (٣) وتوابعه - من شعره (٤)

لزوم الاستنجاء من البول من أجل الصلاة (١).

على أن الظاهر من كلامه المتقدم نجاسه القليل وعدم تنجيسه، لا العفو عنه مع التنجيس. وحينئذ يظهر ضعفه كما سبق أيضاً، فإن دليل عدم العفو دليل على التنجيس ومثله في الإشكال ما عن مياه فارقيات السيد - كما في الجواهر - من العفو عن البول إذا ترشش عند الاستنجاء. لعدم الدليل على ذلك بعد عموم دليل النجاسه ودليل مانعيتها للمترشش، كما سبق تقريره. ولعله لذا قد يحمل كلامه على إرادته ما يترشش من ماء الاستنجاء من البول. ولاسيما بلحاظ أنه هو الذى يترشش حال الاستنجاء، لا البول نفسه، كما لا يخفى.

(١) إجماعاً ادعاه سيدنا المصنف (قدس سره). والوجه فيه: أن المستفاد من أدله القضاء كون المأتى به بعد الصلاة هو الجزء المنسى فيها، لا واجب آخر بدلاً عنه، كقوله (عليه السلام) فى صحيح عبد الله بن سنان: «فاصنع الذى فاتك سواء» (٢) ونحوه غيره. وحيث كان مرجع شرطيه الطهاره الخبثيه فى الصلاة إلى شرطيتها فى أجزاءها تعين شرطيتها فى الجزء المتدارك.

(٢) تقدم فى مبحث شرطيه الوضوء للصلاه من الفصل السابع من مباحث الوضوء الكلام فى اشتراط سجود السهو بشروط الصلاه، وتقدم أن الأظهر عدمه.

(٣) فإنه المتيقن من الأدله المتقدمه.

(٤) قد يظهر من عدم تنبيه الأصحاب له المفروغيه عنه، لفهمه من إطلاق مانعيه النجاسه من الصلاه. ولا مجال لقياسه بالطهاره الحديثه، حيث لم يريدوا من

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٩، ١٠ من أبواب أحكام الخلو.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٥ باب: ٢٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه حديث: ١.

ص: ٤١

وظفره (١) ونحوهما - وطهاره ثيابه (٢)، من دون فرق بين الساتر وغيره (٣).

إطلاق غسل البدن ما يشمل الشعر. للفرق بأن مرجع عدم وجوب غسل الشعر في الطهاره الحديثه إلى قصور موضوع الحدث عنه عرفاً، ولا مجال لذلك هنا، لعدم الإشكال في حمله انفعاله بملاقاه النجس وحمله للنجاسه الخبيثه. ومنه يظهر قرب فهمه مما دل على اعتبار طهاره البدن في الصلاه، لتبعيته له عرفاً.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من استفادته مما دل على مانعيه نجاسه الثوب. فلا يخلو عن إشكال، لقصور دليله مانعيه الثوب ونحوه عما لا تتم به الصلاه. فلاحظ.

(١) بلا إشكال، لكونه من أجزاء البدن عرفاً.

(٢) كما هو معقد الإجماع المتقدم وقد تضمنته النصوص الكثيره. والظاهر أن المراد به مطلق اللباس، إما لأنه مطابق للثوب لغه، أو لإلحاقه به عرفاً، بحيث يستفاد حكمه منه تبعاً، كما يستفاد مما تضمن استثناء ما لا تتم به الصلاه مع عدم كونه من الثياب قطعاً. ولاسيما بملاحظه مثل صحيح زراره عن أحدهما (عليه السلام): «قال: كل ما كان لا تجوز الصلاه فيه وحده لا بأس بأن يكون عليه الشيء...» (١). فإنه ظاهر في مانعيه النجاسه إذا كانت على ما تجوز الصلاه فيه وحده، ومرجع ذلك إلى أن موضوع مانعيه النجاسه هو ما يصلى فيه، وذلك يصدق على ما يلبس.

(٣) قال سيدنا المصنف (قدس سره): «إجماعاً. لإطلاق النص والفتوى». ويستفاد أيضاً مما تضمن استثناء ما لا تتم به الصلاه.

هذا وفي الجواهر: «نعم لا عبره بالزائد على القامه من اللباس زياده خارجه عن المعتاد يخرج بها عن اسم الملبوس أو المحمول، وفقاً للمحكى عن صريح جماعه ومستحسن المعالم وظاهر الخلاف بل صريحه. إذ لا دليل على اعتبار طهاره ذلك

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٤٢

(٤٣) (مسألة ٢٨): الطواف الواجب والمندوب كالصلاة في ذلك (١).

الزائد، ضروره انصراف الأدله إلى غيره». وقد صرح بعدم مانعيه ذلك في المعبر والتذكرة، بل مقتضى إطلاق كلاهما عدم مانعيه نجاسه ما زاد عن القامه وإن لم يخرج في طوله عن المعتاد.

ولا يخفى أنه حيث لا يراد بما تضمن مانعيه نجاسه الثوب نجاسته بتمامه، بل نجاسه جزء منه فلا ريب في شمول إطلاقه لنجاسه الجزء المذكور، لعدم خروجه عن الجزئية بزيادته عن القامه. فليس في المقام إلا دعوى الانصراف عنه، وهو يحتاج إلى لطف قريحه.

(١) كما عن الأكثر، بل في الخلاف والغنيه الإجماع عليه. لمعتبر يونس بن يعقوب: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رأيت في ثوبي شيئاً من دم وأنا أطوف قال: فاعرف الموضع، ثم اخرج فاغسله، ثم عد فابن طوافك» (١) ونحوه خبره الآخر (٢).

نعم في مرسل البنظي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قلت له رجل في ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة في مثله فطاف في ثوبه، فقال: أجزأه الطواف، ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر» (٣). لكن لما لم يكن السؤال فيه عن حكم إيقاع الطواف بالثوب النجس، بل عن حكم الطواف بعد وقوعه، فهو إن لم يكن ظاهراً في عدم تعمد إتباع الطواف به، فلا أقل من لزوم حمله على ذلك، جمعاً مع الحديثين الأولين.

ومنه يظهر ضعف ما في الوسيله من كراهه الطواف مع نجاسه الثوب والبدن، وما عن ابن الجنيد من كراهه الطواف في ثوب أصابه دم لا يعفى عنه ومال إليه في المدارك. ومن جميع النصوص المتقدمه يظهر صحه الطواف مع النجاسه من دون تعمد.

كما إن مقتضى إطلاق الحديثين الأولين العموم للدم القليل. نعم قد يظهر من

(١ و٢ و٣)، وسائل الشيعه ج: ٩ باب: ٥٢ من أبواب الطواف حديث: ١، ٢، ٣.

ص: ٤٣

(٤٤) (٤٤) (مسأله ٢٩): الغطاء الذى يتغطى به المصلى إيماء إن كان ملتفاً به المصلى بحيث يصدق أنه صلى فيه وجب أن يكون طاهراً وإلا فلا (١).

(مسأله ٣٠): يشترط فى صحه الصلاه طهاره محل السجود (٢)

السؤال فى الأخير المفروغيه عن عدم قدح ما يعفى عنه فى الصلاه. لكن فى الاكتفاء بذلك فى الخروج عن الإطلاق إشكال، بل منع. ولاسيما مع قوه إطلاق الأول بنحو يشمل القليل. وتام الكلام فى محله.

(١) فإن النصوص وإن اشتملت على عنوان الثوب، إلا أنها - كما تقدم - محموله على كل ما يصدق عليه اللبس، وهو لا يصدق فى مثل اللحاف إلا- مع الالتفاف به. وأما ما ذكره السيد فى العروه الوثقى من الاحتياط بإلحاق اللحاف بالثوب إذا كان ساتراً، دون ما إذا كان الساتر غيره. فهو غير ظاهر الوجه. ولاسيما مع تصريحه بعدم الفرق فى اللباس الذى يعتبر طهارته بين الساتر وغيره. على أنه لو فرض دخل التستر فيه فالمراد به فعليه الساتر به وإن كان هناك ساتر غيره، فمن لبس ثوبين كل منهما ساتر فى نفسه لا بد فى صحه صلاته من طهارتهما معاً، لا طهاره أحدهما، كما هو ظاهر.

(٢) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب المدعى عليه الإجماع فى الغنيه والمعتبر والتذكرة والمختلف والمنتهى والذكري والتفتيح وجامع المقاصد ومحكى إرشاد الجعفرية ومجمع البرهان وشرح الشيخ نجيب الدين وغيرها.

نعم قد يظهر من بعضهم فى مبحث مطهرية الشمس جواز السجود على الموضوع الذى تجففه مع بقاءه على النجاسه. لكنه ليس لعدم اعتبار طهاره مسجد الجبهه، بل للعفو عن النجاسه مع تجفيف الشمس لها، ولذا صرحوا بعدم جواز السجود على ما جف بغير الشمس. ومن ثم كان الظاهر التسالم على اعتبار طهاره مسجد الجبهه.

وقد يستدل عليه من النصوص بصحيح زراره: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يصلى فيه. فقال: إذا جففته الشمس فصل

عليه، فهو طاهر»(١)، وصحيح ابن محبوب: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الجص يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى، ثم يجصص به المسجد، أيسجد عليه؟ فكتب إلى بخطه: إن الماء والنار قد طهراه»(٢).

وقد استشكل سيدنا المصنف (قدس سره) في الأول بأن السؤال فيه عن الصلاة في المكان، وهو أمر آخر غير السجود عليه. وفي الثاني بتعذر العمل بظاهره.

وكأنه بلحاظ أن الإيقاد على الجص بالعدرة وعظام الموتى لا يوجب نجاسته ليحتاج للتطهير، لأن الظاهر أن الوقود منفصل عن الجص، ولو اتصل به فهو لا ينجسه، لجفافه حين الإيقاد. ولاسيما مع أن العظام من مستثنيات الميتة. واشتمالها على المخ السائل وسيلانه على الجص غير مفروضين في السؤال.

ولو فرض أن الجص قد تنجس بهما فالماء والنار لا يطهراه، لعدم مطهره النار إلا مع الاستحالة غير الحاصلة في الجص بطبخه. وحمله على مطهرتها للعدرة والعظام المحروقة لاستحالتها رماداً مخالف لظاهر نسبة التطهير للجص نفسه بسبب الماء والنار معاً. كما أن الماء لا يطهر الجص لو كان نجساً، لعدم غسله لأكثره، لأنه ينفذ فيه حتى يكون كالوحد، ولا يغسل به، وعدم انفصال غسلته لو غسله. على أن ملاقاه الماء له بعد ملاقاه النار بمدته طويله، والالتزام حينئذ باستناد التطهير لهما معاً بنحو التشريك في غايه الغرابه. ومنه يظهر الإشكال في جملة من كلمات بعض

مشايخنا (قدس سره) في المقام.

نعم يمكن الجواب عما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) بأن السؤال في صحيح زراره وإن كان عن الصلاة في المكان، إلا أن الجواب قد تضمن جواز الصلاة على المكان، فيكون ظاهراً في إناطه جوازه بالطهارة، والمتيقن من ذلك مسجد الجبهه. فتأمل. وتعذر العمل بصحيح ابن محبوب في تطهير الماء والنار للجص لا يمنع من العمل

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٨١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

وهو ما يحصل به مسمى وضع الجبهه (١)، دون غيره من مواضع السجود (٢)، وإن كان أحوط استحباباً.

بظهوره في توقف صحه السجود عليه على طهارته، بل ظاهر السؤال فيه المفروغيه عن ذلك، وهو المناسب للاتفاق المدعى ممن سبق. وكفى بذلك بمجموعه دليلاً في المقام.

هذا وفي البحار أن ظاهر بعض النصوص عدم اشتراط طهاره مسجد الجبهه. وكأنه يشير للنصوص الآتيه المتضمنه جواز الصلاه على الموضع النجس أو في الموضع النجس. إلا- أنها - مع معارضتها بغيرها مما يأتي - لا- تنهض دليلاً في المقام، لأن جواز الصلاه في الموضع النجس أو عليه أعم من جواز السجود عليه، فلا يخرج به عما تقدم. فلاحظ.

(١) فلا- مانع من نجاسه ما زاد عليه وإن كان مماساً للجبهه، فالطهاره في المقام شرط فيما يجب السجود عليه، لا في تمام ما يسجد عليه وإن كان زائداً على الواجب، كما يناسبه ذكرهم له في سياق وضع الجبهه على ما يصح السجود عليه. ولا أقل من إجمال معقد إجماعهم، الملزم بالاختصار فيه على المتيقن. وكذا الحال في الصحيحين. فلا مخرج عن أصل البراءه من اعتبار طهاره ما زاد عن ذلك أو مانعيه نجاسته.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع من غير أبي الصلاح الحلبي فقد حكى عنه اعتبار الطهاره في جميع المساجد السبعه.

وقد يستدل له بالنبوي: «جنبوا مساجدكم النجاسه» (١). ويطلق صحيح زواره المتقدم المستفاد منه عدم جواز الصلاه على المكان النجس.

وهو كما ترى، لضعف النبوي بالإرسال، ولاحتمال حمله على بيوت الله تعالى، كما فهمه بعض الناقلين له في مقام الاستدلال به، ولو حمل على مساجد الصلاه

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٢٤ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٢.

ص: ٤٤

فالمصرف منها أو المتيقن مسجد الجبهه، نظير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً» (١). وكأنه لأنه ركن السجود المأخوذ فى مفهومه لغه. وأما الصحيح فهو مجمل من هذه الجبهه، والمتيقن منه اعتبار مسجد الجبهه، كما تقدم.

هذا وعن المرتضى اعتبار طهاره تمام مكان المصلى أو خصوص ما يلاقى بدنه. وقد يستدل له بما تضمن النهى عن الصلاه على الشاذكونه (٢) التى أصابتها الجنابه، كموثق ابن بكير: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشاذكونه يصيبها الاحتلام أىصلى عليها؟ فقال: لا» (٣). وما تضمن النهى عن الصلاه على المكان القذر، كموثق عمار

عنه (عليه السلام): «سئل عن الموضع القذر يكون فى البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنه قد ييس الموضع القذر، قال: لا يصلى عليه...» (٤) وغيره. ومنه ما تضمن إناطه جواز الصلاه بإصابه الشمس، كصحيح زراره المتقدم.

لكن النصوص المذكوره معارضه بغيرها مما تضمن الترخيص فى الصلاه على الشاذكونه، والمكان القذر، كصحيح زراره أو موثقه عن أبى جعفر (عليه السلام): «سألته عن الشاذكونه يكون عليها الجنابه أىصلى عليها فى المحمل قال: لا بأس» (٥). وقريب منه خبر ابن أبى عمير (٦)، وصحيح على جعفر عن أخيه (عليه السلام): «عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابه، أىصلى فيهما إذا جفا؟ قال: نعم» (٧)، وصحيحه الآخر عنه (عليه السلام): «سألته عن البوارى يبيل قصبها بماء قدر أىصلى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التيمم.

(٢) هى بالفتح ثياب غلاظ مضره تعمل باليمن، مجمع البحرين.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤، وج: ٣ باب: ٣٨ من أبواب مكان المصلى حديث: ٤.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤٨) (مسألة ٣١): كل واحد من أطراف الشبهه المحصوره بحكم النجس، فلا يجوز لبسه فى الصلاه، ولا السجود عليه (١)، بخلاف ما هو

عليه؟ قال: إذا يبست فلا بأس» (١) ونحوها غيرها. فلا بد من الجمع بين نصوص الشاذ كونه بالحمل على الكراهه.

وربما يحمل موثق ابن بكير المانع على صورته الرطوبه، التى لا إشكال فى قصور الخبرين المجوزين عنها. لكنه بعيد جداً، حيث يبعد خفاء الحكم مع الرطوبه على مثل ابن بكير حتى يسأل عنه. والأمر سهل.

وأما نصوص المكان والبوارى فيمكن الجمع بينها بالحمل على الكراهه أيضاً، أو بالحمل على غير موضع السجود بقريته ما تضمن اعتبار طهارته.

وأما الجمع بينها بحمل نصوص النهى على صورته إصابه الموضع النجس بأجزاء البدن، وحمل نصوص الجواز على صورته عدم إصابته. فلا شاهد عليه. وبالجملة: لا شاهد للقول المذكور، بل مقتضى أصاله البراءه عدم اشتراط ذلك فى الصلاه.

(١) لتنجز احتمال التكليف فى كل منهما بسبب العلم الإجمالى المذكور، بناء على ما هو المشهور المنصور من حجية العلم الإجمالى بنحو يقتضى الموافقه القطعيه، على ما حققناه فى الأصول.

نعم الظاهر اختصاص ذلك بالآثار المترتبه على النجاسه فعلاً كالمانعيه من لبسه أو السجود عليه فى الصلاه، وحرمة الأكل والشرب ونحوها. للعلم به تبعاً للعلم بالنجاسه إجمالاً، دون الآثار التعلقية التى تترتب عليه بتوسط أمر غير حاصل فعلاً، كنجاسه الملاقى الموقوفه على الملاقاه، إذ بعد فرض عدم تحقق ذلك الأمر حين العلم بالنجاسه لا يعلم بحصول التكليف إجمالاً، فلا موجب لتنجزه بالعلم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٤٨

من أطراف الشبهه غير المحصوره (١). ولا فرق بين العلم بالحكم التكليفي أو الوضعي والجاهل بهما (٢)

بالنجاسه.

ومن ثم كان التحقيق عدم الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف العلم الإجمالى بالنجاسه. إلا أن يكون بنفسه طرفاً لعلم إجمالى منجز، كما لو لاقى كل طرف من أطراف العلم الإجمالى ثوباً، حيث يعلم حينئذ بنجاسه الثياب الملاقيه.

والظاهر أن ذلك هو مراد سيدنا المصنف (قدس سره)، وإن أوهم كلامه عموم تنزيل أطراف العلم الإجمالى بالنجاسه منزله النجس بنحو يشمل ذلك، بل بنحو يقتضى ترتب آثار النجس على كل منهما، فلا تصح الصلاه لو كررها المكلف بكل منهما، مع أن ذلك غير مراد له قطعاً، وليس المراد إلا- تنجز احتمال النجاسه فى كل منهما، فلا تجزى الصلاه به وحده، من دون أن يمنع من صحه الصلاه بهما معاً التى يعلم معها بتحقق الصلاه بالظاهر.

(١) وكذا إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء، فإن العلم الإجمالى لا يكون منجزاً ولو مع انحصار الشبهه، كما لو علم إجمالاً- بنجاسه ثوبه أو ثوب غيره ممن لا- يأذن بالصلاه فى ثوبه، حيث لا- يكون العلم الإجمالى منجزاً حينئذ، ولا- يمنع من الرجوع إلى أصله الطهاره فى ثوبه. وتام الكلام فى ذلك، وفى ضابط الشبهه غير المحصوره، فى علم الأصول.

(٢) الظاهر أن مراده بالحكم الوضعي هو نجاسه الأمر النجس، كنجاسه عرق الجنب من الحرام، ونجاسه الكافر، وبالحكم التكليفي مانعيه النجاسه من الصلاه التى هى منتزعه من التكليف بالصلاه المقيده بعدم النجاسه.

وقد أشار بذلك إلى الكلام فى عموم المانعيه لصوره الجهل بالحكمين المذكورين أو بأحدهما، كما لو صلى فى الثوب الملاقى للمتنجس بتخيل طهارته، للجهل بأن

المتنجس ينجس، أو صلى بالشوب الملاقى لقليل من المنى عالماً بنجساته لتخيل أن المنى كالدّم يعفى عن القليل منه، حيث وقع الكلام منهم في عموم المانع لذلك بنحو يقتضى بطلان الصلاة في الفرضين المذكورين أو قصورهما عنها فتصح الصلاة فيهما معاً، أو التفصيل بينهما.

لا- ينبغي التأمل في أن مقتضى إطلاق أدله شرطيه الطهاره أو مانعيه النجاسه عموم الشرطيه أو المانعيه لحال العلم بالحكم التكليفي والوضعي والجهل بهما أو بأحدهما، لأن موضوع الحكم هو الطهاره والنجاسه الواقعيان دون احرازهما، ولذا ثبت بطلان الصلاة بالنجاسه نسياناً وإن كان الناسى قد يحرز الطهاره، ولا إشكال ظاهراً في صحه الصلاة واقعاً لو صادفت الطهاره وإن لم تحرز حينها.

كما لا ريب في أن مقتضى أصل الطهاره واستصحابها جواز الدخول في الصلاة، ومقتضى استصحاب النجاسه عدمه، مع أن المحرز بالأصل هو الطهاره والنجاسه بذاتهما، لا بعنوان كونهما محرزتين. وقد أطلنا الكلام في ذلك عند الكلام في الاستدلال بصحيحه زواره الثانيه على الاستصحاب من كتابنا (المحكم في الأصول). فراجع.

ودعوى: امتناع تكليف الجاهل، لأن الغرض من التكليف إحداث الداعى للعمل، ولا يصلح التكليف للداعويه مع الجهل به.

مدفوعه بأن عدم داعويه التكليف مع الجهل به ليس لقصور في ملاكه ولا في موضوعه ولا في متعلقه، بل لتوقف داعويه الداعى - في رتبته متأخره عن ثبوته - على الإلتفات إليه، ومثل ذلك لا يقتضى قصور التكليف، ولا الأجزاء. ولذا لا إشكال في وجوب التدارك في الوقت وخارجه مع ترك الامتثال للجهل بأصل التكليف أو الغفله عنه. وبعبارة أخرى: مثل هذا القصور في الداعويه لا يقتضى قصور الداعى في نفسه.

والحاصل: أنه لا- إشكال في أن مقتضى إطلاقات أدله الشرطيه أو المانعيه العموم لصوره الجهل بالحكم الوضعي والتكليفي. ومقتضاه عدم الاجتزاء بالصلاه

الواقعه مع النجاسه حينئذ. وهو الحال فى سائر الأجزاء والشرايط، فإن مقتضى أدلتها العموم لصوره الجهل بالحكم الشرعى المستلزم لعدم الاجتراء مع الإخلال بالجزء أو الشرط حينئذ.

نعم قد يدعى لزوم الخروج عن ذلك بحديث: «لا تعاد الصلاه...» المشهور، وهو صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): «أنه قال: لا تعاد الصلاه إلا من خمسه: الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود. ثم قال: القراءه سنه، والتشهد سنه، ولا تنقض السنه الفريضه» (١)، بناء على ما هو الظاهر - وعن المشهور - من أن المراد بالطهور الإشاره للطهاره من الحدث، دون الطهاره من الخبث، لعدم الإشكال فى صحه الصلاه مع الإخلال بالطهاره من الخبث للاضطرار أو الجهل.

ولاسيما مع تعليل الإعاده مع الإخلال بها نسياناً بالعقوبه فى موثق سماعه: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرى فى ثوبه الدم، فينسى أن يغسله حتى يصلى. قال: يعيد صلاته كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه عقوبه لنسيانه...» (٢). فإن التعليل بالعقوبه، وإغفال التعليل بأنه من أركان الصلاه، مناسب جداً لعدم كونه من الأركان.

مضافاً إلى ما نبه له بعض مشايخنا (قدس سره) من أن ما تضمنه الذيل من أن القراءه سنه والتشهد سنه ولا تنقض السنه الفريضه. راجع للتفريق بين الأركان الخمسه المذكوره وغيرها من واجبات الصلاه بأن الأركان فريضه وغيرها سنه. والمراد بالفريضه ذلك ما فرض فى الكتاب، وبالسنه ما وجب بالسنه. والذى تضمنه الكتاب هو الطهاره الحديثه دون الخبثيه، وإنما استفيد اعتبارها من الصلاه من النصوص لا غير.

نعم ذكر فى مجمع البيان فى الوجه الأول لتفسير قوله تعالى: " وثيابك فطهر" (٣)

(١) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٢٩ من أبواب القراءه فى الصلاه حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٣) سوره المدثر الآيه: ٤

ص: ٥١

أنه تطهير الثياب من النجاسة للصلاة، وقد يناسبه قوله تعالى قبل ذلك: "وربك فكبر".

إلا أن النصوص قد تضافرت بتفسير تطهير الثياب في الآية الشريفه بتقصيرها وتشميرها(١) وفي خبر عبد الرحمن بن عثمان: «قال أبو الحسن (عليه السلام): أن الله عز وجل قال لنبية: وثيابك فطهر وكانت ثيابه طاهره، وإنما أمره بالتشمير»(٢).

وحيث أن يكون مقتضى عموم الحديث عدم الإعادة في المقام ونحوه من موارد الإخلال بالجزء أو الشرط للجهل بالحكم الشرعي. وهو لا ينافي ما سبق من عموم الجزئية والشرطية والمانعية لحال الجهل بالحكم الشرعي، لأن الاجتزاء بالناقص بعد وقوعه لا يتوقف على تحقق الامتثال به، ليستلزم كون متعلق الأمر المتمثل هو ما يعم الناقص، ومرجعه إلى قصور دليل الجزئية أو الشرطية عن حال الجهل، بل قد يكون للاجتزاء بالناقص حينئذ تفضلاً من المولى أو لتعذر استيفاء مصلحه التام بعد الإتيان بالناقص. كما هو الحال في النسيان أيضاً، حيث لا إشكال في الاجتزاء معه بالناقص في كثير من الموارد. وهو يبتنى على ما ذكرنا، ولا يتوقف على قصور الجزئية أو الشرطية عن حال النسيان، فإنه مخالف لإطلاق أدله الجزئية والشرطية أيضاً من دون أن ينافيه دليل الإجزاء لو تم في مورد.

هذا وعن بعض الأعظم دعوى اختصاص حديث: «لا تعاد...» بالنسيان لوجه ذكره بعض مشايخنا في المقام، وقد يرجع لما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) في أوائل فصل الخلل في الصلاة وقد أطلالا في مناقشته ودفعه بما يغني عن التعرض له. بل هو لا يرجع إلى محصل ظاهر بعد وضوح صدق الإعادة مع الجهل كالنسيان بلحاظ أن الأمر المعاد من سنخ المأتي به.

نعم قد يدعى لزوم حمله على خصوص النسيان لأحد الأمرين:

(١) راجع وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٢ من أبواب أحكام الملابس.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٢ من أبواب أحكام الملابس حديث: ٨.

ص: ٥٢

الأول: الإجماع المدعى على أن الجاهل بالحكم بحكم العامد. لكنه - لو تم - ليس بنحو يصلح للخروج عن مقتضى إطلاق الحديث، لعدم وضوح ابتناؤه على تعبد شرعى لم يصل إلينا، بل قد يبتنى على ملاحظه القواعد العامه من دون خصوصيه للصلاه، مع الغفله عن إطلاق الحديث فيها المخرج عن القواعد المذكوره، أو تخيل اختصاصه بالنسيان بسبب النصوص الوارده فيه بالخصوص، مع الغفله عن عدم منافاتها لعمومه للجهل.

ولاسيما مع أن التصريح بذلك إنما حصل في عصر تحرير الفتاوى منفصلاً عن النصوص، أما القدماء الذين كانت فتاواهم تعرف من طريق روايتهم للنصوص فلا- طريق لإحراز ذهابهم إلى اختصاص الحديث بالنسيان مع روايتهم له من دون تنبيه منهم لتقييده بذلك.

مضافاً إلى ذهاب جماعه كثيره إلى الإجزاء في العبادات أو مطلقاً مع اختلاف التقليد، والعدول من مجتهد إلى آخر بأحد الأسباب المسوغه للعدول، فإنه وإن كان بينه وبين المدعى في مفاد الحديث عموم من وجه - لاختصاص المدعى بما عدا الأركان من أجزاء الصلاه وشروطها، مع عمومه للخلل السهوى وللجهل من غير جهه اختلاف التقليد، كالجهل التقصيري، واختصاص ما ذكره بالخلل من جهه اختلاف التقليد، مع عمومه لأركان الصلاه وغيرها وسائر ما يعتبر في العبادات أو مطلقاً - إلا أن تحديد سور القضييه المستفاده من الإجماع في غايه الصعوبه والإشكال.

الثاني: ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) - في مباحث الخلل من كتاب الصلاه - من أن ظاهر ذيل الصحيح كون الوجه في نفي الإعادة أن ما عدا الخمسه سنه، فيجب تقييده بما دل على وجوب الإعادة بترك السنه تعمداً، كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): «إن الله عز وجل فرض الركوع والسجود، والقراءه سنه، فمن ترك القراءه متعمداً أعاد الصلاه، ومن نسي القراءه فقد تمت صلاته ولا شيء عليه»(١).

(١) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٢٧ من أبواب القراءه في الصلاه حديث: ٢.

ص: ٥٣

وإطلاق الترك التعمدى يشمل الترك للجهل بالحكم.

وقد أجاب (قدس سره) عن ذلك بما حاصله: أن الترك التعمدى ينصرف إلى الترك عن علم بالحكم، فهو يبتنى على تعمد المخالفه وإنقاص الصلاة. ولا ينافيه مقابله بالنسيان المشعر بانحصار الأمر بهما، لقرب كون ذكر النسيان لأنه أحد أفراد العذر أو أظهرها وأشيعها، لا لخصوصيه فيه من بينها، بحيث ينحصر عدم الإعادة به.

وإن شئت قلت: لو فرض ظهور المقابله بين العمد والنسيان فى الانحصار، فالتنازل عن خصوصيه النسيان وتعميم الإعادة لجميع موارد العذر الإثباتى، ومنها الجهل بالحكم، أقرب عرفاً من حمل التعمد على ما يعتم الجهل بالحكم. ولا سيما مع بنائهم على عدم الإعادة مع الترك التعمدى لنسيان الحكم أو لتخيل الإتيان بالجزء أو الشرط أو لقيام الحجه عليهما خطأ. وكذا مع الجهل بالموضوع كالصلاه فى النجس أو فيما لا يؤكل لحمه لعدم علمه بلبسه. ولا أقل من الإجمال وعدم نهوض الصحيح بالاستدلال وتقييد إطلاق حديث: «لا تعاد...».

ومثله فى ذلك جميع ما تضمن المقابله بين التعمد والنسيان. وكذا موثق منصور بن حازم: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنى صليت المكتوبه فنسيت أن أقرأ فى صلاتى كلها. فقال: أليس قد أتمت الركوع والسجود؟ قلت: بلى. قال قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً» (١). فإنه من القريب سوق الشرطيه للحصر الإضافى فى مقابل العمد، أو كونها غير مسوقه للمفهوم بل لمجرد التأكيد على مورد السؤال. ويناسبه بناؤهم على عدم الإعادة مع نسيان الحكم وغيره مما تقدم، كما أشار إلى بعض ذلك سيدنا

المصنف (قدس سره).

نعم فى صحيح ميسر عن أبى جعفر (عليه السلام): «قال: شيان يفسد الناس بهما صلاتهم قول الرجل: تبارك اسمك وتعالى جدك، ولا إله غيرك. وإنما هو شىء قالتة الجن بجهاله فحكى الله عنهم. وقول الرجل: السلام علينا وعلى عباد الله

(١) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٢٩ من أبواب القراءه فى الصلاه حديث: ٢.

ص: ٥٤

الصالحين»(١) وقريب منه مرسل الصدوق. مع وضوح أن الناس من العامه إنما تأتي بالتسليم فى التشهد الأول جهلاً بمبطلتيه.

لكن لا يبعد كون المراد بالإفساد إنقاص الصلاه والإتيان بها على خلاف الوجه المأمور به، من دون نظر للإعاده، لما سبق من أن نقص العمل وعدم مطابقته للمأمور به يجتمع مع عدم وجوب الإعاده، ولا سيما وإن قول: تبارك اسمك... ذكر يبعد وجوب إعاده الصلاه معه فالحديثان واردة لبيان عدم مشروعيه الكلامين المذكورين فى الصلاه، لا لبيان وجوب الإعاده بهما، فلا ينافيان عموم حديث: «لا تعاد...» للجاهل بالحكم.

على أنهما مختصان بمورد هما، فلو فرض البناء على الإعاده فيه تخصيصاً للحديث فلا- مانع من العمل به فى غير الكلامين المذكورين.

ومن ثم لا مخرج عن إطلاق الحديث، ولا ملزم بحمله على خصوص النسيان وقصوره عن الجهل بالحكم ونحوه من الأعذار.

ثم إن بعض مشايخنا (قدس سره) فضل فى وجوب الإعاده مع الجهل بالحكم بين القاصر والمقصر، فحكم بعدم وجوب الإعاده فى الأول، عملاً بإطلاق الحديث الشريف، وبوجوب الإعاده فى الثانى، لأن إطلاق الحديث الشريف وإن كان شاملاً له بدواً، إلا أنه لا بد من البناء على قصوره عنه، لثلا- يلزم حمل أدله الجزئيه والشرطيه والمانعيه على خصوص صوره الإخلال العمدى مع العلم بالحكم، وهو حمل على الفرد النادر، بل غير المتحقق لأن الإقدام على الامتثال بما يعلم بعدم تماميته لا يصدر إلا من اللاعب العايب، ولا يمكن التقرب به إذا كان عبادياً إلا على وجه التشريع المحرم.

لكنه - كما ترى - يبنى على أن الاجتزاء بالناقص وعدم الإعاده معه مستلزم لكونه امتثالاً للتكليف الراجع لقصور أدله الجزئيه والشرطيه والمانعيه عن مورد عدم

(١) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ١٢ من أبواب التشهد حديث: ١.

الإعاده وتقييدها بغيره. وقد عرفت آنفاً المنع من ذلك، وأن عدم الإعاده مع النقصان قد يكون للاجتراء بالناقص تفضلاً من المولى، أو لتعذر استيفاء ملاك التام معه من دون أن ينافى عموم مطلوبيه التام، ويكون الغرض من تشريع التام مطلقاً الحث عليه، وجعله مورداً لمسؤوليه المكلف وفي عهده.

مع أنه إذا تم عموم حديث: «لا- تعاد...» في نفسه للناسى والجاهل بقسميه، ولزم من إبقائه على عمومه حمل أدله الجزئيه والشرطيه والمانعيه على الفرد النادر - كما

ذكره (قدس سره) - فحيث لا شاهد من الحديث ولا غيره على التفصيل بين القاصر والمقصر، بل هو مغفول عرفاً، يلزم البناء على إجمال الحديث، أو حملة على خصوص النسيان، لأنه المتيقن للإجماع على إرادته منه وللأدله الكثيره الوارده على عدم الإعاده معه.

وبالجملة: لا- مجال للتفصيل المذكور بعد عدم الشاهد عليه، وهو كغيره من التفصيلات التبرعيه، بل لا بد إما من البناء على اختصاص الحديث بالنسيان - كما هو المشهور - أو البناء على عمومه لغيره من الأعذار الإثباتيه، كالجهل بالحكم ونسيانه وغيرهما، كما هو الظاهر.

أما سيدنا المصنف (قدس سره) فهو مع التزامه بعموم الحديث للجاهل بالحكم بقسميه قد ذكر أنه لا بد من الخروج عنه فى خصوص المقام بما تضمن وجوب الإعاده على من صلى عالماً بالنجاسه، كصحيح عبد الله بن سنان: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أصاب ثوبه جنابه أو دم. قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابه أو دم قبل أن يصلى، ثم صلى فيه ولم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلى، وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعاده» (١). وفى صحيح محمد بن مسلم فى الدم يكون فى الثوب: «وإذا كنت رأيتة وهو أكثر من مقدار الدرهم، فضيقت غسله وصليت فيه صلاه كثيره، فأعد ما صليت فيه» (٢) وفى حديث إسماعيل الجعفى فى الدم يكون فى الثوب أيضاً: «وإن كان أكثر من

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ٥٦

قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلاته...» (١)، وفي خبر على بن جعفر: «إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلى...» (٢) ونحوها غيرها.

وتوضيح ما ذكره: أنه لا مجال لحمل هذه النصوص على خصوص صوره العلم بالنجاسه والمانعيه، إما لوضوح وجوب الإعادة فيها بنحو يستغنى معه عن السؤال كما ذكره (قدس سره)، وإما لعدم الإقدام على الامتثال بما يعلم بعدم تماميته إلا من العابث، ولا يمكن معه التقرب إلا على وجه التشريع المحرم، نظير ما تقدم من بعض مشايخنا (قدس سره).

وحينئذ تكون هذه النصوص أخص من حديث «لا تعاد...»، لورودها في خصوص النجاسه وعمومه لغيرها من غير الخمسه.

وقد أجاب عن ذلك بعض مشايخنا بأن الأمر بالإعادة في هذه النصوص للإرشاد إلى شرطيه الطهاره أو مانعيه النجاسه، فهي كسائر ما تضمن بيان أجزاء الصلاه وشروطها محكومته لحديث «لا تعاد...»، ولا تنهض بتخصيصه.

ويندفع بأن النصوص المذكوره ليست وارده للإرشاد إلى شرطيه الطهاره أو مانعيته وإن استفيد منها ذلك، بل هي وارده لبيان حكم وقوع الصلاه مع النجاسه بعد المفروغيه عن مانعيته في الجمله، كما يشهد به تعرضها لصوره إيقاع الصلاه جهلاً بالنجاسه، فهي مساوقه لحديث: «لا تعاد...» وفي مرتبه، ولا وجه لحكومته عليه، خصوصاً بملاحظه ما سبق من امتناع حملها على خصوص صوره العلم بالحكم.

فالعمده في الجواب عن هذه النصوص: أنه لم يفرض فيها العلم والإلتفات للنجاسه حين الصلاه، بل صريح جملته منها فرض العلم بها قبل الصلاه، وهو محتمل الباقي أو الظاهر منه، ولا شاهد على حملها على صوره الإلتفات لذلك حين الصلاه - إما مع سبق العلم بها أو حصوله حين الصلاه - مع كون العذر هو الجهل بالمانعيه،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٠.

ص: ٥٧

بل هو يحتاج إلى كلفه وتنبيه، بل هي تنصرف إلى صورته الغفلة والنسيان حين الصلاة، لأن ذلك هو العذر الشائع عند الناس الذي تكرر ذكره في النصوص. ولا أقل من الإجمال الموجب للاقتصار في الخروج عن إطلاق حديث: «لا تعاد...» على المتيقن، وهو نسيان النجاسة.

ودعوى: أن مقتضى إطلاق النصوص الحمل على الأعم من الأمرين معاً. مدفوعه بأن تعليل الإعادة مع النسيان بالعقوبة في موثق سماعه السابق، والتعبير معه بتضييع الغسل في صحيح محمد بن مسلم السابق أيضاً، مناسبان لكون العلم السابق بالنجاسة مقتضياً للعمل، لفرض العلم بالمانعيه، إذ مع الجهل بالمانعيه لا موضوع للعقوبة والتضييع. فمع فرض شمول هذه النصوص للعلم السابق مع النسيان المفروض مع العلم بالمانعيه لا- يمكن عرفاً شمول إطلاقها لصورته العلم المقارن للصلاة مع الجهل بالمانعيه، لعدم الجامع بين الأمرين عرفاً.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أن مقتضى إطلاق ما تضمن إعادته الصلاة بالنجاسة نسياناً العموم لصورته الجهل بالحكم الوضعي أو التكليفي، وحيث كان أخص من حديث: «لا- تعاد...» تعيين العمل بإطلاقه، وإذا كان العلم بالنجاسة السابق على الصلاة مع النسيان موجباً للإعادة مع الجهل بالحكم فالعلم بها المقارن للصلاة أولى بأن يكون موجباً لها مع الجهل المذكور.

لاندفاعها بأن التعبير بالتضييع والتعليل بالعقوبة لا يناسبان الإطلاق المذكور، بل يتعين لأجلهما حملة على خصوص صورته العلم بالحكم. بل الإنصاف أن الإطلاق المذكور منصرف إلى ذلك مع غض النظر عن التعليل والتعبير المذكورين، لانصرافه إلى ما إذا كان النسيان هو السبب في الصلاة مع النجاسة، بحيث لولاه لم تقع الصلاة معها، وذلك إنما يكون مع العلم بالحكم، أما مع الجهل به فالصلاة تقع بالنجاسة حتى مع العلم بها والإلتفات إليها، ولا أثر للنسيان.

وقد تحصل من جميع ما تقدم أنه لا مخرج عن إطلاق حديث: «لا تعاد...»

فى جمىع ذلك (١).

المقتضى للإجزاء مع الجهل بالحكم التكلىفى والوضعى فى النجاسة وغيرها، فاللأزم البناء علىه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) يعنى: فى اشتراط الطهاره فى البدن واللباس، وطهاره مسجد الجبهه، وجريان حكم العلم الإجمالى، فلا يفرق فىها بين العلم بالحكم الوضعى والتكلىفى والجهل بهما أو بأحدهما. هذا هو الذى يظهر من سىاق كلامه (قدس سره).

لكن عموم ذلك لطهاره مسجد الجبهه لا يخلو عن إشكال بناء على ما ذكره من أن المخرج عن إطلاق حدیث «لا تعاد...» هو ما تضمن إعادة الصلاه مع العلم بالنجاسه، لاختصاصه بنجاسه الثوب والبدن، وعدم وروده فى مسجد الجبهه وكذا الحال فىما دل على بطلان الصلاه مع نسیان النجاسه. وإلحاق مسجد الجبهه بالثوب والبدن یحتاج إلى دلیل، فلا مخرج فىه عن إطلاق حدیث: «لا تعاد...» مع النسیان، فضلاً عن الجهل بالحكم التكلىفى أو الوضعى.

كما أن جريان حكم العلم الإجمالى لا یخلو عن إشكال أيضاً، إذ مع الجهل بأحد الحكمین لا یتجز العلم الإجمالى بالنجاسه، ولا یمنع من الامتثال. فإذا صلى المكلف بأحد الثوبین المعلوم ملاقاه أحدهما للكافر مثلاً، وهو لا یرى نجاسته أو لا یرى مانعیه النجاسه، ثم علم بذلك بعد الفراغ من الصلاه، فإن تبین أن الثوب الذى صلى فىه هو الثوب الطاهر فلا إشكال فى صحه صلاته، لمطابقتها للمأمور به وتأتى قصد القربه منه بسبب جهله بالحكم حینها.

وإن تبین أنه الثوب النجس فالظاهر البناء على صحه صلاته أيضاً حتى لو تم ما سبق منه (قدس سره) فى الجاهل بالحكم، لعدم شمول ما تضمن بطلان الصلاه فى الثوب الذى علم بنجاسته له، لأن الذى سبق العلم به هو نجاسه أحد الثوبین، لا

(٦٠) (مسألة ٣٢): لو كان جاهلاً بالنجاسة ولم يعلم بها حتى فرغ من صلاته فلا إعادته عليه في الوقت (١)

خصوص الثوب الذي صلى فيه، فلا مخرج عن حديث: «لا تعاد...». بل ذلك هو مقتضى إطلاق ما تضمن صحه الصلاة بالثوب جهلاً بنجاسته.

ولا- مجال لقياسه بما إذا صلى فيه مع العلم بالحكم، لانصراف الجهل بالنجاسة إلى الجهل المعذر، ولا يشمل الجهل مع تنجز احتمال النجاسة بالعلم الإجمالي. كما أن حديث: «لا تعاد...» يقصر عندهم عن صورته التردد في صحه الصلاة حين الانشغال بها.

وأظهر من ذلك ما إذا لم يتبين أحد الأمرين، حيث يتعين البناء على الصحه حتى لو فرض البطلان في صورته الثانيه. لقاعده الفراغ، بناء على ما هو الظاهر من عمومها لما إذا علم بالغفله حين العمل عن منشأ الشك في البطلان. فلاحظ.

(١) وفاقاً للمشهور بين الأصحاب نقلاً- وتحصيلاً. كذا في الجواهر. وهو مقتضى إطلاق الشيخ في مبحث لباس المصلي من النهايه، بل هو كالصريح منه في مبحث تطهير الثياب والبدن من النجاسات. وكذا في التهذيبين.

ويقتضيه - مضافاً إلى إطلاق حديث: «لا تعاد...» بناء على ما تقدم - النصوص الكثيره. كصحيح عبد الله بن سنان المتقدم، وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذره من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد» (١)، ونحوه صحيح عبد الله بن سنان وصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم، فصلى فيه وهو لا- يعلم، فلا إعادته عليه، وإن هو علم قبل أن يصلي، فنسى وصلّى فيه، فعليه الإعادته» (٢)، وغيرها مما يأتي بعضه.

(٢١)، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٥، ٧.

ص: ٦٠

لكن صرح فى المبسوط ومياه النهايه بوجوب الإعادة إذا علم بوقوع الصلاه فى النجاسه فى الوقت وهو ظاهره فى الخلاف، وتبعه على ذلك ابن زهره فى الغنيه وجماعه، بل فى الغنيه الإجماع عليه.

قال فى المنتهى: «احتج الشيخ بأنه لو علم فى الصلاه الإعادة، فكذا إذا علم فى الوقت». وهو - كما ترى - بالقياس أشبه.

نعم قد استدلل له - مضافاً إلى الأصل - بصحيح وهب بن عبد ربه عن أبى عبد الله (عليه السلام): «فى الجنابه تصيب الثوب، ولا يعلم به صاحبه، فيصلى فيه، ثم يعلم بعد ذلك. قال: يعيد إذا لم يكن علم» (١)، وموثق أبى بصير عنه (عليه السلام): «سألته عن رجل صلى وفى ثوبه بول أو جنابه. قال: علم به أو لم يعلم فعليه إعادة الصلاه إذا علم» (٢). بدعوى: أن مقتضى الجمع بينهما وبين النصوص السابقه حملهما على وجوب الإعادة إذا علم بالنجاسه فى الوقت، وحمل النصوص السابقه على نفي القضاء إذا علم بها بعده.

وفيه أولاً: أن متن الحديثين لا يخلو عن إشكال، لأذن صحيح وهب قد رواه فى الوسائل عن الشيخ، والموجود فى التهذيب بطبعيه القديمه والحديثه، وفى الاستبصار بطبعته الحديثه روايته هكذا: «لا يعيد إذا لم يكن علم». وهو الأنسب بالشرط الذى تضمنه الصحيح، لأن الذى يناط بعدم العلم هو عدم الإعادة. أما على المتن الأول فلا بد من تنزيل الشرط على محض الإشاره لمورد السؤال، وهو خلاف الظاهر جداً.

نعم فى الطبعه القديمه للاستبصار روايته كما فى الوسائل. وهو المناسب لما فى التهذيب من عدّ الصحيح من النصوص الموهمه للإعادة، المحتاجه للتأويل. لكن ذلك وحده لا يكفى فى ردّ النسخه الأخرى والاستدلال بالصحيح لوجوب الإعادة.

وأما موثق أبى بصير فالاستدلال به موقوف على أن يكون قوله (عليه السلام): «علم به أو لم يعلم» قضيه شرطيه مسوقه للتعميم فى الحكم بعدم الإعادة، وقوله (عليه السلام): «إذا

(٢١)، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٨، ٩.

ص: ٦١

علم» مسوقاً لبيان إناطه الإعادة بالعلم بعد الصلاه بوقوعها حال النجاسه. وهما وإن كانا مناسبين للتفريع بالفاء في قوله (عليه السلام): «فعلية الإعادة»، لدخولها على جواب الشرط إذا كان جملة اسميه، إلا أنهما مخالفان للظاهر جداً.

أما الأول فلعدم ما يثير احتمال الاختصاص بالعلم بعد إطلاق السؤال، ولا سيما مع ابتناء التعميم قبل بيان الحكم على عنايه، وليس هو كتعميمه بعد بيانه.

وأما الثانى فلأن الإناطه المذكوره راجعه إلى إناطه تنجز الحكم بالعلم بموضوعه التى هى عقليه محضه مستغنيه بوضوحها عن تعرض الإمام لها فى الجواب.

مع أن متعلق العلم فى الفقره الأولى إن كان هو العلم حين الصلاه بالنجاسه فالإناطه فى الفقره الثانيه إنما يحتاج إليها على الشق الثانى من التعميم، أما على الشق الأول فهى مستغنى عنها، لأن العلم حين الصلاه بالنجاسه مستلزم للعلم بوقوع الصلاه حينها.

وإن كان هو العلم قبل الصلاه بالنجاسه مع فرض الغفله عنها حين الصلاه، لزم اختلاف متعلق العلم فى الفقرتين، وهى مخالفه أخرى للظاهر. وبذلك يظهر أن الوجه الذى يبنى عليه الاستدلال بالموثق مستلزم لركاكه متنه.

ومن هنا لا يبعد حمل قوله (عليه السلام): «علم به أو لم يعلم» على الاستفهام، وحمل قوله (عليه السلام): «فعلية الإعادة إذا علم» على التفصيل فى الإعادة بين شقى الاستفهام. غايه الأمر أنه قد لا يناسب ذلك التفريع بالفاء، إلا أنه أهون مما سبق على الوجه الأول بكثير. وحينئذ يكون مطابقاً لنصوص المشهور. ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال، أو الذى يلزم معه الحمل على الثانى بقريته نصوص المشهور.

وثانياً: أنه لا شاهد على الجمع المذكور لعدم الإشاره للتفصيل المذكور فى شىء من النصوص المتقدمه. ومجرد التعبير بالإعادة فى صحيح وهب وموثق أبى بصير لا يقتضى الاختصاص بما إذا علم بالنجاسه فى الوقت، لأن الإعادة أعم من القضاء.

لكن ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن الشاهد عليه ما دلّ على عدم وجوب القضاء من الإجماع وصحيح العيص: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل صلى في ثوب رجل أياماً، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلى فيه. قال: لا يعيد شيئاً من صلاته» (١)، ونحوه صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ قال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلى، ولا ينقص منه شيء، وإن كان قد رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلاة، ثم ليغسله» (٢) بدعوى: أنه بعد تقييد صحيح وهب وموثق أبي بصير المتضمنين للإعادة بذلك، وحملهما على خصوص الإعادة في الوقت، يكونان أخص من نصوص عدم الإعادة، فتقيد بهما وتحمل على ما إذا علم بالنجاسة بعد الوقت.

وفيه: أنه لا مجال لدعوى الإجماع الحجة بعد ظهور أن اختلاف الأصحاب في المسألة للاختلاف في مفاد النصوص والجمع بينها، لا للمفروغية عن وجوب القضاء، ولا سيما مع ظهور محكى المنتهى وجود الخلاف، حيث نسب سقوط القضاء لأكثر أصحابنا. بل صرح في الخلاف باختلاف أصحابنا في مسألة من صلى بالنجاسة ثم علم بذلك إلى أربعة أقوال، منها: وجوب الإعادة والقضاء مطلقاً علم بالنجاسة قبل الصلاة أو لم يعلم.

بل القول المذكور هو ظاهر الصدوق والمفيد، قال في الفقيه: «وإن كان الدم دون حمصه فلا بأس بأن لا يغسل. إلا أن يكون دم الحيض، فإنه يجب غسل الثوب منه ومن البول والمنى قليلاً كان أو كثيراً، وتعاد منه الصلاة علم به أو لم يعلم». وقال في المقنعه في أواخر باب أحكام السهو في الصلاة: «ومن ظن أنه على طهاره فصلى ثم علم بعد ذلك بأنه كان نجساً ففرط في صلاته فيه من غير تأمل له أعاد ما صلى فيه في ثوب طاهر من النجاسات».

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦، ١٠.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦، ١٠.

وأما صحيح العيص فهو - مع ابتناؤه على حجيه خبر صاحب الثوب - لا يختص بالقضاء، بل يشمل الإعادة، لعمومه لما إذا أخبره الرجل بعد صلاته في يومه أو ليلته قبل خروج وقتها. وأما صحيح على بن جعفر فلو فرض ظهور صدره المتضمن لأمر بالتدارك بالقضاء في القضاء المقابل للإعادة، إلا أنه لا إشكال في عموم ذيله المتضمن لعدم التدارك لما إذا رآه بعد الصلاة قبل خروج وقتها.

وثالثاً: أن الجمع المذكور تأباه جملة من نصوص المشهور، لقوه ظهورها في أن موضوع عدم الإعادة الصلاة مع الجهل بالنجاسة، في قبال الصلاة مع سبق العلم بها، من دون إشارة لمضى وقتها. ولاسيما مثل صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): «سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي. قال: لا يؤذنه حتى ينصرف» (١)، وصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل صلى في ثوب فيه جنباه ركعتين، ثم علم به. قال: عليه أن يتدئ الصلاة. قال: وسألته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنباه أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم. قال: مضت صلاته ولا شيء عليه» (٢).

وصحيح زراره: «قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» (٣). فإن التعليل فيه كالصریح في أن منشأ عدم الإعادة وجود العذر المسوغ للصلاة، وهو لا يناسب جداً وجوب الإعادة في الوقت وعدم سقوطها إلا بخروجه. ومن ثم لا مجال للجمع المذكور بعد خلوه عن الشاهد وإبائه النصوص له.

هذا وفي الدروس: «ولو جهل النجاسة فالأقوى الصحه. وقيل: يعيد في الوقت. وحملناه في الذكرى على من لم يستبرئ بدنه وثوبه عند الظنه، للرواية».

(٢١)، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

وقد يستفاد ذلك من الصدوق في الفقيه، حيث أرسل فيه روايه بالتفصيل المذكور في المنى (١). ولعلها روايه ميمون [منصور] الصيقل عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قلت له: رجل أصابته جنابه بالليل فاغتسل، فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابه. فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئاً إلا- وله حد. إن كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا- إعادته عليه، وإن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادته» (٢).

وقد يناسبه مفهوم صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: «ذكر المنى فشدده، فجعله أشد من البول. ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادته الصلاة وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادته عليك. فكذلك البول» (٣). وقد قوّاه في الحدائق جمعاً بين النصوص المتقدمة، بشهادته هذه النصوص. بل استظهره من عبارته المقنعه المتقدمه.

لكن المقابله بين الصدر والذيل في صحيح محمد بن مسلم تناسب عدم سوقه للمفهوم، وأن ذكر النظر لمجرد تحقق موضوع عدم إصابته النجاسه والجهل بها، فيشكل جعله شاهداً في المقام على التفصيل المذكور.

نعم هو صريح خبر الصيقل ومرسل الصدوق. إلا أنهما لم يتضمنا تقييد الإعادته بظن الإصابه، بل ولا يعم الشك فيها، والبناء على إطلاقهما لا يناسب أكثر نصوص المشهور، لقوه ظهورها في أن المدار على الجهل، خصوصاً صحيح العيص المتقدم المتضمن الصلاة في ثوب الغير من دون إشاره للسؤال منه عن أنه هل تجوز الصلاة فيه، وخبر على بن جعفر المتقدم المتضمن إصابه الثوب بالدم عند الحجامة، وصحيح محمد بن مسلم المتضمن النهي عن إعلام المصلي بإصابه الدم لثوبه حتى يفرغ من صلاته.

كما أن حمل الخبر والمرسل على خصوص صوره الظن التي يسهل تنزيل كثير من نصوص المشهور على غيرها بلا شاهد، فيكون الجمع بذلك تبرعياً.

(١ و٢ و٣)، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٣، ٢.

ص: ٦٥

(٦٦) (٦٦) بل هو لا يناسب ما فى صحيح زراره، حيث قال - بعدما تقدم فيه من الحكم بعدم الإعادة مع الجهل -: «قلت: فهل على أن شككت فى أنه أصابه أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك» (١).

ومنه يظهر الإشكال فيما ورد فى الحدائق من أن عدم وجوب النظر لا- ينافى وجوب إعادة الصلاة معه. لظهور الصحيح فى انحصار فائده النظر فى إذهاب الشك، مع أنه لو وجبت الإعادة لكان من فوائده المهمة التحفظ على صحة الصلاة وتجنب وجوب إعادتها لو ظهر له بعد ذلك نجاسه الثوب. ومن ثم يتعين الجمع بينهما وبين نصوص المشهور بحملهما على الاستحباب. بقى فى المقام أمران:

الأول: أن مقتضى ما يأتى فى مبحث العفو عن الدم دون الدرهم عن ابن أبى عقيل أنه يرى أن الصلاة فى الدم إنما تجزى مع الجهل إذا كان الدم بقدر الدينار. ويظهر ضعفه مما سبق، لظهور عموم بعض نصوصه لما زاد عن قدر الدينار والدرهم من الدم، كصراحه جملة منها فى العموم لغير الدم من النجاسات. وكذا مما يأتى من نصوص العفو عن الدم دون الدرهم، لصراحتها فى الصحة مع العلم.

الثانى: أنه ورد فى حديث أبى بصير عن أحدهما (عليه السلام): «قال: لا تعاد الصلاة من دم لا [لم] تبصره غير دم الحيض، فإن قليله وكثيره فى الثوب إن رآه أو لم يره سواء» (٢). وعن بعض نسخ الكافى روايته هكذا: «من دم تبصره». وكيف كان فمقتضاه وجوب إعادة الصلاة فى الثوب الذى أصابه دم الحيض وإن لم يعلم بإصابته له، استثناء من عموم نصوص المشهور المتقدمة. وقد يستشكل فيه من وجهين:

الأول: أن الحديث المذكور ضعيف السند، لأن فى سنده أبا سعيد المكارى

(١) هامش وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤١ من أبواب النجاسات ذيل الحديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

الذى لا- نص على توثيقه. بل قد يكون فى قول النجاشى فى ترجمه ابنه الحسين: «كان هو وأبوه وجهين فى الواقفه وكان [الحسين. ظ] الحسن ثقه فى حديثه» إشعار بعدم وثاقه أبيه، كما ذكر ذلك بعض مشايخنا (قدس سره).

ويندفع بأن اقتصار النجاشى على بيان وثاقه ابنه لا يشعر بذلك بعد قرب كون منشئه أن ابنه هو صاحب الترجمة. بل تصريحه بأنهما وجهين فى الواقفه مناسب جداً لكونهما وجهين فى أصحابنا، لأن الواقفه فرقه منشقه على أصحابنا، والوجه فيها هو الوجه فى أصحابنا قبل الانشقاق. ولاسيما مع روايه الأجلء عنه، كأبى أيوب الخزاز وأبان ومعاويه بن وهب ويحيى الحلبي.

بل يكفى فى وثاقته روايه ابن أبى عمير وصفوان عنه، مؤيداً أو معتضداً بروايه أحمد بن محمد بن عيسى عنه، وهو الذى أخرج البرقى من قم لأنه يروى عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، كما تكرر منا التعرض لذلك.

على أنه يكفى فى انجبار سند الحديث - لو تم ضعفه فى نفسه - اعتماد الأصحاب عليه فى استثناء دم الحيض من عموم العفو عن الدم القليل. ومن ثم لا ينبغى التوقف فى الحديث من هذه الجهه.

الثانى: ظهور إعراض الأصحاب عن الحديث فى هذا الحكم، حيث أهملوا استثناء الدم المذكور من عموم عدم إعادته الصلاه فى النجس، والإعراض المذكور وإن لم يقدح فى أصاله الصدور فلا ينافى ما تقدم من حجيه الخبر، إلا أنه يقدح فى أصاله الظهور أو الجهه، ويمنع من التمسك بهما.

اللهم إلا أن يقال: قد يبنى عدم الاستثناء منهم على حمل قوله (عليه السلام) فى الحديث: «لا تبصره» وقوله: «لم يره» على الكنايه عن القله، ولو لصعوبه الخروج عندهم عن عموم النصوص الكثيره المتضمنه عدم الإعادته مع الجهل بالنجاسه، ولاسيما مع قوه تأثير المشهور بأراء الشيخ (قدس سره) وتأويلاته.

على أن الكلينى قد أودع الحديث المذكور فى باب الرجل يصلى فى الثوب وهو

ولا القضاء في خارجه (١).

غير طاهر عالماً أو جاهلاً، بنحو يظهر منه التعويل عليه في تمام مضمونه. ولعل ذلك رأى أمثاله ممن تعرف فتاواهم من رواياتهم في كتبهم المعده للعمل.

مضافاً إلى أن مثل الصدوق والمفيد ممن يرى لزوم الإعادة والقضاء مع الصلاه في النجس جهلاً - الذي تقدم من الخلاف أنه أحد الأقوال في المسألة - مستغن عن الاستثناء. بل صرح الصدوق بالاستثناء فيما تقدم من كلامه، كما صرح به في الفقه الرضوي (١)، الذي لا يبعد كونه كتاباً لأحد الأصحاب، ولا سيما مع ظهور اضطراب الأصحاب (رضوان الله عليهم) كثيراً في مسأله الصلاه في النجس جهلاً.

وبالجملة: من الصعب جداً مع كل ذلك استيضاح سقوط الحديث عن الحجية في هذا الحكم. ولا أقل من الاحتياط، كما جرينا عليه.

(١) قال في الجواهر: «بلا خلاف، كما في السرائر وعن التنقيح وكشف الرموز. بل في المدارك والذخيره والحدائق أن ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه. بل في الغنيه والمفاتيح وعن المهذب الإجماع عليه». لكن تقدم أن صريح الخلاف وظاهر محكي المنتهى وجود قول من أصحابنا بوجوب القضاء، وأن القول المذكور هو ظاهر المفيد في المقنعه. ومن الغريب بعد ذلك ردّ القول المذكور في الجواهر بالإجماع المدعى مع إلتفاته لذلك.

فالعمده في رده النصوص الكثيره التي تقدم الاستدلال بها للمشهور الداله بإطلاقها بل فحواها على نفي القضاء، بل هو صريح بعضها.

نعم في موثق عبد الله بن بكير: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أعار رجلاً ثوباً، فصلى فيه وهو لا يصلى فيه. قال: لا يعلمه. قلت: فإن علمه؟ قال: يعيد» (٢).

(١) الفقه الرضوي ص: ٦.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

ص: ٦٨

(٦٩) (مسألة ٣٣): لو علم في أثناء الصلاة بوقوع بعض الصلاة في النجاسة، فإن كان الوقت واسعاً بطلت في واستأنف في الصلاة (١)،

وظاهره إرادته الإعلام بعد الصلاة، لا حين إعاره الثوب، وهو شامل للإخبار بعد الوقت، بل هو كالمتيقن من فرض كثره الصلوات التي صلاحها في الثوب. ولا مجال لحمله على امتناع الصلاة فيه لأمر غير النجاسة، ككون الثوب حريراً، أو من غير مأكول اللحم. لأن أظهر أفراد المانعيه من الصلاة وأشيعها النجاسة.

ومن ثم يصلح الموثق شاهداً على للقول المذكور. كما قد يستشهد له بإطلاق صحيح وهب وموثق أبي بصير اللذين سبق الاستدلال بهما للتفصيل بين القضاء والإعادة، بناء على ما سبق من عدم نهوضهما به.

لكن يظهر مما سبق الإشكال في الاستدلال بصحيح وهب وموثق أبي بصير لوجوب التدارك. فلم يبق إلا موثق عبد الله بن بكير، ولا مجال للخروج به عن نصوص المشهور، بل يتعين حمله من أجلها على الاستحباب. وكذا الحال في صحيح وهب وموثق أبي بصير لو فرض نهوضهما بدأ بالاستدلال على وجوب التدارك، وغض النظر عما سبق فيهما.

(١) كما في المفاتيح والرياض، وظاهر الوحيد في حاشيته على المدارك القول به. بل مقتضى ما تقدم من المنتهى عن الشيخ في وجه وجوب الإعادة في المسألة السابقة المفروغية عنه. لصحيح زرارة الطويل فيمن أصاب ثوبه دم رعاف أو غيره أو شيء من منى: «قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيده إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» (١). لظهور صدره في كون ما رآه في أثناء الصلاة هو ما شك فيه قبلها، كما

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

هو المناسب لتعليل عدم الإعادة في الذيل باحتمال وقوعه عليه في الأثناء.

وصحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في رجل صلى في ثوب فيه جنبه ركعتين، ثم علم به. قال: عليه أن يبتدئ الصلاة» (١). وقوله (عليه السلام) في صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «إن رأيت المنى قبل أو بعدما تدخل في الصلاة فعليك إعادته الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت فلا- إعادته عليك فكذلك البول» (٢) فإنه إن لم يختص بصوره العلم بسبق النجاسة، لاستبعاد وقوع المنى والبول في الأثناء، فلا أقل من كونها متيقنه من إطلاقه.

وقد يستدل أيضاً بصحيحه الآخر عنه (عليه السلام): «سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا وهو يصلي. قال: لا يؤذنه حتى ينصرف» (٣)، بحمل النهي فيه عن الإعلام في الأثناء على الإرشاد على المحافظه على صحه الصلاة، وذلك لا يكون إلا مع البطلان لو علم بالنجاسة في الأثناء. لكنه غير ظاهر، لامكان ورود النهي المذكور للإرشاد إلى عدم إحراجه بتكليف نزع الثوب في الأثناء لو أمكن والبطلان مع تعذر نزعه. فالعمده الصحاح الثلاثة الأول.

قال سيدنا المصنف (قدس سره): «وبها يخرج عما دل على نفى الإعادة في الجاهل، سواء كان دالاً على حكم المقام بالإطلاق أم بالأولويه». وظاهره المفروغيه عن نهوض ما دل على صحه الصلاة بالنجاسة جهلاً- بصحتها في المقام، كما هو ظاهر الجواهر وغيره أيضاً.

لكن لا مجال لاستفادته من إطلاقه بعد اختصاص أدلته بالإلتفات بعد الصلاة. كما لا مجال لاستفادته منه بالأولويه، لأن الاجتزاء بالنقص مع الغفله عن نقصه وعدم الإلتفات إليه إلا بعد إكمال العمل لا يستلزم الاجتزاء به مع الإلتفات

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٧٠

إليه في الأثناء، بحيث له البناء على ما مضى منه وإكماله. نظير الاجتزاء بالناقص مع عدم الإلتفات لنقصه إلا بعد الوقت، بحيث لا يجب القضاء، فإنه لا يستلزم الاجتزاء به مع الإلتفات إليه في الوقت بحيث لا تجب الإعادة.

نعم يتجه الإطلاق والأولوية من حيثيه مقدار النقص، فإن ما دل على الاجتزاء بالصلاة في النجاسة جهلاً كما يشمل إيقاعها بتمامها في النجاسة يشمل إيقاع بعضها فيها، بل الثاني أولى بالاجتزاء به. لكن لا بد من اشتراك الكل في عدم الإلتفات للنقص إلا بعد الفراغ من الصلاة، وهو خارج عن محل الكلام.

كما أنه لو كان الاجتزاء بالصلاة في النجاسة جهلاً مبنياً على أن المانع ليس هو النجاسة الواقعية، بل إحرازها - فتكون الصلاة المذكورة من أفراد المأمور به التامه التي يتحقق بها الامتثال - يتجه الإطلاق والأولوية أيضاً، فمع الإلتفات للنجاسة في أثناء الصلاة لا - نقص فيما وقع منها، كما لا - نقص فيها لو وقعت بتمامها مع النجاسة جهلاً، فيتعين الاجتزاء به والبناء عليه وإكمال الصلاة خاليه من المانع المذكور.

نعم يختص ذلك بما إذا كان الإلتفات له بعد التخلص منه، كما لو صلى في ثوب نجس جهلاً ركعتين، ونزعه، ثم علم بنجاسته. أما إذا التفت إليه قبل التخلص منه ونزعه، فقد يشكل بلحاظ العلم بلبس النجس في الصلاة من حين الإلتفات للنجاسة إلى حين التخلص منها بالترع.

على أنه سبق ضعف المبنى المذكور وأن الاجتزاء بالصلاة مع النجاسة جهلاً ليس لكونها امتثالاً تاماً بل للاجتزاء بالناقص تفضلاً. وحينئذ يحتمل اختصاص ذلك بما إذا كان الإلتفات للنقص بعد الفراغ من الصلاة الذي هو مفاد الأدله، ولا طريق لتعميمه لما إذا كان الإلتفات إليه في أثنائها، كما ذكرنا.

وقد ظهر بذلك أن ما تضمنته الصحاح المذكوره مطابق لمقتضى القاعده، وهو عدم أجزاء الناقص من دون أن ينافى ما تضمن صحه الصلاة بالنجاسة جهلاً، كى يدعى أنها هي المخرجه عنه، كما تقدم من سيدنا المصنف (قدس سره) وجرى عليه غيره.

ومنه يظهر الحال فيما لو علم في أثناء الصلاة بعد التخلص من النجاسه بوقوع بعض الصلاة معها، كما لو نزع ثوبه في أثناء الصلاة فظهر له بعد نزع قبل الفراغ من الصلاة أنه كان نجساً. فإنه وإن كان خارجاً عن مورد الصحاح المتقدمه، إلا أن بطلان الصلاة حينئذ هو مقتضى القاعده الأوليه، من دون أن تنهض نصوص صحه الصلاة مع النجاسه جهلاً بالخروج عنها، لما سبق.

اللهم إلا أن يخرج عن القاعده المذكوره بعموم حديث: «لا تعاد الصلاة...»، بناء على ما تقدم في المسأله الواحده والثلاثين من اختصاص الطهور المستثنى فيه بالطهاره الحديثه.

هذا وقد صرح المحقق (قدس سره) في مورد الكلام بأنه إن أمكنه إلقاء الثوب النجس والتستر بغيره من دون فعل مناف للصلاه وجب، وإلا استأنف الصلاه، وحكاه في مفتاح الكرامه عنه وعن علامه في كتبهما. وسبقهما إلى ذلك الشيخ في مبحث لباس المصلى من النهايه. وفي الجواهر: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك بين أجلاء القائلين بمعذوريه الجاهل مطلقاً إلى ما بعد الفراغ». بل قال بعد تقريب عدم الفرق في معذريه الجهل بالنجاسه - على القول به - بين تمام الصلاه وبعضها: «ولذا لم يعرف خلاف بين الأصحاب على هذا التقدير، بل نفى عن الإشكال عنه في الذكرى ونسبه إلى الوضوح في مجمع البرهان». وهو مبتن على ما سبق من الإطلاق والأولويه الذين عرفت الإشكال فيهما.

وأشكل من ذلك جرى الشيخ في المبسوط على التفصيل المذكور مع تصريحه فيه قبل ذلك بوجوب إعاده الصلاه مع الإلتفات للنجاسه بعد الفراغ منها قبل خروج الوقت، كما تقدم.

وكيف كان فقد يستدل لهم بصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: إن رأيت في ثوبك دمًا وأنت تصلى ولم تكن رأيتيه قبل ذلك، فأتم صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله. قال: وإن كنت رأيتيه قبل أن تصلى فلم تغسله، ثم رأيتيه بعد وأنت

فى صلاتك فانصرف فاغسله وأعد صلاتك»(١). وموثق داود بن سرحان عنه (عليه السلام): «فى الرجل يصلى فأبصر فى ثوبه دماً قال: يتم»(٢).

بحملهما على المضى فى الصلاة مع التخلص عن النجاسة بنزع الثوب أو تطهيره، وحمل الصحاح السابقه على صورته تعذر التخلص عنه، بشهادة صحيح محمد بن مسلم: «قلت له الدم يكون على وأنا فى الصلاة. قال: إن رأيتك وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل فى غيره، وإن لم عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك، ولا إعادته عليك، ما لم يزد على مقدار الدرهم. وما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيتك قبل أو لم تره...»(٣)، حيث تضمن جواز المضى فى الصلاة مع إمكان التخلص من النجاسة، وعدم جوازه بدونها، إلا أن تكون النجاسة معفوفاً عنها، لكونها دون الدرهم، فيكون شاهداً للجمع بين الطائفتين المتقدمتين.

ويشكل أولاً: بأن الاستشهاد بالصحيح المذكور موقوف على كون موضوع الشرطية الأولى هو الدم الكثير، حيث يتعين حينئذ حمل الأمر بطرح الثوب على الوجوب، وهو خلاف الظاهر جداً بعد كون موضوع الثانية خصوص القليل بقريته قوله: «ما لم يكن...» فلا بد إما من كون موضوع الشرطية الأولى خصوص القليل بأن يرجع القيد فى قوله: «ما لم يكن...» للشرطيتين معاً، كما هو الظاهر، فيكون أجنياً عن المقام، ويتعين حمل الأمر بطرح الثوب ونزعه على الاستحباب، أو كون موضوعها الأعم من القليل والكثير بأن يرجع القيد فى قوله: «ما لم يكن...» للشرطية الثانية فقط، فيتعين حمل الأمر بطرح الثوب ونزعه على الأعم من الوجوب والاستحباب، فلا ينهض بإثبات وجوب النزاع فى الكثير، ليكون شاهد جمع بين الطائفتين.

نعم روى الشيخ (قدس سره) فى التهذيب الصحيح المذكور بسنده عن الكلينى هكذا: «ولا إعادته عليك وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء». ومقتضاه أن

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣، ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ٧٣

موضوع الشرطيتين معاً الدم الكثير، فتدل الشرطيه الأولى على وجوب الطرح والنزع مع الامكان وصحة الصلاه حينئذ كما عليه المشهور، ويكون الحديث شاهد جمع بين الطائفتين. وأما الشرطيه الثانيه المتضمنه صحة الصلاه مع تعذر الطرح والنزع، فلا بد من طرحها، لمخالفتها لاتفاق الأصحاب، ولا تمنع من الاستدلال بالشرطيه الأولى، كما فى الجواهر.

لكن فى نهوض الاتفاق المدعى بإسقاط إحدى الشرطيتين عن الحجية دون الأخرى مع ظهور الارتباط بينهما إشكال. على أن الذى يهون الأمر هو سقوط روايه الشيخ فى التهذيب عن الحجية بمعارضتها لروايته لها فى الاستبصار بسنده عن الكلينى أيضاً بالوجه الأول. فلا تنهض بمعارضه روايه الكافى والفقيه بالوجه الأول. ولاسيما مع ظهور كونهما أضببط. بل حصول التحريف فى روايه التهذيب حينئذ كالمقطوع به.

وثانياً: بأن الجمع المذكور مما تأباه كلتا الطائفتين، فمن الطائفة الأولى صحيح زراره المتضمن ذيله الأمر بغسل الثوب والبناء على ما مضى من الصلاه عند احتمال وقوع النجاسه فى الأثناء، حيث لا مجال معه لحمل الحكم ببطلان الصلاه فى الصدر على خصوص صورته تعذر التخلص من النجاسه، كما هو ظاهر.

كما أن التأكيد على عدم الفرق بين رؤيه النجاسه قبل الصلاه وعدمها فى

قوله (عليه السلام) فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم: «وما كان أقل من ذلك فليس بشيء، رأيتُه قبل أو لم تره» مشعر أو ظاهر فى عدم كون الغفله عن النجاسه منشأ للعفو عنها مع العلم بها فى أثناء الصلاه، بل منشؤها أمر آخر. ولعله ما ذكرنا من فرض كون الدم دون الدرهم. فلاحظ.

وأما الطائفة الثانيه فالأمر فيها بالمضى فى الصلاه من دون تنبيهه للتخلص من النجاسه ظاهر جداً فى عدم وجوب التخلص منها. ولاسيما صحيح عبد الله بن سنان، فإن قوله (عليه السلام) فى ذيله: «فإذا انصرفت فاغسله» كالصريح فى عدم وجوب غسله حال

الصلاه. بل التعرض فيه لذلك مع وضوح خروجه عن حكم الصلاه المسؤول عنه لا يناسب إهمال وجوب الغسل لو كان شرطاً فيها.

وبذلك ظهر أنه لا مجال للجمع المذكور بذلك، لا بشهادة صحيح محمد بن مسلم، ولا بشهادة الإجماع على عدم جواز المضى فى الصلاه من دون تخلص من النجاسه.

نعم لو أمكن حمل الطائفة الثانيه على المضى فى الصلاه مع التخلص من النجاسه، ولو بقريته الإجماع المدعى، لأمكن الجمع بينها وبين الطائفة الأولى، إما بحمل الطائفة الأولى على استحباب الإعادة، أو حمل هذه الطائفة على احتمال وقوع الدم فى أثناء الصلاه، وحيث لا مرجح لأحد الوجهين تعين سقوط الطائفتين معاً بالمعارضه، والرجوع للقاعده المقتضيه للإعادة، كما سبق. لكن سبق تعذر الحمل المذكور عرفاً.

ومن ثم تسقط هذه الطائفة بمخالفتها للإجماع المذكور، وتنفرد الطائفة الأولى بالحجيه، معتضده بالقاعده المذكوره. ويتعين وجوب الاستئناف.

وأما ما فى الجواهر من أن ذلك يكاد يكون خرقاً للإجماع، إذ لم نعرف أحداً قال بمعذوريه الجاهل إلى ما بعد الفراغ وأوجب الاستئناف هنا.

فهو كما ترى! للاطمئنان بعدم رجوع ذلك إلى إجماع تعبدى على الملازمه، لينهض بالخروج عن مفاد الأدله، بل هو مبنى على كون ذلك مقتضى الجمع بين النصوص، فمع ظهور خطئهم فيه يتعين العمل على ما تقتضيه القاعده والنصوص المعبره، وهو ما تقدم، ولاسيما مع ما سبقت الإشارة إليه من ظهور اضطرابهم كثيراً فى هذه المسائل.

بقى شىء: وهو أن مقتضى المقابله فى صحيح زراره بين العلم بسبق النجاسه على الصلاه واحتمال وقوعها فى الأثناء وإن كان هو الصحه مع وقوعها فى الأثناء حتى لو وقع بعض الصلاه بالنجاسه، كما لو علم وهو فى الركعه الرابعه بوقوعها فى

الركعه الثالثه. إلا أن المناسبات الارتكازيه تقتضى حمله على خصوص صوره عدم وقوع شيء من أجزاء الصلاه مع النجاسه كى لا يلزم فقد الصلاه لشرطها.

وإن شئت قلت: حيث لم يكن المحذور هو الصلاه مع العلم بالنجاسه، لفرض عدم العلم فى المقام، فلا بد من كون المحذور هو الصلاه مع النجاسه واقعاً ولو مع الجهل بها. ولا فرق ارتكازاً بين تمام ما مضى من الصلاه وبعضه فى ذلك. وذلك يقتضى حمل قوله: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك» على إيقاعه فى الأثناء من دون أن يقع شيء من الصلاه فى النجاسه، لأنه مقتضى ارتكازيه التعليل.

ولو فرض أجمال التعليل من هذه الجهه كان المرجع إطلاق قوله (عليه السلام) فى صحيح محمد بن مسلم: «وإن رأيت المنى قبل أو بعدما تدخل فى الصلاه فعليك إعادة الصلاه» المعتضد بالقاعده المقتضيه للبطلان كما تقدم.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن الصحه مقتضى إطلاق صحيح محمد بن مسلم الآخر المتضمن لطح الثوب وموثق داود بن سرحان.

فيظهر اندفاعه مما سبق من حمل صحيح محمد بن مسلم على الدم دون الدرهم، أو إجماله من هذه الجهه، ومن سقوط موثق داود بن سرحان عن الحجيه بما تضمنه من جواز المضى فى الصلاه مع النجس. على أنه لو تم حجيه إطلاقهما كان معارضاً بإطلاق صحيح محمد بن مسلم الأول، ومع التسايط فالمرجع القاعده التى سبق أنها تقتضى البطلان.

نعم قد يتجه العفو عن مقارنة النجاسه لما يقبل التدارك، كالقراءه والذكر، فضلاً عن المستحبات، كالقنوت، وما ليس بجزء كالجلوس من السجود. إذ بعد أن كان المستفاد من صحيح زراره عدم مبطلية عروض النجاسه فى الصلاه، وأنها ليست كالحدث، يتعين كونها مبطله لأجزائها، فمع إمكان تدارك الجزء لا وجه للبطلان.

ولاسيما أنه من الصعب جداً حمل إطلاق قوله (عليه السلام): «لعله شيء أوقع عليك» على خصوص إيقاعه مقارناً للالتفات إليه، بحيث لم يقع شيء من أجزاء الصلاه

وإن كان الوقت ضيقاً حتى عن إدراك ركعه (١)، فإن أمكن التبديل أو التطهير بلا لزوم المنافى فعل ذلك وأتم الصلاة (٢)،

- المبتنيه بطبعها على الاستمرار والإسراع - حال حصول النجاسة.

على أن التعليل المذكور قد لا- يبتنى على ما ذكرنا آنفاً من كون المحذور هو وقوع أجزاء الصلاة مع النجاسة، بل على كون المحذور هو الدخول في الصلاة حال النجاسة، فمع فرض صحه الدخول فيها، للعلم بعدم وجود النجاسة قبل الصلاة، تصح الصلاة وإن وقع بعض أجزائها مع النجاسة جهلاً. بل هو أنسب بالإطلاق. وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) بناءً على ما عليه الأصحاب من الاجتزاء في إدراك الوقت بإدراك ركعه، وقد تقدم الكلام فيه في المسوغ السابع من مسوغات التيمم. وتقدم هناك أن الدليل على ذلك إنما يقتضى وجوب إتمام الصلاة لو أدرك ركعه منها في الوقت، لا جواز تأخيرها حتى يبقى من الوقت مقدار ركعه، بل مقتضى ما دل على لزوم إيقاع الصلاة في الوقت عدم جواز التأخير حينئذ.

وعلى ذلك قد يدعى في المقام الاجتزاء بما وقع من الصلاة في النجاسة مع ضيق الوقت عنها بتمامها، ولا يعتبر فيه ضيقه حتى عن إدراك ركعه منها.

لكن حيث كان الاجتزاء بما وقع من الصلاة في النجاسة ليس لكونه فرداً اختيارياً، بل لكونه فرداً اضطرارياً فالمتيقن من تشريعه صورته تعذر إدراك ركعه من الصلاة في الوقت، ولا طريق لإحراز تشريعه بمجرد تعذر إيقاع تمام الصلاة فيه. فلاحظ.

(٢) كما في العروه الوثقى وجمله من شروحها وحواشيها. وقد يستدل له بأحد وجهين:

الأول: أن ما دل من النصوص المتقدمه على بطلان الصلاة مع العلم بالنجاسة

فى الأثناء ووجوب استئنافها ينصرف عن مثل المقام مما يتعذر معه استئناف الصلاة التامه فى الوقت.

لكن النصوص المذكوره مسوقه لبيان بطلان الصلاة حينئذ، كبطلانها مع نسيان النجاسه، ووجوب الإعادة إنما هو تابع لذلك، من دون أن يكون قيداً فى البطلان، فضلاً عن أن يكون القيد خصوص الإعادة فى الوقت.

ومن ثم لا يظن منهم الالتزام بذلك مع نسيان النجاسه والالتفات لها فى الأثناء لو تعذر استئنافها فى الوقت، مع سوق العلم بالنجاسه قبل الصلاة وفى أثنائها فى مساق واحد فى صحيح محمد بن مسلم من تلك النصوص. على أنه لو فرض قصور النصوص المذكوره عن شمول الفرض كفى فى البناء على البطلان القاعده، بناء على ما تقدم.

الثانى: أن الوقت أهم من الطهاره الخبيثه، فيسقط اعتبار الطهاره إذا أدى إلى فوات الصلاة فى الوقت.

وفيه: أن ذلك إنما يقتضى سقوط اعتبار الطهاره فى الأجزاء الباقية من الصلاة لو تعذرت الطهاره فيها، أما الأجزاء السابقه فحيث كان إيقاعها عند الشروع فى الصلاة مع الطهاره ممكناً، وإنما أوقعت مع النجاسه جهلاً، فلا مزاحمه بين شرطيه وقوعها بالطهاره ووجوب إيقاعها فى الوقت، لتكون أهميه الوقت منشأ لسقوط شرطيه الطهاره فيها بل هى قد وقعت باطله، ولا تصح بتعذر تداركها بعد ذلك.

نعم يتجه الاستدلال بذلك فيما إذا وقعت النجاسه فى أثناء الصلاة وتعذر إزالتها وضاق الوقت عن استئناف الصلاة، حيث تصح الأجزاء الأولى لوقوعها مع الطهاره، والأجزاء الباقية لسقوط شرطيه الطهاره بالمزاحمه للوقت، كما يأتى فى المسأله اللاحقه.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن إلحاق الجهل بالتعذر فى إجراء حكم التراحم مما يساعده المذاق العرفى. فهو غريب جداً، بل لم يلتزم هو (قدس سره) بذلك فى

(٧٩) وإلا صلى فيه (١). والأحوط استحباباً القضاء أيضاً.

(مسألة ٣٤): لو عرضت النجاسة في أثناء الصلاة (٢)، فإن أمكن

النسيان الذي هو نظير الجهل في المعذرية. ومن ثم كان الظاهر بطلان الصلاة في الفرض.

نعم بناء على ما عليه المشهور من صحه الأجزاء السابقة بسبب الجهل يتعين البناء على الصحه في المقام، لفرض المحافظه على الطهاره في باقى الأجزاء، كما هو الحال مع سعه الوقت.

(١) هذا يتم بناء على صحه الأجزاء السابقه - إما مطلقاً كما عليه المشهور، أو في خصوص ضيق الوقت عن الاستئناف كما سبق منه (قدس سره) - لأن مقتضى أهميه الوقت من الطهاره الخبيثه سقوط اعتبارها في الأجزاء الباقية بعد الإلتفات للنجاسه، كما أصرّ عليه في الجواهر، رداً على ما في المدارك من التشكيك في الأهميه المذكوره، فإن الظاهر أن التشكيك في ذلك في غير محله، كما يظهر مما ورد في انحصار الساتر بالنجس. بل الظاهر مفروغيه الأصحاب (رضوان الله عليهم) عن ذلك.

هذا كله بناءً على أنه مع انحصار الساتر في النجس يجب الصلاة فيه، أما بناء على أنه يجب الصلاة عارياً فاللازم النزاع إذا كانت النجاسة في الثوب إلا مع الاضطرار للبس الثوب، فيجوز لبسه حينئذ. ويأتي الكلام في ذلك في المسألة الثامنة والثلاثين إن شاء الله تعالى.

(٢) يعنى: من دون أن يقع بعض الصلاة حال النجاسه. بل يكفي عدم العلم بوقوع بعضها في الحال المذكور، لاستصحاب عدم النجاسه حين الإتيان بالأجزاء الماضيه من الصلاة، أو استصحاب عدم وقوع الأجزاء المذكوره مع النجاسه من باب استصحاب العدم الأزلى. ولذا كان موضوع ما يأتي من المعتبر والجواهر عدم العلم بسبق النجاسه، لا عدم سبقها واقعاً، ولا خصوص صوره العلم بعدم سبقها.

التطهير أو التبديل على وجه لا ينافي الصلاة فعل ذلك (١)، وأتم صلاته ولا إعادته عليه (٢).

(١) من أجل رفع النجاسة المعلومه عن بقيه أجزاء الصلاة، حيث سبق الاتفاق على مانعيتها من صحتها، كما هو مقتضى القاعده العامه، والنصوص الخاصه التي يأتى التعرض لها إن شاء الله تعالى.

(٢) قال فى الجواهر: «لم أجد فيه خلافاً هنا، بل الظاهر أنه إجماعى كما اعترف بهما بعضهم». وممن ذكر الإجماع المحقق فى المعتمد. وقد استدل له سيدنا المصنف بواجديه الصلاة بتمام أجزائها للطهاره، والنجاسه الطارئه إنما هى حال عدم الانشغال بشيء من الأجزاء، ولا دليل على مانعيتها. ولعله إليه يرجع ما فى الجواهر قال: «ضروره عدم كون عروض النجاسه من المبطلات القهريه كالحدث ونحوه».

وقد يشكل بأنه إن استفيد من أدله اعتبار الطهاره فى الصلاة أو مانعيه النجاسه منها أن موضوع الشرطيه أو المانعيه هو الصلاة فلا إشكال فى أن الأكوان المتخلله هى أكوان صلاتيه، ولازم ذلك بطلان الصلاة بمقارنتها للنجاسه.

وإن أستفيد منها أن موضوع الشرطيه أو المانعيه هو الأفعال الصلاتيه - التى هى المراده من الأجزاء فى كلامهم - فاللازم البناء على صحه الصلاة لو وقعت الأجزاء مع النجاسه سهواً، لكن مع تدارك الأجزاء المذكوره إذا لم يستلزم زياده الركن.

وحيث لا- إشكال فى عدم البناء على ذلك وأن الأمر مردد بين صحه الصلاة من دون تدارك الأجزاء المذكوره للعفو عن النجاسه حينئذ، وبطلانها حتى مع تداركها لعدم العفو عنها لزم البناء على الأول، الذى لا يبعد كونه هو المستفاد من أدله الشرطيه أو المانعيه، لظهورها فى أن الموضوع هو الصلاة بما أنها عمل واحد، لا أجزاءها بما أنها أفعال متفرقه، كما هو الحال فى سائر الشروط التى تضمنتها الأدله اللفظيه، كالطهاره الحديثه والستر والاستقبال وغيرها.

فالعمده فى المقام النصوص منها: قوله (عليه السلام) فى صحيح زراره المتقدم فى أول المسأله السابقه: «وإن لم تشك ثم رأيتَه رطباً قطعت الصلاه وغسلته ثم بنيت على الصلاه لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك...»(١).

ومنها: نصوص الرعاف فى أثناء الصلاه، كصحيح الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام):

«سألته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو فى الصلاه. فقال: إن قدر على ماء عنده يميناً أو شمالاً أو من بين يديه، وهو مستقبل القبله، فليغسله عنه، ثم ليصل ما بقى من صلاته، وإن لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته»(٢)، ونحوه غيره. ومنها يظهر توقف صحه الصلاه على عدم لزوم المنافى من التطهير.

نعم فى صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له أن يقطع الثالول وهو فى صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطره؟ قال: إذا لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله. وعن الرجل يكون فى صلاته، فرماه رجل فشجه فسال الدم، فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى رجع إلى المسجد، هل يعتد بما صلى أو يستقبل الصلاه؟ قال: يستقبل الصلاه، ولا يعتد بشىء مما صلى»(٣). وقريب منه غيره.

لكن يتعين حملها على صورته توقف التطهير على فعل المنافى - ومنه الإلتفات - كما هو الغالب بقريته النصوص المتقدمه، فإنه أقرب عرفاً من التفصيل بين الرعاف وغيره. ولا سيما بملاحظه صحيح زراره المتقدم الوارد فى دم الرعاف وغيره والمنى.

هذا وحيث كانت النصوص مختصه بصوره حصول النجاسه قهراً، فالتعدى عنها لصوره تعمد ملاقاه النجاسه، أو لبس النجس، من دون أن ينشغل حالها بأفعال الصلاه موقوف على تحقيق مقتضى القاعده التى تقدم الكلام فيها فى تعقيب ما سبق من سيدنا المصنف (قدس سره).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢)، وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاه حديث: ١٥، ٦.

(٣)، وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٢ من أبواب قواطع الصلاه حديث: ١٥، ٦.

ص: ٨١

(٨٢) وإذا لم يمكن ذلك، فإن كان الوقت واسعاً استأنف الصلاة بالطهاره (١). وإن كان ضيقاً، فمع عدم إمكان النزع لبرد ونحوه - ولو لعدم الأمن من الناظر - يتم صلاته، ولا شىء عليه (٢). ولو أمكنه النزع ولا ساتر له غيره فلا يبعد أيضاً وجوب الإتمام فيه (٣). والأحوط استحباباً القضاء أيضاً.

(مسألة ٣٥): إذا نسي أن ثوبه نجس وصلّى فيه كان عليه الإعادة إن ذكره فى الوقت (٤).

(١) بلا إشكال ظاهر، وقد صرح بالإجماع عليه فى الجواهر. ويقتضيه - مضافاً إلى القاعده - بعض نصوص الرعاف، ومنها قوله (عليه السلام) صحيح الحلبي المتقدم: «وإن لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقد قطع صلاته»، ونحوه غيره.

(٢) لأن الوقت أهم من مانعيه النجاسه الخبيثه، كما تقدم فى آخر المسأله السابقه.

(٣) إنما يتجه ذلك بناءً على أنه مع انحصار الساتر فى النجس يجب الصلاة فيه. أما بناءً على أنه يجب الصلاة عارياً مع الامكان وعدم الاضطرار للبس الثوب، فيجب نزع الثوب إذا كانت النجاسه فيه لا فى البدن، والصلاه عارياً، كما تقدم نظيره فى المسأله السابقه. ولعل الاحتياط الاستحبابى الذى ذكره (قدس سره) يبتنى عليه. ويأتى الكلام فى ذلك فى المسأله الثامنه والثلاثين إن شاء الله تعالى.

(٤) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، ونفى الخلاف فيه فى السرائر، بل فى الغنيه ومحكى شرح الجمل الإجماع عليه.

للنصوص المستفيضه الوارده فى نجاسه الثوب، كصحيح زراره: «قلت له أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاه، ونسيت أن بثوبى شيئاً وصلت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك.

قال: تعيد الصلاة وتغسله»(١)، وموثق سماعه: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرى في ثوبه الدم، فينسى أن يغسله حتى يصلى. قال: يعيد صلاته، كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه عقوبه لنسيانه»(٢)، وغيرها مما تقدم جملة منه فى المسأله الثانيه والثلاثين والثالثه والثلاثين.

ومثلها فى ذلك النصوص الوارده فى نجاسه البدن، كصحيح ابن مسكان: «بعثت بمسأله إلى أبى عبد الله (عليه السلام) مع إبراهيم بن ميمون، قلت: سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكته من بوله، فيصلى، ويذكر بعد ذلك أنه لم يغسلها. قال: يغسلها ويعيد صلاته»(٣)، ونحوه حديث الحسن أو الحسين بن زياد(٤)، ونصوص نسيان الاستنجاء، كصحيح عمرو بن أبى نصر: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أبول وأتوضأ وأنسى استنجائى ثم أذكر بعدما صليت. قال: اغسل ذكرك، وأعد صلاتك، ولا تعد وضوءك»(٥) وغيره.

ومال فى المعبر إلى عدم وجوب الإعادة، وحكاه فى التذكرة عن الشيخ فى موضع، وجزم به فى المدارك، وحكى عن غيره.

لصحيح العلاء عن أبى عبد الله (عليه السلام): «سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشىء ينجسه، فينسى أن يغسل، فيصلى فيه، ثم يذكر أنه لم يكن غسله، أيعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاة، وكتبت له»(٦). قال فى المعبر: «قال الشيخ: هذا خبر شاذ لا يعارض به الأخبار التى ذكرناها. ويجوز أن يكون مخصوصاً بنجاسه معفو عنها. وعندى أن هذه الروايه حسنه، والأصول يطابقها، لأنه صلى صلاه مشروعاً مأموراً بها، فيسقط بها الفرض. ويؤيد ذلك قوله (عليه السلام): عفى لأمتى عن الخطأ والنسيان. لكن القول الأول أكثر، والروايه به أشهر».

(١) و٢، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٥.

(٣) و٤، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٦.

(٥) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٨ من أبواب نواقص الوضوء حديث: ٣.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

ويشكل بأن ما تضمنه الصحيح مخالف للأصل، لعدم مشروعيه الصلاه المأتى بها واقعاً بعد فقدها للشرط، ومقتضى الأصل عدم الاجتزاء بها. وحديث العفو عن الخطأ والنسيان إنما يقتضى عدم العقاب، لا صحه العمل الناقص والاجتزاء به بعد ظهور الحال.

نعم هو مقتضى عموم حديث: «لا تعاد الصلاه...» الذى لا إشكال فى شموله للنسيان، بناء على ما تقدم فى المسأله الواحده والثلاثين من أن الطهور المستثنى فيه يختص بالطهاره الحديثه.

لكن النصوص التى اعتمدها المشهور تنهض بتخصيص العموم المذكور لولا- معارضه الصحيح لها. ومن ثم لا بد من علاج المعارضه المذكوره.

وقد يدعى أن مقتضى الجمع بينه وبينها حملها على استحباب الإعادة، الذى هو نحو من الجمع العرفى يرتفع معه التعارض، وعليه جرى فى المدارك.

وقد استشكل فيه بعض مشايخنا بأن ذلك إنما يتم لو كان الأمر بالإعادة ونفيها فى النصوص المذكوره مولويين، أما حيث كانا إرشاديين إلى بطلان الصلاه وعدمه فهماً متعارضان، للتنافى بين الفساد وعدمه.

لكنه يندفع بأن الأمر الإرشادى بالإعادة كما يمكن أن يكون إلزامياً كناية عن فساد الصلاه، يمكن أن يكون استحباباً كناية عن نقص فى الصلاه لا- يبلغ مرتبه الفساد وعدم الاجزاء، والأول وإن كان هو الظاهر من الأمر بالإعادة بدواً، إلا أن ورود التصريح بعدم الإعادة صالح للقرينيه عرفاً على حمله على الثانى.

ومثله ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن اشمال بعض النصوص على التفصيل بين الجاهل والناسى بالأمر بالإعادة فى الثانى دون الأول، يأبى حمل الأمر بالإعادة للناسى على الاستحباب، لأن الجاهل أيضاً تستحب له الإعادة.

لاندفاعه بأن الاستحباب ذو مراتب، فيمكن الجمع بحمل التفصيل المذكور

على كون استحباب الإعادة في الناسى بمرتبته أشد. على أن الدليل على استحباب الإعادة في الجاهل ليس بذلك الوضوح. فلاحظ.

فالعمده في وهن الجمع المذكور ما أشار إليه (قدس سره) من أن احتمال موثق سماعه (١) على تعليل الأمر بالإعادة بالعقوبه لا يناسب الاستحباب، لعدم تحقق العقوبه به.

مضافاً إلى أن تعليل عدم الإعادة مع الشك في صحيح زواره بالاستصحاب بعد الحكم بالإعادة مع النسيان، مع اشتراكهما في فقد الشرط لا عن عمد، راجع إلى أن الاستصحاب عذر شرعي، بخلاف النسيان ولو في خصوص المقام، وعدم كون النسيان في المقام عذراً شرعياً يناسب وجوب الإعادة، دون استحبابها. وكذا التعبير في جملة من نصوص المشهور بأن عليه الإعادة بمفاد الجملة الاسميه، ولاسيما مع ورود بعضها في فرض كثره الصلوات وخروج وقتها (٢). فتأمل. بالجملة: التأمل في مجموع نصوص الإعادة لا يناسب حملها على استحبابها.

ومن ثم كان الظاهر استحكام التعارض بين الصحيح ونصوص المشهور فاللازم النظر في المرجحات حينئذ. وقد سبق من المعتبر عن الشيخ رمى الصحيح بالشذوذ. فلا يعارض الأخبار الأول الكثيره المشهوره روايه، لما هو المعلوم من مرجحيه الشهره في الروايه، بل هي أول المرجحات.

وهو إن كان تاماً بملاحظه حال الصحيح وحده، إلا أنه قد لا يتم بلحاظ اعتضاده بجملة من النصوص في نسيان الاستنجاء، كمعتبر هشام بن سالم: «في الرجل يتوضأ وينسى أن يغسل ذكره وقد بال. قال: يغسل ذكره ولا يعيد الصلاه» (٣)، وصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن رجل ذكر وهو في صلاته أنه لم يستنج من الخلا. قال: ينصرف ويستنجى من الخلا ويعيد الصلاه، وإن ذكر وقد فرغ

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦، وباب: ٤٠ منها حديث: ١٠.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

من صلاته فقد أجزأه ذلك ولا إعادته عليه» (١) ، وموثق عمار: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام)

يقول: لو أن رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتى يصلى لم يعد الصلاة» (٢) ، وصحيح عمرو بن أبي نصر: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني صليت فذكرت أنى لم أغسل ذكرى بعد ما صليت، أفأعيد؟ قال: لا» (٣).

لكن النصوص المذكورة معارضة بجمله من النصوص في موردها قد تضمنت الأمر بإعادة الصلاة، كما سبق. ومن ثم يتعين النظر في الجمع بين الطائفتين.

ومن القريب حمل صحيح عمرو بن أبي نصر على عدم إعادته الوضوء، فإنه وإن كان بعيداً بدواً، إلا أنه قد يتعين بلحاظ صحيحه المتقدم المفصل بين الوضوء والصلاة، وموثقه الآخر المقتصر فيه على عدم إعادته الوضوء (٤).

كما أن موثق عمار يقرب حمله على عدم الاستنجاء من الغائط بالماء مع الاستنجاء بالأحجار، بقرينه موثقه الآخر عنه (عليه السلام): «فى الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء حتى صلى، إلا أنه قد تمسح بثلاثه أحجار قال: إن كان فى وقت تلك الصلاة فليعد الصلاة، وليعد الوضوء، وإن كان قد مضى وقت تلك الصلاة التى صلى فقد جازت صلاته، وليتوضأ لما يستقبل من الصلاة» (٥). فإنه صريح فى ذلك. غاية الأمر أنه يتعين حمل الأمر بالإعادته فيه على الاستحباب.

بل قد يصلح ذلك قرينه على تنزيل صحيح على بن جعفر عليه أيضاً، ولو للجمع بين النصوص.

وأما معتبر هشام بن سالم فمتمته لا- يخلو عن اضطراب، لأن السؤال فيه إنما كان عن الوضوء، ولم تفرض فيه الصلاة، ليناسب الجواب فيه بعدم إعادته الصلاة. ومن ثم قد يكون لفظ الصلاة فى الجواب مصحفاً عن الوضوء الذى اختلفت النصوص

(١) و٢، وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٣، ٤.

(٣) و٤، وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١٨ من نواقص الوضوء حديث: ٥، ٦.

(٥) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلو حديث: ١.

فى إعادته مع نسيان الاستنجااء.

اللهم إلا- أن يراد بالوضوء فى السؤال غسل الغائط بالماء، كما هو غير بعيد، فىرفع الاضطراب بذلك، ويبقى دليلاً على عدم وجوب إعادته الصلاة، ويكون عاضداً لصحيح العلاء المتقدم فى الثوب.

لكنه - لو تم - لا- يمنع من شذوذ الحديثين معاً فى مقابل النصوص الكثره المتقدمه ولاسيما مع مخالفتها للمشهور بين الأصحاب. بل لم ينسب عدم وجوب الإعادته مع نسيان الاستنجااء لأحد من الأصحاب، وإنما الخلاف بينهم فى وجوب إعادته الصلاة وحدها أو مع الوضوء.

كما أنه لم يظهر القول بعدم وجوب الإعادته مع الصلاة فى الثوب النجس نسياناً قبل المحقق فى المعتبر فى كلامه السابق على تردد منه ظاهر. ونسبته فى التذكرة للشيخ فى موضع لا- يناسبه كلامى الشيخ والمحقق المتقدمين، ولا كلام الشيخ فى كتبه المعروفه. ومن ثم يشكل التعويل على النسبه المذكوره.

كما يشكل التعويل على الحديثين مع إعراض جمهور الأصحاب عنهما، وشيوع الابتلاء بالمسأله، حيث يبعد جداً خطؤهم فيها. ولا- أقل من حصول الريب فيهما الملزم بالتوقف فيهما وسقوطهما عن الحجية. وتنفرد نصوص المشهور بالحجيه بنحو يلزم بالعمل بها.

وأما دعوى ترجيحها بمخالفته العامه، كما يظهر من بعض مشايخنا (قدس سره). فلا مجال له بعد ظهور الخلاف بينهم، واختلاف النقل عنهم، كما يظهر بمراجعته الخلاف والتذكرة. والعمده ما ذكرنا. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

وإن ذكر بعد خروج الوقت فعليه القضاء (١).

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب أيضاً المنفى عنه الخلاف والمدعى عليه الإجماع فى كلام من سبق فى لزوم الإعادة فى الوقت.

ولم يعرف الخلاف فيه إلا من الشيخ فى الاستبصار، حيث ذكره وجهاً للجمع بين نصوص الإعادة وصحيح العلاء المتقدم، بشهادته صحيح على بن مهزيار المتقدم فى أدله عدم تنجيس المتنجس، والوارد فىمن نسي تطهير كفه من البول حتى تمسح بدهن وتوضأ وصلى، حيث قال (عليه السلام) فيه: «فإن تحققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلاة التى كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن فى وقتها، وما فات وقتها فلا إعادته عليك له، من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان فى وقت» (١). وقد تقدم هناك تقريب سند الحديث ووافقه على ذلك فى الوسائل والمفاتيح، وحكى عن العلامة فى بعض كتبه، وفى الحدائق أنه المشهور بين المتأخرين.

لكن قد يشكل ما ذكره فى المقام بأن الصحيح لا يصلح لأن يكون شاهد جمع بين صحيح العلاء ونصوص المشهور، حيث يصعب جداً حمل عدم الإعادة فى صحيح العلاء على خصوص القضاء خارج الوقت، ولا سيما مع إشعاره بتماميه الصلاة وقبولها.

نعم حيث سبق وهن صحيح العلاء بشذوذه وإعراض المشهور عنه فلا يهم عدم ملائمتها لصحيح ابن مهزيار، ويكفى فى التفصيل جعل صحيح ابن مهزيار مقيداً لإطلاق نصوص المشهور، وقرينه على حملها على خصوص الإعادة فى الوقت.

لكن تقدم فى مسأله تنجيس المتنجس أن متن صحيح ابن مهزيار لا يخلو عن إشكال، لظهور صدره فى أن بطلان الصلاة لخلل فى الوضوء، وظهور ذيله فى أن بطلانها من جهه النجاسه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ولا فرق بين الذكر بعد الصلاة وفي أثنائها (١)، مع إمكان التبديل أو التطهير

ومن ثم قال سيدنا المصنف (قدس سره): «لكن يشكّل بأن ذيله وإن كان صريحاً في التفصيل بين الوقت وخارجه، لكنه غير ظاهر في الناسي، ومورده وإن كان هو الناسي، لكنه لا يظهر منه كون الذيل حكماً له، لما فيه من الاضطراب في المتن فإن ظاهر صدره أن الخلل كان من الوضوء، لا من مجرد النجاسة، وذيله ظاهر في كون الخلل من جهة النجاسة، ومع هذا الاضطراب لا يحصل الوثوق النوعي بعدم طروء الخلل من جهة الزيادة أو النقيصة. بل قيل: إنه يشبه أن يكون وقع فيه غلط من النساخ».

فإن تم ذلك فهو. وإلا أشكل الاستدلال به على التفصيل المذكور بما أشار إليه في الجواهر من إباء بعض نصوص الإعادة عنه، كقوله (عليه السلام): في صحيح محمد بن مسلم: «وإذا كنت رأيتَهُ وهو أكثر من مقدار الدرهم، فنسيت غسله وصليت فيه صلاة كثيرة، فأعد ما صلّيت فيه» (١). وقوله (عليه السلام) في صحيح علي بن جعفر فيمن احتجم، فأصاب ثوبه دم ولم يعلم به إلا من الغد: «إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي، ولا ينقص منه شيء» (٢).

حيث يصعب جداً أيضاً حملهما على وجوب تدارك ذات الوقت واستحباب تدارك ما خرج وقتها، بعد إشعار الأول بأن عله القضاء تضييع الغسل المشترك بين الكل، والتأكيد في الثاني على عدم إنقاص شيء من الصلوات، ومع فرض الفوت فيه بالإضافة إلى الكل. فتأمل جيداً.

(١) لأن الاستفادة من الأمر بالإعادة مع الصلاة في النجس نسياناً أن ذلك من جهة مانعيه النجاسة من الصلاة، وعدم كون النسيان عذراً موجباً للعفو عنها، وذلك كما يقتضى الإعادة مع الإلتفات بعد الفراغ يقتضى الاستئناف مع الإلتفات في الأثناء.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٠ من أبواب النجاسات حديث: ١٠، البحار ج: ١٠ ص: ٢٨٢.

ولاسيما مع التعليل بالعقوبه فى موثق سماعه المتقدم.

ولا يههم مع ذلك تحقيق قصور إطلاق ما تضمن الإعادة مع الصلاة فى النجس نسياناً عن صورته وقوع بعض الصلاة أو شموله لها، كما هو غير بعيد.

مضافاً إلى قوله (عليه السلام) فى صحيح عبد الله بن سنان: «وإن كنت رأيتك قبل أن تصلى فلم تغسله ثم رأيتك بعد وأنت فى صلاتك فانصرف فاغسله وأعد صلاتك» (١).

وأما صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألتك عن رجل ذكر فى صلاته أنه لم يستنج من الخلاء. قال: ينصرف ويستنجى من الخلاء، ويعيد الصلاة» (٢)، ونحوه أو عينه صحيحه الآخر (٣). فلا مجال للاستدلال بهما بعد احتمال أن يكون منشأ الإعادة فيهما توقف التطهير على كشف العوره المبطل للصلاه. وبعد ما سبق عند الكلام فى وجوب إعادة الناسى إذا ذكر فى الوقت من قرب حمل الثانى على نسيان الاستنجاء بالماء مع تحقق التمسح بالأحجار. فالعمده ما سبق.

نعم فى صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألتك عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو فى صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل فى صلاته فليمض، فإن لم يكن دخل فى صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه. إلا أن يكون فيه أثر فيغسله» (٤) حيث يظهر منه جواز المضى فى الصلاة حتى لو كان فيه أثر يقتضى تنجسه.

لكن حيث كان ظاهره جواز المضى فى الصلاة من غير تطهير، ولا قائل بذلك - نظير ما تقدم فيمن علم بالنجاسه فى الأثناء - تعين كون موضوع السؤال صورته عدم الأثر الموجب للتنجيس والذى يستحب مع النضح، ويكون قوله: «إلا أن يكون فيه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٤ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٩ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٠ من أبواب أحكام الخلو حديث: ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٩٠

(مسألة ٣٦): إذا نسي أن عرق الجنب مثلاً نجس، وصلى في ثوب يعلم أنه أصابه عرق الجنب، وجبت الإعادة أو القضاء (٢) وكذا إذا كان جاهلاً أن عرق الجنب نجس (٣).

(مسألة ٣٧): إذا طهر ثوبه النجس وصلى فيه ثم تبين له أن النجاسة

أثر في غسله استثناء منقطعاً من استحباب النضح قبل الدخول في الصلاة، وليس استثناء متصلاً من موضوع السؤال. فلاحظ.

(١) لعموم ما تقدم. نعم تقدم في المسألة الثالثة والثلاثين منه (قدس سره) استثناء صورته ضيق الوقت عن إعادة الصلاة مع الدخول فيها جهلاً بالنجاسة، وتقدم منا أن ذلك لو تم يجرى مع النسيان. فراجع.

(٢) قال (قدس سره): «لإطلاق دليل الإعادة على العالم». وقد تقدم منه في المسألة الواحدة والثلاثين أن مقتضى حديث: «لا تعاد الصلاة...» وإن كان هو عدم الإعادة في الجاهل بالحكم، فضلاً عن الناسي، إلا أن ما تضمن وجوب الإعادة مع العلم بسبب النجاسة ملزم بالخروج عن ذلك، وحينئذ فمقتضى إطلاق ذلك عدم الفرق بين الجاهل بالحكم والناسي له.

لكن تقدم منا اختصاص ما تضمن وجوب الإعادة مع العلم بسبب النجاسة بما إذا التفت المكلف إلى مانعيته من الصلاة، ولا يشمل صورته الجهل بالمانعيه أو نسيانها، وحينئذ يتعين البناء على صحة الصلاة في المقام، عملاً بعموم حديث «لا تعاد». بعد اختصاص ما دلّ على الإعادة مع النسيان بنسيان الموضوع. كما أنه سبق عدم الفرق في عموم الحديث المذكور بين القاصر والمقصر، خلافاً لبعض

مشايخنا (قدس سره). فراجع.

(٣) يظهر الحال مما تقدم هنا في الناسي، وما تقدم في المسألة الواحدة والثلاثين.

بأقيه فيه، لم تجب الإعادة ولا القضاء، لأنه جاهل بالنجاسه (١).

(١) لا يخفى أن موضوع النصوص ليس هو الجهل بالنجاسه، بل الجهل بسببها كإصابه الدم والبول والمنى ونحوها، ومن الظاهر أنه لا جهل فى المقام بذلك، بل سبق العلم به غايته أن الإقدام معه ليس للنسيان، بل لتخيل التطهير، نظير الإقدام لتخيل عدم نجاسه الشئ، كعرق الجنب.

وقد تقدم منه (قدس سره) فى المسأله الواحده والثلاثين وجوب الإعادة معه لإطلاق أدله وجوبها مع الصلاه فى الثوب مع العلم بتحقيق أسباب النجاسه فيه، ولازم ذلك البناء على الإعادة هنا للإطلاق المذكور.

نعم تقدم منا عدم وجوب الإعادة هناك لانصراف الإطلاق إلى ما إذا كان الأمر المعلوم يقتضى الاجتناب، للعلم بكون الأمور المذكوره أسباباً للنجاسه، والعلم بمانعيه النجاسه من الصلاه. ولاسيما بملاحظه التعليل بالعقوبه فى موثق سماعه المتقدم فى أول المسأله الخامسه والثلاثين، والتعبير بالتضييع فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى أواخر المسأله المذكوره. ولأجله يتعين عدم الإعادة فى المقام. فلاحظ.

هذا ومقتضى ذلك عدم الإعادة فى جميع موارد اعتقاد التطهير خطأ، سواءً كان للخطأ فى أصل التطهير منه أو من غيره، أم للخطأ فى صحته مع وقوعه منه أو من غيره.

لكن فى صحيح ميسر: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أمر الجاربه فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس قال: أعد صلاتك. أما إنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شئ» (١).

ومقتضاه التفصيل بين مباشره المكلف نفسه للتطهير والتعويل على الغير فيه، ولا يظهر منهم الفتوى بذلك، لعدم إشارتهم لمضمون الصحيح، مع شدة الحاجه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٨ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٩٢

(٩٣) (مسأله ٣٨): إذا لم يجد إلا ثوباً نجساً، فإن لم يمكن نزع لبرد أو نحوه صلى فيه (١)،

ليبانه، لشيوع الابتلاء به فيسقط بإعراض الأصحاب عنه.

بل قد يدعى ابتناء الحكم في الصحيح على عدم حجيه أصاله الصحه في عمل الغير، ولو في خصوص التطهير وأن وجوب الإعادة لوقوع الصلاة حال النجاسه من دون عذر مبرر. وحينئذ لا يناسب سيره المتشرعه على التعويل على النساء والجوارى والخدم في ذلك، وعدم مباشره المكلف بنفسه التطهير، وعدم فحصه عن صحته لو وقع من الغير.

لكنه يندفع بأنه حيث لم يتضمن الصحيح الردع عن الدخول في الصلاة، فلا بد أن يبتنى الدخول فيها إما على حجيه قاعده الصحه عند الشك فيها في المورد من دون ردع ظاهر، أو على اعتقاد صحه العمل من دون اعتماد على القاعده المذكوره، لأن الاعتماد عليها فرع الشك في الصحه. وكيف كان فلا بد أن يكون الأمر بالإعادة غير مبتن على عدم حجيه أصاله الصحه، بل على التعبد المحض.

وحينئذ إن أحرز إعراض الأصحاب عما هو ظاهر فيه من وجوب الإعادة

- كما هو غير بعيد - تعين سقوطه عن الحجيه، أو حملة على استحباب الإعادة. وإلا تعين البناء على مضمونه من وجوب الإعادة من دون أن يرجع ذلك إلى سقوط أصاله الصحه في عمل الغير عن الحجيه.

نعم هو مختص بالمنى، ولا مجال للتعدى منه لكل نجاسه، بل غاية الأمر أن يتعدى منه لكل ما يكون مثله مما يحتاج فيه زوال العين إلى عنايه ومؤنه، ويصعب العلم به حال الغسل وبلل الثوب بالماء.

(١) قولاً واحداً، كما في الجواهر، وظاهر مفتاح الكرامه، حيث أهمل التعليق على الحكم بذلك في القواعد. لما هو المعلوم من أهميه الصلاة في الوقت، بحيث لا

ولا يجب عليه القضاء (١)

يحتمل سقوطها من أجل تعذر التخلص من النجاسة.

كما أنه المناسب لما هو المعلوم من مشروعية الصلاة للمسلوس والمستحاضه، بل كل من لا يستطيع إزاله النجاسه عن بدنه، ومنه الذى يجامع ولا ماء عنده، الذى صرح فى الآيتين الشريفتين بأنه يصلى بتميم، حيث يصعب جداً حملهما على صورته التطهير من الخبث، مع ما هو المتمركز من أن مانعيه النجاسه فى الثوب مسانخه لمانعيه النجاسه فى البدن.

وهو المناسب أيضاً للعفو عن الثوب الذى فيه دم الجروح والقروح وثوب المريه، حيث إن المرتكز أن منشأ العفو لزوم الحرج النوعى من التطهير، وهو يقتضى العفو عن النجاسه مع تعذر التخلص منها بالأولويه العرفيه.

مضافاً إلى ما قيل من أن ذلك هو المتيقن من نصوص الصلاة فى الثوب النجس مع الانحصار به، من دون أن يعارضها فيه نصوص الصلاة عارياً، لقصورها عن صورته تعذر النزاع.

بل قد يدعى أن ذلك صريح موثق الحلبي أو صحيحه: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام)

عن الرجل يجنب فى الثوب أو يصيبه بول، وليس معه ثوب غيره، ولا يقدر على غسله. قال: يصلى فيه إذا اضطر إليه» (١)، بناء على أن المراد بالاضطرار إليه الاضطراب الناشئ من تعذر النزاع، لا الاضطراب الناشئ من انحصار الساتر به. ويأتى بعض الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

(١) كما صرح به غير واحد، وفى الجواهر: «بل هو المشهور المعروف، بل لم نتحقق فيه خلافاً من غير الشيخ وعن ابن الجنيد». ولا ينبغي التأمل فى أن مقتضى الأصل الإعادة لو قدر على الثوب الطاهر فى الوقت، لأن المتيقن من مشروعيه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

ص: ٩٤

الصلاه مع النجاسه تعذر تجنبها فى تمام الوقت، فمع تجدد القدره فى الوقت ينكشف عدم مشروعيه الصلاه الواقعه فى النجس فلا تجزئ. ولعله خارج عن مورد كلام المشهور القائلين بعدم الاجزاء ووجوب الإعادة.

نعم لو اعتقد استمرار التعذر فى تمام الوقت ومشروعيه الصلاه بالنجاسه معه فلا يبعد البناء على عدم وجوب الإعادة، لحديث: «لا تعاد الصلاه...»، بناء على ما سبق فى المسأله الواحده والثلاثين من اختصاص الطهور فيه بالطهاره الحديثه، وهذا بخلاف صوره الشك، حيث لا يحرز معه مشروعيه الصلاه، ليكون عذراً مصححاً للإقدام.

ودعوى: جريان استصحاب بقاء التعذر حينئذ، كما يظهر من بعض

مشايخنا (قدس سره)، فيكون الإقدام معه عن عذر كاف فى عموم حديث: «لا تعاد...».

مدفوعه بأن ذلك إنما يتم لو كان موضوع مشروعيه الصلاه مع النجاسه بقاء تعذر الصلاه فى كل آن إلى تمام الوقت، أما إذا كان موضوعه تعذر ماهيه الصلاه بما لها من أفراد طوليه وعرضيه فى مجموع الوقت فهو أمر لا يحرز فى أول الوقت. ليستصحب وحيث كان دليل مشروعيه الصلاه مع النجاسه لبياً فلا طريق لإحراز كون الموضوع بالوجه الأول. فلاحظ. هذا كله لو قدر على الثوب الطاهر فى الوقت.

أما لو استمر العذر فى تمام الوقت فلا إشكال فى أن مقتضى الأصل عدم القضاء، لاختصاص أدله القضاء بمن لم يصل فى الوقت، ولا تشمل من صلى فيه صلاه مشروعيه وإن كانت اضطراريه.

نعم استدل الشيخ لوجوب إعادته الصلاه بموثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب ولا تحل الصلاه فيه، وليس يجد ماء يغسله، كيف يصنع؟ قال: يتيمم ويصلى، فإذا أصاب ماء غسله، وأعاد الصلاه»(١).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

ص: ٩٥

وقد اختلف كلامه (قدس سره) فقد حمله في الاستبصار وموضع من التهذيب على ما نحن فيه من فرض تعذر نزع الثوب، وحمله في موضع آخر من التهذيب على صورته إمكان النزع التي يأتي الكلام فيها. لكن لا شاهد بحمله على صورته تعذر النزع، بل هي تحتاج إلى عناية لا قرينه في الموثق عليها.

مضافاً إلى ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أنه لا يظهر منه كون الإعادة لأجل الصلاة في النجاسة، بل لعله لأجل التيمم الذي تضمنت جملة من النصوص الأمر بالإعادة معه (١)، والتي يتعين حملها على الاستحباب.

اللهم إلا- أن يقال: الأمر بالإعادة مع الصلاة بالتيمم وإن تعين حمله على الاستحباب، إلا أنه يختص بما إذا كان نقص الصلاة منحصرًا بالتيمم، لما تضمنت أجزاء الصلاة بالتيمم، ولا يشمل المقام ونحوه مما كان النقص فيها من جهة أخرى، كنجاسة الثوب. وحينئذ لا ملزم بحمل الأمر بالإعادة في الموثق على الاستحباب. ولا سيما مع ظهور السؤال في أن منشأه حيثه نجاسة الثوب، لعدم الإشارة فيه للتيمم.

وأشكل من ذلك ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن الموثق وارد فيمن يتيمم للصلاة صاحبه الوقت وصلّى، ثم قدر على الماء في أثناء الوقت، حيث ينكشف حينئذ عدم مشروعيه التيمم وبطلان الصلاة به، فيجب إعادتها. وعليه يحمل الموثق، ولا قرينه على حمله على كون منشأ الإعادة هو نجاسة الثوب أيضاً.

لاندفاعه بأنه لا شاهد في الموثق على كون إصابه الماء قبل خروج الوقت. ومجرد التعبير بالإعادة لا يقتضيه، لأنها أعم. بل من البعيد جداً حمله على خصوص الوجدان في الوقت، لاحتياجه إلى عناية. ولا سيما مع ابتناء الاضطرار ارتكازاً على اليأس من تحصيل الماء في تمام الوقت. مع أن الظاهر عدم وجوب إعادة الصلاة بالتيمم حتى مع وجدان الماء في الوقت، كما تقدم في أوائل الفصل الخامس في أحكام التيمم.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٤ من أبواب النجاسات.

(٩٧) وإن أمكن نزعها فالظاهر وجوب الصلاة فيه (١). والأحوط استحباباً الجمع بين الصلاة فيه والصلاة عارياً.

وأما ما سبق من عدم القرينه على حمل الموثق على صورته تعذر النزع فهو لا ينافي الاستدلال بإطلاقه على وجوب الإعادة في الصورة المذكورة لو أمكن البناء على الإطلاق المذكور، وهو ما يأتي الكلام فيه في بيان حكم صورته إمكان النزع إن شاء الله تعالى.

(١) ففي كشف اللثام بعد أن جعل التخيير بين الصلاة في الثوب والصلاة عرياناً أقوى من القول بوجوب الصلاة عرياناً قال: «بل الأحوط والأقوى الصلاة في الثوب، وعن المعالم تقويته، وفي المدارك لا ريب أنه الأولى، وعن البيان أنه رجح. بل قد يظهر من الفقيه، حيث اقتصر على ذكر روايه الحلبي الآتية.

وكيف كان فيقتضيه جملة من النصوص، كموثق الحلبي أو صحيحه وموثق عمار المتقدمين وصحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره آخر. قال: يصلي فيه فإذا وجد الماء غسله» (١). ونحوه صحيحه الآخر في الثوب الواحد الذي فيه بول (٢)، وصحيح عبد الرحمن وموثقه أو صحيحه الآخر اللذين لا يبعد اتحادهما (٣)، وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام): «سألته عن رجل عريان وحضرت الصلاة، فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم، يصلي فيه أو يصلي عرياناً؟ قال: إن وجد ماء غسله، وإن لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عرياناً» (٤).

لكن المعروف عدم وجوبه، وعن الدلائل أنه لعله لم يذهب أحد من علمائنا إلى وجوبه. بل في المبسوط والنهائية والخلاف والشرايع والإرشاد وعن السرائر والكامل

(١) و٢، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٣.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٦.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٥ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

ص: ٩٧

والتحرير وجوب الصلاة عارياً، وقد يظهر من الكليني، حيث اقتصر على موثق سماعه الآتي، وفي الذكرى عن غيره أنه المشهور، بل في الخلاف الإجماع عليه.

لغير واحد من النصوص، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في رجل أصابته جنابه وهو بالفلاة، وليس عليه إلا ثوب واحد، وأصاب ثوبه منى. قال: يتيمم وي طرح ثوبه، ويجلس مجتمعاً فيصلى، ويومئ إيماءً» (١)، وموثق سماعه: «سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض، وليس عليه إلا ثوب واحد، وأجنب فيه، وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يتيمم، ويصلى عريانياً قاعداً يومئ إيماءً» (٢)، ونحوه موثقه الآخر، إلا أن فيه: «يتيمم ويصلى عريانياً قائماً يومئ إيماءً» (٣).

والإشكال في الأول بأن في سنده محمد بن عبد الحميد العطار الذي لم يوثق صريحاً، فإن النجاشي قال في ترجمته: «محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار أبو جعفر. روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى. وكان ثقة من أصحابنا الكوفيين. له كتاب النوادر». وظاهره رجوع التوثيق لأبيه عبد الحميد، لا إليه.

مدفوع بأن كلام النجاشي وإن كان ظاهراً بدواً في رجوع التوثيق للأب، إلا أن ذلك لا يناسب كون كتاب النوادر للابن، حيث رواه عنه النجاشي بطريق الحميري الذي لا يمكن عادة روايته عن الأب.

مضافاً إلى استفاده توثيقه من كونه من رجال كامل الزيارات، وممن روى عنه ابن أبي عمير، مؤيداً بروايه جماعه من الأعيان عنه، وبما ذكره النجاشي في ترجمته سهل بن زياد من أنه كاتب الإمام العسكري (عليه السلام) على يد محمد بن عبد الحميد العطار، فإن ظاهره ليس مجرد كونه واسطه في إيصال الكتاب، وإلا فكل من يكاتب لابد من أن يستعين بواسطه لإيصال كتابه، بل كونه من ذوى الاختصاص بهم (عليهم السلام) المتصددين لإيصال كتب شيعتهم إليهم (عليهم السلام)، نظير السفراء، وذلك ملازم للوثاقه عادة، وإن لم يكن لازماً لها شرعاً ولا عقلاً.

(١ و٢ و٣)، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ١، ٢.

ص: ٩٨

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من الإشكال في الموثقين بالإضمار، إذ ليس سماعه في الجلاله والاعتبار كمحمد بن مسلم وزراره وأضرابهما، كى لا يحتمل سؤاله من غير الإمام (عليه السلام).

لاندفاعه بأن سؤال غير الإمام ليس ممتنعاً عادة حتى على الأئمه (عليهم السلام) لبعض المصالح، فضلاً عن أصحابهم مهما بلغت جلالتهم، إذ لا ينحصر وجه السؤال بالاستفتاء من أجل العمل، وليست القرينه على حمل المضمرات على سؤال الإمام هي جلاله مقام السائل، بل هي ظهور حال الأصحاب الراوين للحديث المدونين له في الكتب المعده لنقل أخبار الأئمه (عليهم السلام)، حيث يكشف ذلك عن إطلاعهم على كون المسؤول والمجيب هو الإمام.

وهو في مثل سماعه من أهل الكتب ميسور جداً، حيث يسهل عليهم العلم بأن الكتاب في أحاديث الأئمه (عليهم السلام)، بأن يبدأ في الكتاب بالتصريح بالإمام المسؤول، ثم يضم بعد ذلك عند استطراد الأحاديث التي معه. على أن الرجوع لما ذكره (قدس سره) في معجمه في ترجمه سماعه شاهد بأنه من الأعيان من حيثه كثره رواياته.

مع أنه يكفي في الوثوق بالروايات الثلاث ظهور اعتماد الأصحاب عليها في البناء على أجزاء الصلاة عارياً أو وجوبه، بحيث قد يظهر في إجماعهم على ذلك، حيث يمتنع عادة خطؤهم في نسبه الروايات المذكوره للأئمه (عليهم السلام) مع اعتمادهم عليها بالوجه المذكور.

ومن هنا لابد من النظر في الجمع بين الطائفتين، وقد يجمع بينهما بوجهين:

الأول: حمل الطائفة الأولى على صورته تعذر النزاع، لبرد أو لعدم الأمن من الناظر أو نحوهما، بشهادته قوله (عليه السلام) في حديث الحلبي المتقدم في الصورة الأولى: «يصلى فيه إذا اضطر إليه»، كما أشرنا إليه في ذيل الكلام في صورته تعذر النزاع.

لكن أشرنا هناك أيضاً إلى ما ذكره غير واحد من احتمال أن يكون المراد بالاضطرار فيه الاضطرار للصلاه فيه من جهه انحصار الساتر به، فيكون تأكيداً

للمفروض في السؤال، لا- قيداً زائداً عليه. وهو وإن كان خلاف الأصل، إلا- أن في كفايه ذلك في ظهور الحديث في الأول إشكالاً أنه بعد الإشاره في السؤال لجهه الاضطرار بإطلاق الاضطرار في الجواب ينصرف إليها، ولو كان المراد به غيرها لكان المناسب التنبيه له.

نعم لو فرض إجمال الاضطرار من هذه الجهه فلا يمنع من كون الصحيح شاهد جمع في المقام، لأنه حيث كان المتيقن منه جواز الصلاه فيه مع تعذر النزاع، لأنها المتيقن من الاضطرار فيه، كان صالحاً لتقييد إطلاق الطائفة الثانيه بغير صورته المذكوره، فتكون بعد التقييد أخص من الطائفة الأولى، فتنهض بتخصيصها، وحملها على صورته الاضطرار لعدم النزاع. ولا يبعد كفايه ذلك عرفاً في الجمع بين الطائفتين ورفع التنافي بينهما.

ومثله ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن الطائفة الأولى لو كان موردها تعذر النزاع كان المتعين ذكره في السؤال، فإنه مما له مزيد دخل في الحكم، فإهماله يدل على عدم دخله.

لاندفاعه بأن ذلك يجري في كل قيد يكون به الجمع بين النصوص المطلقه. نعم إذا كانت إرادته القيد محتاجه لعنايه كان إهماله في المطلقات مانعاً من حملها عليه في مقام الجمع، لاستهجانته عرفاً، ولا مجال لذلك في المقام، لأن لبس الثوب مما يحتاج إليه نوعاً، فحمل نصوص الصلاه فيه على خصوص تعذر نزعه غير مستهجن عرفاً. فلاحظ.

فالعمده في رد الجمع المذكور - بعد ما سبق من انصراف الاضطرار فيه للاضطرار من جهه انحصار الساتر به - هو إباء بعض نصوص الطائفة الأولى عنه، كصحيح على بن جعفر المتقدم، فإن فرض الرجل فيه عارياً، ثم الأمر له بلبس الثوب لأجل الصلاه، والنهي عن الصلاه عارياً لا يناسب الاضطرار للباس الثوب مع قطع النظر عن الصلاه، بحيث يتعذر عرفاً الصلاه عارياً.

وإن شئت قلت: لا ريب في قوه ظهوره في الأمر بلبس الثوب لأجل الصلاة، لا في مجرد عدم وجوب نزعه بسبب الاضطرار للبسه مع قطع النظر عنها. ومن ثم لا مجال للجمع المذكور.

الثانى: الجمع بينهما بالتخيير، بدعوى: أن كلاً منهما صريح في جواز ما تضمنه من الصلاة في الثوب والصلاه عارياً، وظاهر في لزومه، فيجمع بينهما برفع اليد عن ظهور كل منهما في لزوم ما تضمنه بقريته الآخر الصريح في جواز ما تضمنه.

وفيه: أن كلاً من الطائفتين صريح في بيان الوظيفة، والحث على ما تضمنه منها، لا في مجرد الترخيص فيها، والحث على كل من الوظائفين ينافي الحث على الأخرى. نعم الحث على الشيء قد يرد لبيان الجواز دفعاً لتوهم الحظر، ولا مجال لاحتماله في المقام، فإن جميع النصوص وارده لبيان الوظيفة في مقام التحير من دون إشعار بتوهم الحظر عن شيء، ليحمل الأمر به والحث عليه على مجرد الترخيص فيه.

وبعبارة أخرى: الجمع المذكور في المقام موقوف على ورود كلتا الطائفتين في مقام توهم المنع والحظر عما تضمنته، ولا مجال لاحتمال ذلك بأدنى ملاحظه لها، كما لا يخفى.

نعم قد يتجه الجمع بالتخيير فيما إذا أمكن عرفاً حمل كل من الدليلين على الحث على القدر المشترك بين مضمونيهما، وإلغاء خصوصيه كل منهما، كما إذا ورد: إن ولد لك ولد فتصدق على زيد، وورد: إن ولد لك ولد فتصدق على عمرو، وعلم من الخارج بالاكْتفاء بصدقه واحده، حيث قد يمكن حمل كل منهما على إلغاء خصوصيه كل من الرجلين والحث على القدر المشترك، كأصل الصدقه، أو خصوص الصدقه على أولاد بكر، أو على العلماء أو نحو ذلك مما هو مشترك بينهما.

ومنه ما قد تختلف فيه الأدله من الأمر بأحد خصال الكفاره منفرداً، حيث يكون ظاهر كل منها التعيين، ويسهل الجمع بينها بالتخيير بحمل الأمر في كل منها على القدر المشترك المعهود شرعاً، وهو الكفاره المخيره، وإلغاء خصوصيه كل منها بعينه.

ومن الظاهر أنه لا مجال لذلك في المقام، لعدم القدر المشترك بين الصلاة في الثوب والصلاة عارياً، لا عرفاً، ولا شرعاً، بل بينهما كما المنافاه عرفاً. ولا سيما أن الصلاة عارياً لما كانت اضطراريه بالإيماء فالأمر بها ظاهر في شدة أهميه مانعيه النجاسه في الصلاة من شرطيه الستر فيها، وهو لا يناسب الترخيص في الصلاة في الثوب.

وبالجملة: الجمع بالتخير في المقام وأمثاله ليس عرفياً، فلا مجال للبناء عليه من دون شاهد خارجي، وحيث كان مفقوداً كان الظاهر استحكام التعارض بين الطائفتين.

ومن ثم قد يدعى لزوم ترجيح الأولى، لأنها أكثر عدداً وأصح سنداً. ولا مجال لترجيح الثانيه بالشهره في الفتوى، لأنها ليست من مرجحات الروايات عند التعارض.

لكن حيث كان التحقيق هو الاقتصار في الترجيح على المرجحات المنصوصه، فالشهره في الروايه التي ثبت الترجيح بها في النصوص لا يكفي فيها ذلك، بل لابد فيها من كون أحد الخبرين مشهوراً معروفاً بين الأصحاب، والآخر شاذاً نادراً، ومن الظاهر عدم صدق ذلك في المقام، لأن نصوص الطائفة الأولى خمس، ونصوص الطائفة الثانيه ثلاثه، وهو لا يكفي في شذوذها، ولا سيما مع اشتهاار الفتوى بها.

ولو فرض البناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه لكان ترجيح الطائفة الأولى بأنها أكثر عدداً وأصح سنداً معارضاً بترجيح الطائفة الثانيه بشهره الفتوى بمضمونها بين الأصحاب.

وأشكل من ذلك ما ذكره غير واحد من ترجيح الطائفة الأولى بأن تفويت شرط الساتر أولى من تفويت أصل الساتر. ولا سيما مع أنه يلزم من الصلاة عارياً إبدال الركوع والسجود بالإيماء.

لاندفاعه بأن ذلك من المرجحات المضمونه غير المنصوصه فلا مجال للتعويل عليه بناء على ما سبق. مضافاً إلى أن شرطيه الطهاره أو مانعيه النجاسه لا تختص

بالبساتر، بل تعم أصل الصلاة، فليس محذور الصلاة في الثوب هو تفويت شرط البساتر، ليدعى أنه أولى من تفويت أصل البساتر، بل هو تفويت شرط الصلاة فيكون كالصلاة عارياً الذي يفوت به شرطها الآخر، وهو البساتر. فلاحظ.

ومن هنا يتعين سقوط كلتا الطائفتين، كما هو الأصل في المتعارضين، بعد عدم ثبوت دليل معتد به على التخيير يخرج به عن مقتضى الأصل المذكور، على ما أوضحناه في الأصول.

ودعوى: سقوط الطائفة الأولى عن الحجية بهجر المشهور لها، لعدم ظهور القول بوجوب الصلاة في الثوب إلا من المتأخرين، فتنفرد الطائفة الثانية بالحجية.

مدفوعه بأنه لم يثبت الهجر المسقط لها عن الحجية بعد ظهور حال الصدوق في العمل بهذه الطائفة وظهور حال الشيخ في الجمع بين الطائفتين بحمل الأولى على تعذر النزاع، وقرب ابتناء القول بالتخيير ممن يأتي على الجمع بين الطائفتين بالوجه المتقدم.

ومن هنا يتعين البناء على كلتا الطائفتين بالتعارض، والرجوع للأصل المقتضى للاحتياط بالتكرار. وذلك للتراحم بين شرطيه البساتر مع المحافظة على الركوع والسجود التامين ومانعيه للنجاسة مع التنزل للركوع والسجود الإيمائين، وحيث لا طريق للجزم بأهميه أحد الأمرين يتعين الاحتياط بالتكرار، لعدم إحراز الفراغ عن التكليف بدونه.

وأما ما اشتهر من البناء على التخيير عند التراحم بين التكليفين مع عدم ثبوت أهميه أحدهما، سواء علم بأهميه أحدهما إجمالاً أو شك في ذلك، أم علم بتساويهما فهو مختص بالتراحم بين التكليفين الاستقلاليين، كالتراحم بين إنقاذ مؤمنين من الهلكة، فإنه بعد تعذر الجمع بينهما بالتكرار يتعين الاحتياط به خروجاً عن التكليف بأحدهما المعلوم إجمالاً. وقد ذكرنا في خاتمه مباحث التعارض من الأصول حقيقة التراحم بين التكاليف الضمنية بما لا مجال معه لإطالة الكلام في ذلك هنا، بل نكتفي بما تقدم.

(١٠٤) ودعوى: أن ذلك إنما يتم فيما إذا علم بأهميه أحدهما إجمالاً، للعلم الإجمالي حينئذ بالتكليف التعيينى بالواجب لأحدهما، ولا يحرز الفراغ عنه إلا بالتكرار، أما مع احتمال التساوى المستلزم لاكتفاء الشارع بأحد الأمرين، فالمتعين الاجتزاء به، وعدم الاعتناء باحتمال أهميه أحدهما، لأصالة البراءة من وجوب كل منهما بعينه، وليس هناك علم إجمالى مانع من التعويل عليه.

مدفوعه بأن المقام من الدوران بين التخيير والتعيين، والتحقيق فيه عندنا لزوم الاحتياط المقتضى فى المقام الجمع بين الطرفين لاحتمال التعيين فى كل منهما، ولا مجال معه لجريان البراءة من التعيين والبناء على التخيير، على ما أوضحناه فى الأصول. ولا سيما أن احتمال التخيير فى المقام ليس لقصور ملاك التعيين، بل لمزاحمته. فلاحظ.

هذا وقد قرب فى المعبر وكشف الرموز والمنتهى والذكرى والدروس التخيير فى محل الكلام بين الصلاة فى الثوب النجس والصلاة عارياً ويظهر من المختلف الميل إليه، كما قد يظهر من الشيخ فى موضع من التهذيب، وهو المحكى عن ابن الجنيد والبيان وغيرهما. ويظهر من غير واحد ابتناؤه على العمل بكلتا الطائفتين، إما للجمع العرفى بينهما بذلك، أو التخيير بينهما بعد استحكام التعارض. وقد ظهر مما تقدم ضعف كلا الوجهين، كضعف دعوى: أن ذلك مقتضى الأصل بعد البناء على التساقط.

بقى فى المقام أمران:

الأول: أن المصرح فى كلامهم عدم الإعادة مع الصلاة عارياً لوجوبها تعييناً لو تخييراً. وأما مع الصلاة فى الثوب النجس فقد يدعى وجوب الإعادة، لموثق عمار المتقدم فى صورته تعذر النزاع. فقد حملة الشيخ فى موضع من التهذيب على جواز الصلاة فى الثوب مع الإعادة تخييراً بينها وبين الصلاة عارياً. وقد تقدم عدم إمكان حملة خصوص ارتفاع العذر فى الوقت، ولا على خصوص صورته تعذر النزاع.

وحينئذ لا يبعد حملة على الاستحباب، لعدم الأمر بالإعادة فى بقيه نصوص

(١٠٥) (١٠٥) (مسألة ٣٩): إذا كان عنده ثوبان يعلم إجمالاً بنجاسه أحدهما وجبت الصلاة في كل منهما (١). ولو كان عنده ثوب ثالث يعلم بطهارته

الصلاة في الثوب النجس، مع شدة الحاجة إليه لو كان واجباً للغفلة عنه. بل النصوص المذكورة مسوقة سؤالاً وجواباً لبيان تمام الوظيفة الواجبه، فعدم الأمر فيها بالإعادة موجب لقوه ظهورها في عدم وجوبها. ولا سيما مع عدم مألوفيه الجمع في شيء من فروع الصلاة بين وجوب الصلاة الاضطراريه ووجوب إعادتها. كما أن التنبيه في صحيح الحلبي الأول على غسل الثوب إذا وجد الماء مع خروجه عن الوظيفة المطلوبه في مورد السؤال مع إغفال الإعادة يجعله كالصریح في عدم وجوبها. وذلك بمجموعه كاف في رفع اليد عن ظهور الأمر في موثق عمار في الوجوب وحمله على الاستحباب. ولعله لذا حمله عليه في الوسائل، وإن كان قد حمله أيضاً - كجميع نصوص الصلاة في الثوب النجس - على صورته تعذر النزاع.

الثاني: قد اختلفت نصوص الصلاة عارياً في كون المصلي قاعداً، كما في صحيح الحلبي وأحد موثقي سماعه، وكونه قائماً، كما في موثق سماعه الآخر.

لكن من القريب اتحاد موثقي سماعه، لتقارب لسانيهما، حيث يقرب معه كون الاختلاف بينهما بسبب النقل بالمعنى. ومرجع ذلك إلى الخطأ في أحد النقلين عن سماعه الموجب لتساقطهما، وانفراد صحيح الحلبي المتضمن للصلاة قاعداً بالحجيه.

غايه الأمر أن يحمل على ما إذا خاف المصلي من وجود الناظر، مع وجوب القيام عند الأمن منه، لأن التفصيل المذكور ثابت في صلاة العراه عموماً، والمقام من صغرياته.

ومنه يظهر أنه لو فرض تعدد موثقي سماعه فالمتعين الجمع بين نصوص المقام بذلك، وتمام الكلام في مسأله تعذر الساتر من مبحث لباس المصلي.

(١) كما هو المعروف من مذهب الأصحاب، بل لم يعرف مخالف في ذلك إلا

ابنا إدريس وسعيد في السرائر والجامع، فحكما بوجوب الصلاة عارياً، وإن نسبه في الخلاف لقوم من أصحابنا، وفي السرائر لبعضهم.

ويقتضيه - مضافاً إلى لزوم الاحتياط في تحصيل الصلاة بالثوب الطاهر بعد إمكان تحصيلها وعدم إحراز الفراغ عنها إلا بالوجه المذكور - صحيح صفوان: «أنه كتب إلى أبي الحسن (عليه السلام) يسأله عن الرجل معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول، ولم يدر أيما هو وحضرت الصلاة، وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): يصلى فيهما جميعاً» (١).

ويستدل للقول الآخر بما أرسله في المبسوط، قال: «وروى أنه يتركهما ويصلى عرياناً» (٢). بعدم تيسر الجزم بالنيه المعتبره في العبارة مع الصلاة في الثوبين، فيدور الأمر بين رفع اليد عن مانعيه النجاسه مع المحافظه عن شرطيه الساتر، فيكتفى بالصلاة في أحدهما، ورفع اليد عن شرطيه الساتر مع المحافظه على مانعيه النجاسه، والثاني أهم، بناء على ما سبق أنه المشهور من وجوب الصلاة عارياً مع انحصار الساتر بالنجس.

ويندفع بأن ضعف المرسل مانع من التعويل عليه في قبال ما سبق. وأما الوجه الآخر فهو يبتنى على اعتبار الجزم بالنيه في العبادات، وهو ممنوع مع القدره عليه، فضلاً عن التعذر، على ما تقدم في المسأله الثالثه من مبحث التقليد، وأطنا الكلام فيه في مبحث العلم الإجمالي من مباحث الأصول.

على أنه قد سبق الإشكال في أهميه مانعيه النجاسه من شرطيه الستر. مع أن الدوران هنا - بعد فرض طهاره أحدهما - ليس بين رفع اليد عن مانعيه النجاسه وعن شرطيه الستر، بل بين رفع اليد عن الجزم بالنيه وعن شرطيه الستر، ولا إشكال في تعيين الأول، لأن دليل الجزم بالنيه - لو تم - لبي لا إطلاق له يشمل المقام، بخلاف دليل مانعيه النجاسه. على أنه لو تم جميع ذلك في نفسه، فلا بد من رفع اليد عنه بالصحيح

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) ج: ١ ص: ٣٩ الطبعة الحديثه.

ص: ١٠٦

(١٠٧) تخير بين الصلاة فيه والصلاة في كل منهما (١).

(مسألة ٤٠): إذا تنجس موضع من بدنه وموضع من ثوبه، ولم يكن عنده من الماء ما يكفي لهما معاً، لكن كان يكفي لأحدهما فالظاهر وجوب تطهير البدن (٢). ولو كان الموضعان من ثوبه أو بدنه وجب تطهير

المعول عليه عند الأصحاب.

وبذلك يظهر أن الواجب شرعاً واقعاً هو إحدى الصلاتين، فالامتنال إنما يكون بها واقعاً، ووجوب الجمع بينهما عقلياً، والمنوى هو الامتنال بهما إجمالاً، وبكل منهما احتمالاً.

لكن في الجامع بعد أن أفتى بالصلاة عرياناً، قال: «وروى أنه يصلى في كل واحد منهما صلاه. وإن صحّ ذلك حمل على أنه قد فرض عليه الصلاة مرتين، كما يصلى عند التباس القبلة الصلاة أربع مرات». ومقتضاه نيه الامتنال جزءاً بكل من الصلاتين هنا وبكل من الأربع عند اشتباه القبلة. وهو غريب جداً.

(١) بناءً على ما هو التحقيق من الاجتزاء بالامتنال الإجمالي - وإن استلزم التكرار - مع تيسر الامتنال التفصيلي. وقد تقدم في المسألة الثالثة من مبحث التقليد التعرض لوجهه. كما أطننا الكلام في ذلك في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع من الأصول.

(٢) وقد علله (قدس سره) - بعد الفراغ عن لزوم تقليل النجاسة، الذي يأتي الكلام فيه في الفرع اللاحق من هذه المسألة - باحتمال أهميه نجاسه البدن. وكأنه لأنها أشد لصوقاً بالمصلى من نجاسه ثوبه، فيترجح إزالتها في مقام التراحم.

ولاء إشكال في لزوم مراعاة احتمال الأهميه في مقام التراحم، إذ بعد العلم بثبوت ملاك الإلزام في كل منهما، والشك إنما هو في سقوط الإلزام بسبب العجز من جهه التراحم، يعلم بكون المحافظه على محتمل الأهميه عذراً في ترك الآخر، ولا يعلم

ص: ١٠٧

أحدهما (١) مخيراً (٢)، إلا مع الدوران بين الأقل والأكثر، أو الأخف

بكون المحافظة على الآخر عذراً في ترك محتمل لأهميته، فيتعين الاحتياط بالمحافظة على محتمل الأهمية، بعد أن كان الشك في العذر المسقط لا في أصل ثبوت التكليف والملاك.

هذا كله بناءً على وجوب الصلاة في الثوب النجس عند انحصار الساتر به، كما هو مختاره (قدس سره). أما بناءً على وجوب الصلاة عارياً فقد قال (قدس سره): «فلا ينبغي الإشكال في وجوب تطهير البدن عملاً بمانعيه النجاسه، لأنه إذا طهر بدنه وصلى عارياً لم يصل في النجاسه، بخلاف ما لو طهر الثوب وصلى فيه، لأنه صلى وبدنه نجس قطعاً».

وبعبارة أخرى: بعد أن كان وجوب الصلاة عارياً عند انحصار الساتر بالثوب النجس مبنياً على أهميه مانعيه النجاسه من شرطيه الستر، فاللازم الحفاظ على مانعيه النجاسه بتطهير البدن والصلاه عارياً، ولا يجوز صرف الماء في تطهير الثوب وإبقاء البدن نجساً المستلزم للصلاه في النجاسه.

وأما بناءً على ما سبق منّا من لزوم الاحتياط بالجمع بين الصلاة في الثوب النجس والصلاه عارياً، لعدم وضوح أهميه أحد الأمرين - من مانعيه النجاسه وشرطيه الستر - بعينه، فاللازم التخيير بين تطهير الثوب والاقتصار على الصلاة فيه مع نجاسه البدن وتطهير البدن مع الاحتياط المتقدم بالجمع بين الصلاتين، لأن أهميه طهاره البدن من طهاره الثوب لا تستلزم أهميه طهاره البدن من الستر، ومع التردد بينهما يتعين التخيير المذكور.

(١) لأن الظاهر من دليل مانعيه النجاسه كون مانعيته بنحو الانحلال، لا بنحو المجموعيه، فمع القدره على تقليل النجاسه وتعذر إزالتها بتمامها يجب تقليلها، لأن الزائد من النجاسه مانع مستقل.

(٢) لعدم المرجح بينهما من حيثيه الموضع، لفرض كونهما معاً في الثوب أو في البدن.

(١٠٩) والأشد (١)، فيختار التطهير من الأكثر (٢) أو الأشد (٣).

(مسألة ٤١): يحرم أكل النجس وشربه (٤). ويجوز الانتفاع به فيما لا يشترط فيه الطهاره (٥).

(١) كنجاسه البول ونجاسه الدم، حيث لا يبعد استفاده كون الثانيه أخف من عدم احتياج التطهير فيها للتعدد، أو من العفو عن قليلها فى الصلاه، بخلاف الأول. بل لا يبعد لذلك كون نجاسه البول أشد من جميع النجاسات التى لا يعتبر فى التطهير منها التعدد، خصوصاً المنى الذى ورد أن البول أنجس منه (١). كما صرح فى بعض النصوص بأن الغائط أقدر وأنجس من المنى (٢).

(٢) لأن فيه تقيلاً للنجاسه كما أو مرتبه، وقد سبق لزومه.

(٣) حيث لا يبعد أهميه مانعيته. ولا اقل من احتمال أهميته الذى تقدم أنه يجب مراعاته ومنه يظهر لزوم ترجيح التطهير من محتمل الأشديه.

(٤) من دون فرق بين الأعيان النجسه والمتنجسات، بلا- إشكال ظاهر فى الجميع، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، كما هو المنقول فى حرمه الجامدات النجسه والمتنجسه والمائعات كذلك، بل لعله من الضروريات.

ويستفاد من النصوص الوارده فى الماء القليل المتضمنه لإراقته، وفى المرق الذى يقع فيه نجاسه، وفى الدهن والسمن والعسل المتنجسه، والنصوص الوارده فى تطهير الأوانى وغير ذلك من النصوص الكثيره.

(٥) ويقتضيه - بعد الأصل - السيره المستمره على الانتفاع بالنجاسات بالتسميد والإحراق وغيرها. وأظهر من ذلك الحال فى المتنجسات، حيث لا يتوقون عن الثياب المتنجسه، وسقى المياه المتنجسه للأطفال والحيوانات، وغسل الأرض ورشها بها للتبريد، وإطعام الطعام والعلف المتنجسين للأطفال والحيوانات، وغير ذلك.

(٢١)، وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢ من أبواب الجنابه حديث: ٥، ٤.

ص: ١٠٩

مضافاً إلى النصوص الكثيرة الواردة في الأعيان النجسه، مثل معتبر البنزطى عن الرضا (عليه السلام): «سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهى أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم يذبيها ويسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها»، ونحوه خبر على بن جعفر عن أخيه (١) (عليه السلام).

ومعتبر الحسن بن على فى إليات الغنم أيضاً: «قلت: فنصطحب بها؟ قال: أما تعلم أنه يصيب اليد والثوب، وهو حرام» (٢). فإن الردع عن الاستصباح من جهه إصابه اليد والثوب ظاهر فى جوازه ذاتاً.

وصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الماشيه تكون للرجل، فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها؟ قال: لا. ولا لبسها فلا يصل فيها» (٣). فإنه ظاهر فى جواز اللبس من دون صلاه، وأن المنهى عنه هو اللبس مع الصلاه، دفعاً لتوهم مطهره الدبغ للميته.

ومعتبر زراره: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء. قال: لا- بأس» (٤)، ومعتبر برد الاسكاف الوارد فى العمل بشعر الخنزير، وفيه: «فما كان له دسم فلا- تعملوا به، وما لم يكن له دسم فاعملوا به» (٥)، ومعتبره الآخر وخبر سليمان الاسكاف (٦) الواردين فيه أيضاً.

وخبر قاسم الصيقل: «كتبت إلى الرضا (عليه السلام): إنى أعمل أعماد السيوف من جلود الميته، فتصيب ثيابى، فأصلى فيها؟ فكتب إلى: اتخذ ثوباً لصلاتك» (٧). وقريب

(١) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٦ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٦ وذيله.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٠ من أبواب الذبائح حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٣٤ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ٦.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١٦.

(٥) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٦٥ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ٢.

(٦) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٦٥ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ١، ٣.

(٧) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٩ من أبواب النجاسات حديث: ١.

منه الخبر عنه وعن ولده (١).

وصحيح على الواسطى: «دخلت الجويريه - وكانت تحت عيسى بن موسى -

على أبى عبد الله (عليه السلام)، وكانت صالحه، فقالت: إنى أتطيب لزوجى، فيجعل فى المشطه التى أمتشط بها الخمر، وأجعله فى رأسى. قال: لا بأس» (٢).

ومعتبر على بن أبى حمزه على أبى عبد الله (عليه السلام) فى الكيمخت «قال: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب، منه ما يكون ذكياً، ومنه ما يكون ميته. قال: ما علمت أنه ميته فلا تصل فيه» (٣). وقريب منه موثق سماعه (٤). لظهورهما فى اختصاص المنع عن لبس الميتة بالصلاه.

وخبر وهب عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن أبيه عن جده عن على (عليه السلام): «أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح فى المزارع العذره» (٥). وقد يعثر المتتبع على غير ذلك.

بل قد يستفاد المفروغيه عنه من مثل صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): سألته عن النضوح يجعل فيه النيذ، يصلح للمرأة أن تصلى وهو على رأسها؟ قال: لا حتى تغتسل منه» (٦)، وصحيح زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام): «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس» (٧). وقريب منه موثق ولده الحسين (٨). لأن السؤال فيها عن الصلاه فى النضوح، والوضوء من الماء، قد يظهر فى المفروغيه عن جواز صنع النضوح ووضعه فى الرأس، واستقاء الماء بالحبل المذكور. فلاحظ.

مضافاً إلى ما ورد فى المائع المتنجس، الذى قد يظهر منهم مساواته للنجس فى الحكم، لكونه غير قابل للتطهير، كالنصوص الكثيره المتضمنه الأمر بالاستصباح

(١) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٣٨ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٢.

(٣) ، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ١٢.

(٤) ، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ١٢.

(٥) ، وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٩ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ١، ٣.

(٦) ، وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٩ من أبواب الأطعمه المحرمه حديث: ١، ٣.

(٧) ، وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٣.

(٨) ، وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٣.

ص: ١١١

بالزيت والسمن المتنجسين (١).

هذا وعن ظاهر جماعه وصريح آخرين حرمة الانتفاع بأعيان النجاسه مطلقاً إلا ما خرج بدليل. وقد يلحق بها ما لا يقبل التطهير من المتنجسات. وظاهر مفتاح الكرامه والجواهر القول بذلك أو الميل إليه.

قال فى الجواهر: «بل ربما ظهر من ملاحظه كلامهم فى الدهن النجس الإجماع على عدم جواز الانتفاع به، بل فى المحكى عن شرح الإرشاد للفخر وتنقيح المقداد ذلك، حيث قالوا: إنما يحرم بيعها لأنه محرمة الانتفاع، وكل محرمة الانتفاع لا يصح بيعه. أما الصغرى فإجماعه. بل لعل ذلك ظاهر الغنيه أيضاً...».

وقد يستدل له - بعد الإجماع المدعى - بإطلاق قوله تعالى: "وَالرُّجْزَ فَاهْتَجُرْ" (٢)، بناء على أن الرجز النجس. لأن الانتفاع بالشيء لا يناسب هجره. وكذا قوله تعالى فى الخمر: "رَجِسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ" (٣). لأن مقتضى التفرغ كون منشأ الاجتناب عن الخمر كونه رجساً نجساً، فيدل على وجوب اجتناب كل نجس.

وبقوله تعالى: "حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِزْيِرِ" (٤). بدعى: أن إطلاق نسبة التحريم للأعيان يقتضى حرمة جميع الانتفاعات بها. وهو وإن اختص بالأمر المذكور فى الآية الشريفه، إلا أنه يمكن التعدى لجميع النجاسات بعدم الفصل أو بفهم عدم الخصوصيه.

وبقوله (عليه السلام) فى روايه تحف العقول بعد الحكم بحرمة بيع النجس بأنواعه: «لأن ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه، فجميع تقلبه فى ذلك حرام» (٥).

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٤٣ من أبواب ما يكتسب به، وج: ١٦ باب: ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة.

(٢) سورة المدثر الآية: ٥.

(٣) ، سورة المائدة، الآية: ٩٠، ٣.

(٤) ، سورة المائدة، الآية: ٩٠، ٣.

(٥) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٢ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

لكن لا مجال لدعوى الإجماع بعد عدم تحرير المسأله بهذا الوجه فى كلمات القدماء وقد تعرض شيخنا الأعظم فى مكاسبه لوجه الإشكال فى استفاده الإجماع منها. وما تقدم عن الفخر والمقداد لا يناسب ما تقدم من النصوص المتضمنه جواز الاستصباح بالدهن النجس التى ذكرها القدماء من أهل الحديث والاستدلال، ولا يتضح منهم هجرها، بل المعروف منهم العمل عليها، بل لعل الإجماع منهم على ذلك.

على أنه لو تمت دعوى الإجماع منهم فى نهوضها بالاستدلال إشكال، لقرب ابتائهما على فهمهم ذلك من بعض الأدله التى استوضحوا الإجماع على قبولها وعدم ردها، لما هو المعلوم من كثره اضطرابهم فى دعاوى الإجماع.

وأما الآيه الأولى فهى لا تنهض بالاستدلال، لأن الرجز هو الخبيث، لا النجس الشرعى الذى هو محل الكلام، ولذا فسرهم بعضهم بهجر عباده الأصنام، وآخرون بالمعاصى، وثالث بالفعل القبيح والخلق الذميم... إلى غير ذلك. ومثلها الآيه الثانيه، كما يظهر مما تقدم فى الاستدلال على نجاسه الخمر عند سوقها مرجحاً لنصوص النجاسه.

على أنه لو تم الاستدلال بهما لما نحن فيه لزم حرمة الانتفاع بالمتنجس حتى لو أمكن تطهيره، والتزام التخصيص فيهما فى ذلك قد ياباه لسانهما.

وأما الآيه الثالثه فهى قاصره عن إفاده المدعى، لأن إطلاق النهى عن الأعيان ظاهر فى النهى عما يقصد نوعاً منها، وهو الأكل فى المقام.

وأما روايه تحف العقول فهى ضعيفه بالإرسال مضطربه المتن، حتى استظهر بعضهم أنها منقوله بالمعنى. مع أن مقتضاها العموم للمتنجس وإن أمكن تطهيره، ولا يظن بأحد البناء على ذلك، بحيث يحتاج جواز الاستعمال فيه للدليل المخرج عنها. ومن ثم لا مجال للاستدلال بها خصوصاً فى قبال ما سبق من السير والنصوص. ويأتى الكلام فى الحكم المذكور فى المسأله الخامسه من مقدمات التجاره إن شاء الله تعالى.

(١) بلا- خلاف يعتد به، كما فى الجواهر، وفى التذكرة: «يشترط فى المعقود عليه الطهاره الأصلية... فلو باع نجس العين - كالخمر والميته والخنزير - لم يصح إجماعاً». وفيه أيضاً: «لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منا». وقد ادعى الإجماع على حرمه بيع كثير من النجاسات - كالخمر والفقاع والميته والدم وغيرها - بنحو قد يظهر منه الإجماع على الكليه المذكوره، عداماً استثنى ككلب الصيد.

وقد يستدل له بعد الإجماع المذكور بقوله تعالى: "والرجز فاهجر" (١) وقوله عز وجل فى تحريم الخمر: "رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه" (٢) بناء على الرجز والرجس فيهما النجس. بدعوى: أن البيع ينافى الهجر والاجتناب. وبروايه تحف العقول المتقدمه. وبالنبوى المشهور: «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه». وبالنصوص الكثيره الناهيه عن بيع الخمر والكلب والخنزير والميته، بإلغاء خصوصيه مواردھا، بحيث يستفاد منها عموم حرمه بيع النجس، أو بعدم الفصل.

ويندفع بأن الإجماع لم يثبت بنحو يعتد به فى الخروج عن عمومات الصحه، إذ التأمل فى كلماتهم يكشف عن أن المنشأ لحرمه بيعه حرمه الانتفاع به مطلقاً أو الانتفاع الظاهر، كما علل بذلك فى كلمات غير واحد مثل ما تقدم عن الفخر والمقداد، وفى الغنيه بعد أن اشترط فى المعوضين ثبوت المنفعه المباحه قال: «وقيدنا بكونها مباحه تحفظاً من المنافع المحرمه. ويدخل فى ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد والزيت النجس للاستصباح تحت السماء، وهو إجماع الطائفه».

ويشهد بذلك استثناء كثير من النجاسات التى ينتفع بها منفعه محلله مقصوده

(١) سورة المدثر، الآيه: ٥.

(٢) سورة المائد، الآيه: ٩٠.

عند بعضهم واختلافهم فيه لاختلافهم في حليه الانتفاع أو في كونه مقصوداً، كما يظهر بمراجعته مفتاح الكرامه.

على أنه يصعب جداً استفادة إجماع تعبدى منهم في المقام، بل من القريب ابتناء الإجماع المدعى على فهمهم ذلك من الأدله بتكلفت ومقدمات مطويه، كما هو الحال في كثير من الإجماعات على كبريات قد تكون متصيده من الأدله من دون أن تتضمنها النصوص بعمومها، فإنه يصعب جداً الوثوق بها، فضلاً عن العلم الذي عليه المعول في الأدله اللبويه.

وأما الآيتان الكريمتان فيظهر الحال فيهما مما تقدم في المسأله السابقيه من أن المراد بالرجز معنى غير النجاسه الشرعيه التي هي محل الكلام، وأن مقتضاهما العموم للمتنجس. فراجع.

كما يظهر مما تقدم وهن الاستدلال بروايه تحف العقول. ولاسيما بملاحظه ابتناء حرمه البيع فيها على حرمه جميع وجوه التصرف الذي سبق عدم امكان البناء عليه. مضافاً إلى ما تضمنه صدرها من جواز بيع كل شيء يكون فيه الصلاح من جهه من الجهات.

وأما النبوى فضعفه مانع من الاستدلال به، لأنه لم يذكر في كتبنا إلا مرسلأ، ولم يرد مسندأ إلا في كتب العامه وبطرقهم. مع أن المحكى روايته في كتبهم المعتمده هكذا: «إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم ثمنه» ولا مجال للبناء على العموم المذكور، إذ لا إشكال في جواز بيع كثير مما يحرم أكله كالدهن المتنجس والطيور المحرمه الأكل والطين وغيرها. فلا بد من حمله على أن يكون الأكل هو المقصود نوعاً من الانتفاعات به، كالشحوم ونحوها، فلا مجال للتعدى لغيره، فضلاً عن التعدى لكل نجس. ولم يرد بالوجه الأول إلا في بعض المواضع من مسند أحمد، وحيث أن الظاهر أنه لا مجال لحمله على خصوص ما حرم منه كل شيء، لعدم وجود ذلك، ولا على كل ما يحرم منه شيء من الانتفاعات ولو كان نادراً، لأنه خلاف الظاهر منه عرفاً

ويجوز بيع الأعيان المنتجسه (١) إذا كان لها منفعة محلله معتد بها عند

ولاستلزامه كثره التخصيص المستهجن، بل الظاهر حملة على ما يحرم الانتفاع الظاهر منه، وهو لا يستلزم حرمه بيع الأعيان النجسه مطلقاً.

وأما النصوص الناهية عن بيع بعض الأعيان النجسه - كالخمر والخنزير وغيرهما - فهي مختصة بمواردها، ولا مجال لاستفاده الكليه المذكوره منها بإلغاء خصوصيه مواردها. ولاسيما مع استثنائهم من الكليه المذكوره - تبعاً للنصوص - بيع الميتة المختلطة بالمذكي على من يستحل أكل الميتة، وبيع كلب الصيد، وبيع العبد الكافر مع نجاسته عند المشهور، وليس إلحاق بقيه النجاسات بالمستثنى منه بأولى من إلحاقها بالمستثنى.

وأشكل من ذلك تتميم الاستدلال بها بعدم الفصل. لعدم وضوح قيام إجماع تعبدى على الملازمه، وليس إلا لإجماع المدعى على عموم المنع الذى سبق عدم نهوضه بالاستدلال فى المقام. ومن ثم لا مجال للخروج عن عموم نفوذ العقود والتجاره وغيرها، بل يتعين الاقتصار على خصوص ما دل الدليل على حرمه بيعه تخصيصاً للأدله المذكوره.

وتمام الكلام فى ذلك فى مبحث المكاسب المحرمه.

(١) من الظاهر اشتراك الأعيان المنتجسه مع النجسه فى جملة من الأدله المتقدمه. ومن ثم عمم غير واحد حرمه البيع لكل ما لا يقبل التطهير من النجاسات، وأطلق فى الشرايع حرمه بيع المائع النجس عدا الأدهان. لكن لو بنى على العمل بعموم الأدله المذكوره لزم العموم لكل منتجس وإن أمكن تطهيره.

وكان منشأ تخصيص سيدنا المصنف (قدس سره) وغيره الحرمه بالأعيان النجسه أن العمده فى دليل المنع بنظرهم هو الإجماع، والمتيقن منه أعيان النجاسات دون المنتجسات وإن تعذر تطهيرها. ولاسيما بملاحظه النصوص المستفيضة التى أشرنا

العقلاء على نحو يبذل بإزائها المال، وإلا فلا يجوز بيعها وإن كان لها منفعه

محلله جزئيه (١).

(مسأله ٤٣): يحرم تنجيس المساجد (٢)

إليها، الداله على جواز بيع الدهن المتنجس التي عولوا عليها في الجملة. لكن عرفت عدم نهوض الإجماع بالاستدلال حتى في النجاسات، فلا يهتم تحقيق عمومه أو خصوصه.

(١) كما هو الحال في غير المتنجسات، على ما يذكر في مباحث المكاسب المحرمه.

(٢) يظهر المفروغيه عن الحكم المذكور مما في المفاتيح من عدم الخلاف في وجوب إزاله النجاسه عن المساجد، لوضوح أن وجوب التطهير إنما هو لعدم مناسبه المسجد للنجاسه المقتضى للمنع من تنجيسه، كما تستفاد المفروغيه أيضاً مما صرح به جماعه من وجوب تطهير البدن والثياب لدخول المساجد، وإن قصره بعضهم على ما إذا كانت النجاسه متعديه.

بل في الخلاف في مسأله حرمة دخول المشرك للمساجد: «لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنب النجاسات». وقريب منه عن كشف الحق، وفي السرائر في أواخر الكلام في غسل الميت: «ولا- خلاف أيضاً بين الأمه كافه أن المساجد يجب أن تنزه وتجنب النجاسات العينيات»... إلى غير ذلك من كلماتهم التي لا- يبقى بملاحظتها شك في الإجماع على حرمة تنجيس المسجد.

وقد يستدل عليه - مع ذلك - بأمر:

الأول: قوله تعالى: "وإنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا" (١)، بناء على أن المراد بالنجس ما هو محل الكلام، وهو المتصف بالنجاسه الخبيثه، فإن مقتضى تفريع النهى عن قرب المشركين للمسجد الحرام على نجاستهم

(١) سوره التوبه، الآيه: ٢٨.

ص: ١١٧

كون النجاسه عله النهى، فيكون مقتضى عموم التعليل النهى عن قرب كل نجاسه، وحرمة دخولها المسجد، وهو يقتضى حرمة التنجيس بالأولويه القطعيه، بل العرفيه الراجعه لظهور الدليل نفسه فى العموم. وهو وإن كان مختصاً بالمسجد الحرام، إلا أنه يتمم بعدم الفصل المحكى والمحصل بين المسجد الحرام وغيره، كما فى الجواهر.

ويشكل بما سبق عند الكلام فى نجاسه الكافر من عدم وضوح ظهور النجس فى الآيه فى النجاسه الخبيثه التى محل الكلام. فراجع. مضافاً إلى أن المفرع على نجاسه المشركين ليس هو النهى عن قربهم للمسجد الحرام مطلقاً، بل النهى عن قربهم فى العام الثانى، ومن الظاهر أن حرمة إدخال النجاسه للمسجد وتنجيسه لم يشرع على هذا النحو، بل لو شرع لكان تشريعه على نحو الإطلاق، فالحكم المذكور حكم سياسى خاص بمورده لا مجال للتعدى عنه لكل نجس بالمعنى الذى هو محل الكلام.

ولاسيما مع قرب كون النجس بالفتح مصدراً لا وصفاً بمعنى النجس بالكسر، ويكون إطلاقه على المشركين مبالغه فى نجاستهم، فالمفرع عليه ليس مطلق النجاسه، بل النجاسه بمرتبته خاصه تناسب المبالغه المذكوره، ولا مجال مع ذلك للتعدى لكل نجس، خصوصاً بملاحظه ما يأتى من عدم الإشكال فى جواز إدخال النجس للمسجد فى الجملة، مع إباء لسان التعليل فى الآيه عن التخصيص ارتكازاً.

ومن القريب جداً أن يكون الحكم المذكور مساوقاً لما ورد من نداء أمير

المؤمنين (عليه السلام) لما بعثه النبى (صلى الله عليه وآله وسلم) بسوره براءه بأنه لا يحج بعد العام مشرك، وهو أجنبى عما نحن فيه جداً.

الثانى: قوله تعالى: "وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن تطهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود"^(١)، وقوله عز وجل مخاطباً إبراهيم (عليه السلام): "وطهر بيتى للطائفين والقائمين والركع السجود"^(٢).

(١) سوره البقره، الآيه: ١٢٥.

(٢) سوره الحج، الآيه: ٢٦.

ص: ١١٨

(١١٩) وفيه أولاً: أنه لم يتضح كون المراد بالتطهير هو التطهير من الخبث الذي هو محل الكلام، لعدم وضوح شيوع الاستعمال فيه في شريعته إبراهيم (عليه السلام) بل قد يراد به التطهير من رجس الأوثان أو من المشركين، كما روى مرسلًا عن الصادق (عليه السلام) في تفسير علي بن إبراهيم.

وثانياً: أنهما مختصان بالبيت وهو الكعبة الشريفة، ومن الممكن اختصاصها بمزيد التعظيم عن المسجد الحرام، فضلاً عن بقية المساجد.

وثالثاً: أن ظاهرهما الأمر بتطهير البيت من أجل من يعتريه من الطائفين وغيرهم، تشریفاً وتكريماً لهم، أو لتجنب تنجسهم بالنجاسة المتعدية، أو لغير ذلك، ولا ظهور لهما في الأمر بتطهير البيت لذاته نفسياً، كما هو المدعى في المقام.

الثالث: النبوي المذكور في كتب الفقهاء: «جنبوا مساجدكم النجاسة» (١).

لكنه لا ينهض بالاستدلال بعد ضعف سنده وعدم وضوح انجباره بعمل الأصحاب لعدم وروده في كتب الحديث المعول عليها عندهم، وذكره في كتب الفقهاء قد يكون لتأييد الحكم المذكور والاستئناس له بالسنة بعد المفروغية عنه بينهم، وإلا فمن البعيد جداً اعتمادهم على مثل هذه المراسيل في الفتوى بالحكم الشرعي. ومجرد موافقته لفتوى المشهور لا تكفي في انجبار ضعف سنده ما لم يرجع لاعتمادهم عليه. على أن المساجد فيه قد تحمل على مسجد الجبهة، أو جميع أعضاء السجود، نظير ما ورد في تفسير قوله تعالى: "وأن المساجد لله" (٢).

الرابع: صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الدابة تبول فتصيب بولها المسجد أو حائطه أيصلى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جف فلا بأس» (٣). بدعوى: ظهوره في مفروغية السائل عن وجوب إزاله النجاسة، وإنما تردد في فوريه ذلك،

(١) وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٤ من أبواب أحكام المساجد كتاب الصلاة حديث: ٢.

(٢) سورة الجن، الآية: ١٨، وسائل الشيعة ج: ١٨ باب: ٤ من أبواب حد السرقة حديث: ٥.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٩ من أبواب النجاسات حديث: ١٨.

ص: ١١٩

بحيث يجب تقديمها على الصلاة، وقد أقره الإمام (عليه السلام) على ذلك، ولم يردعه عن اعتقاده الوجود.

وفيه: أنه لم يتضح من السؤال مفروغيه السائل عن وجوب إزالة النجاسة، لعدم وضوح بنائه على نجاسة أبوال الدواب وإن دلت عليها بعض النصوص، كما سبق في محله. بل هو لا يناسب التفصيل بين الجفاف وعدمه، لعدم الفرق بينهما في وجوب إزاله النجاسة عن المسجد عندهم، بل قد يكون السؤال بلحاظ استقذار البول، المقتضى لتنزيه المسجد عنه بغسله منه. ويرجع التفصيل بين الجفاف وعدمه للفرق بينهما في حصول الإهانة للمسجد وعدمها.

أو بلحاظ احتمال نجاسة البول، المقتضيه لامتناع الصلاة في موضعه أو في موضع يستلزم مماسه. ويرجع التفصيل بين الجفاف وعدمه للردع عن احتمال نجاسته، وأنه لا محذور في الصلاة إلا التقذر بملاقاه البول والتلوث به الذي لا يتحقق مع جفافه.

ولعل الثاني أظهر، بلحاظ أنه ظاهر في السؤال عن صحة الصلاة في المسجد قبل الغسل وجوازها وضعاً، لا عن وجوب المبادره للغسل تكليفاً مع قطع النظر عن الصلاة في المسجد، كما هو الحال في حق من لا يريد الصلاة أو يريد الصلاة في غير المسجد.

وأما احتمال رجوع السؤال للترجيح بين المستحبين، وهما المبادره لغسل البول، والمبادره للصلاه من دون نظر لوجوب إزاله النجاسة أو وجوب المبادره إليها، كما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره).

فهو مخالف لظاهر الصحيح، لأن المنصرف من السؤال هو السؤال عن الترخيص في الصلاة قبل غسل البول، في مقابل المنع منها، لا في مقابل رجحان تأخيرها واستحبابه.

الخامس: النصوص الكثيره المتضمنه جواز اتخاذ الكنيف مسجداً بعد تنظيفه

وطمه بالتراب، معللاً في جملة منها بأن التراب يطهره(١). لدلالاتها على عدم جواز اتخاذ الأرض المتنجسه مسجداً قبل التنظيف والطم بالتراب، لمنافاه النجاسه للمسجديه، المستلزمه لحرمة تنجيس المسجد ووجوب تطهيره لو تنجس.

وفيه: أن جملة من النصوص المذكوره وإن اشتملت على عنوان التنظيف، إلا- أن الظاهر منه التنظيف بإزاله عين النجاسه، لا بالغسل المطهر، ولذا نسب في جملة منها التطهير للتراب، بل ظاهر بعضها أو صريحه عدم وجوب إزاله عين النجاسه، وأنه يكفي وضع التراب عليها، لأن تنظيف المكان وتطهيره يكون بذلك.

كصحيح الحلبي في حديث: «أنه قال لأبي عبد الله (عليه السلام): فيصلح المكان الذي كان حشاً زماناً أن ينظف ويتخذ مسجداً؟ فقال: نعم إذا ألقى عليه من التراب ما يواريه، فإن ذلك ينظفه ويطهره»(٢)، وموثق مسعده بن صدقه عنه (عليه السلام): «أنه سئل أيضاً: يصلح مكان حش أن يتخذ مسجداً؟ فقال: إذا ألقى عليه من التراب ما يوارى ذلك ويقطع ريحه فلا بأس، وذلك لأن [أن خ. ل] التراب يطهره. وبه مضت السنه»(٣).

ومن الظاهر أنه لا يراد بتطهير التراب للمكان - مع وجود عين النجاسه فيه أو رفعها - مطهرته من الخبث الذي نحن بصدده، بل ما يساوق رفع الاستقذار وذهاب الرائحة، ولزوم ذلك قد يكون لتجنب هتك المسجد، وهو أجنبي عما نحن بصدده.

وأما ما يظهر من بعض مشايخنا (قدس سره) من دلالة النصوص المذكوره على لزوم طهاره ظاهر المسجد. فهو مندفع بأن ذلك لا- يناسب تعليل لزوم إلقاء التراب بمطهرته، الظاهر في لزوم التطهير للباطن النجس، لكن بالمعنى المتقدم من الطهاره الذي يحصل حتى مع نجاسه التراب الملقى عليها، كما هو مقتضى إطلاق النصوص المذكوره أيضاً.

نعم لو تضمنت النصوص المذكوره لزوم إلقاء التراب الطاهر على النجاسه

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ١١ من أبواب أحكام المساجد.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ١١ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١، ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ١١ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١، ٥.

ص: ١٢١

من دون تعليل بمطهريته للمكان كان لما ذكره وجه.

ومن ثم لا تنهض النصوص المذكوره بإثبات وجوب طهاره ظاهر المسجد بالمعنى الذى هو محل الكلام، فضلاً عن باطنه.

السادس: صحيح الحلبى: «نزلنا فى مكان بيننا وبين المسجد زقاق قدر فدخلت على أبى عبد الله (عليه السلام) فقال: أين نزلتم؟ فقلت نزلنا فى دار فلان، فقال: إن بينكم وبين المسجد زقاقاً قدراً، أو قلنا له: إن بيننا وبين المسجد زقاقاً قدراً، فقال: لا بأس، إن الأرض تطهر بعضها بعضاً...» (١). وقريب منه صحيحه الآخر وفى ذيله: «قلت: فأطأ على الروث الرطب. قال: لا بأس. أنا والله ربما وطئت عليه ثم أصلى ولا أغسله» (٢). بدعوى ظهورهما فى المفروغيه عن حرمة تنجيس المسجد، ولذا استدعى الحال السؤال عن الدخول للمسجد بعد تنجس الرجل بالمشى فى الزقاق المذكور.

وفيه: أنه لا قرينه على كون منشأ السؤال هو محذور تنجيس المسجد، بل لعله منشأه هو محذور الصلاة مع نجاسه الرجل، كما هو المناسب للجواب بطهاره القدم بالمشى التى شرط فى الصلاة، لا بجفاف القدم الذى هو يكفى فى عدم تنجيس المسجد. بل ذلك كالصريح من ذيل الصحيح الثانى المتقدم، حيث نبه (عليه السلام) إلى عدم مانعيه ملاقاه الروث الرطب من الصلاة، لا من دخول المسجد.

السابع: صحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى المستحاضه: «إذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر... وتحتشى وتستنفر ولا تحنى [تحى]، وتضم فخذيها فى المسجد وسائر جسدها خارج. ولا يأتيها بعلمها أيام قرئها، وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاه بوضوء» (٣).

حيث ادعى فى المدارك والحدائق أنه يلوح من ذيله عدم جواز إدخال النجاسه

(١) وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٩.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب الاستحاضه حديث: ١.

ص: ١٢٢

المتعدية. وكأنه للاقتصار فيه في دخول المسجد من دون تحفظ على صورته عدم ثقب الدم الكرسف والأمن من تلويث المسجد به.

وفيه: أن التحفظ في صورته ثقب الدم الكرسف قد يكون من أجل الصلاة، تجنباً لزيادة الحدث والنجاسة فيها، لا من أجل المسجد وتلويثه، وإلا- فنقب الدم الكرسف لا- يستلزم تلوث المسجد به مع إمكان التحفظ منه بالاستشفار ونحوه مما يجب من أجل الصلاة.

الثامن: حديث عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليه السلام) قال: «قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): تعاهدوا نعالكم عند أبواب المسجد» (١)، ونحوه أو عينه مرسل مكارم الأخلاق (٢). فإن تعاهد النعل إنما هو للاحتياط والتحفظ من إدخال النجاسة للمسجد، بلحاظ حرمة إدخالها، أو حرمة تنجيس المسجد بها المترتب على الإدخال.

وفيه: أنه بعد أن لم يكن التعاهد للنعل واجباً، بل مستحباً، فكما يمكن أن يكون استحبابه بلحاظ حسن الاحتياط بالفحص تحفظاً من احتمال إدخال النجاسة أو التنجيس للمسجد المحرم مطلقاً عندهم يمكن أن يكون تحفظاً من احتمال خصوص التلويث الموجب لهتك المسجد الذى لا- إشكال في تحريمه، أو من احتمال تقذر المسجد ولو بغير النجاسة - كالروث الطاهر - المرجوح من دون أن يكون محرماً.

ومن ثم كان الظاهر انحصار الدليل على حرمة تنجيس المسجد ووجوب تطهيره بالإجماع المشار إليه آنفاً، كما اعترف به في الحدائق وإن كان ظاهره عدم التعويل عليه. وهو كاف في مثل هذه المسألة الشائعة الابتلاء، حيث يمتنع عادة خفاء الحكم فيها على الأصحاب وخطئهم فيها.

اللهم إلا- أن يقال: لم يتضح من الإجماع كون حرمة التنجيس تعديده عندهم، بل لعلها بلحاظ لزوم الهتك والتوهين للمسجد للبناء على أن التنجيس هتك

(٢١)، وسائل الشيعة ج: ٣ باب: ٢٤ من أبواب أحكام المساجد حديث: ١، ٣.

ص: ١٢٣

للمسجد وتوهين له مطلقاً ولو بنظر الشارع الأقدس الذى تكون النجاسه عنده من سنخ القذاره عند العرف، فكما يكون تقدير المسجد هتكاً له عرفاً يكون تنجيسه هتكاً له شرعاً. كما يناسبه تعميم جماعه منهم الحكم لكل ما يحرم توهينه وهتكه، كالأضرائح المقدسه والمصحف الشريف والتربه الحسينيه.

وحيث لم يثبت ذلك عندنا - لأن التوهين المعلوم التحريم أمر عرفى، لم يتضح من الشارع الأقدس التصرف فيه، بحيث يرجع الحكم منه بالنجاسه للحكم بحصول التوهين بها شرعاً - أشكال التعويل على الإجماع المذكور.

على أن عدم احتمال خطأ أهل الفتوى فى مثل هذه الكبرى الشايعه الابتلاء لا ينافى احتمال الخطأ منهم فى صياغتها وتحديدها، بعد عدم تضمن الأدله الثقليه لها بحدودها المذكوره، ليتضح من تعويلهم على تلك الأدله جريهم على مفادها بحدوده، وإنما استفيدت من أهل الفتوى بملاحظه مجموع كلماتهم.

حيث يتوجه حينئذ احتمال اضطراب الأمر عليهم بسبب أن كثيراً من أفراد النجاسه الشايعه من المستقذرات العرفيه الموجهه لهتك المسجد المحرم ارتكازاً، وكثيراً منها لا يناسب المسجد بلحاظ كونه معرضاً لابتلاء المصلين ونحوهم بالنجاسه، خصوصاً مع شيوع السجود منهم على أرض المسجد، حيث قد يكون ذلك مهياً لهم نفسياً لاستفاده الحكم المذكور من آيه المشركين، معتضداً ببقية النصوص المتقدمه، كما حصل لجماعه كثيره منهم، حتى منع جمع منهم إدخال النجس والمتنجس للمسجد ولو مع عدم تعدى نجاستهما، بنحو لا يتضح المنشأ له لولا الآيه الشريفه.

وكيف يمكن مع ذلك كشف تصريحات أهل الفتوى المتقدمه إليها الإشاره عن البناء على الكبرى المذكوره بحدودها ممن سبقهم من الأصحاب الذين لم يتوجهوا لتحرير الفتاوى، وإنما كانوا يقتصرون على إثبات النصوص وتعرف آراؤهم منها، مع ما سبق من قصور الآيه والنصوص عن إفاده هذه الكبرى.

ومن هنا يشكل جداً التعويل على الإجماع فى إثبات الكبرى على عمومها وعدم

قصرها على صورته لزوم هتك المسجد وتوهينه. ولا سيما مع مناسبة ذلك للنصوص الكثيرة المشار إليها آنفاً المتضمنه جواز اتخاذ الكنيف مسجداً، فإنها وإن لم تصلح دليلاً على التقييد، لا مكان الاقتصار فيها على موردها، وهو النجاسة الباطنه السابقه على المسجديه، إلا أنها مناسبة جداً لما سبق. وإن كان الخروج مع ذلك عن الإجماع المتقدم صعب جداً.

نعم لما كان المسجد من الأوقاف العامه وليس من المباحات الأصلية أشكال التصرف فيه بالتنجيس مع احتمال تحريمه وعدم مناسبة للمسجديه، لعدم وضوح السلطنه عليه حينئذ، بل يكون التصرف المذكور تعدياً عرفياً ومحرمًا ما لم يثبت جوازه شرعاً، أو يأذن به الولي لصالح المسجد.

وبعبارة أخرى: لما كان المسجد قبل المسجديه مملوكاً لمالكه ولا يجوز التصرف فيه إلا بأنه فجواز التصرف فيه بعد وقف المالك له مسجداً مبنى على نفوذ الوقف وملائمه التصرف للجبهه الموقوف عليها، فمع الشك في ملائمه التصرف للجبهه الموقوف عليها لا يحرز المسوغ له، بل يحرم ارتكازاً بعد احترام المال ذاتاً، نظير ما تقدم في المسأله الثالثه من أحكام التخلي من حرمة التصرف في الوقف ما لم يحرز دخوله في الجبهه الموقوف عليها. فتأمل جيداً.

لكن ذلك بنفسه لا يقتضى وجوب التطهير كفايئاً، لعدم كون ترك التطهير تعدياً. غايه الأمر أنه قد يجب التطهير على من نجسه لإزاله أثر اعتدائه مع قدرته عليه إذا لم يلزم منه اعتداء آخر على المسجد. فتأمل.

هذا وقد استدل في الحدائق لجواز تنجيس المسجد بموثقه عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سألته عن الدملى يكون بالرجل فينفر وهو فى الصلاه. قال: يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض، ولا يقطع الصلاه» (١). قال: «فإن إطلاقها شامل لما لو كانت الصلاه فى المسجد، بل هو الغالب».

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٨.

ص: ١٢٥

لكنه كما ترى! لعدم ورودها لبيان جواز تنجيس الحائط، بل لبيان عدم الحاجة لقطع الصلاه من أجل مسح ما ينزل من الدم، أو عدم جواز قطعها لذلك، لعدم منافاه المسح المذكور لها، فلا ينافى حرمه تنجيس الحائط لو كان مسجداً أو ملكاً للغير أو وقفاً لا يناسبه التصرف المذكور، وليست غلبه كونه مسجداً بحد تمنع من حمل الروايه على غيره بعد عدم الإطلاق فيها.

على أنه لم يتضح ملازمه انفجار الدم لخروج الدم ونجاسه القيح به، بل كثيراً ما يخرج منه القيح الخالص، خصوصاً في أول انفجاره من قبل نفسه. فالاستدلال المذكور موهون جداً.

ثم إن مقتضى إطلاق الأصحاب عموم الحرمه لباطن المسجد، وفي الجواهر التصريح بذلك، وأن ما تضمن جواز اتخاذ الكنيف مسجداً مختص بمورده. ومنع منه بعض مشايخنا. عملاً بالأصل بعد قصور أدله الحرمه عن ذلك، لوضوح اختصاص الإجماع والارتكاز بالظاهر وكذا جملة من النصوص المتقدم الاستدلال بها، ومنها نصوص اتخاذ الكنيف مسجداً، وعن الأردبيلي البناء لأجل هذه النصوص على عدم اشتراط الطهاره في المسجد بحيث يكون تحت أيضاً طاهراً، وكذا الفوق.

لكن ظهر حال النصوص مما تقدم، وأما الإجماع فيصعب جداً البناء على اختصاصه بالظاهر بعد استدلال جماعه من الأصحاب بآيه المشركين والنبوي اللذين لا- مجال لتوهم ذلك فيهما. كما يصعب التفكيك بين الباطن والظاهر ارتكازاً بعد البناء على حرمه التنجيس تعبداً مع قطع النظر عن الهتك وابتلاء المصلين بالنجاسه. بل يصعب جداً بالنظر للارتكاز أن تتخذ في المسجد بالوعه للماء المتنجس إذا لم تشتمل على عين النجاسه، فضلاً عما إذا شتمل عليها.

وأشكل من ذلك جواز تنجيس الفوق الذي تقدم عن الأردبيلي، فإنه منافٍ للمرتكزات جداً. إلا أن يريد منه الفضاء الأعلى من دون بناء، حيث تكون النجاسه غير متعديه بل يكون ظرفاً للنجاسه لا غير، فإنه لا مجال لدعوى المنع من ذلك بناء

على ما يأتي من جواز إدخال النجاسه للمسجد. ولاسيما مع علوه المفرط، بحيث لا يكون ملحقاً بالمسجد عرفاً. فلاحظ.

(١) لإطلاق بعض الأدله المتقدمه، ومنها آيه المشركين التي هي عمده الأدله عنده (قدس سره) بعد الإجماع.

لكن استشكل السيد الطباطبائي (قدس سره) في العروه الوثقى في وجوب إزاله النجاسه عن الجانب الخارجى من جدار المسجد وأقره على ذلك جماعه من محشيها.

وكأنه لخروجه عن المتيقن من الإجماع الذى سبق أنه عمده الدليل فى المقام، ولاسيما مع عدم وضوح استنكاره حسب ارتكازيات المتشرعه.

وأما إطلاق الآيه الشريفه - لو تم الاستدلال بها - فيشكل تماميته بعد العلم بعدم إرادته المعنى الحقيقى من القرب فيها، إذ لا إشكال فى جواز قرب المشرك فضلاً عن غيره من النجاسات من المساجد، بل التصاقه بحائظه من الخارج وليس النهى عن القرب فيها إلا - كناية عن دخوله فيها. نعم تنجيس ظاهر المسجد ليس كالتصاق الكافر به من الخارج ارتكازاً. إلا أن ذلك لا يكفى فى إحراز دخوله فى إطلاق الآيه.

على أن من القريب عدم بناء المتشرعه على التقيد فيه، ولو للغفله عنه، بسبب انكشاف الحائط من الجانب المذكور، وعدم تميزه عن حيطان الدور والبنائيات المجاوره، ولو كان بناؤهم على التحفظ من تنجيسه لاحتاج إلى عناية زائده، ولو كان كذلك لظهر وبان. ومن ثم كان الظاهر عدم حرمة تنجيسه. إلا أن يكون بحيث يوجب هتك المسجد وتوهينه. فلاحظ.

(٢) إن كان المراد بالآيات ما يدخل فى البناء، من الأخشاب والأبواب ونحوها، فالكلام فيه يظهر مما سبق فى البناء. وإن كان المراد بها ما هو خارج عن ذلك - كالمنبر ودولاب الكتب ونحوهما - فالكلام فيها يظهر مما يأتى فى الفراش.

(١) كما نسبه (قدس سره) لكثير. قال: «ولم ينقل فيه خلاف» وفي الجواهر: «بل قد تشعر عبارته مجمع البرهان بالإجماع عليه». وقد يستدل له بآية المشركين، بناء على عموم النجاسة فيها للمتنجس. لكن استشكل (قدس سره) فيه بالمنع من العموم، لما يأتي منه (قدس سره) في النجاسة غير المتعدية من الفرق بين النجس والمتنجس. بل سبق من الإشكال في أصل الاستدلال بالآية الشريفة في المقام.

وفي الجواهر: «ولعله لتبعيتها للمسجد بإضافتها إليه، وتحقق تحقيره بتحجيرها، كتعظيمه ما دامت فيه. ولا مكان صدق تلوith المسجد بتلوithها».

والكل كما ترى! إذ التبعية موقوفه على إطلاق يقتضى حرمة تنجيس المسجد، لينظر في استفادته حكمها منه تبعاً، وهو مفقود، كما يظهر مما سبق.

وأما تحقق تحقيره بتحجيرها، فهو موقوف على أن يكون مبنى الحكم بحرمة التنجيس ووجوب التطهير لزوم تحقير السجود وهتكه، وقد سبق المنع من ذلك عند الكلام في الاستدلال بالإجماع.

وأما ما ذكره أخيراً من إمكان صدق تلوith المسجد بتلوithها. ففيه: أنه لو أريد به صدقه حقيقه، فهو مقطوع البطلان، ولو أريد به صدقه مجازاً فهو لا ينفع. إلا أن يرجع إلى استفادته من دليله تبعاً، الذي سبق منه التعرض له أولاً، وسبق الكلام فيه.

فالعمده في حرمة التنجيس ما سبق في المسجد من أن التصرف في الوقف لا يجوز من دون إحراز شمول الوقف للتصرف المذكور، وحيث كان الوقف على المسجد راجعاً للترخيص في التصرف المناسب للمسجد، ومع الشك في مناسبه التنجيس له يتعين حرمة. وهذا يجرى في جميع ما وقف للمسجد من أجل أن يكون فيه، ولا يختص بالفراش.

لكن بعض مشايخنا (قدس سره) فصل بين مثل الفراش مما وقف للعبادة ومثل المنبر مما

وقف لغير العباده، فممنع من تنجيس الأول، لأنه وقف للعباده لا للتنجيس، ورخص فى الثانى، لعدم منافاته لجهه الوقف.

ويشكل بأنه ليس شىء من ذلك يوقف للتنجيس، وإنما يوقف لأن يكون فى المسجد، وينتفع به فيه، فإن كان المعيار فى المنع منافاته للانتفاع الموقوف عليه فى المسجد، فمن الظاهر أن المنافى للصلاه شرعاً هو نجاسه مسجد الجبهه، والاقتصار على ذلك يقتضى حرمه تنجيس موضع السجود من الفراش إذا كان مما يسجد عليه

- كالحصير - وكان معداً عند الناس للسجود.

وإن بنى على التعميم بلحاظ بناء الناس خارجاً على مساوره فراش المسجد، وعدم التوقى من ملاقاته برطوبه، فوقفه لانتفاع الواردين للمسجد يقتضى المنع مما ينافى سيرتهم المذكوره. فهو يجرى فى جميع ما يوقف لأن يوضع فى المسجد وينتفع به فيه، لعموم سيره الناس بالوجه المذكور للجميع.

على أنه لا يعتبر فى المنع منافاه التصرف للجهه الموقوف عليها، بل يكفى عدم إحراز عموم الوقف له وتضمنه للترخيص فيه كما سبق. وذلك يجرى فى الجميع.

نعم هو لا يقتضى وجوب التطهير كما سبق، خصوصاً فى حق غير من نجسه، وخصوصاً إذا كان وقفه بعد تنجيسه.

وكان الوجه الذى اعتمده سيدنا المصنف (قدس سره) فى العموم هو الإجماع الذى قد يثبت أو يعتضد بارتكازات المشرعه.

لكن سبق الإشكال فى الاعتماد على الإجماع فى أصل الحكم، فضلاً عن هذه الخصوصيات التى لم ينبه لها جماعه كثيره. والارتكاز قد يبتنى على اختلاط النجاسه بالهتك، بسبب فتوى الفقهاء فى المقام، ولم يتضح كونه ارتكازاً مستقلاً عن فتاواهم مستنداً للشارع الأقدس، لينهض بالحجيه. بل الإنصاف أن دعوى الارتكاز على العموم المذكور فى غايه الإشكال. والله سبحانه العالم بحقيقه الحال.

وإذا تنجس شيء منها وجب تطهيره (١). بل يحرم إدخال النجاسة العينية غير المتعدية إذا لزم من ذلك هتك حرمة المسجد (٢)، مثل وضع العذرات والميتات فيه، بل مطلقاً (٣) على الأحوط وجوباً، إلا فيما لا يعتد به، لكونه من

(١) بلا إشكال فيه بينهم، بحيث لو تم الإجماع على حرمة التنجيس لثم على وجوب التطهير. وكذا الحال في أكثر الأدلة اللفظية المتقدمة، فإنها تقتضى عدم مناسبه النجاسة للمسجد، فكما يحرم تنجيسه يجب تطهيره لو تنجس. نعم ما سبق منا من الوجه لا يقتضى وجوب التطهير في غير مورد لزوم هتك المسجد وإهانتته، كما سبق التعرض لذلك.

(٢) بلا إشكال، لحرمة هتك المسجد إجماعاً وارتكازاً بعد كونه من شعائر الله تعالى.

(٣) كما هو مقتضى إطلاق ما تقدم من الخلاف والسرائر، وإطلاق الشرايع والنافع والمعتبر والتذكرة والقواعد والإرشاد والمنتهى ومحكى غيرها. بل في الذكرى: «قاله الأصحاب... والظاهر أن المسألة إجماعية».

ويستفاد أيضاً من إطلاق جماعه وجوب تطهير الثياب والبدن لدخول المساجد بالأولوية، لأنه إذا حرم إدخال المنتجس حرم إدخال عين النجاسة بالأولوية. بل قد يشتمل الثوب والبدن المنتجسين على عين النجاسة، فإذا حرم إدخالها مع تبعيتها للظاهر حرم إدخالها مع استقلالها بالأولوية أيضاً.

وكيف كان فالوجه فيه ظاهر بناء على تمامية الاستدلال بالآية الشريفة، لوضوح أن موردها لما كان هو دخول الكافر فهي لا تختص بالتنجيس قطعاً. لكن سبق المنع من الاستدلال بها.

ومثله الاستدلال بالنبوى المتقدم. لما سبق من ضعفه سنداً ودلالة. على أن النجاسة اسم مصدر من نجس - كما في مجمع البحرين - واستعماله في الأعيان النجسه توسع، ولا قرينه على إرادته في الحديث، بل مقتضى الأصل استعماله على الوجه

توابع الداخل (١)، مثل أن يدخل وعلى ثوبه أو بدنه دم لجرح أو قرحة أو نحو ذلك. بل الأحوط استحباباً المنع مطلقاً. نعم لا بأس بإدخال المتنجس (٢)

الأول، ومقتضاه حرمة تنجيس المسجد ووجوب تطهيره، لا حرمة إدخال النجاسة فيه. كما ذكر ذلك في الجملة بعض مشايخنا (قدس سره).

وبالتأمل فيما سبق من وجوه الاستدلال على حرمة تنجيس المسجد يتضح ما يمكن أن يساق منها دليلاً على حرمة إدخال النجاسة للمسجد، كما يتضح عدم نهوضه بالاستدلال. ومن ثم لا مجال للبناء على حرمة إدخال النجاسة في غير صورته لزوم هتك المسجد وإهانتته.

ولعله لذا استشكل في نهايه الأحكام في عموم الحرمة للنجاسة غير المتعدية، بل لذا ذهب جماعه من المتأخرين لجواز إدخالها، كالشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك وغيرهم، كما حكى عن بعضهم.

(١) حيث لا إشكال في جوازه بملاحظه النصوص المتضمنه جواز اجتياز الحائض في المسجد (١) وأخذ شيء منه (٢) ودخول المستحاضه للمسجد وطوافها بالبيت (٣). وكذا السيره على دخول ذوى الجروح والقروح ونحوهم.

(٢) كما صرح بذلك جماعه، حيث قيدوا إطلاق من سبق منه وجوب تطهير الثياب والبدن من النجاسة بما إذا كانت متعدية. وكأن الوجه الذى اعتمده سيدنا المصنف (قدس سره) فى المقام ما ذكره فى مستمسكه من أن القدر المتيقن من آيه المشتركين هو أعيان النجاسات، لأن النجس لما كان مصدراً، وحمله على العين لا يصح إلا على وجه المبالغه، فالموضوع للحكم هو النجس على نحو المبالغه، وصدقه على المتنجس

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٥ من أبواب الجنابه.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٧ من أبواب الجنابه، وج: ٢ باب: ٣٥ من أبواب الحيض.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٤ باب: ١٥ من أبواب المستحاضه، وباب: ٣ من أبواب النفاس، وج: ٩ باب: ٩١ من أبواب الطواف.

ص: ١٣١

(١٣٢) إذا لم يكن فيه عين النجاسه (١).

(مسألة ٤٤): تجب المبادره إلى إزاله النجاسه من المسجد (٢) وآلاته وفراشه، حتى لو دخل المسجد ليصلى فيه فوجد فيه نجاسه وجبت المبادره إلى إزالتها مقدماً لها على الصلاه مع سعه الوقت (٣). لكن لو صلى وترك

غير واضح.

ومن ثم ذكر (قدس سره) أن مقتضى ذلك قصور الآيه الشريفه عن حرمة تنجيس المسجد بالمتنجس، وأن الدليل عليه ينحصر بالإجماع.

بل ذكر (قدس سره) أنه لو أمكن الفرق بين النجاسات يشكل الاستدلال بالآيه الشريفه على المنع من كل نجاسه. لكن الظاهر امكان البناء على ذلك، لامكان خصوصيه نجاسه الشرك وأهميتها. ومن ثم سبق أنه لا مجال للتعدى من المشرك لكل نجاسه. فراجع وتأمل جيداً.

(١) يعنى: إذا كان المتنجس غير تابع للداخل، وإلا جاز وإن كان فيه عين النجاسه، كما تقدم منه (قدس سره).

(٢) بلا- خلاف، بل لعله إجماعى، كما حكاه بعضهم. كذا فى الجواهر، وفى المدارك أن الأصحاب قد قطعوا بذلك. وهو المستفاد من جميع أدله وجوب إزاله النجاسه عن المسجد وعن آلاته وفراشه لو تمت لابتنائه ارتكازاً على منافاه النجاسه للمسجديه، وعدم مناسبتها لها، وذلك يقتضى طهاره المسجد وتجنبيه النجاسه فى جميع الأزمنه على نحو الاستغراق الملازم للفوريه

(٣) كما هو مقتضى القاعده فى مزاحمه التكليف المضيق للموسع.

وأما ما عن المستند من قصور دليل الفوريه عن صورته المزاحمه للواجب وإن كان موسعاً، لاختصاص الدليل عليها بالإجماع، وهو قاصر عن صورته مزاحمته لتكليف آخر وإن كان موسعاً.

ص: ١٣٢

الإزالة عصى، وصحت الصلاة (١). أما فى الضيق فتجب المبادره إلى الصلاة

فهو ممنوع أولاً: لما تقدم من أن جميع الأدله اللفظيه المستفاد منها وجوب التطهير تقتضى الفوريه. وثانياً: لعموم الإجماع بمقتضى المناسبه الارتكازيه القاضيه بأن وجوب التطهير لعدم المناسبه بين النجاسه والمسجديه، كما تقدم.

ومثله فى الإشكال ما ذكره من أنه لو استفيدت الفوريه من دليل لفظى كان بينه وبين دليل التكليف المزاحم عموم من وجه، ومع فقد الترجيح فالمرجع للتخير.

لاندفاعه بأن المقام من صغريات التزاحم الذى يتعين فيه تقديم التكليف المضيق فى مقام الامتثال، لا من صغريات التعارض، ليجرى فيه ما ذكره من الترجيح والتخير لو تم فى نفسه.

(١) بناءً على ما هو التحقيق من أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، فالأمر بالإزاله فوراً لا يقتضى النهى عن الصلاة، ليمتنع التقرب بها، والإتيان بها على وجه العباديه. وحينئذ يمكن الإتيان بها بوجه العباديه بلحاظ التقرب بالملاك، بل التقرب بالأمر الترتيبى، بل الأصلى بناء على عدم التزاحم بين الأمر الموسع والمضيق، ليلزم تقييد الأول بغير الفرد المزاحم على ما ذكرناه مفصلاً فى مسأله الضد من كتاب (المحكم فى الأصول).

نعم تقدم فى فصل شرائط الوضوء عند الكلام فى الوضوء من الإناء المغصوب الإشكال فى حصول قصد القربه بالعمل إذا ابتنى على قصد المعصيه وإن لم يتحد معها. وذلك يجرى فى المقام إذا كان الداعى للاستمرار فى ترك تطهير المسجد هو الصلاة، بحيث لولا الصلاة لبادر للتطهير. فراجع وتأمل جيداً.

هذا كله مع الإلتفات للنجاسه، كما هو مفروض كلام سيدنا المصنف (قدس سره) بقريته حكمه بحصول المعصيه. أما مع الغفله عنها فلا إشكال عندهم فى الصحه، لأن النهى عن الضد - لو تم - لا يمنع من التقرب مع الغفله عنه. وتامم الكلام فى

(مسألة ٤٥): إذا توقف تطهير المسجد على تخريب شيء منه لم يجب (٢)،

ذلك في الأصول عند الكلام في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد.

(١) لأن التكليف بالصلاة في وقتها أهم من الأمر بالإزالة فوراً. والظاهر عدم الإشكال في ذلك عندهم. كما لا ينبغي الإشكال فيه لأدله الحكمين.

(٢) علته (قدس سره) بمزاحمه حرمة التخريب لوجوب الإزالة، ومع عدم إحراز أهميه أحدهما يتعين التخيير. بل إذا لم يكن تنجيس المسجد بعين النجاسة بل بالمتنجس فحيث سبق منه (قدس سره) قصور الآيه عنه وانحصارها بالإجماع، فمع الشك في وجوب الإزالة مع لزوم التخريب يكون المرجح فيه البراءة، فتكون حرمة التخريب بلا مزاحم، كما ذكر (قدس سره) ذلك أيضاً.

وفيه: أن الشك في وجوب الإزالة مع لزوم التخريب وقصور الإجماع عنه ليس لاحتمال قصور ملاكه، بل هو ارتكازاً للمزاحمه بحرمة التخريب، فلا بد من الرجوع فيه لمقتضى القاعده في المزاحمه، ولا مجال معه للرجوع للبراءة من التطهير لتبقى حرمة التخريب بلا مزاحم. على أن الدليل على حرمة التخريب ينحصر أيضاً بالإجماع وارتكاز المشرعه.

وأما ما ذكره أولاً من مزاحمه حرمة التخريب لوجوب الإزالة، فهو وإن كان متيناً، إلا أن الرجوع معه للتخيير موقوف على عدم أهميه أحد الأمرين أو احتمالها في أحدهما بعينه، وهو يختلف باختلاف الموارد من حيثيه نوع النجاسة ومكانها من المسجد، ومراتب التخريب اللازم من التطهير.

بل يأتي منه (قدس سره) وجوب التخريب لأجل التطهير مع وجود البازل للتعمير، ووجوب بذل المال غير المضر بالحال لو توقف عليه التطهير. ومقتضى الجمع بين الأمرين هو وجوب التطهير إذا لزم منه التخريب الذي يتوقف تعميره على بذل مال

(١٣٥) إلا إذا كان يسيراً لا يعتد به. نعم إذا وجد باذل لتعميره وجب تطهيره وإن لزم تخريبه أجمع (١).

(مسألة ٤٦): إذا توقف تطهير المسجد على بذل مال وجب (٢)، إلا

لا يضر بالحال، ووجوب بذل ذلك المال، مقدمه لامتنال التكليف بالتطهير بوجه لا يزاحمه حرمه التخريب. فلاحظ.

(١) علّله (قدس سره) بأهميه وجوب الإزالة حينئذ. لكن في عمومته إشكال، بل الظاهر اختلافه باختلاف مده الخراب قبل إكمال التعمير، واختلاف حال النجاسة. ثم إن الظاهر عدم الفرق بين وجود البازل فعلاً قبل الإقدام على التخريب وحصوله بعد حصول التخريب لو علم بذلك.

(٢) قال (قدس سره): «الإطلاق الدليل». فإن مقتضى الإطلاق المذكور وجوبه حينئذ، فتجب مقدمته. نعم هو موقوف على وجود دليل لفظي لوجوب التطهير له إطلاق شامل لما إذا توقف على بذل المال. والظاهر انحصاره بآية المشركين والنبوي، وقد ظهر ضعف الاستدلال بهما مما تقدم.

ودعوى: أنه حتى لو كان الدليل هو الإجماع أو نحوه من الأدلة اللبّيه، فحيث يعلم - تبعاً للمرتكزات - بثبوت ملاك وجوب التطهير فيما لو توقف على بذل المال، ولذا لا إشكال في حسن بذله، تعين البناء على عموم وجوب التطهير لصوره ما إذا توقف على بذل المال، فيجب البذل مقدمه له.

مدفوعه بأن المعلوم - تبعاً للمرتكزات - إنما هو ثبوت الملاك المقتضى لرجحان التطهير، من دون أن يعلم بأهميه الملاك المذكور بحيث يقتضى الوجوب في الحال المذكور، ليجب بذل المال مقدمه لامتنال الواجب.

نعم لا ريب - تبعاً للمرتكزات المتشريع - في وجوب بذل المال إذا لزم من بقاء النجاسة الهتك بمرتبه معتد بها. فلاحظ.

إذا كان بحيث يضر بحاله (١). ولا يضمنه من صار سبباً للتنجيس (٢). كما لا يختص وجوب إزاله النجاسه به (٣).

(١) لقاعده نفى الضرر. لكن بذل المال المعتد به بنفسه ضرر عرفاً وإن لم يضر بالحال، فإن بنى على أعمال قاعده نفى الضرر لزم البناء على عدم وجوب بذل المال المعتد به مطلقاً. وليس وجوب التطهير مما يستلزم عاده بذل المال المعتد به، ليعلم بتخصيص قاعده نفى الضرر فى ذلك، ويقتصر فى نفى الوجوب على صورته الإضرار بالحال.

نعم قد يتمسك فى صورته الإضرار بالحال بقاعده نفى الحرج. أو يدعى العلم بعدم تكليف الشارع الأقدس بما يؤدى إلى الإضرار بالحال. فتأمل جيداً.

(٢) لعدم الدليل على الضمان. ومجرد وجوب التطهير عليه تكليفاً لإزاله أثر اعتدائه على المسجد - كما أشرنا إليه آنفاً - لا يستلزم انشغال ذمته به وضعاً، بحيث تكون خسارته عليه، حتى أنه لو امتنع من بذل المال ألزم به، ومع تعذر إلزامه يجوز للغير بذل المال بنيه الرجوع عليه. لعدم المنشأ للملازمه المذكوره.

ودعوى: أن التنجيس نقص فى المسجد كتنجس الثوب، فيكون مضموناً، كما لو كسر باب المسجد.

مدفوعه: بأن ضمان النقص ليس بتداركه وإزاله أثره، بل بضممان أرشه، وهو فرق ما بين الصحيح والمعيب. مع أنه لا مجال له فى المسجد، لعدم لحاظ المالىه فى وقفه، بل الملحوظ فيه حفظ عنوان خاص، فلا يكون مضموناً لا بمنفعته ولا بوصفه كالطهاره. بخلاف مثل بابيه وبنائه وفراشه، فإنها وقفت عليه وخصصت به بما أنها مال ذا منفعه وقيمته خاصه، فتكون مضمونه، كسائر الأوقاف الملحوظ فيها ذلك. فلاحظ.

(٣) لإطلاق الأدله المسوقه عليه أو عمومها. ولا ينافى ذلك ما تقدم من احتمال

(١٣٧) (١٣٧) (مسأله ٤٧): إذا توقف تطهير المسجد على تنجس بعض المواضع الطاهره وجب إذا كان يطهر بعد ذلك (١).

(مسأله ٤٨): إذا لم يتمكن الإنسان من تطهير المسجد وجب عليه إعلام غيره إذا احتل حصول التطهير بإعلامه (٢).

وجوب التطهير على من نجسه لإزاله أثر اعتدائه لو تم، لإمكان اجتماع وجوب الشىء عيناً على شخص خاص مع وجوبه كفاً على العموم، نظير وجوب إشغال المشاعر بالحج بما لا يحصل معه تعطيلها، ووجوب الحج عيناً على المستطيع الذى لم يحج.

(١) قال (قدس سره): «لوجوب ارتكاب أقل المحذورين عند التراحم». هذا ولو دار الأمر بين التعجيل بتطهير المسجد مع تنجيس بعض المواضع الطاهره ثم تطهيره، وانتظار تطهيره من دون لزوم ذلك، لزم الترجيح بلحاظ سعه الموضع الذى يتنجس وطول زمان الانتظار. نعم لا يبعد أهميه حرمة التنجيس من وجوب التطهير، فلا بد من ملاحظه هذه الجبهه فى التراحم.

وبذلك يظهر الحال فيما لو لزم من تطهير الموضع النجس تنجيس ما يتعذر تطهيره، حيث لا يبعد حرمة التطهير حينئذ مطلقاً. إلا فى مورد لزوم الهتك من تركه. فلاحظ.

(٢) علله (قدس سره): بأنه بعد ما كان تطهير المسجد الواجب غير مشروط بالمباشرة، بل يكفى فيه الاستنابه، ولذا يجب الاستئجار وبذل الأجره لو توقف التطهير عليه، وجب الإعلام مقدمه لحصول التطهير من الغير. وإليه يرجع ما ذكره بعض

مشايخنا (قدس سره) فى المقام.

وفيه: أن ذلك إنما يتم لو كان إعلام المكلف بالنجاسه للغير يقتضى نيابه ذلك الغير عن المكلف فى التطهير بحيث يستند فعله إليه، كأجيره وغلामه، حيث يكون الإعلام من المكلف مقدمه لحصول التطهير منه ولو من غير مباشره فيتحقق

أما إذا لم يكن كذلك، بل يعمل المباشر لنفسه امثالاً لتكليفه بالتطهير، فلا يكون الإعلام من المكلف العاجز مقدمه لامثال تكليفه، ووجوب ذلك يحتاج للدليل.

مثلاً إذا وجبت نفقه الولد على كل من أبيه وأمه وجب على الأب مع واجديته للنفقه إخبار وكيله بحاجه الولد للنفقه، لينفق عليه من ماله وكاله عنه، مقدمه لامثاله التكليف بالإنفاق الثابت عليه بعد أن لم يكن الإنفاق الواجب مشروطاً بالمباشرة.

أما مع عجز الأب عن النفقه ولولا بنحو المباشرة، وسقوط التكليف عنه لفقره، فوجوب إعلامه للأُم بحاجه الولد للنفقه، مقدمه لامثالها هي التكليف الثابت عليها، يحتاج إلى دليل، بل هو كسائر موارد الإعلام بموضوع التكليف في حق الغير.

ولعله لذا استظهر السيد الطباطبائي (قدس سره) في العروه الوثقى عدم وجوب الإعلام في صورته عدم لزوم الهتك، واستشكل في وجوبه إذا لزم الهتك. وأقره على عدم وجوب الإعلام بعض محشيها في الموردين، وبعضهم في خصوص الأول. وهو الذي أصر عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) مستدلاً عليه بنحو ما ذكرنا.

نعم ما سبق مبنى على رجوع التكليف الكفائي إلى تكليف الكل عيناً بفعله

- بنحو المباشرة أو مطلقاً - مع سقوط التكليف عن الكل بامثال أحدهم، لتعذر الامثال في حق الباقي، أو لحصول الغرض، أو لارتفاع الموضوع. أما بناءً على ما ذكرناه في الأصول، من رجوع التكليف الكفائي إلى تكليف الكل بالماهية المطلقة، المتحققه بصرف الوجود الصادر منه أو من غيره، فاللائم البناء على وجوب الإعلام مقدمه لامثال التكليف المذكور، لأن عجزه عن مباشرة التطهير والاستبانه فيه لا يسقط التكليف عنه بعد أن كان المكلف به هو الأعم من فعله وفعل غيره، وكان قادراً على ذلك بقدرته على فعل الغير، بسبب قدرته على مقدمته، وهي إعلام الجاهل

(مسألة ٤٩): إذا تنجس حصير المسجد وجب تطهيره (١)، أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصلح من إخراجه وتطهيره (٢).

بالنجاسه، فيتعين وجوب المقدمه المذكوره عقلاً.

هذا مع العلم بتطهير الغير لو أعلم بالنجاسه، أما لو احتمل ذلك فلاحتمال المذكور يرجع للشك في قدره على الامتثال، الذي يجب معه الاحتياط بالسعى لتحصيل الامتثال.

ويترتب على ما ذكرنا وجوب الاشتراك في التطهير ولو بفعل المقدمات على من عجز عن الاستقلال به، تحقيقاً للواجب، وهو الماهية المطلقة المذكوره. أما بناء على الوجه الأول في حقيقه الواجب الكفائي فيحتاج وجوب الاشتراك حينئذ للدليل، كما لعله ظاهر. فلاحظ.

(١) لما تقدم منه (قدس سره) من حرمة تنجيس فراش المسجد، وتقدم الكلام فيه.

(٢) إذ فرض كونه أصلح ملزم بتعيينه لمصلحه الوقف. لكن لما كان في القطع غالباً إفساد في الحصير بمرتبته ما، فكونه أصلح من التطهير مستلزم لكون التطهير إفساداً أيضاً، وكون الترجيح بينهما لدفع الأفسد بالفاسد.

وحيئنذ يقع الإشكال في وجوب التخلص من النجاسه بكل من الوجهين لحرمة الإفساد في الوقف، فلو تم إطلاق لوجوب التخلص من نجاسه فراش المسجد كان مزاحماً بحرمة الإفساد في الوقف، ولا- دليل على كونه أهم لو لم يكن المرتكز أهميه حرمة الإفساد. ولا- أقل من الشك، فيلزم الامتناع من القطع والتطهير معاً، لأصالة حرمة الإفساد في الوقف، وأصالة البراءه من وجوب تخليص المسجد من النجاسه. فتأمل.

نعم لو كانت النجاسه موجهه للهتك كان للترجيح بين الأمرين وجه، لأهميه الهتك جداً، بنحو قد تقدم على الإفساد في المسجد وفي وفراشه ارتكازاً.

(١) لعدم بطلان مسجديته بذلك بلا خلاف أجده بيننا، كما فى الجواهر. والوجه فيه: أن وقف المسجد لم يلحظ فيه إلا حفظ العنوان الخاص من دون أن يتقوم بالمنفعة، ومجرد إعداده شرعاً لبعض المنافع - كالصلاه - لا- يجعله متقوماً بتلك المنافع، بحيث يبطل بسقوطه عنها بسبب الخراب. وحينئذ لو شك فى بطلان مسجديته فالأصل بقاؤها، فترتب أحكامها بمقتضى إطلاق أدلتها المتقدمه.

لكن فى المسالك: «وهذا كله يتم فى غير المبنى فى الأرض المفتوحه عنوه، حيث يجوز وقفه تبعاً لآثار التصرف، فإنه حينئذ ينبغى بطلان الوقف بزوال الآثار، لزوال المقتضى للاختصاص، وخروجه عن حكم الأصل...».

وفيه: أن المراد بصحة وقفه تبعاً لآثار التصرف إن كان هو كفايه الملكيه الموقته تبعاً لآثار التصرف أو السلطنه الموقته على الأرض تبعاً للآثار المذكوره فى صحه وقفها مسجداً فهو لا- يقتضى زوال المسجديه بزوال آثار التصرف، بل لما كانت المسجديه مبنيه على التأييد ارتكازاً فالسلطنه عليها ترجع على ما هى عليه من التأييد، ولا- وجه لبطلانها حينئذ بزوال آثار التصرف، بل مقتضى الأصل عدمها، لأن تحديد أمد السلطنه أو الملكيه لا يقتضى تحديد سعه السلطنه بحيث يقتضى قصور التصرف التابع لها عما إذا انتهى أمدها، فالوكيل المفوض على الدار مده معينه له وقفها مثلاً بنحو يقتضى التأييد، بحيث لا يبطل الوقف بانعزاله عن الوكاله.

وإن كان المراد أن صاحب الأرض الخراجيه لما لم يكن مالكاً لها، وإنما هو صاحب حق فيها تبعاً لآثار تصرفه، فالثابت من سلطنته عليها هو سلطنته على التصرفات التابعه للآثار المحدوده بزوالها، ولا دليل على سعه سلطنته بنحو يشمل التصرفات المطلقه غير المحدود والموقته.

ففيه: أن قصور السلطنه عن التأييد يقتضى قصورها عن وقف المكان مسجداً

بعد ابتناء المسجديه على التأييد، وعدم انفكاكها عنه ارتكازاً.

ولو لم تكن المسجديه ملازمه للتأييد، بحيث يمكن جعل مسجديه موقته لكان الأنسب منه عدم الاقتصار فى الاستثناء على المسجد المبني فى الأرض المفتوحه عنوه، بل يعم الكلام كل مسجد موقت ولو فى غير الأرض المذكوره، بل حتى لو كان التوقيت بالأشهر أو السنين فى الأرض المفتوحه عنوه وغيرها، لا بخصوص بقاء الآثار والعماره.

وبالجملة: بعد ابتناء المسجديه على التأييد ارتكازاً إن فرض مشروعيه اتخاذ المسجد فى الأرض المفتوحه عنوه لزم عدم تبعيته للآثار، وعدم بطلانه بزوالها، وإن لم يشرع يبطل الوقف من أول الأمر حتى مع بقاء الآثار.

هذا وحيث كانت الأرض المذكوره ملكاً لعموم المسلمين فالمتعين عدم نفوذ التصرف فيه بالوقف وغيره إلا- بإذن وليهم الحقيقى - وهو إمام الحق ومن يقوم مقامه -

أو الامضائى، وهو خلفاء الجور الذين ثبت إمضاء تصرفهم فى الأرض المذكوره من قبل الأئمه (عليهم السلام).

فقد تضمنت النصوص جواز تقبلها وزراعتها بالخراج والمقاسمه (١)، وجواز الشراء مما يأخذونه من الغلات باسم الخراج والمقاسمه (٢). كما أن الظاهر من سيره المتشرعه مضى تصرفهم فيها باقطاعها لأشخاص خاصين ووقفها مساجد ورباطات وغيرها. وتمام الكلام فى محله.

وعليه يتعين عدم بطلان مسجديه المساجد فيها بالخراب إن وقفت بإذن الولي، كما هو الحال فى المساجد التى فى الأراضى الأخرى، وإلا فهى باطله من أول الأمر.

نعم عدم جواز التنجيس حينئذ ووجوب التطهير لا يكفى فيه بقاء المسجديه، بل لابد معه من ثبوت الإطلاق لدليل الحكمين، وقد تكرر منا إنكار الإطلاق المذكور،

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١١ باب: ٧١، ٧٢ من أبواب جهاد العدو.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ٥٢، ٥٣ من أبواب ما يكسب به.

ص: ١٤١

والإشكال فى التعويل على الإجماع والارتكاز فى أصل الحكم فضلاً عن عمومته.

بل يصعب جداً البناء على عموم الإجماع والارتكاز للمساجد الخراب المكشوفه التى صارت ساحات أو التى لم يبق من عمارتها إلا- أطلال لا تلفت النظر، لغفله المتشرعه عن حرمة تنجيسها ووجوب تطهيرها، وعدم التزامهم بالجرى عليه، وذلك منهم وإن أمكن أن يكون بسبب الغفله عن الموضوع وعدم تجليه لهم، لا- للبناء منهم على قصور الحكم، إلا- أنه يصعب معه البناء على عموم الإجماع والارتكاز.

ودعوى: أنه لما كان المفروض حرمة تنجيسها ووجوب تطهيرها قبل الخراب، فيستصحب ذلك بعده.

مدفوعه أولاً: بعدم ثبوت اليقين بذلك - الذى هو ركن الاستصحاب - فى حق من لم يجمع شرائط التكليف - من البلوغ وغيره - قبل الخراب، بل الثابت فى حقه اليقين بالعدم. كما لا يثبت أيضاً فى وجوب التطهير بالإضافة إلى النجاسه الحادثه بعد الخراب ولو بعد التكليف حيث لا يعلم بوجوب التطهير منها حين حدوثها.

نعم يمكن فرض اليقين التعليقى، فيقال: كان قبل الخراب يجب تطهيره لو تنجس فهو كما كان. بل يمكن فرض اليقين التعليقى حتى فى صورته الخراب قبل التكليف، فيقول المكلف كان هذا المسجد قبل الخراب يحرم على تنجيسه ويجب على تطهيره لو كنت بالغاً فهو كما كان. لكن لا عبره باليقين المذكور، بناء على ما هو التحقيق من عدم جريان الاستصحاب التعليقى.

وثانياً: أن الاستصحاب لا يجرى فى المقام، لعدم إحراز وحده الموضوع، لاحتمال أخذ العماره قيماً فى المسجد الذى يحرم تنجيسه ويجب تطهيره، بحيث ينتهى الحكمان بذلك لارتفاع موضوعهما، ولا يعلم كون الموضوع هو مطلق المسجد، بحيث لو كان الحكمان يرتفعان حال الخراب لكان الخراب من سنخ الرافع مع بقاء الموضوع، على ما ذكرناه فى ضابط جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه من الأصول.

نعم ما تقدم منافى وجه حرمة تنجيس المسجد من احتمال منافاه التنجيس

(١٤٣) وإن لم يصل فيه أحد (١)، ويجب تطهيره إذا تنجس (٢).

(مسألة ٥١): إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجد وجب تطهيرهما (٣).

(مسألة ٥٢): يلحق بالمساجد المصحف الشريف والمشاهد المشرفة. والضرايح المقدسه (٤)

للعنوان الموقوف عليه قد يجرى هنا. فلاحظ.

(١) لعدم أخذ الصلاه مقوماً لعنوان المسجديه ولا شرطاً فى أحكامها.

(٢) يظهر الكلام فيه مما سبق. ويأتى فى المسأله الثالثه والخمسين ما يتعلق بالمقام.

(٣) عملاً بالاحتياط اللازم مع العلم الإجمالى، كما حقق فى الأصول.

(٤) كما يستفاد من الحكم بوجوب تطهيرها فى الدروس وجامع المقاصد والروض والروضه وغيرها. وكأنه يبتنى على أن تنجيسها مستلزم لهتكها المحرم. وقد أشرنا آنفاً إلى المنع من ذلك، وأن الهتك المحرم أمر عرفى لا دخل للشارع الأقدس به، وحكمه بالنجاسه لا يقتضيه. فراجع ما سبق عند الكلام فى الاستدلال بالإجماع على حرمة تنجيس المساجد ووجوب تطهيرها.

ومثله ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) من الاستدلال فى خصوص خط المصحف الشريف من استفاده وجوب إزاله النجاسه عنه من فحوى ما تضمن النهى عن مس الحدث له.

إذ فيه: أنه لا مجال للبناء على الفحوى المذكوره بعد الجهل بملاكات الأحكام. ولا سيما مع ثبوت جواز الصلاه مع النجاسه الخبثيه فى بعض الموارد مع عدم مشروعيتها حال الحدث، بل لابد فيها من الطهاره ولو الاضطراريه.

ص: ١٤٣

ومن ثم قد يناط الحكم بحصول الهتك والإهانه عرفاً وعدمه، كما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره).

نعم ذكر (قدس سره) أن الذى تقتضيه المرتكزات الفرق بين إحداث الإهانه وإبقائهما، بالحرمة فى الأول، دون الثانى، فيحرم التنجيس لو استلزم الإهانه، ولا يجب التطهير حينئذ.

لكنه لا يخلو عن إشكال، فإن إبقاء الهتك والإهانه للمقدسات مما تأباه المرتكزات الشرعيه جداً، ولعه لذا أفتى (قدس سره) بعدم الفرق. نعم لا ريب فى أن فعل ما يوجب الهتك أشد حرمة من عدم رفعه.

كما أن إبقاءه وعدم رفعه ولو إلى أمد قد يكون راجحاً لبيان جريمه الفاعل والتشنيع عليه، فيخرج عن كونه إهانه إلى كونه تكريماً للمشهد، لأن التشنيع على المعتدى تكريم للمعتدى عليه، وتنبية لرفعه مقامه، وسبب لشد القلوب إليه.

إلا أن ذلك خارج موضوعاً عن محل الكلام من حرمة التنجيس مع لزوم الهتك ووجوب التطهير حينئذ.

هذا وما تقدم منا فى وجه تحريم تنجيس المسجد مطلقاً وإن لم يستلزم الهتك من حرمة التصرف فى الوقف بما يحتمل منافاته له - لو تم - جار فى الأوقاف المقدسه، كالضرائح المطهره والمشاهد المشرفه ونحوها.

نعم هو لا يقتضى وجوب التطهير، ولا يمنع من وقف ما هو نجس أو متنجس ليكون فيها. كما لا يجرى فى المصحف الشريف وغيره من الأمور المملوكة غير الموقوفة، بل المتعين فيها الاقتصار فى حرمة التنجيس ووجوب التطهير على صورته لزوم الهتك.

(١) لصيرورتها بأخذها للتبرك شعاراً من شعائر الإيمان، فيحرم هتكها

بل تربه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وسائر الأئمة (عليهم السلام) (١) المأخوذه للتبرك (٢) فيحرم تنجيسها إذا كان يوجب إهانتها وتجب إزاله النجاسه عنها حينئذ.

وإهانتها. بل مقتضى إطلاقهم، بل تصريح بعضهم، حرمه تنجيسها مطلقاً، إما لما تقدم من ملازمه مطلق النجاسه للهتك والإهانه، أو لما دل على وجوب تعظيم التربه الحسينيه، وتنجيسها مناف للتعظيم.

لكن تكرر منا منع الأول. وأما الثانى فلم نعثر من دليله إلا على ما تضمن شرطيه التعظيم - من التقبيل والدعاء ونحوهما - لتحقيق الشفاء بها، لا - على الأمر بالتعظيم نفسياً (١). على أن عموم منافاه التنجيس للتعظيم ممنوع، فإن طلى الموضع المتنجس بها للاستشفاء لا ينافى التعظيم قطعاً. فلا مخرج عما سبق.

(١) لعين ما تقدم. واقتصار غير واحد على تربه الحسين (عليه السلام) لعله لمعروفه أخذها والتبرك بها بالاستشفاء بها والسجود عليها وغيرهما.

(٢) اختلف الأصحاب (رضى الله عنهم) فى تحديد التربه التى يجب احترامها، فقد يظهر من بعضهم إطلاق الحكم فى تربه الحسين (عليه السلام)، كما قد يناسبه ما عن كاشف الغطاء من النهى عن إخراج أوانى كربلاء إلى غيرها.

وفى كتاب الأَطعمه والأشربه من الروضه بعد تحديد ما يستشفى به من طين قبر الإمام الحسين (عليه السلام): «وليس كذلك التربه المحترمه منها، فإنها مشروطه بأخذها من الضريح المقدس، أو من خارجه - كما مرّ - مع وضعها عليه، أو أخذها بالدعاء». وقريب منه مع اختلاف يسير عن المذهب.

لكن لا مجال للبناء على الأول، إذ هو - مع فقد الدليل عليه - مخالف بعمومه للسيره القطعيه. وأما الثانى فهو خال عن الدليل. والذى تقتضيه المرتكزات الاقتصار

(١) وسائل الشيعه ج: ١٠ باب: ٧٠، ٧٣ من أبواب المزار، وج: ١٦ باب: ٧٣ من أبواب الأَطعمه المحرمه، وكامل الزيارات ص: ٢٧٥ إلى ص: ٢٨٥.

ص: ١٤٥

(١٤٦) (مسألة ٥٣): إذا غضب المسجد وجعل طريقاً أو دكاناً أو خاناً أو نحو ذلك، ففي حرمه تنجيسه ووجوب تطهيره إشكال (١).

على ما أخذ للتبرك، لقدسيته بملاحظته انتسابه لصاحب الحرم، حيث يكون شعاراً للإيمان، كما سبق.

(١) علل بقصور إطلاق دليل الحكمين عن الصورة المذكورة، فقد ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن الدليل عليهما ينحصر بآية المشركين، وهي مختصه بالمسجد الحرام، والعموم لغيره كان بالإجماع، والمتيقن من معقده غير المقام.

وفيه: أن العموم للمقام ليس أفرادياً، بل هو أحوالي ثابت بمقتضى إطلاق الآية الشريفة، حيث أن مقتضاها عدم جواز قرب المشرك من المسجد الحرام حتى لو غضب شيء منه وجعل طريقاً أو دكاناً أو غيرها. وحينئذ يعمم الحكم بإطلاقه الأحوالي المذكور بعدم الفصل المدعى منهم بين المسجد الحرام وغيره.

أما بعض مشايخنا (قدس سره)، فحيث كان عمده الدليل عنده على الحكمين نصوص اتخاذ الكنيف مسجداً، فقد ذكر أن المتيقن منها ما يصدق عليه أنه مسجد بالفعل، بمعنى ما يصدق عليه عنوان المسجد عرفاً، دون ما هو مسجد واقعاً ولم يكن مسجداً عرفاً، بل هو عرفاً طريق أو دكان أو نحوهما.

وفيه: أن الاستفادة من النصوص المذكورة توقف جعل المسجد على طهاره المكان من دون نظر لحكم ما هو المسجد فعلاً بعد جعل المسجديه. غايه الأمر أن المدعى

له (قدس سره) أن مقتضى التعليل فيها بأن التراب يطهره منافاه النجاسه للمسجديه، وذلك يقتضى عدم الفرق بين حالتى احداث المسجديه وفعاليتها. وحينئذ من الظاهر أن المراد بجعل المسجد هو جعل عنوانه بوقف الموضع مسجداً، لا بناؤه بصورة المسجد، ولذا ادعى (قدس سره) عموم الحكم لحال خراب المسجد. وحينئذ يكون مقتضى التعليل المتقدم منافاه النجاسه للمسجد بالمعنى المذكور الصادق على ما غضب وغيرت صورته، ولا

والأقوى عدم وجوب تطهيره من النجاسة الطارئة عليه بعد الخراب (١). ومثله مساجد الكفار إذا لم تتخذ مسجداً (٢)، أما إذا اتخذت مسجداً جرى

يختص بما لم يغصب ويغير.

نعم سبق منا الإشكال في الاستدلال بالآية الشريفة والنصوص المذكورة وغيرها مما قد يدعى ثبوت الإطلاق له، لينفع الكلام في سعه مفادها بنحو يشمل المقام، بل سبق الإشكال في الاستدلال بالإجماع، وأن المتيقن في المقام من الأدلة صورته لزوم الهتك التي لا مجال لها في المقام، لأن هتك المسجد وتوهينه وانتهاك حرمة إنما هو بغصبه وتغيير عنوانه، لا بتنجيسه بعد التغيير، فضلاً عن عدم إزاله النجاسة عنه لو تنجس. بل لو كان الدليل في المقام هو الإجماع لكان المتيقن منه غير محل الكلام.

ثم إنه بعد فرض قصور الأدلة يتعين الرجوع للأصل. وهو يقتضى البراءة. نعم تقدم في المسألة الخمسين عند الكلام في حكم المسجد الخراب تقريب جريان الاستصحاب في المقام في حرمة التنجيس ووجوب التطهير، وتقدم المنع منه، وما تقدم هناك جار هنا كما قد يجرى هنا ما تقدم منّا في وجه حرمة التنجيس. فلاحظ.

(١) لأصالة البراءة بعد عدم جريان استصحاب وجوب الإزالة عنده، لأنه تعلقي، لعدم اليقين بسبق وجوب إزاله النجاسة المذكورة قبل الخراب إلا معلقاً على حصولها قبله.

ويظهر منه (قدس سره) التوقف في وجوب التطهير عن النجاسة الحاصلة قبل الخراب وفي حرمة التنجيس. وكأنه لشبهه جريان الاستصحاب فيهما منجزاً لا بنحو التعليق. لكنه - مع اختصاصه بالواجد لشرائط التكليف قبل الخراب - قد يشكل بعدم إحراز بقاء الموضوع على ما سبق التعرض له في المسألة الخمسين.

(٢) عملاً بالأصل بعد قصور الأدلة اللفظية واللبية عنه، واختصاصها بمساجد المسلمين.

عليها جميع أحكام المسجد (١).

وقد يشكل بأن المسجد حقيقه واحده فى جميع الأديان السماويه الحقه، شرعت لينتسب المكان له تعالى ويكون مجمعاً لعباده من حيثيه عبوديتهم له، وإقرارهم بدينه الحق، ليتعبدوا فيه ويذكروه واختلاف أسمائها بين الأديان لا يرجع لاختلاف الحقيقه.

ويناسبه ما هو المعلوم من أن المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجد الكوفه أسبق من الإسلام. وكذا قوله تعالى: "قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجداً" (١). ولعله لذا توقف السيد الطباطبائى فى العروه الوثقى فى حكم مساجد اليهود والنصارى. نعم لا مجال لذلك فى معابد الأديان المبتدعه الوثنيه وغيرها.

لكن اتحاد ماهيه المسجد حقيقه لا ينافى تعدده عرفاً، بحيث يقصر إطلاق المسجد عن شمول الأمور المذكوره المعنونه عند العرف بعنوان مباين لعنوان المسجد عرفاً، فلا تعمها أحكامه، كما يناسبه قوله تعالى: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً" (٢) حيث عدت الصوامع والبيع والصلوات قبال المساجد، لا- من افرادها.

هذا كله بناء على ثبوت إطلاق لفظى للحكم المذكور. أما بناءً على كونه دليلاً لبياً فقصوره عن شمولها أظهر. بل لا ينبغى التأمل بالنظر للسيره فى عدم جريان أحكام المسجد على الأماكن المذكوره.

(١) بلا إشكال، لصيرورتها بذلك مساجد حقيقه وعرفاً.

(١) سوره الكهف، الآيه: ١٨.

(٢) سوره الحج، الآيه: ٤٠.

ص: ١٤٨

(١٤٩) (١٤٩) وهو أمور:

(الأول): دم الجروح والقروح (١) في البدن واللباس (٢)، حتى تبرأ بانقطاع الدم انقطاع براء (٣)

(١) بلا خلاف أجده، بل عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً... كذا في الجواهر. ونفى عنه الخلاف أيضاً في كشف اللثام. وأدعى الإجماع عليه في الخلاف والغنيه ومفتاح الكرامه.

والنصوص به مستفيضه، كصحيح إسماعيل الجعفي: «رأيت أبا جعفر (عليه السلام) يصلي والدم يسيل من ساقه» (١)، وصحيح ليث المرادي: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل تكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوءة دماً وقيحاً، وثيابه بمنزله جلده. فقال: يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه» (٢) وغيرهما.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق بعضهم وصريح آخرين. ويقتضيه إطلاق بعض النصوص وصريح بعضها، ومنها صحيح ليث المتقدم.

(٣) اختلفت كلمات الأصحاب (رضى الله عنهم) في تحديد موضوع المسأله ففي الفقيه: «إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه...». وقريب منه في المقنعه.

(٢١)، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب المزار حديث: ٣، ٥.

ص: ١٤٩

وظاهرها الاكتفاء بكون الجرح ذا دم ولو متقطع، وليس ذكر السيالان فيهما إلا تمهيداً لبيان إصابه الثوب بدمه، لا لاعتبار السيالان فضلاً عن استمراره.

ولعله إليه يرجع التعبير بالقرح الدامى والجرح اللازم فى النهايه والمبسوط والوسيله وغيرها. بأن يكون المراد بكون القرح دائماً كونه ذا دم فى مقابل ما لا دم فيه، حيث يخرج عن موضوع العفو، وبكون الجرح لازماً هو الجرح الذى لم يبرأ.

لكن ظاهر بعضهم إرادته لزوم الدم لهما واستمرار سيالانه، كما يظهر من التذكرة، حيث قال: «وإن كان دم قرح أو جرح سائلاً ملازماً». بل صرح باعتبار استمرار خروج الدم وعدم انقطاعه فى المراسم والشرايع والدروس وغيرها.

وفى مفتاح الكرامه: «ولعل مراد الجميع استمرار الدم بحيث لا- تحصل فترات يمكن فعل الصلاه فيها، لاشتراكها فى اعتبار المشقه». وهو المصرح به فى الذكرى مع اعترافه أنه مخالف لظاهر الروايه.

وكيف كان فيشهد للأول إطلاق صحيح ليث المتقدم وموثق عبد الرحمن بن أبى عبد الله أو صحيحه: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الجرح يكون فى مكان لا- يقدر على ربطه، فيسيل منه الدم والقيح، فيصيب ثوبى، فقال: دعه فلا- يضرك أن لا تغسله»(١). وأظهر منهما موثق أبى بصير: «دخلت على أبى جعفر (عليه السلام) وهو يصلى، فقال لى قائدى: إن فى ثوبه دمًا، فلما انصرف قلت له: إن قائدى أخبرنى أن بثوبك دمًا. فقال لى: إن بى دماميل. ولست أغسل ثوبى حتى تبرأ»(٢). فإن تعليق غسل الثوب على برئ الجرح لا على انقطاع الدم كالصریح فى عدم اعتبار استمرار الإدماء، فضلاً عن استمرار السيالان.

هذا وقد يستدل لاعتبار استمرار خروج الدم بصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): «سألته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى؟ فقال: يصلى وإن كانت الدماء تسيل»(٣). وقريب منه ما فى مستطرفات السرائر عن نوادر

(١ و٢ و٣)، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ١، ٦.

ص: ١٥٠

البنزطي بسنده الموثق عن عبد الله بن عجلان عن أبي جعفر (١) (عليه السلام)، ومرسل ابن أبي عمير عن سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: إذا كان بالرجل جرح سائل، فأصاب ثوبه من دمه، فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم» (٢) وما في مستطرفات السرائر عن نوادر البنزطي بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): «قال: إن صاحب القرحة التي لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلح. ولا يغسل ثوبه في اليوم أكثر من مره» (٣).

وفيه: أن القيد في صحيح محمد بن مسلم وما في مستطرفات السرائر المذكور في كلام السائل، فلا ينهض بالتقييد. على أنه لا يبعد حمل قوله: «فلا تزال تدمي» على تعاقب الإدماء منها مره بعد مره، لا على استمرار الإدماء الواحد، فهو نظير قولنا: «لا يزال زيد يسافر» فلا ينافي انقطاع الدم منها موقتاً. ولو تم ظهوره بدواً في التقييد باستمرار الإدماء فلا بد من رفع اليد عنه بموثق أبي بصير المتقدم.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا من عمومته لصوره السيلائن وعدمه، بلحاظ أن الواو وصلية. فهو إنما يقتضى عدم اعتبار السيلائن، ولا ينافي اعتبار استمرار إدماء الجرح وإن لم يكن دمه سائلاً. ولا يبعد كون مراد من عبر باستمرار السيلائن - كما في المراسم - هو الإدماء لا السيلائن خارج موضع الجرح، فيرجع لما في الشرايع وغيره من الاقتصار على الجروح التي لا ترقأ، وإلا فمن البعيد جداً اقتصارهم على خصوص ما يستمر سيلائن دمه خارج موضع الجرح.

وأما المرسل فلا ظهور له في أخذ السيلائن قيداً في العفو، بل في ذكره تمهيداً لإصابه الثوب بالدم. على أن قوله (عليه السلام): «حتى يبرأ وينقطع الدم» كالصريح في عدم وجوب غسل الثوب قبل انقطاع الدم انقطاع براء، وعدم الاكتفاء فيه بالانقطاع

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب النجاسات ذيل حديث: ٤، والسرائر آخر ص: ٤٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٣) هامش وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب النجاسات والسرائر حديث: ٤، والسرائر أول ص: ٤٩٦.

ص: ١٥١

وأما حديث محمد بن مسلم المروى فى مستطرفات السرائر، فهو لا يقتضى اعتبار استمرار السيّان، بل تعذر حبس الدم وإن كان نزع الدم من القرحة متقطعاً. والظاهر أن تعذر حبس الدم إنما ذكر فيه مقدمه لبيان إصابه الدم للثوب، لا اعتباره بنفسه، فإن الظاهر عدم وجوب حبس الدم، كما يناسبه ما تقدم فى صحيح إسماعيل الجعفى، لظهور أن الساق مما يسهل ربطه وحبس دمه. وربما يكون نظرهم فى التقييد بالصورة المذكورة إلى دعوى ورود العفو مورد الاضطراب المناسب للاقتصار فيه على صورته عدم الفتره، والرجوع فى غيرها لعموم مانع النجاسه.

لكن لم يتضح ورود العفو مورد الاضطراب، بل مقتضى النصوص المتقدمه ورود الامتنان بالتخفيف والتسهيل، فلا ينافى العموم لصوره الفتره. بل هو المتعين بملاحظه النصوص المذكوره. ومن ثم ذكر فى المسالك والروض والمدارك أن مقتضى النصوص عدم اعتبار استمرار خروج الدم، وأن الغايه البرء.

هذا ومقتضى إطلاق حديث عبد الرحمن المتقدم العفو عن دم الجرح حتى بعد برئه. لكنه لو لم ينصرف إلى بقاء الجرح دائماً فلا أقل من تقييده بذلك بلحاظ قوله (عليه السلام) فى موثق أبى بصير المتقدم: «ولست أغسل ثوبى حتى تبرأ»، لأن فعله (عليه السلام) وإن كان أعم من الوجوب، إلا أنه لما كان وارداً لدفع توهم عموم مانع النجاسه الارتكازى عند المتشرعه، فاقتصره (عليه السلام) فى بيان الخروج عنه على حال ما قبل البرء قد يظهر فى تحديد الخروج عنه بما قبل البرء، وقصره على ذلك.

مضافاً إلى مرسل سماعه المتقدم الذى هو كالصریح فى ذلك، والذى هو حجه بناء على المختار من حجه مراسيل ابن أبى عمير. والى ظهور مفروغيه الأصحاب عن عدم العفو بعد البرء، التى قد تنهض وحدها دليلاً على التقييد بلحاظ شيوع الابتلاء بالمسأله، حيث يبعد معه خطؤهم فى حكمها.

(١٥٣) والأقوى اعتبار المشقه النوعيه بلزوم الإزالة أو التبديل فى كل يوم مره (١)،

بل يبعد جداً حمل نصوص مانعيه الدم الكثيره على خصوص ما عدا دم الجروح والقروح من المصلى نفسه، خصوصاً صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره، فعلمت أثره... ونسيت أن بثوبى شيئاً وصلت... قال: تعيد الصلاه وتغسله...» (١). ومن ثم لا ينبغى التأمل فى عدم العفو بعد البرء.

بل المناسبات الارتكازيه تقضى بالاكْتفاء بمرتبته من البرء تقتضى انقطاع الدم منه، كما نَبه له فى المدارك، وهو ظاهر سيدنا المصنف (قدس سره)، ولا يعتبر البرء التام بحيث لا يحتاج إلى علاج، لعدم دخله فى موضوع العفو الذى هو الدم، وهو المناسب لمرسل سماعه المتقدم، لقرب كون عطف انقطاع الدم على البرء لبيان المراد من البرء، وتحديدته بما يساوق انقطاع الدم. فلاحظ.

(١) قال فى الشرايع: «وعفى فى الثوب والبدن عما يشق التحرز منه من دم القروح والجروح». وظاهره الاقتصار على خصوص مورد الجرح لو تيسر التخفيف، فضلاً عما لو أمكنت الصلاه مع الطهاره بالتطهير أو التبديل من دون حرج. وقد صرح فى المنتهى ونهايه الأحكام بوجوب التبديل مع الإمكان، كما صرح فى النهايه بوجوب إزالته مع عدم المشقه، واستشكل فى وجوب التخفيف. وقد يراد ذلك ممن اعتبر المشقه فى الإزاله، كما فى المراسم ومحكى التحرير، وإن أمكن حمل كلامهم على خصوص ما إذا أمكن إزاله الدم بتمامه والصلاه بالطاهر.

هذا وقد أطلق جماعه العفو عن الدم المذكور ولو مع كثرته، بل فى المبسوط والخلاف فى ذيل أحكام المستحاضه التصريح بعدم وجوب شد الجرح، وأن حملة على المستحاضه قياس. وصرح بعدم اعتبار المشقه فى جامع المقاصد والمسالك والروض والمدارك ومحكى غيرها.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ١٥٣

وهو المناسب لإطلاق النصوص المتقدمة، وخصوص ما تقدم في صحيح إسماعيل الجعفي من أنه رأى الإمام الباقر (عليه السلام) يصلى والدم يسيل من ساقه، وظاهره أنه لم يربط الجرح، مع أن ربطه مانع من انتشار الدم، وهو ميسور له (عليه السلام)

عاده، كما تقدم، وما تقدم في موثق أبي بصير من أنه (عليه السلام) لا يغسله حتى تبرأ الدماميل، ونحوه المرسل عن سماعه مع أن تبديل الثوب أو تطهيره في أثناء تلك المدة ميسور عادة. بل يصعب جداً حمل ما تقدم في صحيح ليث من جواز الصلاة في الثوب والجلد الملوئين دماً على خصوص صورته تعذر تقليل النجاسه، بتبديل الثوب أو تطهيره في أثناء المدة.

هذا وقد يستدل لاعتبار المشقه بعموم مانعيه النجاسه، والاختصار في الخروج عنه على المتيقن. ولاسيما مع ورود نصوص العفو مورد العذر والاضطرار، أو مورد المشقه، بحيث تكون مساوقه لأدله نفى العسر.

وفيه: أنه لا وجه للاقتصار على المتيقن في الخروج عن مقتضى عموم مانعيه النجاسه بعدما سبق من عموم الدليل المخرج عنه. وورود النصوص مورد الاضطرار أو المشقه ممنوع، بل هي وارده مورد التخفيف والتسهيل، كما سبق عند الكلام في اعتبار استمرار خروج الدم.

وقد يستدل أيضاً بموثق سماعه: «سألته عن الرجل به الجرح والقرح، فلا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه. قال: يصلى، ولا يغسل ثوبه كل يوم إلا مرة، فإنه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كل ساعة» (١) بدعوى: أنه بعد تعذر حمل قوله: «لا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه» على تعذر الغسل حقيقه، لمنافاته للأمر بغسله في اليوم مره، لامتناع الأمر بالمتعذر، يتعين حمله على كون الغسل شاقاً.

وفيه: أنه حيث كان ظاهر الحديث تعذر ربط الجرح حقيقه فاللازم بمقتضى السياق حمله على تعذر الغسل حقيقه أيضاً. غايته أن المراد به الغسل المطلوب للصلاه،

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

وهو الغسل الذى يمكن معه إيقاع الصلاه فى أوقاتها بالطهاره، بقرينه الأمر بالغسل كل يوم مره المستلزم لامكان الغسل فى الجملة. نعم التقييد بتعذر الغسل لما كان فى كلام السائل لم ينهض برفع اليد عن العفو المستفاد من الأدله المتقدمه.

ودعوى: أن قوله (عليه السلام): «فإنه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كل ساعه» لما كان وارداً مورد التعليل كان صالحاً لتقييد العفو بصوره التعذر أو المشقه.

مدفوعه: بأن قوله (عليه السلام): «فإنه لا يستطيع...» إنما ينهض بتعليل عدم وجوب الطهاره التامه فى جميع الصلوات، ولا ينهض بتعليل الاكتفاء بالغسل مره واحده فى اليوم، فلا بد من حمله على بيان الحكمه لا التعليل الحقيقى، الذى يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا، لينهض بتقييد الحكم بالعفو.

ولاسيما وأن جزمه (عليه السلام) بعدم الاستطاعه بالنحو المذكور مانع من حمله على حقيقته، لوضوح اختلاف الناس فى ذلك كثيراً، فلا بد من حمله على بيان عدم الاستطاعه بالإضافه للنوع، كما هو الحال فى كثير من التعاليل الوارده منهم (صلوات الله عليهم) المحموله على بيان حكمه الحكم لا علتة التى يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا.

على أنه يأتى أن الأمر بالغسل مره واحده محمول على الاستحباب، حيث يتعين كون ذلك منه (عليه السلام) مسوقاً لتعليل عدم استحباب الغسل زائداً على المره، لا لتعليل عدم وجوبه، كى ينهض بتحديد موضوع العفو وتقييده.

ومثله الاستدلال بقوله (عليه السلام) فى حديث محمد بن مسلم المروى فى مستطرفات السرائر المتقدم: «إن صاحب القرحة التى لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصى ولا يغسل ثوبه فى اليوم أكثر من مره» بدعوى: أن التقييد فى كلامه (عليه السلام) بعدم استطاعه ربط القرحة وحبس دمها ظاهر - بعد حمل عدم الاستطاعه على المشقه - فى عدم العفو مع تيسر ربطها.

لاندفاعه بعد عدم القرينه على حمل عدم الاستطاعه على المشقه - بأن ذكر عدم

استطاعه ربط الجرح ليس لتقييد العفو به، بل للتمهيد لفرض إصابه الدم للثوب، كما تقدم. مضافاً إلى ما تقدم من أن الغسل مره واحده محمول على الاستحباب، فالقيد لو تم مسوق لبيان شرط عدم استحباب الغسل أكثر من مره، لا لبيان شرط عدم وجوبه، لينفع فيما نحن فيه.

ثم إنه لو سلم تماميه ظهور الحديثين بدواً في لزوم الاقتصار على ما يشق التحرز عنه من مراتب النجاسه تعين رفع اليد عنهما بما تقدم، خصوصاً صحيح إسماعيل الجعفي وموثق أبي بصير والمرسل عن سماعه، لصعوبه حملها على تعذر التخفيف جداً.

نعم لو كان المدعى ظهورهما في اعتبار المشقه في تحصيل الطهاره التامه في الصلاه لم تنهض ما سبق برفع اليد عنهما. لكن لا شاهد فيهما على ذلك ولا ينهضان بإثباته، ليخرج بذلك عن الإطلاقات.

هذا وقد قال السيد الطباطبائي في العروه الوثقى: «نعم يعتبر أن يكون مما فيه مشقه نوعيه، فإن كان مما لا مشقه في تطهيره أو تبديله على نوع الناس فالأحوط إزالته أو تبديل الثوب». ولم يتضح الوجه في احتمال ذلك بنحو يلزم بالاحتياط بعدما سبق من إطلاق النصوص. إلا- أن يرجع إلى دعوى انصراف الإطلاق عن الصورة المذكوره. لكنه غير ظاهر بنحو ينهض برفع اليد عن الإطلاق.

نعم تقدم في موثق سماعه التعليل بأنه لا- يستطيع غسله في كل ساعه، وتقدم حمله على التعليل بلحاظ النوع. إلا أن التعليل بالقضيه النوعيه ظاهر في بيان الحكمه لا عله الحكم التي يدور مدارها وجوداً وعدمياً، بحيث يكون الحكم تابعاً لتحقيق العله نوعاً، بأن يكون وجود الأمر المعلل به نوعاً قيدياً في الحكم. ولاسيما مع ما سبق من أن التعليل المذكور إنما يقتضى عدم وجوب الطهاره التامه في جميع الصلوات، لا الاكتفاء بالغسل مره واحده في اليوم، فتعليله بذلك لا بد أن يكون لبيان الحكمه

لا غير.

مضافاً إلى ما سبق من أن الأمر المعلل به ليس هو العجز عن مطلق الغسل

فيكون مقتضى التعليل عدم العفو مع قدره عليه نوعاً، بل العجز عن الغسل كل ساعه، والعجز عنه نوعاً لا يستلزم العجز عن مطلق الغسل. وما سبق أيضاً من أن الغسل مره واحده في اليوم حيث لم يكن واجباً بل مستحباً - كما اعترف به السيد المذكور - لم ينهض تعليله المذكور لتقييد دليل العفو.

ومن ذلك يظهر الإشكال فيما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) في المقام من عدم العفو إذا لم يكن الغسل في اليوم مره شاقاً نوعاً، حيث لا منشأ له بعدما سبق من الكلام في الموثق. ولا سيما أن العله المذكوره في الموثق هي تعذر الطهاره التامه في جميع الصلوات، لا تعذر الغسل مره في اليوم، كما تقدم.

على أن المشقه النوعيه - كغيرها من الأمور النوعيه - غير منضبطه خارجاً ولا طريق لتحديدها، فلا مجال لأخذها قيدياً في الحكم الشرعي. نعم يمكن كونها عله لثبوت الحكم الشرعي في مورد منضبط محدد تم الدليل عليه. فلاحظ.

ثم إن ما تضمنه موثق سماعه وصحيح محمد بن مسلم المتقدمان محمول عند جماعه على الاستحباب، وادعى سيدنا المصنف (قدس سره) أنه المشهور بين من تعرض للحكم، وأنه لم يحك فيه خلاف.

والوجه فيه: ما تقدم في موثق أبي بصير ومرسل سماعه من عدم الغسل إلا بعد البرء وانقطاع الدم. بل عدم التنبيه في المطلقات للغسل في اليوم مره لا- يناسب وجوبه جداً. مضافاً إلى أن كثره الابتلاء بالمسأله مانع من خفاء الوجوب على المشهور لو كان. وذلك كاف في حمل الحديثين على الاستحباب. فما في الحدائق من الميل للوجوب عملاً بظاهر الحديثين ضعيف جداً.

وأولى منهما بذلك صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الدم يسهل منه القيح، كيف يصنع؟ قال: إن كان غليظاً أو فيه خلط من دم فاغسله كل يوم مرتين غدوه وعشيه...»(١).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

ص: ١٥٧

(١٥٨) فإذا لم يلزم ذلك فلا عفو. ومنه دم البواسير إذا كانت ظاهرة (١)، أما الباطنه فالأحوط إن لم يكن أقوى عدم العفو عن دمها. وكذا كل جرح أو قرح باطنى خرج دمه إلى الظاهر (٢).

(مسأله ٥٤): كما يعفى عن الدم المذكور يعفى أيضاً عن القيح المتنجس به (٣)

(١) لا ينبغي التأمل فى عدم صدق الجرح والقرح على البواسير الظاهره، بل هى منابع للدم كما اعترف به (قدس سره) وما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أنها من سنخ القروح ممنوع جداً.

وحينئذ يبتنى العفو عن دمها إذا كانت ظاهره على إلحاقه بدم الجروح والقروح، لفهم عدم الخصوصية عرفاً، أو لتتقيح المناطق، لصعوبه تجنبه. وكلاهما غير ظاهر بعد كون الحكم تعدياً مخالفاً للقواعد.

ولاسيما مع كونها طويله المكث لا- تبرا إلا- أن تقطع، وإن كان خروج الدم منها ليس مستمراً، بل فى نوبات تطول وتقصّر، وانقطاع نوبه الدم ليس شفاء وبرءاً لها عرفاً. وعلى ذلك فالالتزام باستمرار العفو مادامت موجوده صعب جداً، وتحديدته بانتهاء النوبه يحتاج إلى دليل بعد ما سبق من عدم صدق البرء به.

(٢) كما عن كشف الغطاء. لانصراف القروح والجروح لخصوص الظاهر منها، دون الباطن وما ذكره فى الجواهر من شمول إطلاق الجروح والقروح لها غريب، إذ لا- إشكال فى مقابله دم الجروح لدم الرعاف ودم الاستحاضه وغيرهما عرفاً. وحينئذ يتوقف عموم العفو على فهم عدم الخصوصية أو تنقيح المناطق. وكلاهما فى غايه الإشكال، بل المنع. فلا مخرج عما تقتضيه القواعد من عدم العفو إلا فى مورد الحرج الشخصى.

(٣) كما هو مقتضى حديثى ليث وعبد الرحمن بن أبى عبد الله. وحملهما على عدم

والدواء الموضوع عليه (١)، والعرق المتصل به (٢). كما أن الأحوط وجوباً شدة إذا كان في موضع يتعارف شدة (٣).

تنجس القيح مما لا مجال له بعد فرض خروج الدم من الجرح والقرح. مضافاً إلى أن ملازمه القروح للقيح تلزم بحمل ما تضمنها من النصوص على عموم العفو له.

(١) لتعارف وضعه على القرحة والجرح واحتياجهما له، فيصعب حمل النصوص المتقدمة على صورته عدمه.

(٢) لعين ما تقدم في الدواء. بل لما كان المرتكز عرفاً كون الحكم المذكور ارفاقياً تسهلياً فهو مناسب للعفو عما تنجس بملاقاه الدم المذكور، كالماء والوسخ الذى يعلق بالثوب ونحوهما مما يكثر الابتلاء به مع طول المدّة التي يغلب ابتناء الجروح الداميه عليها. ومن ثم يغفل عن وجوب التحفظ منها بعد العفو عن الدم المنجس لها، فعدم التنبيه للزوم التحفظ منها موجب لاستفاده العفو عنها من الإطلاقات المقاميه لأدله العفو عن الدم فى المقام. ولعله لذا قوى العفو عن المائع المتنجس بالدم فى المدارك والذكرى. وما عن المنتهى من اختصاص العفو بالدم لأنه المتيقن. ضعيف، بل غريب. وإن كان ما رأيت من عبارته المنتهى لا تخلو عن غموض.

(٣) كما جزم به فى العروه الوثقى. وقد يستدل عليه تاره: بلزوم الاقتصار على المتيقن من دليل العفو، وهو صورته الشدّ مع الإمكان. ولاسيما وأن ذلك هو المتعارف تجنباً لقدر الدم ونجاسته.

وأخرى: بالتقييد بتعذر ربط الجرح فى حديث عبد الرحمن بن أبى عبد الله، وحديث محمد بن مسلم المتقدم عن مستطرفات السرائر، وموثق سماعه.

وثالثه: بالتعليل فى الموثق المذكور بأنه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كل ساعه، فإن ارتكازيه التعليل تقتضى حمله على إرادته العجز عن تجنب النجاسه ولو بغير الغسل كالشدّ.

(١٦٠) (مسأله ٥٥): إذا كانت الجروح والقروح المتعدده متقاربه بحيث تعد جرحاً واحداً عرفاً (١) جرى عليه حكم الواحد. فلو برء بعضها لم يجب غسله بل هو معفو عنه حتى يبرأ الجميع.

ويندفع الأول بأنه لا وجه للاقتصار على المتيقن من دليل العفو مع إطلاق دليله. وتعارف شدّ الجرح إنما هو حيث يمكن تجنب القذاره والنجاسه، أما مع فرض تعديها فتعارف الاهتمام بتقليلها بالشدّ ونحوه لا تخلو عن إشكال. على أن التعارف لا يمنع من الرجوع للإطلاق.

كما يندفع الثاني بأن تعذر ربط الجرح فى النصوص المذكوره لم يتضح كونه وارداً مورد تقييد العفو به، بل الظاهر أن ذكره مقدمه لغرض إصابه الدم للثوب الذى هو موضوع العفو. على أنه فى حديث عبد الرحمن وموثق سماعه مذكور فى كلام السائل لا فى كلام الإمام (عليه السلام).

وأما الثالث فيظهر ضعفه مما سبق من أن التعليل فى موثق سماعه لا ينهض بتقييد الإطلاق. ولا سيما أن البناء على عموم وجوب تجنب النجاسه يقتضى عدم جواز ملاقيه الثوب للدم لو أمكن بحيث يقتصر فى العفو على ما إذا اضطر المكلف لتنجس الثوب بالدم. ولا يظن بهم الالتزام بذلك.

ولعله لذا أطلق العفو جماعه من الأصحاب. بل سبق من المبسوط والخلاف التصريح بعدم وجوب شدّ الجرح. عملاً بالإطلاق المعتضد بما تقدم فى صحيح إسماعيل الجعفى من صلاه الإمام الباقر (عليه السلام) والدم يسيل من ساقه، حيث يقرب جداً عدم شده (عليه السلام) لساقه مع تعارف شده وسهولته، كما سبق.

(١) إنما تعد جرحاً واحداً عرفاً إذا كانت متقاربه جداً بحيث يحتاج تمييز الفواصل بينها إلى فحص وتأمل. على أن صدق الواحده عرفاً فى ذلك مبنى على التسامح الذى لا يعول عليه فى تطبيق موضوعات الأحكام ومتعلقاتها.

ولا- ريب فى أن مقتضى القاعده سقوط العفو عن دم كل جرح وقرح ببرئه اقتصاراً فى الخروج عن عموم مانعيه النجاسه على المتيقن. وهو المناسب لقوله (عليه السلام) فى المرسل المتقدم عن سماعه: «إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم» (١)، حيث جعل غايه العفو عن دم الجرح برؤه.

نعم مع تقارب الجروح أو القروح بحيث تكون فى مكان واحد عرفاً لا يبعد بناء المتشرعه على التسامح وعدم التطهير إلا بعد براء الكل، لأن التطهير وإن كان مخففاً للنجاسه، إلا- أن ابتناء العفو عن دم الجروح و القروح على عدم مراعاة تخفيف النجاسه، تسهياً على المكلفين وإرفاقاً بهم، موجب لغفلتهم عن التخفيف المذكور وتسامحهم فيه.

وقد يناسب ذلك إطلاق صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): «سألته عن الرجل يخرج به القروح، فلا تزال تدمى كيف يصلى؟ قال: يصلى وإن كانت الدماء تسيل» (٢). وقريب منه ما فى مستطرفات السرائر بسنده الموثق عن عبد الله بن عجلان (٣).

فإن الظاهر المراد باستمرارها فى الإدماء ليس هو استمرارها على نحو المجموعيه، بحيث يكون كل منها مستمر الإدماء، بل على التعاقب بحيث لا يخلو بعضها من الإدماء، ولا أقل من شمول الإطلاق لذلك، لشيوعه وتعارفه، بحيث يصعب أو يتعذر حمل الإطلاق على خصوص الأول. وحينئذ يكون مقتضى الإطلاق العفو إذا كان بعضها دائماً حتى لو انقطع بعضها عن الإدماء، لتماتله للشفاء.

وأظهر من ذلك قوله (عليه السلام) فى موثق أبى بصير المتقدم: «إن بى دماميل، ولست أغسل ثوبى حتى تبرأ»، حيث جعل غايه العفو برأها أجمع.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن لا إطلاق فى الموثق، لأنه حكاية فعل

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٢ من أبواب النجاسات ذيل حديث: ٤، والسرائر آخر ص: ٤٩٥.

ص: ١٦١

(١٦٢) (مسأله ٥٦): إذا شك في دم أنه دم جرح أو قرح أولاً لا يعفى عنه (١).

في قضيه شخصيه، ولعل دماميله (عليه السلام) كانت متقاربه بحيث تعد عرفاً قرحه واحده ذات شعب. ولو تم إطلاقه كان معارضاً بالمرسل المتقدم عن سماعه، الذي تضمن أن غايه العفو عن دم الجرح برؤه، والذي كان بناء المشهور على حجتيه كسائر مراسيل ابن أبي عمير، وبعد تساقطهما يكون المرجع عموم مانعيه النجاسه من الصلاه.

فهو كما ترى! لأن الموثق وإن كان وارداً لبيان عمله (عليه السلام) الشخصي، إلا أن التعرض لذلك في مقام دفع توهم عموم مانعيه النجاسه من الصلاه للمورد موجب لظهوره في بيان الحكم الشرعي، وقوله (عليه السلام): «إن بي دماميل» ظاهر في تعددها عرفاً، ولا أقل من أن يفهم منه عموم العفو لذلك بعد ظهوره في بيان الحكم الشرعي.

ولا- مجال لدعوى معارضته بالمرسل المذكور، لأن المرسل المذكور إن لم يكن ظاهراً في صورته وحده الجرح فلا أقل من عمومها لها، فيكون الموثق ونحوه مما ورد في صورته تعدد الجرح أو القرح مخصصاً له ومقدماً عليه، ويحمل المرسل على صورته وحده الجرح جمعاً.

بل مقتضى إطلاق الأحاديث المتقدمه العموم للجروح المتفرقه التي يبعد بعضها عن بعض إذا كان من شأنها تنجيس الثوب. ولا بأس بالبناء على ذلك لو لا احتمال الانصراف. فتأمل.

(١) لاستصحاب عدم كونه دم قرح أو جرح، الذي هو موضوع العفو، فيتعين الرجوع فيه لعموم المانعيه، بناء على التحقيق من أن الأصل النافي لعنوان الخاص ينهض بإثبات حكم العام.

والاستصحاب المذكور لا يبتنى على استصحاب العدم الأزلي، لأن إضافه الدم للجرح أو القرح أو الرعاف أو غيرها ليس بلحاظ اختلاف الماهيه والحقيقه أو لوازمها، ليمتنع استصحاب عدمه حتى بلحاظ العدم الأزلي، ولا بلحاظ اختلاف

لوازم الوجود - كالقرشيه والبياض - ليبتنى استصحاب عدمها على استصحاب العدم الأزلى، بل بلحاظ اختلاف موضع خروج الدم، فهى منتزعه من ذلك، ومن الظاهر أن ذلك أمر حادث طارئ على الدم متأخر عن وجوده، والدم قبل ذلك موجود فى العروق والأورده، وليس هو حينئذ دم قرح ولا جرح ولا غيرهما، فيستصحب العدم المذكور من حال ما قبل خروجه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا ويظهر من شيخنا الأستاذ (قدس سرهما) من أن موضوع الحكم بالمانعيه والعفو هو الدم المتحقق خارجاً، والدم قبل خروجه ليس موضوعاً للمانعيه حتى لو قلنا بنجاسته، وحينئذ لا يمكن استصحاب عدم كونه دم قرح أو جرح إلا بلحاظ العدم الأزلى السابق على وجوده.

فهو غريب جداً بعد وضوح أن الدم الموجود فى الباطن عين الدم الخارج من الجرح والقرح وغيرهما، وأن خروجه ليس وجوداً له، بل هو أمر طارئ على الدم الموجود متأخر عن وجوده، فإذا لم يكن حين وجوده فى الباطن دم جرح ولا قرح أمكن استصحاب العدم المذكور له بعد خروجه. ومجرد اختصاص الأثر المطلوب

- وهو المانعيه أو العفو - بحال خروجه للظاهر لا يمنع من الاستصحاب بلحاظ الحال السابق على ذلك، إذ لا يشترط فى الاستصحاب ترتب الأثر على المستصحب فى زمان اليقين به، بل يكفى ترتبه عليه حال الشك الذى يستصحب فيه. وكأن ما ذكره مبنى على الخلط بين الوجود فى الخارج المقابل للعدم، والوجود فى الخارج المقابل للوجود فى الباطن. فليلاحظ ما ذكره فى التنقيح هنا.

(١) العفو عن الدم المذكور فى الجمله مما لا إشكال فيه بين الأصحاب، ودعوى الإجماع عليه منهم مستفيضه كالنصوص به، على ما يأتى. ومقتضى النصوص والفتاوى عدم مانعيه الدم المذكور واقعاً، فيجوز الصلاه مع العلم به، لا أجزاء

الصلاه مع الجهل به، مع البطلان لو كان قد علم به.

لكن عن ابن أبي عقيل أنه قال: «إذا أصاب ثوبه دم، فلم يره حتى صلى فيه، ثم رآه بعد الصلاه وكان الدم على قدر الدينار، غسل ثوبه ولم يعد الصلاه، وإن كان أكثر من ذلك أعاد الصلاه. ولو رآه قبل صلاته أو علم أن في ثوبه دمًا ولم يغسله حتى صلى أعاد وغسل ثوبه قليلاً كان الدم أو كثيراً. وقد روى أنه لا إعادته عليه إلا أن يكون أكثر من مقدار الدينار».

وهو مخالف للإجماع بقسميه وللنصوص، كما في الجواهر، ويتضح مما يأتي إن شاء الله تعالى. وأما الروايه التي أشار إليها فهي صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) وفيه: «وإن أصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله، ولا تصل فيه حتى تغسله» (١). وهو مخالف للنصوص الآتية المتضمنه للتقدير بالدرهم. وما في الوسائل من اتفاقهما في المساحه، ممنوع جداً بالنظر لما عثرنا عليه من الدراهم والدنانير الإسلاميه، بل الدراهم أكبر، ولو كان المراد بالدرهم غير الإسلامى فالأمر أظهر. فالعمده أن نصوص الدرهم ترجح على الصحيح المذكور بأنها مشهوره روايه، ومجمع على العمل بها، فيتعين لأجل ذلك طرح الصحيح أو حملة على الاستحباب، كما حمل عليه صدره المتقدم عند الكلام في حكم غسل الثوب من دم الجروح والقروح. فراجع.

هذا والمعروف بين الأصحاب اختصاص العفو المذكور بالدم، تبعاً لاختصاص النصوص به. لكن في المختلف: «قال ابن الجنيد: كل نجاسه وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعه أو منفشه [متفرقه] دون سعه الدرهم، الذين يكون سعته كعقد الإبهام الأعلى، لم ينجس الثوب بذلك. إلا أن تكون النجاسه دم حيض أو منياً، فإن قليلهما وكثيرهما سواء».

وهو تعد عن مورد النصوص من دون وجه ظاهر. وأشكل من ذلك حكمه بعدم تنجس الثوب بملاقاه النجاسه، مع أن النصوص إنما تضمنت جواز الصلاه في

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

ص: ١٦٤

الثوب، من دون أن تنافى تنجسه، الذى هو مقتضى إطلاق أدله الانفعال، بل الفرق فى الانفعال بين قله النجاسه وكثرتها مما تأباه المرتكزات جداً، ولاسيما أن بعض نصوص المقام قد تضمن الأمر بغسله. ففى صحيح ابن أبى يعفور الآتى: «يغسله ولا يعيد الصلاة» (١).

(١) أما اللباس فهو المتيقن منهم، لأنهم بين من اقتصر عليه ولم يتعرض للبدن - كما فى الفقيه والهدايه والمقنعه والمراسم والغنيه، مدعيًا عليه فى الأخير الإجماع - ومن صرح بالتعميم أو أطلق، كما يأتى.

وهو مورد النصوص أيضاً، كصحيح إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر (عليه السلام): «قال فى الدم يكون فى الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلاته...» (٢). ونحوه غيره.

وأما البدن فهو المصرح به فى كلام جماعه كثيره حيث ذكروه مع الثوب. وهو داخل فى معقد الإجماع المدعى فى الانتصار ومحكى التحرير وكشف الالتباس، وإحدى نسختى التذكرة، وفى الأخرى: «قطعاً». وهو مقتضى إطلاق العفو من جماعه كثيره مع دعوى الإجماع عليه فى الخلاف والمختلف والمدارك وغيرها. وعن الدلائل: «إن الأصحاب صرحوا بعدم التفرقه بين الثوب والبدن، لا شراكهما فى لزوم المشقه». ولا يخفى أن التعليل لا ينهض دليلاً فى المقام، بعد عدم الإشاره إليه فى النصوص.

وكذا ما قد يدعى من أولويه البدن بالعفو، فإنها لا تتم إلا فى دم القروح والجروح مما لا يصل للثوب إلا من البدن، أما فى المقام فقد تكون نجاسه البدن أشد لأنها ألصق بالمصلى من نجاسه الثوب وكذا ما قيل من أنه بعد العفو عنه فلا فرق بين

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٢.

البدن واللباس، لظهور أنه بعد أن كان نجساً العفو عنه قابل للعموم والخصوص، ويحتاج الأول إلى دليل.

ومثله الاستدلال بخبر المثنى بن عبد السلام عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قلت له: إني حككت جلدي فخرج منه دم، فقال: إن اجتمع قدر حمصه فاغسله، وإلا فلا»(١).

إذ فيه - مع الغض عن سنده - أنه قاصر دلالة بعد ظهوره في طهاره الدم المذكور وبعد جعل المعيار فيه قدر الحمصه الذي لا مجال للبناء على كونه معياراً في العفو سواءً أريد به التقدير بحجم الحمصه - كما هو ظاهره - أم بسعه محيطها أم بوزنها. وحمله على خصوص وزن حمصه يساوي سعه الدرهم تكلف لا مجال لحمل الحديث عليه في مقام الاستدلال به. وما في الجواهر من أنه لولا ذلك لكان من الشواذ المتروكة. لا يكفي في حمله عليه بنحو يكون حجه فيه.

فالعمده في المقام الإجماع على العموم المدعى ممن سبق حيث قد يظهر منهم المفروغيه عن عدم الفرق ويلزم معه حمل من اقتصر على الثوب على مجاراه النص، أو مجرد التمثيل من دون خلاف في البدن.

لكن الاكتفاء بذلك في الجزم بالحكم إشكال، لقرب ابتناء التعميم في كلامهم على فهم عدم الخصوصية أو تنقيح المناط، أو دعوى الإجماع. والأولان في غايه الإشكال، كما يظهر مما سبق في وجه منع الأولويه، والثالث محل الكلام.

ولاسيما بملاحظه صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): «في الرجل يمس أنفه في الصلاة فيرى دماً كيف يصنع؟ أينصرف؟ قال: إن كان يابساً فليرم به ولا بأس»(٢). فإن مقتضى مفهومه ثبوت البأس لو لم يكن يابساً، مع ظهور أن مس الأنف يكون بالإصبع والدم الذي يعلق به ليس كثيراً.

ونحوه صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «عن الرجل يكون به الثالول أو

(٢١)، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب النجاسات حديث: ٥، ٢.

ص: ١٦٦

إذا كانت سعته (١) أقل من الدرهم (٢)

الجرح هل يصلح له أن يقطع الثالول وهو فى صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحة؟ قال: إن لم يتخوف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن تخوف أن يسيل الدم فلا يفعله» (١) فإنه كثيراً ما يكون الدم السائل بسبب ذلك قليلاً لا يبلغ سعه الدرهم. ولعله لذا قال المجلسى فى البحار: «وربما يستشكل فى البدن، لورود أكثر الروايات فى الثوب».

(١) فإن المدار فى التقدير على سعه الدرهم لا وزنه. وهو الذى صرح به غير واحد ويظهر من الباقيين، لأنه المنصرف من التقدير فى الفتاوى والنصوص بعد كون المقدر هو الدم الذى فى الثوب فإن الذى يعرف منه عادة هو المساحة دون الوزن.

(٢) كما ذكر ذلك جمهور الأصحاب، ومنهم مدعو الإجماع فى المقام، بنحو يظهر منهم عدم العفو عن المساوى للدرهم. بل صرح جماعه منهم بذلك، ومنهم الشيخ فى معقد إجماع الخلاف.

ويقتضيه صحيح ابن أبى يعفور: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) الرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله، فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته. إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً، فيغسله ويعيد الصلاة» (٢). وقريب منه مرسل جميل (٣).

وقد يظهر من صحيح إسماعيل الجعفى عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال فى الدم يكون فى الثوب: إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم، وكان رآه فلم يغسله حتى صلى، فليعد صلاته...» (٤).

فإن مقتضى مفهوم صدره مانع ما كان بقدر الدرهم ومقتضى مفهوم ذيله عدم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٤، ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٤، ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٤، ٢.

ص: ١٦٧

مانعيته، فيدور الأمر بين عدم سوق القضيتين للمفهوم المستلزم لإهمال حكم ما كان بسعه الدرهم، وكون إحدى القضيتين قرينه على الأخرى. وحيث كان الأول بعيداً عن مقتضى وظيفه الإمام (عليه السلام) في مقام الجواب تعين الثاني، وحينئذ لا يبعد تحكيم الأولى على الثانية، لسبق أنس الذهن بها، فتحمل الثانية على عدم سوقها للمفهوم.

لكن الإنصاف أن ذلك لا يخلو عن خفاء، خصوصاً مع احتمال كون إهمال حكم ما كان بسعه الدرهم لعدم تيسر تحديده غالباً، أو كون تدافع القضيتين بسبب النقل بالمعنى. والأمر سهل بعد الاستغناء عن ذلك بالحديثين الأولين.

هذا وفي المراسم العفو عما كان بمقدار الدرهم فما دون. ويشهد له صحيح

محمد بن مسلم: «قلت له: الدم يكون في الثوب عليّ وأنا في الصلاة. قال: إن رأيتك وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا إعادته عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء، رأيتك قبل أو لم تره. وإذا كنت قد رأيتك وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله وصليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه» (١). قال سيدنا المصنف (قدس سره): «فإنه يدل عليه بالمفهوم أو المنطوق في الفقرات الثلاث».

لكن ادعى بعض مشايخنا (قدس سره) إجماله وتدافع الفقرات فيه. وكأنه لدعوى أن المراد باسم الإشارة في قوله (عليه السلام): «وما كان أقل من ذلك فليس بشيء» هو الدرهم - كما

استظهره في الجواهر - لا ما زاد عليه.

وفيه: أن حمل اسم الإشارة على ما زاد على الدرهم إن لم يكن ظاهر الكلام في نفسه فلا أقل من كونه مقتضى الجمع بين الفقرات الثلاث. ومن ثم لا ينبغي الإشكال في تمامية دلاله الصحيح.

ودعوى: أن مقتضى الجمع بينه وبين ما سبق هو حمله على إرادته درهم فما زاد. مدفوعه بعدم الشاهد على الجمع المذكور. نعم ادعى في الحدائق شيوع هذا النحو من

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ١٦٨

(١٦٩) الاستعمال فى الأخبار. لكنه اعترف بعدم العثور إلا على روايه واحده، ولسانها يشبه لسان صحيح إسماعيل المتقدم.

ومثله ما فى الجواهر من تقريب حمل النصوص الأول المانع عن مقدار الدرهم على ما زاد على الدرهم، لغلبيه عدم معرفه مقدار الدرهم إلا بالزياده عليه. فإنه تكلف خال عن الشاهد أيضاً.

نعم روى الفقيه المذكوره فى الفقيه هكذا: «فإن كان أقل من درهم فليس بشىء» (١). وحينئذ يضعف ظهور الحديث فى العفو عما كان بقدر الدرهم، أو يكون مجملاً، نظير ما تقدم فى صحيح إسماعيل الجعفى. وحيث لا يتضح ترجيح أحد الوجهين يتعين سقوط الحديث.

على أنه لو فرض استحكام التعارض بين النصوص فيما كان بقدر الدرهم يتجه البناء على مانعيته، كما هو المشهور، إما لترجيح النصوص الأول بأنها أظهر دلالة وأكثر عدداً، أو لتساقتها والرجوع لعموم مانعيه النجاسه من الصلاه. فلاحظ.

بقى فى المقام أمران:

الأول: أنه لا إشكال فى مانعيه ما كان من الدم بقدر الدرهم أو زائداً عليه إذا كان دمًا واحداً. أما إذا كان متعددًا متفرقًا بحيث يكون كل دم منها دون الدرهم إلا أنها تبلغ بمجموعها الدرهم أو تزيد عليه، فقد وقع الكلام فى مانعيته، فذهب إلى العفو عنه وعدم مانعيته فى المبسوط والسرائر والشرايع والنافع والروضه والمدارك والحدائق وعن غيرها، بل فى الذكرى أنه المشهور.

واستدل له بصحيح عبد الله بن أبى يعفور المتقدم، وفيه: «قلت له: فالرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى ثم يذكر بعدما صلى أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته، إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً» (٢).

(١) من لا يحضره الفقيه ج: ١ ص: ١٦١ باب: ٣٩ حديث: ٩.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ١٦٩

بدعوى: أن قوله (عليه السلام): «مجتمعاً» إما أن يكون خيراً ثانياً أو حالاً، وعلى كلا التقديرين يدل على أنه لا بد في مانع الدم من أمرين كونه بقدر الدرهم وكونه مجتمعاً، فمع فقد أحدهما بأن كان مجتمعاً دون الدرهم، أو متفرقاً بقدر الدرهم فلا يكون مانعاً. ومثله في ذلك قوله (عليه السلام) في مرسل جميل: «لا بأس بأن يصلى الرجل في الثوب فيه الدم متفرقاً شبه النضح. وإن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعاً قدر الدرهم»(١).

وفيه: أن الدم تاره: يطلق بلحاظ وحده الوجود المتمثل في البقعه الواحده، فيقبل التكثر والتعدد بتعدد البقع، فتكون البقع المتعدده دماء متعدده، لا دماً متفرقاً. وأخرى: يطلق بلحاظ طبيعه القابله للإتحاد والتكثر، فيراد بالدم الذى يصيب الثوب الأعم من البقعه الواحده والبقع المتعدده.

ومن الظاهر أنه لا يصح باللحاظ الأول وصف الدم الذى يصيب الثوب مثلاً بالاجتماع والتفرق، بل بالإتحاد والتعدد لا غير، لأن تفرق الدم ملازم لتعددده بهذا اللحاظ. أما باللحاظ الثانى فيصح وصفه بالاجتماع والتفرق، لأن التفرق لا يخل بوحدهته.

وبذلك يتضح أن الدم الموضوع فى الحديثين الشريفين، والذى هو مورد التفصيل بين بلوغ مقدار الدرهم وعدمه هو الدم باللحاظ الثانى، كما يناسبه السؤال فى الصحيح وموضوع الحكم فى المرسل وفرض الاجتماع فيهما معاً.

وحينئذ من الظاهر أنه لا مجال لحملهما على التقييد بالاجتماع الفعلى بعد كون الموضوع فى المرسل هو الدم متفرقاً شبه النضح، والمستثنى منه فى الصحيح هو نقط الدم الظاهره فى البقع الصغيره التى هى دون الدرهم، لاستلزامه كون القيد فى المرسل مبيناً مورداً للمقيد، والاستثناء فى الصحيح منقطعاً، وكلاهما خلاف الظاهر، كما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

ص: ١٧٠

مضافاً إلى أن لازمه عدم مانعيه المتفرق وإن كان كل جزء منه أكثر من الدرهم، لأنه إذا كانت مانعيه الدم الذى يصيب الثوب مشروطه بأمرين كونه بقدر الدرهم، وكونه مجتمعاً، لزم عدم مانعيته مع تخلف أحدهما من دون فرق فى ذلك بين أن يكون قوله (عليه السلام): «مجتمعاً» خبراً، وأن يكون حالاً ولا يكفى فى المانعيه حينئذ بلوغ بعضه قدر الدرهم نعم لو قيل: إلا أن يكون فيه مجتمع بقدر الدرهم، أو: إلا يكون منه مجتمع بقدر الدرهم. كان دالاً على مانعيته حينئذ.

وكذا لو كان موضوع الحديثين هو الدم باللحاظ الأول، كما لو قيل: «يجوز الصلاه فى بقعه الدم ما لم تكن بقدر الدرهم». لكن سبق أن ذلك لا يناسب الحديثين.

ومن ثم يتعين حمل الاجتماع المأخوذ قيماً على الاجتماع التقديرى، فيرجع إلى أن الدم المتفرق إنما يمنع من الصلاه إذا كان بقدر الدرهم لو كان مجتمعاً، لأن ذلك هو المناسب لأخذ الاجتماع قيماً فى فرض تفرق الدم، كما أشار إليه فى الحدائق.

ودعوى: أنه لا بد فى الحال المقدره من اختلاف زمانها مع زمان العامل، كما فى قولهم: مررت برجل معه صقر صائداً به غداً، ولا مجال لذلك هنا، ضروره اتحاد زمان كون الدم مقدار الدرهم وزمان الاجتماع المقدر.

مدفوعه بأن ذلك وإن ذكره النحاه شرطاً فى الحال المقدره، ومثلوا له بالمثال المتقدم، إلا أنها فى الحقيقه ليست حالاً مقدره، بل فعلية بلحاظ لاحق، والحال فى الحقيقه الأمر الحالى الفعلى المنتزع من الوجود الاستقبالى. أما ما نحن فيه فالحال فيه مقدره، ولا تكون فعلية بلحاظ زمان ما، ولا مشاحه فى الاصطلاح.

ومثلها دعوى: أنه لو كانت الحال هنا مقدره لكان الحديث مختصاً بالاجتماع التقديرى، دون الفعلى التحقيقى، كما فى المدارك.

لاندفاعها بأن المستفاد عرفاً من الكلام أخذ الاجتماع التقديرى من أجل تحديد مقدار الدم، لا لخصوصيه التقدير بحيث يكون التقدير قيماً زائداً على الاجتماع. على

أن التقييد بالاجتماع التقديرى إنما كان فى فرض تفرق الدم كما هو مورد الحديثين، فلا ينهض بعموم التقييد بالتقديرى لما إذا لم يكن الدم متفرقاً، بل يتعين الرجوع فيه لإطلاق بقيه نصوص المقام المتضمنه عدم العفو عما كان بقدر الدرهم، المعتضد بعموم مانعيه النجاسه.

وبالجملة: لا- ينبغى التأمل فى ظهور الحديثين فيما ذكرنا، فيطابقان إطلاق بقيه النصوص الظاهره فى أن المعيار على كون الدم بمقدار درهم مجتمعاً كان أو متفرقاً.

ثم إنه قد يستدل على العفو عن الدم المتفرق إذا لم يبلغ شىء منه مقدار الدرهم بصحيح الحلبي - بناء على ما هو الظاهر من وثاقه محمد بن سنان -: «سالت أبا

عبد الله (عليه السلام) عن دم البراغيث يكون فى الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاه فيه؟ قال: لا وإن كثر، فلا بأس بشبهه من الرعاف. ينضح ولا يغسله»(١). بتقريب: أن مقتضى إطلاق التشبيه بدم البراغيث العفو عن نقط دم الرعاف وإن كثر وبلغ مجموعه الدرهم.

وفيه: أن الغالب عدم بلوغ دم البراغيث مقدار الدرهم وإن كثر، فلا يتضح شموله لنقط دم الرعاف الذى يبلغ بمجموعه الدرهم. ولو سلم عمومه له كفى فى الخروج عنه صحيح ابن أبى يعفور ومرسل جميل المتقدمان الواردان فى الدم المتفرق الذى يشبه دم البراغيث، بناء على ما سبق من أن مفادهما مانعيه المتفرق إذا كان مجموعه بقدر الدرهم.

ولو غض النظر عنهما كفى إطلاق مثل صحيح محمد بن مسلم المتضمن مانعيه ما كان بقدر الدرهم الشامل للمتفرق، غايه الأمر أن يكون بينه وبين الصحيح المذكور عموم من وجه، فيرجع فى مورد الاجتماع - وهو المتفرق الذى لا يبلغ الدرهم -

لعموم مانعيه النجاسه.

هذا وأما الإشكال فيه بظهوره فى طهاره الدم المذكور، كما يناسبه قياسه بدم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

ص: ١٧٢

(١٧٣) البراغيث، والاكتفاء بنضحه من دون غسل. فيندفع بأن قياسه بدم البراغيث إنما هو في عدم مانعيته من الصلاه، لأن ذلك هو المسؤول عنه. وأما الأمر بالنضح فهو حكم آخر قد يكون مختصاً بدم البراغيث. ولا أقل من لزوم حمله على ذلك، لما هو المعلوم من نجاسة دم الرعاف مطلقاً. على أن لسان الصحيح لا يخلو عن اضطراب. وقد يكون فيه شيء من التصحيف. فلاحظ.

والحاصل: أنه لا مجال للبناء على عدم مانعيه الدم المتفرق إذا كان مجموعه بقدر الدرهم.

ولعله لذا أطلق في الفقيه والهدايه والمقنعه والانتصار والدروس مانعيه الدم إذا كان بقدر الدرهم. بل صرح بالتعميم للمتفرق في المراسم والوسيله والتنقيح والتذكرة والمختلف والقواعد والمنتهى والذكرى وجامع المقاصد والروض وعن ابن البراج والبيان وغيرهما. وعن كشف الالتباس أنه المشهور ونسب لأكثر المتأخرين في كلام غير واحد.

هذا وقد نسب للنهائيه والمعتبر استثناء صورته التفاحش من العفو المتفرق. وكلامهما لا يخلو عن غموض، كدليل الاستثناء المذكور. إذ لم نعثر على ما يناسب ذلك إلا على مرسل دعائم الإسلام عن الصادقين (عليهم السلام) في الدم: «ورخصاً في النضح اليسير منه ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث وأشباهه. قالوا: فإذا تفاحش غسل» (١). وضعفه مانع من الاعتماد عليه. ولا سيما مع اشتماله على ما لا نقول به من عموم العفو لسائر النجاسات. بل من البعيد جداً تعويلهما عليه.

الثاني: لو كان الدم متفرقاً في ثياب متعدده. ولم يبلغ ما في كل منها قدر الدرهم إلا إن المجموع يبلغ الدرهم فهل يحكم بالمانعيه أو بالعفو؟ صرح بالأول في جامع المقاصد والمسالك والجواهر ومحكى الموجز والدلائل، وجعله الأوجه في الروض.

وصرح بعض مشايخنا (قدس سره) بالثاني، مستدلاً بإطلاق نصوص المقام المتضمنه

(١) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ١٧٣

العفو عما دون الدرهم من الدم في الثوب، فإن مقتضاه أن لكل ثوب حكمه، فيعفى عما فيه الدم إذا كان دون الدرهم.

وما ذكره قد يكون مقتضى الجمود على عبارته النصوص، إلا أن المناسبات الارتكازية تقضى بعدم العفو، لإلغاء خصوصية وحده الثوب، وأن العفو إنما هو بلحاظ قلة الدم، فالدم القليل معفو عنه في مقابل بقيه النجاسات التي لا يعفى عن قليلها، كما صرح به في بعض النصوص.

ولعل هذا هو المنشأ لإلحاق المشهور بالثوب، كما جرى عليه هو أيضاً، وإن سبق منا التوقف فيه، إذ لو كانت لوحده الثوب خصوصية في موضوع العفو فالتعدى للبدن يكون أشكل.

وبعبارة أخرى: الاستفادة من النصوص العفو - ولو بمعونه المناسبات الارتكازية - هو العفو عن الدم الذي يصيب الثوب، وذلك يقتضى إلغاء خصوصية وحده الثوب، وليس مفادها العفو عن الثوب الذي يصيبه الدم القليل، ليكون لكل ثوب عفو خاص به.

على أنه لا -إطلاقاً في النصوص- يقتضى جواز الصلاة في الثياب المتعدده التي أصابها الدم، بل ظاهرها أو المتيقن منها فرض وحده الثوب الذي أصابه بالدم، والتفصيل فيه بين قلة الدم وكثرته.

وحينئذ لو بنى على الجمود على مفادها لزم عدم جواز الصلاة في الثياب المتعدده التي يصيبها الدم وإن كان مجموع الدم دون الدرهم. ولو بنى على التعدى عن موردها فالمتيقن منه ما إذا لم يبلغ مجموع الدرهم، بلحاظ أنه بعد فرض العفو عنه فلا خصوصية عرفاً لكونه في ثوب واحد، أما إذا بلغ مجموع الدم الدرهم فلا مجال لجوازه.

نعم لو كان لسان النصوص هكذا: «لا يجوز الصلاة في الثوب الذي فيه دم دون الدرهم» كان لما ذكره وجه. إلا أن النصوص لا تنهض بذلك. كما يظهر

بملاحظتها والتأمل فيها.

ولعله لما ذكرنا كان ظاهر من لم ينبه على ذلك من الأصحاب المفروغيه عن عدم العفو، للغفله عنه بعد ظهور كلمات جماعه من القدماء فى عدم العفو، حيث قسموا الدم إلى ما يجب إزاله قليله وكثيره كدم الحيض، وما لا يجب إزاله قليله ولا كثيره كدم الجروح والقروح، وإلى ما يجب إزاله كثيره دون قليله، وحددوا القليل فيه بما دون الدرهم، حيث يظهر منهم أن المعيار فى العفو على قله الدم بالمقدار المذكور من دون نظر لوحده الثوب وتعددده. وما ذلك منهم إلا لوضوح ما ذكرنا، ولو بمعونه المناسبات الارتكازيه.

(١) بسكون الغين وتخفيف اللام - كما عن جماعه - أو بسكون الغين وتشديد اللام، كما عن آخرين. وكيف كان فالبغلي هو المذكور فى الشرايع والتنقيح والمنتهى والقواعد وعن جماعه. والمذكور فى الفقيه والهدايه والمقنعه والانتصار والغنيه وعن غيرها هو الوافى المضروب من درهم وثلث. وإليه يرجع ما فى المبسوط والخلاف من أن المعفو عنه هو مقدار الدرهم المضروب من درهم وثلث.

وفى التذكره أن الدرهم المضروب من درهم وثلث هو البغلي، وهو ظاهر الخلاف. بل صريح الذكرى أن الوافى هو البغلي، وصريح المعبر أن الوافى المضروب من درهم وثلث هو المسمى بالبغلي، وهو المحكى عن أكثر كتب المتأخرين.

وعليه لا- خلاف بين القولين كما قد يناسبه ما عن الدلائل من نسبه العفو عن البغلي إلى مذهب الإماميه، وإن كان قد يظهر الخلاف بين القولين من السرائر.

ودعوى: أن تقديرهم لوزنه لا يناسب ما تقدم من أن المدار فى العفو على المساحه دون الوزن. مدفوعه بأن التقدير المذكور إنما هو للإشاره إلى الدرهم الوافى المعروف ذو المساحه المعروفه عند القدماء فيما يظهر، وإن خفيت بعد ذلك حتى

احتاجت للتقدير، كما يأتي.

بل ظاهرهم أنه أوسع من الدرهم الإسلامي المشهور، إذ لو كان مساوياً له مساحه لم يكن للتنبيه للدرهم الوافي في كلماتهم وجه. كما أن كونه أقل مساحه منه بعد كونه أكثر وزناً من أبعد البعيد، بل لا يناسب ما يأتي من التقدير في كلامهم، ولا ما أشرنا إليه في أول المسأله في سعه الدرهم غير الإسلامي الذي عثرنا عليه.

وكيف كان فلا ريب في أن الدرهم الشايح في عصور الصادقين (عليهم السلام) الذين صدرت عنهم نصوص العفو هو الدرهم الإسلامي الذي هو ثلاثه أرباع الدرهم المذكور في كلام من تقدم، ومقتضى ذلك حمل إطلاق الدرهم في النصوص المذكوره عليه. ولذا احتاج الأصحاب (رضوان الله عليهم) للتنبيه على الخروج عنه وعدم الاكتفاء بالإطلاق.

ولا مخرج عن الإطلاق المذكور في النصوص إلا الرضوى: «إن أصاب ثوبك دم فلا بأس بالصلاه فيه ما لم يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهماً وثلاثاً» (١). وهو - كما ترى - لا ينهض بالحجيه بعد عدم وضوح سنده، بل عدم وضوح كونه روايه عن معصوم، وعدم انجباره بالعمل لو كان روايه. ومن ثم استشكل في المدارك في حمل الدرهم على البغلي.

لكن في الجبل المتين: «وطني أنه لا إشكال في ذلك، لأن أحكامهم (عليهم السلام) متلقاه من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد وردت روايات صحيحه بأنها مثبتة عندهم في صحيفه بإملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وخط أمير المؤمنين (عليه السلام)، فكون الدرهم البغلي متروكاً في عصر الصادق (عليه السلام) لا يقدر في حمل الروايه الوارده عنه (عليه السلام) عليه». ونحوه عن اللوامع.

وهو كما ترى! إذ أخذهم (عليهم السلام) الحكم منه (صلى الله عليه وآله وسلم) لا ينافي حمل كلامهم مع الإطلاق على ما هو المشهور في زمانهم، لأن وظيفتهم (عليهم السلام) في مقام البيان ملاحظه القرينه المذكوره عند الإطلاق. ولذا احتاج الأصحاب للتقييد مع وضوح أخذهم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ١٧٦

الحكم عنهم (عليهم السلام). والحاصل: أنه لا ينبغي التأمل في ظهور النصوص في الدرهم الإسلامى المذكور.

بل لو فرض إجمالها تعين الاقتصار فى العفو على الأقل، والرجوع فى الزائد لعموم مانعيه النجاسه، كما هو مقتضى القاعده فى كل مورد يدور الأمر بين الأقل والأكثر لإجمال المخصص.

وأما ما فى الجواهر من تقريب الرجوع للأصل المقتضى للبراءه من المانعيه، لأنه المرجع عند اشتباه أفراد الخاص. فهو ممنوع جداً. لأن ما ذكره إنما يتم فى اشتباه الأفراد للشبهه المصادقيه، أما إذا كان للشبهه المفهوميه فى الخاص - كما فى المقام - فالشك يرجع حينئذ للشك فى زياده التخصيص التى يدفعها العموم الحجج. وتمام الكلام فى محله من الأصول.

ولعله لذا أطلق الدرهم فى النهايه والوسيله، بنحو يظهر منه إرادته الدرهم الإسلامى المشهور. وإن كان من البعيد جداً خروجهما عما عليه الأصحاب، وصرح به الشيخ نفسه فى الخلاف والمبسوط، مكنتين بالإطلاق من دون تنبيه منهما للخلاف، وتنصيب على إرادته الدرهم الإسلامى. ومن ثم لا يبعد إرادتهما البغلى واعتمادهما فى الإطلاق على معروفية إرادته البغلى من الدرهم بين الأصحاب. ويصعب مع ذلك عدتهما مخالفتين فى المقام.

لكن فى كفايه ذلك فى الإجماع التعبدى الذى يصلح قرينه على تفسير النصوص، والخروج عن ظاهر إطلاقها إشكال. وإن كان ذهب الأصحاب لذلك وخروجهم عن ظاهر النصوص من دون مستند بعيداً جداً.

نعم لو تم ما ذهب إليه بعضهم من أن الرضوى هو رساله على بن بابويه والد الصدوق، فلا يبعد أن يكون من بعده قد اعتمد عليه. قال فى الذكرى: «وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرايع الشيخ أبى الحسن بن بابويه - رحمه الله

عليهم - عند إعواز النصوص، لحسن ظنهم به، وإن فتواه كروايته...»(١). ونحوه عن المفيد الثاني ابن شيخ الطائفة الطوسي.

لكن لا مجال للوثوق - فضلاً عن العلم - بأن تفسير ابن بابويه للدرهم بالبغلي ناش من اطلاعه على نص معتبر بذلك، بل قد يكون اجتهاداً منه لبعض الوجوه المتقدمة أو غيرها. ومع ذلك لا مجال للخروج به عما سبق من ظهور نصوص المقام. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) فإنه المتيقن من الدماء الثلاثة في عدم العفو عند الأصحاب، حيث اقتصر عليه بعضهم، كما في الفقيه والهداياه والمقنعه، ونسبه للأصحاب في المعتمد وجامع المقاصد، وفي المدارك ومحكي الدلائل أن الأصحاب قاطعون به. وفي كشف اللثام وعن التنقيح الإجماع عليه، وعن الذخيره وشرح القواعد لكاشف الغطاء أنه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه مخالفاً. نعم نسبه للمشهور في الذكرى من دون أن يشير لمن خالف المشهور.

وكيف كان فقد استدل عليه في الجواهر بما دل على وجوب غسل دم الحيض (٢)، بضميمه ما قيل من قصور أدله العفو عن شمول دم الحيض لندرته، خصوصاً مع اختصاص الخطاب فيها بالذكور، واحتمال إصابه ثيابهم من دم الحائض نادر بالضرورة.

هذا ولا يخفى أنه لو تم قصور أدله العفو عن دم الحيض لم يحتج لنصوص وجوب غسل دم الحيض، لكفايه عموم مانعيه الدم والنجاسه في الصلاة، وإن لم يتم لم تنفع نصوص وجوب غسل دم الحيض، لأن النصوص المذكوره - كنصوص وجوب

(١) الذكرى ج: ١ ص: ٥١.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٨ من أبواب النجاسات.

ص: ١٧٨

غسل دم الرعاف ودم الجروح وغيرها من أقسام الدم - محكومه عرفاً لنصوص العفو بعد فرض عمومها، كما لعله ظاهر. مع أن الظاهر تماميه إطلاق نصوص العفو، والندره المذكوره لا تكفى فى قصور الإطلاق.

فالعمده فى المقام حديث أبى بصير عن أحدهما (عليه السلام): «قال: لا تعاد الصلاه من دم لا [لم خ. ل] تبصره غير دم الحيض، فإن قليله وكثيره فى الثوب إن رآه أو لم يره سواء»(١).

والظاهر أن اعتماد الأصحاب عليه، كما هو صريح المعبر وظاهر غيره. ويناسبه انحصار دليل الحكم به. وقد تقدم فى المسأله الثانيه والثلاثين عند الكلام فى من صلى بالنجاسه جاهلاً تقريب اعتبار سنده وحجتيه. فراجع.

كما أن دلالته وافيه، لصراحته فى عموم مانعيه دم الحيض للقليل منه. وحمله على ما كان بقدر الدرهم فما زاد، دون ما نقص عنه، بعيد جداً، بل لا يناسب صراحته فى خصوصيه دم الحيض.

ولو غرض النظر عن ذلك كان بينه وبين أدله العفو عما دون الدرهم من الدم عموم من وجه، وظهوره فى عموم مانعيه دم الحيض أقوى من ظهور أدله العفو فى العموم لدم الحيض، فيقدم عليها. ومع فرض التساوى بينهما وتساقطهما، فالمرجع عموم مانعيه النجاسه، وعموم مانعيه دم الحيض الذى تضمنته النصوص المشار إليها آنفاً.

(١) كما صرح به جماعه كثيره وفى جامع المقاصد بعد أن نسب الحكم فى دم الحيض للأصحاب قال: «وألحقوا به دم الاستحاضه والنفاس»، وفى السرائر أنه لا خلاف فيه، بل فى الخلاف والغنيه الإجماع عليه، وعن ظاهر كشف الحق أنه من دين

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ١٧٩

الإماميه. ولعله لذا قال سيدنا المصنف (قدس سره): «العمده فيه ظاهر الإجماع المحكى عن جماعه».

لكن لا مجال لذلك بعد نسبه إلحاقهما للشيخ فى المنافع والمعتبر والمدارك ومحكى كشف الالتباس والدلائل، وإلى الشيخ ومن تبعه فى كشف اللثام، كما يناسبه ما تقدم من الاقتصار على دم الحيض فى الفقيه وفى الهدايه والمقنعه. بل والرضوى الذى لا يبعد كونه كتاباً لأحد الأصحاب، وما فى الانتصار من الاقتصار عليه فى صدر كلامه، ثم ظهور بقيه كلامه فى احتمال عدم الفرق بينه وبين النفاس من دون إشاره لدم الاستحاضه. بل يظهر من الاقتصار فى النافع والمعتبر على نسبه إلحاقهما بدم الحيض للشيخ التردد فيه، بنحو لا يناسب ثبوت الإجماع على الإلحاق جداً. ولا أقل من عدم ثبوت الإجماع أو عدم نهوضه بالاستدلال فى المقام.

ومثله الاستدلال بأن النفاس حيض، أو حيض محتبس، وبما دل على لزوم تبديل القطنه على المستحاضه. لاندفاع الأول بعدم وضوح الدليل على ذلك، وإنما الذى ورد أن الحيض يجبس حال الحمل ليكون غذاء للجنين (١). مع أنه لو ورد فلم يتضح وروده للتنزيل بلحاظ الأحكام الشرعيه، بل لعله لبيان قضيه واقعيه.

والثانى بعدم وضوح وجوب تبديل القطنه على المستحاضه، كما يظهر مما سبق فى أحكامها. مع أنه لو تم فقد يكون منشؤه الخوف من زياده الدم على المقدار المعفو عنه.

قال سيدنا المصنف (قدس سره): «وأضعف من ذلك الاستدلال عليه فى الذكرى بأن أصل النفاس حيض، والاستحاضه مشتقه منه، وبساويهما فى إيجاب الغسل، وهو يشعر بالتغليظ». ومن ثم لا مجال للبناء على إلحاق دم الاستحاضه.

نعم قد يتجه إلحاق دم النفاس، لظهور مفروغيتهم عن مساواه النفاس للحيض فى الأحكام. وإن كان فى بلوغ ذلك حداً ينهض بالاستدلال إشكال.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب الحيض.

ص: ١٨٠

(١) كما ذكره العلامة والشهيد وجماعه ممن تأخر عنهما. والعمده فيه ما ذكره غير واحد من أن أدله العفو إنما تقتضى العفو عن حيثه نجاسه الدم، لا- من حيثه نجاسه أخرى، وهى نجاسه نجس العين، بل مقتضى إطلاق أدله مانعيه النجاسه عدم العفو من حيثه المذكوره.

إلا أن يقال: هذا إنما يتجه لو كانت الأدله قد تضمنت العفو بعد التنبيه لنجاسه الدم، كما لو قيل مثلاً: الدم نجس لا تصح الصلاه معه إلا أن يكون بقدر الدرهم، أما حيث ورد العفو ابتداءً، فالمنصرف منه الاستثناء، من عموم مانعيه النجاسه.

نعم لا- يبعد انصراف الدم المعفو عنه للدم النجس بالذات، دون الطاهر بالذات - كالدم المتخلف فى الذبيحه - المتنجس بالعرض، لارتكاز خصوصيه الدم فى الاستثناء، ولا خصوصيه له ارتكازاً لو كان طاهراً بالذات متنجساً.

على أنه لو تم ما ذكره فمن الظاهر أن خصوصيه دم نجس العين ليست بلحاظ كونه من أجزائه، بل بلحاظ كونه متنجساً به، بناء على ما هو الظاهر من قابليه النجس للنجس، وحيث كانت النجاسه بالعرض ارتكازاً دون النجاسه بالذات الثابته لأعيان النجاسات - ومنها الدم - فالعفو عن نجاسه الدم الذاتيه موجب لغفله العرف عن مانعيه النجاسه العرضيه الذى قد تثبت له، وبنائهم على العفو عنها تبعاً، وإلا لزم عموم الاستثناء للدم المتنجس وإن لم يكن من عين النجس، ولا يظن منهم الالتزام بذلك.

وقد استدل لاستثناء دم نجس العين فى الحقائق بانصراف الدم فى نصوص العفو لما هو الشايح المعتاد، كدم الإنسان والحيوانات التى يتعارف ذبحها ونحو ذلك.

لكن الانصراف المذكور بدوى لا- يعول عليه فى الخروج عن الإطلاق. ولو تم كان الاستثناء أوسع كثيراً من المدعى، كما لا يخفى.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من الاستدلال لاستثناء أجزاء نجس العين، ومنه الكافر، بأن مقتضى إطلاق ما تضمن النهى عن الصلاة فى ثوب اليهودى والنصرانى (١) بطلان الصلاة فيما تنجس من ثيابهما بدمهما، وحيث كان بينه وبين إطلاق العفو عن الدم دون الدرهم عموم من وجه يتعين تساقطهما فى الثوب المتنجس بما دون الدرهم من دمهما، والرجوع لإطلاق ما تضمن بطلان الصلاة فى دم نجس العين وإن كان دون الدرهم.

لاندفاعه بأن الإطلاقات المذكوره حيث كانت منزله على ما إذا كان ثوبه نجساً من دون خصوصيه لتنجسه بدمه فهى مساوقه لإطلاقات مانعيه النجاسه التى لا إشكال فى تقديم إطلاقات العفو عن الدم دون الدرهم عليها، لأنها أخص منها، وإلا فالإطلاقات المذكوره كما تشمل الثوب الذى ينجس بدمه، تشمل الثوب الذى ينجس بدم طاهر العين، فلو بنى على ما ذكره لزم عدم العفو عنه أيضاً.

هذا وأما الاستدلال لذلك بأن دم نجس العين من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، بناء على ما يأتى من قصور العفو عن دم ما لا يؤكل لحمه. فهو إنما يتم فى الكلب والخنزير، دون الكافر بناء على نجاسته، لأن مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه من الصلاة تقصر عن أجزاء الإنسان.

نعم يبعد جداً مانعيه بقيه فضلات نجس العين، كلعابه وإن قل، وعدم مانعيه القليل من دمه وذلك مناسب جداً لقصور دليل العفو عن قليل الدم من دمه. لكنه ليس بأبعد مما التزموا به من عدم التعدى فى العفو من الدم للمتنجس به، فضلاً عن المتنجس بغيره. فلاحظ.

ومن ذلك يظهر الإشكال فيما فى الوسيله وعن القطب الراوندى من الاقتصار فى الاستثناء على الكلب والخنزير، ونسبه فى المعبر لبعض القميين. فإنه إن ابتنى على مانعيه نجاسه ملاقاتهما زائداً على نجاستهما ذاتاً لزم العموم لدم كل نجس العين - كما

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٤ من أبواب النجاسات.

ص: ١٨٢

(١٨٣) ولا من الميتة (١) ولا من غير مأكول اللحم (٢) وإلا فلا يعفى عنه على الأظهر.

نسبه في المختلف لهما - بل لكل دم متنجس زائداً على نجاسته. وإن ابتنى على مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه لزم التعدي لدم جميع ما لا يؤكل لحمه.

هذا وقد استنكر في السرائر استثناء دم الكلب والخنزير. قال: «وهذا خطأ عظيم وزلل فاحش لأن هذا هدم وخرق لإجماع أصحابنا».

لكن ذلك وحده لا يكفي في بطلان القول المذكور، لأن عدم تنبيه الأصحاب لذلك قد يكون بلحاظ أن موضوع العفو عندهم نجاسة الدم من حيث هو دم لا بلحاظ أمر خارج عنه، ككونه من نجس العين، كما قد يكون لغفلتهم عن هذه الجهة مع ندره الابتلاء بالدماء المذكورة، فلا يمتنع عليهم عادة الخطأ في حكمها. ومن ثم لا مجال للتعويل على الإجماع لو فرض قصور الأدلة عن عموم العفو.

(١) الكلام فيه هو الكلام في نجس العين.

(٢) كما عن كشف الغطاء. لعموم أو إطلاق ما تضمن مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه من الصلاة. ولا يعارضه إطلاق أدله العفو في المقام. لما سبق من أن المنصرف منه العفو استثناءً من عموم مانعيه النجاسة، ولا إطلاق له يقتضى العفو من جميع الحيثيات حتى حيثيه ما لا يؤكل لحمه. وإلا كان مقتضى إطلاق تلك الأدلة عدم العفو عن الدم الطاهر إذا كان أكثر من الدرهم، ولا يظن من أحد البناء على ذلك.

على أنه لو تم إطلاق أدله العفو من جميع الحيثيات كان معارضاً لإطلاق أدله مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه وإن لم يكن الثاني أقوى فلا - أقل من تساقطهما والرجوع لعموم مانعيه النجاسة. بل من البعيد جداً مانعيه فضلاته الطاهرة وإن كانت دون الدرهم وعدم مانعيه دمه إذا كان دونه.

وأما ما في الجواهر من أن ملاحظه كلام الأصحاب ومعاقده إجماعاتهم واقتصارهم في الاستثناء على الدماء الثلاثة أو مع نجس العين على كلام منهم قد

ص: ١٨٣

تقدم يشهد لإطلاق أدله العفو ويوهن عموم أدله مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه للدم المذكور.

فهو كما ترى! إذ لو كان مراده حجيه الإجماع بنفسه ودليلته على العفو عن الدم المذكور. فالظاهر عدم حصول إجماع صالح للاستدلال بعد احتمال كون نظرهم للعفو من حيثيه مانعيه النجاسه، أو غفلتهم عن الخصوصيه المذكوره، مع عدم شيوع الابتلاء بذلك، ليمتنع عادة خطؤهم فى حكمه، نظير ما تقدم.

ولو كان مراده صلوح الإجماع المذكور لترجيح عموم أدله العفو على عموم أدله مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه وإن لم يكن حجه بنفسه، نظير جبر الشهره للخبر الضعيف. أشكل بعدم نهوض الإجماع أو الشهره بجبر الدلاله، وترجيح أحد الإطلاقين على الآخر، وإنما ينهضان بجبر السند، لكشفهما عن إطلاع المشهور على ما يوجب الوثوق بصدور الخبر وإن خفى علينا.

وأضعف منه ما عن الفقيه الهمداني (قدس سره) من قصور أدله مانعيه ما لا يؤكل لحمه عن الدم ونحوه من النجاسات التى هى مانعه حتى لو كانت من مأكول اللحم، لأن الأدله المذكوره بصدد بيان المانعيه من حيثيه حرمة الأكل بحيث لو كان الشىء من محلل الأكل لم يكن مانعاً.

إذ فيه: أنه بعد امكان تعدد جهه المنع فلا مانع من شمول الأدله المذكوره لما هو مانع من حيثيه النجاسه. ولاسيما مع اشتمال بعض النصوص المذكوره على البول والروث الذين هما مانعان من حيثيه النجاسه(١). على أن ذلك إنما يقتضى قصورها عن الدم إذا كان بقدر الدرهم فما زاد، ولا يقتضى قصورها عما هو أقل من ذلك، لعدم مانعيته إلا من حيثيه حرمة أكل اللحم، كما لعله ظاهر. وحينئذ يجرى فيه ما سبق من قصور عموم العفو، لتعدد الحيثيه، أو معارضته بعموم ما لا يؤكل لحمه، وبعد تساقطهما فالمرجع عموم مانعيه النجاسه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٢ من لباس المصلى حديث: ١.

ص: ١٨٤

(١٨٥) (مسألة ٥٧): لا يلحق بالدم المتنجس به (١).

هذا وقد ذهب في الحدائق إلى عموم مانعيه دم الغير إن كان قليلاً، وحكاه عن الاسترأبدي معترفاً بانفرادهما بذلك. لمرفوع البرقي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: دمك أنظف من دم غيرك إذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس، وإن كان دم غيرك قليلاً أو كثيراً فأغسله» (١)، مؤيداً بقوله في الفقه الرضوي: «وأروى: ليس دمك مثل دم غيرك» (٢).

وهو لو تم يغنيه عما سبق منه من الاستدلال لاستثناء دم نجس العين بانصراف أدله العفو لأفراد الدم المتعارفه، لأن دم نجس العين من دم الغير. إلا أن يريد من الغير خصوص الإنسان. لكنه مخالف لظاهر المرفوع.

وكيف كان فالحديث ظاهر في طهاره دم الإنسان في حق نفسه إذا كان قليلاً لا- في انحصار العفو به مع نجاسته كما هو المدعى. على أن ضعفه مانع من التعويل عليه بعد عدم انجباره بالعمل، بل ظهور الإعراض عنه، بل الإجماع على خلافه بنحو يبعد جداً خطؤه في مثل هذه المسألة الشايعة الابتلاء.

مع أنه لا يناسب ما تقدم في حديث أبي بصير من استثناء دم الحيض في الخطاب الموجه للراوى، لأنه من دم الغير بالإضافة له، فلولا عموم العفو لدم الغير لم يحسن الاستثناء المذكور. ومن ثم يتعين طرح المرفوع، أو حمله على الاستحباب.

(١) كما في المنتهى، وعليه جرى في العروه الوثقى وجمله من حواشيها. وهو المناسب لما يأتي في المسألة التاسعة والخمسين من الحدائق والبيان. اقتصاراً في الخروج عن عموم مانعيه النجاسه على مورد النصوص، وهو الدم.

خلافاً للجواهر ويناسبه ما يأتي في المسألة المذكوره من المدارك وعن الذكري

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) الرضوى ص: ٦.

ص: ١٨٥

(١٨٦) (مسأله ٥٨): إذا تفشى الدم من أحد الجانبين إلى الآخر فهو دم واحد (١). نعم إذا كان قد تفشى من مثل الظهاره إلى البطنه فهو دم

والمعالم. وقد يستدل عليه تاره: بالأولويه المستفاده من عدم زياده الفرع على الأصل. وأخرى: بأن معنى نجاسه المتنجس بالملاقاه انتقال أحكام النجس إليه، لا- غيرها. وثالثه: بمناسبه للتخفيف الذى هو المنشأ للعفو فى المقام. ورابعه: بالشك فى تناول أدله المانع لمثله.

ويندفع الأول بأن الأولويه لما كانت مبنيه على عدم زياده الفرع على أصله فهى ليست قطعيه، لعدم القطع بمبناها، والأولويه الظنيه ليست بحجه.

والثانى بأن معنى نجاسه المتنجس انتقال النجاسه له مما لاقاه، لا كونه بأحكامه، ولذا لا نلتزم بوجود التعدد فى التطهير من المتنجس بالبول مثلاً.

والثالث بأن مناسبه التخفيف لا تنهض بالاستدلال ما لم تكن يقينيه، ولا مجال لذلك بعد قصور دليل التخفيف والعفو عن غير الدم.

والرابع بأنه لا- يشك فى تناول عموم أدله المانع لمثله، ولذا لا إشكال فى مانعيته لو لم يرد العفو عن الدم فى المقام، وإنما المنشأ لاحتمال العفو فيه هو دليل العفو عن الدم بضميمه بعض الوجوه المتقدمه أو نحوها، فمع عدم تماميتها يتعين الرجوع لعموم أدله المانع.

(١) كما فى المدارك، بل قيل: إنه الأشهر. وقد يرجع إليه ما فى جامع المقاصد والمسالك والروض وظاهر المنتهى ونهايه الأحكام من أنه إذا أصاب الدم وجهى الثوب معاً فإن تفشى من أحدهما للآخر فهو دم واحد. وفى الذكرى وعن البيان التفصيل بين الرقيق والصفيق، وأنه واحد فى الرقيق متعدد فى الصفيق.

وكيف كان فلا ينبغى التأمل فى اتحاد الدم مع اتصال ما فى أحد وجهى الثوب بالآخر، وعدم فصل العدم بينهما، فإن ذلك هو المعيار فى وحده الوجود عرفاً

متعدد (١)، فيلحظ التقدير المذكور على فرض اجتماعه، فإن لم يبلغ المجموع سعه الدرهم عفى عنه، وإلا فلا.

وعقلاً.

ودعوى: أن المعيار فى التقدير ليس على وحده الدم، بل على وحده السطح الظاهر، ومع التفشى يكون للدم سطحان ظاهران، فتلحظ سعه كل منهما وتضم للأخرى.

مدفوعه بأن معيار التقدير وإن كان هو السعه إلا أن موضوعه هو الدم لا السطح، فمع وحده الدم يتعين ملاحظه سعه واحده وإن تعدد سطحه. على أنه لا- منشأ لملاحظه ظهور السطح، بل إن كان المعيار على الدم تعين وحدته كما ذكرنا. وإن كان المعيار على السطح تعين البناء على تعدد السعه لتعدد السطح مع عدم ظهور أحد السطحين، لعدم تفشى الدم. وحيث لا يمكن البناء على ذلك تعين الأول. من دون فرق فى ذلك بين الثوب الصفيق والرقيق.

ومن ذلك يظهر أنه لو فرض إصابه الدم لوجهى الثوب المتحاذيين معاً تعين التفصيل بين اتصال الدميين من الداخل وعدمه، فيحكم بتعدد الدم مع الانفصال ووحده مع الاتصال، كما لو وضع على الدم دم آخر من دون أن تتسع المساحه. ولعله إليه يرجع ما تقدم من جامع المقاصد والروض والمسالك وظاهر المنتهى.

نعم إذا لم يكن الاتصال بين تمام السطحين، بل بين بعضهما، فالدم وإن كان واحداً، إلا- أن مساحته تتسع بلحاظ موضع الانفصال.

(١) مما تقدم يظهر التفصيل فى ذلك أيضاً بين ما إذا اتصل الدم بعضه ببعض فى طبقات الثوب لتلاصقها ولو بسبب الدم، وما إذا لم يتصل، لانفصال الطبقات بعضها عن بعض، فيحكم بالاتحاد فى الأول والتعدد فى الثانى.

ص: ١٨٧

يعف عنه (١).

(١) كما فى الحدائق وعن البيان، ويناسبه ما سبق فى المسأله السابعه والخمسين من المنتهى. اقتصاراً فى الخروج عن عموم مانعيه النجاسه على مورد النصوص، وهو الدم. خلافاً لما فى المدارك وعن الذكري والمعالم وقواه فى الجواهر لما تقدم فى المسأله السابعه والخمسين من دعوى الأولويه وغيرها مما قد سبق ضعفه. بل قد يظهر من الذكري العفو عما يختلط بالدم وإن زاد على الدرهم. وهو أشد ضعفاً.

نعم قد يستفاد من صحيح الحلبي - المتقدم فى آخر الكلام فى الدم المتفرق - المتضمن للنضح بالماء، عدم ارتفاع العفو بإصابه الماء الطاهر للثوب بعد إصابه الدم له وإن زاد المجموع منه ومن الدم عن مقدار الدرهم، فضلاً عما إذا لم يزد عليه، بناء على ما سبق من أن الصحيح المذكور لا يدل على طهاره الدم القليل، ليتعين طرحه بعد مخالفته للنص والفتوى بنجاسه الدم مطلقاً.

لكنه لو تم يتعين الاقتصار فيه على مورده، وهو الماء الطاهر الذى يصيب الثوب بعد إصابه الدم له دون غيره. على أنه تقدم الإشكال فى عموم النضح فى الصحيح للدم، بل قد يختص بدم البراغيث. فراجع.

هذا وقد تردد فى العروه الوثقى فى المسأله. لكنه استثنى صورته ما إذا لم تتعد الرطوبه عن موضع الدم فحكم بالعفو. ويظهر منه أن الوجه فى ذلك عدم كون الرطوبه منجسه للموضع الذى أصابته، لتنجسه بالدم قبل ذلك. وقد أقره على ذلك غير واحد منهم سيدنا المصنف (قدس سره)، إلا أنه استشكل فى العفو بأن الثوب وإن لم يتنجس بالرطوبه المذكوره، إلا أن الصلاه بها صلاه فى النجس.

وفيه - مع عدم صدقه فى فرض جفاف الرطوبه حين الصلاه، وعدم بقاء شىء مما كان متنجساً بالدم فى الثوب -: أن المراد بالنجس إن كان هو الثوب فالمفروض

العفو عنه بعد كون تنجسه بالدم الأقل من الدرهم لا بغيره. وإن كان هو الرطوبة فالمراد بالصلاه فيها كونها محموله فى الصلاه، ولا إشكال فى عدم مانعيه المحمول المتنجس إذا لم تتم به الصلاه.

نعم لم يتضح الوجه فى مبنى الحكم، وهو عدم تنجس الموضع بالرطوبة المذكوره. فإنه إن ابتنى على عدم تنجس المتنجس ثانياً. فهو ممنوع جداً بعد إطلاق أدله الانفعال وعمومه ارتكازاً، بل لا يناسب اقتصارهم فى محل الكلام على الرطوبة المتنجسه بالدم الموجود، دون المتنجسه بغيره، فضلاً عن النجسه، كالبول.

وإن ابتنى على ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من عدم تنجس المتنجس بما تنجس بمنجسه، فالرطوبة بعد أن كانت متنجسه بالدم الذى نجس الثوب لم تكن منجسه للثوب ثانياً. فهو غير ظاهر المأخذ بعد إطلاقات أدله الانفعال، أو إلغاء خصوصيه مواردها عرفاً.

نعم قد يغفل عرفاً عن تنجس المتنجس، لغلبه عدم الأثر للنجاسه الثانيه، وخصوصاً بما تنجس به، لارتكاز كون نجاسته أخف من نجاسه ما نجسه.

لكن لا- مجال لذلك فى فرض اختصاص النجاسه الثانيه ببعض الأحكام، كما فى المقام، حيث يعفى عن نجاسه الدم ولا يعفى عن نجاسه المتنجس به. ومن ثم كان الاستثناء فى غير محله.

نعم لا يبعد العفو عن مثل العرق مما يكثر الابتلاء به ويغفل عنه، حيث لا يبعد أن يستفاد العفو عنه حينئذ من النصوص بإطلاقها المقامى. فلاحظ.

بقى فى المقام فرع أهمله هنا سيدنا المصنف (قدس سره) وهو أنه إذا زال الدم بعينه عن الثوب أو البدن - لو قلنا بعموم العفو له - بحكك أو نحوه فهل يبقى العفو أولاً؟ حكم بالأول فى نهايه الأحكام والمدارك والعروه الوثقى وبعض حواشيها وشروحها ومحكى شرح الموجز. وقد يستدل له تاره: بالاستصحاب. وأخرى: بالأولويه، لخفه النجاسه بزوال العين.

لكن المراد بالاستصحاب إن كان هو استصحاب صحه الصلاه به، فهو - مع كونه تعليقاً - لا يجرى في نفسه، لعدم كون الصحه حكماً مجعولاً، بل هي منتزعه من الأمر بالصلاه المقيده بعدم النجاسه بما عدا ما دون الدرهم من الدم. ومثله استصحاب جواز الصلاه، إذ لا يراد به الجواز التكليفي، بل الوضعي الراجع لصحه الصلاه بالثوب.

وأما استصحاب عدم مانعيه النجاسه الموجوده في الثوب فإنه وإن كان منجزاً إلا أن عدم المانعيه ليس حكماً مجعولاً، بل منتزعاً، كالصحه، على ما تقدم.

وأما الأولويه بلحاظ خفه النجاسه، فهي لا تخلو عن إشكال، لأن المانع حيث كان هو نجاسه الثوب، فهي لا تخف بزوال عين النجاسه. غايه الأمر أن يتخلص به من حمل عين النجاسه، وهو ليس محذوراً في الصلاه، ليكون ارتفاعه موجباً للأولويه. وحيث كان الحكم تعبيراً مخالفاً للقاعده، فقد يكون التخفيف امتنانياً مختصاً بمورده بلحاظ شيوع الابتلاء به، ويقصر محل الكلام، لندرته الابتلاء به.

هذا وقد استدل بعض مشايخنا (قدس سره) بصحيح ابن أبي يعفور المتقدم: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى فيصلى... قال (عليه السلام): يغسله، ولا يعيد صلاته» (١). بدعوى: أن المفروض فيه حيث كان هو وجود الدم قبل الصلاه بمدته، فمقتضى ترك الاستفصال فيه عدم الفرق في العفو بين وجود الدم حين الصلاه وزواله حينها. وبذلك يمتاز الصحيح المذكور عن غيره من نصوص المسأله.

وفيه: أن موضوع السؤال في الصحيح حيث كان هو الثوب الذي فيه نقط دم فالظاهر من فرض الصلاه فيه هو الصلاه فيه حال وجود الدم فيه، ولا يعم الصلاه فيه حال زوال الدم عنه. نعم لو كان لسان السؤال فيه هكذا: «الثوب يصيبه الدم لا يعلم به...» كان لدعوى عمومه وجه. على أنه بعيد جداً بلحاظ احتياج زوال الدم

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٠ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ١٩٠

(١٩١) (مسألة ٦٠): إذا تردد قدر الدم بين المعفو عنه والأكثر بنى على العفو (١)

عن الثوب إلى عناية فينصرف عنه الإطلاق.

ومثله دعوى: أن العفو لما كان عن نجاسه الدم استثناء من عموم مانعيه النجاسه فلا أثر لزوال عين الدم مع بقاء نجاسته في العفو. لاندفاعها بأن عموم العفو عن النجاسه وخصوصه تابع لعموم دليله وخصوصه، فإذا كان الدليل مختصاً بحال وجود الدم تعين الاقتصار عليه.

نعم قد يكون الوجه المذكور سبباً في فهم العرف عدم الخصوصية لحال وجود الدم، بل لا إشكال في غفلتهم عن شرطيه وجود عين الدم في العفو، لكون العفو حال عدمه أولى عرفاً، بحيث يفهم من الأدله تبعاً، وإن لم يكن أولى حقيقه، لما سبق. ومن ثم لا ينبغي الإشكال في عموم العفو. فلاحظ.

(١) كما قواه بعض الأعظم (قدس سره) في حاشيته على العروه الوثقى. وقد استدل له سيدنا المصنف (قدس سره) - بعد امتناع الرجوع لعموم مانعيه النجاسه أو الدم، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه من طرف الخاص، والتحقيق امتناعه - بأصالة البراءه من مانعيه المشكوك، كما جرى على ذلك هو وبعض الأعظم (قدس سره) في نظائر المقام - كالشك في كون اللباس مما يؤكل لحمه - لأنه حيث كانت المانعيه انحلاليه، فكل فرد مانع مستقل، ومع الشك في فرديه فرد للمانع يشك في مانعيته، والأصل

البراءه منها.

وفيه: أنه حيث لم تكن المانعيه مجعوله، بل منتزعه التكليف بالمقيد بعدم المانع - كالصلاه المقيده بعدم نجاسه ماعدا ما نقص عن مقدار الدرهم من الدم - فلا بد من إحراز امثال التكليف المذكور بالإتيان بالمقيد المذكور، خروجاً عن مقتضى التكليف اليقيني، ودليل البراءه لا ينهض بإحرازه، وليس الشك في سعه التكليف، لعدم الإجمال في حدوده. وتام الكلام في الأصول، حيث أفضنا الكلام في ذلك في التنبيه

ص: ١٩١

الثانى من تنبيهات المقام الأول من مبحث الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين من كتاب (المحكم فى الأصول).

ومثله ما يظهر من الجواهر من التمسك فى أمثال المقام باستصحاب بقاء الثوب على صحة الصلاة به. حيث يظهر مما تقدم أن صحة الصلاة بالثوب ليست مجعوله بنفسها، لتستصحب، بل منتزعه من تقييد الصلاة بعدم نجاسه الثوب بالوجه الخاص، فلا بد من إحراز الامتثال بالإتيان بالصلاة المقيدة بذلك، والاستصحاب المذكور لا يحرز ذلك، إلا بناء على الأصل المثبت.

هذا وأما استصحاب عدم كون الدم بقدر الدرهم، فهو مبنى على أن موضوع التقدير هو الدم بذاته، وكونه بقدر الدرهم عبارة عن حاله طارئه عليه بعد إصابته للثوب، أو أن موضوع التقدير هو سطح الدم الحاصل على الثوب، الذى لا وجود له قبل إصابه الثوب.

فعلى الأول يتعين جريان الاستصحاب المذكور من دون أن يبتنى على استصحاب العدم الأزلى، لوضوح أن صيروره الدم فى الثوب بقدر الدرهم ليس لازماً لذات الدم ولا لوجوده، بل هو لو حصل له متأخر عن وجوده مسبق بالعدم بلحاظ حال ما قبل إصابه الدم للثوب، فإن الدم حينئذ لم يكن فى الثوب بقدر الدرهم، فيمكن استصحاب ذلك له بعد إصابته للثوب. بل قد يقطع بعدم كونه بقدر الدرهم حتى فى أول زمان إصابته للثوب، كما إذا كان الدم قليلاً يعلم بأنه فى أول زمان إصابته للثوب كان دون الدرهم، وإنما يحتمل بلوغه قدر الدرهم بعد ذلك بسبب تفشيه فيه وانبساطه، فيمكن بلحاظ الزمان المذكور استصحاب عدم بلوغه الدرهم. بل يمكن حتى استصحاب كونه دون الدرهم، كما لعله ظاهر.

أما على الثانى فلا مجال لجريان الاستصحاب المذكور حتى بناء على جريان استصحاب العدم الأزلى، لأن سعه السطح الخاص مقومه لذاته غير منفكه عنه بلحاظ حال ما قبل وجوده، كما هو الحال فى جميع المقادير والكميات، فإنها وإن لم

تكن مقومه لماهيه ذى الكم الخاص إلا أنها مقومه لذاته بخصوصيته، لانتزاعها من الأجزاء بذواتها، فكما لا ينفك ذو الكم عن ذاته حتى قبل وجوده، ولا- تنفك أجزاءه عن ذواتها حتى قبل وجودها، كذلك لا ينفك ذو الكم عن الكم الثابت له حتى قبل وجوده، لأنه منتزع منه ومن أجزائه بذواتها، فالرجال العشره لا ينفكون عن كونهم عشره حتى قبل وجودهم، والمتر من القماش لا ينفك عن كونه بقدر المتر حتى قبل وجوده، وهكذا جميع الكميات. والى هذا يرجع ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) فى المقام. وقد تقدم فى مسأله الشك فى كربه الماء ما ينفع هنا، لأن المقامين من باب واحد.

هذا ولا يبعد ظهور النصوص فى الثانى، لأن التقدير وإن نسب للدم فيها لفظاً، إلا أنه حيث لا يتقدر الدم بالسعه، بل بالحجم ذى الأبعاد الثلاثه، فالظاهر رجوع التقدير للسطح الخاص المنبسط على الثوب لا غير، لأنه القابل للتقدير المذكور.

نعم لو كان التعبير هكذا: «ما لم يصر بسعه الدرهم» لكان ظاهراً فى الأول. ومن ثم يشكل جريان استصحاب عدم كون الدم بقدر الدرهم. وإن كان لا بد من التأمل التام فى المقام.

نعم الظاهر جريان أصل الطهاره فى المقام، لأن المناسبات الارتكازيه قاضيه بأن التقدير بسعه الدرهم لا يراد منه إلا بيان مقدار النجاسه الحاصله بالدم التى يعفى عنها فى الثوب استثناء من عموم مانعيه النجاسه، ومن الظاهر أن مقتضى أصل الطهاره الاقتصار فى البناء على النجاسه على المتيقن، وهو الموضع القليل من الثوب الذى لا يبلغ الدرهم.

فكما ينهض الأصل المذكور بإحراز جواز الصلاه فى الثوب عند الشك فى إصابته بالدم أو غيره من النجاسات رأساً، ينهض بإحراز جوازها عند الشك فى كميه نجاسته بعد العلم بأصلها إذا احتمل كونها أكثر من المعفو عنه، سواء كان ذلك الشك فى سعه الإصابه الواحده، أم للعلم بإصابه قليله، والشك فى إصابه أخرى إذا ضمت إليها يكون المجموع أكثر من درهم. لأن مقتضى الأصل المذكور فى المقدم

بل حيث سبق أن الظاهر مانعيه النجاسه، لا شرطيه الطهاره، فالظاهر جريان استصحاب عدم وقوع الصلاه المأتى بها بالنجاسه بالمقدار الزائد على المعفو عنه، وهو ما يبلغ الدرهم من الدم، بناء على ما هو التحقيق من جريان استصحاب العدم الأزلى. فلاحظ.

هذا ولو تردد الدم مع كونه دون الدرهم بين المعفو عنه وغيره، كدم الحيض ودم ما لا- يؤكل لحمه فالأقرب العفو، كما فى الدروس والعروه الوثقى وجمله من شرحها وحواشيها وعن الموجز وشرحه وغيرها. قال سيدنا المصنف (قدس سره): «بل قيل: إن عليه بناء الفقهاء».

لا لعموم العفو عن الدم دون الدرهم، لعدم حجيه العام فى الشبهه المصداقيه، كما هو المشهور المنصور فى الشبهه المصداقيه، ولا- لأصالة البراه من المانعيه، لما سبق من عدم كون المانعيه محصوله، ولا لاستصحاب جواز الصلاه فى الثوب، إذ لا يراد به الجواز التكليفى، بل الوضعى الراجع لصحة الصلاه به وهى غير مجعوله كما سبق فى تعقيب ما ذكره فى الجواهر.

بل المرجع مع احتمال كونه دم الحيض أو نحوه استصحاب عدم كون الدم من الدم الخاص. وهو لا يبتنى على استصحاب العدم الأزلى. لأن خصوصيه دم الحيض تابعه لمنبع الدم، لا من لوازم ذاته، فالدم فى البدن ليس دم حيض ولا دم رعا ف ولا دم جرح ولا- غير ذلك، فإذا خرج منه ثبت له إحدى الخصوصيات باختلاف منبعه. ولو فرض ابتناؤه على استصحاب العدم الأزلى فالتحقيق جريانه، على ما أوضحناه فى الأصول.

وأما مع احتمال كونه دم ما لا يؤكل لحمه، فالمرجع هو استصحاب عدم حمل اجزاء ما لا يؤكل لحمه إلى حال الصلاه، حيث يحرز به فقد الصلاه للمانع المذكور. فلاحظ.

(١٩٥) (١٩٥) ولم يجب الاختبار (١) وإذا انكشف بعد الصلاة أنه أكثر لم تجب الإعادة (٢).

(مسألة ٤١): الأحوط استحباباً الاقتصار في مقدار الدرهم على ما يساوى عقد السبابة. وإن كان الأقوى كون مقداره ما يقرب من أخصم الراحة (٣)، وهو ما انخفض منها الذى لا يمس الأرض عند وضعها عليها.

(١) لعدم وجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه. هذا وقد احتاط بعض الأعظم (قدس سره) هنا بالاختبار مع تيسره. وقد تقدم فى المسأله الخامسه عشره من الفصل الأول فى عدد النجاسات ما ينفع فى المقام.

(٢) يقتضيه - مضافاً إلى عموم: «لا- تعاد الصلاة...» - أن نصوص عدم الإعادة مع الجهل بالنجاسه وإن اختصت لفظاً بصورة الجهل بأصل النجاسه، لا بكونها معفوفاً عنها، إلا أن مناسبه الحكم والموضوع قاضيه بأن منشأ العفو معذريه الجهل بالنجاسه من حيثيه مانعيتها لا بذاتها، وذلك يقتضى عموم العفو للمقام، لفرض الجهل فيه بالنجاسه المانع.

بل حيث تضمنت بعض نصوص المقام اشتراط الإعادة فى الكثير برؤيته، فالظاهر منها أن الشرط الرؤيه الموجهه للعلم بكونه دماً كثيراً الذى هو موضوع المانعيه. وبذلك يخرج عن إطلاق ما دل على وجوب الإعادة مع سبق العلم بالنجاسه.

بل الإنصاف قصور الإطلاق المذكور بدوياً عن محل الكلام، وانصرافه لما إذا كانت النجاسه المعلومه مانعه من الصلاة، بحيث يكون سبب الصلاة معها نسيانها، دون ما إذا لم تكن مانعه، بحيث يصلى المكلف معها حتى مع تذكرها وعدم نسيانها.

(٣) حيث تقدم منه (قدس سره) ومن الأصحاب أن المراد بالدرهم هو البغلى فقد ادعى ابن إدريس أنه شاهد واحداً منه فكانت سعته تقرب من سعه أخصم الراحة، وقد جرى على التحديد بذلك غير واحد. بل ذكروا أنه بقدر أخصم الراحة، كما نسب إلى أكثر الأصحاب.

لكن الاكتفاء بشهادة ابن إدريس لإثبات ذلك غير خاليه عن الإشكال، لابتنائها على تشخيص الدرهم البغلي بما رآه أولاً، وعلى تقديره بما ذكره ثانياً. والأول مبني على الاجتهاد منه، حيث إنه بعد أن ذكر التحديد بالدرهم الوافي، وأنه قد يسمى بالبغلي قال: «وهو منسوب إلى مدينه قديمه يقال لها: بغل، قريبه من بابل، بينها وبينها قريب من فرسخ، متصله ببلده الجامعين، تجد فيها الحفره والنباشون دراهم واسعه، شاهدت درهماً من تلك الدراهم. وهذا الدرهم أوسع من الدينار المضروب بمدينه السلام المعتاد، يقرب سعته عن سعه أخصم الراحه». وما ذكره في أصل التسميه قد خالفه فيه غيره.

وأما الثاني فهو مبني على التقريب والتسامح، فإن ضبط سعه أخصم الراحه من أشكال الأمور، إذ لو أريد به ما لا يمس الأرض عند مجرد مس الكف لها كان كبيراً جداً، وإن أريد به ما لا يمسها عند اعتماد الكف على الأرض كان صغيراً جداً، وبينهما مراتب. كما أن سعه أخصم الراحه تختلف باختلاف الأشخاص اختلافاً فاحشاً.

بل قد تختلف الدراهم المضروبه أيضاً، لعدم دقه تحديد آلات صب الدراهم. ومجرد مقاربه الدرهم الذي رآه لأخصم راحته، حسب نظره، وكيفيه اختباره، لا يكفي في إطلاق التحديد.

على أنه سبق منا الإشكال في التحديد بالدرهم البغلي، وأن مقتضى إطلاق النصوص المقامي التحديد بالدرهم الإسلامي.

نعم لا- إشكال في اختلاف الدراهم الإسلاميه في السعه حسبما عثرنا عليه منها، ويناسبه تعدد مراكز ضربها. وحينئذ ينبغي الاقتصار على الأقل، إذ بعد الإرجاع إليها على اختلافها، وعدم وضوح وجود فرد شايع ينصرف الإطلاق إليه، لا يصدق على ما يساوي الأقل أنه دون الدرهم. ولا أقل من كون ذلك مقتضى الاقتصار في الخروج عن عموم مانعيه النجاسه على المتيقن.

وقد عثرنا على مجموعه من الدراهم يتراوح قطرها بين السنتمترين وثمانيه

(١٩٧) (الثالث): الملبوس الذى لا تتم به الصلاة وحده (١)، كالخف والجورب والتكة والقلنسوه والخاتم والخلخال والسوار (٢) ونحوها،

ملمترات ونصف، والسنتمترين وخمسه ملمترات ونصف وربما كان هناك ما ينقص عنها قليلاً، فاللازم الاحتياط بمراعاته.

(١) بلا خلاف محقق أجده فيه، كما اعترف به غير واحد. كذا فى الجواهر. وأدعى الإجماع عليه فى الانتصار والخلاف والسرائر وظاهر التذكرة وعن غيرها.

ويشهد له موثق زراره أو صحيحه عن أحدهما (عليه السلام): «قال: كل ما كان لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشىء، مثل القلنسوه والتكة والجورب» (١). ونحوه مرسل إبراهيم بن أبى البلاد عنه (٢) (عليه السلام) وفى مرسل عبد الله بن سنان عنه (عليه السلام):

«كل ما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلى فيه وإن كان فيه قذر مثل القلنسوه والتكة والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك» (٣). وقريب منه مرسل حماد بن عثمان عنه (٤) (عليه السلام).

واقصر فى المراسم على القلنسوه والجورب والتكة والخف والنعل. وحكى ذلك عن القطب الراوندى وأبى الصلاح. فإن كان مرادهم التمثيل بها فلا خلاف، وإن كان مرادهم الحصر بها كان ما سبق حجة عليهم.

(٢) فإنهما وإن لم يكونا من سنخ الساتر إلا أن مقتضى عموم الكبرى المتقدمه عموم العفو لهما. والتمثيل بالثلاثة المتقدمه لا ينهض بتقييدها. على أن المراد بكون الشىء من سنخ الساتر إن كان هو كونه مسنوجاً - بناء على اشتراط ذلك فى الساتر فى الصلاة - فالخف والنعل المصرح بهما فى بعض النصوص ليسا منه. اللهم إلا أن يستشكل فى النصوص المشتمله عليهما بضعف السند. فالعمده ما ذكرناه أولاً.

(٢١) ، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٤.

(٢٣) ، وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ٥، ٢.

ص: ١٩٧

فإنه معفو عنه في الصلاة إذا كان متنجساً ولو بنجاسه من غير المأكول (١).

هذا وقد يخصص العفو بالملبوس، بل بخصوص ما كان منه في محله المعد له، فلا يعفى عن الجوراب مثلاً لو لبس في الكف. والتخصيص بالملبوس يبتنى على ما يأتي في المحمول. وأما التخصيص بخصوص ما كان منه في محله فهو خال عن الشاهد. ودعوى الانصراف لذلك غير مسموعه.

(١) لإطلاق النصوص المتقدمة. اللهم إلا- أن يقال: النصوص المتقدمة إما مختصة بحيثه النجاسه - كمرسل عبد الله بن سنان المتقدم وغيره - أو منصرفه إليها، كحديث زراره المتقدم، حيث تضمن جواز الصلاة في ما لا- يتم به الصلاة إذا كان عليه الشيء، وظاهره استثناء ذلك مما تضمن النهى عن الصلاة فيما تصيبه النجاسه، لا مما تضمن النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، لأن موضوع النهى هناك نفس أجزاء ما لا يؤكل لحمه، لا ما تصيبه من الثياب وغيرها.

وبعبارة أخرى: الصلاة في المقام واجده لحيثيتين الأولى: قائمه بما لا تتم به الصلاة كالقلنسوه والجورب. الثانية: قائمه بنفس الشيء الذي يحمله الأمر الذي لا تتم به الصلاة وهو جزء ما لا يؤكل لحمه. ونصوص المقام إنما تضمنت العفو عن الجبه الأولى دون الثانية.

بل يبعد جداً العفو عن النجاسه من غير المأكول فيما لا تتم به الصلاة مع عدم العفو عن غير النجس من أجزائه، بل حتى عن غير المنجس وإن كان نجساً، كالدّم اليابس العالق بالقلنسوه من دون أن ينجسها، فإن مقتضى عموم أدله مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعيته وإن كان فيما لا تتم به الصلاة.

لكن في الجواهر قرب أن مقتضى إطلاق النصوص والفتاوى عدم الفرق. وأنه حينئذ يتعين البناء على العفو عن الأجزاء غير النجسه إذا كانت فيما لا تتم به الصلاة بمفهوم الموافقه.

(١٩٩) نعم لا يعفى عنه إذا كان متخذاً من نجس العين (١).

ولعل مراده بمفهوم الموافقه الأولويه القطعيه. وإلا- فمفهوم الموافقه مبنى على ظهور الكلام فى ثبوت الحكم فى مورد المفهوم بسبب وضوح أولويته عند العرف، ولذا عدّ من الظهورات، ولا يظن به (قدس سره) الالتزام بذلك فى المقام.

وكيف كان فلا مجال للتعويل على إطلاق النصوص بعد ما سبق، ولا على إطلاق الفتاوى بعد استثنائهم ما نحن فيه من عموم مانعيه النجاسه، حيث يصعب معه البناء على عموم فتاواهم للعفو من جهه أخرى. ولعل عدم استثنائهم نجاسه ما لا يؤكل لحمه لغفلتهم عن ذلك، لا لبنائهم على العموم.

كما أن جعل إطلاق نصوص المقام - لو تم - منشأ للبناء على العفو عن الأجزاء غير النجسه، بضميمه الأولويه أو مفهوم الموافقه، ليس بأولى من جعل عموم مانعيه ما لا يؤكل لحمه للأجزاء الطاهره منشأ للبناء على عدم العفو فى المقام، حملاً لإطلاق دليل العفو على غير نجاسه ما لا يؤكل لحمه، بضميمه الأولويه أو مفهوم الموافقه المذكورين. فلاحظ.

(١) لاختصاص نصوص المقام بالمتنجس، كما يظهر بملاحظتها. فلا- مخرج عن عموم مانعيه النجاسه. ولخصوص ما تضمن النهى عن الصلاه فى الميتة، كصحيح ابن عمير عن غير واحد عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى الميتة: «قال: لا تصل فى شىء منه ولا شسع» (١)، وما تضمن النهى عن الصلاه فى الخفّ إذا كان ميتة وفى السيف إذا كان فيه الميتة (٢).

نعم فى موق الحلبى - بناء على ما سبق فى مبحث الماء المستعمل من وثاقه أحمد بن هلال - عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال: كل ما لا تجوز الصلاه فيه وحده فلا بأس

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات.

ص: ١٩٩

بالصلاه فيه، مثل التكه الإبريسم والقنيسوه والخفّ والزناار (١) يكون في السراويل ويصلى فيه» (٢). ومقتضاه إطلاق جواز الصلاه فيما لا تتم الصلاه به وإن كان من الميتة - كالخفّ - أو من الإبريسم أو غيرهما من موانع الصلاه.

وفى صحيح إسماعيل ابن الفضل: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاه فيها إذا لم تكن من أرض المصلين. فقال: أما النعال والخفاف فلا بأس بهما» (٣). وهو ظاهر فى أن السؤال من حيثيه عدم التذكيه، لعدم إحرازها، أو للعلم بعدمها فيما لم يكن من بلاد الإسلام، لا من حيثيه النجاسه العرضيه، لعدم اختصاص النجاسه العرضيه بالأمر المذكوره فى السؤال، وعدم إطلاق المانعيه بسببها، بل تختص بحال عدم التطهير. وحيث لا يحتمل الفرق بين الخفاف والنعال وبقيه الجلود الملبوسه فى السؤال فى إحراز التذكيه تعين ابتناء الفرق بينهما وبينها على جواز الصلاه فى الميتة إذا كانت مما لا تتم به الصلاه.

لكن الأول لا يخلو عن إجمال، لأنه وإن كان ظاهراً فى خصوصيه ما لا تتم الصلاه فيه فى ارتفاع المانعيه من الصلاه إلا أن جهه المانعيه غير مبينه فيه، وعدم التعرض لها قد يكون ظاهراً فى العموم لو لم تقيد التكه فيها بالإبريسم. أما مع تقييدها بذلك فقد يكون ظاهراً فى إرادته المانعيه من جهته لا غير فى جميع الأمثله حتى الخف الذى قد يتخذه بعض المترفين من الإبريسم، ولو بأن يكون وجهه الظاهر منه. ولا- أقل من كون المتيقن منه ذلك بنحو يمنع من ظهوره فى العموم. على أنه لو فرض ظهوره فى العموم فهو من سنخ المطلق القابل للتقييد بغير الميتة، بقريته النصوص السابقه.

وأما الثانى فقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أن جواز الصلاه فيه قد يكون للشك

(١) الزناار: ما يشد به الوسط.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ١٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

ص: ٢٠٠

فى تذكىته، حىث إن استصحاب عدم التذكىه وإن أحرز عدم التذكىه، إلا أنه لا يحرز أنه مئته، وما دل على اعتبار التذكىه إنما دل علىه فئما تتم به الصلاه، أما فئما لا تتم به الصلاه فإنما دل الدللل مانعئه المئته لا غير.

وهو مبنئ على ما سبقت منه فى المسأله السابعه من الفصل السابق من أن المئته عنوان وجودئ لا يكفى فى إحرازه استصحاب عدم التذكىه. وقد سبق منا المنع من ذلك.

على أنه فمكن استفاده اعتبار التذكىه فى ما لا- تتم به الصلاه من بعض النصوص كصحئ البنزطئ عن الرضا (علىه السلام): «سألته عن الخفاف فأتئ السوق فئشترئ الخف لا فدرئ أذكئ هو أم لا، ما تقول فى الصلاه فئه وهولا فدرئ، ففصلئ فئه؟ قال: نعم» (١) ونحوه فبر الحسن بن الجهم (٢). لظهورهما فى مفروغئه السائل عن اعتبار التذكىه فى جواز الصلاه فى الخف.

مضافاً إلى أن أدله العفو فئما لا- فؤكل لحمه ظاهره فى الاستثناء من عموم المانعئه أو الشرطئه الذى هو المرجع فى غيره، فإذا كانت المئته مانعه فى غيره لم تكن مانعه فئه، وإذا كانت التذكىه شرطاً فى غيره لم تكن شرطاً فئه. واحتمال استثنائه من شرطئه التذكىه وثبوت مانعئه المئته فئه بعئد جداً بعد كون الفرق بفئهما - لو تم - مفهوماً لا مصداقياً.

ومن هنا كان الظاهر اتحاد مورد الصحئ مع مورد النصوص السابقه. وحملها لأجله على الكراهه بعئد جداً مع كثرتها، وكون المنساق منها ابتناء المنع فئما لا تتم به الصلاه على عموم مانعئه المئته فى الصلاه المبنئه على الإلزام. بل هو كالصرئح من صحئ ابن أبئ عمئر المتقدم.

ومثله حملة لأجلها على كون منشأ السؤال فئه هو العلم بالنجاسه العرضئه. فإنه - مع بعده عن ظاهر النصوص، لما سبق - لا فئاسب المورد، حىث فبعء جداً إحراز التذكىه فى الجلود المصنوعه فى غير بلاد الإسلام، خصوصاً فى تلك الأيام.

(٢١) وسائل الشئعه ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حدئث: ٩، ٦.

ص: ٢٠١

(٢٠٢) (مسأله ٦٢): الأحوط وجوباً عدم العفو عن المحمول المتخذ من نجس العين (١)،

ولا أقل من تساقط كلتا الطائفتين بالمعارضه، والرجوع لعموم مانعيه

النجاسه. فلاحظ.

(١) ففي المبسوط والسرائر وجواهر القاضى والجامع والمختلف ونهايه الأحكام وعن الإصباح والموجز وظاهر البيان أنه لو حمل قاروره مشدوده الرأس فيها نجاسه فسدت الصلاه.

وقد يستدل لهم بصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذره، فتهب الريح فتسفى عليه من العذره فيصيب ثوبه ورأسه يصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم يفضه ويصلى فيه، فلا بأس» (١) بدعوى: ظهوره فى وجوب نفض العذره عن الثوب وإن لم تنجسه. وصحيحه الآخر: «سألته عن الرجل يصلى ومعه دبه من جلد الحمار أو بغل قال: لا يصلح أن يصلى وهو معه، إلا أن يتخوف عليها ذهابها فلا بأس أن يصلى وهي معه» (٢). وقريب منه صحيحه الآخر (٣)، أو هو عينه.

وصحيح الحميرى: «كتبت إليه يعنى أبا محمد (عليه السلام): يجوز للرجل أن يصلى ومعه فاره المسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكياً» (٤).

لكن ذكر النفض فى الأول لما لم يرد ابتداءً، بل لبيان عدم وجوب الغسل أشكال ظهوره فى الوجوب، بل لعله لأجل التخلص من القدر الذى يهتم به الإنسان، خصوصاً المتدين الذى يهتم بطهاره بدنه وثيابه، لأن بقاءه يوجب نجاستهما لو ابتلى بالرطوبه. مضافاً إلى ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من اختصاصه بالأعيان الملتصقه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ١٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٦٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٦٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٤.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٤١ من أبواب لباس المصلى حديث: ٢.

ص: ٢٠٢

بيدن المصلى ولباسه، على نحو تعد كجزء منه، ولا يشمل المحمول المحض، كالفاروره فى كلماتهم.

وأما صحيحا ابن جعفر فهما غير ظاهرين فى الميتة. ولعل الوجه فى السؤال فهما النهى عن أكل لحم الحمار والبغل، حيث قد يتوهم بسببه المانعيه من الصلاة، إما لتوهم كون النهى تحريمياً، أو لتوهم عموم المانعيه لكراهه الأكل.

نعم أثبت شيخنا الأعظم (قدس سره) أحدهما هكذا: «من جلد حمار ميت». لكن لم يتضح مأخذه، بل الظاهر أنه اشتباه.

ودعوى: أن النهى فهما عن حمل الدبه فى الصلاة ملزم بحملهما على الميتة بعد ما هو المعلوم من عدم حرمة أكل لحم الحمار والبغل، وعدم مانعيه أجزاءهما من الصلاة.

مدفوعه بأن ذلك لا يصلح قرينه على الحمل المذكور، بحيث ينهضان بالاستدلال على المدعى. ولاسيما مع تضمن جملة من النصوص الأمر بغسل الثوب من بولهما، المناسب للنهى عن أكلهما، كالمقام.

هذا مضافاً إلى أن الصحيحين غير ظاهرين فى التحريم، لأن التعبير بأنه لا يصلح، والترخيص مع خوف ذهابها، مناسبان للكراهه جداً.

فلم يبق إلا صحيح الحميرى. فإن كان مرجع الضمير فى قوله: «فإن كان ذكياً» هو الفاره دل على مانعيه حمل الميتة لا غير، وإن كان مرجعه المسك دل على مانعيه المسك أيضاً، ويتعدى لغيره من النجاسات بعدم الفصل. ومساق السؤال يناسب الأول، وتذكير الضمير يناسب الثانى. لكن ملازمه نجاسه المسك لنجاسه الفاره تقتضى استهجان الثانى، لما فيه من الخروج عن مساق السؤال من دون فائده. ومن ثم كان الأظهر الأول. ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال على العموم. فلاحظ.

هذا وقد استشكل سيدنا المصنف (قدس سره) فى النصوص المذكوره لو تمت دلالتها على المانعيه بالمعارضه بما اشتمل من نصوص العفو عما لا تتم به الصلاة على مثل

(٢٠٤) وكذا المتنجس إذا كان مما تتم به الصلاة (١).

قوله (عليه السلام): «عليه الشيء» أو: «فيه القدر» مما هو ظاهر في وجود عين النجاسة. قال: «والاختلاف في المورد لا يقدح في تحقق المعارضه لإلغاء خصوصيه المورد عرفاً، فإن الجمود في كلٍّ على مورده بعيد عن الأذواق العرفيه».

لكنه إنما يتجه في صحيح ابن جعفر الأول، لأن النجاسة فيه من توابع الثوب، كالنجاسة في نصوص العفو، وإن اختلفا في كونها منجسه فيها غير منجسه فيه. أما بقيه نصوص المقام فاختلفا عن نصوص العفو باستقلال النجاسة بنفسها وعد تبعيتها للمحول مانع من التعارض بين الطائفتين، وملزم بحمل كل منهما على مورده، فيعفى عن النجاسة المحموله إذا كانت تابعه لغيرها، ولا يعفى عنها إذا كانت مستقلة بنفسها.

فالعمده ما عرفت من عدم تماميه دلالة النصوص المتقدمه عدا صحيح الحميرى، وقد سبق أن المتيقن منه مانعيه الميته، ولا مجال للتعدي لغيرها.

(١) كما هو مقتضى من قصر العفو عما لا تتم به الصلاة على اللباس في السرائر وعن جماعه، فإن عدم العفو عن المحمول إذا كان مما لا تتم به الصلاة يقتضى عدم العفو عنه إذا كان مما تتم به الصلاة بالأولويه.

وكيف كان فالوجه فيه عموم عدم صحه الصلاة في النجاسة المستفاد من مجموع النصوص الوارده في الثوب والبدن، المؤيده أو المعتضده بخبر خيران الخادم: «كتبت إلى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير، أيصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا، فقال بعضهم: صلّ فيه، فإن الله إنما حرم شربها وقال بعضهم: لا تصل فيه فكتب: لا تصلّ فيه، فإنه رجس» (١) وقول أبى عبد الله (عليه السلام) في خبر موسى بن

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

ص: ٢٠٤

أكيل: «لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، فإنه نجس ممسوخ»(١). فإن مقتضى عموم التعليل فيهما عدم جواز الصلاة في النجس.

اللهم إلا- أن يقال: لما كان منصرف نصوص الثوب هو الثوب الملبوس دون المحمول، فالمستفاد من مجموع نصوص الثوب والبدن هو عموم مانعيه نجاسه البدن واللباس، لا ما يعم المحمول.

وخير خيار إن ما يدل على العموم المدعى لو كان المراد منه: لا تصل في الخمر فإنه رجس، أو لا تصل في الثوب فإنه رجس، أما لو كان المراد منه: لا تصل في الثوب فإن الخمر رجس فهو إنما يدل على عموم النهي عن الصلاة في الثوب الذي يصيبه النجس، لا عموم الصلاة في النجس وإن لم يكن ثوباً.

ولعل ذلك هو الأقرب بلحاظ أن موضوع السؤال هو الثوب، وأن إرجاع الرجس للخمر هو المناسب لوصفها بذلك في الكتاب المجيد، ولوروده للردع عن التعليل المشار إليه في قول بعض أصحابنا: «فإن الله إنما حرم شربها». ولا أقل من الإجمال المانع من الاستدلال على العموم المدعى.

وخبر موسى بن أكيل - مع ضعفه في نفسه - لما كان محمولاً على الكراهه، لعدم الإشكال في طهاره الحديد، وجواز الصلاة فيه، لم ينهض دليلاً في المقام، لأن البناء على كون الكبرى المستفاده من التعليل إلزاميه، وأن التسامح في تطبيقها هو المنشأ للكراهه، ليس بأولى من البناء على أن الكبرى المذكوره غير إلزاميه مع كون تطبيقها حقيقياً.

نعم قد يستفاد العموم المذكور مما تضمن العفو عن الصلاة في النجس إذا كان مما لا تتم به الصلاة، لأن مقتضى مفهومه عدم العفو عنه إذا كان مما تتم به الصلاة.

لكن استشكل في الاستدلال به غير واحد بأن ظرفيه النجس للصلاه لما لم

(١) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٣٢ من أبواب لباس المصلي حديث: ٦.

ص: ٢٠٥

تكن حقيقه، لعدم كونها زمانيه ولا مكانيه تعين حملها على التوسع بإرادته الظرفيه للمصلى، وذلك إنما يتم فى مثل اللباس مما يكون مشتملاً على المصلى، ولو على بعضه - كالأخاتم والقلنسوه - دون المحمول المحض الذى هو محل الكلام.

نعم ورد فى النصوص التعبير بالصلاه فى السيف(١) فى أجزاء ما لا يوكل لحمه ولو مثل الروث والشعر(٢) ونحوه مما لا مجال للظرفيه فيه حتى بلحاظ المصلى، فيتعين رفع اليد عن ظهور (فى) فى جميع ذلك فى الظرفيه، وحملها على معنى (مع). إلا أنه لا ملزم بذلك فى المقام بعد إمكان المحافظه على الظرفيه بالاختصار على اللباس ونحوه.

ويندفع بأنه لا مجال لتوهم كون الملحوظ فى المقام الظرفيه للمصلى، لاستهجان التصريح بظرفيه جملة من الملابس له، فلا يصح أن يقال: صلى زيد وهو فى خاتمه أو فى قلنسوته أو فى جوربه أو فى سراويله أو نحو ذلك مما لا يكون الملبوس مشتملاً على تمام البدن أو أكثره. ولا بد حينئذ من كون الظرفيه زمانيه، يراد بها حال الملابس بين الشئ والمصلى.

ومقتضى الإطلاق عموم الملابس وعدم تقييدها باللبس، بل الشمول لمطلق الاستصحاب له وكونه معه، كما يناسبه النصوص التى تقدم الاعتراف بعدم ورودها فى الملبوس، وخصوص صحيح عبد الله بن سنان عن أخبره عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال: كل ما كان على الإنسان أو معه، مما لا تجوز الصلاه فيه وحده، فلا بأس أن يصلى فيه وإن كان فيه قذر...»(٣)، حيث فرضت فيه الظرفيه للصلاه بالإضافه إلى ما كان على الإنسان - وهو الملبوس - وما كان معه، وهو المحمول غير الملبوس. وإرساله إن كان مانعاً من الاستدلال به على الحكم الشرعى فهو غير مانع من الاستدلال به على صحه الاستعمال ولو من غير الإمام (عليه السلام) بنحو يناسب كون الاستعمال المذكور

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٥٧ من أبواب لباس المصلى.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٢ من أبواب لباس المصلى.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣١ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

ص: ٢٠٦

أما إذا كان لا تتم به الصلاة - كالساعة والدرهم والسكين والمنديل ونحوها -

فهو معفو عنه (١).

عرفياً. والالتزام باختلاف مفاد (فى) فى هذه النصوص عن مفادها نصوص المقام لا يناسب المرتكزات البيانية جداً.

ومن ثم كان عموم نصوص المانع للمحمول قريباً. ولا سيما مع تأييده بحديث عبد الله بن سنان المتقدم بناء على ما سبق من الاستدلال بالمفهوم، لصراحته فى العموم للمحمول. فلاحظ.

(١) كما صرح به غير واحد. والوجه فيه: أنه إن بنى على أن الصلاة فى النجس لا تصدق على الصلاة مع حمل النجس، فعموم مانع النجاسة قاصر عنه. وإن بنى على أنها تصدق عليها، فعموم العفو عما لا تتم الصلاة به شامل له. والتفكيك بينهما بلا وجه.

مع أن مقتضى حديث عبد الله بن سنان المتقدم عدم الفرق فى العفو عما لا تتم به الصلاة بين الملبوس والمحمول. بل قد يدعى أن ما تضمن العفو عما لا تتم الصلاة به لو اقتص بالملبوس يقتضى العفو عن المحمول الذى لا تتم الصلاة به بالأولوية، حيث لا يحتمل عرفاً شرطيه اللبس فى العفو عن النجس.

هذا وقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أنه يمكن الاستدلال على العفو عنه بإطلاق أدله العفو عما لا تتم به الصلاة، بدعى: أنها وإن اقتصت بالملبوس، إلا أن مقتضى إطلاقها عموم العفو عنه لحال حمله وعدم لبسه. وحينئذ يتعدى للمحمول الذى ليس من شأنه اللبس - كالسكين - بالقطع بعدم الفرق أو بالأولوية.

وفيه: أن النصوص المذكورة لما كانت وارده مورد العفو فهى ناظره إلى أدله المانع، فإذا كانت أدله المانع مختصه بالملبوس - كما بنى هو (قدس سره) عليه، لما سبق - كانت أدله العفو مختصه به، لأن المستثنى لا يكون أعم من المستثنى منه.

ص: ٢٠٧

(٢٠٨) (الرابع): ثوب المربي للطفل (١)، أمّا كانت أو غيرها كما قيل (٢).

(١) كما فى النهايه والمبسوط والشرايع وظاهر الفقيه والمقنع وغيرها، بل هو المعروف بين الأصحاب، وادعى جماعه الشهره فيه بل لا يعرف الخلاف فيه إلا من أصحاب المعالم والمدارك والذخير، تبعاً لتردد الأردبيلى فيه.

واستدل له بخبر أبى حفص عن أبى عبد الله (عليه السلام): «سئل عن امرأه ليس لها إلا قميص واحد، ولها مولود، فيبول عليها، كيف تصنع؟ قال: تغسل القميص فى اليوم مره» (١). وضعف سنده منجبر بعمل المشهور به. فتوقف من سبق أو خلافه فيه فى غير محله.

(٢) كما هو ظاهر التعبير بالمربيه فى كلام جماعه. بل فى التذكرة ونهايه الأحكام والدروس والمسالك وعن جماعه العموم للمربي، لدعوى القطع بعدم الفرق، أو لعموم العله، وهى المشقه. وكلاهما كما ترى خروج عن المتيقن من النص، بل الظاهر منه، وهو الأم، لأن نسبه الولد والمولود للمرأه ظاهر فى ولادتها له. ولا مجال للقطع بعدم الفرق، لاحتمال الاختصاص بالأم، لأنها ادعى للإرفاق والتخفيف لشده ارتباطها بولدها، وصعوبه تركها له عليها وعليه. كما أن المشقه ليست عله منصوصه، فالتعدى من أجلها أشبه بالقياس.

هذا وعن جماعه الاقتصار على كون الولد ذكراً. وقد يستفاد من التعبير بالصبي فى المبسوط والنهايه والشرايع وغيرها، لأنه الظاهر أو المتيقن من لفظ المولود، فيلزم الاقتصار عليه بعد ثبوت الفرق بين بول الذكر والأنثى فى كيفية التطهير الكاشف عن الفرق فى نحو النجاسه.

لكن الظاهر عموم المولود للأنثى. بل مناسبه وروده مورد التخفيف، بلحاظ الحرج النوعى، موجب للغفله عن الفرق بينهما، بحيث تلغى خصوصيه الذكر عرفاً لو فرض قصور الخبر عن الأنثى، وليس هو ككيفية التطهير التابعه ارتكازاً لنحو

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٤ من أبواب لباس المصلى حديث: ١.

ص: ٢٠٨

فإنه معفو عنه إن تنجس ببوله إذا لم يكن عندها غيره (١) بشرط غسله في اليوم والليله مره (٢)، مخيره بين ساعاته (٣)

النجاسه. ومن ثم كان الأظهر العموم، كما في الدروس والمسالك والروض وعن الذكرى وأكثر المتأخرين. بل في المدارك أنه ينبغي القطع به.

(١) يعنى: بحيث تستغنى به عن النجس. لما يأتى فى آخر المسأله.

(٢) كما تضمنه الخبر المتقدم الذى هو دليل المسأله.

هذا ولا يبعد انصراف الخبر إلى صورته صعوبه تحصيل ثوب آخر لها وإن لم تبلغ مرتبه الحرج، لأن قول السائل: «كيف تصنع؟» ظاهر فى كون أمرها محيراً، إذ لو تيسر لها الاستغناء عنه وتحصيل ثوب آخر فلزوم تحصيله ارتكازاً مغن عن السؤال عن وظيفتها وهو المناسب لما يأتى من التعدى لمن كان لها أكثر من ثوب واحد مع الحاجه للبس الكل. نعم لو كان بيان حكمها من الإمام (عليه السلام) ابتدائياً أمكن البناء على إطلاقه، وإن أمكن دعوى انصرافه أيضاً.

وكأن هذا هو مراد ما فى كشف اللثام من احتمال وجوب تحصيل ثوب آخر عليها مع قدرتها، ولو بالاستعاره أو الاستئجار، وعن المعالم نسبة القول به لجماعه من المتأخرين.

أما لو أريد به الاكتفاء بالقدره من دون حرج، أو ولو معه، فهو لا يناسب إطلاق الخبر، إذ يكفى فى حسن السؤال عن وظيفتها صعوبه المحافظه على طهاره اللباس فى جميع الصلوات وإن لم تبلغ مرتبه الحرج.

(٣) يعنى: بين ساعات اليوم. أما الاختصاص باليوم فلاختصاص الخبر به.

وأما ما فى المنتهى ونهايه الأحكام من أن اليوم يطلق على الليل والنهار. فهو فى غايه المنع بعد ملاحظه العرف واللغه.

ومثله ما فى جامع المقاصد من أن المراد به فى المقام ذلك، إما لأنه المعنى

الحقيقى، أو لاستفادته بالتبعيه والتغليب. لاندفاعه بأنه بعد ما عرفت من اختصاص اليوم بالنهار فالتبعيه والتغليب يحتاجان إلى قرينه. ومجرد وجود صلاه ليليه تقتضى التطهير لا يصلح قرينه على ذلك.

نعم لو كان مراده الاجتزاء بغسل واحد لليوم والليل وإن كان الغسل فى النهار اتجه الاستدلال عليه بالخبر من دون حاجه إلى دعوى العموم أو التغليب لأن الأمر بالغسل فى اليوم من دون تقيد للغسل فى الليل ظاهر فى الاجتزاء بغسل النهار له.

وأما التخيير بين ساعات اليوم فهو المصرح به فى كلام غير واحد، عملاً بإطلاق الخبر.

لكن قد يقال: إنما يكون للخبر إطلاق إذا كان الأمر بالغسل مره واحداً وارداً لبيان وجوبها. والظاهر أنه ليس كذلك، بل هو وارد لبيان الاكتفاء بها، وعدم وجوب ما زاد عليها بعد الفراغ عن وجوبها بمقتضى القاعدة. وحينئذ يلزم المبادره إليها عند الحاجه إليها فى اليوم، عملاً بمقتضى القاعدة، لعدم المرخص لتركها حينئذ، ويكتفى بها عما بعدها من موارد الحاجه إليها، كما هو مقتضى الخبر.

ودعوى: أن عدم وجوب ما زاد على الغسله الواحده لا- يستلزم وجوب المبادره لها عند الحاجه إليها، لامكان اكتفاء الشارع بالغسل المتأخر. مدفوعه بأنه لا مسوغ لترك المبادره لها بعد اقتضاء القاعدة وجوبها، وعدم نهوض الخبر بالترخيص فى تركها، لعدم تحقق ما يكفى عنها.

ومقتضى ذلك وإن كان هو وجوب غسل الثوب لصلاه الصبح، لو تنجس قبلها، لأنها أول صلاه اليوم، ومبدأ الحاجه للغسل فيه، إلا- أن ورود الخبر مورد التخفيف، وصعوبه الغسل لصلاه الصبح، صالحان للقرينه على إرادته الغسل لما بعدها. ولاسيما وأن جفاف الثوب لصلاه الصبح موقوف غالباً على غسله ليلاً، لا فى اليوم، كما تضمنه الخبر. فتأمل.

نعم ورود الخبر مورد الاضطرار ولو بلحاظ صعوبه المحافظه على الطهاره فى

ولا يتعدى من البول إلى غيره (١)،

تمام الصلوات مناسب لتحريها في وقت الغسل أكثر ما يمكن من الصلوات من دون صعوبه ولا حرج، فتغسله قريباً من وقت الصلاة، وتبادر للصلاه به، وتجمع بين أكثر من صلاه. كل ذلك عملاً بالقاعده بعد عدم نهوض الخبر بالخروج عنها بقريته الاضطرار المشار إليها.

وأما ما في جامع المقاصد من أن الظاهر اعتبار كون الغسل في وقت الصلاة، لأن الأمر بالغسل يقتضى الوجوب، ولا وجوب في غير وقت الصلاة.

ففيه - مع ابتناؤه على عدم وجوب مقدمه قبل الوقت - : أن وجوب الغسل عند الوقت مع نجاسته فيه لا ينافى جواز تقديمه عليه لبقاء أثره - وهو الطهاره، التي هو الشرط في الصلاه - إلى دخول الوقت.

على أنه تقدم أن الأمر بالغسل مره ليس وارداً لبيان وجوبه، بل لبيان الاكتفاء بالمره. وعليه لا مانع من شمول الإطلاق للغسل قبل الوقت، ولا سيما مع تعارف ذلك من أجل أن يجفّ عند الوقت. بل التقييد بعدم الغسل إلا في الوقت يحتاج إلى كلفه لا مجال لحمل الإطلاق عليها.

هذا ولو نجس الطفل ثوبها بعد غسله قبل أداء الصلاه من دون تسامح منها لم يجب إعادة الغسل عملاً بالخبر.

(١) كالغائط، فضلاً عن مثل الدم. وبه صرح غير واحد. لظهور النص في التخفيف من حيثه البول، فيحتاج التخفيف من حيثه غيره لدليل، خصوصاً بعد كون البول أكثر ابتلاء وأشيع، حيث لا يبعد مع ذلك اختصاصه بالتخفيف.

لكن في جامع المقاصد بعد الاعتراف باختصاص الخبر بالبول قال: «وربما كنى بالبول عن النجاسه الأخرى، كما هو قاعده لسان العرب في ارتكاب الكنايه فيما يستهجن التصريح به». وظاهره التردد في العموم للغائط، كما هو ظاهر التذكره

ولا من الثوب إلى البدن (١)، ولا من المربيه إلى المربي (٢)، ولا من ذات الثوب الواحد إلى ذات الثياب المتعدده (٣) مع عدم حاجتها إلى لبسهن جميعاً، وإلا فهي كالثوب الواحد (٤).

ونهايه الأحكام والمسالك من جهة الاشتراك في المشقه. بل عن نهايه الأحكام تقريب العموم له أخيراً، وإن لم أجده فيه. بل قد يستفاد العموم من كل من أطلق حكم المربيه من دون تقييد بالبول ولعله لذا كان ظاهر كشف اللثام نسبتته للأصحاب أو للمشهور.

لكن ضعف الجميع ظاهر، لاحتياج الكنايه إلى قرينه، والاشتراك في المشقه ممنوع بعد ما سبق من أن الابتلاء بالبول أكثر. مع أنه لا ينفع بعد عدم التعليل بالمشقه في الخبر.

(١) كما هو ظاهر اقتصارهم على الثوب، تبعاً للخبر. لكن في كشف اللثام: «ومن المتأخرين من حمل البدن على الثوب بادعاء اشتراك المشقه». وربما علل أيضاً بعدم التنبيه له في النص مع غلبه الابتلاء به.

ويظهر ضعف الأول مما سبق. وأما الثاني فيندفع بظهور السؤال في الخبر في خصوصيه الثوب بالاهتمام. ولعله لأنه أكثر تنجساً، ولصعوبه تطهيره عند كل صلاه، بخلاف البدن، ولا- مجال مع ذلك لفهم العفو عنه من الخبر، ولاسيما أن مقتضى الوجه المذكور العفو عنه مطلقاً، بحيث لا يحتاج لتطهيره حتى مره واحده. فلاحظ.

(٢) كما تقدم عند الكلام في العموم لغير الأم.

(٣) كما صرح به غير واحد، ولعله ظاهر الباقيين. اقتصاراً على مورد النص.

(٤) كما صرح به غير واحد. لفهم عدم الخصوصيه للثوب الواحد حينئذ. وهو مناسب لما سبق من قصر الحكم في الثوب الواحد على صورته صعوبه الاستغناء عنه بغيره كما أشرنا إليه هناك.

الفصل الرابع: فى المطهرات

(٢١٣) (٢١٣) وهى أمور:

(الأول): الماء (١)، وهو مطهر لكل متنجس يغسل به (٢)

(١) تقدم فى أول مبحث المياه الوجه فى عموم مطهره الماء لجميع أفراده والدليل عليه.

(٢) الظاهر عدم الإشكال فى ذلك بينهم. ويقتضيه - مضافاً إلى مرتكزات المشرعه - النصوص الكثيره الوارده فى النجاسات فى الموارد المتفرقه، بضميمه فهم عدم الخصوصيه لمواردها، بعد ارتكاز ابتناء التطهير فيها على مطهره الماء - التى هى فى نفسها ارتكازيه، وقد تضمنتها الأدله - التى لا يفرق فيها بين الموارد.

بل فى معتبر مسعده بن صدقه عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) قال: «قال جابر بن عبد الله: إن دباغه الصوف والشعر غسله بالماء، وأى شىء يكون أطهر من الماء؟!» (١) فإن تعليل طهاره الصوف بغسله بالماء بمطهره الماء ظاهر فى المفروغيه عن عموم مطهره الماء للمتنجسات.

ولا يقدر فى الاستدلال نسبه الحديث لجابر بن عبد الله. لظهور حكايته (عليه السلام) لكلامه فى إمضائه وتقريره. بل لا يبعد كون التعليل للإمام (عليه السلام) لتأكيد كلام جابر

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٦٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ٢١٣

هذا مضافاً إلى ما نبه له سيدنا المصنف (قدس سره) من الاستدلال بمثل قوله (عليه السلام) في موثق عمار الوارد فيمن يجد في إنائه فأره ميتة وقد استعمل من ذلك الماء: «فعلية أن يغسل ثيابه، ويغسل كلما أصابه ذلك الماء» (١). لظهوره في عموم مطهرية الغسل بالماء لكل ما يصيبه الماء النجس مما يقبل الغسل. وهو وإن ورد في نجاسه خاصة، إلا أنه يمكن التعدى عنها بإلغاء خصوصية المورد عرفاً، أو بالإجماع، كما قد يدعى.

وقد استدل (قدس سره) أيضاً بما تضمن طهوريه الماء، كالنبي: «خلق الله الماء طهوراً» (٢). بدعوى: أن مقتضى إطلاقه المقامى الإيكال في كيفية التطهير للعرف، وعلى ذلك يتعين البناء على مطهرية الماء لكل متنجس يرى العرف قابليته لأن يطهر بالماء.

وما ذكره (قدس سره) متين جداً، لولا - عدم العثور على دليل لطهوريه الماء وارد في مقام البيان، ليكون له الإطلاق المقامى المذكور. والنبي الذي ذكره (قدس سره) لم يثبت بوجه ينهض بالاستدلال، كما ذكرناه في مسأله طهاره الماء في أول مبحث المياه. وذكرنا في مسأله مطهرية الماء المطلق بعض النصوص الأخر التي لا تنهض بالعموم المذكور أيضاً.

نعم قد يستظهر ذلك من صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سألته عن ماء البحر أظهور هو؟ قال: نعم» (٣) ونحوه معتبر أبي بكر الحضرمي (٤). فإن إطلاقهما المقامى تام في إفاده طهوريه ماء البحر، ويمكن التعدى عنه لغير ماء البحر بالعلم بعدم الفرق.

اللهم إلا أن يقال: يظهر منهما ومن غيرهما أن في ماء البحر ما يوجب احتمال

(١) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ١ من أبواب الماء المطلق حديث: ٩.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٢ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٢.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٢ من أبواب الماء المطلق حديث: ١، ٢.

على نحو يستولى على المحل النجس (١). بل يطهر الماء النجس على تفصيل تقدم في أحكام المياه (٢). نعم لا يطهر المضاف في حال كونه مضافاً (٣).

عدم طهوريته، وأن النصوص المذكوره وارده لدفع ذلك، وبيان أنه طهور كسائر أفراد الماء، من دون أن تكون وارده لبيان طهوريته ابتداءً، ليكون مقتضى الإطلاق المقامى عموم طهوريته، ويتعدى منه لغيره من أفراد الماء. فتأمل جيداً.

(١) لأن ذلك هو المعيار في مطهره الماء حسب المرتكزات العرفيه. فهو يحمل النجاسه عن الموضع باستيلائه عليه، ويخرجها عنه بانفصاله عنه، كما يحمل القدر العرفى ويخرجه عن الموضع باستيلائه عليه وانفصاله عنه. ولا دليل على مطهره الماء في غير ذلك.

أما الإطلاق المقامى فظاهر. وأما النصوص الوارده في أبواب النجاسات المتفرقه، فلأن موارد ما يختص به بما يغسل ويستولى الماء فيه على الموضع النجس، والتعدى منها عرفاً إنما يكون إلى ما هو مثلها في ذلك.

وكذا التعليل في معتبر مسعده بن صدقه، لوضوح أنه وإن ابتنى على عموم مطهره الماء، إلا أن المتيقن من العموم المذكور هو العموم لموارد الغسل التى منها مورد الخبر، وهو الصوف والشعر.

(٢) فى المسأله العشرين من الفصل الثانى. لكن الظاهر أن مطهرته له ليس على حد مطهرته للمتنجسات فى كونه مزيلاً لنجاستها ارتكازاً، لعدم استيلائه على المحل النجس، نظير ما يأتى فى الماء المضاف والماءعات، بل من باب السرايه، وغلبه حكم الماء الطاهر على حكم الماء النجس، كما أشرنا إليه هناك.

(٣) فإن خرج عن الإضافه للإطلاق طهر كما يطهر الماء النجس. وإن خرج عنه بالاستهلاك فلا موضوع معه عرفاً للنجاسه ولا للطهاره، وإسناد الطهاره إليه حينئذ مبنى على التسامح.

(٢١٦) وكذا غيره من المائعات (١).

(مسألة ١): يعتبر في التطهير بالقليل انفصال ماء الغساله (٢)

(١) فإنها لا تطهر بالاتصال من دون امتزاج بالماء الطاهر وإن كان معتصماً، لعدم استيلاء الماء الطاهر على المحل النجس، الذي سبق أنه الشرط في تطهير المتنجس، والاكتفاء به في الماء المطلق النجس إنما هو لدليل يخصه، ولا يعم بقيه المائعات. بل حتى مع الامتزاج، لعدم كفايته في الاستيلاء والانفصال الذين يتوقف عليهما حمل النجاسه وإخراجها عن المحل النجس.

نعم إذا بلغ الامتزاج حداً استهلك به المايح في الماء المعتصم اتجهت الطهاره حينئذ، كما سبق في المضاف. وربما يرجع إليه ما ذكره من طهاره المضاف بإلقاء الكر عليه إذا لم يخرجه عن الإطلاق، على كلام لهم لا يسعنا استقصاؤه. وإلا فالإشكال عليه ظاهر مما سبق.

وأشكل من ذلك ما عن العلامة في محكي التذكرة قال: «لو طرح الدهن في ماء كثير وحركه حتى تخلل الماء أجزاء الدهن بأسرها طهر». لوضوح أن الماء لا يستولى على أجزاء الدهن ولا تستهلك فيه.

ولعله لذا اعتبر في العروه الوثقى كون الكر حاراً. لكنه لا يوجب أيضاً الاستيلاء على تمام الأجزاء حقيقه ولا عرفاً، فالمتعين بقاؤه على النجاسه. وهو ظاهر ما تضمن إلقاء الزيت والسمن إذا ماتت فيهما فأره (١). حيث يظهر منه عدم صلوحهما للانتفاع، لتعذر تطهيرهما. كما أشار إلى ذلك سيدنا المصنف (قدس سره).

(٢) كما ذكره غير واحد، بل يظهر عدم الخلاف فيه مما يأتي في العصر. وقد استدل عليه بعض مشايخنا (قدس سره) بأخذ الانفصال في مفهوم الغسل الذي تضمنته أدله التطهير. وكأنه يبتنى على تقوّم الغسل بالجريان، كما قد يستفاد من الأصحاب

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٤٣ من أبواب الأطمعه المحرمه.

ص: ٢١٦

(رضوان الله تعالى عليهم)، على ما سبق في أول مبحث الوضوء.

لكن سبق هناك المنع من ذلك، خصوصاً لو أريد من الجريان - كما يظهر من بعضهم - ما يعم انتقال الأجزاء المائيه من بعض أجزاء الجسم لآخر بمعونه اليد ولو بمثل الدهن الذى تضمنته بعض نصوص الوضوء والغسل (١). للقطع بعدم صدق الغسل بذلك. بل يظهر من جملة من النصوص التباين بين الغسل والصب (٢) وإن تحقق به الجريان بنفسه بسبب كثرته.

ومن ثم كان الظاهر تقوم الغسل باستيلاء الماء بنحو من التعمق والكثرة، بحيث يزال به الوسخ والقذر بذلك وفرك ونحوهما وإن لم ينفصل الماء، على ما يأتى توضيحه.

هذا مضافاً إلى أن مرادهم من الجريان المقوم للغسل ليس هو ما يساوق انفصال ماء الغساله، بل مجرد انتقال الماء عن أجزاء الجسم المتنجس. ويكفى فى ذلك تردد الماء بين أجزاء المتنجس من دون أن تنفصل عنها، نظير تردده بين أجزاء الإناء مع استقراره فيه. ولذا لا إشكال فى الاجتزاء فى الغسل المعتبر فى الطهاره من الحدث بالغسل الارتماسى غير المتوقف على انفصال ماء الغسل.

على أن جملة من أدله التطهير لم تتضمن الغسل بل الصب، ولا مجال لإرجاع أحدهما للآخر بعد ما سبق من ظهور النصوص فى التقابل بينهما.

وأما ما ذكره (قدس سره) من أن الغسل إنما يتوقف على انفصال ماء الغساله فى الأجسام التى يرسب فيها الماء، كالثياب والفراش، دون ما لا يرسب فيه - كالجسد - الذى هو مورد نصوص الصب، بل يكفى فى صدق الغسل فيها وصول الماء إليها. فهو غير واضح المنشأ. على أنه يبقى إطلاق لزوم انفصال ماء الغساله فى الغسل بالماء

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٥ من أبواب الوضوء حديث: ٧، وباب: ٣١ منها حديث: ٢، وباب: ٥٢ منها حديث: ١، ٥.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٥، وباب: ٣ منها حديث: ٢.

ص: ٢١٧

القليل - من دون قصر له على ما يرسب فيه الماء - خالياً عن الدليل في كلامه (قدس سره).

هذا ولا- ينبغي التأمل في لزوم انفصال ماء الغسالة بناء على نجاسته، فإن نجاسته تمنع من الانتفاع بالجسم المغسول المتصل به وإن طهر. بل يصعب جداً البناء على طهاره المغسول في نفسه حينئذ، فإنه وإن صدق الغسل والصب مع عدم انفصاله، إلا أن ارتكاز تفرع مطهره الغسل والصب على مطهره الماء الارتكازيه موجب لانصراف الغسل والصب في أدله التطهير إلى ما يكون بالوجه الذى يترتب عليه الطهاره والنظافه ارتكازاً، بحيث يزول به عرفاً الاستقذار عن الجسم الذى يراد تطهيره وتنظيفه، وحيث كان الماء المطهر حاملاً- لخبث المغسول النجس يبقى المغسول مستخبثاً ومستقذراً مادام الماس الحامل لقذره متصلاً به، ولا يزول استقذاره واستخبثائه إلا- بانفصاله عنه حاملاً- لخبثه وقذره. ومن ثم ينصرف إطلاق الغسل والصب في أدله التطهير إلى خصوص صورته انفصال الماء، كما هو المتعارف.

وبعبارة أخرى: التعارف إنما لا يصلح لتقييد الإطلاق إذا لم يكن مبتنياً على جهه ارتكازيه في العموم. وإلا كان مانعاً من ظهور الإطلاق في العموم ولا أقل من إجماله حينئذ، فيلزم الرجوع للأصل، وهو في المقام استصحاب النجاسه.

أما بناءً على طهاره ماء الغسالة مطلقاً أو خصوص الغسله التى يتعقبها طهاره المحل فيشكل انصراف الإطلاق لصوره الانفصال، لأن الجهه الارتكازيه المتقدمه مبتنيه على حمل الماء المطهر والمنظف للقذر والخبث. أما مع فرض طهارته، وعدم حمله لشيء من ذلك، فلا- منشأ لاعتبار انفصاله عرفاً، فلا موجب لانصراف الإطلاق إلا مجرد التعارف والغلبه، وقد تكرر عدم نهوضهما بتقييد الإطلاق.

ودعوى: أن ذلك إنما يتجه لو كانت طهاره ماء الغسالة ارتكازيه، أما إذا كانت تعبديه فهى لا تنافى انصراف الإطلاق الوارد في مقام التطهير بسبب الجهه الارتكازيه المتقدمه.

مدفوعه بأن الجهه الارتكازيه المتقدمه حيث كانت مبنيه على ارتكاز نجاسه

على النحو المتعارف (١)، فإذا كان المتنجس مما ينفذ فيه الماء مثل الثوب

ماء الغسالة فدليل طهاره ماء الغسالة - لو تم - كما يكون رادعاً عن ارتكاز نجاسته يكون رادعاً عن الجبهه الارتكازيه المتقدمه المبتنيه عليها، ورافعاً لموضوعها.

نعم قد تضمن موثق عمار الوارد فى غسل الإناء الأمر بإفراغ الإناء من ماء الغسالة (١)، حيث قال (عليه السلام): «ثم يفرغ منه وقد طهر». وهو ظاهر فى توقف التطهير على تمام الكيفيه المذكوره فى الموثق ومنها الإفراغ، فقد يتعدى منه لغير الإناء وحينئذ قد ينهض دليلاً فى المقام حتى بناء على طهاره ماء الغسالة.

لكن الموثق المذكور من أدله نجاسه ماء الغسالة، كما سبق فى محله من مباحث المياه، فلا بد بناء على طهاره ماء الغسالة من رفع اليد عنه. اللهم إلا أن يقال: يكفى فى رفع اليد عنه حملة على عدم كون الإفراغ من أجل نجاسته من دون أن ينافى ظهوره فى توقف طهاره الإناء على الإفراغ.

وأما ما فى صحيح الحسين بن أبى العلاء: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصبى يبول على الثوب قال: تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره» (٢) فالاستدلال به على اعتبار انفصال ماء الغسالة مبنى على إبقائه على ظاهره من وجوب العصر. وهو ما يأتى الكلام فيه فى المسأله الحاديه عشره إن شاء الله تعالى.

(١) من زوال معظم الماء. ولا- يضر تخلف شىء منه لانزم عاده للصب والغسل. عملاً بإطلاق دليل الصب والغسل من دون أن تصلح الجبهه الارتكازيه المتقدمه للردع عنه، لعدم مانعيه بقاء المقدار المذكور من زوال الاستقذار العرفى. بل سبق فى مبحث نجاسه ماء الغسالة استثناء المتخلف والبناء على طهارته. بل هو المفروغ عنه بينهم. ومعه لا موضوع للاستقذار المذكور، كما تقدم.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢٢٠) والفرش فلا بد من عصره (١) أو غمزه بكفه أو رجليه (٢). والأحوط وجوباً عدم الاكتفاء عن العصر بتوالى الصب عليه إلى أن يعلم بانفصال الأول (٣). وإن كان مثل الصابون، والطين، والخزف، والخشب، ونحوها

(١) يعنى: مع فصله عن ماء الغساله المتجمع بعد العصر، وتكون فائده العصر التخلص مما يحمل الجسم النجس فى أعماقه بسبب نفوذ الماء فيه.

(٢) لانفصال ماء الغساله بهما كما ينفصل بالعصر. وربما قيل بلزوم الاقتصار على العصر، وعن وسائل البغدادى: «لا يكاد يعرف فى ذلك خلاف»، بل ربما أذعى الإجماع عليه. لكن التأمل فى كلام جملة منهم شاهد بعدم خصوصيه العصر فى ذلك. بل لا ينبغى التأمل فيه بعد القطع بإمكان تطهير ما لا يمكن عصره كالبسط الكبيره والفرش المبطنه بالصوف الكثير والفرش.

ومنه يظهر لزوم الخروج عما قد يستفاد منه خصوصيه العصر، كصحيح الحسين بن أبى العلاء المتقدم، فيلزم حمله على ما يعم هذه الأمور. أو يقتصر فيه على مورده مما يقبل العصر.

ومثله دعوى توقف صدق الغسل على العصر. إذ لا- ريب فى صدق الغسل فيما لا يمكن عصره مما تقدم. على أنه لا مجال لدعوى أخذ انفصال ماء الغساله ولو بغير العصر فى مفهوم الغسل بعدما تقدم فى حقيقه الغسل.

(٣) كأنه لظهور كلماتهم فى توقف التطهير فيما ينفذ فيه الماء على العصر ونحوه بنحو يصعب تنزيلها على ما يعم ذلك. أو لتوقف صدق الغسل على العصر ونحوه مما لا يشمل ذلك.

لكن فى صلوح كلماتهم - مع اضطرابها - لأن تكون إجماعاً ينهض بالاستدلال إشكال، بل منع. كما أنه سبق عدم توقف صدق الغسل على انفصال ماء الغساله، فضلاً عن توقفه على خصوص العصر ونحوه، وأن انفصال ماء الغساله إنما هو

لنجاسته، بضميمه ارتكاز عدم مطهره المطهر الذى يحمل الخبث إلا بانفصاله. ولموثق عمار المتقدم.

والأول يقتضى الاكتفاء بانفصال ماء الغساله بأى وجه اتفق، ولو بالوجه الذى هو محل الكلام، كما اعترف به (قدس سره). والثانى مختص بالإناء الذى لا ينفصل عنه ماء الغساله إلا بالتفريغ، ولا يقبل العصر ولا غيره مما تقدم، حتى ما هو محل الكلام، لأن كثره صب الماء فيه لا يدفع ماء الغساله، بل يوجب اختلاط الماء الجديد بماء الغساله وتنجسه معه.

نعم قد يقال: محل الكلام فى المقام الاكتفاء فى تطهير ما ينفذ فيه الماء بتوالى صب الماء عليه حتى يعلم بخروج ماء الغساله من دون فرك أو ذلك أو نحوهما مما يبتنى على تعميق الماء فى الجسم الذى سبق تقوم الغسل به. وحينئذ لا ريب فى عدم صدق الغسل بذلك، بل ليس هو إلا من أفراد الصب، غايته أنه ليس صباً لخصوص الماء الذى يحصل به التطهير، بل لما زاد عليه مما يوجب دفعه وإخراجه عن الجسم. ولا دليل على الاكتفاء به بعد اختصاص أدله الصب بالأجسام الصلبه التى لا ينفذ فيها الماء وببول الصبى، كما يأتى، وتطابق النصوص والفتاوى على لزوم الغسل فيما عدا ذلك. وأما لو أريد الاكتفاء عن العصر بتوالى الصب بعد غسل المتنجس بالمعنى المتقدم، فهو أمر خارج عن محل الكلام راجع إلى اعتبار الفرك ونحوه مما لم يذكره الأصحاب بدلاً عن العصر.

والذى ينبغى أن يقال: أشرنا آنفاً إلى أن الغسل عرفاً متقوم بنحو من تعميق الماء فى الجسم المغسول لإزاله القذر والوسخ منه، ويناسب ذلك مقابله بالصب فى جملة من النصوص، إذ لا ريب فى أن ما يكفى فيه الصب يمكن غسله، فلو لم يكن الغسل مبتنياً على كلفه زائده على الصب لم تحسن المقابله بينهما.

ولاسيما مع تعليل الاكتفاء بالصب بأنه ماء فى بعض النصوص منها صحيح الحسين بن أبى العلاء: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن البول يصيب الجسد. قال: صب

عليه الماء، فإنما هو ماء. وسألته عن الثوب يصيبه البول. قال: اغسله مرتين. وسألته عن الصبي يبول على الثوب. قال: يصب عليه الماء قليلاً ثم يعصره»(١). ونحوه في ذلك صحيح البنزطي(٢).

كما أن ما تضمنه صحيح الحسين من العدول في بول الصبي عن الغسل والتعبير والعصر ظاهر في عدم تحقق الغسل بهما واحتياجه إلى مونه زائده عليهما، وهو الظاهر من صحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بول الصبي قال: تصب عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا»(٣) فإنه لو سلم عدم الحاجة للعصر مع عدم أكل الصبي إلا أن المراد بقوله: «فاغسله بالماء غسلًا» ليس هو العصر، وإلا كان التعبير به أخصر وأفيد، بل هو أمر زائد يحتاج لعنايه قابل للتأكد أو محتاج للتأكيد، وهو ما ذكرنا.

وكذا موثق عمار الوارد في أواني الخمر، حيث تضمن السؤال عن استعمال الدن والإبريق الذين فيهما الخمر، والجواب بجواز ذلك بعد غسلهما، ثم قال: «وقال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر. قال: تغسله ثلاث مرات. وسئل أيجزیه أن يصب فيه الماء؟ قال: لا يجزیه حتى يدلكه بيده، ويغسله ثلاث مرات»(٤). لقوه ظهوره في توقف غسل الإناء على ذلك بعد صب الماء فيه، بل كون الغسل عين الدلك المذكور.

ودعوى: أن مقتضى عطف الغسل على الدلك التباين بينهما، وحمله على التفسير خلاف الأصل في العطف. مدفوعه بأنه ليس في المقام إلا صب الماء ودلك الإناء، فلو لم يكن الغسل عين الدلك، ولم يكن العطف تفسيرياً، لكان عين الصب المفروض ولم يكن لذكره وجه، بل كان المناسب أن يقول: لا يجزیه حتى يدلكه بيده.

(١) الكافي ج ٣ ص ٥٥، أورد صدره في وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، وذيله في باب: ٣ من الأبواب المذكورة حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٢٢٢

ولاسيما بملاحظه أن السؤال عن الاجتزاء بالصب بعد الأمر بالغسل ظاهر في عدم تحقق غسل الإناء بصب الماء فيه وإفراغه، وأنه أمر آخر يسأل عن الاجتزاء به عنه، كما أن الردع عنه والأمر بالدلك والغسل ظاهر في انحصار التطهير بالغسل الذي ذكر أولاً، المستلزم لكن العطف تفسيرياً.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل بعد الرجوع للمرتكزات الاستعمالية والنصوص المتقدمة في تقوم الغسل بما ذكرنا، وعدم صدقه على مجرد إصابه الماء للجسم ثم انفصاله عنه بعصر ونحوه.

نعم لا- ريب في كثره استعماله في النصوص في مطلق إزاله النجاسه عن الجسم به ولو من دون غسل بالمعنى المذكور، بل بمجرد إصابته له وانفصاله عنه بعصره أو نحوه، بل حتى فيما لا- يحتاج للعصر ونحوه من الأجسام التي لا ينفذ فيها الماء بل ينفصل عنها بمجرد إصابته أو بتفريغها منه. كبعض نصوص الاستنجاء من البول (١)، وبعض النصوص المتضمنه للغسل من بول الصبي الذي كان غير المتغذى بالطعام أظهر أفراده (٢). والنصوص المتضمنه لغسل الإناء (٣)، مع التصريح في بعضها بالاكْتفاء بصب الماء فيه وتحريكه ثم إفراغه، ولغسل الثوب والبدن بإصابه الميته (٤) والكلب والخنزير (٥)، مع عدم الإشكال ظاهراً في عدم وجوب الدلك فيها... إلى غير ذلك. بل شاع استعماله في الكتاب والسنة في تطهير البدن من الحدث بالماء مع عدم الإشكال في عدم احتياجه للدلك.

وكأن منبى الاستعمالات المذكوره على أن الغسل بالمعنى العرفى المتقدم إنما يراد من أجل إزاله القذر والأثر الذي يحمله المغسول، وحيث كان الغسل بالمعنى

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢٦، ٢٨، ٣١ من أبواب أحكام الخلو.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٣، وباب: ٤ منها حديث: ١.

(٣) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢، ١٣، ٥٣، ٦٤ من أبواب النجاسات.

(٤) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٤ من أبواب النجاسات.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢، ١٣ من أبواب النجاسات.

ص: ٢٢٣

الأعم محققاً لإزاله النجاسه - فى الموارد المذكوره - والحدث، اللذين هما من سنخ القذر الشرعى، صح إطلاق الغسل عليه بلحاظ ذلك، لمشاركته للغسل فى إزالته للأثر المرغوب فى إزالته.

إذا عرفت هذا فحيث كان الدلك والفرك ونحوهما مما يقوم الغسل بالمعنى العرفى إنما يحتاج إليها لإزاله الأثر الخارجى كان المناسب عدم اعتبارهما فى التطهير من النجاسه الشرعيه المجرده عن القذر الخارجى فى الشىء النجس، بل يكفى فيه وصول الماء المطهر شرعاً لمحلها وانفصاله عنه حاملاً لها، وهو المناسب لإطلاق طهوريه الماء.

خصوصاً مع ثبوت الاكتفاء به فى التطهير عن الحدث وفى جملة من موارد التطهير من الخبث، وهى التى تضمنت الأدله فيها الاكتفاء بالصب ونحوه وإن عبر فى بعض أدلتها بالغسل أيضاً بنحو يلزم بحمل الغسل فيها على المعنى الأعم.

ولاسيما بملاحظه ما سبق فى صحيحى الحسين بن أبى العلاء والبنزطى من تعليل الاكتفاء بصب الماء فى تطهير البدن من البول بأنه ماء، فإنه لولا المفروغيه عن أنه يكفى فى التطهير من النجاسه الشرعيه وصول الماء لم يحسن التعليل المذكور.

نعم فى مورد علوق الأمر الذى أوجب تنجس الشىء النجس به لابد من إعمال العناية زائداً على وصول الماء بفرك أو دلك أو نحوهما لإزالته.

وذلك كله مطابق للمرتكزات العرفيه فى التطهير، الصالحه للقرينيه على تفسير الغسل فى الأدله بعد ارتكاز أن مطهريته مبنيه على مطهريه الماء، وبعد ملاحظه القرائن المتقدمه.

هذا وقد لا يكون للنجاسه أثر محسوس للعرف، ويلزم الشارع بالغسل بالمعنى الأخص فيها، أو يكون لها شىء من الأثر ويكتفى الشارع بوصول الماء فيها والغسل بالمعنى الأعم. وحيث يقتصر فى ذلك كله على مورد الأدله.

وعلى أحد الأمرين يحمل التفصيل بين الجسم والثوب فى البول، وبين إصابه الثوب ببول الصبى الذى لم يتغذ بالطعام وإصابته ببول غيره.

وقد ظهر من جميع ما سبق أمران:

الأول: أن مقتضى القاعده الاكتفاء فى التطهير من النجاسه الاكتفاء بوصول الماء واحتياج ما زاد عليه للدليل، وأن الفرق والدلك ونحوهما مما يقوم الغسل بالمعنى العرفى إنما يحتاج إليه لإزاله أثر النجاسه ونحوها مما يعلق بالمتنجس، ويتوقف تطهيره على زواله.

الثانى: أن العصر ونحوه غير معتبر فى مفهوم الغسل، لا- بالمعنى الأخص الذى هو المعنى العرفى له، ولا بالمعنى الأعم الذى يستفاد من جملة من النصوص، وأنه إنما يعتبر فى الغسل بالماء القليل من جهه نجاسه ماء الغساله. ولازم ذلك الاكتفاء بتوالى الصب حتى يزول ماء الغساله.

وقد يشهد بذلك صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الفراش يكون كثير الصوف فيصيبه البول كيف يغسل؟ قال: يغسل الظاهر، ثم يصب عليه الماء فى المكان الذى أصابه البول حتى يخرج من جانب الفراش الآخر» (١) حيث لا يبعد كون صب الماء من أجل تطهير باطن الفراش من البول النافذ فيه، وخروجه من الجانب الآخر من أجل انفصال ماء الغساله بتوالى صب الماء من دون حاجه للعصر.

ولعل التفكيك بين الظاهر والباطن فى كيفية التطهير من أجل أن البول الذى يصيب ظاهر الفراش الذى هو منسوج يعلق منه به شىء من أثره لا- يزول بالصب، بل لا بد فيه من الغسل بالمعنى الأخص، أما ما ينفذ من الظاهر للصوف فلا يحتاج للغسل، بل يكفى فيه صب الماء وجريانه فيه، لأنه أرق لتصفيته بالظاهر المنسوج، ولعدم تماسك الصوف فلا يتكثف فيه أثر البول. فلاحظ.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

ص: ٢٢٥

(٢٢٦) مما ينفذ فيه الرطوبة المسريه يطهر ظاهره بإجراء الماء عليه (١). وفي طهاره باطنه تبعاً للظاهر إشكال.

نعم لا يكفى جفاف ماء الغساله بالهواء أو الحراره، لعدم زوال الاستخبات والاستقذار معه، فتقصر أدله التطهير عنه. ولا أقل من إجمالها بالإضافه إليه، الموجب للرجوع للأصل، وهو استصحاب النجاسه، كما تقدم.

(١) قال فى الجواهر: «وأما غسلها بالقليل فصريح جماعه من المتأخرين - كظاهر آخرين - عدم حصول الطهاره به، بل فى اللوامع نسبته لأكثر معتبرى العصر، كما فى المعالم إلى المعروف بين متأخرى الأصحاب. لنجاسه الغساله، وتوقف صدق مسمى الغسل بالقليل على العصر وما يقوم مقامه، أو على الانفصال الممتاز به عن الصب».

ومبنى الاستدلال المذكور على عدم انفصال ماء الغساله بل ينفذ فى باطن الأجسام المذكوره، فلا يتم شرط التطهير.

وهو - كما ترى - لا - يطرد، بل قد يكون النافذ فى باطن الجسم من سنخ الرطوبه غير المسريه مع انفصال ماء الغساله بالنحو المعتبر فى الأجسام الصلبه التى يكفى فيها الصب، فيتعين البناء على حصول التطهير فى المقام.

وهو المتيقن من سيره المتشرعه، حيث لا - ريب فى شيوع الابتلاء بنجاسه هذه الأمور، وعدم تيسر تطهيرها بالماء الكثير، بل يكتفون بتطهيرها بالقليل. ويؤيده ما ورد فى تطهير لقمه الخبز التى وجدت فى بيت الخلاء (١). نعم قد تنفذ الرطوبه المسريه بتوالى الصب الموجب لكثرة الماء. لكنه لا يهمل لظهور الماء المذكور.

هذا وأما لو نفذت الرطوبه المسريه من ماء الغساله، لشده رخاوه الجسم مع يبسه، فيتجه الوجه المذكور فى الاستدلال. ويمكن الجواب عنه بناء على طهاره ماء

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣٩ من أبواب أحكام الخلو حديث: ١، ٢.

ص: ٢٢٦

الغساله وإن قلنا بلزوم انفصاله، لأن المعتبر انفصاله عن الموضع النجس، والمفروض في المقام انفصاله عن الظاهر النجس ونفوذ في الباطن. أما بناء على نجاسته فالانفصال المذكور إنما ينفع في طهاره الظاهر وحده، وهو خارج عن محل كلامهم.

وقد يستدل على طهاره الباطن حينئذ بوجوه:

الأول: أن المتخلف من ماء الغساله في الأجسام المذكوره لا يزيد على المتخلف في سائر الأجسام، ولا يتجاوز المقدار المعفو عنه.

وفيه: أن المتخلف في سائر الأجسام ليس هو ماء الغساله محضاً، بل هو إما ماء يخلف ماء الغساله أو ماء مختلط بماء الغساله مع انفصال المعظم من ماء الغساله والمختلط به، أما في المقام فإذا فرض نفوذ شيء من ماء الغساله لم يخرج، بل يبقى في الباطن، ولا دليل على العفو عنه. ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى زوال الاستقذار عرفاً إذ الاستقذار إنما يزول بزوال ماء الغساله أو بتخفيفه.

الثاني: السير لشيوع الابتلاء بنجاسه هذه الأمور، وكثيراً ما لا يتيسر تطهيرها بالكثير، بل يطهرونها بالقليل.

وفيه: أنه لم يتضح بناؤهم على تطهيرها في صورته العلم بنفوذ الرطوبه المسريه من ماء الغساله التي هي محل الكلام والتي لا يتضح شيوعها، والمتيقن من بنائهم على تطهيرها صورته نفوذ الرطوبه غير المسريه أو المسريه من الماء الزائد على ماء الغساله بتوالي الصب، أو احتمال ذلك ولعل ذلك هو الذي يشيع الابتلاء به.

الثالث: إطلاقات أدله الغسل الشامله للأجسام المذكوره.

وفيه: أن الإطلاقات المذكوره - لو تمت - لا تقتضى العفو عن نجاسه ماء الغساله، ونجاسه الباطن المتنجس به. نعم لو وردت أدله خاصه في المقام لكشفت عن العفو، دفعاً للغويه. ويأتي الكلام في الأدله المذكوره.

الرابع: لزوم الضرر أو لزوم العسر والحرص لو انحصر التطهير بالكثير.

وفيه: أنه إن أريد الضرر والحرج الشخصيان فهما إنما يرفعان التكليف، ولا ينهضان بإثبات الحكم الوضعي. وإن أريد الضرر والحرج النوعيان الكاشفان عن سعه الأمر في التطهير، فلم يثبت لزومهما في هذه الصورة، لعدم وضوح شيوع الابتلاء بها، ولعل الأشيع الصورة الأولى، كما سبق. ومن ثم يشكل البناء على حصول التطهير في الفرض.

هذا كله إذا لم تنفذ من النجاسة رطوبه مسريه للباطن، أما مع نفوذها فالأمر أشكل، لتعذر تطهير الباطن، حيث لا يصل إليه غالباً إلا رطوبه لا يصدق عليها ماء مطلق. ولو صدق لم يتحقق الاستيلاء، ولا انفصال ماء الغساله بالوجه المعبر في التطهير. ومن ذلك يظهر تعذر تطهيره حتى بالماء الكثير. غايه الأمر أنه قد يتيسر تطهير الظاهر فقط.

نعم إذا كان النافذ للباطن ماء مطلق، لصلابه الجسم مع وجود مسامات دقيقه فيه - كما يكثر في الخزف - أمكن تطهيره بنفوذ الماء فيه وخروجه بسبب تكاثر الصب، خصوصاً إذا جفف قبل التطهير. لكنه خارج عن محل الكلام.

هذا وقد ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أنه يمكن أن يستفاد امكان التطهير بالقليل والكثير من بعض النصوص منها: نصوص تطهير الأواني، على اختلاف عناوينها من قدح أو إناء أو دِنٌّ أو كوز أو ظرف، فإن إطلاق الاجتزاء في حصول الطهاره بمجرد الغسل للسطح الظاهر مع كثره الموارد التي ترسب فيه النجاسه لكون الظرف من الخزف ونحوه دليل على طهاره الباطن بالتبعيه.

ويشكل بأن أواني الخزف والخشب وإن كانت تنفذ فيها الرطوبه النجسه أو المتنجسه، إلا أن في كون الرطوبه النافذه مسريه إشكال أو منع. هذا مع جفافه، أما إذا كان مستنقعاً بالماء الطاهر ثم تنجس، فهو لا يمتص شيئاً من الرطوبه النجسه لإشباعه. واتصال الرطوبه التي فيه بالماء المتنجس لا يقتضى سريان النجاسه فيها بتمامها، لأن النجاسه لا تسرى في الرطوبه المسريه بتمامها ما لم يصدق عليه أنها ماء.

إلا أن تكون فيها مسامات وثقوب دقيقه يصدق على النافذ فيها الماء، فيتعين نجاسته بتمامه في الباطن. لكن المسامات المذكوره كما ينفذ فيها الماء المتنجس ينفذ فيها الماء الطاهر عند التطهير فيطهرها، كما تقدم.

نعم يشكل الحال فيما لو كان النافذ هو الرطوبه المسريه النجسه التي لا يصدق عليها الماء، حيث لا تطهر بالاتصال بالماء الكثير فضلاً عن القليل، ولو جففت ثم غسل الإناء حتى نفذت الرطوبه المسريه منه لم تصلح لتطهير الباطن، لعدم صدق الماء عليها وعدم انفصال ماء الغساله. فلو ثبت ذلك في المقام صح الاستدلال بالنصوص المذكوره.

لكنه لم يتضح بنحو معتد به، لأنه لا يعهد في الأواني الرخاوه بحيث تكون الرطوبه النافذه فيها عند جفافها مسريه.

وكيف كان لا- إشكال في العفو عن الأواني المتخذة من المواد المعهوده في العصور السابقه وإن كانت الرطوبه تنفذ فيها في الجملة. إلا أنه لا طريق للتعدى منها إلى كل ما تنفذ فيه الرطوبه المسريه حتى مثل الصابون والطين.

ومنها: موثق السكوني عن جعفر عن أبيه H: «أن علياً سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأره. قال: يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل» (١) ورواه زكريا بن آدم: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير. قال: يهراق المرق... واللحم اغسله واكله» (٢).

بدعوى أن اللحم مما تنفذ فيه الرطوبه المسريه، وقد طبخ بالماء المتنجس بالفأره الميتة، فتنجس باطنه، ومع ذلك اكتفى بتطهيره بغسل ظاهره.

ويشكل بأن باطن اللحم لما كان بنفسه رطباً رطوبه مسريه فوجوده في الماء وغليانه فيه لا يوجب انتقال رطوبه مسريه له من الماء، لإشباعه برطوبته الأصلية.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٥ من أبواب الماء المضاف حديث: ٣ ص ١٥٠.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

ص: ٢٢٩

وإن كان لا يبعد حصول الطهاره للباطن بنفوذ الماء الطاهر فيه (١) على نحو يصل إلى ما وصل إليه النجس، فيغلب على المحل،
ويزول بذلك الاستقذار

ومجرد تبدل طعمه وتأثره بطعم الماء فى الملوحة والحموضه ونحوهما فى الجملة لا يشهد بتبدل الرطوبه التى فيه برطوبه أخرى
من الماء، لنفوذ الآثار المذكوره بالمجاوره، نظير نفوذ الرطوبه غير المسريه، ولذا يكون الأثر فى باطن اللحم أضعف منه فى الماء
كثيراً. غايه الأمر أن رطوبته المذكوره متصله بالماء النجس، وقد عرفت أن اتصال الرطوبه الطاهره بالماء النجس لا يوجب سريان
النجاسه فيها بتمامها.

ومنها: خبر على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن أكسيه المرعزى والخفاف تنقع فى البول أيصلى عليها؟ قال: إذا
غسلت بالماء فلا بأس» (١). وكان وجه الاستدلال به أن الجلد تنفذ فيه رطوبه البول، والذي يغسل ظاهره لا غير.

ويشكل بأن الجلد الرقيق قد تنفذ فيه الرطوبه المسريه، إلا أنه ينفذ فيه الماء أيضاً عند التطهير بنحو يرتفع معه الاستقذار عرفاً.
والجلد السميك يشكل نفوذ الرطوبه المسريه فيه. على أنه يكفى فى الانتفاع بالخف طاهره ظاهره، حيث لا ينجس مباشره حينئذ
برطوبه، أما نجاسه باطنه فلا أثر لها بعد كونه مما لا تتم الصلاه فيه.

وبالجملة: لا إشكال فى إمكان تطهير الأوانى والجلود ونحوها مما يكثر الابتلاء به، إلا أن التعدى منها لكل ما ينفذ فيه الرطوبه
المسريه المتنجسه فى غايه الإشكال، خصوصاً مثل الصابون والخبز السميك مما لا تكون الرطوبه فى باطنه من سنخ الماء المطلق
بل المضاف. فلاحظ.

(١) عرفت أن الذى ينفذ لا يصدق عليه ماء مطلق غالباً، وحينئذ كيف يحصل التطهير؟!.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٢٣٠

(٢٣١) العرفى، لاستهلاك الأجزاء المائيه النجسه (١) الداخلة فيه إذا لم يكن قد جفف، وإن كان التجفيف أسهل فى حصول ذلك، وإن كان النافذ فى باطنه الرطوبه غير المسريه فقد عرفت أنه لا يتنجس بها.

(مسأله ٢): الثوب المصبوغ بالصبغ المتنجس يطهر بالغسل بالكثير إذا بقى الماء على إطلاقه إلى أن ينفذ إلى جميع أجزائه (٢). بل القليل أيضاً إذا

(١) الاستهلاك لا ينفع مع التطهير بالماء القليل، لأن الأجزاء المائيه تنجس ما يرد عليها قبل استهلاكها فيه. وإنما يتجه ذلك فى الماء الكثير. لكنه لا يحتاج للاستهلاك، إذ يكفى اتصال الماء النجس بالمعتصم فى طهارته. فلا مانع من حصول التطهير إذا فرض كون النافذ ماء مطلقاً، كما سبق. وكذا التطهير بالماء القليل حينئذ إذا كان الوارد بسبب كثرة الماء موجباً لانفصال ماء الغساله، كما سبق أيضاً.

(٢) يعنى وإن صار بعد ذلك أو حين العصر مضافاً. لكن لا مجال لذلك بناء على أخذ العصر فى الغسل المطهر، حيث لا بد من بقاء الماء على الإطلاق إلى نهايه الغسل المطهر، وأما بناء على ما تقدم من عدم أخذه فيه، وأنه يكفى فى التطهير وصول الماء واستيلاؤه على الموضع النجس فقد يشكل بأن خروج الماء الذى فى الثوب بالعصر عن الإطلاق ملازم غالباً لكثرة الصبغ النجس فى الثوب بنحو يمنع من استيلاء الماء المطلق عليه.

وبعبارة أخرى: الأجزاء المائيه المستوليه على ظاهر الثوب وإن لم تخرج قبل العصر عن الإطلاق، إلا أن الأجزاء المائيه النافذه فيه التى هى دخيله فى تطهيره ولا ترى قبل العصر لا بد أن تخرج عن الإطلاق فى الفرض المذكور، لأنها بعض قليل من المنفصل بالعصر المفروض خروجه بسبب اختلاطها به عن الإطلاق.

مضافاً إلى ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من أن خروج الماء بالعصر عن الإطلاق يكشف عن عدم زوال أجزاء الصبغ المتنجس عن الثوب باستيلاء الماء عليه، ولا بد فى

كان الماء باقياً إلى أن يتم عصره (١).

التطهير من زوال عين المنجس وأثره عن المتنجس.

على أنه لو فرض مطهره الماء للثوب باستيلائه على الموضع النجس وزوال أجزاء الصبغ عنه. إلا- أن خروج الماء عن الإطلاق يستلزم أن يكون للصبغ النجس وجود عرفي فينجس الماء المضاف لعدم عاصميه الكثره له، فينجس به الثوب حين العصر وإن طهر قبله.

إلا- أن يفرض كون انقلاب الماء عن الإطلاق ليس من جهه اختلاطه بأجزاء الصبغ، بل من جهه انفعاله وتأثره بها من دون أن يكون لها وجود عرفي في الثوب. أو يفرض تماسك أجزاء الصبغ - كالرمل بحيث تنفصل عن الثوب، قبل العصر ويظهر ظاهرها بالماء أيضاً، وإنما تنحل وتمتج بالماء وتخرجه عن الإطلاق بعد انفصاله عن الثوب. لكن لا واقع للفرضين المذكورين.

(١) أما بناءً على ما سبق ممّا في الكثير فظاهر. وأما بناءً على الاكتفاء فيه بإطلاق الماء إلى أن ينفذ في جميع أجزاء الثوب وإن خرج عن الإطلاق بالعصر بعد ذلك فقد يوجه بأن مقتضى عموم الانفعال نجاسه الماء المذكور ونجاسه الثوب بملاقاته وبتخلفه فيه. والمتيقن من الخروج عن ذلك ما إذا بقي الماء على الإطلاق إلى حين الانفصال، أما مع خروجه عنه قبل الانفصال فلا مخرج عن عموم الانفعال.

وأما ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من أن أدله التطهير تدل بالدلاله الالتزاميه على طهاره المتخلف، فإطلاقها محكم.

فيندفع بأن المدلول الالتزامي لها هو العفو عن نجاسه الماء المطهر بسبب التطهير، أما العفو عن نجاسه غيره مما خرج عن الإطلاق فهو خارج عن المدلول الالتزامي، فلا مخرج عن عموم الانفعال. ولعله لذا لم يعتد (قدس سره) بذلك في فتواه.

ومما ذكرنا يظهر الحال في الثوب المتنجس المصبوغ بصبغ طاهر، فإنه لا بد في

(٢٣٣) (مسألة ٣): العجين النجس يشكل تطهيره وإن خبز وجفف إلا- إذا وضع في الكثير على نحو ينفذ الماء إلى أعماقه (١)، ولا- يكفي نفوذ الرطوبة والأجزاء المائيه إذا لم يصدق عليها الماء، ولا يجرى عليه حكم الخبز المتنجس الذي نفذت الرطوبة النجسه إلى أعماقه (٢). ومثل العجين النجس الطين

تطهيره بالكثير والقليل من عدم خروج الماء عن الإطلاق قبل العصر ولا بعده، لعين الوجوه المتقدمه، أو أكثرها. فلاحظ.

(١) بحيث ينفذ فيه ويستولى على تمام سطوح أجزائه الدقيقه الماء المطلق، لا- رطوبه الماء المطلق ولا- الماء المضاف. لكن الفرض المذكور بعيد جداً، بل غير واقع.

(٢) فقد ذكر (قدس سره) أن النصوص المتقدمه التي سبق منه الاستدلال بها مختصه بالتنجس بعد الإنجماد، ولا تشمل المقام. لكن سبق المنع من دلالة النصوص هناك أيضاً.

على أن الاستدلال بالنصوص المذكوره إن ابتنى على دلالتها على طهاره الباطن تبعاً، مع كون المغسول هو الظاهر لا غير لم يحتج إلى ما سبق منه (قدس سره) من لزوم نفوذ الماء الطاهر في الباطن ووصوله إلى ما وصل إليه النجس، بحيث يغلب على المحل ويزول الاستقذار العرفي، لاستهلاك الأجزاء المائيه النجسه.

وإن ابتنى على طهارته بالماء النافذ فيه لكفايه ذلك في التطهير وزوال الاستقذار العرفي، نظير ما قيل من أن غسل كل شيء بحسبه، فذلك يقتضى التعدي لما إذا كان التنجيس قبل الإنجماد، لعدم الفرق ارتكازاً بينهما من حيثيه الاستقذار.

نعم يفرق بينهما بمرسل ابن أبي عمير: «قيل لأبي عبد الله (عليه السلام) في العجين يعجن بماء نجس كيف يصنع به؟ قال: يباع ممن يستحل أكل الميتة» (١)، وفي مرسله الآخر:

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١١ من أبواب الأستار حديث: ١.

ص: ٢٣٣

(٢٣٤) النجس الذى صنع إناء، فإنه لا يجرى عليه حكم الإناء المتنجس.

(مسألة ٤): المتنجس بالبول غير الآنيه إذا طهر بالقليل فلا بد من الغسل مرتين (١)

«ويدفن ولا يباع» (١). لظهورهما فى عدم قابلية العجين المذكور للتطهير. فتأمل.

(١) وفاقاً للمشهور بين المتأخرين، كما فى الجواهر. وهو المشهور بين الأصحاب، كما فى المدارك والحدائق، بل فى المعبر أنه مذهب علمائنا، وعن الذخيره أن عليه عمل الطائفه.

لصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام): «سألته عن البول يصيب الثوب. قال: اغسله مرتين» (٢) وفى صحيحه الآخر: «اغسله فى المكن مرتين» (٣) ومثل الأول معتبر ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله (٤) (عليه السلام) وصحيح أبى إسحاق النحوى عنه (عليه السلام): «سألته عن البول يصيب الجسد. قال: صب عليه الماء مرتين» (٥) وصحيحى الحسين ابن أبى العلاء والبنظى الواردين (٦) فى الثوب والبدن معاً والمتقدمين فى تحديد مفهوم الغسل.

هذا وفى المنتهى بعد أن أفتى بوجوب غسل الثوب من البول مرتين واستدل عليه بالنصوص المتقدمه قال: «والأقرب عندى وجوب الإزاله، فإن حصل بالمره الواحده كفى». وهو ظاهر المبسوط والنهايه والقواعد، وعن صريح البيان. وكأنه للإطلاقات المقاميه لأدله طهوريه الماء، وإطلاق جملة من النصوص المتضمنه للغسل، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام): «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١١ من أبواب الأستار حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٣.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٣.

(٦) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٧.

لحمه»(١) ، وصحيح ابن جعفر الوارد فى غسل الفراش إذا أصابه البول(٢) ، المتقدم عند الكلام فى الاكتفاء بتوالى الصب فى انفصال ماء الغساله، وغيرها.

لكن لابد من رفع اليد عن الإطلاقات المقاميه بنصوص التعدد المتقدمه. كما يتعين تقييدها لأدله الغسل أو كونها قرينه على سوق بعضها - كصحيح عبد الله بن سنان - لبيان حصول النجاسه من دون نظر لمقدار الغسل الواجب، وسوق بعضها

- كصحيح ابن جعفر - لبيان كيفية غسل المتنجس من دون نظر لمقدار الغسل.

هذا وفى نهايه الأحكام الاكتفاء بالمره مع الجفاف. إما لأن المطلوب من الغسل هو إزاله العين، والجاف ليس له عين، فيكتفى فيه بالمره، أو لأن طهوريه الماء شرعاً مقتضى تأثيره فى الطهاره باستعماله. وهما كما ترى، لمنع الأول كبروياً بل صغروياً كما سيأتى. والثانى راجع إلى الاستدلال بإطلاق الطهوريه المقامى الذى سبق لزوم رفع اليد عنه بأدله التعدد.

نعم قد يستدل له بصحيح الحسين بن أبى العلاء المتقدم على ما فى المعبر والذكرى من روايته هكذا: «وعن الثوب يصيبه البول. قال: اغسله مرتين، الأول للإزالة والثانى للانقاء».

لكنه يشكل أولاً: بعدم ثبوت الزيادة المذكوره، وقرب كون ذكرها للاجتهاد منها فى عله الحكم، لا على أنها جزء من الروايه، كما يناسبه خلو كتب الحديث عنها، على ما ذكره غير واحد. نعم عن عوالى اللالكى ذكره مرسلاً عن الإمام الصادق(٣) (عليه السلام). ولعله أخذه منهما.

وثانياً: بأن الجفاف لا يستلزم ارتفاع البول، بل يبقى أثره عرفاً، كما يناسبه

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

ص: ٢٣٥

قوله (عليه السلام) في صحيح الحلبي المتقدم: «فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا» (١). إذ لو كان متمحضاً في الماء الذي يذهب عرفاً بالجفاف لم يحتاج للغسل المبني على العناية في تعميق الماء، كما تقدم بل هو لا يناسب إطلاق صحيح الحسين نفسه لو تمت الزيادة فيه، لظهوره في احتياج البول للإزالة بالغسل مطلقاً وإن جف.

وثالثاً: بأن ذلك لا يناسب نصوص التعدد. قال سيدنا المصنف (قدس سره): «لأنه يؤدي إلى حمل النصوص على صورته وجود العين، وهو خلاف الغالب، وإلى حمل الأمر بالغسله الأولى على الحكم العرفي لا الشرعي، وعلى التخييري لا التعيني، لأن الإزالة كما تكون بالغسل تكون بالشمس وبالهواء وبالمسح بشيء وبغيرها، وكل ذلك خلاف الظاهر، بل خلاف السياق مع الأمر بالغسله الثانيه» فلو تمت الزيادة المذكوره تعين حمل الإزالة على إزاله الأثر ولو مع الجفاف، أو حمل الإنقاء على تأكيد الطهاره والاستظهار فيها.

وفي المدارك وعن المعالم الاقتصار في المرتين على الثوب، والاكتفاء بالمره في غيره. لضعف أدله التعدد فيه.

لكن يظهر مما سبق منعه، حيث قد دل على ذلك الصحيح إلى أبي إسحاق النحوي الذي قال النجاشي في حقه: «كان وجهاً في أصحابنا قارئاً فقيهاً لغويّاً راوياً، وكان حسن العمل كثير العباده والزهد». وروى الكشي في حقه عن حمدويه عن محمد بن عيسى أنه ثقة خير فاضل مقدم معلوم في العلماء والفقهاء الاجله من هذه العصابه. وقد روى عنه جماعه من أعيان أصحابنا منهم البنظلي الذي قيل إنه لا يروى إلا عن ثقه.

كما دلّ عليه صحيح الحسين بن أبي العلاء، الذي قال النجاشي عنه وعن أخويه: «روى الجميع عن أبي عبد الله (عليه السلام) وكان الحسين أوجههم»، وهو من رجال كامل الزيارات وتفسير القمي، وروى عنه جماعه من الأعيان، منهم صفوان بن يحيى

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٢٣٦

(٢٣٧) وابن أبي عمير اللذين قيل إنهما لا يرويان إلا عن ثقه. وكذا صحيح البزنطي الذي رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن كتابه. وظاهر نقله عنه اطلاعه على أنه كتابه بطريق ملحق بالحس، لاشتهار الكتاب في عصره.

بقي في المقام أمور:

الأول: قال سيدنا المصنف (قدس سره): «ثم إنه قد اقتصر في النصوص وكثير من فتاوى الأصحاب على الثوب والبدن، فالتعدى إلى غيرهما محتاج إلى دعوى إلغاء خصوصيتهما عرفاً، كما هو الظاهر وقد قيل: إن التوقف فيه من الخرافات». وفي الجواهر أنه قد يدعى القطع بعدم الفرق من الإجماع أو غيره، وأن الظاهر ممن اقتصر على الثوب والبدن التمثيل.

لكن عن المعالم والذخيره احتمال الاقتصار عليهما، بل استظهر ذلك في الحدائق ومحكى اللوامع، وأصر عليه بعض مشايخنا (قدس سره) لعدم القطع بعدم دخل خصوصيه الثوب والبدن في الحكم، بل يقوى احتمال اختصاص الثوب والبدن باهتمام الشارع بالمحافظة على المرتبه الشديده من الطهاره. ولاسيما بعد ملاحظه اختلاف حكم الشارع باختلاف الموارد، فأوجب التثليث في الإناء، من دون أن يتعدى لغيره مما هو من جنسه، كالصفر والخزف، واكتفى في الاستنجاء من الغائط بكل ما يرفعه، من دون أن يتعدى لغيره مما ينجس المحل، كالدم.

وهو كما ترى، إذ يكفي في التعدى غفله العرف عن الخصوصيه، بحيث يفهم من النص العموم وإن لم يقطع به بعد التنبيه له، وهي حاصله في المقام. كيف ولازم الاختصاص أنه لو تنجس الصوف والقطن والغزل ونحوها بالبول كفى في تطهيرها قبل النسج، بل بعده أيضاً قبل أن يصدق عليها عنوان الثوب مره واحده.

وخصوصيه الإناء عرفاً بلحاظ هيئته حيث يرسب فيه ماء الغساله لمناسبه ذلك لاحتياج طهارته لعنايه زائده، ولذا يعم التثليث عرفاً كل ما يشاركه في هيئته وإن لم يكن إناء، ويقصر عن الإناء الذي لا يرسب فيه ماء الغساله. وتطهير مخرج الغائط

(٢٣٨) خاص بمورده، لخصوصيته في شيوع الابتلاء به، كعدم تنجيس ماء الاستنجاء.

فلا يمنع ذلك من فهم عدم الخصوصية في المقام، الراجع لعدم الفرق ارتكازاً بين المتنجسات في كيفية التطهير إلا ما استثنى، كعدم الفرق بين الأجسام في الانفعال، مع كثره اختصاص النصوص ببعضها كالثوب والبدن، وإن ثبتت بعض المستثنيات، كالبوطن، وكماء الاستنجاء الذي ذهب جماعه إلى عدم انفعاله بالنجاسة. فلاحظ.

نعم قد يناسب ذلك ما تقدم في صحيح علي بن جعفر في الفرائض الذي يكون كثير الصوف من الأمر بغسل ظاهره وصب الماء حتى يخرج من الجانب الآخر (١)، وما تقدم في خبره من إطلاق الغسل في أكسبه المرعزي والخفاف التي تنقع في البول (٢).

لكن الظاهر ورود الأول لبيان كيفية الغسل، والثاني لبيان إمكان تطهيرهما بالغسل، فلا إطلاق لهما ينفي التعدد ولا أقل من لزوم حملهما على ذلك، أو تقيدهما، جمعاً مع نصوص التعدد بناء على ما سبق من إلغاء خصوصيه مواردنا.

الثاني: مقتضى إطلاق نصوص التعدد العموم لكل بول نجس. وانصرافها لبول الإنسان بدوى لا منشأ له ارتكازي، فلا يخرج به عن الإطلاق. ولا سيما بملا حظ موثق سماعه: «سألته عن أبوال السنور والكلب والحمار والفرس. قال: كأبوال الإنسان» (٣) واحتمال سوقه لبيان أصل النجاسة، خلاف إطلاق التشبيه.

ودعوى: أن مقتضى إطلاق مثل صحيح عبد الله بن سنان: «قال أبو

عبد الله (عليه السلام): اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٤) الاكتفاء بالمره.

مدفوعه بأن لا-إطلاق له من هذه الجهة، بل هو وارد لبيان أصل النجاسة. وإلا فمن البعيد وروده للإطلاق من هذه الجهة مع خروج بول الإنسان منه الذي هو أكثر أفراد البول شيوعاً في الابتلاء. على أنه لو تم إطلاقه تعين اليد عنه بنصوص

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧١ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٢.

(٤) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٢.

(٢٣٩) والمتنجس بغير البول يكفى فى تطهيره غسله واحده (١). هذا مع زوال

التعدد بعدما سبق.

الثالث: قال فى المدارك: «ظاهر عبارات الأصحاب اعتبار الفصل بين الغسلتين لتحقيق التعدد، ونقل عن ابن الجنيد التصريح بذلك. واكتفى الشهيد فى الذكرى باتصال الماء بقدر الغسلتين. وهو مشكل. نعم لو كان الاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع أمكن الاكتفاء به فيما لا يعتبر تعدد العصر فيه، لأن اتصال الماء لا يكون أضعف حكماً من عدمه».

لكنه كما ترى تخرص لا يخرج به عن ظاهر نصوص التعدد. ولا سيما مع غلبه عدم الاقتصار فى الصب على الأقل الذى يتحقق به المسمى، فلو كان استمرار الصب كافياً لزم كثره الاستغناء عن التعدد، وهو مما تأباه النصوص جداً.

(١) كما هو ظاهر جماعه وصريح آخرين، بل لعله المشهور المعروف بين الأصحاب، حيث اقتصرنا على البول فى التنبيه على التعدد، ولم يثيروا له فى غيره من النجاسات. وكيف كان فقد يستدل عليه بوجهين:

الأول: إطلاقات الغسل فى النصوص الكثيره الوارده فى النجاسات.

لكن استشكل فى الاستدلال بأنها وارده لبيان حصول النجاسه من دون نظر إلى كيفية التطهير منها فلا إطلاق لها من هذه الجبهه.

وما ذكر قد يتجه فى بعضها، كقوله (عليه السلام) فى صحيح عبد الله بن سنان المتقدم: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (١)، إلا أنه لا يطرد فى جميعها، بل كثير منها ظاهر فى بيان الوظيفه عند إصابه النجاسه، فيكون مقتضى إطلاقها الاكتفاء بالغسله الواحد. ولا ينافى ذلك فى استفاده النجاسه منها، فإن ذلك أعم من كونها مسوقه لها، بحيث لا نظر فيها لبيان الوظيفه، كى لا يتم لها الإطلاق من هذه الجبهه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٢٣٩

ولاسيما مثل قوله (عليه السلام) في صحيح الفضل: «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبه فاغسله، وإن مسه جافاً فأصيب عليه الماء»(١). فإن التعرض لحكم حالتي الجفاف والرطوبه ظاهر جداً في بيان الوظيفه في كلتا الحالتين. وكذا مثل قوله (عليه السلام) في صحيح الحلبي: «إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه منى فليغسل الذي أصابه، فإن ظن أنه أصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه فليضحه بالماء»(٢) إلى غير ذلك مما لا ريب في ظهوره في بيان الوظيفه، ولسانه مشابه للسان نصوص التعدد، غايته أن نصوص التعدد مقيده، وهذه النصوص مطلقة.

وأظهر منها في ذلك صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به؟ قال: اغسله، وإن لم تفعله فلا تنام عليه حتى ييبس...»(٣)، ومعتبر علي بن رثاب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الشطرنج: «فقال: المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير. فقلت: ما علي من قلب لحم الخنزير؟ قال: يغسل يده»(٤).

بل في معتبر مسعده بن صدقه عن جعفر عن أبيه قال: «قال جابر بن عبد الله الأنصاري: إن دباغه الصوف والشعر غسله بالماء. وأى شيء يكون أطهر من الماء»(٥). وليس هو وارداً لبيان النجاسه، بل لبيان مطهره الغسل بعد الفراغ عن النجاسه، ومن الظاهر أن مقتضى إطلاقه مطهره مسمى الغسل. ومن ثم لا ينبغي التأمل في تماميه إطلاق جمله من نصوص الغسل.

نعم قد يستشكل في مورد لا إطلاق فيه. إلا أن يدفع بعدم القول بالفصل، أو بفهم عدم الخصوصيه لموارد النصوص المتفرقه ولو بضميمه ارتكاز أن مطهره الغسل شرعاً متفرعه على مطهرته عرفاً، وإلا لكثير السؤال في خصوصيات الموارد، لشده

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٦ من أبواب النجاسات حديث: ٩.

(٤) وسائل الشيعه ج: ١٢ باب: ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به حديث: ٣.

(٥) وسائل الشيعه ج: ٦ باب: ٦٨ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ٢٤٠

الحاجه لذلك، لعدم الضابط لموارد القطع بحصول التطهير لو بنى على التشكيك، فعدم السؤال عن ذلك شاهد بفهم عموم مطهره الغسل. وإنما وقع السؤال عن كيفية التطهير فى بعض الموارد لخصوصيه فيها مثيره للشك والسؤال، كالأواني التى يستقر فيها ماء الغساله والفرش الثخين الكثير الصوف الذى يصعب غسله.

الثانى: عموم مطهره الماء الذى تقدم تقريره فى أول الفصل، فإنه وإن لم يكن وارداً لبيان كيفية التطهير، إلا أنه تقدم أن مقتضى إطلاقه المقامى الإيكال فى كيفية التطهير للعرف، وهو يكتفى بالغسل واستيلاء الماء على الموضع النجس مره واحده.

وأما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من أن التطهير من النجاسات من مخترعات الشارع التى لا يدركها العرف، ليرجع إليه فيها. فيندفع بأن الذى قد لا يدركه العرف هو استخبات بعض النجاسات واستقذارها، أما مطهره الماء من القدر فهو أمر عرفى ارتكازى.

ومثله ما ذكره (قدس سره) من أن القذارات العرفيه يختلف التطهير منها بنظر العرف، وبعضها يحتاج للتعدد. لإندفاعه بأن الاحتياج للتعدد عند العرف إنما هو لصعوبه زوال عين القدر فى بعض الحالات، أما مع زوال عين القدر فلا يحتاج التطهير إلى أكثر من مره، بل يكفى استيلاء الماء على الموضع القدر وتنقيته له.

ومن ثم لا ينبغى التأمل فى العموم المذكور، ولاسيما بملاحظه ما سبق فى آخر الوجه الأول من ظهور ارتكازيته عند المتشرعه من عدم السؤال فى خصوصيات الموارد. فلاحظ.

هذا وقد يستدل على التعدد بصحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال: ذكر المنى وشده وجعله أشد من البول ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعدما تدخل فى الصلاه فعليك إعادته الصلاه، وإن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادته عليك. وكذلك البول»(١). بدعوى أن أشديه المنى من

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٢٤١

العين قبل الغسل، أما لو أزيلت بالغسل فالأحوط عدم احتسابها (١)

البول لا- تناسب الاكتفاء في تطهيره بالمره مع لزوم المرتين في البول، وما في صحيحى الحسين بن أبى العلاء والبنزطى (١) المتقدمين من تعليل الصب مرتين في البول بأنه ماء، حيث لا يناسب ذلك الاكتفاء في غير البول مما له كثافه بالمره.

وهو كما ترى لإجمال جهه الأشديه في صحيح محمد بن مسلم، بل لعل المتبادر منها أشديه النجاسه والخبائث، وهى لا تستلزم الأشديه في التطهير. بل لو كان المراد الأشديه في التطهير فلعلها بلحاظ احتياج إزاله المنى للعنايه بسبب كثافته، لا بلحاظ لزوم التعدد وذلك هو الظاهر من التعليل في صحيحى الحسين والبنزطى. ومن ثم لا مخرج عما سبق من الإطلاق المقتضى للاكتفاء بالمره.

(١) قد اختلفت كلماتهم في المقام، فظاهر القواعد والجواهر احتساب الغسله المزيله مطلقاً وينسب لجماعه عدم احتسابها مطلقاً. وظاهر المعبر التفصيل بين البول وغيره، فتحسب الغسله المزيله من الغسلتين الواجبتين في البول، كما هو مقتضى الزيادة التى تقدمت منه في ذيل صحيح الحسين بن أبى العلاء، ولا تحسب من الغسله الواجبه فى غيره، حيث قال: «وهل يراعى العدد فى غير البول؟ فيه تردد. أشبهه يكفى المره بعد إزاله العين، لقوله (عليه السلام) فى دم الحيض: حثيه ثم اغسله، والأمر المطلق يتناول المره».

وكيف كان فلا ينبغى الإشكال فى أن مقتضى إطلاق نصوص التعدد فى البول احتساب الغسله المزيله، بل هو المقطوع به منه، بسبب عدم التنبيه للزوم إزاله البول قبل الغسلتين.

ولاسيما مع ما تضمنه صحيحا الحسين بن أبى العلاء والبنزطى من تعليل الاكتفاء بالصب مع إصابه البول للجسد بأنه ماء، لرجوعه إلى أن البول لما كان رقيقاً

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٧.

ص: ٢٤٢

كالماء فلا نحتاج إزالته فيما لا يرسب فيه من الأجسام إلى أكثر من صب الماء عليه من ذلك أو نحوه مما يتحقق به الغسل.

وكذا ما تضمنه صحيح نشيط بن صالح من الاكتفاء في الاستنجاء بمثل ما على الحشفه من الماء، حيث سبق في مبحث الاستنجاء أن مقتضى الجمع بينه وبين نصوص التعدد تقسيم الماء المذكور على الصبتين الراجع إلى إزاله أثر البول من المخرج بمثله في الصبه الأولى، ومن الظاهر أن المثل لقلته لا يستمر صبه بعد زوال الأثر. وذلك وإن أمكن أن يختص بالاستنجاء تخفيفاً، إلا أنه صالح للتأييد في المقام.

ومما سبق يظهر الحال في بقيه إطلاقات الغسل في التطهير، لأن الغسل ارتكازاً إنما يحتاج إليه لإزاله العين والأثر كما سبق، فالإكتفاء به في التطهير من دون تنبيه للزوم إزاله العين والأثر قبله كالصریح في احتساب الغسله المزيله، ولا سيما قوله (عليه السلام)

في صحيح الحلبي المتقدم الوارد في بول الصبي: «تصب عليه الماء فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا» (١) وما في موثق عمار المتقدم: «وقال في قدح أو إناء يشرب في الخمر قال: تغسله ثلاث مرات. وسئل: أيجزیه أن یصب فيه الماء؟ قال: لا یجزیه حتی یدلکه بیده ویغسله ثلاث مرات» (٢). إذ هما كالصریحین فی أن إزاله العين والأثر بالغسل أو الدلك إنما تكون بالغسل المطهر لا قبله.

وكذا صحيح هارون بن حمزه عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: يجزيك من الغسل والاستنجاء ما ملأت [بليت خ. ل] يمينك» (٣). فإن قله ماء الاستنجاء لا تناسب اعتبار إزاله العين قبل الغسل المطهر، إلى غير ذلك، مما يكون الأمر معه من الواضحات.

وأما النبوى الذى استدل به المحقق (قدس سره) فى المعتبر فيشكل الاستدلال به أولاً: لضعف النبوى المذكور، لعدم روايته من طرقنا مسنداً، وقد ورد بصور مختلفه فى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٣ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٢.

ص: ٢٤٣

كتب العامه بعضها خال عن الحث.

وثانياً: لأن الحث وإن كان هو الحك والإزالة بالظفر ونحوه، إلا أن الحديث قد ورد في الدم الذى يصيب الثوب - كما فى جملة من طرقه - ومن الظاهر أنه لا يزول بالحث، لنفوذه فى الثوب، فلا بد من كون الحث من أجل إزاله ما تكثف من الدم أو من أجل تليين موضعه ليسهل نفوذ الماء فيه وإزاله الدم عنه بالغسل، وهو أجنبى عن المدعى. ومن ثم لا ينهض بالخروج عما سبق من الإطلاقات المقتضى لاحتساب الغسله المزيله للعين.

بقى فى المقام أمران:

الأول: انه لا بد فى الغسله خصوصاً المزيله لعين النجاسه من كثره الماء بنحو يستولى على العين ويغلب النجاسه عرفاً، لأن ذلك هو اللازم عرفاً فى الغسل المطهر والذى يزول به الاستقذار، والذى سبق حمل أدله التطهير بالماء عليه.

نعم قد ينافيه ما سبق فى صحيح صالح بن نسيط من الاكتفاء فى الاستنجاء من البول بمثل ما على الحشفه من الماء وما سبق فى صحيح هارون بن حمزه من الاكتفاء فى الاستنجاء من الغائط بما يملأ اليمين أو يبلها. لما هو المعلوم من قله الماء المذكور فيهما. لكن لو تم عدم تحقق الاستيلاء بالنحو المتقدم فى مورديهما فاللازم الاقتصار عليهما، لقرب احتمال ابتناء الحكم فيهما على التخفيف بسبب كثره الابتلاء بهما.

الثانى: أنه بعد البناء على احتساب الغسله التى بها زوال عين النجاسه فهل يلزم إزاله العين بالغسله الأولى فيما يعتبر فيه التعدد، كما يظهر من المعتبر، أو يكفى زوالها بمجموع الغسلات المعتبره فى التطهير، كما يظهر من الجواهر؟

الظاهر الأول، لأن مطلقات الغسل تقتضى الاكتفاء بغسله واحده مزيله العين، كما سبق، والمنصرف من أدله التعدد اعتبار الغسل مره أو مرات زائده على ذلك، لا لزوم تقسيم الغسل المطهر إلى غسلات، فالغسله الأولى التى لا يتم بها زوال العين خارجه عن الغسل المطهر موضوعاً، ولا بد فى الغسل المطهر من غسل آخر

ص: ٢٤٤

غيرها. ولاسيما بلحاظ التعليل في صحيحى الحسين بن أبى العلاء والبرزنى للاكتفاء بالصب عند إصابه البول للجسد بأنه ماء، لرجوعه إلى زوال البول بمجرد الصب المستلزم لكون الصبه الثانيه حال عدم بقاء البول.

مضافاً إلى ما أشار إليه بعض مشايخنا (قدس سره) من أن أدله التعدد وإن تضمنت عنوان الإصابة أو نحوها مما لا يصدق بعد الغسله الأولى التى لا- يتم بها زوال العين، إلا- أن المناسبات الارتكازيه تقتضى بأن الموضوع هو أثر ذلك، وهو الملاقات بين النجاسه والمنتجس بها الذى يراد تطهيره بالغسل، وحينئذ فالأثر المذكور لما كان باقياً بعد الغسله الأولى التى لا يتم بها زوال العين فمقتضى أدله التعدد لزوم العدد كاملاً- فى التطهير منه، وذلك لا يكون إلا بكون مبدأ العدد الغسله التى يتم بها زوال العين.

ودعوى: أن ذلك لا يناسب موثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال فى قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: تغسله ثلاث مرات. وسئل: أيجزیه أن يصب فيه الماء؟ قال: لا- يجزیه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات»(١). لأن اعتبار الدلك فى الغسلات الثلاث يناسب بقاء عين النجاسه حين كل منها.

مدفوعه بأن الموثق لم يتضمن فرض عدم زوال عين النجاسه قبل الغسله الثالثه، لينفع فيما نحن فيه، بل مقتضى إطلاقه وجوب الدلك فى الغسلتين الأخريين حتى مع زوال عين النجاسه بالغسله الأولى، بل لعل ذلك هو منصرف الدلك المفروض فيها، فيتعين حملة على لزوم الدلك فى بقية الغسلات للاستظهار تعديلاً- لبقاء عين النجاسه، ويختص بمورده خروجاً عن مقتضى القاعده، نظير ما تقدم فى ذيل الكلام فى مفهوم الغسل.

ولو لم يكن البناء على وجوب الدلك بعد زوال عين النجاسه بالدلك فى المره الأولى، تعين حملة على بيان مجرد وجوب الدلك المزيل للعين من دون نظر إلى وقته، وحينئذ يكون مقتضى إطلاقه وجوب الدلك المذكور مره واحده، ويتعين البناء على

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥١ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ١.

ص: ٢٤٥

(٢٤٦) إلا إذا استمر إجراء الماء بعد الإزاله، فتحسب حينئذٍ (١)، ويظهر المحل بها إذا كان متنجساً بغير البول. ويحتاج إلى أخرى إن كان متنجساً بالبول.

(مسأله ٥): الآنيه إن تنجست بولوغ الكلب فيما فيها من ماء أو غيره مما يصدق معه الولوج غسلت ثلاثاً (٢)،

لزوم إيقاعه فى الغسله الأولى أو قبلها، لما سبق. فلاحظ.

(١) بلا إشكال، لصدق الغسل بعد زوال العين بلحاظ الاستمرار المذكور. وخصوصيه حدوث الغسل قبل زوال العين ملغيه عرفاً، بل قطعاً.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع فى الانتصار والخلاف والغنيه، وفى المنتهى والذكرى أنه إجماع ممن عدا ابن الجنيد، فأوجب غسله سبعاً.

ويقتضيه صحيح البقباق: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن فضل الهره والشاه والبقره... والوحش والسباع فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه. فقال: لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب، فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله، واصيب ذلك الماء، واغسله بالتراب أول مره، ثم بالماء» (١) بناء على روايته هكذا: «ثم بالماء مرتين» كما فى الخلاف والمعتبر والتذكره والمختلف وجامع المقاصد وعن عوالى اللآلى والمنتهى والذكرى وغيرها.

نعم رواه كما سبق خالياً عن لفظ المرتين فى التهذيبن والخلاف فى مسأله سؤر السباع والبهائم. إلا أنه يوهنه ويعضد الأول أمور:

الأول: أن الشيخ فى الخلاف عند نقله للحديث مشتملاً على الزيادة أبعد من الخطأ منه عند نقله له خالياً عنها، لأنه نقله مشتملاً على الزيادة فى موضع الحاجه إليها والاستدلال بها، وهو حكم الولوج، ونقله خالياً عنها فى موضع أجنبى عنها وهو

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الأستار حديث: ١.

ص: ٢٤٦

حكم البهائم والسياع، حيث قد يبتنى إهمالها على عدم تركيزه عليها لعدم حاجته لها.

الثاني: أنه قد ساق الحديث في التهذيب دليلاً لما ذكره في المقنعه من وجوب التثليث في الولوج، ولم يذكر غيره دليلاً لذلك. وهو مناسب جداً لاشتمال الحديث على الزيادة والخطأ منه في حذفها.

الثالث: أن الزيادة المذكوره مناسبه جداً لفتوى الشيخ (قدس سره) نفسه بالتثليث في النهايه والمبسوط والخلاف، وفتوى الصدوق في الفقيه والمقنعه، وأبيه من قبل في رسالته - على ما حكى - بل جمهور الأصحاب، حتى عدّ من متفردات الإماميه، وسبق نقل إجماعهم على ذلك.

الرابع: أن قوله (عليه السلام) في الصحيح: «واغسله بالتراب أول مره» يناسب تعدد المرات في الولوج، كما في سائر موارد تطهير الإناء، ولو كفت غسله واحده بالماء بعد التراب لكان المناسب أن يقول: «واغسله بالتراب ثم بالماء»، أو: «واغسله بالتراب أولاً ثم بالماء». وذلك يوجب الريب في نقل الصحيح خالياً عن لفظ المرتين، بنحو لا يبعد معه سقوطه عن الحجية وتعين النقل الآخر.

ولا أقل من سقوط نقل الشيخ في كتبه بالمعارضه والرجوع إلى روايه الآخرين، حيث لا يبعد نقل بعضهم - كالمحقق في المعبر - عن كتب مشهوره اطلعوا عليها، إذ من البعيد جداً خطؤهم في نقل الزيادة.

ودعوى: سقوط نقلي الشيخ في الخلاف بالمعارضه، وبقاء نقله في التهذيبيين بلا معارض، فيقدم على نقل الآخرين، لأنه مسند فيهما. مدفوعه بأن ذلك إنما يتم لو اختلفت نسخ الخلاف في النقل الواحد. أما حيث كان الاختلاف بين نقلين في موضعين منه فلا وجه لاختصاص التعارض بهما دون النقل في التهذيبيين مع وحده الناقل في الكل.

أما ما في المدارك من احتمال كون زياده المرتين في المعبر خطأً من الناسخ وتقليد

غيره له في ذلك. ففيه: أن استدلال المحقق في المعتبر بالحديث للتثليث لا يناسب كون زياده لفظ المرتين خطأ من الناسخ، ووجوده في الخلاف وفتوى من عرفت به لا يناسب ابتناء النقل المذكور على تقليد الخطأ المذكور.

نعم في بلوغ ذلك كله حدًّا ينهض بالحجيه على ثبوت الزيادة إشكال، كالأشكال في البناء على عدمها وثبوت الإطلاق في الصحيح بنحو يقتضى الاكتفاء بغسله واحده بالماء.

على أنه لو تم الإطلاق في صحيح الفضل، فمقتضى الجمع بينه وبين ما يأتي من إطلاق اعتبار التثليث في تطهير الإناء هو تقييد كل منهما بالآخر، فيقيد الإطلاق بصدر الصحيح المتضمن كون الغسله الأولى بالتراب، ويقيد ذيل الصحيح بالإطلاق الملزم بالتثليث، ومرجع ذلك إلى لزوم التثليث في الولوج عملاً بالإطلاق المذكور، وكون الغسله الأولى من الثلاث بالتراب، عملاً بصدر الصحيح، كما أشار لذلك سيدنا المصنف (قدس سره).

هذا وعن الاسكافي الغسل سبعاً أولاًهن بالتراب. وفي المختلف أنه احتج بأن الكلب أنجس من الفأره، ويجب لها الغسل سبعاً.

وهو كما ترى إذ لو أريد بالغسل سبعاً للفأره الغسل لشربها من الإناء، فهو ممنوع، بل الظاهر عدم القائل به. وإن أريد به الغسل لموتها حيث ورد أن الإناء يغسل لموت الجرذ، ففي كون ولوغ الكلب أنجس من موت الفأره إشكال، بل منع. مع أن أشديه النجاسه لا تستلزم أشديه التطهير، كما سبق نظيره.

نعم قد يستدل له تاره: بالنبوى: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً، أولهن بالتراب» (١). وأخرى: بموثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سأله عن الإناء يشرب فيه النبيذ. فقال: تغسله سبع مرات. وكذلك الكلب» (٢).

(١) كنز العمال ج ٥ ص ٨٩.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٠ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٢.

ص: ٢٤٨

ويندفع الأول بأن النبوى عامى لم يرو من طرفنا. مع أنه ورد فى نبوى آخر: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات» (١) ومقتضى الجمع بينهما الحمل على الاستحباب. ولاسيما بشهادة النبوى الثالث: «إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله ثلاث مرات أو خمساً أو سبعاً» (٢).

وأما الثانى فقد أورد عليه سيدنا المصنف (قدس سره) بأن الموثق خال عن ذكر التراب. لكنه يندفع بإمكان استفادته من صحيح البقباق، بناء على عدم ثبوت روايته بلفظ المرتين. فتأمل.

ومثله ما ذكره من أن صحيح البقباق أخص من الموثق، لاختصاصه بالولوغ، فيجب تقييد الموثق به. لاندفاعه بأن حمل الموثق على غير الولوغ بعيد جداً، بل هو كالمقطوع بعمومه له، وبأنه لا- يحتمل وجوب السبع فى غير الولوغ من أنحاء ملاقاته الكلب وعدم وجوبها فى الولوغ.

فالأولى فى الجواب أن الصحيح لو تمت دلالته على التثليث قرينه على حمل الموثق على الاستحباب. بل هو المتعين فى الموثق حتى مع قطع النظر عن الصحيح لما ذكره (قدس سره) من مفاده ثبوت حكم النيئ للكلب، وحيث كان الأمر بالسبع فى النيئ محمولاً على الاستحباب، لما يأتى، تعين ذلك فى الكلب أيضاً.

(١) إجماعاً، كما فى الغنيه، وهو المشهور كما فى المختلف والجواهر وعن غير واحد، ومذهب الأ-كثر كما فى المدارك. ويقتضيه صحيح البقباق المتقدم. وقد ينزل عليه إطلاق الغسل مره بالتراب فى الفقيه والمقنع والانتصار والخلاف، بل هو معقد إجماع الأخيرين.

(١) عن حاشيه ابن مالك على صحيح مسلم ج: ١ ص ١٦٢.

(٢) عن سنن البيهقى ج: ١ ص: ٢٤٠.

ممزوجاً بالماء (١) وغسلتان بعدها بالماء.

لكن فى المقنعه أن وسطاهن بالتراب. وقد يظهر من الوسيله. ولم نعثر على ما يشهد به عدا مرسل الوسيله، قال: «فإنه يجب غسلها ثلاث مرات إحداهن بالتراب. وروى وسطاهن». لكنه لا ينهض حجه بنفسه، فضلاً عن أن ترفع اليد به عن الصحيح المتقدم.

(١) كما فى السرائر وعن الراوندى وفى المنتهى بعد أن تعرض لكلام السرائر: «وفى اشتراط الماء نظر. وإن كان ما قاله قوباً» وكيف كان فذلك هو الظاهر من صحيح البقباق، لأن الغسل وإن كان ينصرف للغسل بالماء وحده، إلا أنه مع الإضايفه لغيره يستفاد منه مزجه به، بنحو يخرج الماء به عن الإطلاق مع غلبته، نظير الغسل بالصابون والسدر والخطمى والأشنان وغيرها من الاستعمالات الشايعة عرفاً. وهو أولى من حمل الغسل على المسح محافظه على ظهور إطلاق التراب فى غير الممزوج. كما هو الوجه فيما فى القواعد ومجمع الفائده وظاهر المختلف وعن غيرها، وفى الرياض أنه الأوجه بمقتضى القواعد الأصوليه.

وأشكل منه ما فى الدروس وجامع المقاصد وعن الذكرى من التخيير بين الأمرين. إذ فيه أنه بعد فرض الخروج عن المعنى الحقيقى للغسل لا جامع بين المجازين.

بل يظهر من جامع المقاصد أن اللازم حمل الصحيح على غير الممزوج محافظه على الحقيقه فى التراب، ومع ذلك قال: «فعلى هذا لو مزج هل يتحقق معه الامتثال أم لا؟ لا أعلم تصريحاً بالمنع. مع أن الحاجه قد تدعو إليه، كما فى الإناء الضيق الرأس إذا أريد تعفيره، فإنه بدون المزج متعذر أو متعسر».

وهو كما ترى، إذ مع ظهور الصحيح فى غير الممزوج لا وجه لاحتمال حصول الامتثال بالمزج، وتعذر التعفير فى بعض الموارد لا يكفى فى جوازه. بل لو تم كان

الأولى جعله قرينه على إرادته المزج من الصحيح.

وبما ذكرنا يتضح أنه لا ملزم بالاحتياط بين الأمرين، قال في الجواهر: «كما عساه يميل إليه الأستاذ في شرح المفاتيح».

بقي في المقام أمور:

الأول: قال سيدنا المصنف (قدس سره): «من المحتمل جواز المزج بغير الماء من المايعات لصدق الغسل بالتراب. فتأمل». ولعل أمره بالتأمل إشاره إلى أن منصرف الغسل لما كان هو الماء، فالتقييد بالتراب يقتضى إضافته إليه، لا إلى مطلق المايح.

الثانى: أن ظاهر الغسل بالتراب وإن كان هو التراب الممزوج، إلا أنه لا- يبعد ظهوره فى كونه بنحو يستتبع تنظيف الإناء من التراب بالماء، كما هو الحال فى النظائر، كالغسل بالصابون والأشنان والسدر، فإن المراد بها الاستعانه بالأجسام المذكوره لتأكيد التنظيف الحاصل من الغسل بالماء مع استيلاء الماء على المحل فى النهايه.

الثالث: المحكى عن ابن الجنيد عدم اختصاص الغسل بالتراب، بل يكفى فيها ما يقوم مقامه، والظاهر أن مراده به الأجسام الدقيقه التى يدللك بها عند الغسل كالأشنان والرماد ونجاره الخشب وغيرها. وهو خروج عن ظاهر النص من غير دليل.

ومثله ما فى المبسوط من الاجتزاء بها مع فقد التراب، كما يجتزأ بالماء وحده. وكذا ما فى القواعد والمختلف والدروس من أنه مع فقد التراب يجتزأ بما يشبهه، فإن فقد أجزاء الماء.

قال فى المختلف: «لأن الحكم معلق فيتعين مع وجوده، فإن تعذر فما يقوم مقامه من الأشنان وشبهه، لحصول المقصود من التراب به، فإن فقد الجميع فالماء دفعاً لمشقه الاحتراز».

للمنع من حصول المقصود من التراب بغيره. وإلا لأجزأ اختياراً. ودفع المشقه لا يقتضى حصول الطهاره بغير المطهر.

ومثله ما فى القواعد والتذكرة والمنتهى وعن التحرير والبيان من أنه إذا خيف فساد الإناء باستعمال التراب فهو كما لو فقد التراب. وأضعف من الكل الاكتفاء بغسلتين بالماء عند تعذر التراب، كما فى المنتهى وعن غيره.

وأما ما ذكره فى الجواهر من أنه قد يدعى ظهور النص والفتوى فى إرادته الأوانى الممكنة التعفير، دون ما يتعذر تعفيره فى نفسه، لضيق رأسه جداً أو لنفاسته جداً، فيبقى حينئذ على حكم الأوانى المتنجسه بغير الولوج، قال: «كما اعترف به الأستاذ فى كشفه واحتمله غيره».

ففيه: أن انصراف الأدلة عن الإناء المتعذر تعفيره لا يستند إلى مناسبة ارتكازيه، بل لمجرد عدم تيسر تعفيره، ومثل ذلك لا يعتد به فى رفع اليد عن الإطلاق، بل لا يمنع من فهم عدم الخصوصية لو فرض قصور الإطلاق فى نفسه. كما لا يبعد فهم عدم الخصوصية للإناء، والتعدى لكل ظرف.

الرابع: صرح فى العروه الوثقى بكفايه الرمل. وكأن الوجه فيه كونه من التراب عرفاً، بل لغه، كما يظهر من تعريف بعضهم التراب بأنه ما نَعَمُّ من الأرض، وتعريف الرمل فى لسان العرب بأنه نوع من التراب معروف.

نعم لا حجه فى ذلك، لعدم نهوض تعاريف اللغويين بتحديد المفاهيم بنحو الدقه. ولا سيما مع ما عن الجمهوره من أن الصعيد هو التراب الخالص الذى لا يخالطه سبخ ولا رمل، فإن مقتضاه مباينه الرمل للتراب.

فالعمده ظهور عموم التراب للرمل عرفاً، وأنه كل ما استدق من الأرض، كالطين ومسحوق الصخر والحصى والرمل، لا خصوص الطين، لئلا يلزم كون إطلاقه على مسحوق الصخر والحصى مجازاً، وهو بعيد جداً، ولا ما يعم الأولين دون الرمل، لعدم الجامع العرفى بينهما.

ويناسب ذلك كثير من الاستعمالات، كقولهم: «ترب الرجل» إذا افتقر، كأنه لصق بالتراب، وقولهم: «أترب الرجل» إذا كثر ماله حتى صار بقدر التراب،

وإطلاقهم التراب على المقبره والقبر، وإطلاقهم التراب على الأرض بلحاظ تجللهما به، وقولهم: «ريح تربه» إذا كانت تحمل التراب و: «لحم ترب» إذا عفر بالتراب... إلى غير ذلك مما لا خصوصيه للطين فيه ارتكازاً.

وكذا إطلاقه مجازاً على مسحوق غير الأرض، كالذهب والفضه وجميع الفلزات والمعادن، بل حتى مثل الخشب. لإرتكاز أن مصحح الإطلاق هو النعومه من دون خصوصيه للطين. بل يبعد جداً الالتزام بأن الأراضي الرملية الشاسعه ليس فيها تراب... إلى غير ذلك مما يوجب وضوح العموم المذكور.

ومن ذلك يظهر ضعف ما أصر عليه شيخنا الأستاذ وبعض مشايخنا (قدس سرهما) وعن كشف الغطاء من عدم الاجتراء بالرمل.

الخامس: حيث تقدم ابتناء الغسل على التعميق في إيصال الماء للمحل بمثل الدلك والفرك، فالظاهر لزوم ذلك في الغسل بالتراب، وعدم الاكتفاء باستيعابه للإناء ممزوجاً بالماء من دون عناية. عملاً بظاهر الإطلاق من دون مخرج عنه - من ارتكاز أو غيره - بعد خفاء كيفيه تأثير التراب في تطهير الإناء من نجاسه الولوغ.

نعم يكفى مثل وضع التراب الممزوج بالماء في الإناء وخضه بشده، لأنه نحو من الغسل عرفاً.

أما الغسلتان الأخريان بالماء وحده فلا يعتبر فيهما ذلك، لأن المستفاد من الصحيح وغيره مما تضمن غسل الإناء من ولوغ الكلب كون غسله بالماء على نحو غسله من سائر النجاسات.

السادس: لو تكرر الولوغ في الإناء الواحد أجزأ في تطهيره ثلاث غسلات أو لاهن بالتراب. لأصالة التداخل في السبب ومنه الغسل المطهر في المقام وغيره، على ما تقرر في محله من الأصول في ذيل الكلام في مفهوم الشرط.

أما لو اجتمع مع الولوغ غيره من أسباب النجاسه فالتداخل إنما يكون في غسلتين بالماء فقط. لأصالة التداخل المتقدمه، ولزم إضافه غسله قبلهما بالتراب

لنجاسه الولوغ، وغسله ثالثه بالماء للنجاسه الأخرى، لعدم الدليل على الاجتزاء بغسله التراب عنها.

نعم بناء على ما سبق فى الأمر الثانى من أنه يلزم فى غسله التراب تنقيه الإناء من التراب بالماء وتنظيفه به، يتعين قيام ذلك مقام الغسله الثالثه اللازمه فى النجاسه الأخرى المصاحبه للولوغ.

بل لو كانت النجاسه الأخرى من توابع الولوغ التى يكثُر حصولها معه - كإصابه الإناء بحنك الكلب أو أنفه - فالظاهر الاكتفاء فيها بالتطهير من الولوغ، لأن كثرة حصولها مع الولوغ موجب للغفله عنها، فعدم التنبيه لها فى الصحيح موجب لظهوره فى الاكتفاء فى التطهير منها بالتطهير من الولوغ.

السابع: ما تقدم من سيدنا المصنف (قدس سره) من أن المعيار فى موضوع الحكم هو الولوغ - الذى فسر بشرب الكلب بطرف لسانه - لا وجه له بعد كون موضوع الصحيح هو فضل الكلب، كما تبّه لذلك فى مجمع الفائده. وأن التعبير بالولوغ لم يرد إلا فى النبويات التى سبق ضعف سندها، وعدم التعويل عليها فى المقام، وفى كلمات جملة من الأصحاب الذى لا يبعد متابعتهم للعامه فى تحرير موضوع المسأله، خصوصاً الانتصار والخلاف المبنيين على المقارنه بين مذاهب المسلمين، ولعله لذا لم يذكره الصدوق، بل ذكر الشرب ومطلق المباشره.

نعم صدر الصحيح وإن تضمن الفضل الشامل للطعام والشرب من الماء وغيره من المايعات، إلا أن ذيله قد تضمن الماء.

لكن لا- يبعد تنزيل الذيل على الغالب، فإنه أقرب ارتكازاً من تنزيل الفضل - الذى لا إشكال فى عمومه لغير الماء - على خصوص الماء. وإن قيل باختصاص السؤره به، ولاسيما بعد كون الملحوظ فى المقام هو سريان النجاسه، الذى لا إشكال فى عدم اختصاصه بالماء. فلاحظ.

الثامن: ذكر فى الفقيه والمقنع والمقنعه فى كيفية تطهير الإناء فى المقام أنه يجفف

(٢٥٥) (مسألة ٦): إذا لطم الكلب الإناء أو شرب بلا ولوغ لقطع لسانه أو باشره بلعابه فالظاهر أنه بحكم الولوغ في كيفية التطهير (١). وليس كذلك

بعد الغسله الثالثه، وعن جملة من المتأخرين الجرى على ذلك.

ويشهد به الرضوى: «وإن وقع كلب أو شرب منه أهريق الماء، وغسل الإناء ثلاث مرات بالماء، ومرتين بالتراب، ثم يُجفف» (١).

لكن لا مجال للتعويل عليه كما تكرر غير مره، خصوصاً بعد اشتماله على ما لا يقول به الأصحاب في كيفية التطهير.

نعم ما حكاه في مستدرک الوسائل هكذا: «وغسل الإناء ثلاث مرات مره بالتراب ومرتين بالماء» (٢). لكنه خال عن ذكر التجفيف.

ومن ثم لا مجال للخروج عن ظاهر صحيح الفضل وغيره مما تضمن غسل الإناء (٣) من عدم اعتبار التجفيف. وربما يحمل ذكر التجفيف في كلماتهم على الغالب، من دون أن يكون شرطاً في التطهير.

(١) أما الشرب من دون ولوغ فلما تقدم في الأمر السابع. وأما لطمه بلسانه فقد صرح به غير واحد، وفي الجواهر أنه ينبغي القطع به.

وقد يوجه بصدق الولوغ عليه، لما في مجمع البحرين، حيث إنه - بعد أن عرف الولوغ بشرب الكلب من الإناء بأطراف لسانه - قال: «ويقال: الولوغ شرب الكلب من الإناء بلسانه أو لطمه له».

لكن لا مجال للبناء على ذلك بعد ملاحظه كلمات اللغويين والاستعمالات المتعلقة بالماده. على أنه تقدم أن الولوغ لم يؤخذ في دليل المسألة، بل الفضله غير

(١) الرضوى ص: ٥ س: ٢٨، الطبعه الحجرية.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١ من أبواب الاسرار حديث: ٣.

ص: ٢٥٥

نعم قال سيدنا المصنف (قدس سره) فى وجه الإلحاق: «فإن النجاسه حيثئذ ساريه من الفم إلى الإناء بلا واسطه، إذ احتمال اختصاص الحكم بالنجاسه الساريه إلى الإناء بتوسط المائع مما لا ينبغى دعواه». ولعل ذلك هو الوجه فى الأولويه المدعاه فى الروض وعن شرح المفاتيح. بل ذكر ذلك شيخنا الأستاذ (قدس سره) صريحاً. وقد يرجع إليه الاستدلال فى جامع المقاصد بمفهوم الموافقه.

واستظهر فى مجمع الفائده عدم الإلحاق إن لم يكن إجماع. وجزم به بعض مشايخنا (قدس سره)، لاحتمال خصوصيه الشرب، ولا علم لنا بمناطات الأحكام.

لكن ذلك - لو تم - إنما يمنع من الاستدلال بالأولويه القطعيه، ولا يمنع من الاستدلال بفهم عدم الخصوصيه للشرب عرفاً، وغفلتهم عن الفرق، الراجع لفهم عموم الحكم من النص، وعدم التعويل على مثل هذه الاحتمالات لو نبه إليها. فإنه قريب جداً.

وأما مباشرته بلعابه فعن نهايه الأحكام إلحاقه بالولوغ، لدعوى أن المدار على اللعاب. خلافاً لما ذكره جماعه من عدم إلحاقه به. بل فى الروض أنه المشهور، وفى الجواهر أنه المشهور نقلاً وتحصيلاً. لعدم الدليل على الإلحاق. ودعوى أن المدار على اللعاب، خاليه عن الشاهد.

وأشكل منها دعوى: أن المعيار فى الفضله التى تضمنها الصحيح ما كان فيه من فضله فمه شىء من اللعاب. لوضوح أن الفضله عرفاً بقيه الطعام والشراب من دون أخذ اشتمالها على شىء من لعاب صاحب الفضله.

نعم ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن اللعاب لا يقصر عن سائر المائعات فى سراه الأثر بواسطته من الفم أو اللسان إلى الإناء، فإلحاق المائعات بالماء دون اللعاب غير ظاهر. كما ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) أنه بعد إلحاق اللطع بالولوغ للأولويه يتعين إلحاق مباشره اللعاب، لأن تنجس الإناء باللطع إنما هو بتوسط اللعاب.

ما إذا تنجس بعرقه أو سائر فضلاته (١)، أو بملاقاه بعض أعضائه (٢). نعم إذا صب الماء الذى ولغ فيه الكلب فى إناء آخر جرى عليه حكم الولوغ (٣).

وما ذكره قريب جداً. بل من القريب جداً فهم العموم من النص، لغفله العرف عن الفرق، نظير ما تقدم فى اللطع. وإن كان فى بلوغ ذلك هنا وفى اللطع حد الاستدلال إشكال.

(١) كما فى الجواهر. لقصور الصحيح عنها، ولا مجال لدعوى الأولويه، أو فهم عدم الخصوصية.

(٢) وفى الذكرى أنه المشهور. لعين ما سبق. لكن عمم فى الفقيه والمقنع الحكم لما إذا وقع الكلب فى الإناء، وفى المقنعه لما إذا مسه ببعض أعضائه، وعن النراقى موافقتهما، وإليه مال فى الجواهر.

ويناسبه ما تقدم فى الرضوى. بل قد يدعى فهمه من الصحيح، لإلغاء خصوصيه الفضله وفهم أن موضوع الحكم مطلق المباشرة، ولاسيما مع تعليل الحكم بقوله (عليه السلام): «رجس نجس»، حيث لا خصوصيه فى ذلك للولوغ.

لكن الرضوى لا ينهض بالاستدلال، كما تكرر غير مره. وفهم عدم الخصوصية فى غايه الإشكال، بل المنع. والمتيقن سوق للتعليل لبيان لزوم الاجتناب عن الماء، لا لبيان كيفية التطهير المذكوره بعد ذلك، وإلا لزم عموم الحكم المذكور لكل نجاسه، ولا يمكن الالتزام به، كما أشار إليه فى الجمله سيدنا المصنف (قدس سره).

وأما ما فى نهايه الأحكام من الاستدلال بالأولويه، لأن فم الكلب أنظف من بقيه أعضائه ولذا كانت نكهته أطيب من غيره من الحيوانات لكثرت لهته. فهو كما ترى لا يرجع إلى محصل ينهض بالاستدلال.

(٣) قال فى نهايه الأحكام: «والأقرب إلحاق ماء الولوغ به. لوجود الرطوبه اللعائيه غالباً» وقواه فى الجواهر، ونقل حكايته المحقق الثانى. وما سبق من نهايه

(٢٥٨) (مسألة ٧): الآنيه التي يتعذر تعفيرها بالتراب تبقى على النجاسه (١)، أما إذا أمكن إدخال شيء من التراب الممزوج بالماء داخلها وتحريكه بحيث يستوعبها أجزأ ذلك في طهرها (٢).

(مسألة ٨): يجب أن يكون التراب الذي يعفر به الإناء طاهراً قبل الاستعمال (٣).

الأحكام في توجيهه ممنوع صغروباً وكبروباً.

نعم قد يدعى أن تنجس الإناء بشرب الكلب بتوسط ملاقاته لفضلته، وهو حاصل في المقام. ولو تم تعين العموم لما إذا ولغ في غير الإناء فأصاب ذلك الماء الإناء، كما هو مقتضى إطلاق ما تقدم من نهايه الأحكام.

لكنه إن رجع إلى عموم الصحيح للمقام، لأن موضوعه التنجس بالفضله. فهو ممنوع جداً، بل هو منصرف لفرض تنجس الإناء بالكلب بتوسط الفضله، لا في مطلق التنجس بالفضله.

وإن رجع إلى فهم عدم الخصوصية لمورد الصحيح، أو لتنتيح المناط، فهو قريب جداً. لكن في بلوغ ذلك حد الاستدلال إشكال. ولعله لذا صرح بعدم جريان حكم الولوغ في المعتبر والتذكرة والذكري والمدارك وعن غيرها.

(١) كما يظهر مما تقدم في الأمر الثالث مما ألحقناه بالكلام في حكم الولوغ.

(٢) بناءً على الاكتفاء في الغسل بالتراب بوصول التراب الممزوج بالماء لجميع سطوح الإناء. لكن تقدم المنع من ذلك في الأمر الخامس مما ألحقناه بالكلام في حكم الولوغ. كما تقدم كفايه خض الماء الممزوج بالتراب بشده بنحو يصدق به الغسل عرفاً. فراجع.

(٣) كما في التذكرة وجامع المقاصد والروض وعن المنتهى والبيان وغيرها. واحتمل في مجمع الفائده عدم اعتبار طهاره التراب مع بيوسته وعدم مزجه في الماء.

وجرى على ذلك في المدارك ومال إليه في الرياض. بل قد يستظهر من إطلاق قدماء الأصحاب، وإن لم يخل عن الإشكال. وقد استدل له في المدارك بحصول الانقاء بالطاهر والنجس، ويطلق صحيح الفضل.

لكن حصول الانقاء بالطاهر والنجس لا ينفع ما لم تكن عله الغسل بالتراب هو الانقاء لا غير، وهو غير ثابت. وأما الإطلاق فهو منصرف للطاهر، لما هو المرتكز من عدم مطهره النجس لأن فاقد الشيء لا يعطيه، كما ذكر في وجه اعتبار الطهاره في الماء المطهر، لعدم وضوح الفرق بينهما. وما في مجمع الفائده من عدم استناد الطهاره له وحده لا يصلح فارقاً. ولاسيما مع مشاركته الماء له في ذلك هنا.

بل بناء على اعتبار مزج التراب بالماء يلزم من نجاسه التراب نجاسه الماء، فلا يكون مطهراً.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أنه حيث لا بد في الغسل بالتراب من إزاله أثره بالماء - كما سبق منا في الأمر الثاني مما ألقناه بالكلام في حكم الولوغ - فالمطهر هو الماء المذكور ولا بد من طهارته لا غير.

فهو كما ترى، لأن المستفاد من أدله المقام كون المطهر هو مجموع الغسله الأولى، فلا بد من طهاره تمام ما به الغسل فيها، لا خصوص تنقيه الإناء من التراب، ليكتفى بطهاره الماء الذي به التنقيه المذكوره.

هذا وأما الاستدلال للمدعى بما تضمنه طهوريه التراب، بناء على أن الطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره. فيندفع - مضافاً إلى الإشكال في المبنى المذكور، كما يظهر مما ذكرناه في أول مباحث المياه من هذا الشرح - بأن مقتضى دليل طهوريه التراب حينئذ طهاره التراب ومطهريته، لا شرطيه طهارته في مطهريته. فالعمده ما سبق.

(٢٦٠) (مسأله ٩): يجب فى تطهير الإناء النجس من شرب الخنزير غسله سبع مرات (١)،

(١) كما فى القواعد والمختلف - وذكر فى أنه اختاره فى أكثر كتبه - والدروس والذكرى وعن غيرها من كتب متأخرى المتأخرين. لصحيح على بن جعفر عن

أخيه (عليه السلام) فى حديث قال: «وسألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات»(١).

هذا وفى المبسوط والخلاف وعن المصباح ومختصره أنه كالكلب، مستدلاً فى الأولين بأنه يسمى كلباً، وزاد فى الأول أنه لم يفرق أحد بينهما، وفى الثانى عموم لزوم غسل الإناء من النجاسات ثلاثاً، والخنزير نجس بلا خلاف.

والكل كما ترى، إذ لو غُضَّ النظر عن صحيح على بن جعفر فتسميه الخنزير كلباً إما مجاز لا يصار إليه من دون قرينه، أو مبنيه على إرادته السبع من الكلب، وهو مخالف للشايح من إطلاقه، المعلوم عدم إرادته من صحيح البقباق، إذ هو صريح فى عدم إرادته السباع منه. كما أن عدم التفريق بينهما لم يثبت بنحو يصلح دليلاً على الإلحاق. وعموم لزوم غسل الإناء من النجاسات ثلاثاً لا ينفع فى إثبات حكم الكلب، الذى تكون الغسله الأولى فيه بالتراب.

هذا ويظهر من جماعه من الأصحاب، بل نسبه فى كشف اللثام للأكثر، أن حكم شرب الخنزير حكم سائر النجاسات، فإن قيل بعموم غسل الإناء ثلاثاً من النجاسات إلا ما استثنى - كما تقدم من الخلاف - اكتفى فيه بالثلاث من دون تراب، وإن قيل بعموم الاكتفاء فى الإناء بالمره إلا ما استثنى - كما هو ظاهراً لنهايه وصريح السرائر والمعتبر - اكتفى فيه بها. وهو يبنى على غُضَّ النظر عن صحيح ابن جعفر ولو بحمله - كما فى المعتبر ومحكى اللمعه - على الاستحباب.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ١٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٢٦٠

لكن لا وجه بعد ظهور الصحيح فى الوجوب فإن الخروج به عن الإطلاق أنسب بالجمع العرفى من الخروج بالإطلاق عن ظهوره فى الوجوب، كما يظهر بملاحظه النظائر، ومنها ولوغ الكلب. بل هو أولى من ولوغ الكلب، لأن ابتلاء المسلمين بالكلب أكثر من ابتلائهم بالخنزير، فحمل الإطلاق على ماعدا الخنزير أهون من حمله على ماعدا الكلب.

ودعوى: سقوط الصحيح بالإعراض، لعدم ظهور عامل به قبل العلامة، بل عدم ظهور من أشار إليه من أهل الاستدلال قبل المحقق فى المعتبر.

مدفوعه بعدم وضوح كفايه ذلك فى الاعراض المسقط عن الحجية، لامكان ابتناء عدم فتواهم بمضمونه على البناء على الجمع بينه وبين الإطلاقات بالحمل على الاستحباب، كما سبق من المعتبر، لا على إهماله والإعراض عنه.

ولاسيما مع قله الابتلاء بالخنزير حيث يحتمل كونها المنشأ لعدم تعرض جماعه لحكمه، من دون أن يكون لبنائهم على عدم وجوب السبع فيه إعراضاً عن الصحيح.

بل مقتضى ما فى الوسائل ويناسبه طريق الشيخ روايه الكلينى له فى الكافى، وهو ظاهر فى عمله به. وإن لم أجده فى الطبعه الحديثه منه. ومن ثم لا مجال للخروج عنه. فلاحظ.

(١) ذكر ذلك كثير من الأصحاب، بل نسبه فى جامع المقاصد للمشهور، وإن اختلفوا بين من عبر بالجرذ - كما فى الذكرى وجامع المقاصد وعن تعليق النافع - ومن عبر بالفاره - كما فى النهايه والمراسم والوسيله والدروس وغيرها - وعليه قد يحمل ما فى المقنع، حيث قال: «وإذا أصبت جرذاً فى إناء فاغسل ذلك الإناء سبع مرات». خلافاً للشرايع والنافع والمعتبر والقواعد وعن كشف الرموز من الاكتفاء بالثلاث.

(٢٦٢) وإذا تنجس الإناء بغير ما ذكر وجب في تطهيره غسله ثلاث مرات (١).

ويشهد للأول موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: «اغسل الإناء الذى تصيب فيه الجرذ ميتاً سبع مرات» (١). وما ذكره المحقق فى المعتبر وغيره من ضعف الحديث، لأن رواته فطحيه. ممنوع، كما حقق فى الأصول. ومثله ما ذكره من أن ميتة الفاره والجرذ لا يكون أعظم نجاسه من ميتة الكلب والخنزير. فإنه تحكم لا يدفع به الدليل.

على أنه لو تم عدم حجيه الموثق لم يبق وجه للبناء على الثلاث من مثل المحقق والعلامة ممن يأتى منه البناء على الاكتفاء بالمره فى الإناء فى غير ذلك، لعدم دليل خاص فى الجرذ إلا الموثق المتضمن للسبع.

نعم من الظاهر أن موت الجرذ بنفسه لا- يوجب نجاسه الإناء، خصوصاً بعد كونه محاطاً بالشعر الذى لا تحله الحياه. بل نجاسه الإناء مع موت الجرذ موقوفه على وجود رطوبه تقتضى سريان النجاسه مما تحله الحياه من أجزاء الجرذ إلى الإناء، ولا إشعار بذلك فى الموثق وليس حمله على ذلك للعلم بعدم نجاسه الإناء بمجرد الموت بأولى من إبقائه على ظهوره فى سبب الموت بنفسه للأمر بالغسل مع حمله على الاستحباب، للقطع بعدم وجوب غسل الإناء إذا لم يتنجس. ومن ثم لا يخلو الحكم المذكور عن إشكال.

هذا وموضوع الموثق هو موت الجرذ والتعميم للباره مبنى على إلغاء خصوصيته عرفاً، أو القطع بعدم الفرق. وكلاهما لا يخلو عن إشكال أو منع.

(١) كما فى الخلاف والدروس والذكرى وجامع المقاصد وعن ابن الجنيد وكثير من متأخري المتأخرين. لموثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سئل عن الكوز والإناء يكون قدراً كيف يغسل، وكم مره يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرات، يصب

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٢٦٢

(٢٦٣) (مسأله ١٠): التطهير بالماء المعتصم - كالجاري والكر وماء المطر - يحصل بمجرد استيلاء الماء على المحل النجس، من غير حاجه إلى عصر (١)،

فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه، وقد طهر»(١).

وظاهر النهايه الاكتفاء بالمره. وهو صريح السرائر والشرايع والمعتبر والنافع والقواعد وعن أكثر كتب العلامه والبيان وغيرها. إما استضعافاً للموثق، أو للجمع بينه وبين مرسل المبسوط: قال: «وقد روى غسله مره واحده».

ويظهر ضعف الأول مما تقدم في موت الجرذ. على أن اللازم حينئذ الرجوع بعد سقوطه عن الحجية للأدله الأخر، وقد سبق وجوب الغسل مرتين للبول، فيلزمهم التفصيل بين نجاسه البول وغيره. إلا أن يكون مبناهم الاقتصار في المرتين للبول على الثوب والبدن. لكن عرفت ضعفه. ويندفع الثاني بعدم نهوض المرسل بالحجيه، فضلاً عن أن يرفع به اليد عن ظاهر الموثق.

هذا وفي اللغه وعن الألفيه لزوم المرتين في الإناء. ولا وجه له إلا البناء على عموم لزوم المرتين في تطهير المتنجسات، عملاً بما ورد في البول، بناءً على إلغاء خصوصيه البول والتعدى لسائر النجاسات - كما يظهر من الدروس - وإلغاء خصوصيه الثوب والبدن والتعدى لسائر المتنجسات، والثاني وإن كان قريباً، كما سبق، إلا أن الأول خال عن الشاهد. على أنه لو تم تعيين الخروج عنه بالموثق، الذي عرفت نهوضه بالاستدلال.

(١) كما في التذكرة ونهايه الأحكام وعن جماعه من المتأخرين، بل في الجواهر: «لم نعر على مصرح بخلافه». ويظهر الوجه فيه مما سبق في المسأله الأولى من أن لزوم العصر ونحوه إنما هو من أجل إخراج ماء الغساله للبناء على نجاسته، فمع فرض اعتصام الماء وطهاره ماء الغساله لا موجب لإخراجه بالعصر أو نحوه.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٢٦٣

نعم لو قلنا بتوقف صدق الغسل على إخراج ماء الغسالة تعين لزوم العصر أو نحوه في المقام. لإطلاق الأدلة. ومن ثم ذهب بعض مشايخنا (قدس سره) لعموم اعتبار العصر أو نحوه للكثير. لكن سبق في المسألة المذكوره المنع من أخذ العصر ونحوه في مفهوم الغسل. فراجع.

(١) كما في التذكرة والدروس وعن الذكرى نفى الريب فيه في التطهير من البول، بل في الجواهر انه لم يعرف من صرح باعتبار العدد فيه، بل يظهر من الأصحاب الاتفاق على الاكتفاء فيه بالمره في الجارى، ولذا نفى الريب عنه في الذكرى، بل صرح به في الكثير أيضاً الشهيدان والمحقق الثاني، كما صرح بعدمه في الأواني العلامه في القواعد والمنتهى والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم. وكيف كان فبعد أن سبق الاقتصار في التعدد على البول والأواني يحسن الكلام في كل منهما على حده.

أما البول فيشهد بالاكتفاء بالمره في تطهير الثوب منه بالماء المعتصم صحيح محمد بن مسلم: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثوب يصيبه البول. قال: اغسله في الممرن مرتين، فإن غسلته في ماء جار فمره واحده» (١).

وهو وإن اختص بالجارى، إلا أن من الظاهر أن التفصيل فيه غير مستوف لصور غسل الثوب الشايعة فضلاً عن جميع صورته، فإن الممرن هو الإجانة التي تغسل بها الثياب، ومن الظاهر عدم انحصار التطهير بالماء غير المعتصم بالغسل به، كعدم انحصار الغسل بالمعتصم بالغسل بالجارى.

والالتمزام بسوق الصحيح لبيان حكم الصورتين فقط، من دون نظر لغيرهما، بعيد جداً، لعدم مناسبته للسؤال، ولظهور حال المفصل في الاهتمام باستيفاء الأقسام.

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ومن ثم كان الظاهر من التفصيل فى المقام استيفاء الأقسام بالاعتماد على جهة ارتكازيه تقتضى إلحاق ما لم ينص عليه من الأقسام بالقسمين المصرح بهما، وليس هنا جهة ارتكازيه فى الفرق بين القسمين إلا- انفعال الماء وقهره بالنجاسه، واعتصامه وعدم انفعاله بها. وذلك كاف فى إلغاء خصوصيه المكن وفهم العموم لكل ماء غير معتصم، وإلغاء خصوصيه الجارى وفهم العموم لكل ماء معتصم.

نعم لو ورد بيان حكم الجارى ابتداءً - كما لو سئل عن التطهير من البول فى الماء الجارى فأجيب بالاكْتفاء فيه بالمره - لم يخل التعدى لغيره من أقسام المعتصم عن إشكال، لعدم القرينه على اعتماد المتكلم على الجهه الارتكازيه المذكوره فى إفاده التعميم. فلاحظ.

على أن من القريب إلغاء خصوصيه الجارى والتعميم لكل ماء معتصم حتى فى ذلك لما هو المرتكز من أن ميزه الجارى هى اعتصامه، ولذا لا إشكال ظاهراً فى حمل الجارى فى المقام وغيره على المعتصم ولو بالماده، دون غيره كالقليل الجارى.

ولعله لما ذكرنا ونحوه حكى عن كثير من الأصحاب أنه لا- قائل بالفرق بين الكثير والجارى، حيث لا يبعد فهمهم ذلك من الصحيح بدواً، لا من دليل خارج من إجماع أو نحوه.

هذا مضافاً إلى صحيح داود بن سرحان: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما تقول فى ماء الحمام؟ قال: هو بمنزله الماء الجارى» (١) قال سيدنا المصنف (قدس سره): «وإذا ثبت ذلك لماء الحمام الذى يكون فى الحياض الصغار يثبت لما فى الخزانة بطريق أولى».

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن التنزيل إنما هو بلحاظ اعتصام الماء، لأن ذلك هو المنشأ للسؤال عن ماء الحمام. ففيه أن مجرد كون منشأ السؤال هو الشك فى الاعتصام - لو تم - لا يكفى فى الخروج عن إطلاق التنزيل، وحمله على خصوص الاعتصام.

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٧ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

ومن هنا لا ينبغي التأمل في التعدي عن الجارى لكل معتصم. وإلا فمن البعيد جداً البناء على الاكتفاء بالمره عند غسل الثوب في النهر الجارى، ولزوم التعدد عند غسله في الحياض الكبيره المتجمعه عند السدود التى يجرى النهر ويستمد منها، وعند غسله في البحر والأهوار التى يصب النهر فيها.

هذا كله فى الثوب الذى هو مورد الصحيح، وأما البدن فقد يظهر من صاحب الحدائق التوقف فى العموم له، بل هو الذى حكاه فى الجواهر عما حضره من نسخه الجامع لابن سعيد، وإن قال: «وظنى أنه غلط، لأن المنقول عنه التفصيل بين الجارى والراكذ فى اعتبار المره والمرتين من غير فرق بين الثوب والبدن. وعلى كل فهو فى غايه الضعف، بل لا- يقدر فى دعوى تحصيل الإجماع على عدم الفصل».

والعمده فيه إلغاء خصوصيه الثوب عرفاً بلحاظ الجهه الارتكازيه المشار إليها آنفاً، فإنها تعم البدن بل كل متنجس. ولاسيما بلحاظ استبعاد الفرق بين المتنجسات فى التطهير، حيث يؤكد ذلك إلغاء خصوصيه الثوب عرفاً. نظير ما تقدم فى وجه تعميم وجوب التعدد فى التطهير من البول لغير الثوب والبدن من المتنجسات.

مضافاً إلى أن الأمر بالصب مرتين فى البدن قد ورد فى سياق الأمر بغسل الثوب مرتين فى أكثر النصوص. فحمل الغسل مرتين فى الثوب على التطهير بالماء غير المعتصم بقرينه صحيح محمد بن مسلم، مناسب لحمل الصب فى البدن مرتين عليه أيضاً.

بل هو شاهد بانصراف الصب المذكور لصب الماء القليل حتى فى بقيه النصوص الذى لم تتعرض للثوب. ولاسيما مع عدم تعارف الصب فى الكثير فى العصور السابقه، وإنما تعارف فى عصورنا، بسبب شيوع ماء الإساله.

ويؤيد ذلك أو يعضده عدم الإشكال فى طهاره الأرض المتنجسه بالبول بمجرد إصابه المطر لها الذى يشهد له - مضافاً إلى السيره القطعيه - بعض النصوص كصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام): «سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من

الجنابه ثم يصيبه المطر، أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاه. قال: إذا جرى فلا بأس به»(١).

لظهور شموله لما إذا لم يبلغ الماء كراً وأخذ منه بعد انقطاع المطر، مع أنه لو توقف التطهير بالمطر على التعدد لزم بقاء ظهر البيت نجساً فينجس ماء المطر الذي حصل عليه بعد انقطاع المطر عنه.

والاقتصار في ذلك على ماء المطر من بين المياه المعتصمه بعيد جداً. خصوصاً مع قرب كون منشأ السؤال عن ماء المطر تقاطره المناسب لكونه من القليل الذي ينفعل بالنجاسه، وورود أدله اعتصامه لدفع الشبهه المذكوره، وأنه ملحق بالمعتصم، لا لبيان تميزه عن بقيه أفراد المعتصم، فبقية أفراد المعتصم أولى بالاعتصام وبترتب الأحكام المناسبه له.

ومن ثم كانت المناسبات الارتكازيه قاضيه برجوع صحيح محمد بن مسلم المتقدم الوارد في الثوب وما ورد في المطر إلى جامع واحد، وهو سقوط التعدد في التطهير بالماء المعتصم، كما جرى عليه المشهور.

وأبعد من ذلك الاقتصار على الأرض من بين المتنجسات بعدما سبق من عموم لزوم التعدد لكل متنجس بالبول وعدم اختصاصه بالثوب والبدن، فإن إلغاء خصوصيه الثوب والبدن في أدله التعدد تناسب إلغاء خصوصيه الأرض في المقام.

هذا ويدل على ما ذكرنا أيضاً صحيح الكاهلي عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال في حديث: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر»(٢). لقوه ظهوره في كفايه مجرد الرؤيه في التطهير بلا حاجه إلى التعدد. بنحو لو قدم عليه إطلاق دليل التعدد لزم إلغاء خصوصيته. ولا يضر اختصاصه بالمطر، نظير ما تقدم في صحيح علي بن جعفر.

وكذا ما في المختلف: «ذكر بعض علماء الشيعة أنه كان بالمدينه رجل يدخل على

(٢١) وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٦ من أبواب الماء المطلق حديث: ٢، ٥.

ص: ٢٦٧

أبى جعفر محمد بن على (عليه السلام)، وكان فى طريقه ماء فيه العذره والجيف، وكان يأمر الغلام يحمل كوزاً من ماء يغسل
رجله به إذا [إن. خ ل] أصابه، فأبصره يوماً أبو جعفر (عليه السلام)،

فقال: إن هذا لا يصيب شيئاً إلا طهره فلا تُعدّ لله منه غسلًا» (١) لظهوره فى خصوصيه الماء المذكور فى التطهير بمجرد الإصابه
نظير ما تقدم فى حديث الكاهلى.

نعم ضعف سندهما - خصوصاً الثانى - مانع من الاستدلال بهما. غايته أنهما يكونان مؤيدين لما تقدم، الذى هو كاف فى إثبات
المطلوب. فلاحظ.

هذا وقد أطلق بعض الأصحاب اعتبار التعدد فى التطهير من البول، كما فى الشرايع والمعتبر وغيرهما. كما فصل بعضهم بين
الجارى والراكد، كما فى الفقيه، وما تقدم من الجواهر عن الجامع لابن سعيد، ويناسبه الرضوى: «وإن أصاب بول فى ثوبك
فاغسله من ماء جار مره، ومن ماء راكد مرتين... ثم اعصره» (٢).

ولا يبعد حمل الأول على صورته الغسل بالقليل، وإلا فمن البعيد جداً بناؤهم على عمومته للغسل حتى بالجارى، الذى تقدم فى
صحيح محمد بن مسلم سقوط التعدد معه.

كما لا يبعد حمل الراكد فى الثانى على ما تعارف من الغسل فى المركز، كما تضمنه صحيح محمد بن مسلم الذى ينحصر دليل
التفصيل به، لا- إلى مطلق الراكد وإن كان كثيراً أو ذا مائه. وإلا فيظهر ضعفه مما سبق. كضعف ما ذهب إليه بعض مشايخنا
(قدس سره) من الاقتصار فى سقوط التعدد على الجارى وماء المطر، جموداً على مورد النصوص المتقدمه.

وأما الأوانى فأدله التعدد فيها بين ما له إطلاق يشمل الغسل بالمعصم، وهو دليل التطهير من شرب الخنزير وموت الجرذ، بل
ومن الولوغ أيضاً بناء على ثبوت لفظ المرتين» فى صحيح البقباق وما ليس له إطلاق، بل يختص بالقليل، وهو موثق

(١) المختلف ص: ٣ المسأله الأولى من باب المياه.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ١ من أبواب النجاسات والأوانى حديث: ١.

ص: ٢٦٨

عمار الوارد فى تطهير الكوز والإناء القدر، لاختصاص كيفية التطهير المذكوره فيه بالقليل.

والأمر فى الثانى سهل، إذ بعد قصور دليل التعدد عن صورته الغسل بالماء المعتصم يكون المرجع إطلاق أدله الغسل - لو تمت - وإطلاق دليل طهوريه الماء المقتضيين للاكتفاء بالمره.

وأما الأول فقد يستدل لتقييده بغير المعتصم بما ورد فى المطر، بناء على ما تقدم من قضاء المناسبات الارتكازيه بالتعدى منه لكل ماء معتصم. لكن تقدم عند الكلام فى ماء المطر من مباحث المياه التعرض لما استدل به على سقوط التعدد فى الإناء به، وسبق منا المنع من نهوض النصوص بذلك. والسيره لو تمت على طهاره الإناء بإصابه المطر له أو للماء الذى فيه، فالمتيقن منها نجاسه الإناء بغير الولوج وشرب الخنزير وموت الجرذ.

فلا بد إما من التشبث بما سبق فى البول للبناء على إلغاء خصوصيته، وأن الاستفادة منه سقوط التعدد مطلقاً، لأن الجبهه الارتكازيه المشار إليها فى وجه الاستدلال بصحيح محمد بن مسلم تعم جميع موارد التعدد.

أو دعوى انصراف الغسل فى نصوص الإناء للغسل بالقليل، لأنه هو المتيسر لعامة الناس فى عصر صدور الروايات أو لنحو ذلك، كما يناسبه موثق عمار المتقدم الوارد فى تطهير الكوز والإناء القدر، حيث سئل فيه عن كيفية غسله، وكانت صورته المذكوره فى الجواب هى غسله بالماء القليل. ولاسيما أن موثق عمار الوارد فى غسل الإناء لموت الجرذ من تنمه الموثق المذكور، وقد سبق انصرافه للغسل بالقليل، وأن دليل تعدد الغسل بالماء فى الولوج لم يستفد من إطلاق يعتد به، لعدم ثبوت اشتمال صحيح البقباق على لفظ «مرتين»، وإنما تم الدليل عليه بإطلاق موثق عمار المذكور، الذى هو مختص بالماء القليل.

على أن خصوصيه الإناء ارتكازاً إنما هى بهيئته، كما تقدم عند الكلام فى عموم

التعدد فى التطهير من البول لغير الثوب والبدن، بلحاظ أنه ىرسب فىه ماء الغساله، واستقذار ماء الغساله أو نجاسته مثير لشبهه عدم تطهيره أو احتياجه لعنايه زائده فى التطهير، ولذا كانت المناسبات الارتكازيه قاضيه بإلحاق ما يشاركه فى الجهه المذكوره فى كفيه التطهير وإن لم يصدق عليه الإناء، كالهاون والصفائح المعدنيه والقناني الزجاجيه، وبقصور تلك الكفيه عن الإناء إذا لم ىرسب فىه ماء الغساله كالصحن المنبسطه والأواني المثقوبه التى لا ىرسب الماء فىها بل ىتسرب بمجرد صبه على الموضع النجس منها، وكظاهر الإناء.

وحينئذ فمن الظاهر أن الخصوصيه المذكوره إنما تقتضى الاستقذار والعنايه فى التطهير إذا كان ماء الغساله نجساً، لعدم اعتصامه، أما إذا كان معتصماً فلا أثر للخصوصيه المذكوره فى الاستقذار ولا فى احتياج التطهير للعنايه. وكفى بذلك منشأً للانصراف المدعى فى المقام، معتضداً أو مؤيداً بجميع ما سبق.

هذا وفى المبسوط ونسخه من الخلاف أنه لو ولغ الكلب فى الإناء ثم وقع الإناء فى ماء معتصم حصل له بذلك غسله واحده. وفى المعتبر والمنتهى أنه يظهر لو تعاقبت عليه الجريات.

وظاهرهم عدم سقوط التعدد فى المعتصم، غايته أنه اكتفى فى المعتبر والمنتهى عن الغسلات المتعدده بالجريات المتعدده فى غمسه واحده. وكأن مرادهما من الجريات المتعدده تعاقب جريان الماء عليه بسبب تحريكه فيه، بحث يمر عليه مياه متعدده من الماء الكثير الذى وقع فيه.

ويظهر ضعف ما ذكره مما سبق فى وجه سقوط التعدد فى الماء المعتصم. ولعله لذا قال فى المنتهى فى آخر الفرع المذكور: «والأقرب عندى بعد ذلك كله أن العدد إنما يعتبر لو صبّ الماء فيه، أما لو وقع الإناء فى ماء كثير أو ماء جارٍ وزالت النجاسه طهر». كما يظهر ضعف ما ذكره الشيخ (قدس سره) من حصول غسله واحده مما سبق من لزوم تقديم الغسل بالتراب، بناء على ما يأتى من عدم سقوطه فى الكثير. بل لا منشأً

نعم الإناء المتنجس بولوغ الكلب لا يسقط فيه الغسل بالتراب الممزوج بالماء (١)،

لاحتمال سقوط التراب بعد عدم سقوط التعدد ولعله لذا كان في النسخة الأخرى من الخلاف عدم حصول شيء من الغسلات بذلك.

ويظهر ضعف ما في المعتمد والمنتهى من الاكتفاء عن الغسلات المتعدده بالجريات المتعدده من ظهور دليل التعدد في عدم احتساب الغسلة الجديده إلا بعد تفرغ الإناء من الماء وخلوه منه، وهو الظاهر أيضاً من إطلاق تعدد الغسل.

(١) كما في جامع المقاصد والروض وعن البيان، ويناسبه إطلاق غير واحد خلافاً لما في نهايه الأحكام من النص على عدم الحاجة للتراب حينئذ، وهو ظاهر القواعد والتذكرة والمختلف. ويظهر منه أن الوجه في ذلك اختصاص دليل التعدد بصوره صب الماء في الإناء الذي لا يتم إلا في القليل.

ويظهر ضعفه مما تقدم من اختصاص ذلك بموثق عمار الوارد في تطهير الإناء القذر على إطلاقه، دون بقيه ما ورد في الإناء، ومنه الصحيح الوارد في الولوغ.

نعم لو تم انصراف الغسل في بقيه ما ورد في الإناء للغسل بالقليل بقربه موثق عمار المذكور، كما تقدمت الإشارة لذلك اتجه ما ذكره.

لكن في نهوضه وحده بالاستدلال في المقام والخروج عن إطلاق دليل التراب إشكال، بل منع خصوصاً بعد ذكر الغسل بالتراب فيه أولاً قبل التعرض للغسل بالماء، حيث يقوى حينئذ إطلاقه.

على أن من القريب إلغاء خصوصيه القليل في الاحتياج للتراب، لأن القله والكثرة بمقتضى المناسبات الارتكازيه إنما يكونان دخيلين في قوه مطهرية الماء وضعفها، لا في الاستغناء عن غيره في التطهير والاحتياج له، وذلك يناسب سقوط التعدد في الكثير دون التراب.

(٢٧٢) وإن سقط فيه التعدد (١).

(مسألة ١١): يكفي الصب في تطهير المتنجس ببول الصبي (٢) قبل

نعم لو كان الدليل على سقوط التعدد في المعتصم قوله (عليه السلام) في حديث الكاهلي المتقدم: «كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» اتجه سقوط التراب أيضاً، كما تقدم في المسألة الثانية عشره من مباحث المياه. لكنه ممنوع، كما تقدم هناك.

(١) كما يتضح وجهه مما سبق.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب. ونفى وجدان الخلاف فيه في المدارك والحدائق والجواهر ومحكى الذخير والمعال، بل نفى الخلاف فيه في المفاتيح، وفي المدارك والحدائق وعن الدلائل أنه مذهب الأصحاب، وفي الناصريات والخلاف دعوى الإجماع عليه.

ويقتضيه النصوص، كصحيح الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) المتضمن ما تقدم من حكم إصابه البول للجسد والثوب وفيه بعد ذلك: «وسألته عن الصبي يبول على الثوب. قال: تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره» (١)، وصحيح الحلبي: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بول الصبي. قال: تصب عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً والغلام والجارية في ذلك شرع سواء» (٢)، ونحوهما غيرها مما لم يتضح اعتبار سنده.

نعم في موثق سماعه: «سألته عن بول الصبي يصيب الثوب. فقال: اغسله. قلت: فإن لم أجد مكانه؟ قال: اغسل الثوب كله» (٣).

لكن لا بد من حملة على من أكل، بقريته صحيح الحلبي. أو على سوقه لبيان نجاسته من دون نظر لخصوصيه الغسل عن الصب، ردعاً عن توهم طهارته الذي قد يظهر من بعض النصوص، وحكى عن ابن الجنيد، على ما تقدم في مسأله نجاسه البول.

(١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٢، ٣.

ص: ٢٧٢

(٢٧٣) أن يتغذى بالطعام (١).

ولعله الأظهر، لأن الذى لم يأكل أظهر أفراد الصبى الذى يبول على الثوب عرفاً، وهو الذى ينسب من الإطلاق أولاً، فهو وإن لم يكن بالنحو الذى يختص به الإطلاق، إلا أنه كالمتيقن منه فى المقام، كما يناسبه الصحيحان الأولان، فيصعب جداً حمل إطلاق الصبى فى الموثق المتقدم على غيره.

(١) كما لعله المعروف. ويقتضيه صحيح الحلبي المتقدم. خلافاً للسرائر، فاكتمى بعدم بلوغه السنين.

وهو خروج عن ظاهر النصوص، إذ لو بنى على العمل بإطلاق الصبى - كما فى صحيح الحسين - لزم الاكتفاء بعدم بلوغه سن التكليف، وإن بنى على العمل بصحيح الحلبي لزم جعل المدار على الأكل.

نعم تضمنت جملة من عبارات الأصحاب عنوان الرضيع. لكنه إن لم يرجع لمفاد صحيح الحلبي خال عن الشاهد. مع أن ظاهره اعتبار فعلية الرضاع، لا عدم تجاوز سن الرضاع الشرعى. ومن ثم قد يحمل ما فى السرائر على ما يأتى من اعتبار عدم تجاوز سن الرضاع زائداً على اعتبار عدم الأكل. ويأتى الكلام فيه.

هذا والمراد من عدم التغذى بالطعام عدم التغذى به بالوجه المعتد به، بحيث تصدق أنه من غذائه، كما صرح به جماعه على اختلاف منهم فى بيان ذلك. قال فى الجواهر: «فلا عبره بالأكل نادراً أو دواءً ونحوهما، وإلا لم يتحقق موضوع المسألة، لاستحباب تحنيك الولد بالتمر، كما فى المنتهى وغيره». وهو أقرب مما فى المنتهى حيث قال: «بل الأقرب تعلق الحكم بطعمه مستنداً إلى إرادته وشهوته».

وأما ما فى جامع المقاصد والروض والمسالك وعن حاشيه الشرايع من اعتبار مساواه الغذاء للبن أو كونه أكثر منه. فهو خروج عن إطلاق صحيح الحلبي من غير دليل.

ص: ٢٧٣

بل فى مده الرضاع (١)، على الأ-حوط. وإن كان الأقوى عدم اعتبار ذلك، بل يكفى الصب مادام رضيعاً لم يتغذ وإن تجاوز عمره الحولين، ولا يحتاج إلى العصر (٢).

ومثله ما قد يحمل عليه كلام السرائر المتقدم من اعتبار الأكل بعد الستين، ولا عبره بالأكل قبلها ولو كثر.

(١) وهى الستتان، فلا يكتفى بالصب بعدها وإن لم يأكل. كما فى جامع المقاصد والروض والمسالك وعن حاشيه الشرايع. وقد يحمل عليه كلام السرائر المتقدم.

وكأنه لحمل صحيح الحلبى على خصوص الرضيع الذى سبق اشتمال جملة من عبارات الأصحاب عليه، مع حمل الرضيع على من كان فى سن الرضاع الشرعى، ويظهر ضعفه مما سبق. أو لحمله على الأعم من فعليته الأكل وشأنيته، لتجاوز سن الرضاع الشرعى. وهو أضعف.

(٢) كما هو صريح جماعه، إما لأن العصر هو المقوم للغسل، والذى به يمتاز عن الصب، فىكون ظاهر ما تضمن الاكتفاء بالصب عدم اعتباره، بل يكون كالصريح من صحيح الحلبى المتضمن للتفصيل بين من أكل وغيره بلزوم الغسل فى الأول دون الثانى.

وإما لأن الغرض من العصر انفصال ماء الغساله، وهو غير لازم فى المقام، كما صرح به جماعه، بل فى المدارك أنه مما قطع به الأصحاب، وقد يظهر من الشيخ فى الخلاف دخوله فى معقد الإجماع المدعى على الاكتفاء بالصب. قال فى الجواهر: «لكن ظهور الأدله - من النصوص وغيرها، كما لا يخفى على من لاحظها - فى خفه هذه النجاسه والتساهل فى أمرها، وأنه لذلك خالفت غيرها من النجاسات - مضافاً إلى ظاهر الإجماع السابق وغيره - يمنع اعتبار أصل الانفصال...».

ويظهر ضعف الأول مما سبق فى المسأله الأولى من تقوم الغسل بنحو من

والأحوط وجوباً اعتبار التعدد (١).

التعميق لإزالة النجاسة، لا بالعصر. ولا سيما بلحاظ صحيح الحلبي، إذ لو كان الغسل متقوماً بالعصر لكان الأنسب أن يقول فيه: «فإن كان قد أكل فاعصره».

وأما الثاني فيندفع بعدم وضوح قيام إجماع تعبدى على عدم وجوب إخراج ماء الغساله. ولا سيما مع عدم تعرض بعضهم - كالمفيد في المقنعه - لحكم بول الرضيع أصلاً، ومع تعبير الصدوق في الفقيه بمضمون صحيح الحلبي الذي عرفت حاله، ومع قرب ابتناء ذهاب من ذهب إلى ذلك على الوجه الأول الذي عرفت ضعفه. ومنه يظهر حال ما سبق من الجواهر.

ومن ثم لا - مخرج عما سبق في وجه اعتبار العصر ونحوه في سائر النجاسات، ويكون امتياز بول الصبي المذكور عن غيره بالإكتفاء فيه بالصب قبل العصر بلا حاجة إلى الفك والغمز ونحوهما مما يتحقق به الغسل.

ولا سيما مع ما سبق في صحيح الحسين بن أبي العلاء من الأمر بالعصر. وحمله على العصر للتجفيف، أو عملاً بمقتضى العاده، أو لإخراج عين النجاسة بلا قرينه. وكذا حمله على الاستحباب.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن القرينه عليه تقييد العصر في الصحيح بكونه بعد الصب، للقطع بكفايه العصر حين الصب لو قيل بوجوبه.

ففيه: أنه لا موضوع للعصر إلا بعد الصب. غايته أن الصب قد يستمر زياده على المقدار الواجب فيجوز حينئذ مقارنة الصب له باستمراره، لكنه خارج عن مفاد الصحيح، فإن موضوعه مسمى الصب الحاصل بأول أزمنته، وهو الذي يلزم تأخر العصر عنه.

(١) كما عن كشف الغطاء، وفي الجواهر: «لم أعثر على موافق له صريحاً». وكأنه لإطلاق نصوص التعدد في البول.

لكنها إنما تضمنت غسل الثوب من البول مرتين، فما دل على عدم وجوب الغسل من بول الرضيع والاكتفاء فيه بالصب مخرج له عنها موضوعاً، بل يكون مقتضى إطلاق الصب فيه الاكتفاء بالمره معتضداً بالإطلاق المقامى لأدله ظهوره الماء.

نعم الظاهر اختصاص الإطلاق المذكور بصحيح الحسين بن أبي العلاء، حيث لم يشر فيه للتعدد، ولا سيما مع التنبيه فيه على قله الماء. لقوه ظهوره حينئذ في الاكتفاء بالصبه الواحد في ذات الماء القليل.

بل قد يقال: إن عدم التعرض فيه للتعدد في الصب من بول الصبي مع التعرض في صدره للتعدد في الغسل من مطلق البول موجب لقوه ظهوره في سقوط التعدد في الصب من بول الصبي. لكنه موقوف على كونهما في كلام واحد، ليكون بعضه قرينه على بعض. وهو غير ظاهر، لما أشرنا إليه غير مره - تبعاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره) - من أن الفصل بين الكلامين بمثل: «وسألته» قد يناسب تعدد الكلام.

كما أن صحيح الحلبي حيث كان مسوقاً للفرق بين بول الصبي وغيره بالصب والغسل يشكل ظهوره في الإطلاق من حيثيه التعدد، وينحصر الأمر بصحيح الحسين بالتقريب المتقدم.

(١) قال في الجواهر: «وفاقاً للمشهور، بل لعله لا خلاف فيه... بل في مفتاح الكرامه عن المختلف الإجماع عليه وإن لم أجده فيما حضرني من نسخته».

لاختصاص صحيح الحسين بن أبي العلاء بالصبي، ولما في موثق السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: «أن علياً عليه السلام قال: لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأن لبنها يخرج من مثانه أمها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم، لأن لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين» (١).

(١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

وفى حديث زينب بنت جحش عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): «يجزى الصب على بول الغلام، ويغسل بول الجارية» (١)
وفى حديث لبابه بنت الحارث فى حديث بول الحسن (عليه السلام)

فى حجر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «فقلت: أعطنى إزارك لأغسله، فقال: إنما يغسل من بول الأنثى» (٢).

لكن الموثق ظاهر فى التفصيل بين بول الصبى وبول الجارية بطهاره الأول ونجاسه الثانى، لا بالتطهير من الأول بالصب ومن الثانى بالغسل، كما هو المدعى. مضافاً إلى غرابه ما تضمنه من الفرق بين لبنيهما فى المنبع ومن إلحاق اللبن بالبول فيهما. والحديثين الأخيرين عاميان، لا - ينهضان بالاستدلال. على أن الثانى ظاهر فى طهاره بول الصبى كموثق السكونى. فلم يبق إلا الأول، وهو اختصاص صحيح الحسين بالصبى، حيث يلزم معه الرجوع فى الصبى لعموم نجاسه البول. إلا أنه لا بد من الخروج عنه بصحيح الحلبي المتقدم الصريح فى عموم الحكم للجارية.

لكن ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن الصحيح مختص بالجارية، وهى لا - تعم الرضيعه، وإرادته الأعم منها غير ظاهره، واستعمالها فيها فى موثق السكونى مجاز لا يصار إليه إلا بقريته. وكون الغلام أعم من الرضيع أو محتمل له لا يصلح قرينه على ذلك. على أن تقييد الغلام بغير الرضيع على تقدير عمومه أولى من التجوز فى الجارية بحملها على ما يعم الرضيعه، خصوصاً بلحاظ العدول عن التعبير فيه بالصبى - كما فى السؤال - إلى التعبير بالغلام، حيث يناسب ذلك اختلاف المراد بهما. ومن هنا يتعين أن يكون المراد بقوله (عليه السلام): «والغلام والجارية فى ذلك شرع سواء» التسويه بينهما فى وجوب الغسل لغير الرضيع.

وفيه: أن الجارية فى الأصل الذى هو مقتضى اشتقاقها صفة للأنثى التى تجرى

(١) كتر العمال ج: ٥ ص: ١٢٨ رقم: ٢٦٤٤.

(٢) تيسير الوصول ج: ٣ ص: ٥٧.

ص: ٢٧٧

وتسعى، ومنه قوله تعالى: "إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية"^(١). وقد شاع إطلاقها على الفتيه من النساء بلحاظ شدة جريها أو نحو ذلك حتى عدت من معانيها لغه، كما في لسان العرب والقاموس.

وكذلك شاع استعمالها أيضاً في مطلق الأنثى من الإنسان، كما يظهر من النصوص الكثيره، ومنها حديثا السكونى وزينب المتقدمان، ويقتضيه المقام، فإنه بعد أن تضمن صدر الصحيح بيان حكم بول الصبي تبه في ذيله هذا إلى إلغاء خصوصيه الصبي، وأن الحكم يعمّ الذكر والأنثى، أو أن الصبي قد استعمل فيه بمعنى الجنس الأعم منهما، فهو أشبه بالمفسر للصدر. ونكته العدول عن الصبي للغلام هو وروده للتفسير، المناسب لتبديل اللفظ.

على أن ما ذكره (قدس سره) في معنى الحديث إن أراد به بيان مساواه الغلام الكبير للجاريه الكبيره في لزوم الغسل من بولهما، فلا مناسبة بينه وبين الصدر. وإن أراد به بيان مساواه الغلام بعد الأكل للجاريه الكبيره فهو أبعد، بل الأنسب بيان مساواه الغلام بعد الأكل للرجل.

وإن أراد به بيان مساواه الغلام بعد الأكل للجاريه بعد الأكل فالحديث لا يستوفى الأقسام، حيث تبقى الجاريه قبل الأكل مسكوتاً عنها.

وإن أراد به بيان مساواه الغلام بعد الأكل للجاريه مطلقاً قبل الأكل وبعده فهو لا يناسب وحده السياق بين العنوانين.

مع أن مقتضى الأخيرين الخروج في الجاريه عن المعنى اللغوي المتقدم، وهو الفتيه من النساء واستعمالها في الأعم منها ومن الرضيعه بعد الأكل أو مطلقاً. لوضوح أن الأكل يجتمع مع الرضاع، ولا يوجب دخولها في المعنى المذكور. ومن هنا يتعين حمله على التساوى بينهما في التفصيل المتقدم بتمامه.

(١) سورة الحاقه، الآيه: ١١.

ص: ٢٧٨

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من إجمال الصحيح، لأن اسم الإشارة كما يمكن رجوعه للحكم الأول، وهو الاكتفاء بالصب مع عدم الأكل، يمكن عوده للثاني، وهو لزوم الغسل مع الأكل.

لاندفاعه بأن مفاد هذه فقره لما كان هو المساواه بين الغلام والجاريه، فالمتعين رجوع اسم الإشارة للتفصيل فى الغسل والصب بين الأكل وعدمه، لأنه الحكم الثابت للغلام، لا لخصوص أحد شقى التفصيل، لعدم تحقق المساواه بينهما معه.

بل لا مجال لرجوعه للشق الأول، لأنه أبعد، ومع الدوران بينهما يتعين الرجوع للشق الأخير. لكنه مستلزم لعدم استيفاء الأقسام لو أريد به الجاريه بعد الأكل، والخروج عن وحده السياق بين العنوانين لو أريد به الجاريه مطلقاً، نظير ما تقدم فى مناقشه سيدنا المصنف (قدس سره).

نعم لو كان التعبير هكذا: «وكذلك الجاريه» فقد يتجه التردد بين رجوعه للتفصيل بتمامه ولخصوص الشق الأخير منه، دون خصوص الشق الأول.

وإن كان الأظهر حتى مع ذلك هو الرجوع للتفصيل بتمامه، لأن المشبه به عرفاً هو الصبى، وحكمه هو التفصيل بتمامه. بل لو فرض كون المشبه به هو الحكم فالتفصيل هو الحكم المنظور بالأصل، فينسب كونه هو المشبه به، دون الشق الأخير منه الذى من شؤونه وجزء منه.

ومنه يظهر ضعف ما فى الجواهر وعن بعض من سبقه من تقريب رجوعه للشق الأخير من التفصيل - خصوصاً بناء على جريان ذلك مجرى القيد المتعقب لجمل متعدده - بقريته الشهره أو الإجماع والأخبار المتقدمه. إذ فيه أن ذلك كله لا ينهض بالخروج عما ذكرنا فى معنى الصحيح، كما يظهر مما سبق.

ومن هنا كان الظاهر جريان التفصيل فى الأنثى كما يظهر من الصدوق، وحكى عن رساله والده، لتعبيرهما بما يقارب عباره الصحيح، كالرضوى. وإليه مال فى الحدائق. بل قد يظهر من الكلينى، لذكره الصحيح فى الباب المناسب من دون

(٢٨٠) (مسأله ١٢): يتحقق غسل الإناء بالقليل بأن يصب فيه شيء من الماء (١)، ثم يدار فيه (٢) إلى أن يستوعب تمام أجزائه ثم يراق، فإذا فعل ذلك به ثلاث مرات فقد غسل ثلاث مرات وطهر.

إشاره لما ينافيه. وفي الذكرى - بعد أن ذكر امتياز بول الصبي بكفايه الصب وعدم الحاجه للعصر - قال: «وفي بول الصبي قول بالمساواه، والعصر أولى».

بقي شيء: وهو أن السيد الطباطبائي (قدس سره) في العروه الوثقى بعد أن خص الصب بالصبي اشترط فيه أن يرضع من مسلمه، فلو كان يرضع من كافر أو خنزيره وجب الغسل.

وكأنه لأن المستفاد من موثق السكوني المتقدم اعتبار طهاره اللبن في سقوط الغسل. ويظهر ضعفه مما تقدم من أن مفاد الموثق طهاره البول تبعاً لطهاره اللبن. وحيث لا مجال للعمل به في ذلك لا مجال للاستدلال به على التفصيل المذكور.

ومثله دعوى انصراف إطلاق سقوط الغسل في بول الصبي عما إذا كان يرتضع بلبن نجس، فيرجع فيه إلى عموم وجوب الغسل من البول. لاندفاعها بأن الإنصراف المذكور بدوى، بسبب الغلبه، من دون أن يبتنى على النكته المذكوره، فلا يعول عليه في الخروج عن الإطلاق.

(١) بلا إشكال كما تضمنه موثق عمار المتقدم في آخر المسأله التاسعه.

(٢) ويجزى ملء الإناء بالماء ثم إفراغه منه، كما في العروه الوثقى، وحكاه في الحدائق عن جمع من الأصحاب. واستشكل فيه في الجواهر بأنه خلاف مقتضى موثق عمار المشار إليه آنفاً وكذا موثقه الثاني الآتى في إناء الخمر المتضمن للغسل والدلك.

لكن الموثق الثانى مختص بمورده، حيث لا إشكال فى الاكتفاء بالصب فى غير الخمر إذا لم يكن للقذر كثافه وتماسك، كما يشهد به الموثق الأول.

(٢٨١) (مسأله ١٣): يستحب فى تطهير أوانى الخمر الغسل سبعاً، وإن كان الأقوى أنها كسائر الأوانى فى كفايه الثلاث (١).

وأما التحريك الذى تضمنه الموثق الأول فالمناسبات الارتكازيه قاضيه بأن الغرض منه إيصال الماء لجميع مواضع النجاسه، وأن المطهر هو ذلك بأى وجه اتفق، ولذا لا يظن به ولا بغيره التوقف فى الاجتزاء بصب الماء على الموضع النجس من الإناء ابتداء بحيث يصل له الماء بالصب رأساً لا بالتحريك بعده.

ودعوى توقف الغسل على جريان الماء على الموضع النجس، وهو لا يتحقق مع ملء الإناء بالماء. مدفوعه بأن الغسل لا يتقوم بجريان الماء، بل لابد فيه من الدلك ونحوه، كما تقدم توضيحه فى المسأله الأولى.

(١) كما فى الشرايع والنافع والقواعد وأطعمه النهايه والمهذب وكشف الرموز والتنقيح. بل هو ظاهر الخلاف ومن تبعه ممن لم يستثنه من عموم وجوب غسل الإناء ثلاثاً. لموثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام): «وقال فى قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: تغسله ثلاثاً. وسئل: أيجزىه أن يصب فيه الماء؟ قال: لا يجزىه حتى يدلكه بيده، ويغسله ثلاث مرات» (١). ولأجله ترفع اليد عن ظاهر موثقه الآخر عنه (عليه السلام): «فى الإناء يشرب منه النبيذ. فقال: يغسله سبع مرات. وكذلك الكلب» (٢) فيحمل على الاستحباب.

ومنه يظهر ضعف القول بوجوب السبع، كما فى المقنعه والمبسوط والمراسم والوسيله والذكرى والدروس وجامع المقاصد وطهاره النهايه وعن غيرها، وفى جامع المقاصد والروض أنه المشهور.

وما فى جامع المقاصد من ترجيح حديث السبع على حديث الثلاث بالشهره

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٥١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٧. باب: ٣٠ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٢.

ص: ٢٨١

كما ترى، لأن الشهره المرجحه هي شهره الروايه، دون شهره الفتوى لو تمت فى المقام. على أن الترجيح فرع استحكام التعارض، ولا مجال له فى المقام بعد امكان الجمع بالحمل على الاستحباب.

ومثله ما فى الحدائق من الجمع بينهما بالحمل على اختلاف الأوانى فى قلع النجاسه، فمنها ما تعلق النجاسه عنه بالثلاث، ومنها ما لا تعلق النجاسه عنه إلا بالسبع. فإنه تحكم لا شاهد عيه ولا ضابط له، ولاسيما مع عدم التقارب بين الثلاث والسبع، حيث يقطع بوجود الواسطه بينهما فى الأوانى. بل لا ينبغى التأمل فى لزوم زوال عين النجاسه قبل الغسل أو بعد الغسله الأولى، وأن لزوم ما زاد عليها تعبد محض، لا من أجل زوال عين النجاسه.

هذا وقيل بالاكْتفاء بالمره، كما فى المعْتبر والمختلف والتذكره والمنتهى والإرشاد والروض وغيرها. لضعف نصوص التعدد، أو لحملها على الغالب من توقف الإنقاء على الثلاث، كما فى المنتهى. ولإطلاق ما دل على جواز استعمال إناء الخمر بعد غسله، كصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الشرب فى الإناء يشرب فيه الخمر قدحاً عيداناً أو باطيه. قال: إذا غسله فلا بأس» (١) ونحوه غيره.

وفيه: أن نصوص التعدد من الموثق الذى هو حجه على التحقيق. وحملها على الغالب من توقف الإنقاء على الثلاث لا شاهد له. بل تقدم لزوم زوال عين النجاسه بالغسله الأولى أو قبلها.

وحينئذ يخرج بهذه النصوص عن إطلاقات الغسل المشار إليها، فتحمل على الغسل المطهر، وهو أقرب عرفاً من حمل نصوص التعدد على الاستحباب. ولاسيما مع قرب ورودها لبيان عدم مانعيه استعمال الإناء فى الخمر من استعماله فى غيره ولو لتوهم عدم قابليته للتطهير.

هذا وقد تقدم فى موثق عمار اعتبار الغسل والدلك، وعدم الاكْتفاء بالصب،

(١) وسائل الشيعه ج: ١٧ باب: ٣٠ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥.

ص: ٢٨٢

(٢٨٣) (مسأله ١٤): يعتبر في الماء المستعمل في التطهير طهارته قبل الاستعمال (١)، كالتراب في الولوغ (٢).

(مسأله ١٥): يعتبر في التطهير زوال عين النجاسه (٣)، دون

وهو الذي تقتضيه القاعده المتقدمه في المسأله الأولى لو كان للخمر أثر عرفاً لا يزول إلا بذلك. أما لو لم يكن له أثر معتد به فاللازم الخروج به عن ما تقتضيه القاعده المتقدمه هناك من الاكتفاء فيه بوصول الماء، وقد سبق أنه لا مانع من الخروج عنها لو دل الدليل عليه بالخصوص.

اللهم إلا- أن يحمل الموثق على مثل الأواني الخزفيه التي ينفذ فيها الخمر في الجملة وتحتاج إزالته إلى كلفه ومؤنه، دون مثل الأواني الزجاجيه والمعدنيه، كما يناسبه إهمال الأصحاب لذلك، وعدم تنبيههم لخروجه عن القاعده. فتأمل جيداً.

(١) بلا- إشكال ظاهر، لوضوح ارتكاز أن النجس لا- يكون مطهراً، لأن فاقده الشيء لا يعطيه، ولما يظهر من النصوص الكثيره المتضمنه لإراقه الماء النجس من عدم الانتفاع به في التطهير. بل الأمر أوضح من ذلك. ولذا استدل غير واحد على طهاره ماء الغساله - خروجاً عن عموم انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه - بأنه لو كان نجساً لامتنع التطهير بالماء القليل، غفله عن أن المعبر في مطهره الماء طهارته في نفسه في رتبه سابقه على التطهير به، فلا ينافي نجاسته بسبب التطهير به وفي رتبه متأخره عنه. وبالجملة: وضوح ذلك يغني عن إطاله الكلام في الاستدلال عليه.

(٢) كما تقدم في المسأله الثامنه.

(٣) لظهور أن دليل مطهره الماء منصرف إلى ما يحصل به التنظيف من النجاسه عرفاً، ولا يكون إلا بزوال العين. وهو المنصرف من إطلاق الغسل. بل هو الظاهر من إضافه الغسل للنجاسه في مثل قوله (عليه السلام): «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل

أوصافها (١)، كاللون والريح، فإذا بقى واحد منهما أو كلاهما لم يقدح في

لحمه» (١). وقوله (عليه السلام): «يستنجى ويغسل ما ظهر منه على الشرح...» (٢)، وغيرهما، حيث يتضمن الغسل معنى الإزالة.

ومنه يظهر عموم الحكم للمتنجس بالمتنجس، فيجب زوال عين المتنجس المنجس إذا لم يطهر بالغسل تبعاً، كالدبس والصبغ المتنجسين.

(١) كما صرح به غير واحد قال في المعتبر: «ويكفى في طهاره محل النجاسه زوال عينها وإن بقى لونها أو ريحها، لأنهما عرضان لا يحملان النجاسه. وعليه إجماع العلماء. ولأن إزاله الرائحه والأثر يتعذر أو يشق، فيسقط اعتباره دفعاً للحرَج».

ويرجع الأول إلى أن مقتضى أدله التطهير والغسل زوال العين، كما سبق، واعتبار ما زاد عليه مخالف للإطلاق.

ودعوى: أن بقاء العرض مستلزم لبقاء العين، لاستحاله انتقال العرض عن موضوعه.

ممنوعه أولاً: لأن انتقال العرض عن موضوعه وإن كان ممتنعاً، إلا أنه يمكن حمل المحل للعرض المماثل بتفاعل الجسمين، نظير حمل لون آخر بالمجاوره كما في الخضاب بعد بلوغه.

وثانياً: لأن الأجزاء الدقيقه التي يتوقف عليها انتقال العرض قد لا تعد من العين عرفاً، فلا يكون بقاؤها منافياً لصدق الغسل والانتقاء ونحوهما. وقد تقدم نظير ذلك في المسأله الثامنه من الفصل الثاني من أحكام الخلو.

أما الثاني فهو بظاهره لا يخلو عن إشكال. لوضوح عدم نهوض دليل نفى العسر والحرَج ونحوهما بإثبات حصول الطهاره.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤ من أبواب النجاسات حديث: ١.

ص: ٢٨٤

إلا- أن يرجع إلى أنه لو كان البناء على عدم حصول التطهير حينئذ مع كثره الابتلاء به للزم الحرج نوعاً من اعتبار التطهير، وهو مما يعلم بعدم ابتناء الأحكام الشرعية عليه، وعدم رضا الشارع به.

بل الإنصاف أنه لو كان الأمر كذلك لزم الهرج والمرج ولكثر السؤال عنه وشاع بيان الشارع فيه، وحيث لا أثر لذلك علم عدم مانعيته من الطهاره.

وكأنه إلى هذا إشاره في الجواهر بقوله: «مؤيداً بالعسر والحرج والسيره والطريقه المستمره. سيما في مثل الأصباغ المتنجسه ولو بالعرض من مباشره الكفار وغيرهم، حيث يكتفى سائر المسلمين بغسلها إذا أريد تطهيرها من ذلك».

هذا مضافاً إلى ما ورد في دم الحيض، كمعتبر على بن أبي حمزه عن العبد الصالح: «سألته أم ولد لأبيه... قالت: أصاب ثوبى دم الحيض، فغسلته فلم يذهب أثره، فقال: اصبغيه بمشق حتى يختلط ويذهب» (١) وغيره. مؤيداً أو معتضداً بصحيح ابن المغيرة عن أبي الحسن (عليه السلام): «قلت له: إن للاستنجاء حد؟ قال: لا، حتى ينقى مائمه. قلت: فإنه ينقى مائمه ويبقى الريح. قال: الريح لا ينظر إليها» (٢) بناء على ما هو الظاهر من عمومه أو اختصاصه بالاستنجاء بالماء، وعلى عموم قوله: «الريح لا ينظر إليها» لغير موضع الاستنجاء من موارد الغسل من النجاسه.

وبمرسل الفقيه: «سئل الرضا (عليه السلام) عن الرجل يطأ في الحمام، وفي رجله الشقاق، فيطأ البول والنوره، فيدخل الشقاق أثر أسود مما وطئ من القدر وقد غسله، كيف يصنع به وبرجليه التي وطئ بهما، أيجزيه أن يخلل أظفاره [بأظفاره خ. ل]. ويستنجى فيجد الريح من أظفاره ولا يرى شيئاً. فقال: لا شيء عليه من الريح والشقاق بعد غسله» (٣).

وأما خبر أبي يزيد عنه (عليه السلام): «أنه سأله عن جلود الدارث يتخذ منها الخفاف

(١ و٢ و٣)، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٢، ٦.

ص: ٢٨٥

(٢٨٦) حصول الطهاره مع العلم بزوال العين (١).

(مسأله ١٦): الأرض الصلبه أو المفروشه بالآجر أو الصخر أو الزفت ونحوها يمكن تطهيرها بالماء القليل (٢) إذا جرى عليها (٣).
لكن

قال: لا تصل فيها، فإنها تدبغ بخرء الكلاب» (١). فهو - مع ضعفه - أجنبى عما نحن فيه، لعدم التعرض فيه لبقاء أثر النجاسه من لون أو نحوه، ولأن نجاسه الخف لا تمنع من الصلاه فيه، لأنه مما لا تتم به الصلاه. ومن ثم لا مخرج عما سبق.

ومنه يظهر ضعف ما فى المنتهى من وجوب إزاله اللون إذا أمكن دون الرائحه. وما يظهر من نهايه الأحكام من وجوب ذلك حتى فى الرائحه إلا أن يحمل على ما إذا رجع امكان الإزاله إلى بقاء شىء من العين عرفاً، بحيث يتحلل ويزول بالغسل.

لكن فى نهايه الأحكام: «ولو بقيت الرائحه واللون وعسر إزالتها فى الطهاره إشكال» إلى غير ذلك مما يظهر منه الخروج عما سبق.

(١) أما مع الشك فالمتعين البناء على النجاسه استصحاباً لها.

(٢) فإن نصوص التطهير بالماء القليل وإن وردت فى الثوب والبدن ونحوهما، دون الأرض، إلا- أن الظاهر إلغاء خصوصيه مواردها عرفاً. ولاسيما بملاحظه ما أشرنا إليه فى المسأله السابقه من حملها على ما يناسب الغسل المنظف عرفاً، حيث لا يفرق فى ذلك بين الموارد.

(٣) ليتحقق بذلك انفصال ماء الغساله عن الموضع النجس. بل لو كانت الأرض رخوه كفى فى انفصال ماء الغساله رسوبه فى باطنها.

وما فى العروه الوثقى من الإشكال فى صدق الانفصال بذلك، فى غير محله، خصوصاً بناء على ما سبق من حمل أدله التطهير على ما يناسب التنظيف عرفاً.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٥ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

ص: ٢٨٦

(٢٨٧) (٢٨٧) مجمع الغساله ببقى نجساً (١).

(مسأله ١٧): لا- بعتبر التوالى فىما بعتبر فىه تعدد الغسل (٢)، فلو غسل فى يوم مره وفى آخر أخرى كفى ذلك. نعم الأحوط وجوباً المبادره إلى العصر فىما بعصر (٣).

(مسأله ١٨): إذا جرى ماء الغساله من الموضع النجس إلى ما اتصل به الموضع الطاهره لم بتنجس، فلا بحتاج إلى تطهير (٤)، من غير فرق بين البدن والثوب وغيرهما من المتنجسات، والماء المنفصل من الجسم محكوم

نعم ببتجه الإشكال فىما إذا لم بربس الماء فى باطن الأرض بل ببقى فى ظاهرها وصيرها موحله كالأرض الترابيه إذا صب عليها الماء فلم بنفذ فىها، بل بصيرَ ظاهرها طيناً ووحلاً.

(١) لتنجسه بماء الغساله.

(٢) للإطلاق.

(٣) لأن المتيقن من زوال الاستقذار عرفاً بانفصال ماء الغساله إنما هو مع المبادره لفصله بالنحو المتعارف فى التنظيف، وحيث كانت أدله التطهير محموله على الغسل بالنحو الموجب للتنظيف عرفاً أشكال ثبوت الإطلاق لها بنحو بقتضى عدم اعتبار الفوريه، سواء فى ذلك أدله الغسل أم العصر.

وكذا لو كان المنشأ لوجوب العصر هو لزوم انفصال ماء الغساله النجس، لأن المتيقن من طهاره الموضع بانفصال ماء الغساله عنه ما إذا كان بالنحو المتعارف فى التنظيف. ومنه بظهر العموم لغير موارد العصر من موارد انفصال ماء الغساله.

(٤) لما هو المعلوم من غلبه سرىان ماء الغساله للموضع المتصله بالموضع النجس فى البدن والثياب وغيرها، وندرته الاقتصار فىه على الموضع النجس أو

ص: ٢٨٧

تعذر ذلك، مع ما هو المعلوم من السيره - تبعاً للمرتكزات الشرعيه، بل العرفيه في

التنظيف - من عدم نجاسه تلك المواضع وعدم وجوب تطهيرها بسبب ذلك من دون فرق في ذلك بين غسله الغسله المتعقبه بطهاره المحل وغيرها.

وما يظهر من بعض مشايخنا (قدس سره) من نجاسه ملاقى الأولى دون الثانيه حتى على القول بنجاستها. غير ظاهر الوجه بعد ملاحظه السيره والمرتكزات.

نعم لا بد من اتصال المواضع بعضها ببعض، بحيث يكون الانتقال بنحو السيلان والجريان، لا بنحو الطفره، لخروجه عن المتيقن من السيره والمرتكزات.

بل لا يبعد الاقتصار في التعدى إليه من المواضع القريبه دون المواضع البعيده، لخروجها أيضاً عن المتيقن منهما.

كما أنه لا بد من انفصال ماء الغساله بالنحو المتعارف. فلو كان قليلاً فنفذ في المواضع الطاهره ولم ينفصل عنها تنجست.

خلافاً لما عن البرهان القاطع من الجزم بالطهاره تبعاً، لأجل الحرج، نظير البله المتخلفه في الموضع النجس بعد انفصال ماء الغساله.

لكن الحرج الاتفاقي النادر لو تم لا- يوجب الحكم بالطهاره كما تقدم غير مره، والحرج النوعي الموجب للهرج والمرج وكثره السؤال وانكشاف الحال غير حاصل، كما ذكر ذلك سيدنا المصنف (قدس سره). ومنه يظهر الفرق بين البلل المذكور والبلل المتخلف بعد انفصال ماء الغساله بالنحو المتعارف.

بل لا بد من كثره الماء المنفصل، بحيث يعد غسله لتمام الموضع الذي أصابه، ولا يكفي انفصال القليل بحيث، يحمل الموضع المجاور أكثر ماء الغساله. كل ذلك للاقتصار على المتيقن من السيره والمرتكزات.

(١) كما هو الحال في ماء الغساله في سائر الموارد. ومجرد عدم تنجيسه للموضع

(٢٨٩) (مسأله ١٩): الأوانى الكبيره المثبتة يمكن تطهيرها بالقليل (١)، بأن يصب الماء فيها ويدار حتى يستوعب جميع أجزائها (٢)، ثم يخرج حينئذ ماء

الطاهر الذى مرّ عليه لا يستلزم طهارته.

(١) لإطلاق أدله غسل الإناء وتطهيره. واختصاص موثق عمار بالإناء غير المثبت الذى يمكن أن يحرك فيه الماء. غير مهم بعد ما سبق فى المسأله الثانيه عشره من إلغاء خصوصيه التحريك، وأن المقصود إيصال الماء بأى وجه اتفق.

(٢) الظاهر أن المراد بالإداره صب الماء مستديراً بنحو يستوعب جميع الأجزاء، لا إداره الماء بعد صبه. إذ إدارته بعد صبه بتحريك الإناء متعذره بعد فرض كون الإناء مثبتاً. وإدارته بالآله موجب لنجاسه الآله وتنجيسها للماء والإناء، ولا دليل على العفو عنه بحيث يبقى الماء صالحاً للتطهير.

ولا- مجال لقياسها بآله إخراج الماء التى يأتى العفو عنها، للاضطرار لآله الإخراج المستلزم للعلم بالعفو عنها، بخلاف المقام، لإمكان صب الماء بنحو الاستداره. بل لعله المتعارف فى تطهيرها، لأنه الأيسر.

وحينئذ يشكل لزوم التثليث فى المقام، لأن موثق عمار المتضمن للتثليث فى الإناء مختص بصوره ما إذا كان استيعاب الماء لتمام سطح الإناء بتحريك الإناء، الموجب لكون التطهير بماء الغساله المتنجس بصبه فى الإناء، حيث يناسب ذلك احتياج التطهير للعنايه بتكرار الغسل وتجديده حتى تخف نجاسته ويقوى على التطهير.

ولا مجال للتعدى منه لمثل المقام، حيث لا يعود الماء المصبوب لتطهير باقى سطوح الإناء، بل يطهر كل منها بماء جديد طاهر، كما هو الحال فى سائر موارد التطهير بصب الماء على الجسم وإجرائه عليه. نعم قد يتجه الحاجه للتعدد فى قعر الإناء الذى يجتمع فيه ماء الغساله. فلاحظ.

الغسالة المجتمع في وسطها بنزح أو غيره (١)، والأحوط وجوباً المبادره إلى إخراجها (٢)، ولا يقدر الفصل بين الغسلات، ولا تقاطر ماء الغسالة حين الإخراج على الماء المجتمع نفسه (٣)، والأحوط وجوباً تطهير آله الإخراج كل مره (٤).

(١) كسجه بخرق تمتصه.

(٢) نظير ما تقدم في المسأله السابعه عشره من المبادره للعصر.

(٣) فإن الماء المذكور وإن كان نجساً ومقتضى القاعده تنجيسه للماء الذى يقع عليه وللإناء الذى هو فيه كما يأتى فى آله الإخراج. إلا أنه لو لا العفو عن ذلك يلزم تعذر تطهير الأواني المذكوره غالباً بالقليل، لغلبه حصول التقاطر المذكور، وحيث لا إشكال فى إمكان تطهيرها بالقليل الذى لم يكن التطهير بغيره ميسوراً فى العصور السابقه يتعين البناء على العفو عن ذلك.

(٤) كما فى الروضه وعن جماعه. عملاً بمقتضى القاعده، لنجاسه الآله المذكوره بملاقاه الماء المقتضيه لتنجيسها للماء وللإناء بعودها إليه ثانياً.

ودعوى: عدم تنجس المغسول بماء غسالته أو بما تنجس بها. إنما تتم قبل انفصال ماء الغساله فراراً من تعذر التطهير لولا ذلك، أما بعد انفصال ماء الغساله والمتنجس به فللازم البناء على تنجسه عملاً بمقتضى القاعده.

ومثلها دعوى: أن مقتضى إطلاق الموثق العفو عن النجاسه المذكوره. لاندفاعها بعدم سوق الموثق لذلك - كما فى الجواهر - لأنه بصدد لزوم التفرغ فى نفسه من دون نظر لكونه بالآله، ليلزم العفو عن نجاسه آله التفرغ. ولذا لا إشكال فى عدم العفو عن نجاستها لو استندت لأمر آخر غير التفرغ. كما لا مجال لقياسه بتقاطر ماء الغساله عند الإخراج الذى سبق العفو عنه. للفرق بتعذر التطهير لولا العفو هناك، ولا يتعذر التطهير لولا العفو هنا، غايته أنه يحتاج إلى عناية وكلفه، ولا

(٢٩١) (مسألة ٢٠): الدسومه التي في اللحم أو اليد لا تمنع من تطهير المحل (١)، إلا إذا بلغت حداً تكون جرمًا حائلًا، ولكنها حينئذ لا تكون دسومه بل شيئاً آخر.

(مسألة ٢١): إذا تنجس اللحم أو الأرز أو الماش أو نحوها، ولم تدخل النجاسه في عمقها (٢)، يمكن تطهيرها بوضعها في طشت وصب

دليل على سقوطها.

نعم لو ورد دليل خاص في تطهير الأواني المثبتة بالقليل فقد يكون السكوت فيه عن التنبيه للعنايه المذكوره شاهداً بعدم لزومها، وبالعفو عن هذه النجاسه. إلا أن الدليل لم يرد فيه، بل في الأواني الصغيره التي يحرك الماء فيها ويفرغ منها بلا حاجه إلى آله غالباً، ولا مجال لاستفاده العفو منه في المقام.

هذا وقد يدعى غفله العرف عن تطهير الآله، خصوصاً بالإضافة إلى ماء الغساله الواحده لو أحتيج لإعاده الآله لتفريغه. ولعله لذا صرح في العروه الوثقى ومحكى نجاه العباد بالعفو في المقام.

لكن في بلوغه حداً يصلح للاستدلال والخروج عن مقتضى القاعده إشكال، خصوصاً بعد عدم شيوع الابتلاء سابقاً بتطهير الأواني المذكوره، بحيث يعلم كيفيه التطهير منها من السيره. وإن كان من القريب جداً الاستغناء عن التطهير لإعاده الآله لماء الغسله الواحده لمناسبه للمرتكزات المتشريع والعرفيه جداً. فلاحظ.

(١) لعدم مانعيتها من صدق الغسل، ولا سيما مع شيوع الابتلاء بها في المتنجات، فلو كان البناء على مانعيتها للزم الهرج والمرج ولكثر السؤال والبيان بنحو يظهر الحال.

(٢) أما إذا دخلت في عمقها ففي امكان تطهيرها كلام تقدم في المسأله الأولى.

الماء عليها (١) على نحو يستولى عليها، ثم يراق الماء ويفرغ الطشت مره واحده (٢) فيطهر النجس، وكذا الطشت تبعاً (٣). وكذا إذا أريد تطهير

(١) ولا- بهم اتصال بعض أجزائها ببعض حال الغسل ونجاسه ماء الغسالة حينئذ، لو حده الغسل عرفاً، بحيث يكون ماء الغسالة غسالة لكل وملاقاه بعضها لبعض، كملاقاه بعض أجزاء الثوب لبعض عند جمعه في الإناء حين الغسل.

(٢) إذا كانت نجاستها بغير البول، أما إذا كانت نجاستها بالبول فلا بد من مره ثانيه، نظير ما يأتى فى الثوب، بناء على ما سبق فى المسأله الرابعه من عموم لزوم التطهير من البول مرتين لجميع المتنجسات وعدم اختصاصه بالثوب والبدن.

(٣) فإنه وإن كان ينجس بماء الغسالة - بناء على ما سبق من نجاسه مائها - إلا أن منصرف دليل غسل الإناء ثلاثاً عند تطهيره ما إذا كان نجساً بنفسه، دون ما إذا كان نجساً تبعاً للغسل فيه، بل يكفى غسله مع ما غسل فيه كسائر آلات الغسل، نظير اليد التى يغسل بها الثوب أو يدلك بها البدن عند تطهيره، لغفله العرف عن تطهير الآلات مع كثره الابتلاء به.

ولاسيما مع ما فى صحيح محمد بن مسلم المتقدم فى المسأله العاشره من الأمر بغسل الثوب الذى يصيبه البول مرتين إذا كان فى المرن، من دون تنبيه إلى تطهير المرن، خصوصاً بين المرتين، حيث يتوقف عليه تطهير الثوب فيه بالغسله الثانيه لو لم يطهر بغسله فى الأولى تبعاً. لقوه ظهوره حينئذ فى طهاره المرن تبعاً.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من اختصاص الصحيح بالمرن، وليس هو من الأوانى، لأن الأوانى هى الظروف المعده للأكل والشرب، وليس كل ظرف إناء.

ففيه أولاً: أن المرن هو الإجانه، وهى من الأوانى، حيث قد يعجن فيها ويؤكل.

وثانياً: أن المناسبات الارتكازيه قاضيه بأن حكم الإناء فى التطهير يجرى فى

الثوب، فإنه في يوضع في الطشت، ويصب الماء عليه، ثم يعصر ويفرغ الماء مره واحده، فيطهر ذلك الثوب والطشت أيضاً (١). وإذا كانت النجاسه محتاجه إلى التعدد - كالبول - كفى الغسل مره أخرى على النحو المذكور (٢). والأحوط استحباباً تطهير الإناء بعد ذلك (٣) ثلاثاً.

(مسأله ٢٢): الحليب النجس لا يمكن تطهيره وإن صنع جنباً ووضع الكثير حتى وصل الماء إلى أعماقه (٤).

(مسأله ٢٣): إذا غسل ثوبه النجس ثم رأى بعد ذلك فيه شيئاً من الطين أو دقائق الأشنان أو الصابون الذي كان متنجساً لا يضر ذلك في

كل ما كان بهيئته بحيث يجتمع فيه الماء عند التطهير، كما تقدم في المسألتين الرابعه والعاشره.

(١) لعين ما سبق.

(٢) كما تضمنه صحيح محمد بن مسلم.

(٣) أما تطهيره بين الغسلتين فالاحتياط فيه ضعيف جداً لقوه ظهور صحيح محمد بن مسلم في عدم الحاجه لتطهيره لعدم التنبيه فيه لذلك، مع أنه لو وجب تطهيره لتوقف عليه تطهير الثوب الذي ورد الصحيح لبيانه، فعدم التنبيه فيه له كالصریح في عدمه.

(٤) لأن وصول الماء لأعماقه لا يقتضى استيلاء الماء على جميع مواضع النجاسه بعد كون المتنجس هو الحليب المنجمد بتمامه لا ببعض سطوحه، غايه الأمر نفوذ الرطوبه غير المسريه، أو صيروره الماء مضافاً باختلاطه بأجزاء الحليب الدقيقه.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن ذلك غسل له، وغسل كل شيء بحسبه. فهو كما ترى، لعدم تحقق الغسل في المقام بعدما سبق من عدم استيلاء الماء بوصف

ص: ٢٩٣

(٢٩٤) طهاره الثوب (١)، بل يحكم أيضاً بطهاره ظاهر الطين أو الأشنان أو الصابون (٢) الذى رآه بل باطنه (٣) إذا نفذ فيه الماء على الوجه المعتبر.

(مسألة ٢٤): الحلى الذى يصوغها الكافر (٤) إذا لم يعلم ملاقاته لها مع الرطوبه يحكم بطهارتها (٥). وإن علم ذلك يجب غسلها ويطهر ظاهرها

الإطلاق على تمام أجزاء النجس. ويأتى نظير ذلك فى المسألة الخامسة والعشرين.

(١) إلا- إذا كان الطين أو نحوه لاصقاً بموضع من الثوب، بحيث يمنع من وصول الماء المطلق إليه، فيتعين حينئذ بقاء الموضع المذكور نجساً مع طهاره بقيه مواضع الثوب التى وصل إليها الماء.

(٢) إذا كان له تماسك بحيث يستولى عليه الماء ويغسله، أما إذا كان مائعاً بحيث لا يستولى عليه الماء المطلق فيتعين نجاسته ونجاسه ما يتصل به من أجزاء الثوب.

(٣) بناءً على ما تقدم منه (قدس سره) فى المسألة الأولى من إمكان تطهير الباطن. وتقدم من الكلام فيه.

(٤) يعنى المحكوم بنجاسته. وتجرى الأحكام الآتية فى كل من يحتمل ملاقاتها عنده للنجاسه مع الرطوبه.

(٥) لأصالة الطهاره، بل استصحابها. ومجرد صيرورته عند الكافر لا يقتضى رفع اليد عن الأصل المذكور والخروج عن إطلاق دليله. ولاسيما مع ما ورد من عدم وجوب غسل الثوب الذى يستعيره الكافر (١).

نعم قد يستفاد مما تضمن الأمر بغسل الثوب إذا كان عند من يتعرض للنجاسه (٢) المحمول على الاستحباب عموم الاستحباب لغير الثوب، كما فى المقام.

(٢١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧٣، ٧٤ من أبواب النجاسات.

ص: ٢٩٤

ويبقى باطنها على النجاسه (١)، وإذا استعملت مده وشك في ظهور الباطن وجب تطهيره (٢).

(١) هذا إنما يتم إذا علم بملاقاته برطوبه لجميع سطوحها الظاهر والباطنه، بحيث تنجس بتمامها، وهو كالمعتذر. نعم لو قيل بكفايه ذوبان الفلزات في سريان النجاسه فيها يتعين نجاستها بتمامها فيما إذا لاقت النجاسه حال ذوبانها، كالدهن السائل لو تنجس ثم جمد. لكن تقدم منه (قدس سره) ومنا في المسأله التاسعه عشره في أول الفصل الثاني في كيفية سرايه النجاسه المنع من سريان النجاسه فيها بذوبانها.

وحيث تكون ملاقاتها للنجاسه برطوبه قبل التدويب أو حاله موجهه لنجاسه بعض سطوحها المردد بين الظاهر والباطن، فيترتب أثر نجاستها في الجملة، دون نجاسه خصوص الظاهر، فضلاً عن الباطن معه، بل يحكم ملاقى الظاهر بالطهاره كسائر أفراد ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره، بل غير المحصوره، لخروج نجاسه الباطن عن الابتلاء غالباً.

(٢) يظهر الإشكال فيه مما سبق. نعم يتجه ذلك لو فرض نجاستها بتمامها كما هو الحال في نجاسه الدهن أو الشمع الذائب لو انجمد. لاستصحاب نجاسه السطح الظاهر فعلاً، للعلم بنجاسته سابقاً، والشك في تطهيره، بسبب ترده بين السطح الأول الذى طهر والسطح الباطن الذى لم يطهر.

نظير ما لو ابتلى الرجل بامرأه مردده بين زوجته ومطلقاته، أو بامرأه مردده بين زوجته والأجنبيه عنه، حيث يجرى في حقه استصحاب زوجيه الأولى وعدم زوجيه الثانيه.

وأما الإشكال فيه تاره: بأنه من استصحاب الفرد المردد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع. وأخرى: بأن احتمال انطباق السطح الظاهر فعلاً على السطح الظاهر سابقاً المعلوم الطهاره مساوق لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين بالنجاسه فيه

(٢٩٦) (مسأله ٢٥): الدهن المتنجس لا- يمكن تطهيره بجعله فى الكر الحار ومزجه به (١)، وكذلك سائر المائعات المتنجسه فإنها لا تطهر إلا بالاستهلاك (٢).

باليقين بالطهاره لا بالشك فيها، فيكون التمسك فيه بعموم دليل الاستصحاب من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

فهو كما ترى، لإندفاع الأول بأن المستصحب نجاسته ليس هو أحد السطحين على ترده، مع كون الأثر لكل منهما بعينه، والاستصحاب للمردد بينهما، بل المستصحب نجاسته هو السطح الظاهر فعلاً المردد واقعاً بينهما، من دون أن يكون لترده أثر فى مقام العمل، وإنما تمام الأثر له بعينه، لأنه هو الذى يلاقى ويحكم بنجاسه ملاقيه.

واندفاع الثانى بأن احتمال كون السطح الظاهر فعلاً هو السطح الظاهر سابقاً المعلوم الطهاره لا يستلزم احتمال كونه معلوم الطهاره، بل هو بواقعه الخارجى الذى هو موضوع الأثر مشكوك الطهاره قطعاً، فلا يجوز رفع اليد عن اليقين بالنجاسه فيه، لأنه رفع اليد عن اليقين بالشك لا غير. ومن ثم لا إشكال فى جريان الاستصحاب.

(١) لعدم استيلاء الماء على جميع أجزائه النجسه مهما دقت، وإنما يتم ذلك فيما إذا لم يكن النجس هو الأجزاء الصغيره بتمامها بل بسطوحها الظاهره لا غير، كحبات الرمل، حيث يمكن استيلاء الماء عليها حينئذ وتطهر وقد تقدم نظير ذلك فى المسأله الثانیه والعشرين.

(٢) بأن لا يبقى لها وجود عرفى يكون موضوعاً للنجاسه، لغلبه ما تستهلك فيه عليها، بحيث ينفرد عنوانه بالصدق على المجموع، ولا يصدق معه عنوانها حتى بنحو الاشتراك والامتراج.

(٢٩٧) (٢٩٧) (مسألة ٢٦): إذا تنجس التنور يمكن تطهيره بصب الماء من الإبريق عليه (١) ومجمع ماء الغساله يكون نجساً (٢) وإذا تنجس بالبول وجب تكرار الغسل مرتين (٣).

(الثاني) من المطهرات: الأرض (٤)، فإنها تطهر باطن القدم وما توقي به (٥)

(١) يعني مره واحده، ولا يحتاج للتعدد، لعدم كونه إناء ولا ملحقا به لعدم تجمع ماء الغساله فيه، بل فى خارجه.

(٢) فلو فرض امتصاص التراب والرماد له كفى إخراجهما ولا حاجه إلى غسل شىء.

(٣) بناءً على ما سبق من عموم وجوب الغسل من البول مرتين لجميع المتنجسات، وعدم اختصاصه بالثوب والبدن.

(٤) كما هو مقتضى إطلاق أكثر الفتاوى والإجماع وإطلاق النصوص الآتية. لكن اقتصر فى المقنعه والشرايع ومحكى التحرير على التراب. ويناسبه الاقتصار عليه فى حديث أبى هريره عن النبى (صلى الله عليه وآله وسلم): «قال: إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور» (١) وفى نبوى آخر: «إذا وطئ الأذى بخفيه فطهورهما التراب» (٢).

لكن لا مجال للخروج بهما عما سبق، المعتضد بإطلاق نبوين آخرين مرويين للعامه (٣). ومن ثم قد ينهض ذلك قرينه إلغاء خصوصيه التراب فى كلامهم، وكون مرادهم مطلق الأرض.

(٥) إجماعاً كما فى جامع المقاصد، وفى المدارك وعن الدلائل أنه مقطوع به فى كلام الأصحاب، وزاد فى المدارك أن ظاهرهم الاتفاق عليه. لكن فى الخلاف فى المسألة

(٢١) التاج ج: ١ ص: ٩٠.

(٣) صحيح ابن حبان ج: ٤ ص: ٢٥٠ حديث: ١٤٠٣. سنن البيهقى ج: ٢ ص: ٢٥٢ حديث: ١٢٨٠.

ص: ٢٩٧

الخامسه والثمانين بعد المائه من كتاب الطهاره: «إذا أصاب أسفل الخف نجاسه فدلكه بالأرض حتى زالت تجوز الصلاه فيه عندنا. وبه قال الشافعى قديماً. وقال: عفى له عن ذلك مع بقاء النجاسه... دليلنا: أنا بينا فيما تقدم أن ما لا تتم الصلاه فيه بانفراده جازت الصلاه فيه وإن كانت فيه نجاسه، والخف لا تتم الصلاه فيه بانفراده».

وظاهره بقاء النجاسه، وأن العفو عن الصلاه فى الخف لأنه مما لا تتم به الصلاه. وما فى حاشيه المدارك للوحيد من التأمل فى الظهور المذكور واستظهار الغفله منه فى الاستدلال. غريب.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) فى تقريب الغفله المذكوره من أن العفو عما لا- تتم به الصلاه لا- يناسب القيود المذكوره فى كلامه، لعدم اختصاص العفو بصوره إصابه أسفل الخف، ولا بزوال عين النجاسه. ولا بصوره كون الإزاله بالدلك بالأرض.

فهو كما ترى لأن الإشكال عليه فى ذكر هذه القيود أو حملها على عدم كونها احترازيه، أهون من رفع اليد عن ظهور كلامه فى بقاء النجاسه. ولاسيما بملاحظه ما حكاه عن الشافعى. مؤيداً ذلك باقتصاره فى النهايه والمبسوط على العفو عن نجاسه ما لا تتم به الصلاه، من دون تعرض لمطهره الأرض. ومن ثم نسب فى المفاتيح الخلاف للخلاف، ورماه بالشذوذ. اللهم إلا أن يكون مراد عدم تطهيره بالدلك والمسح، وإن كان يطهر بالمشى.

هذا وفى المنتهى وعن التحرير الإشكال فى مطهره الأرض للقدم وأن المتيقن مطهرتها لما يتوقى به، مع الاعتراف فى الأول بأنه مقتضى صحيح زراره. كما قد يستفاد أيضاً من الاقتصار على ما يتوقى به القدم فى المقنعه والمراسم والوسيله وإشاره السبق من دون ذكر للقدم.

وكيف كان فلا- ينبغى التأمل فى مطهره الأرض لباطن القدم. لصحيح الحلبي: «نزلنا فى مكان بيننا وبين المسجد زقاق قدر، فدخلت على أبى عبد الله (عليه السلام)

فقال: أين نزلتم؟ فقلت: نزلنا في دار فلان، فقال: إن بينكم وبين المسجد زقاقاً قدراً، أو قلنا له: إن بيننا وبين المسجد زقاقاً قدراً.
فقال: لا بأس، إن الأرض تطهر بعضها بعضاً. قلت: والسريقين الرطب أطأ عليه؟ فقال: لا يضر ك مثله»(١).

ومعتبره المروى في مستطرفات السرائر عنه (عليه السلام): «قلت له: إن طريقى إلى المسجد في زقاق يبال فيه، فربما مررت فيه وليس على حذاء، فيلتصق برجلي من نداوته. فقال: أليس تمشى بعد ذلك في أرض يابسه؟ قلت: بلى، فقال: لا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً. قلت: فأطأ على الروث الرطب. قال: لا بأس، أنا والله ربما وطئت عليه ثم أصلى ولا أغسله»(٢).

ومعتبر المعلى بن خنيس: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافياً، فقال: أليس وراءه شيء جاف؟ قلت: بلى، قال: لا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً»(٣).

هذا وقد يستدل بنصوص آخر منها: موثق عمار عنه (عليه السلام) في جملة مسأله له: «وعن الرجل يتوضأ ويمشى حافياً ورجله رطبه. قال: إن كانت أرضكم مبلطه أجزاءكم المشى عليها. وقال: أما نحن فيجوز لنا ذلك، لأن أرضنا مبلطه، يعنى مفروشه بالحصي»(٤).

بناء على ما هو الظاهر من أن منشأ السؤال عن المشى حافياً تنجس الرجل بملاقاه الأرض، وأن المراد بإجزاء المشى على الأرض المبلطه استمرار المشى عليها بعد تنجسها.

نعم يشكل التقييد فيه بتبليط الأرض، حيث لا قائل باعتبار ذلك في مطهريتها، كما لا مجال لحمل النصوص السابقة عليه، لعدم تبليط أرض الطريق أو ندره تبليطه، وذلك قد يوجب إجماله.

(٢١) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٩.

(٢٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٣، ٨.

ص: ٢٩٩

ومنها: صحيح الأحول عنه (عليه السلام): «فى الرجل يظأ على الموضع الذى ليس بنظيف، ثم يظأ بعده مكاناً نظيفاً. قال: لا بأس إذا كانت خمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك»(١).

وفيه: أنه لا- يظهر منه السؤال عن طهاره الرجل بعد تنجسها بوطء الموضع النجس، ليدل على طهارتها بوطء المكان النظيف، وينفع فيما نحن فيه، بل السؤال عن تنجس المكان النظيف بملاقاه الرجل المتنجسه سابقاً، فالحكم بعدم البأس إنما يدل على عدم تنجسه لا غير.

ولا يخفى أن عدم تنجسه لا يستلزم طهاره الرجل إلا فى فرض كون الموضع النظيف رطباً مسبوqاً بموضع جاف من الأرض قد جفف الرجل وطهرها بمرورها عليه ومن الظاهر صعوبه حمل الصحيح على ذلك، لاحتياجه لعنايه خاصه.

ولعل الأقرب حملة على التنبيه لجفاف الرجل بسبب المشى بالمسافه المذكوره، فهى لا- تنجس الموضع النظيف وإن بقيت نجسه.

ومنها: صحيح زراره: «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): رجل وطأ على عذره فساخت رجله فيها، أينقض ذلك وضوءه؟ وهل يجب عليه غسلها؟ فقال: لا يغسلها إلا أن يقذرها، ولكنه يمسحها حتى يذهب أثرها ويصلى»(٢).

وفيه: ان ظاهره عدم الفائده من الغسل إلا رفع الاستقذار، وهو يناسب عدم تنجس الرجل بالعذره، وإن لزم إزالتها عن الرجل لا غير، كما يناسبه إطلاق المسح حتى يذهب الأثر من دون تقييد بالأرض.

نعم حيث لا- مجال للبناء على ذلك فقد يلزم حملة على مجرد عدم تعين الغسل وإن كان مشروعاً للتطهير، مع تقييد المسح بالأرض من أجل مطهريتها، فيناسب المدعى.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٤١، ٧.

ص: ٣٠٠

إلا أن الإشكال في كون الحمل المذكور مقتضى الظهور الثانوي الذي يقتضيه الجمع العرفي، ليكون دليلاً في المقام، بل لعله من باب التأويل الذي هو أولى من الطرح، من دون أن يكون الصحيح حجة فيه، لينهض بالاستدلال. غاية الأمر أن يكون مؤيداً، من دون أن يبلغ مرتبه الاستدلال.

ومنها: صحيحه الآخر عنه (عليه السلام): «قال: جرت السنه في أثر الغائط بثلاثه أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله. ويجوز أن يمسح رجليه ولا يغسلهما» (١) بناء على حمل مسح الرجلين فيه على المسح بالأحجار، بقريته ذكرها في الاستنجاء من الغائط.

ولكنه يشكل أولاً: بأنه حيث لم يفرض فيه بدواً نجاسه باطن القدم فالمنصرف منه إرادته مسح الرجلين مما يصيبهما من الغائط عند التخلي في بعض الحالات، والغالب إصابه أسفل الساق دون باطن القدم.

وثانياً: بأن حمل مسح الرجلين على مسحهما بالأحجار بقريته ذكرها في الاستنجاء من الغائط قد يتجه لو حمل ذكرها على التقييد. أما بعد البناء على عدم التقييد بها، وأنه يجوز في الاستنجاء المسح بكل قالع للنجاسه فيشكل الحمل المذكور.

وثالثاً: بأن مجرد عدم البناء على مقتضى ظهوره الأولى لا يكفي في حمله على ما نحن فيه بنحو يصلح للاستدلال، نظير ما تقدم في صحيحه الأول. ولاسيما مع امكان حمله على المسح في الوضوء في قبال قول العامه بوجوب غسلهما فيه. فالعمده في المقام الصحاح الثلاث الأول.

هذا وفي حديث الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في الرجل يظأ في العذره أو البول، أيعيد الوضوء؟ قال (عليه السلام): لا، ولكن يغسل ما أصابه» (٢) وظاهره انحصار تطهير باطن القدم بالغسل. لكن لا بد من رفع اليد عن الظهور المذكور، وحمله على

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٣٠ من أبواب أحكام الخلوه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

بيان الاكتفاء بالغسل في مقابل الحاجه معه للوضوء، من دون أن يتعين، جمعاً مع ما سبق.

وأما تطهيرها لما يوقى به القدم كالتعل وغيره فقد استدل عليه بأمور:

الأول: إطلاق حديث الحلبي الأول، لعدم التقييد فيه بالحفاء.

وقد استشكل فيه سيدنا المصنف (قدس سره) بقرب إتحاده مع حديثه الثاني المصرح فيه بالحفاء، وحكايتهما عن واقعه واحده، للتقارب بين مضمونيهما، فيكون العمل على الثاني لا غير، لأن نسبته للأول نسبه المبين للمجمل، لا نسبه المتعارضين، لينظر في الترجيح بينهما، ولا نسبه المطلق للمقيد، ليتعين العمل على المطلق بعد عدم منافاه المقيد له، لكونهما مثبتين.

وما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من عدم استبعاد تعدد الواقعه، غير ظاهر بعد ملاحظه متن الحديثين وتقارب مضمونيهما.

نعم من الظاهر أن ذلك لا يقتضى اتحاد الحديثين، بل حكايتهما عن واقعه واحده، فلو تم ذلك، وكان الثاني منهما هو المطابق للواقع، فإهمال الحلبي في الحديث الأول التقييد بالحفاء مع ابتناؤه على العناية مناسب لفهمه إلغاء خصوصيته لصوره الانتعال ولبس الخف. وإن كان في بلوغ ذلك مرتبه الاستدلال إشكال.

الثاني: إطلاق صحيح الأحول، لكن سبق الإشكال في نهوضه بالاستدلال في المقام، ليمسك بإطلاقه.

الثالث: الموثق عن حفص بن أبي عيسى: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن وطئت على عذره بخفى، ومسحته حتى لم أر فيه شيئاً، ما تقول في الصلاه فيه؟ فقال: لا بأس» (١).

وربما حاول بعضهم تقريب اعتبار سنده، لأن في طريقه صفوان بن يحيى،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ٦.

ص: ٣٠٢

الذى هو من أصحاب الإجماع.

لكنه يشكل بمنع الكبرى، كما ذكرنا ذلك فى مباحث الكر من المياه. غاية الأمر أن صفوان لا يروى إلا عن ثقه، وهو لم يرو عن حفص المذكور بلا واسطه، وإنما روى هنا عن عبد الله بن بكير عنه، وذلك لا يشهد بوثاقته.

وأما الدلاله فمن الظاهر أن مجرد جواز الصلاه فى الخف لا يستلزم طهارته بعد أن كان مما لا تتم به الصلاه.

وما قد يظهر من الجواهر من أن إطلاق نفى البأس فيه يقتضى الطهاره. كما ترى! إذ هو إنما يتم لو كان موضوع نفى البأس فيه الخف بنفسه، أما حيث كان موضوعه الصلاه فى الخف فلا منشأ لاقتضائه الطهاره بعد العفو عن الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه.

هذا ولكن أصرّ (قدس سره) هو وغير واحد على ظهوره - مع قطع النظر عن ذلك - فى سوق السؤال والجواب لبيان الطهاره. بل زاد بعض مشايخنا (قدس سره) أن الإمام (عليه السلام) قرر ما ارتكز فى ذهن السائل من عدم جواز الصلاه فى الخف على تقدير عدم إزالة العين عنه، وذلك لا يتم إلا بلحاظ الطهاره، لعدم اشتراط زوال العين فى العفو عما لا تتم به الصلاه.

ولم يتضح الوجه فيما ذكره بعد أن كان موضوع السؤال هو جواز الصلاه فى الخف الذى هو أعم من طهارته. غاية الأمر أن تعرض السائل لإزاله العين قد يظهر فى تخيله عدم جواز الصلاه مع بقائها، وعدم ردع الإمام (عليه السلام) عن ذلك قد يشعر بتقريره له فيه، من دون أن يبلغ مرتبه الظهور الحجج، كما هو الحال فى سائر موارد التقييد فى كلام السائل، وبعد ثبوت جواز الصلاه مطلقاً لا بد من البناء على عدم إرادته مقتضى الإشعار المذكور، لا أنه يلزم البناء على إرادته وصرفه للطهاره التى هو غير مسؤول عنها.

ولاسيما مع إطلاق المسح فيه، وعدم تقييده بالأرض، فإن حملة على خصوص المسح بالأرض ليس بأولى من حملة على كون الغرض منه إزالة العين للاستقذار، أو

لتخيل توقف العفو عما لا تتم به الصلاة على زوال عين النجاسه، ولو فى مثل العذره ما له جرم ظاهر.

الرابع: النبويان المتقدمان، بدعوى انجارهما بعمل الأصحاب. لكنها ممنوعه لعدم ظهور اعتماد الأصحاب عليهما، بل على نصوصهم المثبتة فى كتبهم. ومجرد موافقه فتوى الأصحاب للخبر لا توجب انجاره ما لم يظهر منهم الاعتماد عليه.

الخامس: عموم التعليل فى الأحاديث الثلاث الأول بأن الأرض يطهر بعضها بعضاً. وقد وقع الكلام بينهم فى مفاد التعليل المذكور. وما قيل أو يمكن أن يقال فيه وجوه:

الأول: أنه إذا تنجس موضع من الأرض طهر بباقيها بسبب المشى عليه والعبور من الطاهر للنجس، ولو لكونه موجباً لانتقال بعض أجزاء الأرض من كل منهما للآخر.

الثانى: أنه حيث كان مسح الموضع النجس من القدم بالأرض يوجب انتقال بعض الأجزاء المتنجسه من الأرض للقدم، فالمراد بالتعليل أن هذه الأجزاء تطهر بالمشى على الأرض الطاهره بملاقاتها لها واختلاطها بها، ولا يبقى فى الرجل شىء نجس.

الثالث: أن المراد به أن الأرض يطهر بعضها البعض الآخر بمعنى أنه يزيل أثر ملاقاته ونجاسه ما تنجس به، نظير قولنا: الماء مطهر للبول والدم لو صح التعبير المذكور.

الرابع: أن بعض الأرض يطهر المتنجس ببعضها. وهو راجع إلى الثالث مصداقاً وإن خالفه مفهوماً.

الخامس: ما عن التوحيد من أن المراد أن بعض الأرض - وهو الطاهر منها - بطهر بعضاً من المتنجسات، وهو أسفل القدم والنعل مثلاً.

السادس: ما عن الوافى من حملة على بيان أمر خارجى، وهو أن النجاسه التى تقع على موضع من الأرض تستهلك وتضمحل فى مواضع آخر منها، لتفتت أجزائها

وانتشارها بسبب المشى على الأرض.

والإنصاف أن المعنى الأول هو الظاهر من التعليل. ولو فرض إرادته كان التعليل به راجعاً إلى بيان ارتفاع المانع بعد المفروغيه عن مطهريه الأرض ذاتاً للمتنجس الخارج عنها، فهو وارد لبيان أنه بعد الفراغ عن مطهريه الأرض ذاتاً للقدم، لا مجال لتوهم مانعيه نجاستها من مطهريتها له، لأن ما تنجس منها يطهر بباقيها.

ولو تم ذلك لم ينهض عموم التعليل بالتعدى عن القدم، لأنه ليس بصدد إثبات مطهريتها للمتنجسات، بل بصدد بيان ارتفاع المانع منها بعد الفراغ عن ثبوتها ذاتاً من دون تحديد لمورد الثبوت، بل لا بد من الرجوع فيه لدليل آخر.

لكن الظاهر عدم بنائهم على مطهريه بعض الأرض لبعضها بالمعنى المذكور، فلا بد من حمل التعليل على معنى آخر. والمعاني الأخرى المتقدمة غير مفهومه منه، ولا مناسبة لتركيبه الكلامي عرفاً. وذلك موجب لإجماله، وعدم نهوضه بالاستدلال، بل يرد علمه لأهله.

ولاسيما مع وروده فيما لا يناسب شيئاً منها، كما فى صحيح محمد بن مسلم: «كنت مع أبى جعفر (عليه السلام) إذ مرّ على عذره يابسه، فأصابت ثوبه. فقلت: جعلت فداك قد وطئت على عذره فأصابت ثوبك. فقال: أليس هى يابسه؟ فقلت: بلى؟ قال: لا بأس، إن الأرض يطهر بعضها بعضاً»(١).

على أن المعنى الثانى راجع إلى مطهريه الأرض للأجزاء المتنجسه منها العالقه بالرجل، ولا- نظر فيه لعموم المطهريه لبقية المتنجسات، ليمسك بعمومه. والمعنى الخامس راجع إلى قضيه جزئيه لا- عموم فيها. والمعنى السادس لا- نظر فيه للتطهير الشرعى.

فلم يبق إلا المعنى الثالث والرابع، فإنهما راجعان إلى عموم مطهريه الأرض

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٢ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٣٠٥

للمتنجس بالنجاسه الحاصله منها، فلو تم حمل التعليل على أحدهما نفع فى المقام.

إلا- أنه حيث يعلم بعدم عموم التعليل لكل متنجس بالأرض، وإنما الكلام فى العموم لخصوص يتوقى به القدم لا غير، تعين إجمال التعليل وعدم نهوضه بالاستدلال على المدعى، كما ذكر سيدنا المصنف (قدس سره). وما يظهر من شيخنا

الأستاذ (قدس سره) من أن ذلك لا يقتضى سقوط العموم، بل البناء عليه فى غير مورد الإجماع على تخصيصه. كما ترى للزوم تخصيص الأكثر.

هذا تمام ما استدل به على عموم مطهره الأرض لما يوقى به القدم، وقد ظهر عدم نهوض شىء منه بذلك.

نعم من القريب جداً البناء على العموم له، لإلغاء خصوصيه القدم فى الحكم. لما هو المرتكز من أن المطهره فى المقام تعبيديه تخفيفيه بلحاظ كثره ابتلاء الماشى بالنجاسه، خصوصاً فى الصدر الأول يوم كان قضاء الحاجه فى الطرقات مألوفاً، ومن الظاهر أن ذلك يناسب عموم المطهره لما يتوقى به القدم، لشيوع الابتلاء به، بل هو أشيع من القدم.

بل المرتكز أنه أولى بالاكْتفاء بالطهاره المذكوره من القدم. لما هو المعلوم من أن البدن أولى بالطهاره الكامله، ومن ثم كان المستفاد عرفاً من التنبيه على الحفاء فى بعض النصوص أنه تنبيه على الفرد الاخفى الأولى بعدم العفو. ولعله لذا توقف فى القدم من توقف، كما سبق.

وكأنه إلى هذا يرجع ما عن المعالم، فإنه بعد أن ذهب إلى أن عمده النصوص فى المقام هو صحيح زراره الأول المتقدم، قال عن بقيه النصوص: «وهذه الأخبار وإن لم تكن نقيه الأسانيد فإنها معتضده بالحديث الأول الصحيح. وكونه مختصاً بالقدم غير ضائر، فإن ثبوت الحكم فيه يقتضى ثبوته فى غيره بطريق أولى. إلا- ترى أن الخف والنعل لا- توقف لأحد من الأصحاب فى حكمها على ما يظهر، وحصل فى القدم نوع توقف».

(٣٠٧) (٣٠٧) ويؤيد ما ذكرنا ما سبق في ذيل الكلام في حديثي الحلبي من ظهور حال الحلبي في فهم عدم الخصوصيه للقدم لو تم حكاية الحديثين عن واقعه واحده.

مضافاً إلى ظهور شهره القول بالطهاره شهره تكاد تلحق بالإجماع، مع شيوع الابتلاء بالمسأله، بنحو يبعد جداً خطأ المشهور فيها. ولاسيما مع وجود أقوال للعامة فيه، فإن ذلك كله مؤيد لما ذكرنا.

بقي شيء: وهو أن المعروف بين الأصحاب كون المطهر هو الأرض، بل سبق من بعضهم التعبير بالتراب. لكن عن ابن الجنيّد أنه قال: «وإذا وطئ الإنسان برجله أو ما هو وقاء لها نجاسه... فوطأ بعدها نحواً من خمسه عشر ذراعاً أرضاً طاهره يابسه طهر ما ماس النجاسه... ولو مسحها حتى يذهب عين النجاسه وأثرها بغير ماء، أجزأ إذا كان ما مسحها به طاهراً».

ومقتضى إطلاق ذيل كلامه العموم لغير الأرض من الأجسام الطاهره، وعن الذخيره أنه لا يخلو عن قوه، وجزم به في المستند، وفي نهايه الأحكام الإشكال في المسأله.

وكان وجه العموم لغير الأرض إطلاق المسح في صحيحي زواره وحديث حفص المتقدمين، وإطلاق المكان التنظيف في صحيح الأحوال المتقدم. وما في الحدائق من انصراف المسح للمسح بالأرض غير ظاهر. نعم سبق الإشكال في كون النصوص المذكوره من أدله المسأله.

مضافاً إلى أن المراد بذلك إن كان هو التفريق بين المشى والمسح، فيراد بالمشى المشى على خصوص الأرض، وبالمسح المسح مطلقاً ولو بغيرها، فهو أمر غير عرفي يصعب تنزيل الأدله عليه جداً بعد مشاركته المشى للمسح في إزاله العين وانتقالها للممسوس.

وإن كان المراد هو تعميم المشى للمشى على غير الأرض بقريته إطلاق المسح،

فالظاهر أن العكس هو الأولى عرفاً، لأن ظهور أدله المشى فى خصوصيه الأرض أقوى من إطلاق أدله المسح.

ولاسيما بلحاظ اشتمالها على أن الأرض يطهر بعضها بعضاً، فإنها كالصريحه فى خصوصيه الأرض فى التطهير، لا بلحاظ هيئه التعليل، ليتجه ما ذكره سيدنا

المصنف (قدس سره) من أن التعليل إذا لم يكن مقروناً باللام يضعف ظهوره فى الانحصار، والانتفاء عند الانتفاء، بل لأن عنوان الأرض مناسب للمطهره بمقتضى الارتكازات المتشريع، فإلغاء خصوصيته صعب جداً. ومن ثم يتعين الاقتصار على الأرض.

(١) كما هو معقد الإجماع المدعى فى جامع المقاصد، وبه صرح جماعة. واقتصر فى المقنعه والمراسم والشرايع والتذكرة والمنتهى ونهايه الأحكام على الخف والنعل، وفى إشاره السبق والنافع والإرشاد والقواعد والدروس على النعل، وفى الوسيله على الخف.

ولا- يبعد إرادته الكل التعميم، إلغاء لخصوصيه ما ذكره من العناوين. ولاسيما مع التعليل فى بعضها - كالمنتهى - بأن الخف والنعل لا- ينفكان عن ملاقاه النجاسه، فلو اقتصرنا فى إزالتها عنهما على الماء كان حرجاً، والتراب من طبعه إحاله ما يلاقيه، فإذا زالت العين زالت النجاسه.

بل قد يظهر من بعضهم عموم النعل للكل، وإن كان فى حيز المنع. إلا أن يرجع إلى ما فى الذكرى، حيث قال: «وحكم الصنادل حكم النعل، لأنها مما ينتعل».

وكيف كان فالتعميم هو المناسب للوجه المتقدم مّن دليلاً على مطهره الأرض لما يوقى به القدم. وكذ لو كان الدليل عليه إطلاق صحيحى زواره والأ-حول المتقدمين، أو عموم التعليل بأن الأرض يطهر بعضها بعضاً. وأما لو كان الدليل عليه حديث حفص بن أبى عيسى أو النبويين فلإلغاء خصوصيه الخف والنعل فيها عرفاً.

(٣٠٩) (٣٠٩) بالمسح بها أو المشى عليها (١)، بشرط زوال عين النجاسه بهما (٢) ولو زالت

(١) كما تقدم عن ابن الجنيد. وهو مقتضى تصريح جماعه وظاهر آخرين.

أما المشى فهو المصرح به فى حديث الحلبي الثانى وموثق عمار وصحيح الأحول لو كانا من أدله المسأله. كما أنه المنصرف أو المتيقن من حديث الحلبي الأول ومعتبر المعلى.

وأما المسح فهو المصرح به فى صحيحى زراره وحديث حفص، بناء على أنها من أدله المسأله. لكن سبق الإشكال فى ذلك. ومن ثم يشكل الاجتزاء به.

ودعوى: استفادته من أدله المشى، إما بإلغاء خصوصيه المشى، لأن المستفاد منها أن مطهريه الأرض بلحاظ إزالتها لعين النجاسه وأثرها الظاهر، وإما بلحاظ عموم التعليل بأن الأرض يطهر بعضها بعضاً.

ممنوعه لأن مطهريه الأرض ليست عرفيه، بل تعبدية، فيقتصر فيها على مورد الأدله. والتعليل قد عرفت الإشكال فيه. مع أنه لو دل على عموم مطهريه الأرض فلا ينهض بيان كيفية حصول التطهير بها.

(٢) لأنه المنصرف من أدله التطهير. ولاسيما أن المستفاد منها مطهريه الأرض للقدم ولما يوقى به، لا للنجاسه التى يحملانها، و مع بقاء عين النجاسه كيف يطهر القدم أو ما يوقى به مع ما هو المرتكز من أن ملاقاه النجاسه موجب للتنجس حدوداً وبقاءً؟! أما لو كان للنجاسه جرم مانع من مماسه القدم وما يوقى به للأرض فالأمر أظهر. هذا مضافاً إلى صحيح زراره الأول لو كان من أدله المسأله.

ومما سبق يظهر العموم للمتنجس لو كان القدم أو ما يوقى به قد تنجس به لا بعين النجاسه.

هذا قد سبق من ابن الجنيد اعتبار كون المشى خمسه عشر ذراعاً. وكأنه لصحيح الأحول. لكن سبق الإشكال فى الاستدلال به فى المقام. ويزيد الإشكال بناء على

عين النجاسه قبل ذلك كفى مسمى المسح بها أو المشى عليها (١). ويشترط على الأحوط وجوباً كون النجاسه حاصله بالمشى على الأرض (٢).

عموم المطهره للمسح الذى يكون المدار فيه على زوال عين النجاسه. ومن ثم لا يبعد حملة على بيان المقدار الذى من شأنه أن تزول معه عين النجاسه. فلاحظ.

(١) أما كفايه المشى فظاهر لإطلاق أدلته، الشامل لصوره عدم علوق عين النجاسه. وأما المسح لو قيل بكفايته فى مطهره الأرض فلا يخلو عن إشكال لو كان دليله صحيح زواره الأول، لاختصاصه بإزاله عين النجاسه بالمسح، ولا يشمل صورته زوالها قبله. نعم لو كان دليله صحيحه الثانى فلا يبعد ثبوت الإطلاق له. وأشكل من ذلك ما فى الروضه من الاكتفاء بالإمساس حينئذ. حيث لا دليل عليه قطعاً.

(٢) لأنه مورد النصوص المتقدمه. ودعوى: إلغاء خصوصيه مورد النصوص عرفاً، لارتكاز عدم خصوصيه المشى فى المقام، كما قد يرجع إليه ما عن الفقيه

الهمدانى (قدس سره). مدفوعه بأن ذلك يتم لو كانت مطهره الأرض عرفيه، أما حيث كانت تعبيديه تخفيفيه، بلحاظ كثره الابتلاء بالنجاسه - كما سبق - فاللازم الاقتصار على مورد النصوص الذى هو الأكثر شيوعاً.

ومثلها الاستدلال على العموم بإطلاق صحيح زواره الثانى. لاندفاعه بما سبق من عدم نهوض الصحيح المذكور بالاستدلال فى المقام. مضافاً إلى أنه لا يمكن البناء على إطلاقه من حيثيه التنجيس بعد شموله لنجاسه غير أسفل القدم وما يوقى به، فلا بد من البناء على إجماله، والاقتصار فيه على المتيقن، وهو التنجس بالأرض.

هذا ومقتضى مورد النصوص المتقدمه ما إذا كان التنجيس بسبب ملاقيه القدم أو ما وقى به للنجاسه حال المشى، ولا يشمل ما إذا كان التنجيس بسبب آخر، كما إذا جرحت الرجل حال المشى، فتنجست بالدم الخارج منها. وحينئذ لا مجال للبناء على مطهره الأرض حينئذ لعين ما سبق.

(٣١١) (مسأله ٢٧): المراد من الأرض مطلق ما يسمى أرضاً (١) من حجر أو تراب أو رمل ولا يبعد عموم الحكم للآجر والنوره (٢). والأقوى اعتبار

(١) عملاً- بإطلاق النصوص المتقدمه. ولا- يجرى غير الأرض مما تفرش به الأرض، كالزفت الذى تعارف فى عصورنا. لظهور قوله (عليه السلام) فى صحيح الحلبي الثانى: «أليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسه» فى لزوم المشى على الأرض، وعدم الاجتزاء بغيرها. بل هو مقتضى التعليل المتقدم فى الصحاح الثلاث، لظهوره فى خصوصيه الأرض فى المطهرية، كما سبق.

ودعوى: أنه يصدق عليه الأرض عرفاً بعد فرشها به وتبعيته لها. مدفوعه بأن صدق الأرض عليه تسامحى لا يكفى فى شمول الإطلاق له.

(٢) قبل الإحراق بلا إشكال. وبعد الإحراق على الظاهر، لأن الظاهر عدم خروجها عرفاً بالإحراق عن عنوان الأرض، كما تقدم فى مبحث التيمم.

ويناسبه حديث السكونى عن جعفر عن أبيه عن على (عليه السلام): «أنه سئل عن التيمم بالجص، فقال: نعم، فقيل: بالنوره؟ فقال: نعم، فقيل: بالرماد؟ فقال: لا- إنه ليس يخرج من الأرض، إنما يخرج من الشجر» (١) وقد تقدم اعتبار سنده وقريب منه مسند الراوندى (٢). لظهورهما فى عموم الأرض للجص والنوره المطبوخين. وقد تقدم فى التيمم ما ينفع فى المقام.

هذا وقد يستدل أيضاً باستصحاب مطهريتهما أو كونهما أرضاً. لكن الأول من الاستصحاب التعليقى، لرجوعه إلى استصحاب ترتب الطهاره على تقدير المشى أو المسح، والثانى من استصحاب المفهوم المردد، وهما لا يجريان على التحقيق.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨ من أبواب التيمم حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٦ من أبواب أحكام التيمم حديث: ٢.

ص: ٣١١

(١) كما فى الذكرى وجامع المقاصد والمسالك والحدائق، ونفى عنه البأس فى المدارك وتقدم فى المحكى من كلام ابن الجنيد، وفى الحدائق أنه ظاهر فحاوى جملة من عبار الأصباح. خلافاً لظاهر الروضة والرياض من القول بالطهارة، وحكاه فى الحدائق عن جماعه من الأصباح، وفى الروضة أنه مقتضى إطلاق النص والفتوى.

وقد استدل لاعتبار الطهارة بوجوه:

الأول: النبوى المشهور: «جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً» (١). فقد استدل به فى الحدائق بدعوى: أن الطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره.

وفيه: أن الطهور هو المطهر، كما ذكرناه فى أول كتاب الطهارة، واعتبار طهارته مبنى على شرطيه الطهارة فى الطهور التى هى محل الكلام. على أنه لو سلم فالنبوى ونحوه إنما يدل على أن الأرض طاهرة مطهرة، لا على اعتبار طهارتها فى مطهريتها، كما تقدم نظيره فى مسأله اعتبار طهارة ما يتيمم به من مبحث التيمم.

الثانى: صحيح الأحوال فقد استدل به بعض مشايخنا (قدس سره) بدعوى: أن التقييد بالنظيف وإن أخذ فى كلام السائل، إلا أن قول الإمام (عليه السلام): «لا بأس» راجع إلى نفي البأس عما ذكره السائل فى كلامه وتقريره للقيود التى أخذها.

مضافاً إلى أن تقييده (عليه السلام) الجواب بخمسة عشر ذراعاً راجع إلى التقييد فيما إذا أخذه السائل فى كلامه وهو المكان النظيف، فكأنه (عليه السلام) قال: لا بأس إذا كان المكان النظيف خمسة عشر ذراعاً. والتقييد بالخمسة عشر ذراعاً وإن كان محمولاً على الغالب من توقف زوال عين النجاسة على ذلك، فيدل على لزوم كون المكان النظيف بمسافه تزول بالمشى عليها عين النجاسة، وعلى كل حال يدل على المدعى من لزوم المشى فى المكان النظيف.

(١) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٧ من أبواب التيمم.

وفيه - بعد الغض عما سبق من عدم كونه الصحيح من أدله المسأله - : أن نفى البأس عن مورد القيود التي ذكرها السائل لا يقتضى إناطه نفى البأس بها، بحيث يثبت البأس مع انتفائها إلا بناء على مفهوم اللقب أو ما دونه.

كما أن التقييد بخمسه عشر ذراعاً إنما يدل على لزوم المسافه المعينه، من دون نظر لموضوعها. وكون موضوعها المكان النظيف تبعاً لفرض السائل لا يدل على التقييد به بنظر المجيب. ولا سيما بعد البناء على أن ذكر المسافه ليس للتحديد بها، بل لغلبه زوال عين النجاسه بها. لظهور عدم توقف زوال عين النجاسه على طهاره موضع المشى.

الثالث: أنه مقتضى الأصل، لعدم وضوح شمول الإطلاق للأرض النجسه. وفيه أنه لا مجال للتوقف فى الإطلاق. خصوصاً مع قوله (عليه السلام) فى صحيح الحلبي الثانى: «أليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسه؟»، وقوله (عليه السلام) فى صحيح المعلى: «أليس وراءه شىء جاف؟».

فالعمده فى المقام المناسبات الارتكازيه القاضيه بأنه لا بد من طهاره المطهر، لأن فاقد الشىء لا يعطيه.

ودعوى: أن ذلك إنما يتم لو كانت مطهره الأرض ارتكازيه عرفيه، أما حيث كانت تعبديه شرعيه فاللازم الجمود فيه على مفاد الأدله، ولا مجال لتحكيم الارتكازيات فيها.

مدفوعه بأن الارتكاز المذكور يوجب انصراف الإطلاق للطاهر لا ببناء الطهوريه على إفاضه الطهور من طهارته على النجس ما يغلب نجاسته ويزيلها، فلا يبقى للمطلق ظهور فى الإطلاق، بل قد يكون ظاهراً فى التقييد بالطهاره.

قال سيدنا المصنف (قدس سره): «الرجوع إلى العرف فى قاعده الفاقد لا يعطى ليس من باب الرجوع إليهم فى كيفية التطهير، لأجل الإطلاق المقامى، بل من جهه أن القاعده المذكوره توجب دلالة الكلام على اعتبار الطهاره فى المطهر، كما توجب دلالته على اعتبار نجاسه المنجس، ولذلك استدل الفقهاء على نجاسه جملة من الأعيان

النجسه، بما دل على نجاسه ملاقيها، فلولا أن المتنجس يجب أن يكون نجساً لما كان وجه لذلك الاستدلال. والفرق بينه وبين ما نحن فيه غير ظاهر...».

اللهم إلا- أن يقال: إن الاختصار في حديث الحلبي الثاني ومعتبر المعلى على التقييد بالجفاف من دون تنبيه للنجاسه، مع تعرض الطريق لها غالباً، خصوصاً مع التنبيه في الأول إلى أنه يبال فيه، يوجب قوه ظهورهما في الإطلاق من حيثيه الطهاره، وكذا الاختصار في صحيح الحلبي الأول على وصف الطريق بالقدر من دون تنبيه إلى المرور بموضع طاهر منه. ويصعب مع ذلك رفع اليد عن الإطلاق المذكور من أجل الارتكاز المتقدم، خصوصاً مع ما هو المعلوم من كون الطهاره في المقام تخفيفيه لا عرفيه.

نعم لو تم الوجه الأول الذى ذكرناه فى معنى التعليل بأن الأرض يطهر بعضها بعضاً كان الغالب طهاره الطريق، وحينئذ لا يقوى الإطلاق على رفع اليد عن الوجه الارتكازى المذكور. لكن سبق عدم تماميته. فالأمر لا يخلو عن إشكال.

(١) فقد ذهب لاعتبار الجفاف فى جامع المقاصد والمسالك والحدائق، ونفى عنه البأس فى المدارك وتقدم فى المحكى من كلام ابن الجنيد. وخلافاً لنهايه الأحكام والروضه والرياض وعن الذخيره.

ويدل على الاشتراط ما تقدم من حديث الحلبي الثاني ومعتبر المعلى. وما فى الرياض من الإشكال فى سندهما فى غير محله، إذ ليس فى سند الأول إلا توهم الإرسال، لروايته فى مستطرفات السرائر عن نوادر البنظى مع جهاله طريق ابن إدريس إلى نوادر البنظى غير قاده بعد قرب اشتهاار كتاب النوادر فى زمن ابن إدريس بحيث يكون نقله عنه عن حس أو حدس قريب من الحس كما هو الأصل فى الحكايه والنقل. والمفضل قد ثبت وثاقته. وكذا المعلى بن خنيس لتظافر الروايات

بمدحه، معتضداً بعدد الشيخ إياه فى كتاب الغيبه من السفراء الممدوحين، وبكونه من رجال كامل الزيارات وتفسير القمى، بنحو يلزم لأجله رفع اليد عن تضعيف النجاشى وابن الغضائرى، حيث قد يكون منشؤه توهم نسبه الغلو له.

ومثله ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره) من احتمال كون المراد بالأرض اليابسه فى حديث الحلبي الثانى ما يقابل النديه بالبول، وبالشىء الجاف فى معتبر المعلى ما يقابل المبتل بما يسيل من الخنزير. إذ فيه: أن الاحتمال المذكور مخالف للظاهر جداً، فلا يمنع من الاستدلال بالحديثين.

هذا وأما ما فى مفتاح الكرامه من الإشكال فى ذلك بأن لازمه انتفاء فائده التطهير، ولزوم الحرج والمشقه العظيمه فى أيام المطر.

فهو كما ترى! لوضوح فائده التطهير مع الجفاف. كما أن الحرج مع المطر ليس بحدّ يصلح لتعميم المطهره لحال عدم الجفاف.

ثم إنه حيث تضمن معتبر المعلى اعتبار الجفاف، وحديث الحلبي الثانى اعتبار اليبوسه التى هى أخص من الجفاف، تعين اعتبار اليبوسه وعدم الاكتفاء بالجفاف مع بقاء الرطوبه غير المسريه.

(١) كما قواه فى العروه الوثقى، وتبعه جملة من شراحها ومحشيها، وقد استدل عليها تاره: بإطلاق النصوص المتضمنه لعنوان الوطء والمشى ونحوهما. وأخرى: بعموم التعليل بأن الأرض يطهر بعضها بعضاً.

ويظهر اندفاع الأول مما سبق من عدم نهوض ما تضمن عنوان المشى وغيره بالاستدلال إلا- حديث الحلبي الثانى، وهو كالحديثين الآخرين المستدل بهما فى المقام قد ورد فى مشى السائل، وقضيه خارجيه لا إطلاق له يشمل مشى غيره إذا كان خارجاً عن الوضع الخارجى.

واليدين (١) إذا كان المشى عليها. وكذلك ما توقي به (٢) - كالنعل، وأسفل خشبه الأقطع، وحواشى القدم القريبه من الباطن (٣) - إشكال.

كما يظهر اندفاع الثانى مما سبق من أن التعليل إنما يكون له عموم إذا حمل على المعنى الثالث أو الرابع، وهما غير ظاهرين منه، على أنه لو كان ظاهراً فى أحدهما فحيث يعلم بعدم عموم التعليل، فلا بد من إجماله وعدم نهوضه بالاستدلال.

فالعمده فى المقام فهم عدم الخصوصيه للمشى على باطن القدم بلحاظ ما ذكرناه فى وجه عموم التطهير لما يوقى به القدم.

نعم المتيقن من ذلك ما إذا كان المشى على ظاهر القدم لآفه لازمه، كما اقتصر عليه فى العروه الوثقى، ولا يشمل ما إذا كان نادراً اعتباراً، أو لعارض موقت.

(١) فقد استشكل فيه فى العروه وأقره جمله من محشيها، وسبقه إليه فى ظاهر محكى الدلائل. وظاهر شيخنا الأستاذ (قدس سره) الميل لعموم المطهره لذلك، عملاً بعموم التعليل، بناء على ما سبق منه (قدس سره) من الاقتصار فى الخروج عنه على المتيقن. وقد سبق ضعفه. فراجع.

وأما ما سبق من فهم عدم الخصوصيه، فهو وإن كان محتملاً. إلا أن فى بلوغه حد الاستدلال إشكال. نعم هو قريب فيما إذا كان مقطوع الرجلين يمشى منتصباً على موضع القطع منهما. فلاحظ.

(٢) مما تقدم يظهر اشتراك الموقى والواقى فى وجه المطهره، وفى وجه

الإشكال فيها.

(٣) إن كان المراد بذلك ما إذا كان المشى عليها، فيجرى فيه الكلام المتقدم فى المشى على ظاهر القدم، بل لعله عموم المطهره هنا أظهر.

وإن كان المراد بذلك ما إذا تنجست تبعاً لباطن القدم عند المشى عليه - كما لعله الظاهر - فالظاهر البناء على المطهره بالمقدار الذى يقتضيه طبيعه المشى على الموضع

(٣١٧) (٣١٧) (٣١٧) (مسألة ٢٩): إذا شك في طهاره الأرض بينى على طهارتها، فتكون مطهره حينئذٍ (١). إلا إذا كانت الحالة السابقة نجاستها.

(مسألة ٣٠): إذا كان في الظلمه ولا- يدرى أن ما تحت قدمه أرض أو شىء آخر من فرش ونحوه لا- يكفى المشى عليه فى حصول الطهاره (٢) بل لابد من العلم بكونه أرضاً.

(الثالث): الشمس، فإنها تطهر (٣) الأرض

القدر. لفهمه من النصوص السابقه تبعاً، لشيوع الابتلاء به. بل تقدم قوله فى صحيح زراره: «فساخت رجله فيها». وهو يعم ما زاد على ذلك. إلا أنه تقدم الإشكال فى الاستدلال به.

(١) لأصالة طهاره الأرض الحاكم على استصحاب نجاسه الرجل.

(٢) يعنى: ظاهراً. لعدم المحرز لكون ما يمشى عليه أرضاً، فلا مخرج عن استصحاب نجاسه الرجل.

(٣) كما هو المعروف بين الأصحاب الذى حكى شهرتهم عليه غير واحد وعن الوحيد أنها شهره تكاد تبلغ الإجماع، بل فى الخلاف والسرائر وعن ظاهر كشف الحق الإجماع عليه.

وعن الراوندى جواز السجود عليها من دون أن تطهر وبه قال فى الوسيله والبهاى فى الحبل المتين، وحكاه عن والده، وما إليه فى المفاتيح، واستجوده فى المعبر، وإن كان الظاهر من بقيه كلامه الميل للطهاره، بل صرح بها فى مسأله كيفيه تطهير الأرض. وفى المدارك. وعن ظاهر ابن الجنيد التوقف فى الطهاره وإن جاز السجود مع الجفاف.

وكيف كان فيدل على الطهاره صحيح زراره: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن

البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلى فيه فقال: إذا جففته الشمس فصل عليه، فهو طاهر»(١). وما في المدارك من احتمال حمل الطاهر فيه على الطهارة بالمعنى اللغوي، موهون جداً.

ورواه أبو بكر الحضرمي عنه (عليه السلام): «يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر»(٢)، ونحوها أو عينها روايته الأخرى(٣)، بعد حملهما على الإشراق المجفف، جمعاً مع صحيح زراره.

وقد يستدل أيضاً بموثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سئل عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القدر. قال: لا يصلى عليه، وأعلم موضعه حتى تغسله. وعن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال: إذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس، ثم يبس الموضع، فالصلاة على الموضع جائزه، وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القدر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى يبس. وإن كانت رجلك رطبه وجهتك رطبه أو غير ذلك منك ما يصيب الموضع القدر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتى يبس، فإنه لا يجوز ذلك»(٤).

بدعوى: أن المراد بقوله (عليه السلام): «فالصلاة على الموضع جائزه» بيان طهاره الموضع لأمر:

الأول: لزوم مطابقه السؤال للجواب وفيه: أن مطابقه الجواب للسؤال لا ينهض قرينه على حمل بيان جواز الصلاة على الكناية عن الطهارة بعد اختلاف التعبير بينهما حيث قد يناسب اختلاف المراد بهما، إذ لو كان المراد بيان الطهارة لكان الأنسب أن يقول: «نعم إذا جففته» فإنه أخصر وأفيد، فالعدول عن ذلك للعباره الطويله التي تضمنها الجواب مناسب لاختلاف المراد جداً.

(٢١)، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٥.

(٣١)، وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٤، ٦.

ص: ٣١٨

الثانى: الإجماع على اعتبار الطهاره فى مسجد الجبهه. وفيه: أنه لا- معنى لدعوى الإجماع المذكور مع دعوى الخصم جواز السجود على الموضع الذى تجففه الشمس وإن بقى نجساً.

الثالث: عدم الأمر بإعلام الموضع وغسله كما سبق فى صورته يبس الموضع بغير الشمس، حيث يناسب ذلك طهاره الموضع. وفيه: أن إعلام الموضع وغسله إذا كان نجساً غير واجب لنفسه، والأمر به فى صورته يبس بغير الشمس قد يكون من أجل عدم جواز الصلاه عليه الذى تضمنته الفقرة الأولى، فلا حاجه له مع الجفاف بالشمس بعد أن تضمنت الفقرة الثانيه جواز الصلاه عليه.

نعم لو كان الإعلام والغسل من أجل تجنب النجاسه بملاقاته برطوبه لم ترتفع الحاجه إليه مع جواز الصلاه على الموضع إلا إذا كان جواز الصلاه ملازماً للطهاره، وحينئذ يكون عدم التنبيه عليه مع التجفيف بالشمس مشعراً بالطهاره. لكن لا قرينه على ذلك.

على أن من القريب كون الفقرة الأولى حديثاً آخر فى مجلس آخر، لأن ذكر (عن) يناسب تعدد السؤال، كما اشرنا إليه غير مره. ويناسبه الموثق نفسه، حيث تضمن مسائل متباينه لا يفصل بينها إلا (عن). وحينئذ لا تصلح إحدى الفقرتين للقرينه على الثانيه.

الرابع: قوله (عليه السلام) فى ذيل الموثق: «وإن كان رجلك رطبه أو جبهتك رطبه أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر فلا تصل على ذلك حتى يبس» فإن جواز الصلاه إذا يبس الموضع بالشمس مع رطوبه البدن الذى يصيبه ملازم لطهاره الموضع إذ لو كان نجساً لتنجس به البدن وبطلت الصلاه.

لكنه موقوف على كون فاعل (يبس) ضميراً عائداً للموضع الذى جففته الشمس من الأرض أما إذا كان عائداً للعضو الرطب من البدن فلا ينفع فى المقام. والأول وإن كان هو المناسب لكون الموضع هو الأقرب ولياء المضارعه، إلا أن الثانى

هو الأنسب بكون الشرط الملحوظ بالأصل هو رطوبه الجبهه ونحوها. ومن ثم يصعب تعين الوجه الأول، لیتم الاستشهاد بالفقره المذكوره على المدعى. فتأمل.

فالعمده فى وجه دلاله ما تضمنه الموثق من الترخيص فى الصلاه على الموضع النجس على الطهاره هو ما دلّ على شرطيه طهاره مسجد الجبهه من النصوص، ومنها صحيح زرارہ السابق، وغيره مما تقدم التعرض له فى مسأله وجوب طهاره مسجد الجبهه من فصل أحكام النجاسه. ولا يضر معه ما تقدم من عدم تماميه الإجماع فى المقام.

هذا وقد يستشكل فى الاستدلال به بلحاظ ما فى الحبل المتين وعن الوافى من أن الموجود فى النسخ الموثوق بها بدل قوله فى ذيل الموثق: «وإن كان غير الشمس أصابه» قوله: «وإن كان عين الشمس أصابه» وعليه يتعين كون (إن) وصلية، وكون فاعل (يبس) التى قبلها ضمير يعود للرجل وغيرها من أجزاء البدن، وكون فاعل (يبس) التى بعدها ضمير يعود للموضع من الأرض، وكون «فإنه لا يجوز ذلك» تأكيداً لما قبله لا جواباً للشرط. وحينئذ يكون صريحاً فى عدم طهاره الموضع بتجفيف الشمس له، حيث لا تجوز الصلاه عليه مع إصابه بعض البدن له برطوبه.

ويندفع بما ذكره غير واحد من استبعاد صحه النسخه المذكوره، لعدم مألوفيه التعبير بعين الشمس بعد أن كانت الإصابه دائماً بشعاعها لا غير، وعدم مناسبتة لتذكير الضمير فى (أصابه)، ولاستلزامه ركاه التعبير بوجه ظاهر. ولاسيما مع استدلال الشيخ - الذى هو الراوى له - به على مطهرية الشمس، حيث لا يناسب النسخه المذكوره جداً.

لكن الإنصاف أن فى الاكتفاء بذلك فى إثبات صحه النسخه الأولى إشكال بعد اختلاف نسخ التهذيبن، فى الطبعه الحديثه من الاستبصار ونسخه الأصل من الطبعه القديمه للتهذيب فى مبحث المطهرات (عين)، وفى الطبعه القديمه للاستبصار (غير)، وهو المثبت فى نسخه الهامش من الطبعه القديمه للتهذيب والوسائل الحديثه.

نعم فى مبحث مكان المصلى من التهذيب حذفت الجملة بتمامها، حيث وردت العبارة: «وإن كانت رجلك رطبه، أو جبهتك رطبه، أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القدر، فلا تصل على ذلك الموضع حتى ييبس فإنه لا يجوز ذلك».

وهو لو تم لا- ينافى الصدر، حيث يتعين حمل الصدر على صورته الجفاف بالشمس، وحمل الذيل على صورته عدم الجفاف بالشمس، بل الجفاف بعد ذهابها.

لكن لا طريق لإثبات صحه النسخه المذكوره بعد هذا الاضطراب فى نقل الحديث واختلاف نسخه. على أنه بعد أن تضمن ذيل الحديث جواز الصلاه على الموضع مع الجفاف بغير الشمس يتعين حمله على الصلاه فى المكان دون سجود عليه، وحينئذ يصعب حمل فقره المستدل بها على صورته السجود على المكان مع أنهما فى سياق واحد.

ودعوى: أن ذلك لا يناسب ما تضمنه الصدر من النهى عن الصلاه على المكان مع جفافه من دون أن تصيبه الشمس. مدفوعه بما سبق من قرب تعدد السؤال، فالاختلاف بينهما نظير الاختلاف بين روايتين، لا نظير تدافع فقرات الروايه الواحده.

على أنه قد يحمل الصدر على الكراهه فى فرض عدم السجود على الموضع، ويكون لإصابه الشمس ولو من دون تجفيف دخل فى ارتفاعها. وكيف كان فيشكل الاستدلال بالموثق على المدعى بملاحظه ما سبق من السياق المذكور واختلاف النسخ.

ثم إنه قد يستدل أيضاً بصحيح زراره وحديد: «قلنا لأبى عبد الله (عليه السلام): السطح يصيبه البول أو يبال عليه ويصلى فى ذلك المكان؟ فقال: إن كان تصيبه الشمس والريح وكان جافاً فلا بأس، إلا أن يكون يتخذ مبالاً»(١).

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

ص: ٣٢١

لكنه موقوف على حمله على الجفاف بالشمس، وعلى أن ذكر الريح لمجرد غلبه وجودها مع الشمس لا لدخلها في التطهير، وعلى أن المراد بالصلاة في المكان ما يساوق السجود عليه. والكل غير ظاهر، لظهور الحديث في اعتبار الجفاف حين الصلاة، ودخل الريح في التجفيف كالشمس، وأن المسؤول عنه هو الصلاة في المكان، لا الصلاة عليه. فلعل الأولى حمله على بيان عدم كراهة الصلاة في المكان النجس بالبول مع جفافه، إلا أن يتخذ مبالاً، فيكون كالكنيف. وعلى كل حال فهو أجنبي عن المقام. وكفى فيه النصوص الأول.

هذا وقد يستدل للقول بعدم الطهاره - مضافاً للأصل - بصحيح إسماعيل بن بزيع: «سألته عن الأرض والسطح يصيبه البول وما أشبهه، هل تطهره الشمس من غير ماء؟ قال: كيف يطهر من غير ماء؟» (١).

لكن يمكن الجمع بينه وبين النصوص السابقة بحمله على ما إذا جف البول قبل إصابه الشمس، فإن الشمس حينئذ لا تطهره إلا إذا صب الماء عليه، واستند جفافه لها. وهو أولى من حمل صحيح زراره على الطهاره اللغويه، كما تقدم من المدارك، أو على عدم كفايه تجفيف الشمس للبول، بل لابد من إضافه الماء له لتجففه الشمس معه، وتكون نتيجة ذلك عدم مطهره الشمس إلا مع إراقه الماء ولو بنحو لا يستقل بالتطهير، بل يكون شرطاً في مطهره الشمس، لأن صحيح زراره كالصريح في كفايه تجفيف الشمس للبول وحده.

ولو فرض استحكام التعارض فالترجيح للنصوص الأول، لتعاضدها واعتماد المشهور عليها، وهجرهم لهذا الصحيح. ولا سيما في مثل هذه المسأله الشائعه الابتلاء. وخصوصاً مع موافقته للمشهور بين العامه، حيث لم يذهب للطهاره إلا أبو حنيفه ومحمد بن الحسن والشافعي في القديم فيما حكاه عنهم في الخلاف والتذكرة. نعم ذكر في الخلاف أن المطهر عندهم الجفاف ولو بغير الشمس، فتكون كلتا الطائفتين

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

ص: ٣٢٢

(٣٢٣) وكل ما لا ينقل (١) من الأبنية وما اتصل بها من أخشاب وأعتاب وأبواب

مخالفتين لهم. لكن نسبه في المنتهى لأبى يوسف ومحمد، يعنى ابن الحسن، مع نسبه عدم الطهاره غلا بالماء لمالك وأحمد وأبى ثور وزفر والشافعى فى القول الآخر.

ثم إن صحيح زراره مختص بالتنجيس بالبول، إلا أنه لا يظهر من الأصحاب الخلاف فى العموم لغيره وإن كان قد يوهمه اقتصار بعضهم عليه، بل هو كالصريح من المنتهى.

بل قد ينسب للمبسوط، لاقتصاره فيه على ذكر البول ثم الحكم بعدم مطهريتها مع تنجس الأرض بالخمير، وإن إلحاق الخمر بالبول قياس. لكنه صرح فى فصل ما يجوز السجود عليه من المبسوط بالعموم لكل نجاسه مائعه مثل البول وما أشبهه. وقريب منه ما يأتى - عند الكلام فى مطهره الجفاف بغير الشمس - من الخلاف.

ولعل الوجه فى العموم فهم عدم الخصوصيه للبول. بل قد يكون غيره من النجاسات والمنتجسات التى لا جرم لها أولى بذلك عرفاً.

هذا مضافاً إلى إطلاق حديثى الحضرمى، بناء على نهوضهما بالاستدلال، على ما يأتى الكلام فيه، والى التعميم فى موثق عمار بناء على أنه من أدله المسألة، وإن سبق الإشكال فى ذلك.

نعم لا ينبغى الإشكال فى قصور الأدله عما له جرم ظاهر لا يزول بالشمس عرفاً. وبه وجه بعضهم ما سبق من المبسوط فى الخمر، ولو لاستفادته ذلك مما سبق فى موثق عمار المتقدم فى المسألة الثالثه عشره المتضمن ذلك الإناء الذى يصيبه الخمر عند غسله. فلاحظ.

(١) كما هو المشهور مطلقاً أو بين المتأخرين. أما الأرض فهى المتيقن من النصوص والفتاوى، بل هى المذكوره فى معاهد الإجماعات المتقدمه.

وأما غيرها فقد اختلفت فيه عباراتهم، حيث اقتصر بعضهم على ذكر الأرض

والحصر والبوارى، بل فى المعبر أن فىما عدا ذلك من غير المنقول تردد.

وشرح جماعه بالعموم لكل ما لا ينقل، كما فى الشرايع والمنتهى والذكرى وغيرها. ويقتضيه عموم وإطلاق روايتى الحضرمى.

ودعوى: أنه حيث لا يمكن البناء على عمومهما، إذ لا إشكال فى عدم مطهريتها لغير الحصر والبوارى وما ألحق بها من المنقول، فلا بد من البناء على إجمالهما، فلا يمكن الاستدلال بهما فى مورد الشك.

مدفوعه بأنه يمكن حملهما بقرينه ذلك على غير المنقول. ولا سيما بلحاظ أنهما لم يتضمنا التعبير برؤية الشمس للشىء، أو إصابتها له، بل إشراقها عليه، المناسب لكونها هى الواردة عليه، دون ما إذا كان هو منقولاً إليها.

وذلك وإن كان يشمل لفظاً المنقول لو أشرقت عليه الشمس من دون أن ينقل إليها، إلا أن العلم بعدم اختلاف حاله فى التطهير بالشمس وعدمه يلزم بحمله على ما ليس من شأنه النقل للشمس لثباته، بل لا يراها إلا إذا أشرقت عليه ووصلت هى إليه.

نعم قد يستشكل فى الاستدلال بهما، لأن فى طريقهما عثمان بن عبد الله الحضرمى، وهو مجهول لم يوثق. لكن لا يبعد انجبارهما بعمل الأصحاب، لظهور اعتمادهم عليهما فى المسألة وفى التعميم المذكور.

مع اعتضادهما فى الجملة بإطلاق صحيح زواره، لأن المكان يعم غير الأرض مما تفرش به ويثبت فيها أو عليها، ويتعدى منه لغيره مما لا ينقل بفهم عدم الخصوصية أو بعدم الفصل. وهذا بخلاف ما لو كان الموضوع هو الأرض، فإن التعدى لغيرها يحتاج للدليل، لا مكان خصوصيتها فى ذلك، كخصوصيتها فى المطهرية من الحدث فى التيمم، ومن الخبث للقدم وما يوقى به.

ثم إن مقتضى الحديث - بناء على الوجه المتقدم - اعتبار فعلية عدم النقل، وعدم

وأوتاد. وكذلك الأشجار والثمار والنبات والخضروات (١) وإن حان قطفها (٢) وفي تطهير الحصر والبوارى بها إشكال (٣).

الاكتفاء بكون الشيء مما لا ينقل بالأصل وإن طراه النقل، كالأخشاب المقطوعه والآلات المتخذة من النبات وحجر الرحي ونحوها، خلافاً لما عن الفخر.

هذا وقد يلحق به السفينه، كما عن الموجز الحاوى. ولا يخلو عن إشكال، لكونها من المنقول حقيقه، وإن كان بعض أفرادها - وهو السفن الكبيره - قد يلحق بغير المنقول تسامحاً.

وأما الاستدلال له بإطلاق المكان فى صحيح زراره. فهو لا يخلو عن إشكال، لقرب انصرافه عن ذلك. ويأتى ما ينفع فى المقام.

(١) كما صرح به فى الشرايع وغيره. ويقتضيه ما سبق.

(٢) كما هو صريح الروضه وعن ظاهر جماعه لإطلاق حديث الحضرمى المتقدم. ومنه يظهر ضعف ما فى نهايه الأحكام من إطلاق استثناء الثمره، وما عن المعالم والذخيره من أن الأولى إلحاقها بالمنقول إذا صارت فى محل القطع.

(٣) فقد صرح جماعه بإلحاقها بالأرض وفى الرياض أنه الأشهر، وهو داخل فى معقد نفى الخلاف المحكى عن التنقيح.

وقد يستدل عليه بوجوه:

الأول: إطلاق حديث الحضرمى. وفيه: أنه حيث لا يمكن البناء على العموم المذكور، حيث لا إشكال فى عدم مطهريه الشمس للمنقول عدا الحصر والبوارى وما ألحق بها، فالأقرب حملة على غير المنقول لما سبق.

وبعبارة أخرى: بعد العلم بعدم عموم الحكم للمنقول فأخراجه رأساً عن موضوع الحديث بلحاظ ما سبق أقرب عرفاً من إبقائه على عمومه والاقتصار فى تخصيصه على مورد الإجماع، وهو ما عدا الحصر والبوارى وما ألحق بها.

ص: ٣٢٥

ودعوى: أنها حيث تفرش على الأرض فهي ملحقه بها عرفاً، كما لو فرشت بالرمل أو الحصى أو الزفت. مدفوعه إن الإلحاق بها تسامحى لا حقيقى، بخلاف الرمل والحصى، لأنهما من سنخ الأرض. وأما الزفت فلأنه إذا فرشت به الأرض صار من غير المنقول عرفاً، وليس كذلك الحصر والبوارى. ولولا ذلك لزم البناء على مطهره الأرض لليسط ونحوها من الفراش المنسوج.

الثانى: النصوص الواردة فى البوارى كصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن البوارى يصيبها البول هل تصلح الصلاة عليها إذا جفت من غير غسل؟ قال: نعم لا بأس» (١). ونحوه صحيحه الآخر (٢)، وموثق عمار (٣). وهى وإن كانت مختصه بالبوارى، ولذا اقتصر عليها فى محكى النزاهه، إلا أن من القريب إلحاق الحصر ونحوها من الفراش المصنوع من نبات الأرض بها. بل عن غير واحد من اللغويين أن الحصر هو الباريه.

هذا وأما ما عن بعضهم من العموم لكل ما يصنع من نبات الأرض، كالسلال ونحوها. فهو لا يخلو عن إشكال بعد خروجه عن موضوع هذه النصوص. ولعل مراد القائلين بذلك خصوص ما يفرش، فيرجع للأول.

لكن يشكل الاستدلال بهذه النصوص بأن ظاهر التعبير بالصلاه على المكان وإن كان هو الصلاه مع السجود عليه المستلزم للطهاره، إلا أنه حيث لم يقيد الجفاف فيها بالشمس، ولا إشكال فى عدم كفايه مطلق جفاف الموضع النجس فى جواز الصلاه مع السجود عليه، فكما يمكن توجيهها بتقييد الجفاف فيها بالجفاف بالشمس، لتدل على مطهره الشمس للبوارى، كذلك يمكن بحملها على الصلاه فى الموضع من دون سجود عليه، ولا مرجح للأول. بل لعل الثانى أقرب، لبعد إهمال القيد المذكور لو كان مراداً لتقوم المطهره به.

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٩ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٥.

(٣) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٥.

ص: ٣٢٦

(٣٢٧) (مسأله ٣١): يشترط فى الطهاره بالشمس - مضافاً إلى زوال عين النجاسه (١) وإلى رطوبه المحل (٢) - البيوسه المستنده إلى الإشراق عرفاً (٣)

ولاسيما مع ورود التعبير بالصلاه على المكان من دون إرادته السجود عليه فى بعض النصوص، كخبر ابن أبى عمير: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أصلى على الشاذكونه وقد أصابتها الجنابه فقال: لا بأس» (١) وغيره.

الثالث: الاستصحاب، لأن البوارى والحصر من نبات الأرض الذى كان بالأصل غير منقول، وكانت الشمس تطهره، فاستصحاب الحكم المذكور له بعد جعله باريه أو حصيراً.

وفيه أولاً: أنه بعد قطعه قبل جعله باريه أو حصيراً لم تكن الشمس مطهره له عندهم، فلو جرى الاستصحاب لكان مقتضاه عدم مطهريتها له بعد جعله باريه أو حصيراً. نعم لا مجال للإشكال المذكور بناء على ما سبق عن الفخر من أن المعيار فى مطهرية الشمس كون الشىء بالأصل غير منقول وإن طراه النقل.

وثانياً: أن الاستصحاب المذكور تعليقى، وهو لا يجرى على التحقيق.

(١) كما صرح به غير واحد، واستظهر فى الحدائق عدم الخلاف فيه، بل فى المدارك وعن اللوامع والمستند الإجماع عليه. لأنه المنصرف من أدله التطهير، نظير ما تقدم فى مطهرية الأرض. فراجع.

(٢) لتوقف التجفيف على سبق الرطوبه.

(٣) فلا يكفى الإشراق من دون تجفيف، لمفهوم الشرطيه فى صحيح زراره. وبه يرفع اليد عن إطلاق روايتى الحضرمى لو تم ولم ينصرف لصوره التجفيف بلحاظ ما سبق من انصراف الأدله لصوره زوال عين النجاسه.

كما لا يكفى الجفاف من دون أن يستند للإشراق، لظهور حديث الحضرمى فى

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٠ من أبواب النجاسات حديث: ٤.

ص: ٣٢٧

خصوصيه الإشراق، بل الظاهر انصراف نسبه التجفيف للشمس في صحيح زراره إلى ذلك دون ما إذا كان مستنداً لحرارتها من دون أن تصيب الموضع.

وأظهر من ذلك ما إذا لم يكن التجفيف مستنداً للشمس، بل للهواء أو النار أو غيرها، حيث لا يظهر عندنا قولاً واحداً، كما في المنتهى، وإجماعاً، كما في التذكرة وظاهر نهايه الأحكام ومحكى السرائر والتحرير.

لكن في الخلاف في المسألة السادسة والثمانين بعد المائة من كتاب الطهارة: «الأرض إذا أصابتها نجاسه - مثل البول وما أشبهه - وطلعت عليها الشمس أو [و.خ.ل] هبت عليها الريح حتى زالت عين النجاسه فإنها تطهر... دليلاً: إجماع الفرقه...» وظاهره الطهارة بالجفاف بالريح من دون شمس أو معها على اختلاف النسختين، بل الإجماع على ذلك.

اللهم إلا أن يحمل كلامه على ما إذا كانت الريح تابعه للشمس غير مستقلة بالتجفيف ولا مشاركه للشمس فيه عرفاً، كما يناسبه ما ذكره في المسألة المائتين والست والثلاثين من كتاب الصلاة قال: «إذا بال على موضع من الأرض وجففته الشمس طهر الموضع، وإن جفف بغير الشمس لم يطهر. وكذلك الحكم في البواري والحصر سواء. دليلاً: إجماع الفرقه...».

وكيف كان فيكفى في الحكم بعدم الطهارة صحيح زراره وصدر موثق عمار المتقدم، مؤيداً بإشعار روايتي الحضرمي بخصوصيه الشمس. بل الأمر أظهر من أن يحتاج للاستدلال.

ثم إن المعيار في المقام على الجفاف الذي تضمنه صحيح زراره، لا على اليبس وإن تضمنه موثق عمار. لما سبق من عدم نهوضه بالاستدلال في المقام. وأما الاستصحاب فهو محكوم للصحيح.

(٣٢٩) وإن شاركها غيرها في الجملة (١).

(مسألة ٣٢): الباطن النجس يطهر تبعاً لطهاره الظاهر بالإشراق (٢).

(١) لغلبه الابتلاء بذلك، فيلزم تنزيل الإطلاق على ما يعمه. أما إذا لم يصح عرفاً نسبة التجفيف للشمس - بسبب قوه الريح بالنحو غير المتعارف أو ضعف شعاع الشمس - فالمتعين عدم الطهاره، لمنافاته لصحيح زراره.

(٢) كما في التذكرة وجامع المقاصد والروض وعن غيرها، لفهمه من النصوص تبعاً، لغفله العرف عن نجاسه الباطن حينئذ، فعدم التنبيه على بقاء النجاسه في الباطن مع غلبه نفوذها إليه ظاهر في طهاره تمام ما تنجس إذا جف.

هذا وقد استدل بإطلاق النصوص في المقام، حيث تضمنت طهاره المكان والموضع المتنجس إذا أشرقت عليه الشمس وجف بها، والإشراق على الموضع إنما هو بالإشراق على ظاهره لا غير.

لكنه لا يخلو عن إشكال، لأن مناسبة الحكم والموضوع في باب التطهير تقتضى اقتصار الطهاره على الموضع الذى يصيبه المطهر، وهو الإشراق في المقام. ولذا صرحوا بعدم طهاره الباطن لو تنجس وحده وجف بإشراق الشمس على الظاهر، مع أنه يصدق الإشراق على المكان بالمعنى المتقدم.

فالعمده في المقام ما سبق فهمه من النصوص تبعاً، وهو مختص بما إذا تنجس الباطن تبعاً للظاهر، وجف مع الظاهر بسبب الإشراق على الظاهر.

كما أنه لا يبعد اختصاصه أيضاً بما يتعارف نفوذ النجاسه له من العمق القريب من الظاهر، دون العمق البعيد، كما ذكر ذلك في الجملة شيخنا الأستاذ (قدس سره). وكيف كان فلا ينبغى الإشكال في ضعف ما عن ظاهر المنتهى من اختصاص الطهاره بالظاهر.

ص: ٣٢٩

(٣٣٠) (٣٣٠) (مسأله ٣٣): إذا كانت الأرض النجسه جافه وأريد تطهيرها صب عليها الماء الطاهر أو النجس، فإذا يبس بالشمس طهرت (١).

(مسأله ٣٤): إذا تنجست الأرض بالبول فأشرقت عليها الشمس حتى يبست طهرت من دون حاجه إلى صب الماء عليها (٢). نعم إذا كان

(١) وفي الحدائق أنه الظاهر من كلام جملة من المتأخرين، وعن الذخيره أنه المشهور بينهم. وهو يبتنى - كما فى الحدائق - على عموم المطهره لنجاسه غير البول، إذ الشمس وإن لم تجفف البول، إلا- أنها جففت الماء المتنجس بصبه على الارض، فتطهر الأرض بجفافه.

ودعوى: أن ذلك إنما يقتضى طهارتها من نجاسه الماء المتنجس الذى جففته الشمس لا من نجاسه البول الذى جف بغير الشمس.

مدفوعه بأن الظاهر التداخل بين النجاستين فى المقام، وإلا لزم عدم طهاره الأرض لو أصابها البول فجف بغير الشمس ثم أصابها البول مره أخرى فجففته الشمس، ولا يمكن البناء على ذلك، ولا حمل النصوص عليه.

بل قد يستفاد التطهير حينئذ من إطلاق روايتى الحضرمى الظاهر فى مطهره الإشراق من كل نجاسه، إذ المتيقن تقييده بما إذا كان الإشراق مجففاً للمتنجس، أما تقييده بعدم جفاف النجاسه بغير الإشراق - بحيث لو جف المتنجس بغيره لم يطهره الإشراق بعد ذلك وإن جففه من رطوبه أخرى - فلا دليل عليه. وصحيح زراره إنما يقتضى بقاء النجاسه مع بقاء رطوبه البول أو جفافه بغير الشمس، لعدم المطهر، لا لامتناع التطهير، فكما يمكن أن يطهر بالماء لأدله مطهرته، يمكن أن يطهر بتجفيف رطوبه أخرى كما هو مقتضى إطلاق حديث الحضرمى. فتأمل جيداً.

(٢) بلا- إشكال لصحيح زراره. ولا مجال لحمله على صورته صب الماء، كما سبق عند الكلام فى الجمع بينه وبين صحيح ابن بزيع.

(٣٣١) البول غليظاً له جرم لم يطهر جرمه بالجفاف (١). بل يشكل طهاره سطح الأرض الذي عليه الجرم (٢).

(مسألة ٣٥): الحصى والتراب والطين والأحجار المعدودة جزءاً من الأرض بحكم الأرض في الطهاره بالشمس وإن كانت في نفسها منقوله (٣). نعم لو لم تكن معدوده من الأرض كقطعه من اللبن في أرض مفروشه بالزفت. أو بالصخر. أو نحوهما فثبوت الحكم حينئذ لها محل إشكال (٤).

(مسألة ٣٦): المسمار الثابت في الأرض أو البناء بحكم الأرض. فإذا

(١) إذ ليس مفاد النصوص إلا مطهره الشمس للمتنجس، وهو الأرض وجميع ما لا ينقل، لا لعين النجاسه. وقد يحمل عليه قوله (عليه السلام) في صحيح زواره وحديد المتقدم: «إلا أن يكون يتخذ مبالاً»، بناء على أن الصحيح من أدله مطهره الشمس، وإن سبق الإشكال في ذلك.

(٢) لما سبق من اعتبار زوال عين النجاسه في التطهير. ولا يظهر الوجه في توقفه (قدس سره) بعد ما سبق منه من الجزم باعتبار زوال عين النجاسه.

(٣) لأن نقلها في نفسها لا ينافي صدق كونها من غير المنقول بلحاظ اتحادها عرفاً مع الأرض التي هي عليها، فإن الأرض كثيراً ما تكون مكونه من أجزاء منقوله، ومع ذلك تعد عرفاً من غير المنقول، ولا تختص بالصخور الثابته.

(٤) بل منع، لعدم الاتحاد عرفاً. نعم إذا ثبت فيما هو عليه ببناء ونحوه جرى عليه حكم غير المنقول، فيطهر بالشمس حتى لو كانت نجاسته قبل تثبيته، لإطلاق حديث الحضرمي. وتوقف شيخنا الأستاذ (قدس سره) فيه، أو ميله لعدم مطهره الشمس له، في فرض نجاسته قبل تثبيته في غير محله.

(٣٣٢) قلع لم يجز عليه الحكم. فإذا رجع رجع حكمه (١) وهكذا.

(الرابع): الاستحالة إلى جسم آخر (٢).

(١) لعين ما سبق.

(٢) كما هو المعروف في الجملة المدعى عليه الإجماع من غير واحد في الموارد المختلفه التي يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى.

وحيث لم تشتمل النصوص على عنوان الاستحالة فلا- يهتم تحديد مفهومها أو مصاديقها، بل ينبغي الكلام في ضوابط المطهريه بسبب تحول النجس وتبدل صورته، فقد اختلفت كلماتهم في ذلك كثيراً.

ولا- ينبغي التأمل في الطهاره أو النجاسه مع تبدل حال المنجس أو المتنجس إلى عنوان كان مقتضى إطلاق دليل أو عمومه طهارته أو نجاسته، عملاً بالدليل المذكور بغض النظر عن خصوصيه التبدل.

وكذا لو قام الدليل على أن تبدل حال الشيء موجب لارتفاع نجاسته - كما يأتي في انقلاب الخمر خلاً - أو غير موجب لذلك. وإنما الكلام فيما إذا شك في ذلك من دون دليل على أحد الأمرين.

والظاهر حينئذ أنه لا- يكفي في الطهاره تبدل عنوان النجس المأخوذ في الحكم بنجاسته مع حفظ ذاته عرفاً، كما لو ورد أن الجلال نجس، فخرج الحيوان عن الجلال بالاستبراء. لأن النجاسه لما كانت من صفات الذات الخارجيه التي لا تقبل التقييد، والتي هي محفوظه في حالتى وجود القيد وعدمه، فلا بد من كون جميع القيود المأخوذه في الحكم بها تعليليه لا تقيديه، فإذا شك في ارتفاعها بارتفاع القيد أمكن استصحابها، لاتحاد موضوع القضييه المتيقنه مع القضييه المشكوكه، وهو الذات المعروضه للنجاسه والمحفوظه في حالتى وجود القيد وعدمه.

وأما ما يأتي من طهاره الخمر بإنقلابه خلاً مع عدم تبدل الذات عرفاً. فهو لا

ص: ٣٣٢

يبتنى على الاستحاله، بل على الأدله الخاصه، كما أشرنا إليه آنفاً.

وأظهر من ذلك ما إذا لم يكن العنوان مأخوذاً فى الحكم بالنجاسه، كما لو لاقى العنب النجاسه ولم يطهر حتى صار زبيياً، لما هو المعلوم من أن النجاسه إنما وردت عليه بعنوان كونه جسيماً ملاقياً للنجس من دون دخل لكونه عنباً فى ذلك.

ومن هنا لا بد فى الطهاره فى محل الكلام من كون التبدل موجباً لتعدد الذات عرفاً، بحيث لا تكون الذات الثانيه بقاء للأولى، بل متولده منها، لانعدام الأولى عرفاً، وتجدد الثانيه بعدها خلفاً عنها وإن كانا متحدین دقه. كالبيضه والفرخ، والنظفه والجنين، والحبه والدود ونحوها.

حيث لا مجال مع ذلك لاستصحاب النجاسه، لتعدد الموضوع، لما تقرر فى محله من أن المعيار فى تعدد موضوع الاستصحاب ووحدته على النظر العرفى لا الدقى. ومع عدم جريان استصحاب النجاسه يكون المرجع قاعده الطهاره.

إن قلت: ذلك لا يناسب ما هو كالمفروغ عنه بينهم من بقاء الشىء فى ملك مالكه الأول، فما لك الفرخ هو مالك البيضه، ومالك الدود هو مالك الحب.

قلت: ليس ذلك مبنياً على بقاء الملكيه لبقاء الموضوع، بل على قضيه عرفيه، وهى تبعيه الأمر المتحول إليه للأمر المتحول منه فى الملكيه، مع تعددهما وتعدد ملكيتهما. نظير تبعيه النماء للأصل فى الملكيه مع عدم الإشكال فى تباينهما وتباين ملكيتهما.

ومن هنا لا مخرج عما سبق من أنه لا بد فى الاستحاله فى محل الكلام من تبدل الموضوع عرفاً، بحيث لا يكون الثانى بقاء للأول بنظر العرف، بل مبايناً له. والى هذا يرجع ما ذكره سيدنا المصنف (قدس سره).

بل يكفى حينئذ الشك فى الاتحاد، بحيث لا يتيسر للعرف الجزم به وإن لم يجزم بالتعدد. لأن المعترف فى الاستصحاب هو اليقين باتحاد الموضوع، بحيث يصدق كان

هذا كذا فهو كما كان.

(١) على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً شهره كادت تكون إجماعاً. كذا في الجواهر. وادعى الإجماع عليه في الخلاف وجامع المقاصد ومحكى السرائر واللوامع، وظاهر المبسوط. نعم قد يظهر من المعتبر التردد فيه.

والوجه في الطهارة ما سبق في معيار الاستحالة المطهرة، فإن الرماد عرفاً ليس بقاء للجسم المحترق، بل هو متولد منه. ولا أقل من عدم وضوح كونه بقاء له عند العرف.

مضافاً إلى السيره التي أشار إليها في كشف اللثام قال: «وأيضاً فالناس مجمعون على عدم التوقى من رماد النجاسات وأدختها وأبخرتها»، ونحوه ما في المنتهى في الرماد. وهو قريب جداً، بل لا ينبغي الريب فيه.

هذا وقد استدل في الخلاف - مضافاً إلى الإجماع - بصحيح الحسن بن محبوب: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى، ثم يجصص به المسجد، أيسجد عليه؟ فكتب إليّ بخطه: إن الماء والنار قد طهراه» (١). وقريب منه صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن بيت قد كان الجص يطبخ فيه بالعذرة أتصلح الصلاة فيه؟ قال: لا بأس. وعن الجص يطبخ بالعذرة أ يصلح أن يجصص به المسجد؟ قال: لا بأس» (٢).

لكن الاستدلال بهما مبنى على أن السؤال إنما هو بلحاظ ملاقاه الجص قبل الإيقاد للعذرة الرطبه والعظام المشتمله على الأجزاء الدهنيه، واختلاطه بعد الإيقاد برماد العذرة والعظام، وأن المراد بالماء ماء المطر، فيرجع الجواب حينئذ إلى أن النار

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٨١ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ٣ باب: ٦٥ من أبواب أحكام المساجد حديث: ٣.

قد طهرت العذره والعظام باستحالتهم رماداً، وماء المطر قد طهر الجص المتنجس بملاقات العذره والعظام قبل الإيقاد. وهو بعيد جداً مبتن على تكلف لا- مجال للبناء عليه، بل الظاهر أن الوقود منفصل عن الجص. ومن ثم يكون الصحيح الأول مجملاً، كما سبق عند الكلام فى دليل اعتبار طهاره مسجد الجبهه.

وأما الثانى فما تضمنته من جواز الصلاه فى البيت وتخصيص المسجد بالجص لا ينافى القواعد، وهو أجنبى عما نحن فيه.

ومثله ما فى المنتهى ونهايه الأحكام من أن النار أقوى إحاله من الماء، فكما أن الماء مطهر فالنار أولى. إذ فيه أن مطهره الماء ليس بملاك الإحاله، لتنفع الأولويه. فالعمده فى وجه الطهاره ما سبق.

(١) على المشهور بين الأصحاب نقلاً- وتحصيلاً شهره كادت تكون إجماعاً. كذا فى الجواهر. وادعى الإجماع عليه فى جامع المقاصد وظاهر التذكرة والمنتهى. وتقدم من كشف اللثام دعوى السيره على ذلك، كما صرح بها فى المعبر والذكرى.

ويقتضيه - مضافاً إلى ذلك - ما تقدم فى معيار الاستحاله المطهره، بل هو فى الدخان أظهر منه فى الرماد عرفاً.

مع أن أثر النجاسه ينحصر فى مانعيه النجس من بعض الأمور - كما نعيه الميته من الصلاه - أو تنجيسه لما يلاقيه برطوبه من الأجسام الطاهره، والظاهر انصراف أدله الحكمين عن مثل الدخان مما لا تكثف فيه وليس له وجود مستقر، كالهواء والبخار ونحوهما. ومن ثم تنصرف أدله النجاسه عنه.

بل هو خارج عرفاً عن موضوع النجاسه والطهاره، لعدم الأثر لاعتبارهما فيه. ولذا لا ريب بملاحظه سيره المتشرعه ومرتكزاتهم فى عدم تنجس الدخان وتنجيسه بمروره على المتنجس الرطب ثم على الجسم الطاهر الرطب.

أو بخاراً (١)، سواء أكان نجساً أم متنجساً (٢).

هذا وربما يستفاد الخلاف مما صرح به جماعه من عدم جواز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال، معللاً بأنه لا بد من تصاعد الدهن المتنجس مع الدخان، فينجس الظلال.

لكن ذلك إنما يقتضى نجاسه أثر الدخان المتخلف المتكثف فى الظلال، لا نجاسه نفس الدخان - بحيث إذا مر على جسم رطب نجسه - بل لا يظن من أحد البناء على ذلك وإن صرح به فى نهايه الأحكام.

وأما الكلام فى الأثر المذكور فيظهر مما يأتى فى المسأله السابعه والثلاثين إن شاء الله تعالى.

(١) قال سيدنا المصنف (قدس سره): «والمعروف الطهاره، بل ظاهر بعض أنه لا كلام فيه». ويقتضيه ما تقدم فى الدخان من السيره القطعيه فى مثل بخار الحمامات وبخار البول وغيرهما، كما سبق من كشف اللثام. مضافاً إلى الأصل بعد تحقق معيار الاستحاله، وانصراف أدله النجاسه والانفعال نظير ما تقدم فى الدخان.

لكن فى كشف اللثام: «وحكم فى المنتهى بنجاسه ما يتقاطر من بخار النجس، إلا أن يعلم تكونه من الهوائيه. وكذا فى المدنيات إن غلب على الظن تصاعد الأجزاء المائيه معه بالحراره. ويدفعه عدم خلو البخار من ذلك عادة مع اتفاق الناس على عدم التوقى. ولا يفترق الحال بين نفسه وما يتقاطر منه وهو واضح». وما ذكره متين جداً.

(٢) فإن عبارات جمله منهم - كمعاقد بعض الإجماعات - وإن اختصت بالنجس، إلا أن مقتضى إطلاق بعضهم وصريح آخرين العموم، كعموم معقد بعض الإجماعات. وفى مفتاح الكرامه: «قال الأستاذ أيدى الله تعالى: ولعله الظاهر من إطلاق الفقهاء، بل يستفاد منهم الإجماع عليه».

(٣٣٧) وكذا يطهر ما استحال بخاراً بغير النار (١). أما ما أحالته خزفاً أم آجرأ (٢)

بل لو فرض اختصاص معاهد الإجماعات بالنجس أمكن التعدى للمتنجس بالأولويه بمقتضى ارتكاز المشرعه. على أنه يجرى فيه جميع ما تقدم فى النجس.

لكن عن جماعه الاختصاص بالنجس، لأن الاستحاله فيه توجب ارتفاع الموضوع، لارتفاع العنوان المأخوذ فى لسان أدلته، كالكلب والميته والدم، فيمتنع الاستصحاب، بخلاف المتنجس، لأن الموضوع فيه هو الجسم، وهو باق.

وفيه: أنه إن كان المدعى بقاء الجسم بعينه، بحيث يكون الجسم بعد الاستحاله عين الجسم قبلها، لم ينفع تبدل العنوان فى امتناع الاستصحاب فى النجس، لما سبق من أن النجاسه لما كانت من عوارض الجسم الجزئى الخارجى، وهو غير قابل للتقييد، فلا بد من كون العناوين المأخوذه فيه تعليليه غير مقومه للموضوع ولا يمنع ارتفاعها من جريان الاستصحاب فى النجس.

وإن كان المدعى أن الباقي بعد الاستحاله جسم كما كان الموجود قبلها جسماً، فهو لا- ينفع فى جريان الاستصحاب فى المتنجس. ما لم يكن الجسمان متحدين عرفاً، وقد عرفت المنع منه فى مورد الاستحاله، وأن الاتحاد بين الجسمين دق فى لا عرفى، وهو لا- يكفى فى جريان الاستصحاب. على أن كون الباقي جسماً يقبل الحكم بالنجاسه عرفاً، لتستصحب فيه، يختص بالرماد، دون الدخان والبخار، كما ذكرناه آنفاً.

(١) لعين الوجوه المتقدمه فى البخار الحاصل بسبب النار. ومنه يظهر أيضاً العموم لغير البخار من الأجسام المتحلله، كالغازات.

(٢) فقد صرح بالطهاره فيهما فى الخلاف ومحكى نهايه الأحكام والبيان والمعالم وموضع من المنتهى وغيرها وقد يرجع إليه الاقتصار على الآجر فى المبسوط والتذكره، حيث لا يبعد أنهما من سنخ واحد، بل الأمر فى الخزف أوضح.

لكن توقف فى ذلك غير واحد فيما حكى. بل صرح بالنجاسه فى المسالك

والروضه والروض وإن اقتصر فيه على ذكر الآجر، وحكاه في الروضه عن الشهيد في غير البيان وجرى عليه غير واحد من المتأخرين وهو المتعين. للاستصحاب.

وقد يستدل على الطهاره - مضافاً إلى الإجماع المدعى في الخلاف - بتحقيق الاستحاله. لكن الإجماع المذكور ليس بنحو يعتد به في إثبات حكم شرعى. والاستحاله غير حاصله بالنحو المتقدم الذى عليه مدار الطهاره، لوضوح أن الخزف والآجر ليسا عرفاً وجوداً مبادئاً لأصلهما، وهو الطين، بل التحول إليهما تبدل في حال الموجود الواحد. ولذا سبق منا ومن جماعه جواز التيمم بهما، كما يجوز السجود عليهما أيضاً.

هذا وقد يبتنى القول بالطهاره على مطهره النار التى قد يستدل عليها بوجهين:

الأول: أنها أولى بالمطهره من الشمس. ولعله بلحاظ أنها أشد حراره وتأثيراً فى الجسم الذى تسخنه، فتحلل النجاسه بها أشد.

وفيه: أنه لم يتضح الوجه فى الأولويه بعد كون مطهره الشمس تعديده لا- عرفيه، وعدم الإشاره فى الأدله لعلتها. ولاسيما مع اختصاص مطهرتها بغير المنقول، وبما إذا استند التجفيف لها، ولم يتحقق قبل إصابتها للموضع النجس، من دون أن يقتصر على ذلك القائلون بالطهاره فى المقام.

الثانى: النصوص الوارده فى الموارد المتفرقه، كصحيح ابن محبوب المتقدم، وصحيح ابن أبى عمير عن رواه عن أبى عبد الله (عليه السلام): «فى عجين عجن وخبز، ثم علم أن الماء كانت فيه ميتة. قال: لا بأس أكلت النار ما فيه» (١). وروايه الزبيرى: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن البثر يقع فيها الفأره أو غيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها أيؤكل ذلك الخبز؟ قال: إذا أصابته النار فلا بأس بأكله» (٢)، وخبر زكريا بن آدم: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير. قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلب. واللحم اغسله وكله.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١٤ من أبواب أحكام الماء المطلق حديث: ١٨، ١٧.

ص: ٣٣٨

قلت: فإن قطر فيه الدم قال: الدم تأكله النار إن شاء الله. قلت: فخمّر أو نبذ قطر في عجين أو دم. فقال: فسد، قلت: أبيع من اليهود والنصارى وأبين لهم؟ قال: نعم، فإنهم يستحلون شربه. قلت والفقاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيء من ذلك؟ فقال: أكره أنا أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي» (١)، وصحيح سعيد الأعرج: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قدر فيها جزور وقع فيه قدر أوقيه دم أيؤكل؟ قال: نعم، فإن النار تأكل الدم» (٢)، وصحيح علي بن جعفر: «سألته عن قدر فيها ألف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقيه دم هل يصح أكله؟ فقال: إذا طبخ فكل، فلا بأس» (٣).

لكن هذه النصوص - على كثرتها - لا تنهض بإثبات مطهرية النار في المقام. أما صحيح ابن محبوب فقد تقدم الإشكال في مضمونه، وأن المتعين البناء على إجماله.

وأما بقيه هذه النصوص فهي لا تنهض ببيان عموم مطهرية النار، بل هي صريحة في التفصيل بين النجاسات، بل والمنتجسات.

بل لا يظن بأحد البناء على عموم مطهرية النار، إذ لو كان ذلك ثابتاً لظهر وبان، وشاع القول به والعمل عليه، وكثرت الأسئلة عنه وعن فروعه، لشده الحاجة له، وكثره الابتلاء به.

وغايه ما يمكن دعواه هو الاقتصار على موارد النصوص لو نهضت بإثبات مضامينها واستفيد منها مطهرية النار في تلك الموارد، وحيث كان المقام خارجاً عن جميع تلك الموارد فالمتعين البناء فيه على النجاسه، لما سبق.

هذا والمناسب التعرض لمفاد هذه النصوص والنظر في نهوضها بإثبات الطهاره في مواردنا فنقول:

أما حديث ابن أبي عمير فيظهر من الشيخ في مياه النهايه العمل به، بل التعدى لجميع موارد العجن بالماء النجس، وعدم الاقتصار على الماء الذي وقعت فيه الميتة،

(١) وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٣٨ من أبواب النجاسات حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٤٤ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٢، ٣.

(٣) وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٤٤ من أبواب الأطحه المحرمه حديث: ٢، ٣.

ص: ٣٣٩

وعن الذخيره الميل إليه. وقد يتجه بلحاظ ما هو المختار من حجيه مراسيل ابن أبي عمير، وقرب إلغاء خصوصيه الماء المذكور.

لكنه معارض بصحيحه الآخر عن بعض أصحابنا - وما أحسبه إلا حفص بن البختري -: «قيل لأبي عبد الله (عليه السلام) في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال: يباع ممن يستحل أكل الميتة» (١)، وصحيحه الثالث عن بعض أصحابه عنه (عليه السلام):

«قال: يدفن ولا يباع» (٢). وحمل الحديثين المذكورين على الاستحباب بعيد جداً، خصوصاً الثاني، لما في الدفن من تضييع المال.

وعليه إن أمكن حمل الأول على ماء البثر - كما يظهر من الفقيه والوسائل - فهو، وإلا - فكما يمكن الجمع بينه وبين هذين الحديثين بتقييدهما به بحملهما على الماء النجس بغير الميتة، كذلك يمكن الجمع بتقييده بهما بحمله على الميتة الطاهره.

بل لعل الثاني أقرب، لشيوع الابتلاء بالميتة الطاهره، ولاستبعاد كون التنجس بالميتة أخف من سائر أنحاء التنجس. ولا أقل من التكافؤ والتساقط، والرجوع للأدله الأخر المقتضيه للنجاسه.

ولعله لذا يظهر منه (قدس سره) في أطعمه النهايه التردد في ذلك، حيث قال: «وإذا نجس الماء بحصول شيء من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز منه لم يجز أكل ذلك الخبز. وقد رويت رخصه في جواز أكله. والأحوط ما قدمناه». ونحوه في المبسوط. بل صرح في التهذيب بالعمل بالخبرين الأخيرين، دون الأول.

وأما حديث الزبيرى فقد أفتى بمضمونه في الفقيه والمقنع. وهو - مع ضعف سنده - إنما ينفع بناء على انفعال ماء البثر. أما بناء على المختار من اعتصامه فهو إنما يدل على ارتفاع الكراهه بإصابه النار، فيكون أجنبياً عما نحن فيه، ولا مانع من الالتزام به.

(٢١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ١١ من أبواب الأستار حديث: ١، ٢.

ص: ٣٤٠

وأما نصوص القدر التي يقع فيها الدم فيظهر العمل بها من جماعه، كالمفيد في المقنعه وسلاار في المراسم، وكذا الشيخ في النهايه والقاضى في المهذب، بعد تقيدهما بالقليل. بل عن القاضى التعميم لغير الدم من النجاسات.

وربما يستشكل في النصوص المذكوره بضعف السند، ففي المختلف أن سعيد الأعرج لا أعرف حاله، وفي أطعمه الدروس: «ولو وقع دم نجس في قدر تغلى على النار غسل الجامد وحرم المايح عند الحلين، وقال الشيخان: يحل المايح إذا علم زوال عينه بالنار. وشرط الشيخ قله الدم. وبذلك روايتان لم يثبت صحه سندهما. مع مخالفتها للأصل». وكأنه يريد بالروايتين حديثي زكريا بن آدم وسعيد الأعرج.

لكن الظاهر صحه الثانى، وأن سعيد الأعرج ثقه، لروايه صفوان عنه، ولأن الظاهر أنه ابن عبد الرحمن الذى نص النجاشى على وثاقته. على أن صحيح ابن جعفر كاف في المقام.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من معارضتها بصحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ، فتقطر قطره في إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا» (١). وبعد تساقطهما فالمرجع الأصل.

إذ فيه: أن الصحيح وإن تضمن عدم جواز الوضوء بالماء الملاقى للدم كما تضمن ذلك نصوص آخر (٢)، إلا أن من السهل حملها على بيان تنجس الماء من دون نظر إلى بقاء النجاسه وكيفيه التطهير منها، فلا تنافى تطهيره بالطبخ أو باتصاله بماء معتصم أو بغيرهما، فليس التعارض بينها وبين نصوص المقام مستحكماً، ليصل الأمر للتساقط والرجوع للأصل، الذى هو استصحاب النجاسه على التحقيق.

نعم قد يقال: إن التعبير في حديثي زكريا وسعيد بأن النار تأكل الدم قد يناسب

(١) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٨ من أبواب أحكام الماء المطلق حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٨٢ من أبواب أحكام الماء المطلق حديث: ٨، وج: ٢ باب: ٨ من أبواب أحكام الماء المطلق حديث: ٢.

ص: ٣٤١

أم جصاً أم نوره (١)، فهو باق على النجاسه، وفيما أحالته فحماً

كون منشأ السؤال حرمه أكل الدم الواقع لا تنجيسه، وإلا كان الأنسب التعبير بأن النار تطهره. وحينئذ ربما يسهل حمل نصوص المقام على الدم الطاهر المحرم الأكل، ويرجع الجواب إلى استهلاك الدم واضمحلاله بسبب الطبخ.

أو يقال: إن صحيح ابن جعفر قد تضمن أن القدر فيها ألف رطل من الماء، وكما يمكن أن يراد بالرطل العراقي، فينقص عن الكر مائتي رطل، يمكن أن يراد به المدنى، فيزيد على الكر أربعمائه رطل. بل لعل الثانى أنسب بكون المخاطب والمخاطب مدنيين. كما أن صحيح سعيد قد تضمن أن القدر فيها جزور، والمعروف أنه الناقه، ومثل القدر المذكوره قد تسع كراً أو أكثر.

فلم يبق إلا خبر زكريا، وهو ضعيف السند، ويسهل حمله على الكر، وحمل صدره على الاستحباب، كحمل ما تضمنته النصوص من اعتبار الطبخ والتعبير بأكل النار، على بيان استهلاك الدم واضمحلاله، فراراً عن حرمه أكله وإن لم ينفعل به ما فى القدر.

هذا ولو فرض تعذر الحملين المذكورين، وتاميه دلالة النصوص، فيصعب جداً البناء على الحكم المذكور بعد غرابته واستنكاره بحسب المرتكزات المتشرعيه، حيث تكون هذه النصوص من المشكل الذى يرد علمه لأهله صلوات الله عليهم. ونسأله سبحانه وتعالى العصمه والسداد.

(١) حيث لا- يبعد جريان الخلاف السابق فى الخزف والآجر فيهما، لأن تأثير النار فيهما ليس أقل من تأثيرها فى الخزف والآجر. بل لا يبعد كون التأثير فى النوره أشد. ولعله لذا قال فى كشف اللثام: «وأما الاستحاله نوره أو جصاً فكأنها كالاستحاله رماداً أو تراباً أو خزفاً، والأولان أظهر فى الأول كالأخير فى الأخير» ومراده أن الأظهر إلحاق الاستحاله نوره بالاستحاله رماداً أو تراباً وإلحاق الاستحاله

(مسألة ٣٧): لو استحال الشيء بخاراً ثم استحال عرقاً فإن كان متنجساً فهو طاهر (٢)، وإن كان نجساً، فإن عدّ العرق من تلك جصاً بالاستحاله خزفاً.

وكيف كان فالظاهر عدم تحقق معيار الاستحاله المتقدم في النوره، فضلاً عن الجص، وأن المتعين فيهما النجاسه، للاستصحاب.

(١) فقد حكم بالطهاره في المفاتيح وغيره ومال إليه في الحدائق، واستظهره في جامع المقاصد، ومنع منها في المسالك، وظاهر كشف اللثام التوقف. وكأنه للشك في كونه من أفراد الاستحاله. ولكنه يقتضى البناء على الطهاره، لما سبق من أنه مع الشك فيه يشك في بقاء الموضوع ويمتنع جريان الاستصحاب. ومن ثم لم يستبعد سيدنا المصنف (قدس سره) في استدلاله الطهاره. لكن الأقرب عدم تحقق الاستحاله، وإن لم يسهل الجزم بذلك، حيث قد يتعين معه الاحتياط.

(٢) ولا مجال لاستصحاب النجاسه فيه بعد مباينته للماء المتنجس عرفاً وإن كان عينه حقيقه. بل لو كان عينه عرفاً - كما لو فرض أن الماء الأول بنظر العرف قد وجد وانعدم - فلا مجال لاستصحاب نجاسته، إذ لا بد في الاستصحاب - مضافاً إلى اتحاد الموضوع - من استمراره بحيث يكون الموجود في الزمان الثاني بقاء للموجود في الزمان الأول، ليكون مفاد الاستصحاب استمرار حكمه السابق. أما مع تخلل العدم بينهما فلا مجال لاستمرار الحكم الأول، بل غاية ما يمكن هو ثبوته في الحالين بنحو الطفره، ولا ينهض بذلك الاستصحاب.

نعم لو كان للدليل تنجس الشيء قبل التبخر إطلاقاً يقتضى نجاسته بعد التبخر تعين البناء على نجاسته حينئذ، كما لو فرض دلالة الدليل على أن الماء المتغير بملاقاه النجاسه نجس، فإذا فرض أن الماء الحاصل بعد التبخر عين الماء الموجود قبل التبخر

عرفاً، وقد رجح حاملاً لصفه التغير، تعين نجاسته بمقتضى إطلاق الدليل المذكور، لا بمقتضى الاستصحاب.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الدليل حدوث النجاسه للماء بحدوث التغير له من دون نظر للبقاء، كما إذا كان الدليل بلسان: إذا تغير الماء بالنجاسه فإنه ينجس، وكان البناء على بقاء النجاسه ببقاء التغير لليقين أو للاستصحاب، إذ حينئذ لا ينفع اتحاد المائين عرفاً في البناء على نجاسه الماء بعد التبخر وإن رجح متغيراً، لعدم اليقين بنجاسته بعد تخلل العدم حال التبخر، كما لا مجال لاستصحابها، لما سبق.

وكذا لو لم يكن الماء ان متحدين عرفاً بسبب تخلل العدم بينهما حال التبخر، حيث لا مجال للبناء على نجاسه الماء بعد التبخر إذا رجح حاملاً لصفه التغير حتى لو دل الدليل على أن الماء المتغير بملاقاه النجاسه نجس، لأن الماء الثانى بعد مباينته للأول لم يتغير بملاقاه النجاسه، بل بنفسه، لأن الملاقاه إنما حصلت للأول دون الثانى.

(١) كما لو صدق على عرق الخمر أو المسكر أو البول أنه خمر أو مسكر أو بول.

(٢) لعموم أو إطلاق دليل نجاسه عنوان النجس الذى طرأ عليه التبخر. وكذا لو صدق عليه عنوان آخر نجس أيضاً، كما لو صدق على عرق الفقاع الخمر مثلاً.

(٣) لأصاله الطهاره بعد عدم كونه بقاء للنجس، ليقضى الاستصحاب أو إطلاق دليل نجاسه النجس نجاسته، وبعد عدم صدق عنوان المحكوم بنجاسته شرعاً عليه.

لكن فى المنتهى الحكم بنجاسه ما يتقاطر من بخار النجس، إلا أن يعلم تكونه من الهواء، كما سبق، وسبق عن المدنيات ذلك إن غلب على الظن تصاعد الأجزاء المائيه معه بالحراره.

(٣٤٥) وكذا لو شك (١).

(مسألة ٣٨): الدود المستحيل من العذره أو الميتة طاهر (٢)، وكذا كل حيوان تكوّن من نجس أو متنجس (٣).

(مسألة ٣٩): الماء النجس إذا صار بولاً لحيوان مأكول اللحم أو عرقاً له أو لعاباً له فهو طاهر (٤).

(مسألة ٤٠): الغذاء النجس أو المتنجس إذا صار خراً لحيوان

ويظهر الإشكال فيه مما سبق. بل الظاهر من سيره المتشرعه عدم التوقى عما يتقاطر. وكفى بها دليلاً على الطهاره يستغنى به عن الأصل.

نعم إن رجع ما عن المدنيات إلى فرض تصاعد أجزاء مائه دقيقه مع البخار نظير رذاذ الماء عند الرش بحيث يصدق على تلك الأجزاء الماء لا البخار، اتجه ما ذكره. لكن مع فرض العلم بذلك، ولا يكفى الظن، لعدم الدليل على حجتيه.

(١) يعنى: فى عده من تلك الحقيقه. لأصالة الطهاره.

(٢) كما لعله المعروف، بل لا يظن من أحد الخلاف به، ويكفى فيه السيره على طهاره الدود من دون نظر لما يتكون منه. ولا أقل من تحقق معيار الاستحاله المتقدم.

(٣) لعين ما سبق. نعم لو كان الحيوان نجس العين فهو نجس لخصوصيه فيه، لا لبقاء نجاسه ما تكون منه.

(٤) بلا إشكال ظاهر. ويقتضيه ما تضمن طهاره فضلات ما يؤكل لحمه، فإنه وإن كان وارداً لبيان طهارته من حيثيه كونه مضافاً لمأكول اللحم، إلا أن عدم التنبيه على نجاسته بلحاظ أصله مع شيوع الابتلاء بذلك وغفله العرف عنه موجب لظهوره فى الطهاره مطلقاً حتى لو كان أصله نجساً. ولا أقل من تحقق معيار الاستحاله المتقدم. وإن كان الأمر أظهر من ذلك.

ص: ٣٤٥

(٣٤٦) مأكول اللحم أو لبناً له (١) أو صار جزءاً من الخضروات أو النباتات أو الأشجار أو الأثمار (٢) فهو طاهر. وكذلك الكلب إذا استحال ملحاً (٣). وكذا الحكم في غير ذلك مما يعد المستحال إليه متولداً من المستحال منه.

(الخامس): الانقلاب، فإنه مطهر للخمر إذا انقلبت خلاً (٤)

(١) يجرى فيه ما تقدم في المسأله السابقه.

(٢) يجرى فيه ما تقدم في المسأله السابقه. مضافاً إلى ما تضمن الترخيص في التسميد بالعدره (١)، وإن كان ضعيفاً سنداً وإلى قيام السيره القطعيه على ذلك.

(٣) كما في الدروس وجامع المقاصد وكشف اللثام وعن الإيضاح والبيان وظاهر المدنيات، لتحقق معيار الاستحاله المتقدم.

وفي المنتهى ونهايه الأحكام عدم الطهاره. وكذا عن المعبر، وإن لم أجده فيه. واستدل له بأن الأجزاء قائمه بالأجزاء النجسه وهى باقيه. وفيه: أن بقاء الأجزاء دقه لا يستلزم بقاء النجاسه واقعاً، ولا يكفى فى استصحابها ظاهراً. وبقاءها عرفاً ممنوع. فلا معدل عن القول بالطهاره لأصالتها.

نعم لابد من عدم تنجس الملح برطوبه الميته قبل الاستحاله ولو لكون الاستحاله تدريجيّه، وإلا تعين البناء على نجاسه الملح وإن لم يكن عين النجاسه كالكلب.

(٤) إجماعاً، كما فى المنتهى والمهذب والبارع وكشف اللثام وما يأتى من السيد الطباطبائى (قدس سره) فى منظومته. ويقتضيه النصوص الكثيره وغيرها مما يأتى التعرض له.

ولا مجال للاستدلال عليه بالأصل، لزوال الحقيقه النجسه وحدوث حقيقه

(١)

وسائل الشيعه ج: ١٦ باب: ٢٩ من أبواب الأطمعه المحرمه حديث: ١.

ص: ٣٤٦

(٣٤٧) أخرى، كما في كشف اللثام. إذ فيه: أن مجرد تبدل العنوان لا- يكفى جريان أصاله الطهاره مع اتحاد المتحول إليه مع المتحول عنه عرفاً، بحيث يرى العرف أنهما جسم واحد قد تغير حاله، بل يجرى استصحاب النجاسه حينئذ.

نعم إذا بلغ الحال عددهما جسمين أحدهما متولد من الأرض - كالخشب والرماد والعذره والدود - امتنع جريان الاستصحاب وكان المرجع أصل الطهاره، كما تقدم لكن لا مجال لدعواه هنا.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن الخمر والخل حقيقتان عرفاً وإن لم يكونا حقيقتين عقلاً، وأن النجاسه والحرمة قائمتان بعنوان الخمر المفروض زواله. ولذا عدّ الانقلاب في المقام من أفراد الاستحاله. ففيه أن زوال حقيقه النجس وعنوانه عرفاً إنما يمنع من التمسك بإطلاق دليل النجاسه، ولا يمنع من التمسك باستصحابها بعد فرض اتحاد الجسمين عرفاً.

نعم بناءً على مختاره (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيه في الشبهات الحكميه فيتعين بعد عدم جريان الإطلاق الرجوع لأصاله الطهاره. لكن المبني المذكور غير تام كما أوضحناه في محله. وقد تقدم في أوائل الكلام في الاستحاله ما ينفع في المقام.

بقي شيء: وهو أن المنساق من كلمات الأصحاب جريان ذلك في كل مسكر. ولاسيما مع ما يأتي من تعميمهم الطهاره بالانقلاب للخل لعصير العنب إذا غلا ولم يذهب ثلثاه. نعم قال في نهايه الأحكام: «انقلاب الخمر مطهر لها... أما النبيذ فإشكال، ينشأ من زوال عله التنجيس التي هي الإسكار، وعدم التنصيص عليه بالخصوصيه».

لكن الظاهر إلغاء خصوصيه الخمر وفهم العموم لكل مسكر من النصوص، لأن المنساق منها أن منشأ حل الخمر وطهارتها بالانقلاب هو زوال الإسكار الذي هو عله الحرمة والنجاسه، بل هو كالصريح من صحيح علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام):

(٣٤٨) بنفسها (١)، أو بعلاج (٢).

«سألته عن الخمر يكون أوله خمراً، ثم يصير خلّاً أيؤكل؟ قال: نعم إذا ذهب سكره فلا بأس». وذلك يجرى في كل مسكر.

١(())

(١) كما هو المتيقن المدعى عليه إجماع المسلمين في المنتهى. وتقتضيه السيره القطعيه، حيث يتعارف في تصنيع الخل أن لا يصير المصنع خلّاً إلا بعد أن يمر بحاله يكون فيها خمراً أو مسكراً. مضافاً إلى ما يأتي من النصوص.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الفتاوى في الجمله، بل ظاهر المنتهى اتفاق علمائنا عليه ويقتضيه النصوص الكثيره، كإطلاق صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن الخمر يكون خمراً ثم يصير خلّاً يؤكل؟ قال: نعم إذا ذهب سكره فلا بأس» ونحوه خبره، وخصوص صحيح زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سألته عن الخمر العتيقه تجعل خلّاً، قال: لا بأس» وموثق عبيد بن زراره: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام)

٢(())٣(())٤(())

عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلّاً، قال: لا بأس»، وموثقه الآخر عنه (عليه السلام):

٥(())

«في الرجل إذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً، فجعله صاحبه خلّاً فقال: إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس»، وصحيح جميل: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام):

٦(())

يكون لى على الرجل الدراهم، فيعطينى بها خمراً، فقال: خذها ثم أفسدها». وزاد في بعض طرق الحديث: «واجعلها خلّاً»، وغيرها مما يأتي.

٧(())

نعم في موثق أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام): «سئل عن الخمر يجعل فيها الخل، فقال: لا، إلا ما جاء من قبل نفسه». وروى عن الصدوق في عيون الأخبار بأسانيد عن الرضا (عليه السلام): «عن على بن أبي طالب (عليه السلام) قال: كلوا خل الخمر، فإنه يقتل الديدان في البطن، وقال: كلوا خل الخمر ما فسد، ولا تأكلوا ما أفسدتموه

٨(())

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٩، ١، ٣.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٩، ١، ٣.

(٥) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٩، ١، ٣.

(٦) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥، ٦، ٧.

(٧) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥، ٦، ٧.

(٨) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٥، ٦، ٧.

أنتم». وقد حملهما غير واحد على الكراهه، جمعاً مع النصوص السابقه، لصراحه تلك النصوص فى الحِل.

١(())

لكنه لا يخلو عن إشكال، لصعوبه البناء على الكراهه مع النصوص السابقه الكثيره التى لا إشاره فيها للمرجوحه.

ولاسيما ما تضمن بيان فائده خمر الخل، كحديث العيون المتقدم وموثق سماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال: خل الخمر يشد اللثه ويقتل دواب البطن ويشد العقل» وغيرهما. فإن الظاهر أن خلّ الخمر المشار إليه هو الذى ينقلب خللاً بعلاج، وإلا فكل خل لا بد أن يمر بفتره يحمل بها عنصر الإسكار. كما أن الظاهر أن الخمر المستحکم لا ينقلب خللاً إلا بعلاج وأما حملة على الخل المتحول عن الخمر عند التخليل، فى مقابل الخل المتحول عن غيره من أنواع المسكر، فبعيد، بل الظاهر أنه يطلق على ذلك خل العنب، لا خل الخمر. وحينئذ فمن الظاهر أن بيان الفوائد المذكوره لخل الخمر لا يناسب كراهه استعماله.

٢(())

ولعله لذا كان الأظهر حمل موثق أبى بصير على التقيه، لظهور بعض ما سبق من كلماتهم فى أن حرمه ما ينقلب خللاً بعلاج هو قول العامه. نعم يبقى الإشكال فى حديث العيون المتقدم.

وكيف كان فلا مجال للعمل بظاهر الحديثين، بل لا بد من طرحهما لموافقتهما للعامه، أو لهجرهما عند الأصحاب، أو حملهما على الكراهه بقرينه النصوص الأول. فلاحظ.

هذا وفى المقام موثقان آخران لأبى بصير قد يظهر منهما التفصيل فى المقام.

الأول: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض. قال:

ص: ٣٤٩

(١) عيون أخبار الرضا ج: ٢ باب: ٣١ حديث: ١٢٧ ص: ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٤٥ من أبواب الأُطعمه المباحه حديث: ٢.

إن كان الذى صنع فيها هو الغالب على ما صنع فلا بأس به». ومقتضاه التفصيل بين كون المجعول فى الخمر أكثر منها بحيث يغلب عليها وعدمه، فتحل فى الأول وتحرم فى الثانى.

١(())

لكنهم لم يتعرضوا للتفصيل بالوجه المذكور، ولا يظن من أحد البناء عليه، حيث يصعب جداً حمل النصوص المتقدمه عليه، لابتنائه على عناية تحتاج إلى تنبيه. بل هو لا يناسب صحيح أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أنه سئل عن الخمر تعالج بالملح وغيره لتحول خلاً. قال: لا بأس بمعالجتها». لما هو المعلوم من عدم كون الملح المعالج به أكثر من الخمر المعالجه.

٢(())

ولعله لذا حمله الشيخ فى التهذيبين على كون الغلبه بنحو لا توجب انقلاب الخمر، بل خفاء أثرها بسبب غلبه ما جعل فيها عليها، ثم حكم بأنه شاذ متروك الظاهر، لأن الخمر تنجس ما تقع فيه، فيحرم استعماله.

الثانى: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخمر يجعل خلاً، قال: لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها [يقلبها خ. ل]».

٣(())

أما على نسخه (يقلبها) بالقاف - كما فى الاستبصار وإحدى نسختى التهذيب -

فمقتضاه التفصيل بين أن يكون الانقلاب بجعل شىء يقلبها، وأن يكون بغيره كالإغلاء والخض.

لكن لا- مجال لحمل نصوص الترخيص المتقدمه عليه بحيث يكون شاهد جمع بين الطائفتين لصعوبه حمل الطائفه الأولى على الانقلاب من دون وضع شىء فيها، لعدم معهوديته، بل لعله فرض لا واقع له.

ولخصوص صحيح أبى بصير المتقدم و صحيح عبد العزيز بن المهتدى: «كتبت إلى الرضا (عليه السلام): جعلت فداك العصير يصير خمراً فيصب عليه الخل وشىء يغيره حتى

ص: ٣٥٠

(١) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٤٥ من أبواب الأطحمة المباحة حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١١، ٤.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١١، ٤.

يصير خللاً، قال: لا بأس به».

(١)(١)

ومن ثم يتعين حمله على ما حمل عليه الحديثان الأولان - المقتصران في التحليل على ما إذا انقلب الخمر خللاً من قبل نفسه - من الكراهة - كما ذكره في الاستبصار - وغيرها مما تقدم.

وأما على نسخه (يغلبها) بالغين - كما في الكافي وإحدى نسختي التهذيب - فإن حمل على الغلبة من حيثه الأثر رجوع إلى النسخة الأولى، وجرى فيه ما سبق.

وإن حمل على الغلبة في المقدار رجوع إلى التفصيل بين ما إذا كان المحمول فيها أكثر منها بمقدار معتد به. بحيث يغلب عليه وتضمحل فيه وما إذا لم يكن كذلك، فتحل في الثاني دون الأول.

وقد حمله الشيخ (قدس سره) في التهذيب على ما إذا لم تنقلب خللاً حقيقه بوضع الشيء الكثير فيها، بل أوجب ذلك خفاء أثرها بسبب غلبه ما وضع فيها، مثل القليل من الخمر يطرح عليه كثير من الخل، فإنه يصير بطعم الخل من دون أن يصير خللاً، حيث لا يجوز استعماله، بعد فرض بقائه على الخمرية، بل ينجس ما وقع فيه.

ولا- ينبغي الإشكال في التحريم حينئذ. لكن لا- من أجل الموثق بعد عدم ثبوت النسخة المذكوره وعدم وضوح حملها على المعنى المذكور. بل من جهة القاعدة، إذ بعد فرض عدم الانقلاب فالخمر نجسه منجسه لما جعل فيها، فيحرمان معاً. وما عن أبي حنيفة من إجراء الاستحالة مجرى الانقلاب خال عن الشاهد، بل هو قياس مردود عليه.

نعم وقع الكلام بينهم في طهاره الخمر المذكوره وطهاره ما فيها إذا مر زمان تنقلب فيه تلك الخمر خللاً وعدمها. فقد صرح بالطهاره حينئذ الشيخ في النهايه والتهذيب والعلامه في المختلف، وحكى عن ابن الجنيد قال في النهايه: «وإذا وقع

وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٨.

شئ من الخمر فى الخل لم يجر استعماله إلا بعد أن يصير ذلك الخمر خلًا.

وذكر فى التهذيب أن علامه ذلك أن يصير ما بقى من ذلك الخمر ولم يصب فى الخل خلًا. وعن المختلف تقريب ذلك بأن انقلاب الخمر الباقى الذى لم يصب فى الخل خلًا يدل على تماميه استعداد الخل المذكور للانقلاب، المستلزم لانقلاب ما ألقى منه فى الخل، لاتحاد مزاجهما. بل الثانى أولى بالانقلاب بسبب ممازجته للخل.

وقد أنكر ذلك فى السرائر والشرايع والنافع والدروس ومحكى التحرير والإرشاد وغيرها. وحمل فى كشف اللثام ما ذكره ابن إدريس والفاضلين على أن ذلك منهم لعدم الطريق للعلم بانقلاب الخمر الملقى فى الخل قال: «ولو فرض العلم به فالظاهر اتفاقهم على الحل والطهارة».

ولعل الوجه فى عدم العلم بالانقلاب أن انقلاب الخمر غير المستهلك لا يستلزم انقلاب الخمر المستهلك، لامكان عدم تفاعل المستهلك بسبب تفرق أجزائه.

على أنه لو علم بانقلاب المستهلك أمكن الإشكال فى الحل والطهارة من وجهين:

الأول: أن أدله الانقلاب مختصه لما إذا كان للخمر وجود عرفى، أما إذا لم يكن له وجود عرفى فلا موضوع للانقلاب ولا للحل والطهارة به. غايه الأمر أنه لا موضوع معه أيضاً للنجاسة والتحريم وذلك لا يكفى فى دفع محذور تنجس الخل الذى وقع فيه وتنجس أوانيه وما يتعلق به، لانحصار دفع محذورها باستفادته من أدله الانقلاب تبعاً، فمع فرض قصور أدله الانقلاب لا دافع للمحذور المذكور.

الثانى: أنه لو فرض عموم مطهريه الانقلاب للخمر المستهلك فى الخل، ولو لليقين بعدم الفرق، إلا أنه لا دليل على طهاره الخل المنتجس به وطهاره إنائه تبعاً. لاختصاص أدله الطهاره بالتبع بما إذا كان المنتجس بالخمر تابعاً له، كالمح والخل الذين يعالجان به، والإناء الذى هو فيه، ولا- تعم ما إذا لم يكن تابعاً له، فضلاً عما إذا كان الخمر تابعاً له ومستهلكاً فيه، كما هو المفروض فى المقام.

(٣٥٣) نعم لو تنجس بنجاسه خارجيه، ثم انقلب خلاً لم تطهر (١)، على الأحوط وجوباً.

ودعوى القطع بعدم الفرق. مردوده على مدعيها، لأن مطهره الانقلاب للخمر ولتوابعها تعبيده محضه، وليست عرفيه، ليتسنى إدراك ملاكها بمقتضى المناسبات الارتكازيه. ومن ثم يتعين البناء على بقاء النجاسه عملاً بالاستصحاب.

ثم إن مقتضى إطلاق نصوص علاج الخمر المتقدمه عدم الفرق بين العلاج بجسم يستهلك في الخمر قبل إنقلابها خلاً، والعلاج بجسم لا يستهلك، خصوصاً صحيح أبي بصير المتضمن العلاج بالملح، إذ كثيراً ما لا يذوب بعض الملح، فعدم التنبيه في النصوص للزوم استهلاك الجسم الذي يعالج به قبل الانقلاب يوجب ظهوره في طهارته تبعاً، كطهاره الإناء وآلات العلاج.

ومن ثم لا مجال لتنظر كشف اللثام في الطهاره حينئذ، ولا للتأمل فيها في محكى الكفايه ومجمع البرهان، فضلاً عن القول بعدم الطهاره، كما قد يحكى في المقام. بل قد يظهر من مجمع البرهان، حيث اعتبر في العلاج المطهر أن يكون بنحو الخل القليل. فلاحظ.

(١) كما في القواعد والدروس وعن الإرشاد والتحرير والمهذب البارع. لظهور النصوص في رفع الانقلاب لنجاسه الخمر به وحرمتها، من دون نظر للنجاسه والحرمة من جهة أخرى، كملاقاه النجس.

نعم ذكر غير واحد أن ذلك مبنى على مضاعفه النجاسه، وأن الخمر تنجس بملاقاه النجس. وقد أنكر ذلك بعض مشايخنا (قدس سره) مدعياً أن الأعيان النجسه لا تنجس بالملاقاه، ولا تقبل النجاسه العرضيه. ومن ثم ذهب للطهاره في المقام.

لكنه يشكل بعدم الدليل على ذلك. بل الظاهر أنها تنجس. لعدم الفرق ارتكازاً في الانفعال بالنجاسه بين الطاهر والنجس، غايه الأمر أن النجاسه الذاتيه أجلى وأتم،

فيغفل معها عن النجاسه العرضيه، أما مع اختلاف النجاستين في الأثر فالمتعين ترتب أثر كل منهما. كما لو صلى في سراويل من جلد معتقداً تذكيتة ناسياً ملاقاته للنجس، ثم ذكر ذلك وانكشف أنه ميتة، فإن المتعين بطلان الصلاه من جهه النجاسه المنسيه وإن عفى عن مانعيه الميتة للجهل بها.

بل ذلك منه (قدس سره) لا يناسب ما التزم به من أن إسلام الكافر إنما يطهره من نجاسه الكفر، دون النجاسه العرضيه بسبب ملاقاته النجاسه حال كفره، وأنه لا بد من تطهيره منها.

حيث لا- يتم ذلك إلا بالبناء على أن نجاسه بدنه الذاتيه بسبب الكفر لا تمنع من عروض النجاسه عليه بملاقاه النجاسه، نظير ما نحن فيه. بل يظهر منه ومن المفروغيه عن ذلك، وإن الكلام إنما هو في استفاده الطهاره من النجاسه العرضيه تبعاً للطهاره من نجاسه الكفر بالإسلام.

ويزيد في الإشكال ما ذكره من أن المتنجس إذا صار عين النجاسه ارتفعت نجاسته العرضيه، وبقيت نجاسته الذاتيه، وجرى حكمها لا غير.

إذ فيه: أنه لو كانت أقوائيه النجاسه الذاتيه موجه لانصراف إطلاق الانفعال، وقصورها عن الأعيان النجسه، بنحو يمنع من إثبات حدوث النجاسه العرضيه لها، فلا مجال لذلك في المقام، لورود النجاسه العرضيه على الطاهر، ودخوله في إطلاق أدلتها بالفرض، فيحتاج زوالها حين صيروره المتنجس عين النجاسه إلى دليل، وهو مفقود، ويكفي في إحراز بقائها الاستصحاب.

ولا- يظن منه دعوى امتناع اجتماع النجاستين بحكم العقل، ليتوجه عدم الفرق فيه بين الحدوث والبقاء، إذ لا مسرح للعقل في الأحكام الشرعيه - كالطهاره والنجاسه - التي هي اعتبارات صرفه.

بل ذلك منه أيضاً لا يناسب ظهور مفروغيتهم عن بقاء نجاسه البدن بعد الموت، وإنما وقع الكلام بينهم في وجوب تطهيره منها قبل الشروع في التمسيل أو

يكتفى بإزالتها في أثناء الغسل.

وأشكل من ذلك ما رتب عليه من طهاره العنب والتمر المنتجسين إذا صارا خمراً ثم انقلب الخمر خلاً، لأنهما بصيرورتها خمراً ترتفع نجاستهما العرضيه، وبانقلاب الخمر خلاً ترتفع نجاسه الخمريه. غايه الأمر أنه لا بد من تبديل إنائهما حين صيرورتها خمراً، لعدم الدليل على طهاره الإناء من النجاسه السابقه على الخمريه.

إذ فيه - مضافاً إلى ما سبق -: أن العنب والتمر إذا صارا خمراً يبقى بعض أجزاءهما الكئيفه - كالنوى والقشور وغيرها - على حالتها الاصليه من دون أن تصير خمراً، فإذا فرض كونها منتجسه قبل صيرورتها خمراً تبقى على ذلك حال الخمريه، فتنجس الخل الذي ينقلب إليه الخمر، وأدله الانقلاب إنما تقتضى طهارتها تبعاً من نجاسه الخمر، لا من النجاسه السابقه عليه المفروضه فى المقام. إلا أن يقصر مفروض كلامه عن ذلك، بل يفرض فصلها عن الخمر قبل انقلابها خلاً، نظير ما ذكره فى الإناء.

كما لا مجال لذلك فى عصير العنب والدبس المنتجسين إذا صارا خمراً، ثم انقلب الخمر خلاً، حيث لا يبقى منهما شىء لا ينقلب خمراً.

لكن البناء على طهارتهما حينئذ - مع مخالفته للقاعده التى سبق التعرض لها - من المستنكرات المتشريعيه. ولو كان البناء عليه لظهر وبان، لشيوع الابتلاء بتنجس عصير العنب والدبس ونحوهما من السوائل السكريه، فلو كانا يطهران بذلك لشاع امكان الانتفاع بهما بالتخليل، لأنهما لا يصيران خلاً إلا بعد أن يصيرا خمراً. ومن ثم كان ما ذكره فى غايه الإشكال.

هذا وقد استدل (قدس سره) على الطهاره فى محل الكلام - مضافاً إلى ذلك - بإطلاق نصوص العلاج المتقدمه المقتضى لطهاره الخمر بالانقلاب وإن أصابتها نجاسه خارجيه، لعدم التقييد فيها بأخذ الخمر من المسلم، بل يشمل ما إذا أخذت من كافر، مع ظهور أن الكافر - بل مطلق صناع الخمر - لا يتحفظ عليها من سائر النجاسات،

(٣٥٦) وكما أن الانقلاب إلى الخل يطهر الخمر، كذلك العصير العنبي إذا غلا بناء على نجاسته (١)، فإنه يطهر إذا انقلب خلاً (٢).

بل هي تتعرض عنده للنجاسة ولو من جهة الأواني أو يده النجسه أو المتنجسه.

لكن الاستدلال إن كان بإطلاق النصوص اللفظي، فمن الظاهر ورود النصوص لبيان أن الانقلاب رافع للحرمة والنجاسة الخمريه، من دون نظر لما يقارنها، كالنجاسة العرضيه والحرمة من حيثيه الغصبيه ونحوهما.

وإن كان بإطلاقها المقامى فهو موقوف على غلبه الابتلاء بالنجاسة العرضيه مع غفله العرف عنها، حيث يكون عدم التنبيه عليه حينئذ شاهداً بالطهاره منها تبعاً للنجاسة الخمريه، نظير ما يأتى فى الأواني، ومن الظاهر عدم بلوغ الأمر هنا لذلك، حيث لا يغلب أخذ الخمر من الكافر وممن يتسامح فى النجاسة، ولو تمت الغلبه فالغفله عن النجاسة الحاصله من الكافر بعد الإلتفات لنجاسته فى غايه المنع. ولو تمت الغفله فهى قد تبتنى على الغفله عن نجاسته، لا- عن كونها سبباً فى تنجس الخل الحاصل بالانقلاب، فلتجعل شاهداً على طهاره الكافر، لا على العفو عن النجاسة العرضيه الحاصله منه أو من غيره.

على أن ما ذكره يجرى فى الإناء أيضاً، لوضوح أن الكافر وصانع الخمر كما لا يتحفظان عليها من النجاسة العرضيه لا يتحفظان على إنائها منها، مع أنه سبق منه التصريح بعدم العفو عن نجاسة الإناء من غير جهة الخمريه. ومن ثم كان ما ذكره من الاستدلال بالإطلاق فى غايه الإشكال، بل المنع، ولا مخرج عما تقتضيه القاعده المتقدمه.

(١) وإن كان الظاهر عدم تماميه المبنى المذكور، على ما تقدم فى المسأله السابعه عشره من فصل الأعيان النجسه.

(٢) للإجماع بقسميه عليه، كما فى الجواهر. وفى منظومه السيد الطباطبائى (قدس سره):

نعم فى نهوض الإجماع المدعى بالاستدلال إشكال، بعد عدم تصريح جماعه من الأصحاب بذلك، بل ولا بنجاسه العصير، كما سبق، وبعد قرب ابتناء دعوى الإجماع على بعض الوجوه الاجتهادية فى مبنى نجاسه العصير المذكور، ولم يتضح كونه إجماعاً تعدياً مع قطع النظر عن ذلك. ومن ثم يتعين النظر فى وجه الحكم المذكور مع قطع النظر عن الإجماع المدعى فى المقام.

كما أن الظاهر أن الكلام فى المقام لا يبتنى على القول بالنجاسه، بل يجرى حتى على القول بالحرمة مع الطهاره، لأن أدله حرمة العصير بالغليان مع النجاسه أو بدونها قد تضمنت شرطيه الحل بذهاب الثلثين، فيقع الكلام فى أن صيروره العصير خلاً هل تقوم مقام الغليان فى تحليل العصير المستلزم لطاهرته لو كان نجساً، أو لا تقوم مقامه، بل يبقى على حرمة مع النجاسه أو بدونها. ولا يحتمل فى المقام طهاره العصير بصيرورته خلاً من دون أن يحل، لىبتنى الكلام فى المقام على القول بالنجاسه.

إذا عرفت هذا فقد يستدل على طهاره العصير وحليته بالانقلاب خلاً بوجوه:

الأول: أن حرمة العصير ونجاسته لو قيل بها من سنخ حرمة الخمر أو متفرعه عليها، كما قد يظهر من الأدله التى سقت لبيان وجه نجاسه العصير، فكما أن حرمة الخمر ونجاسته ترتفع بانقلابه خلاً كذلك حرمة العصير ونجاسته لو قيل بها.

لكن ذلك غير ظاهر كما يظهر بمراجعته ما سبق من عند الكلام فى دفع أدله النجاسه التى سبق التعرض لها.

الثانى: أن طهاره الخمر وحليته بانقلابه خلاً تقتضى طهاره العصير وحليته بانقلابه خلاً بالأولويه، لأن الخمر أشد نجاسه وحرمة من العصير.

ويندفع بعدم وضوح منشأ الأولويه بعد عدم ثبوت كون نجاسه العصير وحرمة من سنخ حرمة الخمر ولا متفرعه عليها.

الثالث: ما دل من النصوص على طهاره الخل وحليته مما تضمن بيان فوائده وآثاره. فقد ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أن الخل حيث لا يصير إلا بعد أن ينش العصير بنفسه ويغلى فالنصوص المذكوره تدل على أن صيروره العصير خلاً رافعه لحرمة ونجاسته الحاصلتين من غليانه ونشيشه بنفسه، وحيث كانت الحرمة والنجاسة المذكورتان أكد من الحرمة والنجاسة الحاصلتين بالغليان بالنار تعين ارتفاع الحرمة والنجاسة الحاصلتان من الغليان بالنار بصيروره العصير خلاً أيضاً.

١(٠)

وفيه: أن مجرد أشديه النجاسة والحرمة مع غليانه بنفسه من النجاسة والحرمة مع غليانه بالنار لا يقتضى زوال الأخيرتين بما تزول به الأوليان، وهو الانقلاب للخل، بل يمكن اختصاص كل منهما بمزيل إذا اقتضت ذلك الأدله، فتزول الأوليان بالانقلاب للخل، لأنهما تابعان للإسكار الذى ينحصر التطهير معه بذهابه، وتزول الأخيرتان بذهاب الثلثين، عملاً بما دلّ على انحصار حله بذلك، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه». وبعبارة أخرى: ما ذكره (قدس سره) يرجع للاستدلال بالأولويه التى أنكرها.

٢(٠)

نعم لو كان هناك دليل يقتضى حل الخل مطلقاً كان الإطلاق المذكور معارضاً للحصر المستفاد من مثل صحيح ابن سنان، وبعد تساقطهما يكون المرجع الأصل.

فإن قلنا بنجاسة العصير بالغليان كان مقتضى الاستصحاب بقاءه على النجاسة بعد صيرورته خلاً، فيحرم. وإن لم نقل بنجاسة العصير بالغليان - كما سبق أنه الحق - فمقتضى الأصل الحل، بناء على ما هو التحقيق من عدم جريان استصحاب الحرمة فى مثل ذلك، لتعدد الموضوع، لأن موضوع الحرمة - كسائر الأحكام التكليفية - هو فعل المكلف، كاستعمال العصير فى المقام، وهو كلى قابل للتقييد، والشك فى بقاء الحكم

ص: ٣٥٨

راجع وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٤٣، ٤٤، ٤٥ من أبواب الأَطعمه المباحه.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ١.

(٣٥٩) (السادس): ذهاب الثلثين بحسب الكم (١)، لا بحسب الثقل. فإنه

ملازم للشك في أخذ الحال السابق قيداً في الموضوع، ومع عدم جريان استصحاب الحرمة فالمرجع أصل الحل.

لكن يصعب تحصيل إطلاق يقتضى حل الخل في المقام، فإن النصوص التي أشار إليها بعض مشايخنا (قدس سره) ليست وارده لبيان حليه الخل، بل لبيان فوائده، والحث عليه من أجلها، وهي إنما تقتضى حليته في الجملة، نظير ما تضمن الحث على أكل اللحم والبيض وشرب الماء وغيرها من الأَطعمه والأشربه ومن ثم لا مخرج عن مقتضى الحصر المتقدم.

اللهم إلا أن يقال: الحصر المذكور منصرف لبيان ما يحل به العصير بما هو عصير يطلب شربه من أجل حلاوته، فلا ينافي حليه المايح من دون أن يذهب ثلثاه إذا خرج عن كونه عصيراً وصار خلّاً، ومع قصور الحصر المذكور عن ذلك يكون المرجع فيه أصل الحل بعد فرض طهارته. فلاحظ.

(١) يعنى: الحجم والكيل. هذا ومن الظاهر أن ذهاب الثلثين بحسب الحجم والكيل أسبق من ذهابهما بحسب الوزن، لأن الذهاب بالنار والتبخير هو الأجزاء المائيه، وهي أخف من الأجزاء السكرية الباقية.

وحيث لا مجال لاحتمال التحديد بالأعم من المساحه والكيل والوزن، كما في الجواهر والعروه الوثقى، إذ لا أثر للاحق مع تحقق السابق. ولأن المراد بالمساحه إن كان هو الحجم فهي عين الكيل، وإن كان خصوص السطح - كمساحه الثياب والأرض - فلا إشكال في عدم الاعتبار بها.

مضافاً إلى أن اختلاف التثليث باختلاف الجهات المذكوره ليس من سنخ اختلاف أفراد المفهوم الواحد، ليكون مقتضى الإطلاق الاكتفاء بأحدها، بل من باب اختلاف الأمر الإضافي باختلاف الجبهه الملحوظه في الإضافه، وحيث يمتنع عرفاً

تعدد الجهه الملحوظه، فلا بد من كون الملحوظ تعيينها إحدى هذه الجهات، واللازم الكلام فى تعيينها لا غير.

ولا ينبغي التأمل فى أن المنصرف من إطلاق التحديد بذهاب الثلثين فى المقام هو التحديد بحسب الحجم والكيل، لأنه الذى يتيسر لعامة الناس التحديد به فى مثل العصير المطبوخ، حيث يسهل معرفه مقدار عمق ثلثه قبل غليانه ثم يغلى كله حتى يبلغ ذلك العمق. وكذا إذا طبخ فى مثل القدر، حيث يسهل غالباً معرفه المقدار الباقي فيه بقياس عمقه حتى فى حال غليانه من أجل إنهاء تسخينه. ولا يسهل معرفه وزنه، لعدم تيسر الميزان لعامة الناس، خصوصاً فى الكميات الكبيره، ولصعوبه الوزن حال الغليان. كما يناسب ذلك أيضاً ورود التحديد بالحجم والكيل فى عصير العنب فى غير واحد من النصوص، إذ من البعيد جداً اختلاف المراد بذهاب الثلثين فى المقام.

١(٠)

لكن قد يستفاد أن المعيار على الوزن من بعض النصوص منها: خبر منصور بن حازم عن ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال: إذا زاد الطلاء على الثلث أوقيه فهو حرام». فإن فرض زياده الأوقيه التى هى من الأوزان يناسب كون المعيار فى التثليث الوزن.

٢(٠)

وفيه - بعد تسليم عدم استعمال الأوقيه فى الكيل -: أن فرض الزيادة على الثلث أوقيه لا- ينافى كون المعيار فى التثليث على الكيل.

على أنه روى بسند آخر عن منصور عن ابن أبى يعفور عنه (عليه السلام) أيضاً: «قال: إذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام»، بحذف (أوقيه)، ومن القريب جداً كونهما روايه واحده قد اختلف نقلها، والترجيح للثانى، لصحه سنده دون الأول. ولو فرض عدم المرجح تعين التوقف، وعدم ثبوت لفظ (أوقيه)، المدعى قرينته على إرادته الوزن.

٣(٠)

ص: ٣٦٠

راجع وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشرية المحرمة.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢٧ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٨، ٩.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٢٧ من أبواب الأشرية المحرمة حديث: ٨، ٩.

ومنها: صحيح عقبه بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في رجل أخذ عشره أرطال من عصير العنب فصبّ عليه عشرين رطلاً ماء، ثم طبخهما على حتى ذهب منه عشرون رطلاً وبقي عشره أرطال، أيصلح شرب تلك العشرة أم لا؟ فقال: ما طبخ على الثلث فهو حلال». لوضوح أن الرطل من الأوزان.

١(())

وفيه: أن الرطل وإن شاع استعماله في الوزن، إلا أنه قد يستعمل في الكيل - بل قد يدعى أنه الأصل له - كما تقدم في مسأله تحديد الكثر بالوزن، ومن القريب إرادته في المقام، لعدم سهوله الوزن في الماء ونحوه من السوائل، نظير ما سبق.

ولو سلم إرادته الوزن منه فهو مذکور في كلام السائل، ولا إشكال في الحل معه، لما عرفت من أن ذهاب الثلثين بالوزن متأخر عن ذهابهما بالكيل، فظهور الحديث في الحلّ في مورد السؤال لا ينحصر بكون المعيار على الكيل. غاية الأمر أن يكون التعبير بالثلث في كلام الإمام (عليه السلام) مشعر بكونه من سنخ الثلث المفروض في السؤال من دون أن يبلغ مرتبه الحججه، فضلاً عن أن يخرج به عما سبق.

ومنها: خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: العصير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه» فإن التحديد بالدائق يناسب كون المعيار في التثليث على الوزن.

(٢)()

وفيه: أن الدائق لا ينحصر بالوزن، بل الظاهر أنه السدس من كل شيء، كما يناسبه ما ذكره غير واحد من اللغويين من أنه سدس الدرهم والدينار، حيث لا جامع عرفي بينهما إلا مطلق السدس، ولأنه معرب كما عن المصباح. وذكر غير واحد من مشايخنا كما عن البرهان القاطع أنه معرب عن كلمه (دانك) بالفارسيه، بمعنى السدس. بل هو المتعين بلحاظ مورد السؤال، لعدم فرض مقدار خاص فيه.

هذا مضافاً إلى ما تقدم في مبحث النجاسات عند الكلام في حل العصير

وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٨ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث: ٩.

(٣٦٢) مطهر للعصير العنبي إذا غلا بناءً على نجاسته (١). لكن تقدم أن ما طبخ بالنار طاهر وإن كان حرام الشرب، وما نش أو غلا بغيرها الأحوط وجوباً فيه النجاسة. والأحوط وجوباً في طهارته أن ينقلب خلاً كالخمر (٢).

(السابع): الانتقال (٣). فإنه مطهر للمنتقل إذا أضيف إلى المنتقل إليه وعدّ جزءاً منه (٤)، كدم الإنسان الذي يشربه البق والبرغوث والقمل (٥).

نعم لو لم يعد جزءاً منه أو شك في ذلك - كدم الإنسان الذي يمسه العلق -

بذهاب الثلثين من ضعف الخبر المذكور في نفسه، وظهور إعراض الأصحاب عن مضمونه. ومن ثم لا - مخرج عما ذكرنا أن المعيار في التلث على الكيل.

(١) أما بناء على طهارته فهو محلل له بعد حرمة بالغليان، كما تقدم ذلك مفصلاً في المسألة السابعة عشره من فصل الأعيان النجسه.

(٢) تقدم الكلام في وجه ذلك مفصلاً في المسألة المذكوره.

(٣) بلا خلاف أجده فيه ولا إشكال، كما في الجواهر، وفي الحقائق: «مما لا خلاف فيه ولا إشكال يعتريه»، وقريب من ذلك ما عن غيرهما، بل في الجواهر أنه في الجملة من الضروريات ويأتي تمام الكلام في وجهه.

(٤) حيث يشمل إطلاق دليل طهاره المنتقل إليه، الشامل لهذا الجزء. وبه يخرج عن استصحاب نجاسه ذلك الأمر المنتقل.

نعم لو كان هناك إطلاق يقتضى نجاسه الأمر المنتقل حتى بعد الانتقال كان معارضاً للإطلاق المذكور، وبعد تساقطهما يكون المرجع استصحاب النجاسة. وكذا لو لم يكن هناك إطلاق يقتضى طهاره الأمر المنتقل إليه، فإن المرجع حينئذ إما إطلاق النجاسة أو استصحابها.

(٥) حيث ينسب عرفاً للحيوان الذي امتصه لا للإنسان الذي أمتص منه،

فيشمله ما تضمن من النصوص طهاره دم البق والبرغوث. بل لا ينبغي التأمل في طهارته في الجميع بمقتضى السيره القطعيه.

١٠٠)

ثم إن هذا متجه إذا كان الدم الذى امتص قد خرج عن الإنسان أو نحوه بجرح أو نحوه، لنجاسته حينئذ، فيطهر بالانتقال المذكور. أما إذا امتصه الحيوان من جسد الإنسان رأساً فالظاهر خروجه عن محل الكلام، لعدم الدليل على نجاسه الدم فى الباطن، ليكون الانتقال مطهراً له، بل من البعيد ذلك، إذ لازمه كون تخلف الدم فى الذبيحه مطهراً له، وهو بعيد جداً، بل الأقرب طهاره الدم فى الباطن وعدم نجاسته إلا بخروجه بجرح أو نحوه، وأن الدم المتخلف باق على الطهاره.

نعم إذا كان الدم دماً لنجس العين فهو نجس مطلقاً وإن لم يخرج، وتتوقف طهارته على إلحاقه عرفاً بالحيوان الذى امتصه.

هذا وقد قرب شيخنا الأستاذ (قدس سره) قصور الأدله عن إثبات طهاره الدم الذى تمتصه فى جوفها من دون أن يدخل فى دورتها الدمويه، لاختصاص النصوص بالدم الذى يدخل فى دورتها الدمويه، لأنه الذى يصح عرفاً نسبته لها، أما الذى تمتصه ويبقى فى جوفها فهو منسوب للذى امتص منه، كما لو امتص أو أكل غيرها من الحيوانات دماً فإنه لا يصح أن ينسب له حتى يتحلل ويدخل فى دورته الدمويه، ولذا يحكم بنجاسته إذا قاءه.

وفيه: أنه ليس لهذه الحيوانات فى عروقها دم ظاهر يطلق عليه عرفاً أنه دم، بل هى سوائل لا يصدق عليها الدم، فلا بد من حمل النصوص المتقدمه على الدم الذى تمتصه حيث يكثر الابتلاء به إذ كثيراً ما تقتل وهو فى جوفها، وهو مورد السيره بسبب ذلك.

نعم لا يبعد عموم دم البراغيث فى النصوص لما تفرزه بصوره الدم وهو فى الحقيقه من فضلاتها، بل هو المتيقن من صحيح ابن أبى يعفور: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام):

ص: ٣٦٣

راجع وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب النجاسات.

(٣٦٤)(٣٦٤) فهو باق على النجاسة (١).

(الثامن): الإسلام (٢)، فإنه مطهر للكافر بجميع أقسامه (٣)، حتى

ما تقول في دم البراغيث؟ قال: ليس به بأس قلت إنه يكثر ويتفاحش. قال: وإن كثر. لكن يكفي إطلاق المطلق منها.

١(())

والحاصل: أن ما ذكره (قدس سره) يتم في الحيوانات الكبيرة إذا امتصت الدم كبعض الكواسر والحيات. ولا مجال لهذه الحيوانات عليها. فلاحظ.

(١) للاستصحاب الذي يجري حتى مع الشك في عدّ الدم من أجزاء الحيوان المنتقل إليه، حيث لا إطلاق حينئذ يحرز طهارته ليمنع من جريان الاستصحاب.

لكنه موقوف أولاً: على نجاسة الدم قبل الامتصاص، وثانياً: على اليقين بعدم استحالته، ولا إشكال في الثاني في دم العلق. وأما الأول فقد عرفت الكلام فيه، وأن المتعين التفصيل. وحينئذ لا مجال لاستصحاب النجاسة في صورته امتصاص الدم حال طهارته.

بل يتوقف البناء على النجاسة على عموم دليل نجاسة دم ما له نفس سائله لصورته خروجه بتوسط العلق، وهو غير بعيد، إذ لا يبعد كون العلق عرفاً من سنخ آله إخراج الدم وكون الدم الخارج بسببه كدم الجروح. فلاحظ.

(٢) بلا خلاف أجده فيه ولا إشكال. كذا في الجواهر وحكى فيه عن المنتهى والذكرى وغيرهما الإجماع عليه، قال: «بل هو في الجملة من الضروريات». ويكفي فيه السير القطعي من عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى يومنا هذا.

(٣) يعنى: ممن يحكم بنجاسته. أما الطاهر فإسلامه لا يقتضى إلا ارتفاع كراهه مساورته ومباشرته، لعين ما سبق في الطهاره.

وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٢٣ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٣٦٥) المرتد عن فطره (١)

(١) كما في الذكرى والروضه وحكاه في الجواهر عن العلامة الطباطبائي والمحكى عن التحرير والموجز. بل قد يستفاد من إطلاقهم مطهره الإسلام للكافر.

إلا أن يستفاد من إطلاقهم أنه لا توبه له عدم تحقق الإسلام منه، فيبقى على النجاسه، لعدم المطهر. ولعله لذا نسب في الجواهر النجاسه لصريح بعضهم وظاهر المعظم أو صريحه، حيث لا- منشأ له ظاهراً إلا تصريح المعظم بأنه لا توبه له، بل في الخلاف وكشف اللثام الإجماع عليه. ولعله لذا تردد في نهايه الأحكام في مطهره الإسلام له.

وكيف كان فيشهد للطهاره إطلاق ما دل على شرح الإسلام، وأنه الشهادتان، فإن مقتضاه تحقق الإسلام من المرتد الفطرى، ومع تحقق الإسلام منه لا- ينبغى الإشكال فى ترتب أحكامه، ومنها طهارته إلا ما دل الدليل على عدم ترتبه، لما هو المعلوم من أن نجاسه الكافر منوطه حدوداً وبقاء بالحكم بكفره، ولا تسرى لحال إسلامه.

ويناسب ذلك ما فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): «قال: من كان مؤمناً فعمل خيراً فى إيمانه، ثم أصابته فتنه فكفر، ثم تاب بعد كفره كتب له وحسب بكل شىء كان عمله فى إيمانه، ولا يبطله الكفر إذا تاب بعد كفره». وبذلك يخرج عن استصحاب النجاسه، وإن تم موضوعه، لعدم تبدل الذات المحكوم به بالنجاسه بالإسلام قطعاً.

(١)(١)

هذا وقد استدل فى الجواهر على النجاسه بما دل على عدم قبول توبته من الإجماع المدعى ممن سبق والنصوص. لكن الإجماع - لو تم - ليس بنحو ينهض بنفسه بالاستدلال بعد العلم أو الوثوق بابتناؤه على النصوص وإرادته مضمونها. فاللازم

ص: ٣٦٥

الكافي ج: ٢ باب إن الكفر مع التوبة لا يبطل العمل حديث: ١.

الكلام فى النصوص.

وجمله منها قد تضمنت أنه لا يستتاب، بل يقتل، كصحيح على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن (عليه السلام): «سألته عن مسلم تنصر. قال: يقتل ولا يستتاب. قلت: فنصرانى أسلم ثم ارتد. قال: يستتاب، فإن رجع وإلا قتل»، وصحيح الحسين بن سعيد: «قرأت بخط رجل إلى أبى الحسن (عليه السلام): رجل ولد على الإسلام، ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب (عليه السلام): يقتل» وموثق عمار الساباطى: «سمعت أباً عبد الله (عليه السلام): يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) نبوته وكذبه فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائه منه يوم ارتد، ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عده المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه».

٣(٠)٢(٠)١(٠)

وهى ظاهره فى أن عدم الاستتابة من أجل عدم إغناء التوبة فى دفع القتل كما فى المرتد الملى، فلا ينافى تحقق التوبة منه بل وجوبها عليه عقلاً ونقلاً، فضلاً عن الإسلام.

نعم فى صحيح محمد بن مسلم: «سألت أباً جعفر (عليه السلام) عن المرتد. فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد إسلامه فلا توبه له، وقد وجب قتله وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده». وإطلاق نفى التوبة له - بعد حمله على المرتد الفطرى - يقتضى بدوياً عدم ترتب الأثر عليها مطلقاً. لكن من القريب تنزيهه على عدم قبول الناس لتوبته، بحيث تغنى فى دفع القتل عنه، كما تضمنته بقيه النصوص.

٤(٠)

فإن أمكن ذلك فهو، وإلا - فمن الظاهر أن أثر التوبة هو رفع تبعه العمل، وتبعه الارتداد بحدوثه إنما هو العقاب الأخرى، ووجوب القتل وبقيه الأحكام المذكوره فى الصحيح، وهى لا تستلزم عدم صحه الإسلام بحيث لا يترتب عليه الأثر شرعاً

ص: ٣٦٦

وسائل الشيعة ج: ١٨ باب: ١ من أبواب حد المرتد حديث: ٥، ٦، ٣، ٢.

فى الدنيا بالطهاره واحترام المال المستجد وصحة النكاح وحل الذبيحه ونحوها، وفى الآخره بالنجاه من الخلود فى العقاب.

غايه الأمر أن الإسلام المذكور لا يسقط آثار الارتداد الدينوي والأخروي، فتترتب الأحكام المتقدمه فى الدنيا، ويستحق العقاب عليه فى الآخره، من دون أن يستحق به الخلود، لأن الخلود إنما يستحق مع الموت على الكفر.

وبعبارة أخرى: عدم قبول التوبه منه، وعدم سقوط آثار الارتداد بها، لا يستلزم عدم تحقق الإسلام منه وعدم ترتب أثره عليه. بل هو خلاف إطلاق أدله شرح الإسلام، وأدله أحكامه وآثاره، من دون مخرج عنها. ومجرد وجوب قتله من أجل الارتداد لا ينافى إسلامه، كما لا ينافيه سائر الحدود الثابته على المسلم.

وأظهر من ذلك عدم رجوع زوجته وأمواله إليه. إذ ليس من آثار الإسلام رجوع الزوجه البائنه، ولا ملكيه ما خرج عن الملك حال الكفر.

من ذلك يظهر الإشكال فى حمل الإجماع المدعى على عدم قبول توبه المرتد على عدم قبول إسلامه وعدم ترتب الأثر عليه. ولاسيما مع قرب كون معقد الإجماع مأخوذاً من النصوص المتقدمه التى ظاهر أكثرها عدم إغناء التوبه عن القتل لا غير، كما عرفت.

وأشكل من ذلك ما قد يظهر من بعضهم من عدم قابليه المرتد للملك. حيث لا منشأ له حتى لو قلنا بعدم قبول إسلامه، لوضوح عدم اختصاص القابليه المذكوره بالمسلم. ومجرد الحكم بقسمه أمواله بالارتداد على ورثته إنما يقتضى خروج أمواله التى ملكها قبل الارتداد عن ملكه، من دون أن ينافى ملكيته لما يحصل عليه بعد ذلك بأسباب الملكيه الشرعيه. كما لا ينافى احترام تلك الملكيه لو أسلم، بناء على ما سبق من قبول إسلامه.

غايه الأمر أنه لو لم يسلم لا احترام لملكيته حينئذ، بل يحق لكل أحد أن يستلب منه المال من دون خصوصيه للوارث، كل ذلك عملاً بالقواعد العامه التى لا شاهد

(٣٦٨) على الأقوى ويتبعه أجزاءه كشعره وظفره (١) وفضلاته من بصاقه ونخامته وقيئه وغيرها (٢).

على الخروج عنها في شيء من ذلك.

(١) بلا- إشكال، وفي الجواهر أنه ينبغي القطع به. لأن طهارته إنما هي بطهاره أجزائه وهما منها، ولذا حكم بنجاستهما عند الحكم بنجاسته حال كفره. ومنه يظهر التسامح في التعبير بالتبعيه في المقام.

(٢) كلبن المرأه. ولا ينبغي التأمل في جميع ذلك بملاحظه السيره.

وأما في الجواهر من الاستدلال عليه بصدق إضافتها إلى المسلم. ففيه: أنه لا دليل على طهاره ما أضيف منها إلى المسلم، لينظر في شمول إطلاقه للمقام. غايه الأمر أن ما أضيف منها للمسلم لا موجب لنجاسته، فيبقى على أصل الطهاره. وذلك لا يجرى فيما تكون منها حال الكفر، وتنجس بملاقاه البدن النجس، وبقي متصلًا به بعد إسلامه وطهارته، حيث تحتاج طهارته تبعًا للدليل المخرج عن استصحاب النجاسه.

ومثل ذلك الاستدلال بحديث: «الإسلام يجب ما كان قبله». لظهوره في رفع تبعات الأعمال الصادره من الكافر، ونجاسه الفضلات ليست منها، بل هي من الآثار الوضعيه لملاقاه بدنه كحرمه ذبيحته، وبطلان زواجه من المسلمه ونحوهما.

(١)(١)

وأشكل من ذلك ما يظهر من شيخنا الأستاذ (قدس سره) من كون الفضلات المذكوره من سنخ الأجزاء كالشعر والظفر. لوضوح أن الفضلات مباينه للبدن، وليست كالشعر والظفر. فالعمده ما ذكرنا.

بقي في المقام أمران:

ص: ٣٦٨

كنز العمال ج: ١ ص: ١٧ رقم الحديث: ٢٤٣ وغيره من المصادر.

الأول: هل يحكم بطهاره ثيابه التي باشرها برطوبه حال كفره، أو مطلق ما باشره من متعلقاته كأوائيه وفراشه ونحوها؟ وجهان. قرب العدم في الجواهر، لخروجه عن المتيقن من السيره.

(٣٦٩)

لكن قد تقرب الطهاره بملاحظه السيره، حيث لم يعهد أمر الكافر عند إسلامه بتطهير متعلقاته مع غلبه مباشرته لها برطوبه.

وأما ما يظهر من شيخنا الأستاذ (قدس سره) من عدم نهوض ذلك بالاستدلال، وأنه من سنخ الظنون والاستحسانات التي لا تنهض بالحجيه.

فهو كما ترى! لرجوع ذلك إلى الاستدلال بالسيره المتصله بعصور المعصومين (صلوات الله عليهم) التي هي من أقوى الأدله.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من احتمال كون عدم أمره بالتطهير في عصر النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لعدم تشريع النجاسات وأحكامها بعد، وفي العصور المتأخره للبناء على بيان الأحكام له تدريجاً.

إذ فيه: أن نجاسه الكافر لو كانت مشروعته فهي من عصر النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ولو في أواخره، ومن الظاهر أن إسلام المشركين وغيرهم كان محل الابتلاء في جميع أيامه. كما أن بيان الأحكام تدريجاً بعده (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لو تم يقتضى بيان الحكم المذكور، بل أهميه الآثار المترتبه على طهاره المتعلقات تقتضى المبادره لبيانها.

نعم الحكم المذكور لا موضوع له في اليهودى والنصرانى والمجوسى بعد ثبوت طهارتهم، كما سبق. وأما المشرك فقد تقدم الإشكال في نجاسته، لعدم وضوح الدليل عليها، بل تقدم احتمال قيام السيره على عدم تجنبه التي هي نظير السيره المدعاه في المقام، وينحصر وجه البناء على نجاسته بالإجماع المدعى، الذى لو نهض برفع اليد عن دعوى تلك السيره لنهض برفع اليد عن دعوى هذه السيره، لأن المقامين من باب واحد.

ص: ٣٦٩

(٣٧٠)(٣٧٠) (التاسع): التبعية. فإن الكافر إذا أسلم يتبعه ولده في الطهارة (١)، أباً

ولا يتضح لنا فعلاً أنه لو تم بناء المسلمين في الصدر الأول على نجاسة الكافر فهم يبنون على عدم وجوب تطهيره لمتعلقاته عند إسلامه، للبناء على طهارتها تبعاً. بل هو بعيد جداً، لعدم وضوح وجه ارتكازي للفرق بين متعلقاته وغيرها مما يباشره حال كفره، التي لا ريب في عدم طهارتها تبعاً. فلاحظ.

الثاني: قال في الجواهر: «أما لو كان بدنه منتجساً بنجاسة خارجيه لم تبق عينها ففي طهارته بالإسلام وعدمها وجهان، أقواهما الأول، بناء على عدم تأثر النجس بالنجس، بل وعلى غيره، للسيره وخلو السنه عن الأمر بذلك مع غلبته». وافقه عليه السيد الطباطبائي في العروه الوثقى وغير واحد من محشيها.

وهو ظاهر بناء على عدم تنجس النجس، كما سبق من بعض مشايخنا (قدس سره). ومن ثم لا يناسب ذلك بناءه على النجاسة في المقام، كما أشرنا إليه في آخر الكلام في مطهره الانقلاب للخمر.

لكن سبق هناك ضعف المبنى المذكور. وحينئذ يتعين البناء على بقاء النجاسة بعد عدم المطهر. ومجرد عدم ورود الأمر به بالخصوص لا يشهد بالطهارة تبعاً، لكفايه الأمر بالتطهير عموماً من النجاسات العرضيه بعد ارتكاز انفعال بدن الكافر وإن كان نجساً ذاتاً، واقتضاء إسلام من يسلم بطبعه تعلم أحكام الإسلام وتطبيقها. ومن ثم لا مجال لدعوى قيام السيره على عدم التطهير.

بل كيف يمكن البناء على مساعده السيره والارتكازيات على عدم استنجا من يسلم أو عدم تطهيره من مثل المنى ودم الحيض ونحوهما مما يشيع الابتلاء به ولا يغفل عنه وعن نجاسته في الإسلام. بل يكاد يقطع بالبناء على التطهير في ذلك. ولا أقل من الشك الذي يتعين معه الرجوع للاستصحاب.

(١) للحكم بإسلامه بلا خلاف أجده - كما اعترف به غير واحد - ولا إشكال.

كذا في الجواهر. ويشهد له خبر حفص بن غياث: «سالت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب، فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك. فقال: إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار. وهم أحرار...». وضعف سنده منجبر بعمل الأصحاب، حيث أفتوا بما تضمنه من الأحكام، ومنها الحكم المتقدم.

١(())

مضافاً إلى ما ورد في بعض أحكام المسلم، كإعطاء أولاد المسلم من الزكاه. لشموله لأولاد من كان كافراً فأسلم، مع وضوح اعتبار الإسلام في مستحق الزكاه. هذا كله مع ظهور الإجماع على ذلك، وقيام السيره عليه.

٢(())

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من الاستدلال عليه بقاعده الطهاره، لأن المتيقن من دليل نجاسه ولد الكافر - وهو الإجماع، وعدم القول بالفصل بين المميز المظهر للكفر وغيره - حال ما قبل إسلام أحد أبويه أو جده، فالمرجع مع إسلامهم قاعده الطهاره.

فهو مبني على مختاره من عدم جريان استصحاب النجاسه في الشبهه الحكميه، وحيث كان الظاهر ضعف المبني المذكور، فالمتعين للرجوع في المقام لاستصحاب النجاسه الحاكم على أصل الطهاره.

فالعمده ما سبق. ومنه يظهر أن تبعيه الولد في المقام لأبيه ليست في الطهاره ابتداءً، بل في الإسلام الذي من أحكامه الطهاره.

(١) فإنه المتيقن من النص والإجماع والسيره.

(٢) كما في العروه الوثقى وجمله من حواشيها قال سيدنا المصنف (قدس سره): «لا تبعد دعوى إطلاق النص بنحو يشمل الأب والجد». لكنه لا يخلو عن إشكال، فإن

وسائل الشيعة ج: ١١ باب: ٤٣ من أبواب جهاد العدو حديث: ١.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج: ٦ باب: ٦ من أبواب المستحقين للزكاة.

أم أمماً (١)

عموم الأب للجد في الجملة وإن كان مسلماً، ولذا تترتب عليه أحكامه في النكاح، إلا أن شيوع إطلاقه في مقابل الجد مانع من الجزم بالإطلاق في المقام.

ودعوى: إن لزم ذلك عدم التبعية لو أسلم الجد وكان الأب ميتاً أو مفقوداً، مع أنه لا يظن التزامهم به. مدفوعه بأن التبعية في الإسلام في ذلك - لو تمت - قد تكون بملاك آخر غير الأبوة، وهو التبعية الخارجية التي قد يتعدى منها لسائر الأرحام إذا كان الطفل تابعاً له منقطعاً عن من هو الأقرب منه لموت أو فقد أو نحوهما، نظير ما يأتي في الأسير. ولا يجرى ذلك في صورته وجود الأب وتبعيه الولد له.

كما لا يتضح عموم الإجماع المدعى للمقام، بعد كون معقده الأب، الذي عرفت عدم وضوح عمومته للجد. ولا سيما مع قرب ابتناؤه على الخبر المتقدم الذي سبق خروج الجد عن المتيقن منه.

وقد ظهر مما سبق أنه لا مجال لأصالة الطهاره هنا، خلافاً لما سبق من بعض مشايخنا (قدس سره)، بل المرجع هو الاستصحاب، معتضداً بارتكاز تبعيه الولد لأبيه في أمثال هذه الأحكام.

نعم إذا كان تابعاً لجدته منقطعاً عن أبيه - بموت أو غيبه أو نحوهما - فالظاهر التبعية في الإسلام والطهاره، نظير ما يأتي في الأسير.

(١) بلا- خلاف أجده فيه كما في الجواهر. ومن الظاهر قصور النصوص المتقدمه عنه. ومن ثم فقد يستدل عليه تاره: بالإجماع المدعى. وأخرى: بما في الجواهر من قاعده أن الإسلام يعلو ولا- يعلو عليه، ومن لحوق الولد بأشرف أبويه في الحرية، ففي الإسلام أولى.

لكن التعويل على الإجماع المذكور لا يخلو عن إشكال، لعدم وضوح حال الحكم عند القدماء، خصوصاً الذين لا فتاوى لهم إلا ما يستفاد من روايتهم للأخبار. وأما

من تأخر عنهم فإجماعهم - لو تم - قد يستند لبعض الوجوه الاعتباريه أو الاجتهاديه، مثل ما تقدم فى الجواهر.

وأما أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه فهو - مع إرساله - أجنبي عن المقام، فإن العلو إنما يكون بالغلبه الظاهره، أو بقوه الحجبه، والمقام خارج عن الأمرين. على أن الغلبه فرع إحراز مقتضى التبعيه فى الأم، ليغلب أقوى المقتضيين، وهو أول الكلام.

وأما أولويه التغليب فى المقام من التغليب فى الحريه فهو غير ظاهر، ولاسيما أن التغليب فى الحريه إنما كان فى ابتداء وجود الولد وانعقاد نطفته، ونظيره التغليب فى الولد المنعقد من أبوين أحدهما كافر والآخر مسلم، دون المقام، حيث يقع الكلام فى أنه بعد الحكم بكفره تبعاً لأبويه هل يجره للإسلام إسلام الأم دون الأب؟

ومن ثم كان الحكم بالتبعيه للأم فى غايه الإشكال. ولاسيما أنه قد وقع فى صدر الإسلام إسلام المرأه المزوجه وهجرتها، ولم يعرف الحكم بإسلام أولادها الصغار الذين لم يهاجروا.

وأشكل من ذلك التبعيه للجدّه لو أسلمت دون الأبوين والجد، كما يظهر من العروه الوثقى وحواشيها المشار إليها. نعم لا بأس بالإلحاق بالأم والجدّه مع التبعيه الخارجيه، نظير ما تقدم فى الجد، ويأتى فى الأسير.

(١) وعن المعالم وشرح المفاتيح نسبته لظاهر الأصحاب. وقد يستدل عليه بأصل الطهاره بعد عدم جريان الاستصحاب مطلقاً كما فى المدارك وعن المعالم - أو فى الأحكام الشرعيه فى الشبهات الحكميه - كما تقدم من بعض مشايخنا (قدس سره) أو لأن نجاسته لما كانت تتبع أبويه، فمع ارتفاع التبعيه المذكوره وتبعيته للآسر يرتفع موضوع الحكم بالنجاسه فلا يجرى استصحابها.

لكن الظاهر جريان الاستصحاب فى نفسه حتى فى الأحكام الشرعيه فى

الشبهات الحكميه - كما حقق في محله - وعدم تبدل الموضوع بذلك، كما يظهر مما تقدم في أول الكلام في مطهره الاستحاله.

ومثله الاستدلال بلزوم الحرج. فإن الحرج - لو تم وأُترد - لا- ينهض برفع النجاسه ونحوها من الأحكام الوضعيه، وإنما ينهض برفع التكليف لا غير. وربما يأتي ما ينفع في المقام.

هذا وعن الإسكافي والشيخ والقاضى تبعيته للآسر في الإسلام، فيظهر للحكم بإسلامه، لا للتبعيه ابتداءً، نظير ما تقدم في تبعيته للأب.

وقد يستدل عليه بأن الدين يثبت للأطفال تبعاً لارتباطهم خارجاً بالكبار، فمع ارتباط الطفل بأبويه يكون تابعاً لهما، ومع انفصاله عنهما وارتباطه بالآسر يكون تابعاً له. وحصر التبعيه بالنسب مصادره.

لكن ذلك بنفسه يحتاج إلى إثبات. لعدم دليل لفظى على التبعيه، لينظر في مفاده وسعته. والإجماع لم يتحققه في المقام، بل لا مجال لدعواه بعد تصريح غير واحد بعدم التبعيه في الإسلام، واقتصارهم على التبعيه في الطهاره، كما هو المحكى عن ابن إدريس والعلامه وولده والكركى. وظاهر بعضهم التوقف.

ومثله الاستدلال بما تضمن أن كل مولود يولد على الفطره فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، بدعوى حمله على أن مقتضى الفطره في الطفل الإسلام، وإنما يخرج عنه فيه مع كفر أبويه لتبعيته لهما، فمع انفصاله عنهما يرجع إلى مقتضى الفطره.

إذ فيه: أن مقتضى ذلك إسلام الطفل حقيقه وإقراره بالعقائد الحقه عند مفارقه أبويه، وهو معلوم البطلان، ولا يمكن حمل الحديث عليه. كما لا نظر له إلى إسلام الطفل أو كفره حكماً وتبعاً.

بل هو ظاهر في أن الطفل لو بقى على فطرته لأختار الإسلام عند ما يعقل، لكن أبويه بتلقينهما له أصول الكفر تدريجاً، وبارتباطه بهما عصبية يكونان سبباً لتقبله

للكفر وإقراره به إذا عقل.

كما يناسبه ما فى صحيح فضيل بن عثمان عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أنه قال: ما من مولود يولد إلا على الفطره، فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه، وإنما أعطى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذمه وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم على أن لا يهودوا أولادهم ولا ينصروا وأما أولاد أهل الذمه [فأما الأولاد وأهل الذمه خ ل] اليوم فلا ذمه لهم». وحينئذ يكون أجنبياً عما نحن فيه.

١(())

فالعمده فى المقام: أنه لا ريب فى شيوع الابتلاء من الصدر الأول بأولاد الكفار المنقطعين عن آبائهم - بموت أو غيبه أو ضياع أو غيرها - عند دخول الناس فى الإسلام أفواجاً، فقد كانت القبائل الصغيره والكبيره وسكنه القرى والمدن تدخل الإسلام دفعه، وفى الفترات المتقاربه، ولا- ينبغى التأمل فى البناء على إسلام هؤلاء الأطفال تبعاً لمن يكفلهم من أرحامهم أو غيرهم. ولولا ذلك لظهر وبان، ولوقع الهرج والمرج وكثير السؤال عن حكمهم وكيفيه التعايش معهم ومعاملتهم، وحيث لا- أثر لذلك فى النصوص ولا فى التاريخ، فالمتعين البناء على ما تقتضيه طبيعه المعاشره والتعايش من إلحاقهم وتبعيتهم فى الإسلام لمن يدير شؤونهم ويتولى تربيتهم ويحوظهم ويحضنهم من أم أو رحم - قريب أو بعيد - أو غريب.

نعم المتيقن من ذلك ما إذا لم يكن معهم من هو الأولى من الكافل والأقرب علقه به، فإذا كان الطفل فى كفاله عمه أو رئيس عشيرته أو الذى تبناه وكانت معه أمه مثلاً، فأسلم الكافل وبقيت الأم على كفرها لم يحكم بإسلام الطفل.

وعلى ذلك يتجه البناء على تبعيه الطفل الأسير للأسر فى الإسلام، فإنه كسائر الكافلين بعد انقطاع الطفل عن أهله، وحينئذ يتعين البناء على طهارته، لأنها من أحكام الإسلام.

ومن جميع ما سبق يظهر أن الطفل يتبع أباه فى الإسلام مطلقاً وإن انقطع عن

ص: ٣٧٥

وسائل الشيعة ج: ١١ باب: ٤٨ من أبواب جهاد العدو حديث: ٣.

(٣٧٦) إذا لم يكن مع الطفل أحد آبائه (١). وكذا أواني الخمر، فإنه تتبعها في الطهاره إذا انقلبت الخمر خلاً (٢)، وكذا أواني العصير إذا ذهب

أبيه ولم يكن في كفالته وحياطته، عملاً بإطلاق النص والفتوى. أما تبعيته لغير أبيه في الإسلام فهي موقوفه على كونه في كفالته وحياطته مع انقطاعه عن أهله الكفار ممن هو أقرب إليه من الكافل أو أسبق كفاله. فلاحظ.

(١) بل ولا- أحد أقاربه الكفار ممن هو أقرب إليه من الآسر. بل حتى من هو أسبق حياطه له وإن كان أجنبيًا. فإذا أسر الطفل اللقيط أو المدعى أو المتبنى مع من كان يكفله في بلاد الكفر كان تابعاً لكافله الكافر، لا للآسر المسلم. ويظهر الوجه فيه مما سبق.

(٢) بلا- إشكال، وإلا- لم يكن حلّ الخمر بالانقلاب عملياً. مع أن العرف يغفل عن نجاسه الإناء، فسكوت النصوص عن التنبيه لنجاسته موجب لظهورها في طهارته تبعاً. ومن ثم قال سيدنا المصنف (قدس سره): «فإنها من ضروريات ما يستفاد من نصوص الطهاره بالانقلاب» مضافاً للسيره القطعيه على عدم تجنب الإناء.

وأما ما عن بعض من قارب عصورنا من اختصاص ذلك بما يلاصق الخمر المنقلب من أجزاء الإناء، دون ما فوقها مما نزل الخمر عنه تدريجاً بسبب جفافه، فضلاً عما أصابه الخمر من أجزاء الإناء العليا عند صب الخمر فيه أو عند علاجه بترشح أو نحوه، وأنه يلزم لأجل ذلك ثقب الإناء أو كسره حتى تخرج الخمر بعد انقلابها من أسفله، ولا يميل الإناء عند إخراجه لئلا ينجس ما فيه عند ملاقاه الأجزاء المذكوره. فهو غريب جداً، بعيد عن مفاد الأدله.

بل ينبغي لأجل ما سبق البناء على طهاره ما يتبع الإناء ويتعارف الابتلاء به عند عمليه الانقلاب، كغطاء الإناء، وما يجعل في الخمر من أجل علاجها، ونحو ذلك.

(٣٧٧) ثلثاه (١) بناء على النجاسه مطلقاً (٢). وكذا العامل المتشاغل بذلك وثيابه (٣)، وكذا يد الغاسل للميت، والسده التي يغسل عليها، والثياب التي يغسل فيها (٤). فإنها تتبع الميت في الطهاره (٥) وأما بدن الغاسل وثيابه

(١) لعين ما سبق في أواني الخمر.

(٢) يعنى: وإن غلا بالنار.

(٣) لغلبه إصابه العصير له ولها قبل ذهاب الثلثين، فعدم التنبيه فى النصوص على التطهير مع الغفله عنه كاشف عرفاً عن طهارته تبعاً.

اللهم إلا- أن يقال: ذلك موقوف على أن يكون انقلاب الخمر خلاً بالعلاج يتم حال انشغال المعالج بمباشرته للخمر بالنحو الملازم لإصابتها له قبيل الانقلاب.

أما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل يحصل الانقلاب بعد ترك المعالج له مده معتداً بها، فلا مجال للبناء على طهارته وطهاره ثيابه وآلات العلاج، لأن تركه له قبل الانقلاب يستلزم بناءه على نجاستها بطبعه بلا حاحه إلى تنبيه النصوص على ذلك، ليستفاد من إهمالها طهارتها تبعاً.

بل قد ينعكس الأمر، حيث تكون طهاره هذه الأمور تبعاً هى المحتاجه للتنبيه، ويكون إهمال النصوص التنبيه عليها شاهد بعدمها.

نعم يتجه ذلك فى العصير عند ذهاب ثلثيه، لانشغال المعالج به وإصابته له حينئذ، فيتعين البناء على طهاره جميع ما يتعارف إصابه العصير له، كالعود الذى يقاس به ذهاب الثلثين، والملعقه التى يساط بها العصير، ونحوهما.

(٤) وكذا الخرقه التى تستر بها عورته حين التغسيل.

(٥) الظاهر أن طهارتها ليست بمجرد التبعيه، بل لغسلها مع الميت عند غسله بالماء القراح، ولا مجال للبناء على طهارتها بدون ذلك. غايه الأمر أنه لا يشترط فى طهاره الثياب والخرقه العصر إلا بعد الفراغ من التغسيل والاستغناء عنها، فلا تكون

(٣٧٨)(٣٧٨) وسائر آلات التغمسيل (١) فالحكم بطهارتها تبعاً للميت محل إشكال (٢).

(العاشر): زوال عين النجاسه عن بواطن الإنسان (٣) وجسد

ملاقاتها له قبل العصر موجه لنجاسته. وإلا فلو كانت ملاقاتها موجه لنجاسته لتعذر تغميله معها، فالسكوت فى النصوص عن التنبيه لذلك موجب لاستفاده عدم انفعال بدن الميت ويد الغاسل بها. مضافاً إلى قيام السيره على ذلك.

(١) لم يتضح المراد بالآلات المذكوره. إلا أن يراد بها ظاهر الإناء الذى يصب به الماء على الميت، حيث قد يمسه الغاسل بيده المتنجسه عند تغمسيل الميت ومسه. لكن لم يتضح تعارف ذلك، بل لعل المتعارف تولى صب الماء شخص غير الغاسل مع انشغال الغاسل بمسح بدن الميت عند التغمسيل من أجل استيعاب الماء لبدنه.

(٢) لخروجها عن المتيقن من الدليل المتقدم. هذا وأما جريان ماء تغمسيل الميت على مثل رجلى الغاسل فهو لا- يكفى فى طهارتهما لو تنجستا فى أثناء التغمسيل، لأنهما منفصلان عن الميت، وليستا من آلات التغمسيل المتصله به، فإذا أصابهما الماء بعد انفصاله عن الميت لم يطهرهما، لنجاسته.

(٣) حيث لا يتوقف طهرها على غسلها بلا إشكال ظاهر واستظهر فى الحدائق عدم الخلاف فيه، وفى الجواهر فى ذيل الكلام فى المطهرات أنه متفق عليه، بل قيل: إنه يمكن أن يكون من ضروريات الدين. انتهى.

ويقتضيه - مضافاً إلى ذلك، والى السيره القطعيه - ما ورد فى الاستنجا من الاكتفاء بغسل ظاهر المقعده وعدم وجوب غسل الباطن، وما تضمن عدم وجوب غسل باطن الأنف من الدم وغيرهما.

(٢)(١)(١)(١)

ص: ٣٧٨

راجع وسائل الشيعه ج: ١ باب: ٢٩ من أبواب أحكام الخلوه.

(٢) راجع وسائل الشيعه ج: ٢ باب: ٢٤٨ من أبواب النجاسات.

الحيوان الصامت (١). فيظهر منقار الدجاجة الملوث بالعدره بمجرد زوال عينها ورطوبتها. وكذا بدن الدابه المجروحه، وفم الهره الملوث بالدم، وولد الحيوان الملوث بالدم عند الولاده بمجرد زوال عين النجاسه، وكذا

(١) فإنه لا يتوقف طهارته على غسله أيضاً، كما يتضح بملاحظه السيره، لعدم بناء المشرعه على الاهتمام بتطهيره عند إصابه النجاسه له مع شيوع الابتلاء بذلك.

مضافاً إلى ما تضمن طهاره سؤر جملة من الحيوانات مع القطع بتعرضها للنجاسه ولو حين ولادتها، حيث تتلوث بدم أمها، أو لكونها من الكواسر التي تأكل الميته وغيرها من النجاسات، بل حتى غير الكواسر، حيث يكثر منها أكل المتنجسات وشربها، والتمعك في الأرض المتنجسه وغير ذلك. وكذا ما ورد في الفاره تقع في الدهن والماء وتخرج حيه مع العلم بعدم تطهير موضع البول والغائط منها... إلى غير ذلك مما قد يعثر عليه المتتبع.

١(٠)

فإن النصوص المذكوره وإن كانت مسوقه لبيان الطهاره الذاتيه في قبال النجاسه الذاتيه الثابته لمثل الكلب، إلا أن عدم التنبيه فيها للنجاسه العرضيه مع كثره الابتلاء بها موجب لظهورها في عدمها.

هذا وعن الفقيه الهمداني (قدس سره) احتمال ابتناء ذلك على ما لم يستبعده من عدم تنجيس المتنجس، فإن النصوص المتقدمه إنما تدل على عدم نجاسه ملاقى الحيوان، وهو أعم من عدم نجاسه الحيوان.

وفيه - مع أن التحقيق تنجيس المتنجس، كما تقدم - أن السيره قاضيه باستعمال جلود الحيوانات وأصوافها وأشعارها فيما يعتبر فيه الطهاره كالصلاه، مع ما هو المعلوم من تعرضها للنجاسه، كما سبق.

ومثله ما قد يدعى من ابتناء ذلك على سقوط استصحاب النجاسه في

راجع وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٩ من أبواب الأستار.

(٣٨٠) يظهر باطن فم الإنسان إذا أكل شيئاً أو شربه بمجرد زوال عين النجاسه، وكذا باطن عينه عند الاكتمال بالنجس أو المتنجس. بل فى ثبوت النجاسه لبواطن الإنسان وجسد الحيوان منع (١).

الحيوانات عند احتمال طرء المطهر لها، لا على طهارتها واقعاً بزوال عين النجاسه. ولعله لذا نسب لنهايه الأحكام عدم الحكم بطهاره بدن الحيوان إلا مع احتمال طرء المطهر عليه. وعن بعض مقاربي عصرنا الاحتياط بذلك.

إذ فيه: أنه لا يناسب ما هو المقطوع به من السيره - ويقتضيه إطلاق النصوص المشار إليها آنفاً - من عدم تجنب الحيوان مطلقاً ولو مع العلم بعدم طرء المطهر عليه.

ومنه يظهر ضعف ما عن الموجز من الحكم بالنجاسه حتى يعلم بورود المطهر عليها، عملاً - بإطلاق أدله التنجيس، ودليل الاستصحاب. لوجوب الخروج عن الإطلاقيين المذكورين - لو تما - بما سبق من السيره والنصوص.

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال فى طهاره الحيوان واقعاً مع زوال عين النجاسه.

(١) كما احتمله فى الجواهر، بل استظهر كون ذلك مراد الأصحاب، وإن أوهمت بعض العبارات خلافه.

وكيف كان فيقتضيه فى بواطن الإنسان ما أشار إليه سيدنا المصنف (قدس سره) فى فروع نجاسه البول من أنه لا إطلاق لأدله الانفعال يشمل صوره الملاقاه فى الباطن، وإنما هو استفاد من الحكم بالانفعال فى الموارد المتفرقه، وهى مختصه بالملاقاه فى الخارج.

لكن ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أنه استفاد نجاستها من موثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فيمن يجد فى إنائه فأره، وفيه: «فقال: إن كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل أو

يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كلما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاه». فإن مقتضى عموم قوله (عليه السلام):

١٠٠)

«ويغسل كلما أصابه ذلك الماء» عموم انفعال ما يصيبه ذلك الماء وإن كان من الباطن.

نعم يختص ذلك بالباطن الذى فوق الحلق، كباطن الفم والأنف، أما الباطن الذى هو بمعنى الجوف - كالمعاء والمعدة - فلا إشكال فى انصراف العموم عنه، والمتعين فيه الطهاره.

ويشكل أولاً بقرب كون العموم مسوقاً لبيان نجاسه الفأره، أو عدم العفو عن النجاسه المذكوره، بعد الفراغ عن حصولها، لا لبيان عموم الانفعال.

وثانياً: بأنه حيث كان الانفعال مستفاداً من الأمر فى الموثق بالغسل، فمع عدم وجوب غسل الباطن - كما اعترف به - لا مجال لاستفاده عموم الإنفعال له من الأمر المذكور، كما اعترف بنظيره فيما إذا كانت النجاسه التى تصيب الباطن من الباطن، كدم الرعاف. ودعوى: أن رفع اليد عن المدلول المطابقى فى الباطن - وهو وجوب الغسل - لا يستلزم رفع اليد عن المدلول الالتزامى، وهو تنجس الباطن.

ممنوعه، لتفرع الدلاله الالتزاميه على الدلاله المطابقيه، فمع كشف دليل التخصيص عن قصور المدلول المطابقى عن الباطن، وسقوط الدلاله المطابقيه عن الحجيه فيه لا مجال لحجيه الدلاله الالتزاميه فيه.

وأما تفريقه (قدس سره) بين الباطن الذى فوق الحلق وغيره، فلا يتضح المنشأ له. غايته أن الانصراف فيه أقوى وأظهر.

وعلى ذلك لو وضع الإنسان فى فمه شيئاً نجساً، فسأل لعابه، لم يكن لعابه نجساً ولا منجساً لما يصيبه، لأن النجاسه التى فى الفم لا تنجسه ولا تنجس اللعاب.

ص: ٣٨١

وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٤ من أبواب الماء المطلق حديث: ١.

وأما الحيوان فلنظير ما سبق في الباطن، لاختصاص أدله الانفعال الواردة في الموارد المتفرقة بغيره. وعدم نهوض موثق عمار بالعموم له، لما سبق.

نعم مقتضى ذلك أنه لو أصيب الحيوان بنجاسه وبيست ثم ذكى قبل أن تزول عين النجاسه عنه أن لا يكون جسمه نجساً، بل يكتفى بزوال العين، كما تبّه له بعض مشايخنا (قدس سره)، لفرض عدم تنجسه بإصابه النجاسه مادام حياً، كما أنه لا ينجس بها بعد تذكّيته، لفرض جفافها. وهو ما تأباه المرتكزات جداً. ومن ثم يقرب البناء على تنجسه بالملاقاه، وإن كان في بلوغ ذلك حدّ الفتوى إشكال.

هذا وقد تجعل ثمره ذلك - كما أشار إليه في الجواهر - ما إذا أصابت النجاسه الحيوان، ثم لاقى موضعها جسماً طاهراً برطوبه، وشك في زوال عين النجاسه حين ملاقاه الجسم الطاهر. فعلى القول بتنجس الحيوان بملاقاه النجاسه يتعين البناء على نجاسه الملاقى، لاستصحاب نجاسه الحيوان، لفرض الشك في حصول المطهر له، وهو زوال عين النجاسه، وعلى القول بعدم تنجس الحيوان لا- مجال للبناء على نجاسه الملاقى، لفرض طهاره الحيوان الملاقى له، والشك في ملاقاته للنجاسه التي لاقته، لاحتمال زوالها قبل ذلك، واستصحاب بقائها على الحيوان لا يحرز ملاقاتها إلا بناء على الوصل المثبت.

لكن يشكل ذلك من وجهين:

الأول: ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن ظاهر بعض النصوص عدم جريان الاستصحاب في الحيوان ففي موثق عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب» حيث تضمن اعتبار رؤيه الدم في حرمه السؤر. غايه الأمر أن يتعدى من الرؤيه لغيرها من أسباب العلم، للقطع بإلغاء خصوصيه الرؤيه، ومقتضى ذلك الحكم بطهاره ملاقى الحيوان ما لم يعلم بوجود عين النجاسه، وهو ملازم لعدم

(١)(١)

وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٤ من أبواب الأستار حديث: ٢.

جريان استصحاب النجاسه فى الحيوان.

إن قلت: التعدى من العلم لكل محرز غير عزيز، فإن نصوص قاعده الطهاره مطلقاً وفى خصوص الماء قد تضمنت أخذ العلم بالنجاسه فى رفع اليد عن الطهاره الظاهريه، مع عدم الإشكال بينهم فى جريان استصحاب النجاسه، وتقديمه على قاعده الطهاره، وذلك لأن المستفاد من الأدله كون أخذ العلم بنحو الطريقيه، لا بما هو صفه خاصه. ولذا لا إشكال ظاهراً فى قيام البيئه على وجود النجاسه مقام العلم به فى المقام.

١(٠)

قلت: هذا إنما يقتضى الاكتفاء بإحراز بقاء عين النجاسه ولو بغير العلم، كالبيئه والاستصحاب، ولا يقتضى جريان استصحاب نجاسه الحيوان مع الشك فى بقاء عين النجاسه من دون محرز له، كما هو المفروض فى المقام، لفرض عدم البيئه، وعدم جريان استصحاب بقاء عين النجاسه، لأنه مثبت، كما سبق.

إن قلت: بناء على تنجس جسم الحيوان، وطهارته بزوال عين النجاسه، يجرى استصحاب بقاء عين النجاسه وعدم زواله، لا من أجل إحراز ملاقيه الجسم الطاهر له، لبيتنى على الأصل المثلث، كما سبق، بل من أجل إحراز بقاء نجاسه جسم الحيوان، لأن استصحاب عدم المطهر يحرز بقاء نجاسه الممتنجه.

قلت: لما لم تكن مطهريه زوال عين النجاسه مستفاده من دليل لفظى، بل من دليل لبي، أشكل جريان الاستصحاب المذكور، لأن الأدله اللبيه لا تنهض غالباً بتحديد موضوع الأثر بعنوانه، لينفع استصحابه فى إحراز الأثر، بل مجرد التلازم بينهما خارجاً. فتأمل جيداً.

مع أن ذلك لا يناسب الموثق، حيث اقتصر فى البناء على نجاسه السؤر على العلم بوجود عين النجاسه حين شرب الحيوان، ولم يكتف بالعلم بوجوده على المنقار ولو سابقاً من دون علم بارتفاعه.

راجع وسائل الشيعة ج: ١ باب: ٤ من أبواب الماء المطلق، وج: ٢ باب: ٣٧ من أبواب النجاسات.

(٣٨٤) بل كذا المنع في سرايه النجاسه من النجس إلى الطاهر إذا كانت الملاقاه بينهما في الباطن، سواء أكانا متكونين في الباطن - كالمذى يلاقى البول في الباطن (١) - أو كان النجس متكوناً في الباطن. والظاهر يدخل إليه - كماء الحقنه، فإنه

إن قلت: لم لا يستصحب بقاء عين النجاسه من أجل إحراز نجاسه السؤر، كما تضمنه الموثق؟

قلت: الموثق لم يتضمن أخذ بقاء عين النجاسه في موضوع نجاسه السؤر، لينفع استصحاب بقاء عين النجاسه في إحراز حكمه، وهو نجاسه السؤر، بل تضمن كون العلم بوجود عين النجاسه مانعاً من البناء على طهاره السؤر، ولا معنى لاستصحاب العلم.

على أنه لو استفيد من الموثق إناطه نجاسه السؤر واقعاً بوجود عين النجاسه فمن القريب جداً رجوعه إلى أن المنجس حينئذ ملاقاه عين النجاسه، وقد سبق أن استصحاب بقاء عين النجاسه لا يحرز ملاقاته إلا بناء على الأصل المثبت. فلاحظ.

الثاني: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من عدم جريان استصحاب نجاسه الحيوان، للعلم بعدم استناد الأثر - وهو نجاسه الملاقى - لنجاسه الحيوان، إذ مع زوال عين النجاسه فالحيوان طاهر لا ينجس الملاقى له، ومع بقائه تستند نجاسه الملاقى لملاقاته، لأنها أسبق من ملاقاته لجسم الحيوان.

لكن ذلك إنما يتم فيما إذا كان لعين النجاسه جرم مانع من ملاقاه جسم الحيوان بحيث لا يلاقى الملاقى جسم الحيوان إلا بعد ملاقاته لعين النجاسه، ولا يجرى في مثل الرطوبه المائيه التي لا تمنع من ملاقاه عين النجاسه رأساً. كما لعله ظاهر.

(١) لقصور أدله الانفعال عن مثل الملاقه المذكوره. نعم هذا موقوف على عموم نجاسه الأعيان النجسه - كالبول والغائط والدم - لما إذا لم تخرج للظاهر. وهو لا يخلو عن خفاء، لقصور أدله نجاستها أو انصرافها عن ذلك، ومقتضى الأصل

(٣٨٥) لا- ينجس بملاقاه النجاسه فى المعاء (١) - أم كان النجس فى الخارج كالماء النجس الذى يتمضمض به فإنه لا ينجس الريق (٢)، وكذا إذا كانا معاً متكونين فى الخارج ودخلا وتلاقيا فى الداخل (٣)، كما إذا ابتلع شيئاً طاهراً وشرب عليه ماءً نجساً فإنه إذا خرج ذلك الطاهر من جوفه حكم عليه بالطهاره (٤). نعم فى جريان الحكم الأخير فى الملاقاه فى باطن الفم إشكال (٥).

(الحادى عشر): الغيبه (٦).

الطهاره. وحينئذ لا يكون عدم انفعال الطاهر بها مستثنى من عموم الانفعال، بل خارج عنه موضوعاً.

(١) يجرى فيه ما سبق.

(٢) لما سبق من قصور أدله الانفعال عن مثل هذه الملاقاه.

(٣) لا- يخلو ذلك عن إشكال، لعدم وضوح دخل خصوصيه الظرف فى الانفعال، بحث يفرق بين كون الملاقاه فى الباطن وكونها فى الظاهر، خصوصاً إذا كان الباطن فوق الحلق. بل يصعب جداً البناء على عدم الانفعال فى مثل ما إذا كان أحد الإصبعين نجساً والآخر طاهراً فتلاقيا برطوبه فى الفم ثم أخرجنا منفصلين.

نعم إذا كان أحد الأمرين من توابع الباطن عرفاً - كالأسنان الصناعيه، وكساء الأسنان من بعض المعادن أو غيرها، وما تشد به الأسنان من خيوط الذهب أو نحوها - فالظاهر كونه بحكم الباطن، لغفله العرف عنه مع كثره الابتلاء به من الصدر الأول. ولا أقل من خروجه عن المتيقن من أدله الانفعال، فيرجع فيه لأصل الطهاره.

(٤) عرفت الإشكال فى ذلك.

(٥) لما أشرنا إليه من أن الإشكال المتقدم فيه أظهر.

(٦) لا يخفى أن مطهره الغيبه ليست على نحو مطهره ما سبق، فإن الحكم

بالطهاره معها ظاهري، خروجاً عن استصحاب النجاسه، مع تبعيه الطهاره الواقعيه لحصول أحد المطهرات الأخر.

(١) الظاهر أن مراده (قدس سره) الإنسان المسلم، لأن ذلك هو موضوع كلماتهم في المقام، ومنها ما في العروه الوثقى وجرى عليه سيدنا المصنف (قدس سره) في تعقيبه.

بل أخذ في الجواهر التكليف في موضوع المسأله قال: «فيحكم بطهاره بدن المسلم منه المكلف مع الغيبه عنه، وعلمه بالنجاسه، وتلبسه بما يشترط فيه الطهاره. بلا- خلاف معتد به أجده فيه، بل حكى الإجماع عليه بعض شراح منظومه الطباطبائي». خلافاً للمفاتيح، فيجزم بعدم الاكتفاء بذلك، وتردد فيه في المدارك ومحكى مجمع البرهان.

وكيف كان فقد يستدل عليه بوجه:

الأول: الإجماع المدعى ممن سبق، وهو الظاهر مما عن تمهيد القواعد. وفيه: أنه لا مجال لدعوى الإجماع في مثل هذه المسأله التي لم تحرر في كلمات قدماء الأصحاب بوجه معتد به، وإنما تعرض لها المتأخرون، على كلام منهم فيها وفي حدودها ودليلها.

الثاني: ظهور حال المسلم في التنزه عن النجاسه. وفيه - مع أنه غير مطرد، ولا سيما في غير المتحرج - أنه لا- دليل على حجيه الظهور المذكور.

ودعوى: استفاده حجيته من فحوى ما دل على حجيه إخبار ذى اليد. ممنوعه، لابتناء الأخبار على عنايه تبعد معها الغفله، بخلاف ظهور الحال، فإن الغفله في الأقوال أبعد منها في الأحوال والأفعال. مع أن الظاهر اختصاص حجيه قول صاحب اليد بصوره عدم التهمه، وفي اشتراط ذلك هنا كلام.

الثالث: أصاله الصحه في عمل المسلم. وفيه: أن مرجع أصاله الصحه في عمل المسلم إلى حمل عمله على عدم العصيان ولو مع الغفله عن واقع الحال، لا على مطابقه

نعم قد يراد بأصالة الصحه مطابقه العمل للواقع المشروع، بحيث يترتب عليه الأثر المطلوب منه. وهو حينئذ لا يختص بالمسلم، ولا بما يتعلق به، فلو توضأ بماء فى الطريق يحكم بصره وضوئه.

لكن لابد معه من عمل تتوقف صحته على الطهاره، كالصلاه فى الثوب، والوضوء بالماء. وهو غير معتبر فى المقام، بل غايه ما يقال باعتباره هو معاملته للنشء معامله الطاهر، ولو بمثل مباشرته للماء ولبسه للثوب الذى من شأنه أن يصلى فيه.

مع أن أصاله الصحه إنما تحرز تحقق الشرط من حيثيه صحه العمل وإجزائه لا مطلقاً، بحيث تترتب جميع آثاره ولو كانت أجنبيه عن العمل، فمن توضأ بماء يحكم بطهاره ذلك الماء من حيثيه صحه وضوئه، لا مطلقاً، بحيث يصح لغيره الوضوء ببقيته، أو شربها، لو كان مستصحب النجاسه.

الرابع: لزوم الحرج لولا ذلك. وفيه: أن الحرج - مع عدم إطراده - لا يقتضى التعبد بالطهاره واقعاً ولا ظاهراً، بل غايه ما يقتضيه هو جواز الارتكاب تكليفاً.

إلا أن يراد بذلك لزوم الحرج بنحو يؤدى إلى الهرج والمرج، المستلزم لكثيره السؤال عن حلّ المشكله من المعصومين (صلوات الله عليهم)، وحيث لم يظهر ذلك كشف عن البناء على الطهاره. وهو حينئذ راجع إلى السيره التى استدلت بها غير واحد فى المقام.

ولا ينبغى التأمل فيها بلحاظ ما هو المعلوم من تعرض كثير من الأمور للنجاسه، كاللحوم عند ذبحها وسلخها، وكالثياب والأوانى عند غسلها أو غيره من الحالات، مع أنهم لا يسألون عن تطهيرها إذا تعرضوا للتناول منها أو استعمالها، ولا يفحصون عن ذلك من أجل احتمال عدم التطهير غفله أو تسامحاً أو تعمداً. بل لو أريد السؤال عن ذلك والفحص عنه لكان من المستنكرات التى يحمل صاحبها على الشذوذ أو الوسواس.

وثيابه وفراشه وأوانيه وغيرها من توابعه (١)، إذا احتل حصول الطهاره لها (٢) من باب الاتفاق (٣)، وكان يستعملها فيما يعتبر فيه الطهاره (٤)،

والحاصل: أن السيره فى الجملة من الواضحات، وإن وقع الكلام فى حدودها سعه وضيقاً، وهو ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) كطعامه الذى يقدمه لأضيافه. وقد قرب العموم لجميع ذلك فى الجواهر ومحكى كشف الغطاء. بل عممه فى الثانى للأماكن والمساكن. ولا ينبغى التأمل فيه بملاحظه السيره التى عرفت أنه عمدته أدله المقام. بل وكذا غيرها مما استدل به هنا كما يظهر بملاحظته.

نعم قد لا- تتحقق فى بعضها الشروط الآتية، كالفراش والأماكن والمساكن، فإن استعمالها فى ما يعتبر فيه الطهاره نادر، أو هو فرض غير واقع.

(٢) يعنى بأحد المطهرات المعهوده. أما إذا علم بعدم ذلك فلا إشكال فى البناء على نجاستها، لما أشرنا إليه آنفاً من أن مطهره الغيبه ظاهريه لا مجال لها مع العلم بعدم حصول المطهر واقعاً.

(٣) الظاهر أن مراده ولو من باب الاتفاق كما هو المصرح به فى مختصر المنهاج. وإلا فلا إشكال فى الاكتفاء باحتمال التطهير عن قصد وعمد مع العلم بعدم التطهير اتفاقاً من دون ذلك.

(٤) كما فى العروه الوثقى وتقدم من الجواهر ذكره فى بيان معقد الإجماع. والظاهر أن مرادهم بذلك أن يتعامل معها تعامله مع الطاهر، إما باستعماله فيما يشترط فيه الطهاره شرعاً - كالسجود عليه، والوضوء أو الشرب منه، وتقديمه لأن يؤكل أو يشرب - وإما باستعماله فيما لا يستعمل فيه النجس عادة، كطبخه للحم الذى كان متنجساً، وغمسه يده التى كانت متنجسه فى الماء الذى من شأنه أن يشرب أو يتوضأ منه. لعموم السيره لهما معاً بلا إشكال، فمن البعيد جداً أن يريدوا الجمود

(٣٨٩) وإن لم يكن عالماً بالنجاسه (١)

على مفاد العبارة المتقدمه.

لكن استظهر في الجواهر العموم لما إذا لم يكن متلبساً بما يشترط فيه الطهاره، وحكاه عن جماعه. فإن أراد عدم اعتبار استعماله فيما يشترط فيه الطهاره شرعاً، والاكتفاء بتعامله معه تعامله مع الطاهر رجع لما ذكرنا.

وإن أراد عدم اعتبار ذلك أيضاً، والاكتفاء بكونه في حوزته ومن توابعه. فهو ممنوع جداً لا شاهد عليه من السيره ولا من غيرها. بل مقتضى السيره عدم الحكم بالطهاره مع الالتفات لسبق تنجسه حتى يتضح الحال، عملاً بمقتضى الاستصحاب.

نعم لا إشكال في بناء المتشرعه بدواً على معامله الأمور المذكوره معامله الطاهر. لكن المتيقن منه ما إذا لم يعلم بسبق نجاستها أو غفل عن ذلك، حيث لا- إشكال في أن مقتضى الأصل فيها الطهاره، ولم يعلم بناؤهم على الطهاره مع العلم بسبق نجاسه الشيء والالتفات لذلك، لينحصر الوجه فيه في مطهره الغيبه، وينفع فيما نحن فيه.

(١) كما هو مقتضى إطلاق بعضهم قال السيد الطباطبائي في منظومته:

واحكم على الإنسان بالطهاره هكذا ثيابه وما معه

مع غيبه تحتمل الطهاره لسيره ماضيه متبعه

وقواه في الجواهر، وأصرّ عليه غير واحد ممن تأخر عنه. لدعوى عموم السيره المذكوره، فقد قربه بعض مشايخنا (قدس سره) بأن التأمل في سيره الأئمه (عليهم السلام) وتابعيهم في عصرهم يناسب عمومها، لأنهم كانوا يساورون المخالفين مع أنهم كانوا لا يرون نجاسه بعض الأمور المعلومه النجاسه عندنا، أو يرون مطهره ما ليس مطهراً عندنا، كالتمسح لموضع البول والديغ للميته.

لكن في كفايه ذلك في إثبات عموم السيره إشكال، لعدم وضوح حصول العلم

ص: ٣٨٩

(٣٩٠) أو كان متسامحاً في دينه (١).

(الثاني عشر): استبراء الحيوان الجلال، فإنه مطهر له من نجاسه الجلل (٢).

بسبق تنجس ما يساورونه منهم. غايه الأمر غلبه تعرضه للنجاسه، أو العلم إجمالاً بحصول النجاسه لأبدانهم وأمتعتهم. والأول لا يزيد على الظن، الذى لا يمنع من الرجوع لأصالة الطهاره. والثانى لا ينهض بتنجز احتمال النجاسه فى مورد المساوره بعد خروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء.

وكذا لو فرض العلم فى مورد بتعاقب الحالتين من الطهاره والنجاسه مع الجهل بالتاريخ، حيث يسقط استصحاب النجاسه حينئذ، ويكون المرجع أصل الطهاره. وإنما ينفع فى إحراز عموم السيره ما لو فرض الابتلاء بما يعلم بسبق نجاسته عندنا، ويشك فى ورود المطهر عليه، كالحلم الذى يتعرض للنجيس حين الذبح والسلخ لو علم أو احتمل طهارته عندهم، وهو غير معلوم الحصول، لأن الظاهر اتفاقهم معنا فى نجاسه مثل ذلك. ولو فرض حصوله فهو ليس من الكثره بحيث يعلم بابتلاء المؤمنين به وإلتفاتهم إليه، وتسامحهم فيه اكتفاء بالاحتمال، لينفع فى إحراز عموم السيره لذلك، بنحو تتصل بعصور المعصومين (عليهم السلام)، ويستكشف إمضاؤهم لها.

(١) لا- ينبغى الإشكال فى عموم السيره للمتسامحين فى دينهم. لشيوع الابتلاء بمخالطتهم ومساورتهم بمثل الأكل من طعامهم والشرب من شرابهم، ونحو ذلك، من دون توقف ولا نكير.

(٢) قد يوهم هذا ذهابه (قدس سره) إلى نجاسه الحيوان الجلال. لكن الظاهر أنه لا يريد ذلك، حيث لم يتقدم منه (قدس سره) عدّ الجلال من الأعيان النجسه، كما لا دليل عليه. وغايه ما تقدم منه ومنا نجاسه عرق الإبل الجلاله، أو عرق كل حيوان جلال. وهو لا يستلزم ذلك.

نعم تقدم أن الجلل فى الحيوان موجب لحرمه أكل لحمه، فينجس بوله وخرؤه. وحينئذ إذا خرج الحيوان بالاستبراء عن الجلل تعين طهاره عرقه، وخرئه وبوله إذا كان مأكول اللحم، لخروجه عن موضوع النجاسه.

ومنه يظهر أن عد الاستبراء من المطهرات يبتنى على نحو من التسامح، لأنه لا يطهر النجس بعد اتصافه بالنجاسه، كغسل الثوب وإسلام الكافر وانقلاب الخمر خلاً، بل يوجب خروج الشىء عن موضوع النجس ابتداءً، كإسلام الكافر بالإضافه إلى ولده المتكون منه بعد إسلامه.

(١) وقع الكلام بينهم تاره: فى معيار صيروره الحيوان جلالاً. وأخرى: فى استبراء الجلال، وخروجه عن الجلل حكماً أو موضوعاً. فينبغى الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى ما يصير به الحيوان جلالاً. وهو إنما يكون بالتغذى بعذره الإنسان - كما تقدم فى مبحث نجاسه البول والغائط، لا بفضل غيره مما لا يؤكل لحمه، فضلاً عن بقيه النجاسات.

وإنما الكلام فى مده التغذى بها. وفى الجواهر: «ذكر غير واحد أن النصوص والفتاوى المعتبره خاليه عن تعيين المده التى يحصل فيها الجلل».

واحتمال استفادتها من مده الاستبراء - لو تم تحديدها - لا شاهد له. فإن مجرد ارتفاع أثر الجلل بمده معينه لا يلزم توقف تحققه عليها. كما لعله ظاهر.

ومثله ما عن المحقق الثانى (قدس سره) قال: «ويرجع فى كونه جلالاً إلى العرف، وقدره بعض المحققين بيوم وليله. وهو قريب، كما فى الرضاع، لأنه أقصر زمان الاستبراء».

وكذا ما ذكره وجهاً فى المقام، وهو أن ينبت من العذره لحمه ويشتد عظمه، لأنه يصير بذلك جزء عضو له. وما استقر به فى المسالك من أن تظهر رائحه العذره فى لحمه وجلده.

فإن ذلك كله خال عن الشاهد، وما أشير إليه في كلماتهم لا يصلح شاهداً.

ومن ثم قوى في الرياض الرجوع فيه للعرف، لأنه المحكم فيما لم يرد به من الشرع تعيين أصلاً، وعلى ذلك جرى بعض مشايخنا (قدس سره).

لكنه يشكل أيضاً بما أشار إليه في الجواهر من أنه لا عرف منقح الآن، ليرجع إليه، لعدم شيوع استعمال الكلمه، وعدم تحديد مدلولها في العرف الذي نصل إليه.

هذا وفي مرسل موسى بن أكييل عن أبي جعفر (عليه السلام): «شاه شربت بولاً ثم ذبحت، فقال: يغسل ما في جوفها ثم لا بأس به. وكذلك إذا اعتلفت بالعدره ما لم تكن جلاله، والجلاله التي يكون ذلك غذاؤها». والمستفاد منه أن الجلل يتحقق إذا صدق أن غذاء الحيوان هو العذره، وذلك لا يكون عرفاً إلا باستمراره على التغذية بالعدره، وحيث لا يراد بذلك استمراره في تمام عمره، لعدم خلو الحيوان عادة عن التغذية بغيرها ولو بالرضاع من أمه في أوائل عمره، تعين حمله على الاستمرار في التغذية بالعدره مده معتداً بها.

١(())

وضعف سنده لا يمنع من الاستدلال به مع ظهور عمل الأصحاب له وتعويلهم عليه، حيث أفتوا بمضمونه.

على أنه يكفي في ذلك أيضاً ما تضمن اعتبار أن لا يخلط مع العذره غيرها، كصحيح زكريا ابن آدم عن أبي الحسن (عليه السلام): «أنه سأله عن دجاج الماء، فقال: إذا كان يلتقط غير العذره فلا بأس»، ومرسل علي بن أسباط عن روى: في الجلالات قال: «لا بأس بأكلهن إذا كن يخلطن» وغيرهما.

٣(())٢(())

فإن المستفاد منها عدم تحقق الجلل المحرم مع استمرار الحيوان على إلقاط غير العذره، بل لا بد فيه من انقطاعه عن ذلك وتغذيته بالعدره وحدها، فيرجع إلى مفاد مرسل موسى بن أكييل، ويعتضد أو يؤيد به.

ص: ٣٩٢

وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٤ من أبواب الأُطعمه المحرمه حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٧ من أبواب الأُطعمه المحرمه حديث: ٥، ٣.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٧ من أبواب الأُطعمه المحرمه حديث: ٥، ٣.

وبذلك يكون المحصل من جميع النصوص توقف الجلل المحرم على ما إذا مر على الحيوان مده معتد بها يكون غذاؤه فيها العذره لا يخلط معها غيرها. نعم لا يبعد عدم قدح الخلط القليل الذى لا يعتد به، لعدم خلو الحيوان عنه غالباً.

(٣٩٣)

المقام الثانى: فى استبراء الجلال وما يخرج عن الجلل حكماً أو موضوعاً.

لا- ينبغى الإشكال فى أن أدله آثار الجلل المتقدمه إنما تنهض بإثباتها للحيوان مادام جلالاً، ولا تنهض بإثباتها له بعد ارتفاع الجلل عنه، بل اللازم الرجوع حينئذ للأصل، وهو يقتضى الطهاره والحلّ.

أما فى العرق فأصله الطهاره. ولا- مجال لاستصحاب النجاسه، لأن المتيقن النجاسه هو العرق المتكون حال الجلل، أما العرق المتكون بعده فهو موضوع آخر لم يعلم بنجاسته سابقاً، والأصل فيه الطهاره، ولذا سبق أن عد الاستبراء من المطهرات مبنى على التسامح.

وكذا الحال فى البول والغائط. نعم لو جرى استصحاب حرمه أكل الحيوان فقد يكون حاكماً على أصله الطهاره فى البول والغائط.

لكن الظاهر عدم جريانه، لما تكرر منّا من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية، لعدم كون موضوعها العين الخارجيه الباقية بتبدل الحال

- كالحيوان الخاص فى المقام - ليجرى استصحاب الحكم لها، بل فعل المكلف الذى هو أمر كلى قابل للتقييد، والمتيقن بثبوت الحكم له منه هو الفعل المقارن للحال السابق، كالأكل حال الجلل فى المقام. أما المقارن للحال اللاحق فهو موضوع آخر لا مجال لإثبات الحكم له بالاستصحاب، بل اللازم الرجوع فيه لأصل آخر، وهو فى المقام أصله حلّ الأكل، كما ذكرنا. ومقتضاها طهاره البول والغائط. ولا أقل من الرجوع فيهما لأصله الطهاره رأساً، كما ذكرناه أيضاً.

ومنه يظهر ضعف ما يظهر من غير واحد، من أن مقتضى الأصل بقاء الحرمة وعدم الرفع لها. حتى حكى عن التراقي الرجوع إليه فيما لم يرد فيه نص على مده

إذا عرفت هذا فارتفاع الجلل فرع تحديد مفهوم الجلل، وحيث سبق أن المعيار فيه كون الحيوان غذاؤه العذره، فارتفاعه إنما يكون بتبدل حال الحيوان، ولو بأن يخلط مع العذره غيرها. وما قد يظهر منهم من أنه لا بد فيه من منعه منها غير ظاهر الوجه بعدما تقدم.

ومثله ما قد يظهر منهم من فرض بقاء الجلل مع منع الحيوان من العذره بعد مده الاستبراء المذكوره فى النصوص، فضلاً عما قبلها. فإن الظاهر امتناع الفرض المذكور، كما يظهر مما سبق.

نعم لو بنى على أن المعيار فى الجلل بعض الآثار - كتنن اللحم والجلد - أمكن وقوع الفرض المذكور. وكذا لو كان له مفهوم عرفى يتيسر تشخيصه. لكن عرفت المنع من الأمرين معاً.

هذا وقد ورد فى النصوص تحديد الاستبراء فى جملة من الحيوانات بمدد خاصه تمنع فيها عن العذره، فيتعين العمل عليها فيها.

وما ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) من منع العمل بالنصوص المذكوره، لضعف سندها. فى غير محله، لاعتبار سند بعض تلك النصوص، كما يأتى. ولو سلم فهى منجبره بظهور تسالم الأصحاب على العمل بها، بل باستفاضتها تفصيلاً فى بعض تلك الحيوانات - كالإبل - أو إجمالاً - كالبقرة - بحيث لا مجال لاحتمال عدم صدور شىء منها. ومن ثم لا مجال لإهمالها، والرجوع للأصل المتقدم.

وأما الحيوانات التى لم يرد نص بتحديد الاستبراء فيها - كالغزال والحمار - فمقتضى القاعده الرجوع فيها للأصل المتقدم، لولا أن من القريب جداً أن يستفاد من مجموع النصوص الوارده أن الجلل لا بد معه من الاستبراء، وأن الاستبراء يتبع حجم الحيوان بطبعه، لأن المدد المذكوره فيها يزيد كلما كان حجم الحيوان بطبعه أكبر، حيث لا يبعد مع ذلك قياس الحيوان الذى لم تتعرض له النصوص على الحيوانات التى

(٣٩٥) وهي في الإبل أربعون يوماً (١)، وفي البقر عشرون (٢)،

تعرضت لها. كما يأتي من بعضهم في بعض الحيوانات. وإن كان في بلوغ ذلك حداً يمكن معه التعويل عليه في الفتوى إشكال.

وكأنه إلى هذا يرجع ما في الرياض، فإنه بعد أن استوجه الرجوع للأصل قال: «إلا أنه ينبغي تقييده بعدم إمكان استنباط مدته من مده الجلالات المنصوصه بنحو من فحوى الخطاب والأولويه». وإلا فلا مجال للأولويه مع عدم إدراك ملاك الحكم.

(١) بلا- خلاف ظاهر، كما في كشف اللثام، وفي الجواهر: «بل اعترف غير واحد أن ذلك من المتفق عليه نصاً وفتوى». وصرح في الخلاف والغنية بالإجماع عليه. ويشهد به النصوص الكثيره، ففي موثق السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام): «قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): الدجاجة الجلاله لا يؤكل لحمها حتى تغتذى ثلاثة أيام، والبطه الجلاله بخمسه أيام، والشاه الجلاله عشره أيام، والبقره الجلاله عشرين يوماً، والناقه الجلاله أربعين يوماً».

١(٠)

وفي معتبر الجعفریات عنه (عليه السلام): «قال: الناقه الجلاله لا يحج على ظهرها، ولا يشرب لبنها، حتى تقيد أربعين يوماً. والبقره الجلاله لا يشرب لبنها، ولا يؤكل لحمها، حتى تقيد عشرين يوماً. والشاه الجلاله لا يؤكل لحمها، ولا يشرب لبنها، حتى تقيد سبعة أيام. والبطه الجلاله لا يؤكل لحمها حتى تقيد خمسة أيام. والدجاجة الجلاله تقيد ثلاثة أيام، ثم يؤكل لحمها» ونحوهما في ذلك مسند الراوندى في نوادره ومرسل دعائم الإسلام وغيرها من النصوص المذكوره في الوسائل.

٥(٠)٤(٠)٣(٠)٢(٠)

(٢) كما هو المشهور وفي الخلاف والغنية بالإجماع عليه. ويقتضيه موثق السكوني المتقدم ومعتبر الجعفریات ومسند الراوندى ومرسل دعائم الإسلام المتقدمه إليها

ص: ٣٩٥

وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٨ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ١.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ١٦ باب: ١٩ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ١، ٢، ٣.

(٣) مستدرک الوسائل ج: ١٦ باب: ١٩ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ١، ٢، ٣.

(٤) مستدرک الوسائل ج: ١٦ باب: ١٩ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ١، ٢، ٣.

(٥) راجع وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٨ من أبواب الأَطعمه المحرمه.

وفى الغنم عشره (١)

الإشاره، ونحوها روايه القاسم بن محمد الجوهري. وكذا خبر مسمع على روايه التهذيب.

(٢)(١)(١)(١)

لكن رواه فى الاستبصار هكذا: «والبقرة الجلاله لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغتذى أربعين يوماً». وكذا فى نسخه من الكافى. وهو الوجه فيما فى المبسوط وعن القاضى من أنه أربعين يوماً.

إلا أنه لا مجال له بعد اختلاف نسخ الحديث، وضعف سنده فى نفسه، ومعارضته بغيره مما هو أكثر عدداً وأصح سنداً.

وعن الصدوق والاسكافى أنه ثلاثون يوماً. وإن كان ظاهر الأول فى الفقيه عدم الجزم به، لأنه عقبه بذكر روايه القاسم بن محمد الجوهري المتقدمه إليها الإشاره.

وكيف كان فيقتضيه خبر مسمع على روايه الكافى فى النسخه الأخرى المثبتة فى الأصل، حيث وردت هكذا: «والبقرة الجلاله لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغتذى ثلاثين يوماً».

ومرفوع يعقوب بن يزيد: «قال أبو عبد الله (عليه السلام): الإبل الجلاله إذا أردت نحرها تحبس أربعين يوماً، والبقرة ثلاثين يوماً، والشاه عشره أيام»، ونحوه فى ذلك خبر يونس عن الرضا (عليه السلام).

(٤)(١)(٣)(١)

لكن اختلاف نسخ خبر مسمع مانع من التعويل عليه، كما سبق. على أن النصوص المذكوره ضعيفه فى نفسها، معارضه بما هو أكثر عدداً وأصح سنداً، فيتعين لأجل ذلك طرحها، أو الجمع بينها وبين النصوص الأخر بالحمل على الأفضليه.

(١) كما هو المشهور. ويشهد له موثق السكونى ومرفوع يعقوب بن يزيد

ص: ٣٩٦

وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٨ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ٦، ٢.

(٤٣) وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ١٩ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ٤، ٥.

وفى البطه خمس (١)،

المتقدمان وروايه القاسم بن محمد الجوهري المتقدمه إليها الإشاره، وكذا خبر مسمع - الذى تقدمت إليه الإشاره - على روايه الكافى.

لكن فى المبسوط أنه سبعة أيام، وتردد فى الخلاف وظاهر الغنيه بينها وبين العشره. ويشهد للسبعه معتبر الجعفریات المتقدم، ومرسل دعائم الإسلام المتقدمه له الإشاره. ومقتضى الجمع بينهما وبين ما سبق الحمل على الأفضليه.

هذا وعن الاسكافى أنه أربعة عشر يوماً. ويشهد له خبر يونس المتقدمه إليه الإشاره عن الرضا (عليه السلام): «والشاه أربعة عشر يوماً». لكن ضعف سنده مانع من التعويل، فضلاً عن رفع اليد به عما تقدم مما هو أكثر عدداً وأصح سنداً. فليطرح أو يجمع بينهما بالحمل على الأفضليه.

وحكى فى كشف اللثام عن الصدوق أنه عشرون يوماً. ولم يظهر له مستند.

كما أن فى حديث مسمع - المتقدمه إليه الإشاره - على روايه التهذيبين: «والشاه الجلاله لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى خمس أيام». ولا يظهر قائل به. على أن ضعفه واختلاف نسخه مانع من التعويل عليه، فضلاً عن رفع اليد عما سبق.

(١) وفى الجواهر أنه المشهور. ويقتضيه موثق السكونى ومعتبر الجعفریات المتقدمان وكذا مسند الراوندى ومرسل الدعائم وخبر مسمع المتقدمه إليها الإشاره.

وعن الخلاف أنه سبعة، وإن لم أجده فيه. ويشهد له قوله (عليه السلام) فى خبر يونس المتقدمه له الإشاره: «والبطه سبعة أيام».

لكن ضعفه مانع من التعويل عليه، فضلاً عن رفع اليد به عما سبق. فليجمع بينهما بالحمل على الأفضليه.

ومثله ما فى الفقيه من روايه القاسم بن محمد الجوهري، وفيها: «والبطه تربط ثلاثه أيام». ثم قال: «وروى سته أيام». لإرسال الروايتين معاً.

وفى الدجاجه ثلاثه (١). والأحوط استحباباً اعتبار زوال اسم الجلل عنها

(١) وفى الجواهر أنه المشهور، وفى الخلاف الإجماع عليه. ويقتضيه موثق السكونى ومعتبر الجعفریات المتقدمان وخبراً مسمع ويونس المتقدم إليهما الإشارة.

لكن عن المقنع: «وروى يوماً إلى الليل». وهو مع ضعفه لم يظهر قائل به. وفى الغنيه: «والدجاج خمسہ أيام. وروى فى الدجاج ثلاثه أيام». ولا شاهد للأول.

(١)(١)

هذا وقد ألحق بها وبالبطه فى القواعد شبههما. وحكاه فى كشف اللثام عن الشيخ. ويظهر الحال فيه مما تقدم فيما لم ينص على مده الاستبراء فيه.

بقى فى المقام أمور:

الأول: أن إطلاق الاغتذاء فى بعض النصوص - ومنها موثق السكونى - وإن كان قد يشمل الاغتذاء بغير العذره ولو بالاشتراك معها، إلا أن التعبير فى بعضها - ومنها

معتبر الجعفریات - بالتقييد والحبس ظاهر فى منعها من العذره، بحيث يختص غذاؤها فى مده الاستبراء بغيرها. فاللازم العمل عليه، لأنه أخص.

الثانى: أن المعروف بين الأصحاب حرمة السمك الجلال، وإن كان خارجاً عما نحن فيه، لطهاره بوله وخرئه بعد أن لم يكن له نفس سائله، كما أنه لا عرق له، ويشهد له ما يأتى فى استبرائه.

مضافاً إلى قرب فهمه مما ورد فى الحيوانات المتقدمه، لفهم عدم الخصوصيه. بل من إطلاق قول أبى عبد الله (عليه السلام) فى صحيح هشام: «لا تأكل لحوم الجلالات، وإن أصابك شىء من عرقها فاغسله». إذ مجرد عدم العرق للسمك لا يوجب قصوره عنه بعد ظهور أن قضيه نجاسته حقيقه يراد بها نجاسه عرقها إن كان لها عرق.

(٢)(١)

والمشهور فى استبرائها أن تربط يوماً وليله. لخبر يونس عن الرضا (عليه السلام): «وفى

وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ١٩ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ٨.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٦ باب: ٢٧ من أبواب الأَطعمه المحرمه حديث: ١.

(٣٩٩) مع ذلك (١)، ومع عدم تعين مده شرعاً يكفي زوال الاسم (٢).

(مسأله ٤١): الظاهر قبول كل حيوان ذى جلد للتذكيه (٣) عدا

السمك الجلال أنه سأله عنه فقال: ينتظر به يوماً وليله».

١(٠)

لكن فى النهايه: «ولا- يؤكل من السمك ما كان جلالاً- إلا- بعد أن يستبرأ يوماً إلى الليله فى ماء طاهر...». وهو قد يظهر فى الاكتفاء باليوم وقد يظهر ذلك من الصدوق، حيث اقتصر فى الفقيه على روايه القاسم بن محمد الجوهري التى تقدمت الإشاره إليها وفيها: «والسمك الجلال يربط يوماً إلى الليل فى الماء». وربما يحمل كلامهما - كالروايه -

على دخول الغايه فى المعنى، جمعاً مع خبر يونس المتقدم.

نعم قد يشكل الاستدلال بالخبرين، بضعفهما. إلا- أن من القريب انجارهما بعمل الأصحاب، خصوصاً الأول. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

الثالث: تقدم فى مبحث نجاسه البول والغائط أن من جمله ما يحرم بالعرض الجدى الذى ترتضع من لبن خنزيره، وأنه يحرم بوله وغائطه بذلك. كما تقدم أنه يستبرأ بحبسه سبعة أيام ثم يلقى فيها على ضرع شاه أو يعلف فيها الكسب والنوى. وكان المناسب لسيدنا المصنف (قدس سره) أن يذكره هنا كما ذكر الاستبراء من الجلل.

(١) سبق أن ذلك لازم للاستبراء، وأن فرض بقاء الجلل مع الاستبراء غير واقع.

(٢) عملاً بمقتضى الأصل المتقدم. وقد تقدم الإشكال فى الاكتفاء بذلك. فراجع.

(٣) كما أطلنا الكلام فيه فى التنبيه الثالث من تنبيهات فصل الشك فى أصل التكليف من مباحث الأصول العمليه من كتابنا (المحكم)، وذكرنا هناك أن كل حيوان ذى نفس من شأنه أن يذبح قابل للتذكيه شرعاً، تبعاً لقابليته لها عرفاً.

ولعل اقتصار سيدنا المصنف (قدس سره) هنا على ذى الجلد لسوق الحكم المذكور

وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٢٨ من أبواب الأطحمة المحرمة حديث: ٥.

نجس العين (١). فإذا ذكى الحيوان الطاهر العين جاز استعمال جلده - وكذا سائر أجزائه - فيما يشترط فيه الطهارة ولو لم يدبغ جلده على الأقوى (٢).

تمهيداً لبيان حكم الجلد، وإلا فلا إشكال في العموم لغير ذى الجلد الصالح للاستعمال كالطيور الصغيرة. وتمام الكلام في ذلك في الموضوع المذكور. فراجع.

(١) لأن التذكية بنظر العرف والشرع مختصة برفع القذاره العرضيه الحاصله بسبب الموت، دون الخبث الذاتى الثابت حال الحياه، بل لا مزيل له عرفاً، كما لا دليل على زواله شرعاً.

(٢) من دون فرق بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، كما صرح به غير واحد. لكن اعتبر الدبغ في استعمال جلد ما لا يؤكل لحمه في المبسوط والنهائيه والخلاف ومحكى مصباح السيد والبيان.

كما حكى عن المفيد واليوسفى فى كشفه. ونسبه فى كشف اللثام للأكثر، وفى محكى الذكرى للمشهور.

واستدل له فى الخلاف بعدم الدليل على جواز استعمال الجلد المذكور قبل الدبغ. وهو كما ترى، لأنه مقتضى الأصل، خصوصاً بعد فرض طهارته بالتذكية.

على أنه مقتضى إطلاق ما تضمن جواز الانتفاع بجلد ما لا يؤكل لحمه بعد التذكية، كموثق سماعه: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده. وأما الميتة فلا» وغيره.

١(٠)

اللهم إلا أن يقال: إنه مسوق لبيان جواز الانتفاع بجلد غير مأكول اللحم فى مقابل عدم جواز الانتفاع به رأساً، لأنه مورد السؤال. ومقتضى ذلك جواز الانتفاع به فى الجملة ولو مشروطاً بشيء، كالدبغ، والتطهير من النجاسه الخبثيه الخارجيه، وغيرهما. فالعمده فى المقام الأصل.

وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٣٤ من أبواب الأُطعمه المحرمه حديث: ٤.

(٤٠١) (مسأله ٤٢): تثبت الطهاره بالعلم والبينه (١)،

ومثله الاستدلال بما فى كشف اللثام عن بعض الكتب عن الرضا (عليه السلام) من أن دباغه الجلد طهارته.

إذ فيه - مع أنه لا يختص بجلد غير مأكول اللحم. وأن عدم الطهاره لا يستلزم حرمه الاستعمال -: أولاً: أنه غير ظاهر فى انحصار طهاره الجلد بدباغه، لينافى ما دل على مطهره التذكيه - ويتعين الجمع بينهما حينئذ بتوقف الطهاره على الأمرين - بل مجرد كون الدباغ مطهراً، وهو لا ينافى مطهره التذكيه أيضاً.

وثانياً: أنه لم نعثر على المضمون المذكور إلا- فى الرضوى: «وكل شىء حل أكل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكى وصفه وشعره ووبره وريشه وعظامه، وإن كان الصوف والوبر والشعر والريش من الميتة وغير الميتة بعد ما يكون مما أحل الله أكله فلا بأس به. وكذلك الجلد، فإن طهارته دباغته» وهو - على اضطرابه - ظاهر فى مطهره الدبغ لجلد الميتة فيما لا يؤكل لحمه. فلا بد من طرحه، أو حمله على التقيه.

١(٠)

هذا ولا يبعد أن يكون نظرهم فى المنع إلى أن استعماله قد يكون فى المأكول والمشروب، وهو قبل الدبغ قد يوجب تحلل شىء منه واختلاطه بهما.

لكنه كما ترى، لمنع استلزام الاستعمال للاختلاط بوجه معتد به غير مستهلك فى المأكول والمشروب، ومع الشك فى حصول الاختلاط المذكور فمقتضى الأصل الحلّ والبراءه.

نعم فى مورد اليقين بحصول شىء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فى المأكول أو المشروب، بنحو معتد به غير مستهلك، لا شك فى حرمه المأكول والمشروب. لكنه خارج عن محل الكلام.

(١) لعموم حجيه البينه الذى تقدم الاستدلال عليه فى المسأله التاسعه عشره

فقه الرضا باب اللباس وما يكره فيه الصلاة والنجسات وما يجوز فيه الصلاة قبل باب العتق ص: ٤١.

من مباحث التقليد. هذا وقد ذكر غير واحد أن النجاسة والطهارة والملكية ونحوها من الأمور الحدسية لما لم يمكن إطلاع الشاهد عليها إلا بالإطلاع على أسبابها فالأخبار عنها إنما يصح بلحاظ الملازمة بين السبب والمسبب، ومع احتمال اختلاف الشاهد والمشهود عنده في الأسباب يتعين عدم حجيه الشهادة، لاحتمال اعتماد الشاهد على سبب لا يراه المشهود عنده سبباً.

ومن ثم يتعين عدم حجيه الشهادة بالمسبب، كالطهارة في محل الكلام قال في محكى التذكرة عند الكلام في حجيه البيه بالنجاسة: «لا تقبل إلا بالمسبب، لجواز أن يعتقد أن سؤر المسوخ نجس».

نعم استثنى بعض مشايخنا (قدس سره) من ذلك ما إذا اتفق الشاهد والمشهود عنده في السبب، فحكم بحجيه الشهادة بالمسبب، لرجوع الشهادة بالسبب للشهادة بالمسبب ولو إجمالاً فمع اتفاقهما فيه يتعين تصديق الشاهد فيه، والانتقال منه للازمه، وهو المسبب.

لكن يشكل بأن الشهادة بالشيء والإخبار عنه تابع لقصد المخبر. فإذا قصد بيان المسبب الحكاية عن السبب كان السبب مشهوداً به حقيقه بطريق الكناية، ولا إشكال حينئذ في حجيه الشهادة به لإطلاق دليلها، ويكون الانتقال منه للمسبب من وظيفه المشهود عنده، لا لحجيه الشهادة فيه. أما إذا غفل الشاهد عن ذلك، وقصد الحكاية عن المسبب رأساً، كما هو المدلول المطابقى لكلامه، فلا يكون السبب مشهوداً به، غايه الأمر أنه لازم للمشهود به - وهو حصول المسبب بنظره واجتهاده - فتبتنى حجيه الخبر فيه على عموم حجيه الخبر للازم المخبر عنه.

لكن اللزوم إنما يتم بشرطين:

الأول: عدم احتمال غفله الشاهد باعتماده في الشهادة على ما ليس سبباً عنده، بمقتضى اجتهاده أو تقليده، إذ كثيراً ما يغفل الإنسان، فيحكم بالنجاسة أو الطهارة أو غيرهما اعتماداً على أسباب لو نبه لأقر بعدم سببيتها، فيحكم بنجاسه ثوبه مثلاً

لملاقاته لطفل غير متحرز عن النجاسه، أو لماء فى الطريق، أو لأحد أطراف الشبهه المحصوره، كما يحكم بطهاره الأرض مثلاً لأن الماء والشمس تصيها مع إغفال اعتبار تجفيف الشمس للماء، وبطهاره الإناء لإفاضته مره واحده من مخزن للماء يسع كراً من دون إحراز بلوغ مائه كراً حين الإفاضه، وبملكه الشئ استناداً إلى أخذه من الدوله بمقتضى القوانين الوضعيه... إلى غير ذلك.

الثانى: عدم احتمال خطئه فى الموضوع. إذ كثيراً ما يخطئ فى خبره لخطئه فى الموضوع الخارجى، لا فى الحكم الشرعى، كما لو شهد بطهاره الأرض لاعتقاده بنزول المطهر عليها بسبب نداوتها، مع استناد النداهه فى الواقع للطل، أو بنجاسه الثوب لاعتقاده إصابه نزول المطر عليها بسبب نداوتها، مع استناد النداهه فى الواقع للطل، أو بنجاسه الثوب لاعتقاده إصابه الكلب له، مع أنه لم يصبه، بل قاربه، أو شهد بزوجه المرأه لاعتقاده بتوكيلها لمن أجرى عقد النكاح مع أنها لم توكله... إلى غير ذلك.

وبالجملة حيث لم يكن السبب مشهوداً به - لتجرى أصاله عدم الخطأ فيه بمقتضى دليل لزوم تصديق الشاهد - لعدم قصد الشاهد الإخبار عنه، بل عن المسبب، فالانتقال من المسبب المشهود به لحصول السبب إنما يتم مع الملازمه بينهما، ولا ملازمه بينها مع احتمال أحد الأمرين المذكورين، كما ذكرنا.

ومن ثم لا مجال لما ذكره (قدس سره) من الاستثناء، بل يتعين عموم المنع من قبول الشهاده بالمسبب لو تم ما سبق.

بل بناء على ذلك لا تكفى الشهاده بالسبب أيضاً إذا لم يكن أمراً حسياً محضاً - كانكسار الإناء - بل كان مبتنياً على الاجتهاد والحدس، فكما لا تكفى الشهاده بطهاره الإناء الذى كان نجساً، لاحتمال ابتنائها على ما هو مطهر عند الشاهد دون المشهود عنده، كذلك لا تكفى الشهاده بغمسه فى كر طاهر إذا احتمل اختلاف الشاهد والمشهود عنده فى مقدار الكر، أو فى أسباب طهارته، كما لو احتمل اكتفاء الشاهد

فى مطهره المطر للماء بقطرات قليله، وكان المشهود عنده لا يكتفى بذلك، أو احتمال اعتقاده اتصاله بماده تبلغ كراً، وهى لا تبلغه فى الواقع وهكذا.

وكما لا تكفى الشهاده بالزوجيه فى ترتيب أثرها، لا تكفى الشهاده بسببها - وهو

وقوع العقد بين الزوجين - إذا احتمال خطؤه فى تحقق شروطه، كاختيار الزوجين أو توكيلهما للمباشر فى إيقاع العقد... إلى غير ذلك.

كما أن ذلك لو تم لا يختص بالبينه، بل يعم جميع موارد الاعتماد على الخبر، كإخبار صاحب اليد والوكيل وغيرهما، لأن دليل حجيه الخبر فيها إنما يقتضى تصديقه فيما أخبر عنه، لا حجيه اجتهاده فيه.

وذلك بهذه السعه مستلزم لإلغاء الخبر وعدم حجيه الشهاده فى موارد كثيره. ولا سيما أنه كثيراً ما يتجدد احتمال الخطأ عند تعذر السؤال واستكشاف الحال، لغيبه المخبر أو موته أو نحوهما.

ولا مجال للبناء على ذلك بملاحظه المرتكزات و السيره على العمل بالخبر وإغفال السؤال، بنحو يكشف عن بطلان الشبهه من أصلها.

ولذا قال سيدنا المصنف (قدس سره) فى دفعها: «احتمال الخطأ فى المستند ملغى بأصالة عدم الخطأ المعول عليها عند العقلاء فى مقام العمل بالخبر، كما يشهد به استقرار سيره العقلاء والمنتشره على عدم الفحص والسؤال عن مستند الخبر، بينه كان أو خبر واحد، وموضوعاً كان المخبر به أو حكماً».

فالمقام نظير أصالة الصحه فى عمل الغير، حيث لا إشكال فى البناء عليها ولو مع العلم بالاختلاف فى الاجتهاد، فضلاً عن احتماله أو احتمال الغفله عن الحكم الشرعى.

ودعوى: أنه لا يعول على أصالة عدم الخطأ فى الحكم الشرعى الكلى فى غير مورد مشروعيه التقليد.

مدفوعه بأنه إنما لا يعول عليها من أجل التعبد بالحكم الشرعى الكلى، لا من أجل التعبد بالحكم الشرعى الجزئى، كما فى محل الكلام كطهاره الثوب وزوجيه المرأه الخاصين، حيث يتعين البناء على عدم الخطأ فيه لما ذكرنا.

نظير ما سبق من البناء على عدم الخطأ فى مورد أصاله الصحه فى عمل الغير. ونظير البناء عليه فى الموضوعات الخارجيه، خصوصاً ما لا يحس بنفسه بل بآثاره، كالموت والمرض والتدين وغيرها، حيث يكثر فيها الخطأ، ومع ذلك لا يعتنى به، ولا يعول على احتماله.

وبالجملة: لا مجال للتوقف فى قبول الخبر فى محل الكلام، بلحاظ ما سبق من المرتكزات والسيره.

نعم لا يبعد البناء على عدم حجيه الخبر فى مورد البينه وغيرها فيما إذا خرج المخبر فى قطعه عن المتعارف، كالوسواسى، لعدم بناء العقلاء على حجيه الخبر فيما إذا لم يكن المخبر ضابطاً بالوجه المتعارف.

وكذا فيما إذا كان الأمر المشهود به حدساً مبنياً على مقدمات خفيه، كما فى موارد التقويم فى القيميات، حيث يتعين الاقتصار فى الرجوع فيه للغير على مورد انسداد باب العلم على المشهود عنده، الذى هو الشرط فى جواز الرجوع لأهل الخبره. فلاحظ.

(١) فقد صرح غير واحد بقبول قوله فيما تحت يده من نجاسه أو طهاره أو غيرهما، وفى الحدائق أنه ظاهر الأصحاب، وعن الوحيد أنه لا ينبغى الشك فيه.

نعم اختلفت كلماتهم فى تحديد موضوع الحكم، ففى بعضها أنه قول صاحب اليد، وفى الآخر أنه المالك، وفى ثالث أنه صاحب اليد المالك.

لكن لا يبعد رجوع الكل للأول، لأنه هو مورد السيره الارتكازيه التى هى

عمده الدليل في المقام، حيث لا ريب عندهم في قبول قول صاحب اليد فيما تحت يده.

وربما يستدل عليه ببعض النصوص، كخبر إسماعيل بن عيسى الوارد في شراء جلود الفراء من المسلم غير العارف وفيه: «عليكم أنتم أن تسألوا إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه»، بدعوى ظهوره في قبول خبر بايع الجلود بالتذكية.

١(())

وكذا ما تضمن النهي عن السؤال عن الجبن إذا أخذ من المسلم. وخبر عبد الله بن بكير: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلى فيه. قال: لا يعلمه. قال: قلت: فإن أعلمه. قال: يعيد»، لتصريحه بوجوب الإعادة على تقدير الإعلام، بناء على حمل الإعلام فيه على الإعلام قبل الصلاة عند إعاره الثوب بحيث وقعت الصلاة فيه نسياناً. أما لو حمل على الإعلام بعد الصلاة فالمتعين حمله على الاستحباب.

٣(())٢(())

لكن خبر إسماعيل - مع الإشكال في سنده - لا بد من حمله على السؤال من أجل تحصيل العلم، لا من أجل العمل بالجواب مطلقاً وإن لم يوجب العلم، ليرجع إلى حجيه، كما تقدم في ذيل الكلام في حجيه يد المسلم على التذكية.

ونصوص الجبن أجنبه عما نحن فيه، لأن احتمال حرمة إنما هو لاحتمال وضع الميته فيه، وهو مدفوع بالأصل. ولذا تضمن بعض النصوص أنه حلال ما لم تقم البيهنة على أن فيه الميته فلا بد من حمل ذكر المسلم على بيان تأكيد عدم وجوب السؤال معه، لا إناطته له.

٤(())

ص: ٤٠٦

وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٥٠ من أبواب النجاسات حديث: ٧.

(٢) راجع وسائل الشيعة ج: ١٦ باب: ٣٣ من أبواب الأئمة المحرمة، وج: ١٧ باب: ٦١ من أبواب الأئمة المباحة.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٤٧ من أبواب النجاسات حديث: ٣.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٦١ من أبواب الأئمة المباحة حديث: ٢.

وخبر ابن بكير - مع ضعفه في نفسه - لو تم حمله على ما سبق فهو ظاهر في بيان الحكم الواقعي للصلاة في النجس جهلاً المناسب لفرض كون إخبار المالك بالنجاسة موجباً للعلم، لا بيان حكم الصلاة ظاهراً عند إخبار المالك بالنجاسة، ليدل على حججه خبره.

نعم في موثق السكوني عن جعفر عن أبيه عن آباءه عن علي (عليه السلام): «أنه كان يقول: من يموت وعنده مال مضاربه. قال: إن سماه بعينه قبل موته، فقال: هذا لفلان، فهو له، وإن مات ولم يذكر فهو أسوه الغرماء». وقد تضمن قبول صاحب اليد في تعيين المالك. وربما يستفاد ذلك من غيره مما قد يظهر بالفحص والتتبع.

١(())

لكن ورد أيضاً في وصيه المحتضر بالمال ما يظهر منه توقف القبول على كون الموصى ثقة أو غير متهم كما يأتي. فإن بنى على الجمع بينهما كان المعيار على الوثاقه، لأنها أخص، وإن بنى على العمل بكل في مورده لم ينفع الموثق ونحوه في إثبات عموم حججه قول صاحب اليد.

٢(())

ومثله في ذلك ما تضمن الاكتفاء بخبر البايع في الكيل وفي استبراء الذمه. فإن نصوص تصديق البايع في الكيل قد تضمن جملة منها الاقتصار في تصديقه على الأخذ منه وأنه لا يجوز للمشتري الاكتفاء بذلك إذا أراد بيعه. ونصوص تصديق البايع في الاستبراء قد تضمن جملة منها اعتبار أمانته والوثوق بخبره.

٤(())٣(())

ومن ثم يصعب استفادة عموم حججه خبر صاحب اليد من النصوص. ولعله إليه يرجع ما عن الذخيره وشرح الدروس من عدم الوقوف له على دليل. وإلا فقد عرفت نهوض السيره الارتكازيه به، وأنها عمده الدليل عليه.

وسائل الشيعة ج: ١٣ باب: ١٣ من أبواب كتاب المضاربه حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٣ باب: ١٦ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ١٤.

(٣) راجع وسائل الشيعة ج: ١٢ باب: ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه.

(٤) راجع وسائل الشيعة ج: ١٣ باب: ١١ من أبواب بيع الحيوان، وج: ١٤ باب: ٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء.

إذا لم تقم قرينه على اتهامه (١).

هذا وأما ما قد يدعى من أنه يمكن استفادة الردع عن هذه السيره من

قوله (عليه السلام) في موثق أو صحيح مسعده بن صدقه: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه» بدعوى: أن انحصار الأمر بالاستبانة والبيئه ينافي حججه قول صاحب اليد.

١(())

لكنه يندفع بأنه لا بد من حمله على الحصر الإضافي، أو إلغاء خصوصيه البيئه فيه والتعدى لكل ما هو حجه يصح الاعتماد عليه، إذ لا ريب في العمل على الاستصحاب الإلزامي، فضلاً عن الإمارات الأخر.

غايه الأمر أن ذكر البيئه فيه شاهد بعدم حججه ما هو الأعم منها، كخبر الثقة، للغويه ذكرها لو كان هو حجه. أما غير ذلك مما كان بينه وبين البيئه عموم من وجه موردي - كخبر صاحب اليد - فلا مجال لاستفاده عدم حجيته، لينهض الحديث بالردع عن السيره في المقام.

(١) لم أعر عاجلاً على من قيد بذلك، بل في الجواهر التصريح بعموم تصديق صاحب اليد في النجاسه لما إذا كان فاسقاً، حاكياً ذلك عن جماعه. وقد استدل سيدنا المصنف (قدس سره) على ذلك بصحيح معاويه بن عمار: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل من أهل المعرفه بالحق يأتيني بالبختج، ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنه يشربه على النصف، فأشربه بقوله، وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا - تشربه. قلت: فرجل من غير أهل المعرفه ممن لا نعرفه يشربه على الثلث، ولا يستحله على النصف، يخبرنا أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم».

٢(())

قال (قدس سره): «ولعله محمل صحيح معاويه بن وهب: عن البختج فقال: إذا كان

(١)

وسائل الشيعة ج: ١٢ باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به من كتاب التجاره حديث: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٤.

حلواً يخضب الإناء، وقال صاحبه: قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث، فاشربه. فإن كونه يخضب الإناء أماره على عدم ذهاب الثلثين».

١(())

كما يستدل عليه بخبر العلاء ببيع السابري: «سألت أبا عبد الله عن امرأه استودعت رجلاً مالاً، فلما حضرها الموت قالت له: أن المال الذي دفعته إليك لفلان، وماتت المرأه فأتى أولياؤها الرجل فقالوا: إنه كان لصاحبنا مال، ولا نراه إلا عندك فاحلف لنا ما لها قبلك شيء، أفيحلف لهم؟ فقال: إن كانت مأمونه عنده فليحلف لهم، وإن كانت متهمه فلا يحلف، ويضع الأمر على ما كان، فإنما لها من مالها ثلثه».

٢(())

لكن الاستحلال على النصف الذي تضمنه صحيح معاوية ابن عمار لا يوجب التهمه في الأخبار بذهاب الثلثين، حيث لا يبعد ممن لا يرى ثبوت الحكم في موضع خاص أن يصدق في إخباره بنفى ذلك الموضوع، فالحكم المذكور لو تم تعبدى محض.

وأما صحيح معاوية بن وهب فهو وإن تضمن اعتبار الأمرين من خضب الإناء وخبر صاحب اليد، إلا أن من القريب حمله على حجيه خضب الإناء وحده، لا أنه شرط في حجيه خبر صاحب اليد، كما هو مقتضى الجمع بينه وبين صحيح عمر بن

يزيد: «قال أبو عبد الله (عليه السلام) إذا كان يخضب الإناء فاشربه»، ويكون ذكر قول صاحب اليد فيه، إما للتأكيد، أو لدفع فرض التعارض بين الحجيتين.

٣(())

هذا وأما ما تضمن اعتبار كون صاحب اليد في العصير مسلماً ورعاً عارفاً، فلا بد من حمله على الاستحباب، جمعاً مع صحيح معاوية بن عمار.

٤(())

وأما خبر العلاء ببيع السابري فالمقابله فيه بين الأمانه والاتهام قد يناسب حمل

وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٣.

(٢) وسائل الشيعة ج: ١٣ باب: ١٦ من أبواب كتاب الوصايا حديث: ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٢.

(٤) وسائل الشيعة ج: ١٧ باب: ٧ من أبواب الأشربه المحرمه حديث: ٦، ٧.

وإذا شك في نجاسه ما علم طهارته سابقاً يبنى على طهارته (١).

الاتهام فيه على ما يقابل الامانه، لا على مقارنه الخبر لما يثير الريب والتهمه الذى هو محل الكلام. وحينئذ يقتصر فيه على مورده، حيث يظهر من النصوص خصوصيه الوصيه فى أمثال ذلك. ومن ثم يشكل استفاده الشرط المذكور من النصوص.

نعم الظاهر قصور السيره الارتكازيه التى سبق أنها عمدته الدليل على حجيه قول صاحب اليد عن صورته التهمه بالوجه المذكور، كما لو لم يعهد من صاحب اليد الثقه وكان الأمر الذى يخبر به يجزّ نفعاً له، أو كان الأمر الذى أخبر به مستبعداً فى نفسه لخصوصيه المورد أو نحو ذلك.

(١) بلا إشكال ظاهر. للاستصحاب، بل هو متيقن من بعض نصوصه.

(٤١١) يحرم استعمال أواني الذهب والفضه (١)

(١) كما هو المعروف بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع في التذكرة والمنتهى والذكري ومحكى التحرير وغيره. وفي الجواهر: «إجماعاً منا، بل وعن كل من يحفظ عنه العلم... محصلاً ومنقولاً مستفيضاً إن لم يكن متواتراً».

لكن في المسألة الخامسة عشره من كتاب الطهارة من الخلاف: «يكره استعمال أواني الذهب والفضه وكذا المفضض، وقال الشافعي: لا- يجوز استعمال أواني الذهب والفضه وبه قال أبو حنيفة... وقال الشافعي: يكره المفضض، وقال أبو حنيفة لا يكره، وبه قال داود. دليلنا: إجماع الفرقه. وأيضاً روى الحلبي...» ثم ذكر نصوص النهي عن أواني الذهب والفضه والمفضض.

وقد حمل الكراهه في كلامه على الحرمة في المعتبر والمختلف والذكري. وفي كشف اللثام: «وهو بعيد عن عبارته». وكأنه لمقابلته بحكايه عدم الجواز عن العامه. لكن الظاهر أن المقابله مع العامه ليس في ذلك، بل في حكم المفضض، حيث حكى عن بعضهم عدم كراهته.

ولذا كان استدلاله مناسباً للتحريم أو للأعم منه ومن الكراهه، لاقتصاره على نصوص النهي من دون تنبيه لما يوجب حملها على الكراهه.

هذا مع تصريحه بالتحريم في المبسوط والنهايه، وفي المسألة الثالثه بعد المائه من

كتاب الزكاه من الخلاف أيضاً. ومن ثم كان حمل الكراهه فى كلامه على التحريم قريباً جداً.

وكيف كان فالنصوص الواردة فى المقام على طوائف:

الأولى: ما تضمن النهى عن الأوانى المذكوره، أو عن الأكل أو الشرب فيها. كصحيح الحلبي المذكور فى الخلاف: «قال: لا تأكل فى آنيه من فضه ولا- فى آنيه مفضضه»، وصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): «قال: لا تأكل فى آنيه ذهب ولا فضه»، وصحيحه الآخر عنه (عليه السلام): «أنه نهى عن آنيه الذهب والفضه»، وموثق مسعده بن صدقه أو صحيحه عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليه السلام): «أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهاهم عن سبع، منها الشرب فى آنيه الذهب والفضه»، وغيرها.

٤٠٠٣٠٠٢٠٠١٠٠٠

الثانيه: ما تضمن كراهه الأوانى المذكوره، كصحيح الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام):

«أنه كره آنيه الذهب والفضه والآنيه المفضضه»، وصحيح ابن بزيح: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن آنيه الذهب والفضه فكرههما» وغيرها.

٦٠٠٥٠٠٠

الثالثه: ما تضمن التعبير بأنه لا ينبغى، وهو موثق سماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام): «قال: لا ينبغى الشرب فى آنيه الذهب والفضه».

٧٠٠٠

الرابعه: موثق موسى بن بكر عن أبى الحسن موسى (عليه السلام): «قال: آنيه الذهب والفضه متاع الذين لا- يوقنون»، ونحوه مرسل الصدوق عن النبى ومعتبر الجعفرىات ونوادى الراوندى. وهناك مضامين آخر لا مجال للاستدلال بها لضعف سندها.

١٠٠٠٩٠٠٨٠٠٠

ولا ريب فى ظهور الطائفه الأولى فى التحريم، وفى أن مفاد الرابعه أعم

ص: ٤١٢

وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٦ من أبواب النجاسات حديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٣، ١١، ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٣، ١١، ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٣، ١١، ١٠.

(٥) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٣، ١١، ١٠.

(٦) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٥، ٤، ٨.

(٧) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٥، ٤، ٨.

(٨) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٥، ٤، ٨.

(٩) وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ١، ٥، ٤، ٨.

(١٠) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ١.

فى الأكل والشرب (١) والطهاره من الحدث والخبث وغيرها من أنواع الاستعمال (٢)،

من التحريم، أو أقرب إليه، على ما يأتى توضيحه عند الكلام فى تحديد الاستعمال المحرم.

وأما الثانيه والثالثه فربما يدعى ظهورهما فى الكراهه، وخصوصاً الثالثه، فقد ذكر سيدنا المصنف (قدس سره) أن حملها على التحريم بعيد، وأن حمل الطائفه الأولى على الكراهه أقرب منه. قال: «ولذا كان المحكى عن المجمع - من أنه لولا الإجماع لكان القول بالكراهه حسناً. انتهى - فى محله».

لكنه غير ظاهر، بل التعبير المذكور إنما يدل على عدم كون الشئ مناسباً، وهو إن لم يكن مناسباً للحرمة فلا أقل من كونه أعم منها. وأظهر من ذلك الكراهه فى الطائفه الثانيه، فإنها لغيره ضد المحبه، وهى بالحرمة أنسب. وإرادته عدم الإلزام منها اصطلاح متأخر لا مجال لحمل النصوص عليه.

ومن ثم كان الظاهر وفاء النصوص بالتحريم. مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع وظهور التسالم على الحكم الذى يبعد الخطأ فيه بعد شيوع الابتلاء بالمسأله.

(١) كما هو المتيقن من النص والفتوى، فقد اقتصر عليه فى المقنعه والنهائيه والمراسم، بل اقتصر على الشرب فى المقنعه. وقد

يحمل على التمثيل، أو على أن محل كلامهم هو الأكل والشرب، لأنهم تعرضوا له في مبحث الأئعمه والأشربه.

(٢) كما هو المعروف بين الأصحاب، وفي الجواهر: «لا- أجد فيه خلافاً». بل نفى الخلاف فيه الحدائق وكشف الرموز، وادعى الإجماع عليه فى التذكرة وظاهر المنتهى ومحكى التحرير أيضاً. كما هو المناسب لما سبق من الخلاف. وهو يبتنى على حمل كلام من سبق منه الاقتصار على الأكل والشرب على عدم الحصر، كما تقدم.

وكيف كان فيقتضيه إطلاق ما تضمن من النصوص النهى عن آنيه الذهب

ص: ٤١٣

والفضه. وقد تقدم بعضها. فإن النهى الوارد على الأعيان بعد تعذر معناه الحقيقي - لعدم تعلق النهى بالأعيان - إما أن يحمل على النهى عن إيجادها، نظير النهى عن الصورة، أو على النهى عن استعمالها.

والأول وإن كان هو الأنسب بحذف المتعلق، لأن وجود الشيء أسبق رتبة من استعماله، خصوصاً مع ما تضمنته بعض النصوص من التعبير بالكراهه. إلا أن الأعيان إذا لم تكن مطلوبة لنفسها كالصورة، بل لاستعمالها والانتفاع بها - كالإناء والفراش واللباس - كان الأقرب حمل النهى على النهى عن الاستعمال والانتفاع المناسب له. ولا سيما مع التصريح فى جملة من النصوص بالنهى عن الأكل والشرب، حيث يقرب جداً تنزيله على كونه من صغريات النهى عن الأعيان، لا أجنياً عنه.

بل لو فرض حمل الإطلاق على النهى عن إيجاد الأواني، فظهور كون الغرض من الأواني هو الاستعمال ينهض بالقرينيه على كون النهى عن الإيجاد من أجل حرمة الاستعمال، منعاً لماده الفساد، نظير حرمة صنع آلات العباده المحرمة، المتفرعه على حرمة تلك العباده.

وعلى هذا يتعين البناء على العموم لجميع الاستعمالات المناسبه، كالوضوء والغسل والغسل والعجن ونحوها، عملاً بإطلاق النهى. ولا ينافيه الاقتصار فى جملة من النصوص على الأكل والشرب بعد عدم ظهورها فى الحصر.

وأما ما ذكره بعض مشايخنا (قدس سره) من أن إطلاق النهى ينصرف للاستعمال الظاهر من الإناء الذى يعد له، وهو خصوص الأكل والشرب، فيكون الإطلاق المذكور مطابقاً لنصوص النهى عن الأكل والشرب.

فيندفع بأن ما يعد له الإناء عرفاً ليس هو خصوص الأكل والشرب، بل لا- إشكال فى عمومته لمثل الوضوء والغسل والعجن ونحوها، فإنها من الاستعمالات التى تشيع الحاجه إليها، وتؤدى بالإناء، من قديم الزمان وحين صدور النصوص، فلا وجه مع ذلك لانصرافها لخصوص الأكل والشرب.

ومثله فى الإشكال ما ذكره (قدس سره) من قصور موثق موسى بن بكر المتقدم ونحوه مما تضمن أن أوانى الذهب والفضه متاع الذين لا يوقنون عن غير الأكل والشرب، لدعوى: أن المتاع هو الذى يتمتع به، والتمتع فى كل شىء بحسبه، وبالإناء إنما يكون بالأكل والشرب به.

لإندفاعه بأن ذلك لا يناسب شيوع استعمال الإناء فى الوجوه الأخرى، وكونها مما يطلب منه نوعاً.

نعم قد يشكل الاستدلال بما تضمن ذلك تاره: بعدم ظهوره فى الحرمة، كما سبق، لعدم وضوح دليل على حرمة التمتع بمتاعهم. غاية الأمر أنه ليس من شأن المؤمن ذلك، وهو أعم من الحرمة. وأخرى: بأن مفاده مبغوضيه جعل أوانى الذهب والفضه متاعاً وأثاثاً بإعدادها للانتفاع، لا مبغوضيه التمتع بها واستعمالها فعلاً.

اللهم إلا- أن يدفع الأول بأن صلوح مفاد الموثق للكراهه والحرمة فى نفسه لا ينافى فى حمله على الحرمة بقريته نصوص النهى والإجماع على الحرمة، حيث يبعد جداً اختلاف موضوعه عن موضوعها، بل المستفاد عرفاً كونه شارحاً لها، ومبيناً لموضوعها، كما أنها شارحه للحكم فيه ومبينه له.

على أن من القريب جداً سوق المضمون المذكور للتفسير عن الأوانى المذكوره رأساً، لبيان أن من يتخذها ليس من الموقنين والمؤمنين، لا بضميمه النهى عن التشبه بهم ليدعى عدم الدليل على عموم حرمة التشبه بهم والتمتع بمتاعهم. فتأمل جيداً.

ويندفع الثانى بأن المناسبات الارتكازيه قاضيه بأن مبغوضيه جعل الأوانى المذكوره متاعاً، وإعدادها للانتفاع، إنما هى لمبغوضيه الانتفاع الفعلى بها باستعمالها فيما تعد له. وبعبارة أخرى: المستفاد عرفاً كون النهى عن اتخاذها متاعاً للكنايه عن النهى عن فعليه الانتفاع بها. ومن ثم كان من القريب نهوض الموثق بالاستدلال على العموم المدعى، وكونه عاضداً لإطلاق النهى عن الأوانى المذكوره الذى تضمنته النصوص الأول.

(١) قطعاً، وفاقاً للأكثر، كما فى الجواهر، وفى المبسوط: «ومن أكل أو شرب فى آنيه ذهب أو فضه، فإنه يكون قد فعل محرماً، ولا- يكون قد أكل محرماً إذا كان المأكل مباحاً، لأن النهى عن الأكل فيه لا يتعدى إلى المأكل»، ونحوه فى المعبر، وقريب منه فى المهذب والذكري.

وفى السرائر عن المفيد (قدس سره) فى بعض كلامه الحكم بحرمه المأكل والمشروب، وفى الذكري: «ويلوح من كلام أبى الصلاح». كما ذكر بعض مشايخنا (قدس سره) أنه نسب للسيد الطباطبائى (قدس سره).

وكيف كان فمن الظاهر - كما ذكره غير واحد - أنه بعد عدم تعلق الحرمة بالأعيان فلا يراد بحرمه المأكل إلا حرمة أكله. غاية أن حرمة أكل الشىء أو شربه تارة: تكون ذاتيه بالعنوان الأولى، كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر. وأخرى: تكون عرضيه وبالعنوان الثانوى، كحرمة أكل المغصوب والمضر وشربهما.

وحينئذ قد يقال: إن كان المراد بحرمه المأكل والمشروب حرمتها ذاتاً فلا ريب فى بطلانه، بل لا يظن بأحد البناء على ذلك، وإن كان المراد حرمتها عرضاً فلا ينبغى الإشكال فيه بعد دلاله النصوص عليه، بل كونه المتيقن منها.

قال سيدنا المصنف (قدس سره) بعد ذكر وجهى الحرمة المتقدمين: «والحرمة فى المقام من قبيل الثانى، كما هو ظاهر. وقد يوهم كلام المفيد أنه من الأول. ولكنه غير مراد له قطعاً». ومن ثم قد يدعى أن النزاع فى المقام لفظى، ولا- يترتب عليه أثر عملى.

لكن الذى يظهر بملاحظة كلماتهم أن هنا كلاماً آخر، وهو أن تحريم الأكل والشرب من آنيه الذهب والفضه هل يرجع إلى تحريم الازدراء الذى يتحقق به الأكل والشرب، والذى هو متأخر عن تناول الطعام من الإناء، أو إلى حرمة تناول الطعام والشراب من الإناء للأكل والشرب الذى يتحقق به استعمال الإناء والانتفاع به، من

دون أن يحرم الازدراء والأكل والشرب المترتين على ذلك.

وعلى الأول يتعين حرمة المأكل والمشروب التي سبق أنه لا- يراد بهما إلا- حرمة أكله وشربه، غايته أنه بعنوان ثانوى متقوم بإضافه الأكل للإناء الخاص، نظير حرمة أكل المغصوب وشربه، الثابته بعنوان ثانوى منتزع من نحو إضافه المأكل والمشروب للمغصوب منه ومقارنه الأكل والشرب لعدم طيبه نفسه.

ولعله إليه يرجع ما سبق عن المفيد (قدس سره) وغيره، وفي الحدائق أنه يمكن توجيهه به، بل حاول حمل النصوص عليه وتقريبه فى نفسه. وهو الذى أصرّ عليه سيدنا المصنف (قدس سره) وجرى عليه غيره.

وعلى الثانى يتعين عدم حرمة المأكل والمشروب، بل حرمة تناولهما من الإناء لا غير، نظير حرمة الأكل والشرب من الإناء المغصوب التي لا- يراد بها إلا- حرمة التصرف فى الإناء بالأكل والشرب منه، من دون أن يحرم الأكل والشرب المترتان على ذلك. ولعله إليه يرجع ما تقدم من المبسوط والمعتبر، وفى الحدائق أنه المفهوم من كلام جملة منهم، بل نسبه فى الجواهر لظاهر الأصحاب.

هذا والظاهر أن ما تضمن من النصوص النهى عن أوانى الذهب والفضه، وأنها متاع الذين لا يوقنون، لا ينهض بإثبات حرمة الأكل والشرب المتأخرين عن تناول المأكل والمشروب، لخروجهما عن الاستعمال المتعلق بالإناء، بل يختص استعمال الإناء والانتفاع الظاهر منه إما بوضع المأكل والمشروب وغيرهما فى الإناء فقط، وإما بالأعم منه ومن تناولها منه، كما هو الأظهر، المطابق للمرتكزات العرفيه، دون ما يترتب على ذلك من وجوه الاستعمال كالأكل والشرب والغسل وغيرها. ولذا كان المشهور عدم بطلان الوضوء والغسل من إناء الذهب والفضه.

وأما ما فى الجواهر من عموم الاستعمال الذى يعدّ له الإناء عرفاً لهما لسائر ما يترتب على التناول من الوضوء والغسل وغيرهما، حتى أنه قرب بطلان الوضوء والغسل من الآنيه المذكوره، وفاقاً للسيد الطباطبائى وكشف الغطاء. فهو ممنوع، بل

غريب جداً مع وضوح عدم تعلق ذلك بالإساءة بوجه.

وأما ما تضمن من النصوص النهى عن الأكل والشرب فى آنية الذهب والفضة، فإن استفيد منه النهى عنهما بما أنهما استعمال للإساءة وانتفاع به، فهو راجع لمفاد النصوص الأولى، ومن صغرياته، وإن استفيد منه النهى عنهما بعنوانهما، وبما أنهما أكل وشرب مترتين على تناول الطعام والشراب من الإساءة المذكور رجع ذلك إلى الوجه الأول الذى سبق أن مقتضاه حرمة المأكول والمشروب بالعنوان الثانوى.

وقد أصر سيدنا المصنف (قدس سره) على الثانى، وسبقه إليه فى الحدائق فى توجيه ما سبق عن المفيد (قدس سره). وكأنه للجمود على أخذ عنوان الأكل والشرب متعلقاً للنهى فى هذه الطائفة، حيث يستفاد منه حرمة الأكل والشرب المقيدين بالخصوصية المذكوره.

ومن ثم ذهب إلى اختلاف الأكل والشرب عن غيرهما من أنحاء الاستعمال، فالمحرم فى سائر الاستعمالات هو وضع الشىء فى الإساءة وتناوله منه دون ما يترتب عليه من استعمالاته، كالغسل والتدهين ونحوهما. أما فى الأكل والشرب فالمحرم أمران تناول المطعوم والمشروب من الإساءة للطائفة الأولى من النصوص، والأكل والمشرب المترتين على ذلك للطائفة الثانية منها. والى ذلك جنح صاحب الحدائق.

أما صاحب الجواهر فقد زاد على ذلك، ولم يخص الأمر بالأكل والشرب، بل جعل ظهور نصوص النهى عن الأكل والشرب فى عموم التحريم للأكل والشرب، المترتين على تناول الطعام والشراب من الإساءة، قرينه مؤكده لما سبق منه من عموم استعمال الإساءة - المستفاد تحريمه من نصوص النهى عن أواني الذهب والفضة - للتصرف المترتب على تناول الشىء من الإساءة والمتأخر عنه، فهو قد أرجع النصوص بعضها إلى بعض، ولم يفرق بين الطائفتين فى عموم المفاد وخصوصه، بل حكم بعمومها معاً.

أقول: إرجاع النصوص بعضها إلى بعض وجعل إحدى الطائفتين قرينه الآخر

هو الأنسب في المقام، لبعء التفكيك بينها جداً، بعد ورودها في مساق واحد للتفكير عن أواني الذهب والفضة. كما أنه حيث سبق ظهور نصوص النهي عن الأواني المذكورة في حرمه استعمالها بوضع الشيء فيها وتناوله منها، دون ما يترتب على ذلك من الاستعمالات، فالظاهر عدم نهوض نصوص النهي عن الأكل والشرب في الأواني المذكورة بتحريم ما زاد على ذلك. لأن النهي فيها وإن كان عن الأكل والشرب، إلا أنه ينصرف إلى النهي عن القيد، وبالنهي عن منشأ انتزاعه، وهو تناول المأكول والمشروب من الإناء مقدمه للأكل والشرب، نظير النهي عن الأكل والشرب في الآنية المغصوبه.

ونظير ما لو قيل: لا- تزر الإمام الحسين عن طريق بغداد، أو ركباً على حمار، حيث يستفاد منه عرفاً مبغوضيه سلوك الطريق المذكور، أو ركوب الحمار، مقدمه للزيارة، لا مبغوضيه الزيارة المترتبة على ذلك.

ونظير ما لو قيل: لا تذهب للنجف الأشرف لزياره زيد، حيث يستفاد منه عرفاً مبغوضيه الغايه، وهي الزيارة، لا مبغوضيه الذهاب للنجف الأشرف مقدمه للزيارة، الذي هو سابق عليها.

ولذا يصعب جداً البناء على حرمه الأكل والشرب والزيارة لو حصلت التوبه بعد تناول الطعام والشراب من الإناء وبعد الوصول لحرم الإمام الحسين (عليه السلام). وقد صرح في الذكرى بجواز الأكل بعد التوبه.

بخلاف ما لو حصلت التوبه بعد دخول النجف قبل زياره زيد، حيث يصعب البناء على جواز زياره زيد، لدعوى: أن المحرم قد حصل - وهو دخول النجف مقدمه للزيارة - من دون أن تحرم الزيارة. غايه الأمر أنها توجب كون الدخول للنجف الذي قد حصل قد وقع على الوجه الحرام، ولا ضير في ذلك، لأن المعصيه إنما هي بفعل الحرام، لا بفعل ما يوجب كون ما وقع حراماً. فإن ذلك كله يحتاج إلى عناية خاصه في البيان لا يقتضيها الإطلاق.

ولاسيما بعد اعتضاد ذلك بنصوص النهى عن آنيه الذهب والفضه، التي عرفت ظهورها في اقتصار الحرمة على استعمال الإناء غير الشامل للتصرف المترتب على تناول المأكول والمشروب منه، كما عرفت صعوبه التفكيك بين الطائفتين في المفاد.

ونظيره في الأمثله المتقدمه ما لو ورد أيضاً إطلاق النهى عن سلوك طريق بغداد، أو ركوب الحمار في السفر، أو زياره زيد. حيث لا يتوقف العرف في أن النهى عن زياره الحسين (عليه السلام) أو عن دخول النجف الأشرف بالوجه المتقدم من صغريات الإطلاق المذكور.

هذا وقد يدعى منافاه ذلك النبوى المروى في الخلاف: «من شرب في آنيه الفضه إنما يجرجر في بطنه نار جهنم»، ونحوه عن المجازات النبويه وعوالى اللآلى. لظهوره في حرمة نفس المشروب، وأنه يغلى ويصوت في الجوف كصوت النار.

٢(٠)١(٠)

لكنه - مع إرساله - إنما يقتضى كون ذلك عقوبه الشارب في آنيه الفضه، من دون أن يتضمن تحديد المحرم الذى هو منشأ استحقاق العقاب المذكور، وأنه تناول الشراب من الإناء أو شربه بعد تناوله أو هما معاً.

ومن هنا كان ما تقدم من المبسوط والمعتبر والذكري من عدم حرمة المأكول والمشروب هو الأقوى والأنسب بمفاد النصوص. ومرجه إلى أن تحريم الأكل والشرب في آنيه الذهب والفضه كتحریم الأكل والشرب في الإناء المغصوب، لا كتحریم أكل وشرب الطعام والشراب المغصوبين.

ثم أن الأثر للنزاع المذكور يظهر في الإفطار في نهار شهر رمضان بالأكل والشرب من آنيه الذهب والفضه، حيث إنه بناء على حرمة المأكول والمشروب يتعين ثبوت كفاره الجمع، بناء على ما هو الظاهر من عموم الحرام للحرام بالعنوان الثانوى.

ص: ٤٢٠

الخلافة ج: ٢ ص: ٩٠ المسألة: ١٠٤.

(٢) مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٧، ٤.

(٤٢١) والأحوط استحباباً عدم التزيين بها (١).

أما بناء على عدم حرمتها فلا تثبت الكفاره المذكوره.

(١) فقد يدعى تحريمه، لأنه نحو من الاستعمال، كما قد يظهر من الجواهر، قال: «كما يشهد لذلك استثناء بعضهم أو شبهه اتخاذها للمشاهد والمساجد من حرمة الاستعمال».

لكنه في حيز المنع أولاً: لعدم وضوح صدق الاستعمال بذلك، لظهور أن الاستعمال مشتق من العمل بها، وليس وضعها للتزيين عملاً بها، بل تعطياً لها. ومن ثم كان ظاهر القواعد وجامع المقاصد أو صريحهما خروجه عن الاستعمال.

وثانياً: لأن المحرم ليس مطلق الاستعمال، حتى مثل تثقيفها للأوراق، أو جعلها حاجزاً دون انفتاح الباب، أو حفر الأرض بها، بل هو العمل الذي يعد الإناء له عرفاً، وليس منه التزيين.

ومثله ما قد يدعى من أنه مقتضى إطلاق ما تضمن النهي عن اتخاذها متاعاً، كموثق موسى بن بكر وغيره. لاندفاعه بأن المتاع هو الأمر الذي يتمتع به وينتفع باستعماله، نظير الأثاث، ولا يشمل التزيين، كما يناسبه قوله تعالى: "ابتغاء حليه أو متاع".

١(٠)

هذا ويظهر من القواعد ونهايه الأحكام وجامع المقاصد والروض ابتناء حرمة التزيين على تحريم الاقتناء لغير الاستعمال الذي يأتي الكلام فيه.

كما أنه بناء على حرمة التزيين بها فلا يفرق فيه بين المساجد والمشاهد وغيرها، كما في مجمع البرهان. لعموم الأدله التي سيقت له.

ودعوى: قيام السيره على تزيين المساجد والمشاهد، وأن فيه تعظيماً لشعائر الله تعالى.

ص: ٤٢١

سوره الرعد، الآية: ١٧.

(٤٢٢) وكذا اقتناؤها (١)

ممنوعه. فإن السيره إنما هي على وضع قناديل الذهب والفضه، وفي صدق الإناء عليها إشكال أو منع، كما يأتي. مضافاً إلى ما في الجواهر من حدوث السيره المذكوره.

وتعظيم شعائر الله تعالى لما كان مستحباً فالاستحباب لا يزاحم الحرمة مع الانحصار، فضلاً عن عدمه. وقد يرجع إلى ذلك ما في الجواهر من استغناء تعظيم شعائر الله تعالى بمحلاته عن محرماته.

(١) فقد منع منه في المبسوط والمعتبر والقواعد ونهايه الأحكام وجامع المقاصد والروض وعن غيرها، وفي المدارك والحدائق وعن الكفايه أنه المشهور، وعن مجمع البرهان أنه مذهب الأكثر، وفي الجواهر: «وفقاً للمشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل لا- أجد فيه خلافاً إلا- من مختلف الفاضل، واستحسنه بعض متأخري المتأخرين. بل قد يظهر منه نفسه أنه لا خلاف عندنا في المسألة، بل هو مخصوص بالشافعي أو أحد قوليه».

وكيف كان فقد يستدل عليه تاره: بأنه مقتضى إطلاق النهي عنها في النصوص كما في المعتبر وظاهر نهايه الأحكام، حيث يتعين حملة على أقرب المجازات بعد تعذر الحقيقه، ولا ريب أن مطلق الاتخاذ أقرب من الاستعمال، لأعميته منه، كما في الجواهر، أو لشمول إطلاق النهي للاتخاذ والاستعمال، كما في الحدائق.

وأخرى: بأن مقتضى النهي كراهه وجودها في الخارج المقتضى لمبغوضيه إحداثها وإبقائها. بل يظهر لمن يسبر النصوص إن لم يقطع به أن مراد الشارع هو النهي عن وجودها، كما في الجواهر.

وثالثه: بأنه مقتضى إطلاق ما تضمن أنها متاع الذين لا يوقنون، كما في المعتبر أيضاً. وفي الذكرى أن فيه إيماء لذلك.

ورابعه: بأنه مقتضى التعليل فى النبوى بأنها لهم فى الدنيا ولكم فى الآخرة.

١٠٠)

وخامسه: بأن حرمه استعمالها تستلزم حرمه اقتنائها على هيئة الاستعمال كالطنبور، كما فى المنتهى ونهايه الأحكام.

وسادسه: بأن فيه تعطيلاً للمال، فىكون سرفاً، لعدم الانتفاع به، كما فى المعتبر أيضاً. وفى الذكرى: «لما فيه من السرف وتعطيل الإنفاق».

وسابعه: بأنه تضييع للمال المنهى عنه، كما فى المبسوط.

لكن الكل لا ينهض بالاستدلال. لاندفاع الأولين بما سبق من ظهور إطلاق النهى فى النهى عن الاستعمال الظاهر الذى يعد له الإناء عرفاً. ومثله الثالث كما يظهر مما تقدم فى التريين.

وكذا الرابع. ولاسيما مع وروده تعليلاً للنهى عن الشرب بآنيه الذهب والفضه ولبس الحرير والديباج، مع وضوح عدم حرمه اقتناء الحرير والديباج من دون لبس. على أنه لم يرو مسنداً من طرقنا.

والخامس بمنع الملازمه، ومنع القياس والمقيس عليه.

والسادس بأن تعطيل المال ليس سرفاً ولا محرماً، إذ لا إشكال فى جواز تعطيل الدراهم والدنانير وإن وجبت الزكاه فيها. وليس السرف إلا- الإجحاف بالمال وإفساده بإتلافه وإنفاقه فى الوجوه غير العقلانيه، كما تقدم بعض الكلام فيه فى تعداد الكبائر من مباحث الاجتهاد والتقليد.

ومنه يظهر وهن ما فى نهايه الأحكام من أن تعطيل المال لا يناسب إتلافه المنهى عنه. إذ لا موقع للاستدلال المذكور مع العلم بعدم حرمه تعطيل المال. مع أنه بالقياس الظنى أشبه.

والسابع بمنع الصغرى، فإن تضييع المال - لو حرم على إطلاقه - إنما يكون

ص: ٤٢٣

مستدرک الوسائل ج: ٢ باب: ٤٢ من أبواب النجاسات حديث: ٨، وكنز العمال ج: ٨ ص: ١٦ رقم: ٣٦٢.

وبيعها وشرائها وصياغتها وأخذ الأجره عليها (١).

بالتفريط والسرف فيه، لا بتعطيله واقتنائه من دون انتفاع به فيما يعد له.

وأما ما فى الجواهر من انجبار ضعف الوجوه المستدل بها بالشهره المتقدمه. فهو كما ترى! إذ غاية ما يمكن دعواه فى أمثال المقام أن الشهره قد تبتنى على فهم الأصحاب الحكم من النصوص بسبب إطلاعهم على ما يتم دلالتها من القرائن وإن خفيت علينا، ولا مجال لذلك فى المقام بعد استدلال الشيخ فى المبسوط الذى هو أول من حكى عنه التصريح بالحكم بما تقدم مما هو أجنبى عن مفاد النصوص. ومن ثم لا- مخرج عن مقتضى الأصل وهو الحل، كما ذهب إليه فى المختلف واستحسنه فى المدارك وغيرها.

(١) هذا كله مبنى على حرمة اقتنائها مطلقاً الذى عرفت المنع منه.

نعم إذا انحصر الغرض الظاهر من هيئتها بالحرام، وهو الاستعمال المعهود

- نظير انحصار الغرض الظاهر من آلات القمار باللعب بها - أشكلت صياغتها.

بل يحرم بيعها وشرائها إذا كان لهيئتها دخل فيهما. كما يحرم ثمنها وأخذ الأجره على صياغتها. ولعله عليه يبتنى ما فى الذكرى من عدم ضمان كاسرها الأرش، لأنه لا حرمة لها.

لكن ذلك قد يتم فى العهود السابقه، ولذا سبق انصراف إطلاق النهى لغير التزيين، أما فى عصورنا فبعد ظهور فائده التزيين - المحلله يتعين جواز صياغتها وأخذ الأجره عليها وبيعها وشرائها، وحرمة هيئتها، بحيث تكون مضمونه. إلا فيما لا يصلح للتزيين منها.

ودعوى: أنه إذا صار التزيين من فوائدها الظاهره المطلوبه منها عرفاً دخل فى إطلاق النهى عنها، فيحرم الآن، وإن لم يحرم سابقاً.

مدفوعه بأن إطلاق النهى إنما ينصرف للمنافع الظاهره حين صدوره، دون

(مسألة ٤٣): الظاهر توقف صدق الآنيه (٢) على انفصال المظروف

المنافع المتجدده بعد ذلك، لأن ظهور المنفعة من سنخ القرينه المحيطه بالكلام الصالحه لبيان أن المراد منه تلك المنفعه، وهى تختص بما هو حاصل حين صدور الكلام. نعم لو كان ظهور المنفعه موضوعاً للخطاب بنحو القضيه الحقيقيه، كما لو قيل: تحرم كل منفعه للإئناء تكون هى الظاهره والمطلوبه منه عرفاً. اتجه تحريم المنفعه التى يتجدد ظهورها، وتحليل المنفعه التى كانت ظاهره حين صدور الكلام إذا هجرت بعد ذلك، بحيث صارت لا تعد من منافع الإئناء عرفاً.

(١) كما يظهر مما سبق عند التعرض لكل منها.

(٢) لا يخفى أن لفظ الإئناء والآنيه والأوانى لا تستعمل فى العرف العام فى زماننا، وإنما قد تستعمل فى أعراف الخاصه ممن لهم صبغه ثقافه وإطلاع على استعمال أهل اللغه والعرف السابق. وهم يستعملونها فيما يناسب المعنى الذى يراد من (الماعون) عند العامه وما يلحق به عندهم، كالكأس بحيث يتقاربان مفهوماً ومصداقاً. وذلك إن لم يكف فى معرفه مفهوم الإئناء وحدوده فلا أقل من كونه المتيقن منه، بحيث يشك فى صدق الإئناء فى غير مورده، فيكون المرجع فيه البراءه.

كما أن الإئناء بهذا المعنى يختص بما من شأنه أن يكون ظرفاً للمأكول والمشروب، دون ما يختص بغيرهما، فهو من شؤون الأكل والشرب.

وأما الرجوع للغويين فى تحديد الإئناء فلا مجال له، لعدم ثبوت حجيه قولهم كما حققناه فى محله من الأصول، ولأنهم فى المقام بين من أهمل تعريفه، لظهور معناه عرفاً، وبين من فسره بالوعاء. مع العلم بأنه من التفسير بالأعم، إذ لا ريب فى صدق الوعاء على مثل القربه والصندوق والسفط وغيرها مما لا يصدق عليه الإئناء.

لكن يظهر من الجواهر لزوم العمل على التفسير المذكور، واجتناب الوعاء على

عمومه، إلا فى مورد يعلم بعدم صدق الإناء عليه.

وهو غير ظاهر الوجه، إذ بعد ثبوت خطأ التفسير المذكور، ولو فى خصوص بعض الموارد، لا- وجه لحجته فى مورد الشك. وليس هو من سنخ العام الحجة فى غير مورد ثبوت التخصيص.

ومثله ما ذكره بعض مشايخنا من لزوم الرجوع فى تحديده إلى صحيح على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): «سألته عن المرآه هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضه؟ قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به». بدعوى: أن مقتضاه اختصاص الإناء بما يكون قابلاً لأن يشرب به.

١(٠)

لاندفاعه - مضافاً إلى أن مقتضاه بيان موضوع الحرمة، لا- شرح مفهوم الإناء وتحديده الذى هو مورد الكلام - بأن مقتضاه الاختصار فى الإناء الذى يحرم استعماله على مثل الكوز الصغير الذى يشرب به بلا واسطه، دون ما يشرب منه بالواسطه، فضلاً عما يؤكل منه مطلقاً. لظهور الباء فيه فى الآله والاستعانه، ومن المقطوع به عدم اختصاص الإناء بذلك مفهوماً ولا مصداقاً. كما لا يختص موضوع الحرمة به.

وهل يمكن حمل أدله النهى عن الأكل فى آنيه الذهب والفضه على خصوص الأكل فى الإناء المذكور، من دون أن يحرم الأكل فى الأوانى المعده للمأكل، كالصحون المنبسطه؟!.

على أن الصحيح وإن لم ينص فيه على جهه الاستعمال المحرم، إلا أن توصيف متعلق الاستعمال فيه بأنه يشرب به ظاهر فى أن الاستعمال المحرم هو الشرب فقط، وذلك لا يجتمع مع نصوص النهى عن الأكل فى إناء الذهب والفضه.

ومن هنا يتعين حمل الصحيح على الإشاره لموضوع التحريم إجمالاً من دون تحديد له. فلا ينهض بشرح موضوع التحريم، فضلاً عن مفهوم الإناء.

وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٥.

عن الظرف (١) وكونها معدة لأن يحرز فيها المأكول أو المشروب أو نحوهما فرأس (الغرشه) ورأس (الشطب) وقراب السيف والخنجر

(١) فعن كشف الغطاء أن المعتبر في الآنيه الظرفيه، وأن يكون المظروف معرضاً للرفع والوضع. وكأن المراد بذلك أن يكون الظرف مما يتعارف وضع الشيء فيه ثم أخذه منه، في مقابل ما يوضع الشيء فيه ثم لا يخرج منه، كموضع فص الخاتم، وما يلبس به طرف العصا والرمح من الحديد، والجرس الذي في جوفه شيء للتصويت ونحوها.

وزاد على ذلك سيدنا المصنف (قدس سره) فاعتبر كون المظروف من سنخ المأكول والمشروب ونحوها كالطهور، دون مثل رأس الغرشه والشطب مما يوضع فيه التبوغ، والقراب الذي يوضع فيه السيف، وظرف السيكاير الذي تُقدّم فيه أو تحمل فيه.

بل الظاهر أنه لا بد مع ذلك من ملاحظه كيفيه الظرف وكيفيه استعمال المظروف فيه، بأن يكون من شأن الظرف وضع المظروف فيه ليستعمل بأخذه من الظرف، لا مع بقائه فيه وهو وجه آخر لخروج مثل رأس الغرشه والشطب.

وكذا إذا ابتنى وضع الشيء فيه على خزنه فيه وحرزه لا يستعمل منه، كما في الصفائح المعدنيه والسفط وظروف التعليب الشائعه في زماننا، ومخازن المياه الشائعه أيضاً، ونحوها.

على أن الظاهر أن القيود المذكوره ونحوها ليست دخيله بمفهومها، لعدم الطريق لإحراز ذلك بعد عدم التحديد المفهومى الواضح للإناء، بل هي مناسبه خارجاً لمصاديق الإناء. والعمده ما سبق، فإنه أقرب ما يتيسر لنا في تحديده، مع لزوم ملاحظه المصاديق وعدم إغفالها.

ومن ذلك يشكل شموله لمثل زجاجه المشروبات الغازيه التي تعارف استعمالها والشرب منها في عصورنا... إلى غير ذلك.

(٤٢٨) والسكين (١) (وقاب) الساعه المتداوله فى هذا العصر، ومحل فص الخاتم (٢)، وبيت المرآه (٣)، وملعقه الشاى (٤) وأمثالها خارج عن الآنيه فلا بأس بها. ولا يبعد ذلك أيضاً فى ظرف الغاليه والمعجون والتتن والترياك والبن (٥).

(مسأله ٤٤): لا- فرق فى حكم الآنيه بين الصغيره والكبيره (٦)، وبين ما كان على هيئه الأوانى المتعارفه من النحاس والحديد وغيره (٧).

(١) الظاهر فى وجه خروجه - مضافاً إلى ما سبق من كون المظروف مما ليس من شأن الإناء أن يكون ظرفاً له - أنه يعد من توابع المظروف، لا ظرفاً له عرفاً.

(٢) يكفى فى خروجه - مضافاً إلى ما سبق - السير المتصله بعصور المعصومين (عليهم السلام)

من صياغه الخواتيم من الذهب والفضه ووضع الفص فيها.

(٣) يجرى فيها ما سبق فى قراب السيف ونحوه.

(٤) بل جميع الملاعق، لكونها عرفاً آله للاستعمال، لا ظرفاً للمستعمل من المأكول والمشروب ونحوهما.

(٥) لا- يبعد أن يكون مراده ما يسمى فى عرفنا بالبدله والقمقم وفى صدق الإناء عليهما إشكال. ومثله الإبريق وظروف إعداد الشاى ونحوه.

نعم الظاهر صدق الإناء على الفنجان، والاستكان وظرفه الذى يوضع عليه ونحوها.

(٦) للإطلاق. إلا أن يخرج بالكبر أو الصغر عن قابليه الاستعمال المعهود من الإناء، ويكون من سنخ المخازن، كالحب ومخازن المياه، أو يتمحض فى التزيين، فيخرج عن موضوع الحرمه.

(٧) لعدم الإشكال فى عدم توقف صدق الإناء على الهيئه المذكوره، التى هى أقرب للبساطه، وعمومه للهيئات المعقده التى تعارفت فى عصورنا بسبب تطور

(٤٢٩)(٤٢٩) (مسأله ٤٥): لا بأس بما يصنع بيتاً للتعويد من الذهب والفضه، كحرز الجواد " وغيره (١).

الصناعه.

بقى شىء: وهو أن الظاهر عدم الفرق فى حرمه الأكل والشرب من الإناء بين الأكل والشرب بالواسطه وبدونها، لما هو المعلوم من تعارف الأكل بالواسطه، بل هو المعهود فى الإنسان، فلا مجال لحمل النصوص الناهيه عن الأكل والشرب فى الآنيه المذكور على غيره.

نعم المتيقن من مدلول النصوص المذكوره الواسطه الواحده كاليد والملعقه ونحوها مما يتناول به الطعام للفم رأساً. أما إذا أخذ الطعام والشراب من الإناء الكبير الذى هو ذهب أو فضه ووضع فى الصغير من غيرهما، وأكل من الصغير - كما يتعارف فى عصورنا كثيراً - فنصوص الأكل والشرب قاصره عنه.

ومثله القدر من الذهب والفضه إذا صب منه الطعام أو الشراب فى إناء من غيرهما، لأن موضوع النصوص هو الأكل والشرب فيهما، وهو غير صادق فى الفرض قطعاً.

بل الحرمة فى أخذ الطعام من مثل ذلك تبتنى على عموم حرمه الاستعمال الظاهر، الذى سبق أنه المستفاد من إطلاق النهى عن إناء الذهب والفضه. إذ لا إشكال فى كون الاستعمال المذكور من الاستعمال الظاهر الذى يعد له الآنيه المذكوره، وإن لم يكن أكلاً وشرباً.

(١) كما صرح به غير واحد، بل لا إشكال فيه بعد خروجه عن الإناء عرفاً. ولصحيح منصور عن أبى عبد الله (عليه السلام): «سألته عن التعويد يعلق على الحائض، فقال: نعم إذا كان فى جلد أو فضه أو قصبه حديد».

١(())

ص: ٤٢٩

وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٧ من أبواب النجاسات حديث: ٢.

(٤٣٠) (مسألة ٤٦): يكره استعمال القدح المفضض (١).

نعم في صحيح إسماعيل بن بزيع: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن آنية الذهب والفضة فكرههما. فقلت: قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبي الحسن مرآة ملبسه بالفضة. فقال: لا، والحمد لله، إنما كانت لها حلقة من فضة. وهي عندي. ثم قال: إن العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضته نحواً من عشرة دراهم، فأمر به أبو الحسن (عليه السلام) فكسر». وقد يظهر منه المنع من كل ما كان مشتملاً على شيء كهيئته الوعاء له، مثل ما تلبس به المرآة والقضيب، لورود إنكار وقوع ذلك في سياق كراهه آنية الذهب والفضة.

(١)(١)

لكن - لو تم ذلك - لا بد من حمله على الكراهه، ولو بلحاظ العناوين الثانويه، مثل عدم مناسبه مقام الإمام (عليه السلام) لبعض مظاهر الترف، جمعاً مع مثل صحيح منصور وصحيح علي بن جعفر المتقدم المتضمن أنه إنما يكره ما يشرب به، فإنه وإن تقدم حمله على الإشارة لموضوع التحريم إجمالاً، إلا أنه يصعب حمله على ما يعتم ما تضمنه صحيح ابن بزيع جداً، بل يكون قرينه على حمل ما تضمنه الصحيح المذكور على الكراهه.

ولاسيما أنه من البعيد جداً صنع القضيب الملبس من فضة في بيت الإمام (عليه السلام) مع كونه محرماً، فإن شيوعه بين عامه الناس مع حرمة تناسب ظهور الإنكار منهم (عليهم السلام)

له، بنحو لا يناسب صنعه في بيوتهم من بعض متعلقهم.

(١) على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً. كذا في الجواهر وفي الحدائق أن عليه عامه المتأخرين ومتأخريهم. بل لم يعرف الخلاف فيه إلا مما تقدم من الخلاف من إلحاقه بإناء الذهب والفضة في الحكم بالكراهه التي تقدم حملها على التحريم أو على الأعم منه ومن الكراهه.

وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٥ من أبواب النجاسات حديث: ١.

وكيف كان فقد يستدل للتحريم بالنهاى عنه فى صحيح الحلبي المتقدم فى أول الكلام فى حكم الأوانى. مضافاً إلى الحكم بكرهته فى صحيحه الآخر المتقدم هناك أيضاً. وفى موضح بريد عن أبى عبد الله (عليه السلام): «أنه كره الشرب فى الفضة وفى القدح المفضض، وكذلك أن يدهن فى مدهن مفضض، والمشطه كذلك» بناء على حمل الكراهه على الحرمة.

١(())

لكن لابد من الخروج عن ذلك - لو تم فى نفسه - بصحيح عبد الله بن سنان عنه (عليه السلام): «قال: لا بأس أن يشرب الرجل فى القدح المفضض. واعزل فمك عن موضع الفضة» حيث يتعين لأجله حمل ما تقدم على الكراهه أو على النهى عن موضع الفضة.

٢(())

وقد أضاف غير واحد لذلك ما عن الفقيه، حيث زاد فى ذيل موضح بريد المتقدم: «فإن لم يجد بدأ من الشرب فى القدح المفضض عدل بقمه عن موضع الفضة». لظهوره فى جواز الشرب من القدح المفضض. لكن المناسب لسياق الكلام كون الفقرة المذكوره من كلام الصدوق، لا من تنمه الموضح.

٣(())

ومثله الاستدلال على الجواز أيضاً بما فى صحيح معاوية بن وهب: «سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن القدح فى ضبه من الفضة. قال: لا بأس. إلا أن تكره الفضة فينزعه» بدعوى أن ذا الضبه من المفضض كما فى كشف اللثام والجواهر.

٤(())

لكنه لا يخلو عن إشكال، حيث لا يبعد اختصاص المفضض بما تكون الفضة ثابتة فيه، كما يناسبه تفسيره فى اللغة بالمرصع بالفضه أو المموه بها، وليست الضبه كذلك، بل مشعوبه فى الإناء ملصقه به يسهل نزعه منه، كما قد يظهر من اللغويين، وهو صريح الصحيح المتقدم، وصحيح عمرو بن أبى المقدم: «رأيت أبا عبد الله (عليه السلام) قد أتى بقدح من ماء فيه ضبه من فضه، فأرأته ينزعه بأسنانه». فالظاهر انحصار دليل الجواز بصحيح عبد الله بن سنان.

٥(())

وسائل الشيعة ج: ٢ باب: ٦٦ من أبواب النجاسات حديث: ٢، ٥، ٣، ٤، ٦.

والأحوط عزل الفم عن موضع الفضة، بل لا يخلو وجوبه عن قوه (١). والله سبحانه العالم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) فقد صرح به الشيخ في المبسوط وجماعه كثيره. وفي المدارك أن عليه عامه المتأخرين، وفي الحدائق أن عليه عامه المتأخرين ومتأخريهم، وعن الكفايه أنه المشهور. لظاهر الأمر به في صحيح الحلبي المتقدم وما تقدم عن الفقيه بناء على كونه من تتمه موثق بريد، وإن عرفت الإشكال في ذلك.

وظاهر الشرايع والقواعد التوقف فيه. بل قد يظهر من عدم التنبيه له في النافع البناء على عدم الوجوب، وقد صرح في المعبر ومحكى الذخيره بالاستحباب، واستحسنه في المدارك، وقواه شيخنا الأستاذ.

للأصل. ولصحيح معاويه بن وهب. لكن الأصل محكوم بصحيح الحلبي. وصحيح معاويه بن وهب قد عرفت أنه أجنبي عن محل الكلام، وأن المفضل غير ذي الضبه. على أن السكوت فيه عن الشرب من موضع الفضة لا ينهض بالخروج عن ظاهر الأمر في الصحيح. ومن ثم كان الأقوى الوجوب.

هذا وفي المدارك: «والأظهر أن الآنيه المذهبه كالمفضضه في الحكم. بل هي أولى بالمنع» ونحوه في الجواهر.

والعمده في وجه الإلحاق فهم عدم الخصوصيه، لابتناء الحكم في الأواني على العموم للذهب والفضه. وهو وإن كان قريباً جداً، إلا أن في بلوغه مرتبه الاستدلال إشكال. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

انتهى الكلام في بحث الأواني خاتمه لكتاب الطهاره من كتابنا (مصباح المنهاج) شرحاً لكتاب (منهاج الصالحين) تأليف سيدنا الأعظم الأستاذ الجد آيه الله العظمى مرجع الطائفه الأعلى (السيد محسن الطباطبائي الحكيم) (قدس سره).

وكان ذلك بقلم العبد الفقير إلى الله تعالى (محمد سعيد) نجل سماحه حجه

الإسلام والمسلمين آيه الله (السيد محمد على الطباطبائي الحكيم) دامت بركاته. ليله الثلاثاء الثامن عشر من شهر ذى القعدة الحرام، عام ألف وأربعمائة وثمانية عشر للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل الصلوات وأزكى التحيات فى النجف الأشرف ببركة الحرم المشرف، على مشرفه أفضل الصلاة والسلام.

والحمد لله رب العالمين وله الشكر على ما أنعم. ومنه سبحانه نستمد العون والتأييد والتوفيق والتسديد. وهو حسبنا ونعم الوكيل. وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

ص: ٤٣٣

(٥)الفصل الثانى ٥

(٥)فى كلفه سرايه النجاسه إلى الملقى ٥

(٥)اشتراط الرطوبه فى تحقق السرايه ٥

(١١)كلفه سرايه النجاسه فى المائعات ١١

(١٦)الكلام فى المتنفس ١٦

(٣٣)حكم المتنفس بوسائط متعددة ٣٣

(٣٥)طرق ثبوت النجاسه ٣٥

(٣٧)حكم ما يؤخذ من أيدى الكفار من المائعات والجامدات ٣٧

(٣٩)الفصل الثالث ٣٩

(٣٩)فى أحكام النجاسه. اعتبار طهاره بدن المصلى وتابعه ٣٩

(٤٣)حكم الطواف الواجب والمندوب ٤٣

(٤٤)الكلام فى غطاء المصلى إذا كان نجساً ٤٤

(٤٤)اشتراط طهاره محل السجود ٤٤

(٤٨)الكلام فى حكم كل واحد من أطراف الشبهه المحصوره ٤٨

(٦٠)حكم ما لو كان جاهلاً بالنجاسه ٦٠

(٦٦)بقى فى المقام أمران...:(الأول): حكم الصلاه مع الدم جهلاً إذا كان بقدر الدينار ٦٦

(٦٦)(الثانى): حكم إصابه دم الحيض الثوب حتى مع عدم العم به ٦٦

(٦٩)لو علم فى أثناء الصلاه بوقوع بعض الصلاه فى النجاسه ٦٩

(٧٩) لو عرضت النجاسه فى أثناء الصلاه ٧٩

(٨٢) حكم ما لو صلى بالثوب النجس مع النسيان ٨٢

(٩١) إذا صلى مع نسيان نجاسه عرق الجنب ٩١

(٩١) حكم ما لو طهر ثوبه وصلى ثم ظهر له أن النجاسه باقيه ٩١

(٩٣) انحصار الثوب الساتر بالنجس ٩٣

(٩٧) الكلام فى الجمع بين الصلاه بالثوب النجس والصلاه عارياً احتياطاً ٩٧

(١٠٤) بقى فى المقام أمران.. (الأول): وجوب إعادة الصلاه عارياً وعدمه ١٠٤

(١٠٥) (الثانى): لزوم وقوع الصلاه عارياً قائماً أو قاعداً ١٠٥

(١٠٥) إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الثوبين وجب الصلاه فيهما ١٠٥

(١٠٧) إذا دار الأمر بين تطهير بدنه أو ثوبه ١٠٧

(١٠٩) جواز الانتفاع بالنجس فيما لا يشترط فيه الطهاره ١٠٩

(١١٤) حكم بيع الأعيان النجسه ١١٤

(١١٩) حرمة تنجيس المساجد ١١٩

(١٢٧) إلحاق بناء المساجد وآلاتها بها ١٢٧

(١٣٢) الكلام فى وجوب المبادره إلى تطهير المسجد ١٣٢

(١٣٤) إذا توقف تطهير المسجد على تخريب جزء منه ١٣٤

(١٣٥) إذا توقف تطهير المسجد على بذل المال ١٣٥

(١٣٧) إذا توقف تطهير المسجد على تنجيس بعض منه ١٣٧

(١٣٧) إذا لم يتمكن من تطهير المسجد هل يجب إعلام الغير مع احتمال حصول التطهير بإعلامه؟ ١٣٧

(١٤٠) حكم المسجد الذى صار خراباً ١٤٠

(١٤٣) حكم المشاهد المشرفة والضرائح المقدسه ١٤٣

(١٤٤) حكم ما إذا صار المسجد طريقاً ١٤٤

ص: ٤٣٤

(١٤٩) تميم: فيما يعفى عنه فى الصلاه ١٤٩

(١٤٩)(الأول): فيما يعفى عنه فى الصلاه دم الجروح والقروح إذا كان بقدر الدرهم البغلى ١٤٩

(١٥٣)الكلام فى اعتبار المشقه النوعيه ١٥٣

(١٥٨)الكلام فى القيح المتنجس بالدم ١٥٨

(١٦٠)إذا كانت الجروح والقروح متقاربه ١٦٠

(١٦٢)الشك بدم الجرح أو القرع ١٦٢

(١٦٣)(الثانى): فيما يعفى عنه فى الصلاه الدم إذا كان فى البدن واللباس على كلام فيه ١٦٣

(١٦٩)بقي فى المقام أمران.. (الأول): حكم الدم المتفرق إذا كان أكثر من الدرهم ١٦٩

(١٧٣)(الثانى): إذا كان الدم المتفرق فى ثياب متعدده ١٧٣

(١٧٥)المراد من الدرهم البغلى وتحديد سعته ١٧٥

(١٧٨)استثناء دم الحيض من العفو عن الدم ١٧٨

(١٧٩)استثناء دم النفاس والاستحاضه من العفو عن الدم ١٧٩

(١٨١)استثناء دم نجس العين من العفو عن الدم ١٨١

(١٨٣)استثناء دم الميتة وغير مأكول اللحم من العفو عن الدم ١٨٣

(١٨٥)عدم إلحاق المتنجس بالدم به ١٨٥

(١٨٦)إذا تفسى الدم من أحد الجانبين إلى الآخر ١٨٦

(١٨٨)إذا اختلط الدم بغيره من ماء أو قيح أو غيرهما ١٨٨

(١٩١)إذا تردد قدر الدم بين العفو وغيره ١٩١

(١٩٥)الكلام فى وجوب الاختبار وعدمه ١٩٥

(١٩٥)تحديد مقدار العفو وأنه يساوى أخمص الراحه ١٩٥

(١٩٧) (الثالث): فيما يعفى عنه فى الصلاة الملبوس الذى لا تتم الصلاة به ١٩٧

(١٩٩) الكلام فيما إذا اتخذ اللباس من نجس العين ١٩٩

(٢٠٢) الكلام فى المحمول المتخذ من نجس العين ٢٠٢

ص: ٤٣٧

(٢٠٤)الكلام فى المتنفس إذا كان مما تتم به الصلاه ٢٠٤

(٢٠٨)(الرابع): فيما يعنى عنه فى الصلاه ثوب المريبه والكلام فيه ٢٠٨

(٢١٣)الفصل الرابع: فى المطهرات ٢١٣

(٢١٣)(الأول): الماء ٢١٣

(٢١٦)اعتبار انفصال ماء الغساله فى التطهير ٢١٦

(٢٢٠)الكلام فى اعتبار العصر فيما يعصر ٢٢٠

(٢٢٦)الكلام فى طهاره باطن ما ينفذ فيه الماء تبعاً للظاهر ٢٢٦

(٢٣١)كيفية تطهير الثوب المصبوغ بالصبغ المتنفس ٢٣١

(٢٣٣)الإشكال فى كيفية تطهير العجين النجس ٢٣٣

(٢٣٤)الكلام فى المتنفس بالبول والتطهير منه مرتين ٢٣٤

(٢٣٧)بقي فى المقام أمور... (الأول): الاقتصار على الثوب والبدن وعدمه فى التطهير مرتين ٢٣٧

(٢٣٨)(الثانى): ظاهر النصوص التعدد لكل بول نجس ٢٣٨

(٢٣٩)(الثالث): اعتبار الفصل بين الغسلتين لتحقيق التعدد ٢٣٩

(٢٤٦)تطهير الآنيه المتنفسه بولوغ الكلب ٢٤٦

(٢٥٥)إذا لقع الكلب بغير ولوغ هل هو بحكم البولوغ أم لا؟ ٢٥٥

(٢٥٨)اعتبار طهاره التراب قبل استعماله فى التطهير ٢٥٨

(٢٦٠)كيفية تطهير الإناء إذا شرب منه الخنزير ٢٦٠

(٢٦١)كيفية تطهير الإناء إذا مات فيه الجرذ ٢٦١

(٢٦٢)كيفية تطهير الإناء إذا تنجس بغير النجاسات المتقدمه ٢٦٢

(٢٦٣)عد اعتبار العصر فى التطهير بالماء المعتصم ٢٦٣

(٢٦٤) عدم اعتبار التعدد فى التطهير بالماء المعتصم ٢٦٤

(٢٧٢) كيفية التطهير من نجاسه بول الصبى ٢٧٢

(٢٧٣) المراد من الصبى ٢٧٣

(٢٧٤) الكلام فى إلحاق الأنثى بالصبى وعدمه ٢٧٤

ص: ٤٣٨

(٢٨٠) كيفية تطهير الإناء بالماء القليل ٢٨٠

(٢٨١) في كيفية تطهير أواني الخمر ٢٨١

(٢٨٣) اعتبار زوال عين النجاسه في التطهير ٢٨٣

(٢٨٤) كيفية تطهير الأرض الصلبه ٢٨٤

(٢٨٧) إذا جرى ماء الغساله من الموضع النجس إلى ما اتصل به من المواضع الطاهره ٢٨٧

(٢٨٧) عدم اعتبار التوالى في تعدد الغسلات ٢٨٧

(٢٨٩) كيفية تطهير الأواني الكبيره المثبتة في الأرض ٢٨٩

(٢٩١) كيفية تطهير بعض الأطمعه ٢٩١

(٢٩٤) الكلام في الحلى التى يصوغها الكافر ٢٩٤

(٢٩٤) المائعات المتنجسه ٢٩٤

(٢٩٧) كيفية تطهير التنور المتنجس ٢٩٧

(٢٩٧) (الثانى من المطهرات): الأرض وما تطهره من باطن القدم ٢٩٧

(٣٠٧) اعتبار كون المطهر هو الأرض وعدمه ٣٠٧

(٣٠٧) الكلام في المطهره غير الأرض ٣٠٧

(٣٠٩) كيفية التطهير بالأرض ٣٠٩

(٣٠٩) كيفية التطهير باطن القدم ٣٠٩

(٣١١) المراد من الأرض ٣١١

(٣١٤) الكلام في اعتبار جفاف الأرض ٣١٤

(٣١٥) في إلحاق بعض الأمور بباطن القدم ٣١٥

(٣١٧) (الثالث من المطهرات): الشمس ومطهرتها للأرض ٣١٧

(٣١٧) إذا شك في طهاره الأرض ٣١٧

(٣١٧) إذا كان في ظلمه ولا يدري أن ما تحته أرض أم غيرها ٣١٧

(٣٢٣) مطهره الشمس لما لا ينقل ٣٢٣

(٣٢٧) اشتراط زوال عين النجاسه في مطهره الشمس ٣٢٧

(٣٢٩) الكلام في طهاره الباطن تبعاً للظاهر ٣٢٩

(٣٣٠) كيفيه تطهير الأرض الجافه بالشمس ٣٣٠

ص: ٤٣٩

(٣٣٠) إذا تنجست الأرض بالبول وأشرقت الشمس عليها ٣٣٠

(٣٣١) الحصى والتراب والطين والأحجار والمسمار الثابت بحكم الأرض ٣٣١

(٣٣٢) (الرابع من المطهرات): الاستحالة إلى جسم آخر ٣٣٢

(٣٣٤) الاستحالة إلى جسم آخر بالنار ٣٣٤

(٣٣٧) الاستحالة إلى جسم آخر بغير النار ٣٣٧

(٣٤٣) استحاله الشيء بخاراً ثم عرقاً ٣٤٣

(٣٤٥) الكلام فى بعض موارد الاستحاله ٣٤٥

(٣٤٦) (الخامس من المطهرات): الانقلاب ٣٤٦

(٣٤٧) بقى شىء. الكلام فى تعميم الانقلاب لكل مسكر ٣٤٧

(٣٤٨) عدم الفرق بين الانقلاب بنفسه أو بعلاج ٣٤٨

(٣٥٣) لو تنجس الخمر بنجاسه خارجيه قبل الانقلاب ٣٥٣

(٣٥٦) الكلام فى انقلاب العصير العنبى خلاً ٣٥٦

(٣٥٩) (السادس من المطهرات): ذهاب الثلثين ٣٥٩

(٣٦٢) (السابع من المطهرات): الانتقال ٣٦٢

(٣٦٤) لو شك فى جزئيه المتقل من المتقل إليه ٣٦٤

(٣٦٤) (الثامن من المطهرات): الإسلام ٣٦٤

(٣٦٥) شمول الحكم لجميع أقسام الكفار حتى المرتد عن فطره ٣٦٥

(٣٦٨) تبعيه أجزاء المرتد له فى الطهاره ٣٦٨

(٣٦٩) بقى فى المقام أمران: (الأول): حكم الثياب التى باشرها الكافر برطوبه ٣٦٩

(٣٧٠) (الثانى): لو كان بدن الكافر متنجساً بنجاسه خارجيه ٣٧٠

(٣٧٠) (التاسع من المطهرات): التبعية ٣٧٠

(٣٧٦) تبعية أواني الخمر له إذا انقلبت خلاً ٣٧٦

(٣٧٧) تبعية ثياب الميت التي يغسل فيها له إذا طهر بالتغسيل ٣٧٧

(٣٧٨) تبعية يد الغاسل للميت إذا طهر بالتغسيل وكذا سائر آلات التغسيل ٣٧٨

(٣٧٨) (العاشر من المطهرات): زوال عين النجاسة عن باطن الإنسان وبدن الحيوان ٣٧٨

ص: ٤٤٠

(٣٨٠)الكلام فى ثبوت النجاسه لباطن الإنسان و بدن الحيوان ٣٨٠

(٣٨٤)الكلام فى سرايه النجاسه إذا كانت الملاقاه فى الباطن ٣٨٤

(٣٨٥)(الحادى عشر من المطهرات): الغيبه ٣٨٥

(٣٨٩)الكلام فى عدم اعتبار العلم بالنجاسه فى مطهره الغيبه ٣٨٩

(٣٩٠)(الثانى عشر من المطهرات): استبراء الحيوان الجلال ٣٩٠

(٣٩١)الكلام فى مقامين: (الأول): فيما يصير به الحيوان جلالاً ٣٩١

(٣٩٣)(الثانى): فى استبراء الجلال ٣٩٣

(٣٩٥)فيما يخرج الحيوان عن الجل ٣٩٥

(٣٩٩)قبول الحيوان الجل للتذكيه ٣٩٩

(٤٠١)تثبت الطهاره بالعلم والبينه ٤٠١

(٤٠٥)تثبت الطهاره ياخبار ذى اليد ٤٠٥

(٤١١)خاتمه فى حرمه استعمال الأوانى ٤١١

(٤١٦)عدم حرمه نفس المأكول والمشروب ٤١٦

(٤٢١)الكلام فى التزين بالذهب والفضه ٤٢١

(٤٢٢)الكلام فى اقتناء أوانى الذهب والفضه ٤٢٢

(٤٢٥)فى تحديد معنى الآنيه ٤٢٥

(٤٢٨)عدم الفرق فى الآنيه بين الصغيره والكبيره ٤٢٨

(٤٢٩)بقي شىء. حرمه الأكل بالآنيه مع الواسطه ٤٢٩

(٤٢٩)استعمال الذهب والفضه لبعض الأحراز ٤٢٩

(٤٣٠)فى استعمال الآنيه المفضضه ٤٣٠

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع :: www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

